

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUTSAL KİTAPLAR BAĞLAMINDA
İLAHİ DİNLERDE İNSAN KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Duygu METE

Danışman

Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN

Erzincan/2019

TEZ BİLDİRİMİ

“Kutsal Kitaplar Bağlamında İlahi Dinlerde İnsan Kavramı” isimli “**Yüksek Lisans**” tezim tarafımda intihal programı ile incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim.

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini, aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim. 05/04/2019


Duygu METE

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu alışma, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalının Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalında jürimiz tarafından **Yüksek Lisans** Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman / Jüri: Doç. Dr. Osman
TAŞTEKİN



Jüri : Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN



Jüri : Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ



KUTSAL KİTAPLAR BAĞLAMINDA İLAHİ DİNLERDE İNSAN KAVRAMI

Duygu METE

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ, Mayıs 2019

Danışman: Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN

ÖZET

Bir dini geleneği anlamak için o dine mensup insanı (dindarı) anlamak önemli olduğu gibi insan davranışlarını anlamlandırma noktasında da davranışların altında yatan İlahi mesajları bilmek büyük önem arz etmektedir. Getirmiş olduğu emir ve yasaklar ve davranış modelleriyle mensupları için hayatın her alanında yol gösterici bir rehber rolü üstlenen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın Kutsal Kitapları, genel hatlarıyla insana bireysel, toplumsal ve Yaratıcısı ile olan ilişkilerini düzenleyerek bireysel, sosyal ve teolojik boyutlarıyla kendi bağlamlarında bir insan anlayışı ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada İlahi dinlerin Kutsal Kitaplarında yansıtıldığı üzere insanın mahiyetini, ifa etmesi gereken bireysel ve sosyal sorumluluklarını, Yaratıcısı ile ilişkisini, emir ve yasaklar karşısındaki tutumlarını ve örnek almak zorunda olduğu ideal insan anlayışını açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İnsan, Antropoloji, Tanah, Yeni Ahit, Kur'an-ı Kerim, Monoteizm

**THE CONCEPT OF HUMAN BEING IN MONOTHEISTIC
RELIGIONS IN THE CONTEXT OF HOLY SCRIPTURES**

Duygu METE

Erzincan Binali Yildirim University, Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Studies

Master Thesis, May 2019

Supervisor: Associate Professor Osman TAŞTEKİN

ABSTRACT

In order to understand a religious tradition, it is important to grasp the religious man, and to give the meaning the human behavior, it is very important to know the Divine messages that underlying his/her behaviors. By their commendments and prohibitions as well as the behavior- patterns that they bring about, The Holy Scriptures belonging to the Judaism, Christianity and Islam, make up a conception of human being in their context of individual, social and theological dimensions.

In this study, we try to explain the the nature of human being, the individual and social responsibilities that he/she must fulfill, his/her relationship with the Creator as well as his/her attitudes towards the divine orders and prohibition, and the the understanding of ideal human being as reflected in the Holy Scritures of Monotheistic Religions.

Key Words: Human being, Anthropology, Tanakh, New Testament, Qur'an, Monotheism

ÖN SÖZ

Din, bir boyutuyla insana, insan da dine ait bir kavramdır. Ruh ve bedene sahip olan insan, tarih boyunca anlaşılmaya ve anlamlandırılmaya ihtiyaç duymuş bir varlıktır. Akılla soyut düşünebilmesi, dili kullanma becerisiyle diğer varlıklarla iletişim kurabilmesi ve bir inanca sahip olabilmesi hasebiyle çok yönlü özelliklere sahip olan insanı anlamak için onu yalnızca bir yönüyle ele almak, eksik tanımlamak olacağından bu noktada onu sahip olduğu özelliklerle bir bütün olarak düşünmek gerekmektedir.

İnsanın maddi ve manevi hayatını anlamlı kılmayı ve ortaya koyduğu mesajlarla insana yön vermeyi amaç edinen dünya üzerinde mevcut bulunan Kutsal Kitaplar içerisinde bilhassa konumuzun temelini teşkil eden İlahi dinlerin Kutsal Kitapları, sahip olduğu ana mesajlar çerçevesinde şekillendirmek istediği dindar insanı hem bireysel hem de sosyal açıdan tanımlama çabası içerisindedir.

Bu bağlamda biz, “Kutsal Kitaplar Bağlamında İlahi Dinlerde İnsan Kavramı” adlı yüksek lisans çalışmamızda İlahi dinlerdeki Kutsal Kitapların insana bakışını ve insana yüklediği anlamları Dinler Tarihi’nin temel metodolojik çerçevesinde ele almaktayız.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamızın Giriş Bölümü’nde insan kavramının etimolojisi, insanın yaratılışına dair yaklaşımlar, genel hatlarıyla antropoloji, psikoloji ve sosyoloji bağlamında insanın temel özelliklerine değindikten sonra ana hatlarıyla Hint, Çin ve İran ve benzeri dini geleneklerinin insan algısını ortaya koymaya çalıştık.

Birinci Bölüm’de Yahudi Kutsal Kitabı Tanah’ta yer alan pasajlar ışığında insanın yaratılışı, diğer varlıklardan ayıran özellikleri gibi bireysel boyutunu; İsrail ahdi, insanın yaratılış amacı ve Tanrı’yla yakın iletişim araçları bağlamında Tanrı ile yakın ilişkisini; kendine özgü sosyal bir yapı olarak seçilmiş halk öğretisi çerçevesinde oluşturulan kavramları ve ideal insan tipolojisini ele almaya gayret gösterdik.

İkinci Bölüm’de Yeni Ahit külliyatında yer alan pasajlar doğrultusunda İlahi suret, düşünüş, dönüşüm, yükselme gibi dini terimler bağlamında insanın yaratılışı, bireysel sorumluluğu ve kurtuluşu ekseninde bireysel boyutunu; vahiy, Sakramentler

ve dua kùltleri gibi Hıristiyan insanın Tanrıyla yakın ilişkisini ortaya koyan yönlerini; Kilise kavramı çerçevesinde oluşturulan insanın aile içindeki yerini ve sosyal sorumluluklarını ve Yeni Ahit'in Hıristiyan dindara sunduğu ideal insan profilini anlamaya çabaladık.

Üçüncü ve Son Bölümde ise aynı sıralamayı takip ederek Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ışığında insanın yaratılışı, diğer varlıklardan ayırt edilen maddi ve manevi yönleriyle bireysel mü'min insanı; vahiy, ibadetler ve dua gibi mü'minin Allah ile yakın ilişkisini ortaya çıkaran iletişim araçlarını; Kur'an'ın sunduğu dinamik ve etkin bir sosyal yapı olan ümmet içerisindeki mü'minin şekillendirdiği ailevi ve sosyal ahlaki sorumluluklarını; Hz. Peygamber'in örneğinde anlaşılması gereken ideal insan profilini diğer İlahi dinlerle mukayeseli olarak anlatmaya çalıştık.

Bu çalışma sürecinde tezin her aşamasında verdiği güven ve desteğin yanı sıra fikir ve tavsiyeleriyle bana ışık tutan değerli danışman Hocam Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN'e sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca bu süreçte kıymetli tavsiyeleriyle yol gösteren ve bana kütüphanesini açan Prof. Dr. Mustafa ALICI'ya; Yahudi Kutsal metinleri ile ilgili bölümü değerlendiren Dr. Öğr. Üyesi Hatice DOĞAN ve Doç. Dr. Eldar HASANOĞLU hocalarıma; tezin "Yeni Ahit'te İnsan" bölümünü okuyarak değerlendirmelerde ve tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Roberto ASTUTO'ya; bölüm hocalarıma ve bu süreçte maddi-manevi destekleriyle yanımda olan anne babama teşekkürü bir borç bilirim.

Duygu METE

Erzincan 2019

İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ	I
TEZ KABUL TUTANAĞI	II
ÖZET	III
ABSTRACT	IV
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	X
A. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ	1
B. YÖNTEM VE KAYNAKLAR	2
GİRİŞ	5
A. Batı’da ve Doğu’da Kelime Olarak “İnsan”	5
B. İnsanın Kökeni Üzerine Çağdaş Yaklaşımlar	7
1. Evrimci Antropolojik Yaklaşımlar	7
2. Yaratılışçı Yaklaşımlar	9
3. İnsanın Kökenine Yönelik Diğer Yaklaşımlar	10
C. Beşeri Disiplinler Bağlamında İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Temel Özellikleri.....	11
1. Evrimci Antropoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri	11
a) Alet-Edavat Yapabilmesi	11
b) Dili Kullanabilmesi	12
c) Dine İnanması.....	14
2. Genel Psikoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri	16
3. Genel Sosyoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri	19
D. Genel Olarak Dinlerde İnsan Kavramı.....	21
1. Kadim Politeist Yunan Düşüncesinde İnsan Algısı	21
2. Kadim Politeist Roma Düşüncesinde İnsan Algısı	24
3. Hinduizm’de İnsan Algısı.....	25
4. Budizm’de İnsan Algısı	27
5. Caynizm’de İnsan Algısı	29
6. Sihizm’de İnsan Algısı	29
7. Konfüçyanizm’de İnsan Algısı	30

8. Taoizm’de İnsan Algısı	32
9. Maniheizm’de İnsan Algısı.....	33
10. Mecusilik’te İnsan Anlayışı	34
11. Sabîlik’te İnsan Anlayışı.....	36
I. BÖLÜM: YAHUDİ KUTSAL KİTABI TANAH’TA İNSAN.....	37
A. Tanah’a Göre Birey Olarak İnsan	39
1. Tanah’a Göre İnsanın Yaratılışı	39
2. Tanah’a Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler (İnsanın Değeri)	47
3. Tanah’a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü	53
4. Tanah’a Göre İnsanın Kurtuluşu	56
B. Tanah’a Göre Tanrı İle İlişkisi Açısından İnsan	62
1. İnsanın Tanrı İle İlişkisindeki İletişim Araçları: Vahiy, Ritüel ve Dua	62
2. Tanrı’nın Gözündeki İnsan: İnsanın Yaratılış Gayesi	71
3. Tanrı-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak İsrail Ahdi	74
C. Tanah’a Göre Sosyal Açından İnsan.....	84
1. Sosyal Bir Yapı Olarak “İsrailoğulları” Kavramı	84
2. Ailenin “Bireyi” Olarak Yahudi.....	88
3. Yahudi İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları.....	96
D. Tanah’a Göre Birey Olarak, Tanrı ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açından “İdeal İnsan”: Musa (Moşe Rabenu).....	99
II. BÖLÜM: YENİ AHİT KÜLLİYATINDA İNSAN	104
A. Yeni Ahit’e Göre Birey Olarak İnsan	106
1. Yeni Ahit’e Göre İnsanın Yaratılışı: İlahi Suret, Düşüş, İkinci Yaratılış ve Yükselme	106
2. Yeni Ahit’e Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler: İnsanın Manevi Değeri	116
3. Yeni Ahit’e Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü	120
4. Yeni Ahit’e Göre İnsanın Kurtuluşu: Manevi Arınma ve Ölümsüzlük	125
B. Yeni Ahit’e Göre Tanrı İle İlişkisi Açısından İnsan	133
1. Yeni Ahit’e Göre İnsanın Tanrı İle İlişkisindeki İletişim Araçları: Vahiy, Sakramentler (Sakramentlerin İbadet/Ritüel Boyutu, Kült Olarak) ve Dua.....	133
2. Yeni Ahit’e Göre Tanrı’nın Gözündeki İnsan: İnsanın Misyoner Gayesi.....	143

3. Yeni Ahit'e Göre Tanrı-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak Ahit	149
C. Yeni Ahit'e Göre Sosyal Açından İnsan	155
1. Yeni Ahit'e Göre Sosyal Bir Yapı Olarak "Kilise" Kavramı	155
2. Yeni Ahit'e Göre Ailenin "Bireyi" Olarak Hıristiyan: Sacra Familia	163
3. Yeni Ahit'e Göre Hıristiyan İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları	168
D. Yeni Ahit'e Göre Bireysel Olarak, Tanrı ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açından "İdeal İnsan": İsa Mesih.....	174
III. BÖLÜM: KUR'AN-I KERİM'DE İNSAN	183
A. Kur'an-ı Kerim'e Göre Birey Olarak İnsan.....	185
1. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılışı: Genel Olarak İnsan ve Özel Olarak Hz. Adem.....	185
2. Kur'an'a Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler: Ahsen-i Takvim-Esfel-i Safilin	196
3. Kur'an'a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü	204
4. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Kurtuluşu	209
B. Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah İle İlişkisi Açısından İnsan	217
1. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Allah İle İletişim Araçları: Vahiy, İbadet ve Dua	217
2. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılış Gayesi	225
3. Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak "Misak"	231
C. Kur'an-ı Kerim'e Göre Sosyal Açından İnsan	237
1. Sosyal Bir Yapı Olarak "Ümmet" Kavramı	237
2. Ailenin "Bireyi" Olarak Müslüman	243
3. Müslüman İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları.....	249
D. Kur'an-ı Kerim'e Göre Birey Olarak, Allah ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açından "İdeal İnsan": Üsve-i Hasene Hz. Muhammed	255
SONUÇ	265
KAYNAKLAR	270
İNTERNET SİTELERİ.....	308

KISALTMALAR

Talmud Kısaltmaları

B. Shabbat	: Babil Talmudu: Shabbath
Ber. R.	: Bereshit Rabbah
Berachot	: Berakot
Deut. R.	: Deuteronomy Rabbah
Gen. R.	: Genesis
Hul.	: Hullin
Ket.	: Ketubot
Mechilta	: Mekhilta
Num. R.	: Numbers Rabbah
Ps.	: Psalms
Song R.	: Song of Songs Rabbah
Ta'anith	: Ta'anit
Tosef. Sanh.	: Tosefta Sanhedrin
Yoma	: Misnah Yoma

Yeni Ahit Kısaltmaları

Efesliler	: Pavlus'un Efesliler'e Mektubu
Filimon	: Pavlus'un Filimon'a Mektubu
Filipililer	: Pavlus'un Filipililer'e Mektubu
Galatyalılar	: Pavlus'un Galatyalılar'a Mektubu
I. Korintliler	: Pavlus'un I. Korintliler'e Mektubu
I. Petrus	: Petrus'un I. Mektubu
I. Selanikliler	: Pavlus'un I. Selanikliler'e Mektubu
I. Timoteos	: Pavlus'un I. Timoteos'a Mektubu
II. Korintliler	: Pavlus'un II. Korintliler'e Mektubu

II. Petrus	: Petrus'un II. Mektubu
II. Selanikliler	: Pavlus'un II. Selanikliler'e Mektubu
II. Timoteos	: Pavlus'un II. Timoteos'a Mektubu
İbraniler	: Pavlus'un İbraniler'e Mektubu
Kolosaliler	: Pavlus'un Kolosaliler'e Mektubu
Romalılar	: Pavlus'un Romalılar'a Mektubu
Titus	: Pavlus'un Titus'a Mektubu

Genel Kısaltmalar

bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
C.	: Cilt numarası
çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör (Ansiklopedi)
edt.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
M. Ö.	: Milattan önce
M. S.	: Milattan sonra
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa numarası
S.	: Sayı
ss.	: Sayfa aralığı
terc.	: Tercüme eden
trs	: Tarihsiz
Vol.	: Volume

A. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

İnsanın kökeni, yaratılış amacı, hangi vasıflara sahip olduğu ve nihayetinde nereye varacağına yönelik hususlar özellikle insanı konu edinen her bilimin temel meselelerini oluşturmaktadır. Beşeri bilimler içerisinde genel antropoloji, psikoloji ve sosyoloji alanlarının ana çalışma konusunu teşkil eden insan, bir dini inanca sahip olması yönüyle aynı zamanda genel olarak Din Bilimleri'nin özel olarak Dinler Tarihi'nin de ilgi gösterdiği başlıca çalışma alanları içerisine girmektedir.

Bu noktada daha özelden monoteist dinler bağlamında dindar insanın anatomik ve fizyolojik yapısı itibarıyla nasıl bir varlık olduğu ve diğer varlıklardan ayrılan özelliklerinin yanı sıra sosyal açıdan teşkil ettiği Seçilmiş Halk, Kilise ve Ümmet gibi yapılarla toplumdaki sosyo-ahlaki sorumlulukları ile dindar insanların Yüce Varlıkla yakın ve özel ilişkileri Dinler Tarihi disiplininin temel çağdaş meselelerinden sayılabilmektedir.

Bu hususta İlahi dinler adını verdiğimiz Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın insana yönelik bakışının yani insan anlayışlarının ortaya çıkarılmasında kutsal metinler temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Ortaya koyduğu insan anlayışıyla aynı zamanda dinlerin öğretilerini de etkileyen Kutsal Kitaplar, bu anlamda insan tabiatını tanıma, düşünce ve davranışlarını anlama ve insanın "ne" olduğu sorusunu anlamlandırmaya yönelik önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bununla birlikte İlahi Kitaplar, insan için yaptığı tasvirler ve insan tipolojileri, insanın toplum içindeki konumu ve diğer insanlarla ilişkilerini belirleyen kurallar ve Tanrı-insan iletişimine dair getirdiği mesajlarla bu sorulara cevap vermeyi amaçlamaktadır.

Dinler Tarihi açısından bakıldığında gerek teolojik gerekse antropolojik açıdan hem sosyal hem de kültürel hayatta pratik karşılığı bulunan bu çalışmamızın amacı, Kutsal Kitapların ortaya koyduğu insan tipolojisini mukayeseli olarak ele almaktır. Buna ilave olarak Kutsal Kitapların insana bakışlarının çerçevesini çizerek dindar insanlar için önemli insan modellerini, İlahi dinlerin diğer insanlara bakışında etkili olan genel insan kavramını ve insanın Yaratıcısı ile ilişkisinin mahiyetini ortaya çıkarmak bu çalışmanın hedefleri içerisinde yer almaktadır.

Daha önce yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında bu çalışmamız, insanı yalnızca bir yönüyle ele alan¹ veya yalnızca bir İlahi din açısından inceleyen² çalışmalarla karşın üç İlahi dini içine alması ve insanı bireysel, sosyal ve Tanrı'yla yakın ilişkisi boyutlarıyla ele alması dolayısıyla daha bütüncül, kapsayıcı ve mukayeseli bir bakış açısı sunmaktadır.

B. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan çalışmamızda dinlerin temel kaynakları doğrultusunda mukayeseli Dinler Tarihi'nin geleneksel metodolojik yaklaşımlarından biri olan tarihsel fenomenolojik yöntem kullanılmıştır. Bilindiği üzere Dinler Tarihinin geleneksel yöntemlerinden birini *Tarihsel Fenomenolojik Yaklaşım*, tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkan her bir fenomenin yapısını, anlamını ve gelişimini kendi tarihsel bağlamından koparmadan ele alıp yorumlamaktadır. Bu yaklaşıma göre öncelikle dini fenomenler tipolojik açıdan parçalanarak analiz edilir ve Dinler Tarihi'nin genel çatısı altında yorumlanarak “kendi var oldukları zaman” açısından “yeniden inşa edilir.” İkinci aşamada elde edilen bilimsel veriler, her bir dini geleneğin kendi bağlamında ortaya koyduğu özel kültürel olgulara doğru genişletilerek mukayese edilir. Son aşamada ise mukayese edilen fenomenlerin hermönetik açıdan Kutsal ile bağlantısı bulunur.³

Bu yönetime bağlı olarak meydana getirilen çalışmamızda konunun sınırlarını belirlemek maksadıyla Kutsal Kitaplar bağlamında insanı bireysel, Tanrı ile yakın ilişkisi ve sosyal açıdan ele almaya çalıştık. Bu bağlamda Birinci Bölüm'de Yahudi Kutsal Kitabı Tanah'ta yer alan pasajları merkeze almakla birlikte sırasıyla sözlü

¹ Sevinç Şağbaşıua, *İlahi Dinlerin Hedeflediği İdeal İnsan*, (Danışman: Doç. Dr. İskender Oymak), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006; Şevket Özcan, *Dinlerin İnsan Verdiği Değer (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam Örneği)*, (Danışman: Prof. Dr. Durmuş Arık) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2013.

² Zeliha Zühal Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999; Mehmet Sarı, *Kur'an Işığında İnsanın Yarattığı Gayesi*, (Danışman: Prof. Dr. Veysel Güllüce), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.

³ Mustafa Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncülleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 544.

gelenek olan Rabbani düşüncesi, Orta Çağ ve modern dönem Yahudi düşünürlerinin yorumlarına yer verilmiştir. İkinci Bölüm olan Yeni Ahit'te de aynı şekilde pasajlar esas alınmakla birlikte pasajlar üzerinde Kilise babalarının yorumları, pasajlar ışığında Roma Katolik, Ortodoks ve Protestan Kiliselerinin geliştirmiş olduğu öğretiler açıklanmaya çalışılmıştır. Üçüncü Bölüm'de ise Kur'an-ı Kerim ayetleri ışığında insanı tanımlamaya çalışırken klasik ve modern dönem tefsirleri ve Hz. Peygamber'in bu husustaki hadisleri zikredilmiştir. Ayrıca bu bölümde konunun salt Kur'an'daki durumunu anlatmaktan ziyade diğer İlahi dinlerle fenomenolojik mukayesesine de dikkat çekilmiştir.

Kaynak kullanımı açısından zikredilen bölümlerde İlahi dinlerin kendi Kutsal Kitapları esas alınmıştır. Söz gelişi ilk bölümde Tanah'taki pasajlar için Moşe Farsi ve arkadaşları tarafından hazırlanmış olan *Tora: Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara I-V*, Yeni Ahit bölümünde Kitab-ı Mukaddes Şirketi ve Yeni Yaşam Yayınları tarafından hazırlanmış olan *Kutsal Kitap* ve son bölümde de Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an-ı Kerim Meali*'nden yararlanılmıştır.

Bununla birlikte çalışmamızda en çok başvurulan kaynaklar arasında zikredebileceğimiz eserler şunlardır: Giriş bölümünde Friedrich Max Müller (ö. 1900)'in editörlüğünü yaptığı *The Sacred Books of The East*, birinci bölümde (Tanah) editörlüğünü Fred Skolnik'in yaptığı *Encyclopaedia Judaica*, Jacob Neusner (ö. 2016) tarafından hazırlanan *Rabbinic Judaism Structure and System*, ikinci bölümde (Yeni Ahit) editörlüğünü Berard L. Marthaler (ö. 2014)'in yaptığı *New Catholic Encyclopedia, Catechism of The Catholic Church*, Wayne Grudem (ö. 1948)'in yazdığı *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine* ve son bölümde (Kur'an-ı Kerim) Zemahşeri (ö. 1144/H. 538)'nin *el-Keşşaf*, Fahreddin Razi (ö. 1210/H. 606)'nin *Mefatihü'l-Gayb*, İmam Maturidi (ö. 944/H. 333)'nin *Tevilatü'l-Kur'an*, Mevdudi (ö. 1979)'nin *Tefhimü'l-Kur'an*, Elmalılı Hazmdî Yazır (ö. 1942)'in *Hak Dini Kur'an Dili* ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Hadislerle İslam* sayılabilir.

Çalışma boyunca kullanılan kaynaklara ulaşımı daha kolay ve kullanışlı hale getirmek için genel bir kaynakça yerine her bölümde kullanılan kaynaklarla ilgili

bölüm kaynakçaları hazırlanmıştır. Kısaltmalar bölümünde de aynı tasnif metoduyla kullanılan kısaltmalar ilgili bölüm başlığı altında zikredilmiştir.



GİRİŞ

Antropolojik bir disiplin olan Dinler Tarihi açısından insanın anatomik yapısı ve onun dinlerdeki teolojik karşılığı olan yaratılış meselesi, sahip olduğu özellikler ve diğer varlıklardan farkı insanı anlamak için büyük önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra insanın manevi yönü dolayısıyla Tanrı ile olan bağı ve sosyal bir varlık olarak toplum içerisindeki konumu da dinlerin ilgisinden kaçmamaktadır. Bu hususta dinler, insanın hem Tanrı'yla ilişkisini hem de sosyal ilişkilerini düzenleyen ve dini fenomenleri biçimlendiren emirler ve yasaklar vaz etmiştir. Antropolojinin de betimlemeye çalıştığı bir bütün olarak insan kavramı konusunda Dinler Tarihi'nin merak ettiği temel antropolojik meseleler ana hatlarıyla bu şekilde özetlenebilir.

Bu bağlamda giriş bölümünde ilk olarak etimolojik kökenler doğrultusunda insan kavramının hangi anlamları ifade ettiğini, insanın yaratılışına ilişkin tartışmaları ve İlahi dinler dışındaki dini geleneklerde ana hatlarıyla insan kavramının nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız.

A. Batı'da ve Doğu'da Kelime Olarak "İnsan"

Batı dillerinde insan kelimesinin kökeni, farklı dil ailelerinden gelen üç terime dayandırılmaktadır. Bunlar: *human* (Latince), *man* (Anglo-Sakson) ve *anthropos* (Grekçe) *tur*. Bu kelimeler içerisinde genel olarak insan kelimesini karşılayan en yaygın kelime olan *human*, Latince *homo* kelimesine dayandırılmaktadır. *Homo*, kök olarak "toprak" veya "kum" manasındaki *humus* 'tan türetilmiştir. Kelimenin kökünün verdiği bu anlamıyla 'insanın, bir anlamda genetik açıdan topraktan meydana geldiği' veya salt doğası açısından 'insanın toprağa benzediği' varsayılmaktadır.⁴ Bu doğrultuda toprağa benzeyen doğasıyla yumuşak ve üretken bir yapıya sahip olan insan, aynı zamanda ihtiyaç sahibi ve savunmasız bir varlık konumundadır.⁵

⁴ D. P. Simpson, *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English English-Latin*, Cassell Publishers, London 1959, s. 277.

⁵ Stella O'Shea, *Cambridge Learner's Dictionary: English-Turkish*, çev. Hidayet Tuncay, Cambridge University Press, New York 2009, s. 363.

Evrimeci antropolojik anlayışın izlerini taşıyan bir tanımlama yüklenerek *Homo*, günümüzün temsilcileri olan modern insanların (*homo sapiens*) bulunduğu primatlar cinsi olarak tanımlanmaktadır. Bu anlayışa göre anatomik açıdan primatlar cinsine benzeyen *homo sapiens*, belli başlı konuşma ve özellikle soyut akıl yürütme kapasitesine sahip beyin gelişimi ile primatlardan ayırt edilmektedir.⁶

Dünyaya gelme, toplum içinde yaşama ve meslek edinme gibi özellikleri ile özel bir sınıfa ait olan ve “akıllı insan” olarak tanımlanan *homo sapiens* diğer varlıklardan ayırt eden özellikleri arasında “üstün zihinsel yeteneği”, “dili kullanarak konuşabilmesi” ve “dik durabilmesi” sayılabilir. Ayrıca bu Latince kelimeye bağlı olarak Batı düşünce tarihi boyunca insanı tanımlamak için birçok ön ek de kullanılmıştır. Söz gelişi *homo creator* (Karl O. Apel), *homo deus* (Yuval N. Harari), *homo educandus* (Heinrich Roth), *homo faber* (Karl Max, Kenneth Oakley) ve *homo investigans* (Werner Luck) türünden ön ekler, tarih boyunca insan karakterinin farklı yönlerine dikkat çekmek için kullanılmıştır.⁷

İnsan kavramına dair başka bir etimolojik kökene göre insan kelimesi, Hint-Avrupa dil ailesi içerisinde bulunan Anglo-Sakson dillerindeki *man* kelimesine dayandırılmaktadır. Geleneksel açıdan *man* kelimesi “yetişkin erkek” için kullanılmasının yanında cinsiyete bakılmaksızın genel olarak “insan varlığını” tanımlamak için kullanılmaktadır.⁸ Bu doğrultuda genel olarak “hayvanlar ve Tanrılardan farklı olanı” ifade eden *man* kelimesi, özel anlamda “insanlığın saklı anlamını içerisinde bulunduran varlık” olarak tanımlanmaktadır.⁹

Batı dillerinde insanı anlatan bir diğer kelime de Grekçe ἀνθρώπος (*ánthropos*) kelimesidir. İnsan anlamında *anthropos* kelimesi kök itibarıyla bir taraftan “geçici”,

⁶ Merriam Webster, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster Publishers, United States of America 1991, s. 722; Angus Stevenson (edt.) *Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, New York 2010, s. 853.

⁷ Stevenson, *Oxford Dictionary of English*, s. 853.

⁸ Sally Wehmeier, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, New York 2000, s. 716-717.

⁹ Simpson, *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English English-Latin*, s. 277.

“maddi” ve “günahkar” olanı temsil ederken diğer taraftan “ölümsüz”, “ruhi yönü itibariyle Tanrı’ya ulaşmak için çabalayan bir varlık” olarak ifade edilmektedir.¹⁰

İslam dünyasında da Sami dil ailesine (Semitik) mensup bir lisan olan Arapça “insan” kelimesinin kökenine yönelik ciddi çalışmalar yapılmıştır. Bu konu, Kur’an-ı Kerim’de insanın yaratılışı başlığı altında ele alınması daha uygun olacağı düşünüldüğünden bu kısma ilerde değinilecektir.

B. İnsanın Kökeni Üzerine Çağdaş Yaklaşımlar

İnsanın yeryüzünde ilk ortaya çıkışı ve sonrasında geçirmiş olduğu değişim ve farklılaşma, ilk dönemlerden günümüze kadar bilimin araştırma ve tartışma konusu olmuş bir meseledir. Bu anlamda insanın kökeni ve gelişimi üzerine yapılan bilimsel tartışmalar, genel olarak iki bakış açısına dayanmaktadır: evrimci antropoloji ve yaratılışçı yaklaşımlar.

1. Evrimci Antropolojik Yaklaşımlar

Teorik olarak kendiliğinden gelişen, kendi türünün varlığını başkasına ihtiyaç duymadan devam ettiren, ilerlemesi doğrusal olduğu için eskiye dönüş yapamayan ve zamanla zihinsel aktivite yönündeki bilinçli gelişim olarak tanımlanan evrim, XIX. yüzyıl felsefi düşüncesinde önemli rol oynamıştır. Evrim teorisinin bu dönemde revaç bulmasında döneme hakim olan materyalist ve pozitivist düşüncenin büyük etkisinin olduğu düşünülmektedir.¹¹

Bu iki felsefi alt yapı ışığında ortaya konan evrim teorisi ilk olarak Fransız biyolog Jean Baptiste de Lamarck (ö. 1828) tarafından dile getirilmiştir. Lamarck’ın evrim teorisine göre tüm canlılar basitten karmaşığa doğru giden bir ilerleme süreci yaşamaktadır. Yine Lamarck’a göre çevre şartlarının değişmesiyle ortama adapte olan canlıların uzuvlarını fayda veya zararlı amaçlar için kullanması canlılarda birtakım

¹⁰ William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich, *A Greek-English Lexicon of The New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1958, s. 68.

¹¹ A. Sili, *Evrin*, M. Talas (edt.), Sosyal Antropoloji, (61-73), Lisans Yayıncılık, 1. bs., İstanbul 2014.

morfolojik değişimlere sebep olmaktadır.¹² Söz gelişı Lamarck'a göre zürafalar soy itibariyle aslen kısa boyunlu iken ortamda yeteri kadar ot bulamadığı için ağaçlara uzanmış ve bu da boynunun uzamasını beraberinde getirmiştir. Ancak Lamarck'ın bu hipotezi, çevresel şartlardan dolayı meydana gelen değişikliklerin neden soya aktarılamadığını açıklayamadığı gerekçesiyle eleştirilmektedir.¹³

Evrim kuramı ilk Lamarck tarafından ileri sürülmesine rağmen daha geniş çevrelere yayılması ve kabul görmesi İngiliz biyolog Charles Darwin (ö. 1882)'in çalışmaları ile olmuştur. Darwin'in teorisine göre hayat bir mücadeleden ibaret olup bu mücadeleyi kazanana tabiat yaşama imkanı vermektedir. Olumsuz çevre faktörlerine karşı hayatta kalabilme ve ortama uyum sağlayabilmeyi Darwin *Doğal Seçilim* ilkesiyle açıklamaktadır.¹⁴

Darwin'in *Doğal Seçilim* teorisine göre hayattaki zorluklar ve değişen yaşam koşulları varlıkları zorlu bir savaşa mecbur bırakmakta ve bu da onların organik yapılarında birtakım değişikliklere sebep olmaktadır. Bu zorlu hayat şartlarına karşı kendisini koruyup ayakta kalabilen yani varoluş mücadelesini kazanıp adapte olan organizmalar hayata devam ederken az gelişmiş olanlar ile uyum sağlayamayanlar yok olmaktadır.¹⁵ Darwin'in "en uygunların kalımı" olarak tanımladığı bu seçim, bu anlamda her organik varlığın kendi organik ve inorganik yaşam koşullarına göre gelişmesine ve sonuçta organların gelişmesine yol açmaktadır.¹⁶

Geliştirmiş olduğu evrim teorisi ile kendinden sonraki dönemde birçok kesim tarafından kabul görmüş olan Darwin, insanı memeli hayvan türlerinin en gelişmiş türü olan Primatlar takımı içinde, maymunlarla birlikte sıralamaktadır. Darwin, insanın primatlar, ilk insansı canlılar (hominidler) ve günümüzdeki şekliyle modern insan

¹² Willett E. Rotzell, *Man: An Introduction to Anthropology*, Philadelphia, J.J. McVey Publishing, California 1905, s. 44.

¹³ Adem Tatlı, *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrim*, Mavi Ufuklar Yayınları, 1. bs., İstanbul 2010, s. 149-150.

¹⁴ Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, 2. bs., Ankara 1976, s. 157.

¹⁵ Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, United States of America 2009.

¹⁶ Darwin, *Türlerin Kökeni*, s. 157-158.

(homo sapiens) düzeyine gelinceye kadar geçirmiş olduğu aşama ve değişimleri insanlar üzerinde etkili olan “doğa yasaları” yani evrim mekanizmaları (doğal ve yapay seçim, mutasyon, gen akımı) ile açıklamaktadır.¹⁷

Darwin’e göre insanların zeka düzeyinin gelişmesi, çeşitli duygulara (sevgi, cesaret, acıma) sahip olmayı ve soyut düşünebilme yeteneğini de beraberinde getirmiştir.¹⁸ Bu duygulara sahip olan grupların hayatta kalma konusunda daha avantajlı olduğunu belirten Darwin’e göre insanlar ile daha düşük düzeydeki hayvanlar arasındaki en önemli farklılık, insanın hisseden ve iyiyi kötüden ayırt edebilme becerisine sahip bir varlık olmasıdır.¹⁹

2. Yaratılışçı Yaklaşımlar

İnsanın kökenine yönelik özellikle monoteist dini gelenekler içerisinde canlı türlerinin bir anda ve ayrı olarak bugünkü şekliyle Tanrı’nın emri ile meydana geldiğini savunan “yaratılışçı görüş”, normatif teolojik bir anlama sahiptir. Bu yaklaşıma göre insan, başka bir tür canlının değişimi ile değil koruyan, gözetleyen bir Yüce Varlık tarafından aracısız şekilde yaratılmaktadır.²⁰ Bu yaklaşımı benimseyenler, yaratılışın -mahiyeti tartışmalı bir zaman dilimi olsa da- altı gün içerisinde, her bir türün özel yaratılışı ve ilk insanın doğrudan Tanrı tarafından yaratılması üzerinde önemle durmaktadır.²¹

Bu yaklaşımda kainat ve içindeki tüm varlıkların ilmi ve kudreti sonsuz bir Yaratıcı tarafından var edildiğini savunmaktadır. Kainat içinde mükemmel bir düzen ve dengenin var oluşunu buna delil gösteren yaratılışçı görüş, akıl ve şuur sahibi olarak

¹⁷ Sili, “Evrin”, s. 63-67.

¹⁸ Reginal C. Punnett, “Evolution”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. V, Ed. James Hastings, The Scolar Press Ilkley, New York 1981, s. 615.

¹⁹ Paul Lawrence Farber, “Evolution: Evolutionary Ethics”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. V, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 2917-2918.

²⁰ Adem Tath, *Evrin ve Yaratılış*, Nesil Yayınları, 1. bs., İstanbul 2008, s. 273.

²¹ Ralph M. Barnes, “Creationism”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, Ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, Thomson Gale Publisher, , New York 2003, s. 346-347.

yaratılan ve Yaratıcı tarafından kendine muhatap olarak seçilen insanı varlıkların en şerefli (eşref-i mahlukat) olarak tanımlamaktadır.²²

Yaratılışçı görüşü savunanlara göre inançsızlık, agnostisizm veya seküler hümanizmin bir tezahürü olarak düşünülen klasik dönem evrim teorileri, Tanrı'nın yaratıcı eylemine, insanın özel manevi statüsü ve kaderine yönelik inanca meydan okuma olarak kabul edilmektedir.²³ Yaratılışçı görüşü savunanlara göre evrim teorisi, Hz. Adem'in soyundan gelmeyi ifade eden yaratılışa uygun düşmemesi ve insanın maymunumsu bir canlıdan yaratılma hususu insanın onuruna ve ahlaki yapısına yakışmadığı gerekçesiyle reddedilmektedir.²⁴ Yaratılışçı görüş, monoteist dinler tarafından kabul edildiği için ilgili bölümde İlahi dinlerin yaratılış kıssalarına yer verilecektir.

3. İnsanın Kökenine Yönelik Diğer Yaklaşımlar

İnsanın kökenine dair bu görüşlerin dışında canlıların cansız maddelerden “kendiliğinden” (rastlantı) sonucu meydana geldiğini veya ilk canlıların “başka bir gezegenden gelmiş” olabileceğini savunan veyahut evrenin ve tüm canlıların bir tasarım eseri olduğunu iddia eden “akıllı tasarım” teorisi de bulunmaktadır.²⁵

Bu yaklaşımlar içerisinde özellikle akıllı tasarım teorisi, daha dikkat çekici bir konumda bulunmaktadır. Günümüzde bilimsel çevreler tarafından kabul edilen ve Tanrı'nın doğal seçimden daha çok seçenkle canlıları meydana getirdiğini ileri süren bu teori, evrenin sadece akıllı bir tasarımcının faaliyetleriyle izah edilebilecek özelliklere sahip olduğunu savunmaktadır.²⁶ Bu yaklaşımı savunanlar, evrendeki

²² Kazım Uysal, “Evrimsel Yaratılışçıların Çevre Problemlerine Bakışı”, *I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Tebliğleri*, Şanlıurfa 30 Kasım-2 Aralık 2017, s. 90-94.

²³ Barnes, “Creationism”, s. 346.

²⁴ Caner Taslamam, “Evrimsel Teorisi: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Bilim Tarihi ve Felsefi Sempozyumu*, Mardin 27-29 Kasım 2015, s. 332.

²⁵ Abdülmecit Okcu, “Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, S. 56, s. 158-161.

²⁶ Mustafa Alıcı, “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrimsel Tartışmaları”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2018, C. 6, S. 14, s. 74.

mükemmel dizayn içerisinde yer alan her şeyin bir yaratılma sebebinin bulunduğunu ve belli bir amaç doğrultusunda yaratıldığını kabul etmektedir.²⁷

C. Beşeri Disiplinler Bağlamında İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Temel Özellikleri

Bu bölümde insanı diğer varlıklardan ayıran özellikleri antropoloji, psikoloji ve sosyoloji bağlamında ele alınacaktır.

1. Evrimci Antropoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri

Antropolojik açıdan bakıldığında insanı diğer canlı varlıklardan ayıran üç önemli özellik olarak teknik açıdan alet-edavat yapabilmesi, soyut dil kullanabilmesi ve bir dine inanması zikredilmektedir.²⁸

a) Alet-Edavat Yapabilmesi

Çağdaş antropolojik teorilere göre bir şeyler inşa etme, insan ve diğer canlılar için ortak olmakla birlikte bunları geliştirme ve ilerleme kaydetme yalnızca insana özgü bir özelliktir. Bu doğrultuda insana (alet yapan anlamında) *homo faber* ismi verilmiştir. Hayvanlar içinde yaşadıkları doğaya uyumlu olarak eksiksiz bir yapıda iken insan, doğal koşullara karşı eksik bir varlık olarak kabul edilmektedir. Ancak antropologlara göre insan, bu eksiklik ve zayıflığına rağmen hayatını devam ettirmek için doğayı yararına uygun olacak şekilde değiştirmeyi ve nihayetinde doğaya egemenlik kurmayı başarmak için çaba sarf etmektedir. İnsanın özellikle ellerini kullanarak aletler yapması, doğayı kendine göre inşa etme konusunda atılmış önemli bir adım olarak görülmektedir. Evrimci düşünceye göre zamanla doğadan daha fazla yararlanmaya başlayan insan, eksik yönlerini yeni teknikler geliştirerek aşmaya çalışmıştır. Söz gelişi insan, kanatlarının eksikliğini uçak ile uzağı görebilme eksikliğini dürbün ile gidermek için teknikler geliştirmektedir. Bu bağlamda insanın bir amaca hizmet etmek için aletlere sahip olması yani teknik insan olması, dünyadaki

²⁷ William A. Dembski, *Intelligent Design*, Inter-Varsity Press, United States of America 1999, s. 53.

²⁸ William A. Lessa, Evon Z. Vogt, *Reader in Comparative Religion-An Anthropological Approach*, Harper Collins Publishers, New York 1979, s. VI.

zorlukların üstesinden gelmek için kullanmış olduğu organik yapısını ne kadar büyük ölçüde geliştirdiğinin bir göstergesidir.²⁹

Evrimci antropoloji, kazılar sonucu bulunan kalıntılar ve elde edilen verilere göre insanın yaptığı aletlerin yaklaşık 150.000 yıl öncesine uzandığını varsaymaktadır. Antropologlara göre bulunan bu kalıntılar, insanın yaptığı ilk aletlerin basit formlarda ve taştan yapılmış olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca yapılan kazılara göre, insanın kullandığı alet türleri bölgeden bölgeye farklılık göstermekle birlikte değişim hızı her toplumda aynı görünmemektedir.³⁰ Bu bağlamda evrimci antropologlara göre ilkel insan için ilk etaptaki gaye, değişen hayat şartları ve çevresel faktörleri hesaba katarak hayatta kalmayı başarmaktır. Dolayısıyla ateşin bulunması, yemek pişirme ve korunma faaliyetleri insanın hayatta kalma çabasının bir ürünü kabul edilmektedir.³¹

Bununla birlikte antropologlara göre insanın bir konuda ilerleyip uzmanlaşması ihtiyaçların düzeyi ile orantılı bir durumdur. İhtiyaçlar çoğaldıkça insan, daha fazla özelliğe sahip ve uzmanlık gerektiren sanatlar ortaya koymak için çaba göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında sanat, insanın düşünce dünyası ve yaşadığı kültürü yansıtmaya özelliğine sahip bir alan olarak görülmektedir.³²

b) Dili Kullanabilmesi

Evrimci antropolojiye göre insanı diğer canlılardan ayıran bir diğer özelliği dile sahip olması ve kendisini ifade edebilmesidir. Antropologlar, özellikle *homo sapiens*'in dil üretme becerisini onu diğer canlı türlerinden ayıran en önemli özellik

²⁹ Wilhelm Keller, *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, 3. bs., İstanbul 2006, s. 18.

³⁰ Franz Boas, *Antropoloji ve Modern Yaşam*, çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, 1. bs., Ankara 2017, s. 99-100.

³¹ Bronislaw Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, 1. bs. Ankara 2016, s. 18.

³² William A. Haviland, Harald E. L. Prins, Dana Walrath, Bunny McBride, *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, 1. bs., Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008, s. 326-331.

olarak kabul etmektedirler. Bu bağlamda toplumsal bir olgu olarak kabul edilen dil, kültürel ilerleme ve çeşitlilik için büyük önem arz etmektedir.³³

Antropologlara göre tarih boyunca insanlar el-kol hareketleri, çığlık veya ağlama, kelimeler, resimler çizme, harfler veya karakterler kullanarak diğer canlılarla iletişim kurmaya çalışmışlardır. İnsanı bu farklı türdeki iletişim yollarından birisini seçmeye götüren şeyin belirli bir düşünceyi açıklamaya sebep olan yakınlık ve bağ kurma isteği olduğu düşünülmektedir. Bunun için insanın uygun kelimelerden yeni kelimeler üretme yollarını bilmesi, insan doğasını ve içinde yaşadığı kültürü tanıma açısından da önemli kabul edilmektedir.³⁴ Zira kültür antropologlarına göre dil -bir kültürün ayrılmaz parçası olarak- insanın düşünce yapısı ve yaşadığı kültürü şekillendirme ve yansıma konusunda önemli bir faktördür.³⁵

Kültür antropolojisinin kurucusu sayılan İngiliz antropolog Edward Burnett Tylor (ö. 1832)'a göre dil, herkes için uzun bir zaman önce oluşmuş ve gelişimini durdurmuş yapıda bir oluşum değildir. Nitekim insan hala uygun sesleri seçerek yeni orijinal kelimeler yapma yeteneğini kullanmaktadır. Tylor'a göre zamanın ilerlemesi ile insanın bilgisinin artması ve medeniyetin daha karmaşık bir yapıya kavuşması, dil üzerinde de ilerleme yönünde değişikliğe sebebiyet vermiştir. Neticede daha az ve yalın açıklamalar erken dönemdeki insanın kendi koşulları için yeterli olmuşken zamanla daha organize olmuş toplumlar için yeni terimler eklenmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır.³⁶

Dil, aynı zamanda insan olmanın temel şartı olarak kabul edildiği için kadim filozoflar tarafından insana “konuşan varlık” (nefs-i natık) ismi verilmiştir. İşlevsel açıdan insanın duygu ve düşüncelerini dışa vurma konusunda anahtar görev üstlenen

³³ Alan Barnard, *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 3. bs., İstanbul 2011, s. 130; Claude Lévi-Strauss, *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi, 1. bs., Ankara 2012, s. 91.

³⁴ Edward B. Tylor, *Anthropology*, The University of Michigan, 2. bs., United States of America 1960, s. 27-39.

³⁵ Robert H. Lavenda; Emily A. Schultz, *Kültürel Antropoloji-Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler, Onur Hayırlı, Doğu Batı Yayınları, 6. bs., Ankara 2017, s. 73.

³⁶ Tylor, *Anthropology*, s. 41.

dil, insanlar arası “anlama ve anlaşma aracı” olarak kabul edilmiştir.³⁷ Bu doğrultuda insan bilgisinin dayanağını teşkil eden dil, kavramlar oluşturmada ve insanın zihin dünyasını geliştirmede önemli rol üstlenmektedir. İnsanın dış dünyaya açılma aracı olan dilin bir başka özelliği, insanın elde ettiği bilgiyi saklayarak birikimli olarak gelecek kuşaklara aktarmasıdır. Dolayısıyla insan, dil sayesinde tarihi oluştururken dil de insanın tarihsel bir varlık olmasına katkıda bulunmaktadır. Diğer canlılar geçmişini bilme ve geleceği tasarlama konusunda bilgisizken insan, düşünce-dil diyalektiği ile bu konularda ilerleme kaydeden yegane varlık konumunda bulunmaktadır. Bu bağlamda insan, elde ettiği bilgileri aktarabilmesini de dile borçludur. Çünkü insan dışında hiçbir canlı varlık -eğitilse bile- başka bir canlıyı eğitememektedir.³⁸

c) Dine İnanması

Antropologlara göre insanın en önemli ayırt edici özelliklerinden diğeri ise bir dine inanıyor olmasıdır.³⁹ İnsanın içinde var olan Üstün Varlık’a inanma duygusunun insanın tabiatında var olduğunu savunan teologlara karşın sosyologlar bu duygunun toplum tarafından kazandırıldığını ve kültürel bir olgu olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak ne şekilde başlarsa başlasın dini bir inanca sahip olmanın insanla birlikte var olduğu genel olarak kabul edilen bir durumdur.⁴⁰ İnsanlık tarihine bakıldığında da üstün ve kutsal olarak inanılan bir varlığa tapınma hissi, insan için motive edici bir güç olarak kabul edilmektedir.⁴¹

Tylor’a göre erken dönemlere ait insanlar için en temel inanç türü ruhani varlıklara duyulan inanç yani animizmdir.⁴² Tylor’a göre animizm, zayıf ve yalın bir din tanımı olarak anlaşılrsa da gelişmemiş bir din algısına sahip olan ilkelerin dini inançlarını tanımlamada kucaklayıcı bir role sahiptir. Bu bağlamda Tylor, animizmi

³⁷ Kadir Canatan, *İnsan Fenomeni-İnsan Doğası Hakkında Dini ve Felsefi Soruşturmalar*, Açılım Kitap, 1. bs., İstanbul 2014, s. 283-284.

³⁸ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, s. 340-341.

³⁹ Lessa, Vogt, *Reader in Comparative Religion-An Anthropological Approach*, s. VI.

⁴⁰ Canatan, *İnsan Fenomeni-İnsan Doğası Hakkında Dini ve Felsefi Soruşturmalar*, s. 167.

⁴¹ Ali Şeriatî, *İnsan*, terc. Şamil Öçal, Fecr Yayınları, 7. bs., Ankara 2017, s. 208.

⁴² Edward Burnett Tylor, *Religion in Primitive Culture*, C. II, Harper&Row Publishers, New York 1970, s. 8.

“fiziksel dünyadaki ruhlara inanç” ve “metafiziksel alandaki ilahlar mertebesine yükselen ruhani varlıklara inanç” şeklinde iki bölüme ayırmıştır. Ona göre ruhani varlıklar, insan hayatına etkide bulunup onları kontrol etmektedir. Bu durum ise insanda ruhani varlıklara derin saygı hissi ve onları memnun etme isteğini beraberinde getirmektedir.⁴³

Tylor’un öğrencilerinden İskoç asıllı Din tarihçisi ve antropolog James George Frazer (ö. 1941)’a göre ilk dönem insanının dini konuda başvurduğu bir diğer yöntem olan büyü, insanın dünya ile baş edebilmesi için önemli bir ritüeldir.⁴⁴ Nitekim insan, diğer canlılardan farklı olarak endişe ve belirsizlikten kurtulup doğaya hakim olmak için büyüye başvurmuştur.⁴⁵

Din bilimlerinin kurucu babalarından Friedrich Max Müller’e göre ise insanın ayırt edici özelliği, ahlaki yönünü değiştirecek biçimde çeşitli tezahürler altında Sonsuz Varlık’a inanmasıdır. Ona göre Üstün Güç’e karşı duyulan korku ve diğer yönden onu memnun etme isteği, insanı birtakım eylemlerde bulunmaya sevk etmektedir.⁴⁶

Kültür antropoloğu ve rahip Wilhelm Schmidt (ö. 1954), evrimci görüşlere karşı çıkararak monoteist karakterde (*urmonotheismus*) bir Tanrı’ya inancın ilk dönem insanları arasında mevcut olduğunu savunmuştur. Daha açık bir ifadeyle Darwin’in biyolojik evrim ve Tylor’un kültürel evrim teorilerine karşın Schmidt, evrimi bir noktadan başlayan, birbirinden bağımsız çizgiler içerisinde ilerleyen ve zamanla birbiriyle iletişime geçen sosyolojik yapıdaki gelişme şeklinde anlamıştır.⁴⁷ Schmidt’e

⁴³ Tylor, *Religion in Primitive Culture*, s. 11.

⁴⁴ Özer Çetin, *Din*, M. Talas (edt.), *Sosyal Antropoloji*, (141-161), Lisans Yayınları, 1. bs., İstanbul 2014, s. 143-144.

⁴⁵ Lavenda; Schultz, *Kültürel Antropoloji-Temel Kavramlar*, s. 104.

⁴⁶ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, s. 40-43.

⁴⁷ Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm-Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Rağbet Yayınevi, İstanbul 2013, s. 243-255.

göre ilk dönemlerde insanların çoğu Yüce Varlık'ın yeryüzünde onlarla birlikte yaşadığına ve kanunlar koyarak ahlaki yönden onları eğittiğine inanmaktadır.⁴⁸

2. Genel Psikoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri

Genel psikoloji açısından insan, psikologlar tarafından farklı yönleri ile ele alınarak değerlendirilmiş ve birtakım kuramlar oluşturulmuştur. Özellikle insan doğası, psikolojisi ve kişiliği üzerine yoğunlaşan bu araştırmaların amacının insanın nasıl bir varlık olduğunu en iyi ve doğru şekilde ifade etmeye çalışmak olduğu söylenebilir.

Geliştirmiş olduğu psikanaliz kuramıyla psikolojide önemli bir yere sahip olan Sigmund Freud (ö. 1939), ilk olarak geliştirdiği topoğrafik kuram ile insan zihnini bilinç, bilinç öncesi ve bilinç dışı şeklinde ayırmıştır. O, iç görülerini de dikkate alarak 1923 yılında bu kuramını geliştirerek “id”, “ego” ve “süper ego” dan oluşan bir kişilik teorisi geliştirmiştir.⁴⁹ Bu kurama göre id (alt benlik), kişiliğin içine girilmez karanlık bölümü olup insan kişiliğinin olumsuz tarafını teşkil etmektedir. O, kaos dediğimiz kaynayan bir kazandır ve olumsuz bir karaktere sahiptir. O'na göre id, mantık yasalarına göre hareket etmez, değer yargılarından ve ahlaki ilkelerden habersizdir.⁵⁰

Freud'a göre ego (ben), dış dünya ile bağlantı içindedir ve id'in gözünde bu dünyanın temsilcisidir. Ben, dış dünyayı gözlemleyerek onun doğru görünümünü sağlamaya çalışır. Bu anlamda “ben” akli, ihtiyatı temsil ederken id, taşkın tutkuları ifade etmektedir.⁵¹ Freud'a göre benliğin görevi, sürekli kendini düşünen ve toplum nazarında uygun olmayan niteliklere sahip olan alt benliğin isteklerini mevcut durumu göz önünde bulundurarak tatmin etmektir.⁵²

⁴⁸ Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion-Facts and Theories*, Cooper Square Publishers, New York, 1972, s. 264.

⁴⁹ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 44.

⁵⁰ Sigmund Freud, *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Matbaası, Ankara 1999, s. 100-101.

⁵¹ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. A. Öneş, Say Yayınları, İstanbul 2004, s. 103-104.

⁵² Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016, s. 78-79.

Freud'a göre kişiliğin ahlâkî yönünü temsil eden ve ideal olana ulaşmak için çalışan süperego (üst benlik) ise en iyi ve mükemmelin peşindedir.⁵³ Başka bir deyişle süper ego, insan yaşamında en yüksek şeylere ulaşmak, kusursuz olmak için çabalamaktadır.⁵⁴ Bu anlamda süperegonun amacı, alt benliğin kontrolsüz bir şekilde ortaya çıkabilecek dürtülerini belli bir düzene sokmaktır.⁵⁵

Freud'a göre insan, doğuştan cinsel dürtülere ve kendini savunma içgüdüsüne sahip bir varlıktır. İnsan hayatı boyunca bu dürtüleri doyuma ulaştırmak için uğraşır. Freud'un düşüncesindeki insan, dürtüler yoluyla uyarılan, iç ve dış etkiler sebebiyle güdülenen (*homme machine*) profiline sahiptir. Ayrıca Freud, *homo economicus* kavramıyla ortak noktasını bulduğu *homo sexualis* kavramını ortaya çıkarmıştır. *Homo economicus*lar nasıl ki ekonomik ihtiyaçlarını tatmin için mallarını değiş tokuş ediyorsa, *homo sexualisler* de fiziksel ihtiyaçlarını doyuma ulaştırmak için cinsler arası ilişkide bulunurlar. Diğer yandan Freud'a göre insanın yaşamını devam ettirebilmesinin yanında kendini korumak için başka insanlara ihtiyaç duyması onu sosyal hayata itmiş ve toplumsal bir varlık haline getirmiştir.⁵⁶

Freud'un psikanaliz kuramına bakıldığında genel olarak insanın doğası hakkında olumlu düşüncelere sahip olmadığı görülür. İnsanı tanımlarken cinsiyet ayrımı yapan Freud, erkeği "tam anlamıyla insan" kabul ederken kadını "sakat ve iğdiş edilmiş erkek" olarak tasvir etmektedir. Ona göre kadın, bu kaderinden dolayı sürekli acı çekmekte olup bu acıdan çocuk doğurmak ve koca tarafından kabul edilmekle kurtulabilir.⁵⁷

İnsan davranışlarının ortaya çıkmasında içgüdülerin önemli etken olduğunu düşünen Freud'a göre insanda iki temel içgüdü vardır: Yaşam ve ölüm içgüdüsü. Libido olarak adlandırdığı yaşam içgüdüsü Freud'a göre, yapıcı, tamir edici ve

⁵³ Calvin S. Hall, *Freudyan Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016, s. 31.

⁵⁴ Freud, *Psikanaliz Üzerine*, s. 93-94.

⁵⁵ Hall, *Freudyan Psikolojiye Giriş*, s. 35.

⁵⁶ Erich Fromm, *Psikanalizin Bunalımı*, çev. Kıymet Erzincan Kına, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 46.

⁵⁷ Fromm, *Psikanalizin Bunalımı*, s. 56.

yaratıcıdır. Diğer yandan ölüm içgüdüğü ise insan tabiatının yıkıcı ve yok edici yönünü ortaya koymaktadır.⁵⁸

Freud'un psikanaliz kuramını benimseyen kişilik kuramı ile psikanaliz alanında önemli bir yere sahip olan Erich Fromm (ö. 1980)'a göre de saldırganlık ve yıkıcılık, yaşamsal çıkarlar tehdit altında iken insan ve hayvanlar için ortak bir özellik olurken bunlar arasında kırıcı saldırganlık, yalnız insana özgü bir davranıştır. İnsanın salt bir nesne olarak yaşamadığını belirten Fromm'a göre canlı, hareketli bir yaşamı arzulayan insan, üst düzeyde doyuma ulaşmadığında yıkmaya dayalı heyecanlı bir hayatı kendisi için oluşturmaya çalışmaktadır. Bu anlamda insan, kendi kendisinin yaratıcısı olmak ve tamamlanmamış varlığını belli bir bütünlük düzeyine ulaştırmak isteyen bir varlık olarak tanımlanmaktadır.⁵⁹

Yine Fromm'a göre insan, tüm canlıların en zayıfıdır ama bu biyolojik zayıflık aslında onun gücünün temelini oluşturmakta kendine özgü insansı niteliklerinin ana kaynağını teşkil etmektedir.⁶⁰ Nitekim Fromm'a göre insan, diğer varlıklardan farklı olarak nesnelere bilen ve bildiğinin de bilincinde olan tek hayvandır. Dolayısıyla insan, diğer varlıklardan farklı olarak kendisinin, bilgisizliğinin ve nihayetinde varacağı sonun -ölümün- farkında olan bir varlıktır. Ancak doğanın bir parçası olan insan, fiziksel yasaların egemenliği altında olmakla birlikte doğayı aşmak için sürekli bir çaba içerisinde. İnsanın bu çabasındaki amacı, güçsüzlüğünü alt edip kendisini dünyaya bağlayarak güvende hissetmesini sağlayacak yeni yöntemler bulmaktır.⁶¹

İnsanın kendisini güvende hissetme ve yalnızlıktan kurtulma isteği insanlarla bir araya gelerek toplumu oluşturmasında büyük rol oynadığını ileri süren Fromm'a göre insanlar arası birliği sağlayan, insani gereksinimlerin yanı sıra insanda aktif bir güç olan sevgi ihtiyacıdır. Son tahlilde Fromm'a göre insanın sahip olduğu bu güç,

⁵⁸ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 44-45.

⁵⁹ Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınevi, 1. bs., İstanbul 1984, s. 32-33.

⁶⁰ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, 7. bs., İstanbul 1998, s. 48.

⁶¹ Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, s. 348-350.

onu diğer varlıklardan ayırt etmesinin yanında ruhsal ve toplumsal gelişim için de etkili bir araçtır.⁶²

Yine psikanaliz alanında çalışmalar yaparak insanın sosyal rolü ve kimliği üzerine odaklanan Alfred Adler (ö. 1937)'e göre insan, doğuştan sosyal bir varlıktır. Bunun için Adler'e göre insan davranışlarını belirleyen de ilk etapta sosyal ilişkilerdir. Yine ona göre insan, kendi hayat tarzının gereklerini yerine getirme konusunda ona yardımcı olan ve bunun için çareler arayan yaratıcı bir benliğe sahiptir.⁶³

İnsanın maddi ve manevi gereksinimlerini anlatan ihtiyaçlar hiyerarşisi ile psikolojide önemli yer tutan Abraham Maslow (ö. 1970)'a göre ise insan, salt fizyolojik ihtiyaçlara sahip bir varlık değildir. İnsanın psikolojik gereksinimlerinin de onun bir parçası olduğunu belirten Maslow'a göre insanın biyolojik ihtiyaçları ile güvenlik, sevgi ve ait olma ihtiyacı, tek nihai gaye olan kendini gerçekleştirme yönündeki adımlardır. Hayatı boyunca sürekli sevgi arayışında olan insan bunu elde ettiğinde sonsuza dek mutlu olacağını düşünmektedir. Ancak Maslow psikolojisinde insan, bir ihtiyacı giderildiğinde bunun daha büyük ve güçlü bir ihtiyaca yol açacağını farkında olmayan bir varlıktır.⁶⁴

3. Genel Sosyoloji Bağlamında İnsanın Temel Özellikleri

Genel sosyoloji açısından insanların bir araya gelerek toplum oluşturmada maddi ve manevi ihtiyaçların giderilmesi önemli rol oynamaktadır. Çünkü insan, zayıf ve fiziksel açıdan yetersiz bir şekilde dünyaya gelmekte ve hayatın her anında bakıma ihtiyaç duymaktadır. İnsanın bu yetersizliği, kendisine en yakın anne-baba ve çevreye bağımlılığını da beraberinde getirmiştir. İnsanın ebeveynlerine bağımlılığı ileriki dönemlerde farklı kişilere karşı yön değiştirirse bile insandaki sevgi, onaylanma ve bakım ihtiyacı hayat boyu devam edecek bir olgudur.⁶⁵ Bu yönüyle insan, diğer

⁶² Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Özden Saatçi Karadana, İlya Yayınevi, 3. bs., İzmir 2009, s. 28-31.

⁶³ Turhan Yörükan, *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2. bs., İstanbul 2006, s. 18-19.

⁶⁴ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Kuraldışı Yayıncılık, 4. bs., İstanbul 2016, s. 162-163.

⁶⁵ Enver Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınevi, 18. bs., Bursa 2010, s. 104-105.

insanlarla kurduğu bağ sayesinde kendisini ifade etmenin yanında birçok bilgi ve tecrübeyi paylaşmakta ve böylece sosyal ilişkilere, inanç ve değerlere sahip toplumsal bir varlık haline gelmektedir.⁶⁶

Sosyoloji açısından insan, doğumu itibariyle diğer varlıklara göre daha zayıf olmasına rağmen sahip olduğu akıl ve konuşma yetisi sayesinde ilerleme kaydederek hayatta kalmayı başarmaktadır. Sosyologlara göre insanın diğer insanlarla bağ kurması ve toplumu meydana getirmesinde çeşitli şekillerde iletişim kurmasının önemli bir yeri bulunmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla diyebiliriz ki sosyal açıdan insanın diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliği, sahip olduğu dil ile iletişim kurması ve paylaştığı değerler ile kültürü oluşturmasıdır. Kültürün oluşmasında insanlardaki merak ve öğrenme isteği ile insanlarla bir araya gelip hayatta kalmayı sürdürme isteğinin etkili olduğu varsayılmaktadır. Neticede insanın kültürü oluşturması ve gelecek nesillere aktarmasına karşın kültür de bireyi etkisi altına almakta, düşünce ve davranışlarını etkilemede etkin rol üstlenmektedir.⁶⁸

Yine sosyolojiye göre sosyo-kültürel bir varlık olarak tanımlanan insanın hayatını en istenilen düzeyde yaşaması ancak toplum hayatı ile mümkün olmaktadır. Çok yönlü ilişkiler ağına sahip olan sosyal hayat bu anlamda insan için en ideal hayat kabul edilmektedir. Nitekim toplumsal hayata katılmayan bireylerde pek çok sorunun ortaya çıkması muhtemel görünmektedir.⁶⁹ Söz gelişi bu konuda yapılan araştırmalarda sosyal ilişkilere uzak tutulmanın insanlarda kalıtımla gelen yetenekleri kullanma noktasında olumsuz etki yarattığı gözlenmiştir. Dolayısıyla kalıtımın önemi toplumsal çevre ve sosyal ilişkilere ortaya çıkmakta ve gelişmektedir.⁷⁰

Sonuçta insanın sosyalleşme süreci, toplumsal açıdan insanlar ve kültürler arası iletişim kurmasının somut bir göstergesi olarak “sosyo-kültürel bir benlik idraki”

⁶⁶ Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, s. 85.

⁶⁷ Ali Akdoğan, *Medeniyet Algımız*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017, s. 105.

⁶⁸ Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan*, Turhan Kitabevi, 2. bs., Ankara 1994, s. 10-11.

⁶⁹ Ali Akdoğan, *Din Sosyolojisi*, STS Yayınları, Rize 2013, s. 145.

⁷⁰ Özkalp, *Sosyolojiye Giriş*, s. 103-104.

kazandırması açısından önem arz etmektedir.⁷¹ Zira insanın kişilik kazanması ve benlik gelişiminde doğuştan getirdiği özelliklerin yanı sıra yaşadığı veya derinden etkilendiği sosyo kültürel çevre de önemli bir yer teşkil etmektedir.

D. Genel Olarak Dinlerde İnsan Kavramı

Bu bölümde genel olarak İlahi dinler dışındaki dini geleneklerde insan kavramını ana hatlarıyla ele alacağız.

1. Kadim Politeist Yunan Düşüncesinde İnsan Algısı

Politeist ve ağır mitolojik düşüncenin hakim olduğu yer olan kadim Yunan'da ilk dönem filozoflar doğaya yönelerek varlıkların ana maddesinin ne olduğu ile ilgilenmişlerdir. Felsefenin düşünce konusunun ilk olarak insana (*anthropos*) ve onun mahiyetine yönelmesi Sofistler ile başlamıştır. “Bilgili kişiler” olarak tanımlanan Sofistler’e göre Yunan panteonun başında bulunan Zeus, her insanın içine hak olanla olmayanın hissini vermiştir. İnsan üzerine çalışmalarına ilk olarak dil üzerinde başlayan Sofistler, söz söyleme sanatını (*rhetorik*) insan yetiştirme açısından çok gerekli görmüşlerdir. Onlara göre bu eğitimi alan insan her yerde kendine güven duyarak konuşacak ve başarıya ulaşacaktır.⁷²

Genel olarak relativist düşünceye sahip olan ve insanı her konuda ölçü (*homo mensura*) kabul eden Sofistler’e göre insani yargılar çeşitlilik arz edeceğinden toplumda herkes için genel geçer doğrular bulunmamaktadır. Şüpheliklerini inanç konusunda da devam ettiren Sofistler, Tanrı’ların varlığını kabul etmenin ve onlara inanmanın tamamen “keyfi bir husus” olduğunu ifade etmişlerdir.⁷³

Sofistler’in teorik anlatımlarına karşı koyan ilk filozof olan Sokrates (ö. M.Ö. 399), insanlara yaklaşırken Sofistler’in aksine eğitim ve ahlak üzerine olan öğretilerin somutlaştırıp günlük hayatta uygulanması için çaba sarf etmiştir. Sokrates, insanı tanımlarken onun eksikliklerle dolu, zayıf ve narin bir varlık oluşuna vurgu

⁷¹ Ergil, *Toplum ve İnsan*, s. 27-28.

⁷² Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 26. bs., İstanbul 2014, s. 39-41.

⁷³ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, 7. bs., Ankara 1994, s. 81.

yapmaktadır.⁷⁴ Diğer taraftan Sokrates'e göre insan doğası eksikliğinin farkında olup kendini tamamlama arzusu ve çabası içerisindedir. Bu bağlamda Sokrates'in düşüncesinde insan, "kendisi ile karşıtlıkların birleştirildiği dinamik bir araç" hatta "mevcut durumdan kaçmaya çalışan ve henüz olmadığı şeyi arzulayan bir varlık" konumundadır.⁷⁵

İnsanı maddi (beden) ve manevi (ruh) boyutu bulunan bileşik bir varlık olarak tanımlayan Sokrates'e göre insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği hareket etme, büyüme ve üreme gibi faaliyetler değil akla sahip olmasıdır. Ona göre aklın en önemli fonksiyonu, insanın yeni şeyler ortaya koymasını sağlaması, bireyin hayatını yönetmesi ve yönlendirmesidir. Ancak ona göre insanlar, zenginlik ve haz peşinde sırf bedeni arzuları için koşarken bir de manevi boyutları olduğunu unutmaktadırlar. Bu durum, zamanla insanın yaşamış olduğu toplumun kendisine sunduğu her şeyi kabul ederek hayatının kontrolünü kaybetmesine ve neticede mutsuzluğa sebep olmaktadır. Bunun için Sokrates, insanın hayatını sorgulaması ve aynı zamanda insanı insan yapan şeye yani ruhuna özen göstermesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁶

Sokrates'in öğretileri ileriki dönemde öğrencisi Platon (ö. M.Ö. 347) için çıkış noktası olmuştur. Platon, hocasının aksine insanın mutluluğu için salt bilginin yeterli olmayacağını savunmuştur. Çünkü ona göre insan, arzu ve duyusal hazlara sahip bir varlıktır. Dolayısıyla bu hazları tamamen ortadan kaldırmak, insanın özüne aykırı bir durumdur. Yapılması gereken, insanın bilgi ile hazzı birleştirerek hikmete dayalı bir hayat sürmesidir. Platon'a göre o dönemde etkin olan evrende akıl ve iyinin hakim olduğu inancı, insan için yeterli değildir. Ona göre her şeyin gerçek sahibi Tanrı olup insanın erdemli bir hayat sürmesi için Tanrı'ya inanması gerekmektedir. Zira Tanrı'nın bu dünyayı değiştirerek olgunluğa götüreceği gücü ve bir planı vardır.⁷⁷

⁷⁴ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Gündoğan Yayınları, 3. bs., İstanbul 2010, s. 123-124.

⁷⁵ Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, s. 196-197.

⁷⁶ Ahmet Cevizci, *Sokrates*, Say Yayınları, 3. bs., İstanbul 2011, s. 75-78.

⁷⁷ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 66.

Platon, insanın bireysel gelişimi üzerinde durmaktan ziyade toplum içindeki insanı ele almıştır. Platon'a göre bir toplumu ve nihayetinde toplumu yönetecek olan devleti oluşturan şey, insanın yardıma ihtiyaç duyması ve kendi kendisine yetememesidir. Zira insanın erdemli bir hayat sürdürmesi de ancak toplum hayatı ile mümkün olmaktadır.⁷⁸ İnsanların farklı yetenek ve ilgilere sahip birer varlık olduğunu ifade eden Platon felsefesinde toplumda iş bölümü yapılırken buna dikkat edilmeli ve her insan kendi doğasına uygun işi yapmalıdır.⁷⁹

İlk Çağ Yunan düşüncesine katkıları ve sonraki düşünürler için örnek olması açısından Aristoteles (ö. M.Ö. 322), kuşkusuz felsefi antropoloji açısından da önemli bir yere sahiptir. Aristoteles'in felsefi düşüncesine göre insanın en temel nitelikleri, *bilen, eylemde bulunan ve bir şey üreten* bir varlık olmasıdır. Ona göre ruh, tüm canlılarda ortak olduğu için insanı ayıran özelliği akla (*logos*) sahip olması ve bilgi edinebilmesidir.⁸⁰ Bu yönüyle insan, kavramlar üretmekte ve soyutlamalar yaparak ilkelerin kavramsal bilgisine ulaşabilmektedir.⁸¹

Aristoteles, aynı zamanda insanın toplumsal yönüne vurgu yapmakta ve onun ahlaki açıdan olgunluğa erişmesi ve erdemli bir hayat sürmesi için sosyal hayatı gerekli görmektedir. Çünkü ona göre şehri veya devleti olmayan insan, doğası itibarıyla ya çok iyi ya da çok kötü olup her iki durumda da tam olamayan bir yapıya sahiptir.⁸² Bu bağlamda Aristo'ya göre insan, sürü halinde yaşayan başka bir hayvanın olmadığı anlamda “siyasal bir canlıdır”. Bu özelliğiyle insan için siyasal hayatın kaçınılmaz olduğunu ifade eden Aristo, buna dayanak olarak insanların birbiri ile iletişim kurması ve birlikte yaşamasını göstermektedir.⁸³

⁷⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 5. bs., İstanbul 1985, s. 59.

⁷⁹ Platon, *Devlet*, s. 60.

⁸⁰ Kaan H. Ökten, *Aristoteles*, Say Yayınları, 1. bs., İstanbul 2007, s. 297-298.

⁸¹ Taşkın Ketenci, Metin Topuz, “Aristoteles ve Augustinus'un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2013, S. 20, s. 5.

⁸² Olkan Senemoğlu, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, *İnsan&İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, 2016, S. 10, s. 60.

⁸³ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 1. bs., İstanbul 1975, s. 9

2. Kadim Politeist Roma Düşüncesinde İnsan Algısı

Yunan düşüncesinin Yunanlıların iç işi olmaktan çıkıp dışarıya açılmasının Romalılar ile karşılaşmaları ile başladığı kabul edilmektedir. Yunanlı düşünürlerin Roma'ya gelip ders vermeleri Roma'da Marcus T. Cicero (ö. M.Ö. 43) ve Lucius A. Seneca (ö. M.S. 65) gibi ünlü düşünürlerin yetişmesinde etkili olmuştur. Cicero'ya göre insan, beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Ancak ruh, Tanrısal bir öze sahip olduğu için bedenden üstündür ve insanın yetkinliği için ruhun olgunluğu daha değerlidir.⁸⁴

Cicero'ya göre *bireysel açıdan* insan ile vahşi hayvan arasındaki en önemli fark, vahşi hayvanın güdülerine göre hareket etmesi ve kendisini yaşadığı zamana uydurması iken insanın akıl ile olayların nedenini görmesi, geçmiş hakkında bilgi edinmesi ve kıyaslama yapabilmesidir. Bu doğrultuda ona göre insanı farklı kılan en önemli şey, yalnızca yaşadığı zamanla sınırlı kalmaması geçmiş ve gelecek ile de bağlantı kurabilmesidir.⁸⁵ Tanrı ile iletişim açısından ise Cicero, insanın yapmış olduğu tüm işlerin mutlak olarak inancı ile yakın ilişki içinde olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda Cicero, tüm milletler içerisinde en dindar insanın Roma insanı olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

Politeist Tanrı inancına sahip kadim Yunan, Roma pagan inancını da derinden etkilemiştir. Roma insanı için Tanrılar erkek, kadın veya bazen de belirsiz cinsiyette olmasına rağmen ortak bir özellik olarak antropomorfik bir karakter arz etmektedir.⁸⁷ Öyle ki Roma insanına göre akan suda, ağlayan bebekte ve doğadaki her harekette İlahi bir iz bulunmaktadır.⁸⁸ Söz gelişi Romalı düşünür ve devlet adamı Seneca, daha çok insanın Tanrı ile yakın ilişkisi üzerinde ısrarla durmuş ve insanın mutlu olması

⁸⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 106-107.

⁸⁵ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. bs., İstanbul 2013, s. 8

⁸⁶ James Freeman Clarke, *Ten Great Religions-An Essay in Comparative Theology*, The Regina Press, New York 1975, s. 319.

⁸⁷ Geoffrey Parrinder, (edt.), *World Religions From Ancient History to the Present*, Facts On File Publications, New York 1971, s. 172.

⁸⁸ Mehmet Korkmaz, *Mitolojik Dinlerin Gizemi*, C. I, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012, s. 407-410.

için devamlı surette Tanrılara yönelmesi gerektiğini belirtmiştir. Son tahlilde Seneca'ya göre insan, her şeyde Tanrısal olanı görmeli ve onlara ibadeti büyük bir iştiaqla gerçekleştirmelidir.⁸⁹

Roma düşüncesi insanı *sosyal açıdan* da değerlendirmektedir. Söz gelişi Cicero'ya göre, insan ister tek başına ister toplum içinde yaşasın yükümlülüklerden kurtulamamaktadır. Toplumsal hayatın düzenli bir şekilde devam etmesi de herkesin yükümlülüklerini yerine getirmesi ile mümkündür. Çünkü insan yalnızca kendisi için değil canlılar ile birlikte birbirlerine faydalı olsun diye yaratılmıştır.⁹⁰ Hayattaki her şeyin insanlığın kullanımı için yaratıldığına dikkat çeken Cicero'ya göre hayırseverlik ve cömertlik insan doğasına en çok yakışan erdemlerdir. İnsan hayatının her alanında adalete vurgu yapan Cicero, erdemler konusunda da orta yolun takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁹¹

3. Hinduizm'de İnsan Algısı

Hint alt kıtasının mevcut nüfusunun büyük çoğunluğu arasında yaygın olan, çeşitli öğreti ve ritüellere sahip bir din formu olan Hinduizm'de insana bakış hem iyimser hem de kötümser bir karakter arz etmektedir.⁹² *Bireysel açıdan* insanın ruhi yönüne vurgu yapan ve insanı manevi açıdan olgunluğa ulaştırmayı amaçlayan Hint felsefesi, insanın sahip olduğu arzu ve istekleri mutluluğa ve zenginliğe erişme açısından doğal bulmaktadır. Ancak yalnızca “ben-merkezci” bir düşünceyle hareket etmek, kişiyi bencillığe ve üzüntüye sürükleyeceği için uzak durulmalıdır. Bu bağlamda Hindu geleneğine göre ideal insan, evsiz bir dilenci gibi olmalı maddi açıdan hiçbir şeye bağlı olmamalıdır.⁹³

⁸⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 106-108.

⁹⁰ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 4-12.

⁹¹ Cicero, *Yükümlülükler Üzerine*, s. 22.

⁹² William Croke, “Hinduism”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting, The Scolar Press, New York 1981, s. 686-715.

⁹³ F. M. Müller, *Brihadaranyaka Upanishad*, F. M. Müller (edt.), The Sacred Books of The East, (73-231), Oxford University Press, London 1884, s. 176; Arthur L. Basham, “Hinduism”, *Encyclopedia of The World's Religions*, Ed. R.C. Zaehner, Barnes&Noble Books, New York 1988, s. 217-254.

İnsanın ruhsal yönden gelişip olgunluğa ulaşmasını ve sonuçta da bireysel kurtuluşu amaçlayan Hindu öğretilerine göre kurtuluşa ulaşmak için gerekli olan dört ana ilke; dharma (ahlaki ilkelere uygun olarak görev ve sorumlulukları yerine getirme) artha (kişinin kendisine yetecek kadar maddi yönden kazanç elde etmesi) kama (insanî arzuların meşru çerçevede tatmin edilmesi) moksa (kurtuluşa ulaşmayı esas gaye edinerek bunun için çalışma ve ruhsal gelişime ulaşmak) dır.⁹⁴

Tanrı-insan ilişkisi açısından bakıldığında Hindu geleneğinde insan algısı nispeten daha olumlu bir karakterdedir. Şöyle ki insan, doğası itibariyle İlahi öze sahip bir varlıktır ve kurtuluşa ulaşmak için çaba göstermesi gerekmektedir. Dünyaya meylederek günahkâr olan insan, tanrısallıktan uzaklaşmış olan ruhunun Mutlak Ruh ile birlikteliğini sağlamak için yoga yapmalıdır. Hindu öğretilerine göre yoga, insanın arzu, istek ve düşüncelerini kontrol altında tutması ve varlığının parçası olan Aşkın Ben'e ulaşması için önemli bir yöntemdir. Bu bağlamda yoga, bireyin bencillik, nefret, ölüm gibi dünyevi endişe ve korkulardan uzaklaşıp zihinsel açıdan sükunete ermesinin yanında insanın Tanrı ile arasındaki ruhsal ikiliğin ortadan kalkması açısından önemlidir.⁹⁵

Sosyal açıdan Hint kutsal metinlerine bakıldığında ise insan, tarih, mekan ve geleneksel Tanrı inancının bir gereği olarak oluşan kast sistemi içerisinde sosyal statüye sahip bir varlık olup toplumsal düzenin devamı için bulunduğu sınıfın görev ve sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlüdür.⁹⁶ Neticede diyebiliriz ki insan anlayışı açısından Hinduizm'de bireyden ziyade aile bir birimdir ve evlilik, yalnızca soyun devamı açısından değil öteki dünyadaki ölü insanların refahı için de gerekli görülmektedir.⁹⁷

⁹⁴ G. Bühler, *Laws of Manu*, M. Müller (edt.), The Sacred Books of The East, (1-511), Oxford University Press, London 1886, s. 29-31; A. İ. Yitik, *Hinduizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, (315-347), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

⁹⁵ K.T. Telang, *Bhagavad Gita*, M. Müller (edt.), The Sacred Books of The East, (1-37), Oxford University Press, London 1882, s. 53; Yitik, *Hinduizm*, s. 315.

⁹⁶ Bühler, *Laws of Manu*, s. 24; Süleyman Turan, Emine Battal, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, STS Yayınları, Rize 2015, s. 24; Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge University Press, London 1989, s. 89.

⁹⁷ Bühler, *Laws of Manu*, s. 85-86; Basham, *Hinduism*, s. 241.

4. Budizm’de İnsan Algısı

Hindistan’ın kuzeyinde ortaya çıkan ve Buda’nın öğretilerine dayanan Budizm’de ise Hinduizm’le benzer şekilde insan anlayışında olumsuz referansların var olduğu görülmektedir. Söz gelişi insan hayatı genel olarak acı çekmeye odaklı kötümser bir yapıda olup dinin kurucusu Buda’ya göre, insanın hayatta tecrübe ettiği her şeyin gelip geçici, kısa süreli ve huzursuzluk verici olmak üzere üç karakteristiği vardır.⁹⁸ Dolayısıyla Buda, hayatta zevk ve mutluluğun olmasına rağmen insan için bu zevklerin kısa süreli olacağını belirtmiştir.⁹⁹

Buda öğretilerine göre *bireysel açıdan* insan, kurtuluşu elde etmek için çalışma yeteneğine sahip olması dolayısıyla canlılar içerisinde eşsiz bir yere sahiptir. Diğer yandan insanın olumsuz doğasına da vurgu yapan Buda, insanı açgözlü ve arzularına düşkün bir varlık olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁰ Yine Buda’ya göre insan, sahip olduğu şeylerden memnun olmayıp daima fazlası ve farklısını isteme eğiliminde bir varlıktır. Dolayısıyla insanın hayatta tecrübe ettiği sıkıntı ve ızdırağın sebebi de evrensel döngü ve meyilli olduğu bu arzulardır.¹⁰¹

İnsan bedenini kötülük ve ızdırağın ana kaynağı gören Buda’ya göre hayatın tümü acı içinde geçmektedir. Buda tarafından ifade edilen dört hakikat, Budizm’deki bu karamsar ve kötümser düşüncenin karakteristiğini ortaya koymaktadır.¹⁰² Bu hakikatler sırasıyla, hayatta kolaylık ve rahatlığın aksine zorluk ve acının hakim olması (*dukkha*), kötülük ve acıların insanın bencil arzu ve isteklerinden kaynaklanması (*samudaya*), arzulardan vazgeçmekle istenmeyen durumların sona erebileceği (*nirodha*) ve son aşamada acıları sona erdirmek için sekiz dilimli yolu takip etmek yani

⁹⁸ Lesley Fowler Lebkowicz, Tamara Ditrich, Primoz Pecenko, *Sutta-Nipata*, Buddhnet’s Book Library, Australia 2006, s. 3; Isaline B. Horner, “Buddhism: The Theravada”, *Encyclopedia of The World’s Religions*, Ed. R.C. Zaehner, Barnes&Noble Books, New York 1988. s. 263-342.

⁹⁹ David Burnett, *The Spirit of Buddhism*, Monarch Publications, England 1996, s. 32.

¹⁰⁰ Lebkowicz ve diğerleri, *Sutta-Nipata*, s. 47; Ven P. Gnanarama, *Essentials of Buddhism*, Pategama Gnanarama Publisher, Singapore 2000, s. 173-174.

¹⁰¹ Lebkowicz ve diğerleri, *Sutta-Nipata*, s. 2; Leslie D. Alldritt, *Buddhis-Religions of The World*, Chelsea House Publishers, United States of America 2005, s. 28-29.

¹⁰² William Hoey, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Bowling Green Publishing, London 1882, s. 212.

doğru bir yaşam sergileyebilmektir (magga).¹⁰³ Neticede Budizm, insan için çizdiği bu olumsuz imajın yanında insanın kendisini eğitmesiyle kötü doğasını değiştirebileceğini savunmaktadır.¹⁰⁴

Teolojiden yoksun bir geleneğe sahip olan Budist gelenekte *Tanrı-insan ilişkisi* açısından sessizliğin hakim olduğu görülmektedir. Bu anlamda Budistlerin ilgisini kainatın nasıl ve kim tarafından yaratıldığı hususundan daha ziyade maddi ve manevi ızdıraptan kurtulup Nirvana'ya ulaşmak çekmektedir. ğretileri ile insanları cezbeden Buda, zamanla tanrılaştırılıp bir tapınma objesi haline getirilerek boş kalmış olan Tanrı konumuna yükseltilmiştir.¹⁰⁵

Sosyal açıdan bakıldığında ise Buda'ya göre ahlaki disiplinler, insan için gönüllülük esasına dayalı ve kademeli olup acı çekmeyi sona erdiren Budist yolunun en önemli kısmını oluşturmaktadır.¹⁰⁶ Bunlara ilave olarak insanın toplum içinde hakikate uygun şekilde konuşması ve insanları rencide etmemesinin önemine dikkat çeken Buda,¹⁰⁷ insanların birbirleri ile iyi geinmelerinin yanında hayvanlara da zarar verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Diğer yandan insanın bedensel arzularının tatmin edilmesini kötülüklerin kaynağı olarak gören Budizm, evlenmemeyi en yüksek ideal kabul etmiştir. Ancak insan anatomisini göz ardı eden bu öğreti zamanla yumuşatılarak evlenmeye sıcak bakılmaya başlanmıştır.¹⁰⁸

¹⁰³ Christmas Humphreys, *A Popular Dictionary Of Buddhism*, Curzon Press, London 2005, s. 129-220.

¹⁰⁴ A. İ. Yitik, *Budizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (351-379), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹⁰⁵ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 7. bs., Ankara 2016, s. 263-264.

¹⁰⁶ Barbara E. Reed, "Ethics", *Encyclopedia Of Buddhism*, Ed. R. E. Buswel, MacMillan Publishers, New York 2004, s. 261-265.

¹⁰⁷ Lebkowicz ve diğerleri, *Sutta-Nipata*, s. 46-49.

¹⁰⁸ Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 273-274.

5. Caynizm’de İnsan Algısı

Caynizm, Hint alt kıtasında Budizm ile aynı sırada ortaya çıkmış bir dini gelenektir.¹⁰⁹ Caynizm öğretilerine göre insan ve diğer tüm canlılar ebedi bir ruha sahip olduğu için ölümsüzdür. Diğer canlılarda bulunan ruhlar, insanın hayatını düzgün bir şekilde yaşayıp devam ettirmesi açısından önem arz etmektedir. Budizm gibi Tanrı fikrinin bulunmadığı bir din olan Caynizm’de insan için gösterişten uzak bir hayat sürmek, beslenme düzenine dikkat etmek ve canlı varlıkları öldürmemek (ahimsa) temel ilkeler kabul edilmektedir.¹¹⁰

6. Sihizm’de İnsan Algısı

Hint geleneklerinden biri olan Sihizm’de de *bireysel açıdan* insan, akıl ve sorumluluk sahibi olmasının yanında yaratılışı gereği mükemmel bir varlıktır. Dolayısıyla insan, Tanrı’yı tanıyıp onu sevebilecek donanıma sahip tek canlı kabul edilmektedir.¹¹¹

Sihizm’de *Tanrı ile iletişimi açısından* insan, hayatın acımasız çemberinden kurtulmak için aklını kullanmalı ve Tanrı’yı severek onunla iletişimini sürdürmelidir. İnsanın inanarak Tanrı’yı zikretmesinin onu kötülüklerden uzak tutacağını ifade eden Sihizm, insanın içinden gelmeden yapılan zikri makbul görmemektedir.¹¹²

Sosyal açıdan bakıldığında ise Sihizm’de diğer Hint geleneklerinin aksine insanın dünya hayatından tamamen uzaklaşması tavsiye edilmemektedir. Bir başka ifadeyle insan, hayatını aktif bir şekilde toplum içinde sürdürmeli ancak Tanrı’yı aklından çıkarmamalıdır. Çünkü insanın geçici olan dünya hayatına bağlanması

¹⁰⁹ A. İ. Yitik, *Caynizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (383-397), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹¹⁰ H. Jacobi, *Gaina Sutras*, M. Müller (edt.), *Sacred Books of The East*, (1-311), Oxford University Press, London 1884, s. 89-91; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 201-207.

¹¹¹ Singh Sahib Sant Singh Khalsa, *Siri Guru Granth Sahib*, Hand Made Books, United States of America, trs, s. 205; A. İ. Yitik, *Sihizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (401-423), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹¹² Khalsa, *Siri Guru Granth Sahib*, s. 44; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 217-228.

Tanrı'ya karşı sorumluluklarında eksikliğe ve Tanrı ile iletişiminin zayıflamasına sebep olmaktadır.¹¹³

7. Konfüçyanizm'de İnsan Algısı

Çin felsefesindeki insan algısına bakıldığında Hint dinleri kadar kadar zengin ve çok boyutlu bir insan algısının olduğu görülmektedir. Söz gelişi Çin dini hayatına önemli derecede etki eden Konfüçyüs (ö. M.Ö. 479)'ün öğretilerinde “ideal, üstün insan” (*jun-tze*) profili hakkında ifadeler yer verilmektedir. Konfüçyüs, çağdaşlarının aksine, “insanın doğasının iyi veya kötü olup olmadığına” dair tartışmalara girmekten ziyade iyi insan-kötü insan mukayesesini yapmaya girişmiştir.¹¹⁴ Dahası Konfüçyüs ahlak sistemi genel olarak aşırılıklardan uzak durarak sade bir yaşamı takip eden, fazilet sahibi, alçakgönüllü insanı yetiştirmeyi amaçlamaktadır.¹¹⁵ Bunun için Konfüçyüs öğretileri “*iyi, soylu, erdemli (üstün) insanlar...*” ve “*kötü, aşağı insanlar...*” ifadeleriyle başlayarak olması gereken insan modelini ortaya koymaktadır.¹¹⁶

Genel olarak Konfüçyüs, insana başkalarını sevmeyi ve empati yapmayı tavsiye ederken aslında insanın bencil yönünü törpülemeyi amaç edinmektedir. Konfüçyüs'e göre insani ilişkilerde “*kendisine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapmama*” temel prensip olmalıdır.¹¹⁷ Normatif değerlere ulaşma konusunda

¹¹³ Khalsa, *Siri Guru Granth Sahib*, s. 176; Yitik, *Sihizm*, s. 414.

¹¹⁴ Confucius, *The Analects Of Confucius*, çev. Robert Eno, Indiana 2015 s. 71-85; Angus C. Graham, “Confucianism”, *Encyclopedia of The World's Religions*, Ed. R.C. Zaehner, Barnes&Noble Books, New York, s. 357-373.

¹¹⁵ Katherine Dahlsgaard, Christopher Peterson, Martin E. P. Seligman, “Paylaşılan Erdemler: Kültür ve Tarih Boyunca Değer Verilmiş İnsan Güçlerinin Bir Noktada Birleşmesi”, çev. Fatih Kandemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, S. 7, s. 180.

¹¹⁶ Confucius, *The Analects Of Confucius*, s. 74-74; Thomas Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. bs., İstanbul 2000, s. 28; Confucius, *Konfüçyüs-Seçme Konuşmalar*, çev. Hakan Arslanbenzer, Şule Yayınları, İstanbul 1997, s. 143-175.

¹¹⁷ Confucius, *The Analects of Confucius-Lun Yu*, çev. Chichung Huang Oxford University Press, New York 1997, s. 23.

kendisinin de bunu başaramadığını söyleyen Konfüçyüs, insanın ulaşması konusunda da karamsardır.¹¹⁸

Konfüçyanizm’de Tanrı, gök ile özdeşleştirilmiş bir karaktere sahiptir. Tanrı için kullanılan iki sözcükten *Tien*, Gök Tanrı (evrendeki düzeni idare eden yaratıcı kudret)’yı ifade ederken *Tao*, insanların takip edeceği “doğru yol” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her daim insan ile birlikte olan Tanrı’nın emirlerine uymayan ve yaratılış amacını unutup doğruluktan uzaklaşan insan, Konfüçyüs’e göre erdemli bir insan değildir.¹¹⁹ Bu bağlamda Konfüçyüs’e göre Tanrı ile iletişimi devam ettirmenin ve ona hizmet etmenin yolu, insana hizmet etmekten geçmektedir.¹²⁰

Sosyal açıdan bakıldığında da Konfüçyüs için toplumsal ahlak sistemi ve insani ilişkiler açısından en yüce erdem “zen (zjen)” dir. İyilik, yardımseverlik ve başkasını düşünme anlamlarına gelen zen, Konfüçyüs’e göre bütün erdemleri kendisinde toplayan bir şemsiyeye benzemektedir.¹²¹ Bu doğrultuda Konfüçyüs’e göre ideal insan “jüntze” yani centilmen insandır. İdeal insan kavramını Çin düşüncesine sokan Konfüçyüs’e göre “üstün insan”, hikmetli, sevecen, kendi evinde huzurunu arayan, saygılı ve doğruluktan ayrılmayan kişi iken “aşağı insan” ise eşyanın menfaatine ilgi duyan ve aşağı doğru gerileme gösteren insandır.¹²² Bunun yanında toplumda ahengin sağlanması bağlamında aileyi temel kurum olarak gören Konfüçyüs, insanın anne babasına hürmet ve kardeşlerine sevgi göstermesini de “üstün insan” olmanın önemli bir vasfı olarak kabul etmiştir.¹²³ Yine ona göre bir evlat, yalnızca çocukluğunda değil babasının ölümüne kadar ona saygı gösterip itaat etmelidir.¹²⁴

¹¹⁸ A. Güç, *Konfüçyanizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (427-445), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹¹⁹ Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 67-69.

¹²⁰ Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. 19, S. 48, s. 212.

¹²¹ Confucius, *The Analects Of Confucius*, s. 18; Lee Dian Rainey, *Confucius&Confucianism The Essentials*, Blackwell Publishing, Malaysia 2010, s. 34.

¹²² Confucius, *The Analects Of Confucius*, s. 21.

¹²³ Confucius, *The Analects Of Confucius*, s. 1; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 263-264.

¹²⁴ Graham, *Confucianism*, s. 371.

Bireysel yaşamdan ziyade insan için “toplumdaki diğer insanlarla ilişki içerisinde olmayı” ve “devlete karşı sorumluluk sahibi olunması” gerektiğini savunan Konfüçyüs’e göre bu noktada insanın en temel görevi anne babasına karşı sorumlu ve saygılı bir evlat ve yaşadığı toplum ve devlet için iyi bir yurttaş olmaktır.¹²⁵

8. Taoizm’de İnsan Algısı

Konfüçyanizm ile aynı dönemde Çin’de ortaya çıkan Taoizm’de yerin ve göğün yaratıcısı olan Tao, Tanrı’nın sembolleştirilmiş halidir. Tao’dan Bir ve sonrasında evrene hakim olan iki güç meydana gelmiştir: yin ve yang.¹²⁶ Birbirini tamamlayıcı ve karşılıklı bağımlılık içerisinde olan bu iki güçten Yin, dünyayı, karanlık ve soğuğu ifade ederken Yang, gökyüzü, aydınlık ve sıcaklığı temsil etmektedir.¹²⁷

Çin dini geleneklerinde Konfüçyanist düşünce aktif, pragmatik ve geleneksel bir karakter arz ederken¹²⁸ Taoist düşünce doğallık, hareketsizlik, sessizlik ve eylemde bulunmadan iş yapmaya (*wou wei*) vurgu yapmaktadır.¹²⁹ Bu bağlamda Konfüçyanizm, Yang felsefesine sahip olduğu için insanın sosyal hayatta pasif olmamasını ve mücadelede bulunmasını öğütlemektedir. Buna karşın Yin felsefesine sahip olan Taoizm’de ise insanın aktif roller üstlenmekten ziyade her şeyi akışına bırakması gerektiği öğretisi hakimdir.¹³⁰

¹²⁵ Ku Hung-Ming, *Çin Halkının Zihniyeti*, çev. Hanife Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003, s. 56.

¹²⁶ Lao Tse, *Tao Te Ching Or The Tao And Its Characteristics*, çev. James Legge, The Floating Press, 2008, s. 78; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 82.

¹²⁷ Livia Kohn, *Intraducing Daoism*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, United States of America 2008, 81-82.

¹²⁸ Confucius, *The Analects Of Confucius*, s. 17.

¹²⁹ Lao Tse, *Tao Te Ching Or The Tao And Its Characteristics*, s. 67-70; Lao Tzu, *Öğrettiler*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, 1. bs., İstanbul 1999, s. 8.

¹³⁰ Annemarie Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Recep Kibar, Külliyyat Yayınları, 2. bs., İstanbul 2016, s. 30; Canatan, *İnsan Fenomeni*, s. 30.

Tao ile iletişimi açısından insan, sessiz ve pasif kalmak suretiyle Tao'nun kendisi aracılığıyla eylemde bulunmasını sağlamış olacaktır.¹³¹ İdeal insan, "Tao gibi konuşmayan, telaşsız ve her şeyi akışına bırakan insandır".¹³² Bu noktada Taoizm'de insan doğasının Tao ile irtibatlandırıldığı dikkat çekmektedir. Cinsiyet kategorisi açısından düşünüldüğünde de Yin kadını Yang da erkeği temsil etmektedir. Dolayısıyla taşıdıkları özellikler itibariyle iki zıt kutup gibi görünen Yin ve Yang aslında birbiri ile simetri içerisinde olup birbirini tamamlayan iki güçtür.¹³³

Son olarak *sosyal açıdan* ise Taoizm'in insanın toplumsal yönünden çok bireysel gelişimine önem veren öğretilere sahip olduğu söylenebilir. Taoist metinlere göre evrenin doğal bir parçası olarak görülen insan, aşırı isteklerine karşı direnmek için öz disiplin ve kontrol sahibi olmalıdır. Taoist dindar insan için egzersiz, meditasyon ve sağlıklı beslenme gibi faaliyetler yoluyla uzun bir hayat sürmek ve bu hayatta ölümsüzlüğü elde etmek mümkündür. Dahası insanın mutluluğa ermesi alçak gönüllüğü esas alarak doğa yasaları ile tam bir uyum içinde yaşaması ile sağlanabilecektir.¹³⁴

9. Maniheizm'de İnsan Algısı

Gnostik geleneklerden Maniheizm, kurucusu Mani'ye nispetle anılan III. yüzyılda Mezopotamya ve İran'da ortaya çıkıp yayılan bir dini harekettir. *Bireysel açıdan* bu dinin insana bakışı düalist bir karakterdedir. Şöyle ki bu geleneğe göre maddi açıdan insan bedeni, günah ve kötülüğün aracı kabul edilirken manevi açıdan ruhu ise temiz ve masumdur.¹³⁵ Buradan hareketle insanın karanlık güçlere karşı kendisini koruması İlahi Ruh'un yardımı ve tövbe ile mümkündür. Dünya hayatına

¹³¹ Ahmet Güç, *Taoizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, (449-458), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹³² Lao Tse, *Tao Te Chung Or The Tao And Its Characteristics*, s. 56; Raymond M. Smullyan, *Tao Sessizdir*, çev. Cem Şen, Dharma Yayınları, 2. bs., İstanbul 2000, s. 41.

¹³³ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, C. II, çev. Ali Berktaş, Alfa Yayınları, 1. bs., İstanbul 2017, s. 26.

¹³⁴ Paula R. Hartz, *World Religions-Daoism*, Chelsea House Publishers, 3. bs., New York 2009, s. 76.

¹³⁵ L. J. R. Ort, "Mani, Manichaeism, Religionwissenschaft", *Numen*, 1968, C. 15, S. 3, s. 203.

karşı kötümser bir bakış açısına sahip olan Maniheist gelenek, insanın manevi yönden yükselmesi için riyazat hayatını gerekli görmektedir.¹³⁶

İyi-kötü ve ışık-karanlık dualizminin evrene hakim olduğu inancının var olduğu Maniheizm’de ilk insan Adem, karanlık güçler tarafından yaratılmış¹³⁷ daha sonra Işık Tanrı’sı ona kurtuluş yolunu göstermek için İsa’yı göndermiştir. Bu açıdan insanın en önemli görevi, karanlık bedenine hapsolmuş nur parçalarını açığa çıkarmaktır.¹³⁸

Maniheizm inancına göre insanın ve dünyanın hakikatini içeren kurtarıcı bilgiyi günaha batmış bir insanın alması mümkün değildir. Dolayısıyla *Tanrı ile iletişimde* insana yol gösterecek, yaratılışın hakikatini bildirecek bilgiye sahip bir rehber ihtiyacı duyulmaktadır. Bu noktada Mani, kendisinin kurtuluşun bilgisine sahip olduğunu ve insanla ilahi alem arasında elçi görevini üstlendiğini ifade etmiştir.¹³⁹

Maniheist geleneğin toplum yapısına bakıldığında insanların “seçkinler” ve “dinleyiciler” şeklinde iki sınıfa ayrıldığı görülmektedir.¹⁴⁰ Ruhban sınıfını temsil eden seçkinler için maddi her türlü unsurdan uzak durma, evlenmeme, tarımla uğraşmama şeklinde katı bir riyazat hayatı öngörülmektedir. Dinleyiciler olarak adlandırılan sıradan halkın sosyal hayatta uyması gereken kuralların yanında en önemli yükümlülükleri seçkinlerin ihtiyacını karşılamaktır.¹⁴¹

10. Mecusilik’te İnsan Anlayışı

Çıkış noktası olarak düalizme dayalı mevcut Tanrı anlayışını ortadan kaldırmayı amaçlayan ancak zaman içinde bu düalizme yenik düşen bir dini gelenek olarak ortaya çıkan Mecusilik, kurucusu Zerdüş’tün öğretilerine dayanmaktadır.

¹³⁶ Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 127-130.

¹³⁷ Ort, “Mani, Manichaeism, Religionwissenschaft”, s. 203.

¹³⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 100-101.

¹³⁹ M. Alıcı, *Maniheizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (267-288), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015; Ort, “Mani, Manichaeism, Religionwissenschaft”, s. 201.

¹⁴⁰ Stanley A. Cook, “The Religion of The Manichees”, *The Journal of Theological Studies*, C. 26, S. 104, 1925, s. 390.

¹⁴¹ Alıcı, *Maniheizm*, s. 284-285.

Zerdüşt'ün öğretilerine göre *bireysel açıdan* insan, evrendeki iyi-kötü (Ahura Mazda-Ehrimen) arasındaki çekişme ile ilintili görülmekte ve insan hayatı bu düâlite çerçevesinde şekillenmektedir.¹⁴² İnsanın hayattaki amacının yalnızca iyi olmak değil kötülük ile sürekli mücadele etmek olduğuna inanılan Zerdüşt inancında evrende var olan kötülük, insanın kendisini tanınması ve olgunlaşması için gerekli görülmektedir.¹⁴³

Tanrı-insan ilişki açısından karşılıklı iletişime vurgu yapan Mecusilik'te insan, güçlerin etkisinden korunmak ve istediği bir sonuca ulaşmak için Ahura Mazda'nın yardımına muhtaçtır.¹⁴⁴ İnsanın Ahura Mazda ile ilişkisinde aktif bir rol üstlenmesi gerektiğini savunan Mecusilik'te ateş, önemli bir kült aracı konumundadır. Ahura Mazda ve oğlunu temsil eden bu kutsal ateş inancına göre aslında yeryüzündeki her canlıda ateş bulunmakta olup bu ateş farklı zamanlarda aleni bir şekilde ortaya çıkmaktadır. İnsanda mevcut olan, insanlar arası ilişkileri belirli bir düzene oturtan ve aynı zamanda Tanrı ile ilişki içinde bulunan bu ateş, en kutsal ateş kabul edilmektedir.¹⁴⁵ İnsanın Tanrı ile iletişiminin devam etmesi ve onun karşısında zor durumda kalmaması açısından Mecusi öğretileri günah itirafı ve bedel ödemeyi (kefareti) gerekli görmektedir.¹⁴⁶

Sosyal açıdan ise Mecusi inancına göre kadın ve erkek, Tanrı tarafından birbirine arkadaş olsun diye birlikte yaratıldıkları için toplum hayatında kadın-erkek eşit kabul edilmektedir. Bu dinde insanlar arası ilişkilerde iyi düşüncelere sahip olmak, yardımseverlik ve misafirperverlik gibi ahlaki buyruklara önem verilmekte olup

¹⁴² Darmesteter James, *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2012, s. 140; M. Alıcı, *Mecusilik*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, (239-263), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹⁴³ Hayreddin Kızıl, "Mecusi İnsan Görüşünde İnsanın Konumu", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, S. 13, s. 103.

¹⁴⁴ James, *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 140; İskender Oymak, *Zerdüştlük-İnanç, İbadet, Adetler*, Elazığ 2003, s. 47.

¹⁴⁵ James, *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 242-243; Mehmet Korkmaz, *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012, s. 71-72.

¹⁴⁶ James, *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 82; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 143-148.

insanın tercihini iyi düşünme ve yaşamadan yana kullanmasının öteki dünyada karşılıksız kalmayacağına inanılmaktadır.¹⁴⁷

11. Sabîlik'te İnsan Anlayışı

Orta Doğu ve Mezopotamya çevresinde ortaya çıkmış diğer bir gnostik gelenek ise Sabîlik'tir. Bu dini geleneğin öğretilerine göre *bireysel açıdan* insan, ruh, beden ve can (nefs) dan müteşekkil bir varlıktır. Özellikle nefis, insanın istek ve arzulara eğilimini dolayısıyla karanlık tarafını temsil ederken ruh, aydınlık ve temizliği sembolize etmektedir.¹⁴⁸

Sabîlik'te her şeyi yaratan ve gözeten Yüce Varlık inancı olmakla birlikte evrende birbirleri ile rekabet eden iki zıt gücün varlığına inanılmaktadır. Işık ve Karanlık alemi temsil eden bu iki güç, evrendeki düzenin işleyişi için şarttır. Sabîlik'te *Yüce Varlık ile insan iletişimini* sağlamada meleklerin aracı olduğuna inanılmaktadır. Yüce Varlık ile direk iletişim kurulamayacağına dair inancın sebebi ise Tanrı'ya duyulan aşkın saygıdır.¹⁴⁹

Toplum hayatına bakıldığında Sabîlik, insan için Maniheizm gibi riyazete dayalı bir yaşamdan ziyade daha esnek bir hayat görüşüne sahiptir.¹⁵⁰ Sabî toplum yapısında sınıf ayrımı olmadığı için insanlar arasında birlik ve beraberlik ruhu güçlü bir karakter arz etmektedir. Sabî gelenekte evlilik kurumu, önemli bir yer tutmakta ve tavsiye edilmektedir. Bu bağlamda kadına büyük değer verilmekte ve onun yaratılmamış olması durumunda insan hayatının da var olmayacağına inanılmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁷ James, *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, s. 235; Korkmaz, *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*, s. 67-69.

¹⁴⁸ M. Alıcı, *Sâbiilik*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, (291-312), Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.

¹⁴⁹ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler-Son Gnostikler-İnanç Esasları ve İbadetleri*, Vadi Yayınları, 2.bs., Ankara 1995, s. 93-95; Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, s. 159-160.

¹⁵⁰ Şevket Özcan, "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Dini Araştırmalar*, 2016, C. 19, S. 48, s. 219.

¹⁵¹ Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler-İnanç Esasları ve İbadetleri*, s. 201-213.

I. BÖLÜM: YAHUDİ KUTSAL KİTABI TANAH'TA İNSAN

Yahudi insanının hayatında önemli bir yere sahip olan Kutsal metinler, yazılı (Tora şe-be'al-ktav) ve sözlü vahiy (Tora şe-be'al-pe) olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır.¹⁵² Yazılı metinlere Tanah, sözlü geleneğin bir araya getirildiği metinlere ise Talmud adı verilmektedir. Yaklaşık bin yıllık bir zaman dilimi içerisinde derlenen Tanah, Tora (Tevrat), Neviim (Peygamberler) ve Ketuvim (Yazılar) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Tanah (*TaNaKh*) ismi, bu üç bölümün İbranice isimlerinin baş harflerinden oluşan kısaltmayı ifade etmektedir. Diğer yandan sözlü geleneği ifade eden Talmud ise Rabbanilerin yorumlarını içeren Mişna ve Gamara'dan oluşmaktadır. Mişna, Tora'nın, Gamara da Mişna'nın yorumlanmış hali olup ilk zamanlarda yazıya geçirilmeyip şifahi olarak nakledilmelerinden dolayı sözlü metin olarak adlandırılmışlardır.¹⁵³

Kutsal metinlerin tamamen Tanrı vahyi olup olmadığı meselesi Yahudi mezhepleri arasında tartışma konusu olmuş bir meseledir. Genel Yahudi inancına göre Tanrı'nın sözü ve dolayısıyla vahyin en yüksek biçimi olan Tora, Tanrı'nın Musa peygambere bizzat yazdırması sonucu oluşturulmuş ve günümüze kadar aslıyla muhafaza edilmiştir. Vahiy sıralamasında ikinci sırada yer alan Peygamber kitapları, Tanrı'nın doğrudan olmamakla birlikte rüya veya vizyon yoluyla peygamberlere vahyini içermektedir. Tanah'ın son bölümü olan Yazılar ise İlahi ilhama dayalı metinler olarak görülmektedir. Ayrıca Yahudi inancına göre Tora'nın yanı sıra Talmud da Tanrı tarafından vahyedilmiş olup Talmud'da yer alan dini kural ve hükümlerin otoritesi ve yorumlandığı şekliyle yerine getirilmesi gerekmektedir.¹⁵⁴

Yahudi Kutsal Kitap külliyatı içerisinde Tanrı Yahve'nin sözü kabul edilmesi dolayısıyla Tora, Yahudi insanı için bir kitap olmanın ötesinde "bir bütün olarak

¹⁵² E. Hasanoğlu, *Yahudilik*, M. Alıcı, S. Turan (eds), Dinler Tarihi I-II, (369-426), Lisans Yayıncılık, 1. bs., İstanbul 2018, s. 400.

¹⁵³ Süleyman Turan, Emine Battal, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, STS Yayınları, 2. bs., Rize 2018, s. 156-163.

¹⁵⁴ Dan Cohn Sherbok, *Judaism; History, Belief, Practice*, Routledge Publishing, London 2003, s. 391; Turan, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, s. 165.

hayatı” temsil etmektedir.¹⁵⁵ Zira Yahudi inancına göre Tora, insan için doğru davranış modellerini ortaya koyan ve Yahudi halkını bir arada tutan en önemli unsur konumunda bulunmaktadır. Bu özelliği dolayısıyla Tora’ya *Torat Hayim* (Yaşam Talimatı/Hayat Kitabı) adı verilmekte ve Yahudi insanı için ilk dönemlerden itibaren bir “yaşam tarzı” olarak benimsenmektedir. Yahudi insanının hayatında Tora’nın yanında Kutsal Kitap yorumlarını ve her alanda tartışmalı konuları içeren ve Rabbani gelenek külliyatı Talmud ise hayat ile Kutsal Kitap arasında bir köprü görevi görmesi açısından önemli bir yere sahiptir.¹⁵⁶

Yahudi inancı açısından Kutsal Kitap külliyatı, İsrailoğulları’nın kökeni, tarihte yaşamış olduğu olayları, Tanrı’nın emir ve yasaklarını açıklamasının yanında Yahudi insanının doğası, zihinsel alt yapı ve hedeflerini açıklayarak hayatı şekillendirmede aktif, yönlendirici bir etkiye sahip olan “canlı ve tarihi bir öğreti” olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁷

Bu bağlamda biz bu bölümde Yahudi insanını tanımlamak için bireysel, sosyal ve Tanrı ile ilişkisi bağlamında Yahudi kitap külliyatında nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Bu doğrultuda her dini kendi mensuplarının kabul ettiği Kutsal Kitap tercümelerini esas alma amacına yönelik olarak bu bölümde Tora’nın Türkiye Hahambaşılığı tarafından yapılan tercümesi olan *Tora ve Aftara*’dan yararlanılmıştır.

Hahambaşılığın elindeki Tora’nın Kitab-ı Mukaddes şirketi (Hıristiyanların) tarafından çıkartılan Türkçe tercümesinin Kutsal Kitap külliyatındaki karşılıkları şu şekildedir: Bereşit (Yaratılış), Şemot (Mısır’dan Çıkış), Vayikra (Levililer), Bamidbar (Sayılar) ve Devarim (Yasa’nın Tekrarı).

¹⁵⁵ Nicholas De Lange, *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 84.

¹⁵⁶ Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, s. 104-110.

¹⁵⁷ Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 127.

A. Tanah'a Göre Birey Olarak İnsan

Bu bölümde Yahudi Kutsal Kitap külliyatı ışığında insanın yaratılışı, onu diğer varlıklardan ayıran özellikleri, insanın sorumluluğu ve özgürlüğü, insanın kurtuluşu başlıklarını ele almaya çalışacağız.

1. Tanah'a Göre İnsanın Yaratılışı

İlk insan ve insan ırkının atası kabul edilen Adem'in yaratılışı ve yeryüzünde hayatın nasıl başladığı hususu dinler ve kutsal metinleri açısından önem arz etmektedir. Zira evrende var olan bütün varlıkların yaratılışı meselesi dinlerde birçok kavramın kendisiyle ilişkilendirildiği aslî doktrinlerin temelini oluşturmaktadır. Evrenin yaratılışı (kozmogoni) bununla birlikte evrendeki düzenlemeler (kozmoji), var olmanın mahiyeti, insanın yeryüzündeki konumu, yaratılma amacı ve kendisini kurtuluşa ulaştıracak yolu içeren ahlâkî doktrinler gibi pek çok konuya ışık tutma görevi görmektedir. Buna ilave olarak dinlerdeki yaratılış doktrini, Tanrı'nın insana yönelik metafizik planının tarihsel ve fiziksel zemininin teşkilini de yansıtmaktadır.¹⁵⁸

Bu doğrultuda Yahudi Kutsal Kitap külliyatının da, Bereşit (Yaratılış) Kitabı ile başladığı, evrenin ve ilk insanın yaratılışına dair pasajlar içerdiği dikkat çekmektedir. Evrenin ve ilk insan çiftinin yaratılmasına ilişkin Bereşit Kitabı'nda peş peşe iki farklı anlatım bulunduğu görülmektedir. Yaratılışa dair iki farklı anlatımın sebebi olarak Elohist ve Yahvist¹⁵⁹ adı verilen ve farklı zamanlarda yazıya geçirilen iki farklı metin gösterilmektedir.

¹⁵⁸ Kürşat Demirci, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 331.

¹⁵⁹ Elohist metin, M.Ö. VIII. yüzyılda Kuzey/İsrail Krallığı'nda ortaya çıktığı ileri sürülen metindir. Bu metinde Tanrı, Elohim ismi ile zikredilmekte olup Yahvist metne göre daha az antropomorfik ifadeler içermektedir. Elohist metindeki anlatılarda Tanrı, insandan uzak bir şekilde resmedilmekte ve aradaki mesafe melekler ve rüyalar ile doldurulmaktadır. Yahvist metin ise köken olarak M.Ö. XI. yüzyıla kadar geri götürülmekte ve güney Yehuda Krallığı dönemi ile irtibatlandırılmaktadır. Elohist metne göre daha fazla insan odaklı bir anlatım bulunduğu Yahvist metinde Tanrı insan ilişkisi oldukça yakın bir karakter arz etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Alparslan Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, s. 83; Barbara C. Sproul, *Yaratılış Mitleri-İnsanın ve Evrenin Ortaya Çıkışına Dair Tüm Dünyadan Mitler*, çev. Ali Bucak, Hil Yayınevi, 1. bs., İstanbul 2017, s. 166.

Bereşit 1:1 ile 2:4 pasajları arasında yer alan ve sürgün sonrası derlenmiş olduğu kabul edilen Elohist metne göre evrenin ve son olarak insanın yaratılışı, Tanrı tarafından altı gün içerisinde aşamalı olarak gerçekleştirilmiş bir hadisedir. Bu anlatıma göre evren yaratıldığında şekilsiz ve sularla kaplı bir şekildeydi. İnsanın yaratılışı altıncı gün olmakta ve yedinci gün Tanrı'nın yapmakta olduğu tüm işleri bıraktığından bahsedilmektedir.¹⁶⁰

Yaratılışın anlatıldığı bu pasajları yorumlayan Yahudi dini geleneğine göre Tanrı'nın "*Kendi suretimizde kendimize benzer insan yaratalım.*"¹⁶¹ buyruğu ile Tanrı'nın suretinde yaratılan insan, yaratıcının eylemleri açısından zirve noktayı oluşturmaktadır.¹⁶² Bu anlamda insan doğasının ayırt edici bir özelliği olarak "Tanrı suretinde yaratılmış olmak", insanı akıl, özgür irade, sorumluluk ve bilinç sahibi olma konusunda diğer canlılardan ayırt etmesinin yanında insan hayatını da son derece değerli kılmaktadır.¹⁶³ Bu ayırt edici özelliği ile insan, yalnızca birey olmaktan çıkıp aynı zamanda İlahi tezahürü kendinde barındıran bir varlık konumuna yükselmektedir.¹⁶⁴ Ayrıca Tanrı'nın yaratma hadisesinde insanın beden yapısı ve diğer canlılar ile bağlantısından ziyade insanın ahlaki ve ruhi yapısından bahsetmesi insanın Tanrı'ya bağlı bir varlık olarak yaratıldığı şeklinde yorumlanmıştır.¹⁶⁵

İnsanın "Tanrı suretinde yaratılma" hususunun keyfiyeti Yahudi tarihi boyunca enine boyuna ele alınarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Sureti fiziksel anlamda ele alan bazı yorumcular olmakla birlikte çoğu Yahudi din adamına göre buradaki suret, bizim sahip olduğumuz veya yapabileceğimiz bir şey olmayıp "Tanrı ile yakın bir ilişki"

¹⁶⁰ Moşe Farsi, *Tora ve Aftara*, C. I, Gözlem Yayınevi, Ankara 2009, s. 69-73; Shalom M. Paul, "Creation and Cosmogony in The Bible", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. V, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 273-275.

¹⁶¹ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72.

¹⁶² Marvin H. Pope, "Adam", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. I, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 371-372.

¹⁶³ Nissim Wernick, "Man, The Pinnacle of Creation", *Brigham Young University Studies*, 1968, C. 10, S. 1, s. 33-35.

¹⁶⁴ L. Baeck, *Religion of The Hebrews*, C. Celemen (edt.), Religions of The World Their Nature and Their History, (265-298), Harcourt, Brace and Company, New York 1931, s. 281.

¹⁶⁵ John Phillips, *Exploring Genesis*, Moody Paperback Edition, United States of America 1981, s. 45.

durumuna işaret etmektedir. Bu yakın ilişkide insan yani Adem, Tanrı ile bir tarihe ve mevkiye sahip olup diğer yaratılmış varlıklar üzerinde Tanrı'nın ve O'nun isminin temsilcisi", "yeryüzündeki sureti" ve "Tanrı'nın saltanatının yeryüzündeki görünüşünü" temsil eden bir varlık olarak nitelendirilmektedir.¹⁶⁶ Bu sıfatları taşıyan insanın hayatı, Tanrı'ya benzemesi dolayısıyla İlahi hayatın küçük evrenini yansıtmakla irtibatlandırılmaktadır.¹⁶⁷ Ayrıca diğer varlıklar yaratıldıktan sonra Tanrı'nın iyi ve insan yaratıldıktan sonra çok iyi sıfatının kullanması onun diğer varlıklardan farklı ve üstün olarak Tanrı suretinde yaratılması şeklinde de yorumlanmaktadır.¹⁶⁸

Rabbanilere göre "Tanrı'nın başyapıtı" olarak nitelenen insanın her şeyden sonra yaratılması, yaratılan diğer şeyler üzerinde hakimiyet kurması ve onları kontrol altında tutmasını ifade etmektedir (Gen. R. 19:4). Ayrıca Rabbanî literatüre göre her şeyin onun için hazır edilmesi, bir saray inşa eden imparatorun bayram hazırlığı yaparak sadece misafirlerini davet emesine benzetilebilmektedir (Tosef. Sanh. 8:9).¹⁶⁹

Yaratılışın ikinci versiyonun anlatıldığı 2:4-2:25 pasajlarını içeren ve İsrailoğulları tarihinde çok daha önceki döneme ait olduğu düşünülen Yahvist metne bakıldığında evrenin yaratılma hadisesi Elohist metindeki kadar ayrıntılı anlatılmamaktadır. Ancak birçok araştırmacıya göre iki metinde de anlatılan yaratılış kıssaları ve kullanılan kavramlar, o dönemde hakim olan Mısır ve Babil literatürü ve mitolojisi ile pek çok açıdan benzerlik arz etmektedir.¹⁷⁰ Söz gelişi bu bölümdeki anlatıların Tiamat'ı parçalayarak bedeninin yarısından yeri diğer yarısından göğü

¹⁶⁶ David Atkinson, *The Message of Genesis 1-11*, Inter-Varsity Press, London 1997, s. 37-40.

¹⁶⁷ Sinclair B. Ferguson, "Image of God", *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson-David F. W

right, Inter-Varsity Press, England 1988, s. 329.

¹⁶⁸ Mustafa Erdem, *Hazreti Adem-İlk İnsan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. bs., Ankara 2017, s. 28.

¹⁶⁹ Halevy, "Adem in The Aggadah", s. 372.

¹⁷⁰ Peter F. Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, North Central Publishing, New York 1962, s. 76.

yaratan ve daha sonra yeni yarattığı yeryüzünde tanrılar adına kontrolü sağlamak ve tanrılara hizmet etmek için insanı yaratan Marduk’u hatırlattığı ileri sürülmektedir.¹⁷¹

Yahvist metindeki anlatıma göre *ise evren yaratıldığında yeryüzünde su ve hiçbir bitki yoktu. Toprağın tozundan yaratılan ilk insan, toprağı işlemeye başladı. Sonra adamın yalnız olmasının iyi olmadığına görülmesi üzerine yardımcı olması için adamın kaburga kemiğinden alınarak kadın yaratıldı.*¹⁷²

Bereşit Kitabı’ndaki âlemin ve insanın yaratılışını anlatan bu iki pasaj karşılaştırıldığında birkaç farklılığın olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelişi ilk metin olan Elohist metne göre yeryüzü yaratılmadan önce evren, sularla kaplı iken Yahvist metne göre evren, hiçbir bitkinin bulunmadığı kuru çöl görünümündedir. Diğer taraftan insanın yaratılması hususu Elohist metinde erkek ve kadının birlikte yaratıldığından bahsedilirken Yahvist metinde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı anlatılmaktadır.¹⁷³

Bu metinleri yorumlayan Rabbani Yahudiliğe göre “*Tanrı’nın Adem’in burnuna yaşam soluğunu üflemesi*” ile insan, tanrısal bir özellik kazanmıştır. Tanrı tarafından bahşedilen bu ruh ile “Tanrı’ya benzeyen insan”, diğer canlılar üzerinde üstünlüğe sahip olmuştur. Bu bağlamda Rabbiler, insan ruhunun gökyüzünden, bedeninin ise yeryüzünden/topraktan olması dolayısıyla insanın çift doğası bulunduğunu ifade etmişlerdir.¹⁷⁴

Buna ilave olarak bir insan olarak kadının yaratılması özellikle erkek ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Bereşit Kitabı’nda anlatılan “kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması” hususuna Rabbani literatürde genişçe yer verilmekte ve farklı yorumlamalar yapılmaktadır. Genel olarak erkek organının (kaburga kemiği) bir objesi olarak kabul edilen ve ikincil konuma itilen kadın imajı, Rabbani literatür boyunca sürdürülmektedir. Rabbaniler Havva’nın yaratılmasında örtü, kaplama görevi

¹⁷¹ Cengiz Batuk, “Adem Ve Havva’nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Adem ve Havva’nın Hayatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, C. 5, S. 10, 53.

¹⁷² *Tora ve Aftara*, C. I, s. 73-75.

¹⁷³ Paul, “Creation and Cosmogony in The Bible”, s. 274.

¹⁷⁴ Abraham Cohen, *Everyman’s Talmud*, Schocken Books, New York 1949, s. 76.

bulunan kaburga kemiğinin seçilmesi hususunu “kadının iffetini korumak için” şeklinde yorumlamaktadır (Gen. R. 18:2). Dolayısıyla Rabbani gelenekte kadın, doğuştan gelen özelliklerinin yanı sıra sosyal ve hukuki statüsü açısından da erkekten farklı bir insandır (B. Shabbat 62a).¹⁷⁵

İlk insan Adem ve Havva'nın yaratılışını anlattıktan sonra Tora metninde özellikle Bereşit Kitabı 3. babda yaratılan ilk insan çiftinin yaklaşmalarının emredildiği yasak ağaçtan yemeleri ve cennetten çıkarılma hadisesi detaylı olarak anlatılmaktadır. Buna göre yılan, kadına yasak ağaçtan yemesi konusunda telkinde bulunmuş ve kadın yedikten sonra eşinin de yemesini sağlamıştır. Sonrasında Tanrı'nın hesaba çekmesi üzerine adam, kendini aldatan olarak kadını suçladığı ve yılan da dahil olmak üzere ilk insan çiftine verilen cezalar ve nihayetinde cennetten çıkarılmalarından bahsedilmektedir.¹⁷⁶

Sözü edilen pasajda genel olarak yeryüzüne ait olan ve topraktan yaratılıp tekrar toprağa döneceği anlatılan Adem'in kelime olarak etimolojisine bakıldığında da yeryüzü ve toprak ile ilişkilendirildiği görülmektedir.¹⁷⁷ Bununla birlikte İbranice Adem (אדם) kelimesi köken olarak (Adam/Adamu) Adem'in yaratıldığı toprağın rengi olarak “kırmızı” ile de bağlantılı kabul edilmektedir.¹⁷⁸

Adem tarafından adı verilerek “tüm canlıların (hayatın) annesi”¹⁷⁹ kabul edilen *Havva* (חַוָּה) kelimesinin etimolojisine bakıldığında “hayatın annesi” sıfatının onun tanrıça olduğunu ima eden güçlü mitolojik düşünceyle yakın ilişkisi olabileceğini göstermektedir.¹⁸⁰ Bu iddiayı daha ileri boyuta taşıyanlar da bulunmaktadır; Söz gelişi ilk kadına tüm yaratıkların anası anlamında Havva isminin verilmesi onlara göre

¹⁷⁵ Judith R. Baskin, “Rabbinic Judaism and The Creation of Woman”, *Shofar*, 1995, C. 14, S. 1, s. 66-68.

¹⁷⁶ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 75-78.

¹⁷⁷ Alfons Deissler, “Man”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 542.

¹⁷⁸ Bkz. Pope, “Adam”, s. 371.

¹⁷⁹ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 77.

¹⁸⁰ Marvin H. Pope, S. David Sperling, “Eve”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 572-573.

Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak görülen ana tanrıça kültünün insan formuna dönüşmesi anlamına gelmektedir.¹⁸¹

Kutsal metinleri yorumlayan Rabbani literatürü ilk insanın biyolojik yaratılışını (halk) anlattıktan sonra onun psikoloji (hilkat) ve ahlaki (hulk) yönlerine de vurgu yapmaktadır. Bu yorumlara göre öncelikle Adem'in İlahi emre karşı haddi aşan hareketi sebebiyle günah, dünyaya girerek insan doğasının değişmesine sebep olmuştur.¹⁸² Yine bu eylemin sonucu olarak Adem'in ihtişam ve görkemini kaybetmesi ile birlikte bütünlük içerisinde yaratılan tüm şeyler de yavaş yavaş güzelliğini ve kusursuzluğunu kaybetmiştir. Rabbanilere göre Adem'in günahı ile bu dünyadan geri çekilen İlahi varlık, -apokaliptik Yahudi literatürüne atıflar yaparak- yalnızca tapınağın ikinci kez inşa edilmesi ile geri dönecektir (Gen. R. 11:2;12:6).¹⁸³

Ahlaki açıdan değerlendirildiğinde her insanda iyi (*yetzer ha-tov*) ve kötü (*yetzer ha-ra*) olmak üzere iki eğilimin var olduğunu ifade eden Rabbilere göre ölüm, Adem'in Tanrı'ya itaatsizliğinin doğrudan sonucudur. Bu noktada Rabbilere göre her insanın içinde kötü eğilimin varlığı bulunmakta olup insanın kalbindeki düşüncelerinin tasavvuru devamlı olarak kötü karakter arz etmektedir. Ancak insanın içindeki kötü eğilimi hayat için gerekli gören Talmud'a göre insanın içindeki bu eğilim olmasaydı hiç kimse ev inşa edemez, evlenip çocuk sahibi olmaz ve ticaret yapamazdı (Söz gelişi, Kiddushin, 40a; Rabbah, s. 305).¹⁸⁴

İnsanın yaratılışı konusundaki Yahudi literatürünü değerlendiren dışardan yorumcular da bulunmaktadır. Söz gelişi yaratılış bahsinin anlatıldığı pasajlar, kullanılan dil ve terimler açısından Hıristiyan teologlar tarafından antropomorfik bir karakter arz ettiği¹⁸⁵ hatta Tanrı'nın yaratma olayında bir çömlekçi gibi resmedildiği yönünde eleştiriler bulunmaktadır. Bu eleştirilere cevap veren Yahudi Rabbani

¹⁸¹ Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınevi, Ankara 1994, s. 26-27.

¹⁸² Francis E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation*, C. I, Princeton University Press, United States of America 1990, s. 9.

¹⁸³ Pope, "Adam", s. 373.

¹⁸⁴ Sherbok, *Judaism; History, Belief, Practice*, s. 420-421.

¹⁸⁵ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 90.

geleneğinin önde gelen şahsiyetlerinden olan Maymonides, (İslam dünyasında bilinen adıyla Musa ibn Meymun) (ö. 1204) Tanrı'ya cismani varlık atfeden referanslara açıklık getirmeye çalışmıştır. Kutsal metinlerde metaforik anlamları daha ön plana çıkaran Maymonides'e göre suret terimi tabiata ait bir form olup maddi bir varlığı olan şeyleri ifade etmektedir. Bu bağlamda Maymonides, Tanrı'nın kendi suretinde insan yaratcağından bahsettiği pasajı¹⁸⁶ “İnsanın bu konudaki entelektüel anlayışını kuvvetlendirmek ve İlahi aklın beşerle yakın ilişkisini göstermek için” şeklinde yorumlayarak konuyu *metaforik boyutlarıyla* ele almıştır.¹⁸⁷

Evrim-yaratılış tartışmaları bağlamında Rabbani literatürün bilhassa yaratılış konusunda devrin biliminin ortaya koymuş olduğu verileri teolojik yorumlamalar içinde çoğu kez eriterek uzlaşa sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Zira Rabbani düşüncesinde kendi geleneklerinin modern düşünce ve bilimlerle uyum içerisinde olduğu inancı bulunmaktadır. Bu doğrultuda Rabbani literatürü modern bilimin savunduğu evrim teorisi ile uyumlu teolojiler geliştirmiştir. Söz gelişi maymundan insana geçiş konusu ele alınarak bu iki varlık arasında bağlantı kurulmaya yönelik yorumlar yapılmıştır. Bu doğrultuda Rabbi Judah, Tanrı'nın başlangıçta insanı bir hayvan gibi kuyruklu yarattığını daha sonra kendi şerefi hakkı için bu kuyruğu kaldırarak insanı yücelttiğini iddia etmektedir (Gen. R. 14/2).¹⁸⁸

Tanah ile modern bilim arasında ihtilaf olamayacağını savunan Yahudi şeriatının gizemli yorumu üzerinde yoğunlaşan Kabalist Rabbani geleneği de yaratılış konusunda evrim teorisinin diğer felsefi görüşlerden daha fazla Kabala geleneği ile uyum içinde olduğunu ileri sürmektedir. Zira Kabala geleneğine göre “yaratma fiili sürekli yenilenme içinde olan ve devam eden bir süreçtir”. Bu açıdan Kabalist düşüncede insanın hayvandan türemesinin İlahi birliğe işaret etmesi gibi insanın

¹⁸⁶ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72.

¹⁸⁷ Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, çev. Michael Friedlander, Routledge&Kegan Paul Publishing, London 1904, s. 47-48; Hatice Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 82-83.

¹⁸⁸ Alıcı, “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrime Tartışmaları”, s. 62-64; Serman Brauch, “Judaism and Darwinian Evolution”, *A Journal of Orthodox Jewish Thought*, 1994, S. 29, s. 48-49.

zihinsel ve ahlaki açıdan ilerlemesinin de tabiatın normal seyrine işaret ettiği kabul edilmektedir.¹⁸⁹

Bunlara ilave olarak çağdaş Yahudi dini düşüncesinde insanın yaratılışı konusu daha çok “Tanrı’nın dünya ve insan ile arasındaki ilişki” doğrultusunda ele alınıp yorumlanmaktadır. Söz gelişi Yahudi düşünürü Hermann Cohen (ö. 1918)’e göre yaratılış, Tanrı ve dünya arasında mantıksal ilişkinin neticesinde ortaya çıkmış bir olay olarak anlaşılmalıdır. Yine Cohen’e göre insan aklının yaratılması, Tanrı ile insan arasında somut bir ilişkinin varlığını göstermektedir. Bir diğer modern Yahudi düşünürü Franz Rosenzweig (ö. 1929) ise Tanrı’nın genel yaratma hadisesini, yaratılan tüm şeylere ve dünyevi fenomenlere “varlık” ve “İlahi takdire tabi olmuş yaratılış formu verme” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁹⁰

Yahudi Kutsal metinlerindeki yaratma pasajlarına yönelik Müslüman dünyasının yorumlamaları da bulunmaktadır. Öncelikli olarak Müslüman literatürde Tanah’ta iki ayrı yaratılış hikayesinin varlığı ve anlatılanlar arasındaki uyumsuzluklar (söz gelişi Elohist metinde insan en son yaratılan varlık iken Yahvist metinde ilk yaratılan tür olması) biraz müphem ve problemler içerdiği gerekçesiyle eleştirilmektedir.¹⁹¹ Ayrıca yaratılış bahsinde yasak meyveyi yeme konusunda Havva’ya telkinde bulunan varlık olan Şeytan’ın Kur’an’da Adem’e karşı açık kıskançlık besleyen ve onu aldatarak cennetten çıkarılmasına sebep olan Şeytan olduğu ifade edilmektedir.¹⁹² Bununla bağlantılı olarak meydana gelen ve Tanah’ta Şeytan’ın ilk olarak Havva’yı sonra da Havva’nın Adem’i kandırması olayını tefsirciler Kur’an’da yer alan ve iki kişiye hitap olunan ayetlerden¹⁹³ yola çıkarak

¹⁸⁹ Shai Cherry, “Three Twentieth-Century Jewish Responses to Evolutionary Theory”, *Aleph*, 2003, S. 3, s. 250-254; Alicı, “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrime Tartışmaları”, s. 66.

¹⁹⁰ Paul, “Creation and Cosmogony in The Bible”, s. 279.

¹⁹¹ Salime Leyla Gürkan, “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüşü”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2003, S. 9, s. 7-8.

¹⁹² Süleyman Hayri Bolay, “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 362; Hakkı Şah Yasdınan, “Şeytan, Havva, Adem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 34, s. 19.

¹⁹³ Bakara 2/36; A’râf 7/10; Ebu’l-Kasım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka’iki Ğavamidi’t-Tenzil ve ‘Uyuni’l-Ekavil fi Vucuhi’t-Te’vil*, C. II, çev. Abdülaziz Hatip,

Şeytan'ın ikisine vesvese verdiği ve ikisine de hata işlettiği şeklinde yorumlamaktadır. Dolayısıyla Yahudi Kutsal metinlerinde Havva'nın ayartıcı, baştan çıkarıcı şekilde takdim olunmasına karşın Müslüman din adamları Adem ve Havva'nın cennetten kovulmasına sebep olan olaylardan her ikisinin de eşit derecede sorumlu olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁴

2. Tanah'a Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler (İnsanın Değeri)

Yahudi kutsal kitap külliyatına bakıldığında insan, yaratılışı gereği birtakım özelliklerle donatılmış ve farklı kılınmış bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Yahudi düşüncesine göre genel olarak insanı ve özel olarak Yahudi insanını diğer varlıklardan ayırt eden en önemli iki özelliği, yaratılış konusunda bahsedilen “insanın Tanrı suretinde yaratılması” ve Yahudi insanın Tanrı ile yaptığı ahit sonrası “seçilmiş” kılınmasıdır.

İnsanın Tanrı Suretinde Onurlu Bir Varlı Olarak Yaratılması: Rabbani geleneğe göre insanın “Tanrı'nın suretinde yaratılması”, insana diğer varlıklardan farklı olarak büyük bir onur ve yücelik kazandırmaktadır (Gen. R. 24:7). Onlara göre insan onurunu Tanrı'nın izzetine bağlamak, insanlığın hem insanlara hem de Tanrı'ya saygı duymasını sağlamak için en iyi yöntem olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen insan başka bir insanı aşağıladığında -insan Yaratıcı'nın suretinde yaratılmış olduğu gerekçesiyle- onun yaratıcısını aşağılamış varsayılmaktadır.¹⁹⁵ Bunun tam tersi durumunda ise Yahudi insanına yardım eden bir kişinin Tanrı'ya yardım etmiş gibi olacağı belirtilmektedir.¹⁹⁶

Rabbani düşünce açısından insanın Tanrı suretinde yaratılması ona yücelik ve kutsallık vermesinin yanında insana birtakım görev ve sorumluluklar da

Mehmet Erdoğan, Aydın Temizer, Ömer Çelik, Muhammed Coşkun, A. Enes Ateş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 822.

¹⁹⁴ Ömer Faruk Harman, “Havva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 545.

¹⁹⁵ <https://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (28.09.2018).

¹⁹⁶ Cohen, Everyman's Talmud, s. 60.

yüklemektedir. Söz gelişi insan, Tanrı'nın Adem ve Havva'yı giydirmesi ve İbrahim hastalandığında onu ziyaret etmesini örnek alarak yoksula yardım etme, hastayı ziyaret etme türünden fiiller ile Tanrı'yı örnek almak ve O'na benzemek (*dimyon şel iş le-Elohim*) ile yükümlüdür. Zira Tanah'ta "*Tanrı'nız Rab'bin yolunca yürüyün.*"¹⁹⁷ ve "*Kutsal olmalısınız çünkü ben Tanrınız Aşem Kutsal'im.*"¹⁹⁸ şeklindeki pasajlar bu sorumluluğa işaret etmektedir.¹⁹⁹ Bu doğrultuda Yahudi ahlakına bakıldığında Tanrı, yalnızca ahlaki yaşamın kaynağı ve ayakta tutucusu değil Kendi suretinde yarattığı insan için ilk örnek ve model olarak da tasavvur edilmektedir.²⁰⁰

Rabbilere göre ruhu gökyüzü, bedeni ise yeryüzüne ait kabul edilen insan yeme-içme, çoğalma, dinlenme ve ölüm açısından "aşağıdaki" yani dünyadaki canlılara benzerken dik durabilme, konuşma, akıl ve görme özellikleri açısından ise "yukarıdaki" yani metafizik varlıklara benzemektedir. Rabbanilere göre insanın bu şekilde yaratılmasının amacı, evrenin yaratıcısını yüceltme ve O'na tapma fırsatını insana vermektir.²⁰¹

Üstün meziyetlerle donatılan ve "küçük evren" olarak tanımlanan insanın sahip olduğu onur ve insani değerlere Talmud literatüründe genişçe yer verildiği görülmektedir. Nitekim Babil Talmudu'nda "*insan onurunun değeri o kadar büyüktür ki o, Tora'nın ters buyruklarının yerini alır.*" şeklinde bahsedilmektedir (Berachot 19b-20a). İnsani değerlerin ne zaman Rabhani kanunları ve Tora öğretilerini geçersiz kıldığı hususunda Talmud'da çeşitli örnekler zikredilmektedir. Söz gelişi ıssız bir yerde sahipsiz, kimsenin ilgilenmediği bir ceset görüldüğünde Yahudi din adamlarının o cenazeye ilgilenmesi ve defnetmesi gerekli görülmektedir. Din adamlarının ceset ile

¹⁹⁷ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 215.

¹⁹⁸ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 381.

¹⁹⁹ <https://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (28.09.2018).

²⁰⁰ Ronald Green, "Jewish Ethics and Virtue of Humility", *The Journal of Religious Ethics*, 1973, S. 1, s. 56; Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 60.

²⁰¹ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 68-70.

temas kurması Tevrat'ta yasaklanmışken insan onuru ve insani değerler söz konusu olduğunda bu öğreti geçersiz kılınmaktadır.²⁰²

Rabbani geleneğe göre insan onurunu korumak ve insanı faziletli kılmak adına sadaka verirken veren ve alan tarafların -fakir kişiyi utandırmamak için- birbirini bilmemesi gerekli görülmektedir (Maimonides, Hilchot Matnot Aniyim 10:7-14). Yine Rabbani öğretilerinde sıkça tekrarlanan insanı erdemli kılan bir diğer özellik de alçakgönüllü olmaktır. Rabbilere göre ahlaki açıdan en büyük tehditler olarak görülen gurur ve kibir insanı alçaltırken mütevazı olmak insanı değerli kılmaktadır. Nitekim Talmud'da “Tanrı kendisini alçakgönüllü kalp ile eşit tuttu.” ifadesi yer almaktadır (Psalm X, 16-18).²⁰³

Tanrı İle Yakın Ahdin Sonucu Olarak İnsanın Seçilmişliği: Kutsal kitap külliyatına göre insanın Tanrı tarafından seçilmesi özel ve etnik bir durumu ifade ettiğinden seçilmişlik “Yahudi insanına” tahsis edilmektedir. Bir başka ifadeyle bir insan olarak Yahudi için yaygın bir tanımlama olan seçilmişlik, evrensel Tanrı ile ilişkide Yahudi halkının özel ve benzersiz bir yere sahip olduğu inancını ifade etmektedir.²⁰⁴

Yahudi “insanın” seçilmişliği meselesi, İsrailoğulları'nın seçilmiş halk öğretisine (*Ha-Am Ha-Nivhar*) sosyal açıdan güçlü bir şekilde yansımaktadır. Yahudi insanı için bu inancın temeli, Tevrat'ta birçok defa Tanrı tarafından kutsanma ve seçilmişlik ifadelerinin yer aldığı pasajlara dayandırılmaktadır. Söz gelişi Bereşit Kitabı'nda “Tanrı'nın İbrahim'in ismini yücelterek büyük bir millet olacağı vaadinde bulunduğu anlatılmaktadır.²⁰⁵ Yine Devarim (Yasa'nın Tekrarı) Kitabı'nda da Tanrı'nın sevgisi ve vermiş olduğu söz dolayısıyla İsrail halkının özel halk olması için seçildiğinden bahsedilmektedir.”²⁰⁶

²⁰² <https://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (28.09.2018).

²⁰³ <https://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (28.09.2018).

²⁰⁴ Lou H. Silberman, “Chosen People”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. IV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 669.

²⁰⁵ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 103.

²⁰⁶ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 161.

İsrail halkının seçilmişliğinden bahsedilen pasajlarda geçen “kutsal” kelimesinin İbranice karşılığı olan “*kadosh*” “seçilmiş ve ayrılmış” anlamına gelmekte olup genel anlamda “ayırım ve ayırıştırma” teması Yahudi seçilmişlik anlayışının özünü oluşturmaktadır.²⁰⁷ Yahudi Kutsal Kitap külliyatında çokça zikredilen ve bu dinin temel öğretilerinden biri olan seçilmişlik, Yahudi insanı için ayrıcalıklı millet olma konumunun yanında emredilen birtakım görev ve özel rolleri yerine getirme sorumluluğunu da içine almaktadır. Nitekim Bereşit Kitabı’nda bu görev “*Tanrı’nın Yolu’nu yardımseverlik ve adaleti yerine getirerek koruma*” şeklinde ifade edilmektedir.²⁰⁸ Yine Tanah’ta geçen başka bir pasajda İsrail kavminin seçilmişliğinin Tanrı’nın isteklerine itaat şartına bağlı olduğu ve dolayısıyla İsrailoğulları’nın emirlere uyduğu sürece Tanrı’nın onların arasında olacağı ve onları her türlü beladan koruyacağı vaadinde bulunmakta bunun aksi durumunda Tanrı’nın onlara sırtını döneceği ve her türlü olumsuzluğa maruz bırakacağı belirtilmektedir.²⁰⁹

Rabbani geleneğe göre Yahudi halkının Tanrı tarafından yaratılması, evrenin yaratılmasından önce Tanrı’nın tasavvurunda olan bir durumdur. Cennet ve Cehennem yalnızca İsrail’in fazileti sayesinde yaratılmış olup İsrail insanı olmasaydı dünyanın da var olmasının mümkün olamayacağı varsayılmaktadır (Gen. R. 1.4).²¹⁰

Rabbani düşüncesinde İsrailoğulları’nın seçilip üstün kılınması, Şemot (Mısır’dan Çıkış) Kitabı’nda “*Şimdi Bana kayıtsız şartsız itaat eder, antlaşmamı korursanız, dünyanın tümü bana ait olmasına karşın tüm halklar arasında benim özel hazinem olursunuz.*”²¹¹ şeklinde belirtildiği üzere diğer milletlerin katı emirler sebebiyle reddettiği Tora’yı İsrailoğulları’nın Sina’da istekli olarak kabul etmelerine dayanmaktadır (Num. R. XIV. 10).²¹² Diğer yandan İsrailoğulları’nın seçilmesinin

²⁰⁷ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, İSAM Yayınları, 3. bs., İstanbul 2017, s. 102-103.

²⁰⁸ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 119; Silberman, “Chosen People”, s. 669.

²⁰⁹ *Tora ve Aftara*, III, s. 607-649; Mehmet Katar, “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”, *Journal of Islamic Research*, 2007, S. 20, s. 174.

²¹⁰ Cohen, *Everyman’s Talmud*, s. 61.

²¹¹ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 209.

²¹² Silberman, “Chosen People”, s. 670.

diğer milletlerden sayıca üstünlüklerinden dolayı olmadığı aksine bu seçimin, “Tanrı’nın İsrail’e ve atalarına olan sevgisinin bir izharı” ve “İsmi’nin idamesini İsrail kavminde deruhte etme iradesinin doğal bir sonucu” olarak görülmektedir.²¹³

Rabbani literatürde özellikle diğer milletler ile mukayese edildiğinde daha idealize ve homojen bir İsrail tanımlaması sıkça vurgulanmaktadır.²¹⁴ Seçilmişlik bağlamında Tanrı’nın Krallığı’nı dünyadaki tüm insanlar üzerine yaymayı amaç edinen Rabbani öğretileri, bu düzen içinde Yahudiler için devamlı bir hatırlatıcı olarak bu krallığa atıfta bulunan kutsamalara yer vermektedir (Ber. R. 40b).²¹⁵

Yahudi tarihinde önemli yere sahip olan seçilmişlik fikri, tarih boyunca farklı şekillerde ele alınıp yorumlanmaya çalışılmıştır. Söz gelişi Orta Çağ Yahudi düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Judah Ha-levi (ö. 1141)’ye göre seçilmişlik, ilk olarak Adem’e verilen ve seçilmiş temsilciler aracılığıyla tüm İsrail’e vasiyet olunan dini bir ayrıcalıktır. Ha-levi’ye göre İlahi müdahalenin bir sonucu olarak Yahudi insanı benzersiz bir şekilde Tanrı ile birlikte olabilmektedir. Yine bu İlahi etki dolayısıyla seçilmişlik, “İsrail halkı için özel bir doğüstü takdire bağlı olmaya” işaret ederken “insanlığın geri kalan halkları için doğanın yasalarının işleyişine tabi olmayı” ifade etmektedir.²¹⁶

Modern Yahudi düşüncesindeki seçilmişlik anlayışına bakıldığında bilhassa XVIII. yüzyıl Aydınlanma dönemindeki Avrupa Yahudilerinin tedrici olarak modern açıdan özgülleşmesinin “Yahudi eşsizliği” kavramını hem doğrudan hem de dolaylı olarak zayıflattığı görülmektedir. Seçilmişlik öğretisi, aynı zamanda sonraki dönem Avrupalı entelektüeller tarafından da ele alınarak eleştiriye tabi tutulmuştur. Söz gelişi İngiliz tarihçi Arnold Toynbee (ö. 1975), Yahudilik’teki seçilmişlik düşüncesini “geçici bir benliğin idealize edilmesinin en kötü tarihsel örneği, kendilerini Tanrı’nın

²¹³ Tuğba Taşdemir, “Yahudilik’te Seçilmişlik Psikolojisi”, *Journal of Strategic Research in Social Science*, 2017, S. 3, s. 106.

²¹⁴ Salime Leyla Gürkan, “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları’nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2005, S. 13, s. 59.

²¹⁵ Cohen, *Everyman’s Talmud*, s. 63.

²¹⁶ Silberman, “Chosen People”, s. 671.

seçilmiş halkı olduğuna inandıran Yahudiler ortaya koymuştur.” şeklinde olumsuz yönde değerlendirmiştir.²¹⁷

Nitekim Yahudi kutsal metinlerindeki seçilmişlik kavramı, modern dönemde daha çok evrensellik ve hümanizm kapsamında ele alınarak birçok kesim tarafından eleştirel bir şekilde değerlendirilmektedir. Geleneksel düşüncenin teolojik bir görev olarak seçilmişliği benzersiz, farklı, üstün olma şeklinde tanımlamalarına karşın modern dönem Yahudi düşüncesi hala bir yandan Yahudiliğin evrenselci değerlerini ve diğer yandan Yahudi tarihi ve manevi tecrübesinin özel karakterini haklı kılacak bir şekilde seçilmişlik kavramını yeniden tanımlama ve yorumlama sorunuyla boğuşmaktadır.²¹⁸

Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, *Yahudi insanının sadece diğer varlıklardan değil diğer insanlardan da kendini ayırtmasıdır*. Bir başka ifadeyle Yahudilerin ilk dönemlerden itibaren geçirmiş olduğu sıkıntı ve zorlukların yanında Yahudi kimliğini şekillendirmede Yahudi olmayanların (*gentile*) negatif imajının da önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir. Nitekim diğer insanlara karşı dışlayıcı, aşağılayıcı ve küçük düşürücü imaj sergileyen Yahudiler kendilerini aydınlanma düşüncesinin sembolü, ölçülü, entelektüel olarak tanımlarken Yahudi olmayanları kaba kuvvet, mantıksızlık ve cinsellik ile ilişkilendirmektedirler.²¹⁹ Dolayısıyla Tanrı’yla ahitleşme düşüncesine dayanan ve seçilmişlik düşüncesiyle desteklenen Yahudi kimliğinin tarih boyunca var olmak ve varlığını devam ettirmek için karşısına hep bir “Yahudi olmayan yabancı kimliği” yerleştirmek suretiyle kendisini diğer insanlardan ayırt etmeye çalıştığı görülmektedir.²²⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki Yahudi insanının karakteri ve Yahudi kimliğinin oluşturmada etkin role sahip olan seçilmişlik öğretisinin tarih boyunca önemli değişikliklere maruz kaldığı görülmektedir. Tarih boyunca Yahudiler antisemitizm,

²¹⁷ Silberman, “Chosen People”, s. 671.

²¹⁸ Silberman, “Chosen People”, s. 671-672.

²¹⁹ Stuart Z. Charme, “Alterity, Authenticity, and Jewish Identity”, *Shofar*, 1998, S. 16, s. 49.

²²⁰ Eldar Hasanoğlu, “Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2015, S. 2, s. 140; Eldar Hasanoğlu, *Temel Kaynaklar Işığında Gerut Yahudiliğe Geçiş*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016, s. 3-6.

asimilasyon ve geleneksel dini bağları zayıflatma baskılarına bir karşılık olarak kimliklerini tekrar inşa etmeye zorlanmışlardır. Ancak ister anti-semitik dünya tarafından ister istekli olarak uygulamaya konulan “farklı ve ayrıcalıklı olma” düşüncesi, Yahudi kimliğini oluşturan ana parçalardan biri olmayı sürdürmektedir.²²¹

3. Tanah’a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü

İnsanın birçok ihtimal arasından birini seçmesi ve bu seçiminin sonucunda eylemin oluşması ile ilgili olarak ortaya çıkan insanın sorumluluğu ve özgürlüğü, tarih boyunca özellikle felsefe ve teoloji alanında tartışma konusu olmuş bir meseledir. Bu mesele üzerinde kimileri insanın özgür irade sahibi bir varlık olarak fiillerinde özgür olduğunu ifade ederken, kimileri de insanın seçimlerinde özgür gibi görünmesine rağmen aslında fiillerinin Tanrı ve doğa kanunları tarafından mecbur kılındığını savunmaktadır. Yahudi felsefesi açısından bakıldığında da bu gerilimli konu, Tanah’ta yer alan pasajlar referans olarak Rabbanî geleneği ve Yahudi düşünürler tarafından geniş bir yelpazede ele alınarak işlenmiştir.²²²

Yahudi kutsal metinlerinde insanın sorumluluğu ve fiillerinde özgür olması meselesinde karşımıza çıkan ilk pasajlardan biri, Devarim Kitabı’ndaki “*Gör! Bugün önüne yaşamı ve iyiyi, ölümü ve kötüyü yerleştirdim.*”²²³ şeklinde yer alan pasajdır. Yahudi inancına göre insanın kutsanması ile birlikte özgür olmasının ipuçları bu pasajda yer almaktadır. Zira önüne iyi ve kötü olmak üzere iki yol konulan ve seçme konusunda özgür bırakılan insanın emirlere riayet etmesi karşılığında Tanrı’nın ona hayat vaad etmesinin yanında neslinin devamını sağlama ve maddi açıdan mülk verme gibi pek çok konuda vaatle bulunduğu ifade edilmektedir.²²⁴

Bu pasajları yorumlayan bazı Rabbaniler, sözü edilen pasajların insanın iyi ve kötüyü kavrama yetisine sahip olmasına işaret ettiğini ve dolayısıyla insanın fiillerini

²²¹ Charme, “Alterity, Authenticity, and Jewish Identity”, s. 44.

²²² Shlomo Pines, “Free Will”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 230-234.

²²³ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 683-685.

²²⁴ Pines, “Free Will”, s. 230.

seçme noktasında özgür olduğunu belirtmişlerdir.²²⁵ Buna karşın insanın fiillerini seçme konusunda özgür olmadığını savunan Rabbaniler de bulunmaktadır. Karşıt görüşü savunan Rabbanilere göre ise insan ruhunun Tanrı'ya itaati dışında insan hayatı hakkındaki her şey Tanrı tarafından belirlenmektedir.²²⁶ Söz gelişi Rabbani literatür içerisinde her şeyin Tanrı'nın denetimi altında olduğu ve O'nun izni olmadan hiçkimsenin parmağını yaralayamayacağından bahseden pasajlar, her şeyin Tanrı'nın gözetim ve kontrolü altında olup İlahi irade olmadan hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği şeklinde yorumlanmaktadır (Ket. 30a).

Bu iki zıt görüşe rağmen Rabbani gelenek, insanın birtakım hak ve özgürlüklere sahip olmasının onun Tanrı suretinde yaratılması ve seçkin kılınması hususu ile yakından ilişkili olduğu hususunda önemle durmaktadır. Özellikle insana verilen irade ile niyetlerini formüle etme kapasitesine sahip olmak, Rabbani geleneğe göre insanı Tanrı gibi kılan şeydir. Bu bağlamda insanın sorumluluğu, İlahi iradeye uygun bir hayat yaşamak için çaba göstermektir.²²⁷ Bu açıdan bakıldığında insanın Tanrı suretinde yaratılması, insana yücelik ve özgürlük hakkı bahsetmesinin yanında bu onur ve sorumluluğu koruma görevini de beraberinde getirmektedir.²²⁸

Rabbani geleneğin yanı sıra Yahudi düşünürlerinin de bu meseleye farklı bakış açıları ile yorumlamalar getirdiği görülmektedir. Söz gelişi erken dönem Yahudi düşünürlerinden İskenderiyeli Philo (ö. M.Ö. 25)'ya göre evrende meydana gelen tüm olaylar, etki ve sebepler zincirinin bir sonucudur. Determinist bir anlayışla meseleye yaklaşan Philo, insanın iyi ve kötüyü seçmesi olayının insanın eğilimleri ve dış güçler arasındaki mücadele ile önceden belirlendiğini savunmaktadır. Bu doğrultuda Philo'ya göre insanın özgür iradesi ve İlahi adalet arasında bir bağlantı bulunmamaktadır.²²⁹

²²⁵ Pines, "Free Will", s. 233.

²²⁶ Dewey D. Wallace, "Free Will and Predestination", *Encyclopedia of Religion*, Vol. V, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 3203.

²²⁷ Bernard S. Jackson, "The Human Will in Judaism: Mishnah's Philosophy of Intention by Howard Eilberg-Schwartz", *The Jewish Quarterly Review*, 1990, C. 81, S. 1, s. 179.

²²⁸ Gershom Scholem, "Human Dignity and Freedom", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. IX, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 585-588.

²²⁹ Pines, "Free Will", s. 230.

Orta Çağ dönemine gelindiğinde Mutezile düşüncesinin insanın sorumluluğu ve özgürlüğü konusunda Yahudi düşünürleri oldukça etkilediği görülmektedir. Özellikle Mutezile düşüncesinden önemli ölçüde etkilenen Saadiah Gaon (ö. M.S. 942)'a göre Tanrı'nın insanı daha sonra cezalandıracağı bir şey için o fiili yapmaya zorlaması düşünülemez. Bu noktada Tanrı'nın adaletinin zorunlu olarak insanın özgürlüğünü gerektirdiğini belirten Gaon'a göre Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, insanın eylemlerinin sebebi olmadığı için insanın özgürlüğünü sınırlandırmamaktadır. İnsanın fiilleri konusunda Saadiah Gaon ile benzer görüşleri dile getiren Judah Ha-levi, ilgi duyduğu Aristo düşüncesinin etkisiyle insan fiillerine etki eden sebepleri sınıflandırma yoluna gitmiştir. Ha-levi'ye göre tüm eylem ve olaylar ya doğal, tesadüfen (doğal düzen kaynaklı olarak) ya da özgür irade (insan seçiminin sonucu olarak) ile meydana gelmektedir. Ha-levi'ye göre bu doğrultuda insana düşen görev, yeteneklerini en iyi doğrultuda yönlendirmektir.²³⁰

Orta Çağ Yahudi dini düşüncesinde görüşleri ile önemli bir yer tutan Maymonides ise insanın özgürlüğü meselesini İlahi tasarruf ile birlikte ele almaktadır. İnsanı özgür ve sorumluluk sahibi bir varlık olarak gören Maymonides'e göre insanın eylemleri üzerinde Tanrı'nın belli bir şekilde yapılması hususunda etkisi veya bir emri bulunmamaktadır. Bu bağlamda Maymonides'e göre her insan, özgür iradesi ile seçim yaptığı fiilden sorumlu olup fiillerinden hesaba çekilecektir.²³¹

Modern Yahudi düşüncesi açısından bu meseleye bakıldığında Martin Buber (ö. 1965) insanı aslında bilinçaltında özgür olan bir varlık olarak tanımlamaktadır. İnsanın alinyazısının kader tarafından değil özgür irade ile yapılan seçimler ile yazılacağını belirten Buber, dış olayları insan eylemleri için belirleyici olmaktan ziyade bir ön şart olarak kabul etmektedir.²³² Martin Buber gibi insanın özgür iradeye sahip bir varlık olarak geleceğini şekillendirdiğini savunan Yahudi düşünürü Abraham J. Heschel (ö. 1972)'e göre ise insan, düşünüp isteyerek hayattaki sınırlamaların ötesinde kararlar alabilecek ve bunları gerçekleştirebilecek bir varlıktır. Dolayısıyla

²³⁰ Pines, "Free Will", s. 231.

²³¹ Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, s. 66-68.

²³² Pines, "Free Will", s. 233.

Heschel'e göre insanın özgürlüğünün özünde, kendini aşma yeteneği bulunmaktadır.²³³

4. Tanah'a Göre İnsanın Kurtuluşu

Bütün dinlerin ana temalarından ve hedeflerinden birini oluşturan kurtuluş kavramının çoğu dinde anahtar görevi üstlenmesinin yanında dinleri canlı kılan bir fonksiyona sahip olduğuna inanılmaktadır. Yahudilik açısından bakıldığında da Yahudi Kutsal metinlerinin şekillendirdiği ve dini gelenek açısından insan hayatı ve geleceği üzerinde yoğunlaşan kurtuluş öğretisinin önemli doktrinlerinden biri olarak kabul edildiği görülmektedir.²³⁴

Kurtuluş öğretisini özellikle Tanrı ile ahitleşme ile bağlantılı gören Yahudi inancında Tanrı'nın Sina'da Musa'ya vahyetmesi ve sonrasında yapılan ahitleşmenin Yahudi insanının kurtuluşu için önemli bir avantaj olduğuna inanılmaktadır. Zira bu ahitleşmenin beraberinde getirdiği Tanrı tarafından “seçilmiş, ayrıcalıklı millet” olma düşüncesi Yahudi inancında önemli bir yer tutmaktadır. Yahudi insanı için seçilmiş olmak, kurtuluş bağlamında Tanrı'nın ayrıcalıklı insanı olmanın sorumluluğunu taşımak ve vahye muhatap olmak olarak algılanmaktadır. Bu doğrultuda Tanrı ile ahit yapmak Yahudi inancı için Tanrı'nın inananlar ile yakın bağı ve kurtarıcı ilişkisini göstermektedir.²³⁵ Dolayısıyla soteriyoloji (Kurtuluş bilimi) açıdan “yaratılış, kurtuluş ve vahiy” arasında güçlü bir bağlantının bulunduğu ve bilhassa “İlahi vahyin amacının insanın kurtuluşu olduğu” kabul edilmektedir.²³⁶

Bir anlamda kutsal kurtuluş tarihi olarak tanımlanan²³⁷ Yahudi tarihine bakıldığında kurtuluş öğretisinin dönem dönem anlam değişiklikleri ve farklı bakış

²³³ Pines, “Free Will”, s. 233.

²³⁴ Fuat Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, C. 1, S. 1, s. 71.

²³⁵ Binoj Mathew, “Concept of Redemption in The World Religions: A Comparative Analysis of The Account of Redemption in Semitic Religions and Indian Religions”, *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 2016, C. 21, S. 3, s. 54.

²³⁶ Philip Sigal, *The Emergence of Contemporary Judaism*, C. I, The Pickwick Press, Oregon 1977, s. 25.

²³⁷ Yeşaya, 43-44; Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism Structure and System*, Fortress Press, United States of America 1995, s. 86.

açılırlarına maruz kaldığı görülmektedir; Söz gelişi bu öğreti, kimi zaman insan açısından düşünülerek “bireysel veya milli karaktere bürünmekte”²³⁸ kimi zaman ise mekan açısından nitelendirilerek “dünya veya ahiret hayatında gerçekleşecek kurtuluş”²³⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Yine bu doğrultuda kurtuluşun nasıl gerçekleşeceği, kimlerin kurtulacağı, kurtuluşun pişmanlık ve tövbe şartına bağlı olup olmaması Yahudi teolojisi için önemli hususlardan birisi olmaktadır.²⁴⁰

Kurtuluşun nasıl ve kimler için gerçekleşeceği hususunda Yahudi kutsal metinlerinde çeşitli ihtimaller bulunmaktadır. Söz gelişi Devarim Kitabı’nda yer alan pasajlarda²⁴¹ İsrail halkının kurtuluş için Rab’bi daima hatırdâ tutarak emirlerine sıkıca bağlı olması ve pişmanlık duyarak O’na yönelmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu pasajla bağlantılı olarak Yahudi inancında İsrail halkının Tanrı’nın buyuklarını gözettikçe Tanrı’nın onları yalnız bırakmayacağı ve dağılan halkın bir gün İlahi yardım ile tekrar bir araya geleceği varsayılmaktadır.²⁴²

İnsanın kurtuluşu ile alakalı Tanah’ta yer alan pasajları “insanın kendisi veya var oluşunun değerini yıkan durum veya koşullardan selamete kavuşma” olarak yorumlayan Rabbani Yahudiliğe göre insanın kurtuluşu, Yeşaya Kitabı’nda belirtildiği üzere “*Siyon adalet sayesinde, tövbe edenler de doğruluk sayesinde kurtulacaktır.*”²⁴³ Bu metinden de anlaşılacağı gibi dindar insanın kurtuluşu, iyi amel ve tövbe ile bağlantılı imani bir durumu ifade etmektedir (Shab. u8b; Yoma 86b). Kurtuluş için Yahudi insanının geçmişte yaşadıklarını unutmaması ve Tanrı ile yakın bağını koparmaması gerektiğini belirten Rabbani öğretilere göre bunun için Tora’nın buyuklarını gözetmek ön planda tutulmaktadır. Bu hususta Rabbani gelenekte insanın çabasının yanında kurtarıcı bir kişilik olarak Mesih (משיח) imajına da vurgu yapılmaktadır. Ancak kurtuluş sürecinde onun rolü Musa ve geçmişteki diğer

²³⁸ Samuel, 11:13; Yeremya, 3:23.

²³⁹ Mezmurlar 14:7; Mezmurlar, 74:12; Yeşaya, 49:8.

²⁴⁰ Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, s. 101.

²⁴¹ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 671-673.

²⁴² Mathew, “Concept of Redemption in The World Religions: A Comparative Analysis of The Account of Redemption in Semitic Religions and Indian Religions”, s. 55.

²⁴³ Yeşaya, 1:27.

kurtarıcılardan farksız kabul edilmektedir. Bu inançla bağlantılı olarak Rabbani gelenek içinde Mesih, Tanrı'nın elinde sadece bir aracı konumunda olup daha çok durumları belirsizlik içerisinde olan insanlara umut vermek için geliştirilmiş bir fikir olarak düşünülmektedir.²⁴⁴

Kurtuluş öğretisi üzerinde önemle duran ve “Yahudi insanın tarih içinde yeniden varoluşu” ile irtibatlandırılan Yahudi mistik düşüncesini temsil eden Kabbalist yorumculara göre ise kurtuluş, insanın varoluşsal deneyime geri dönme özlemine işaret etmektedir. Kabbalistlere göre bu deneyim, “özgürlük, eşitlik, bağımsız olma, ulusal bölge içinde toplanma ile adalet ve özgürlük içindeki ebedi Mesihi düzen düşüncesini” içeren alternatif bir varoluş biçimini ifade etmektedir.²⁴⁵

Orta Çağ Yahudi filozoflarının kurtuluş öğretilerine bakıldığında genel olarak insanın sonlu olması durumunun “insan eylemleri ve günahının bir sonucu olmaktan” ziyade “yaratılış gereği kozmik bir durum” olarak nitelendirildiği görülmektedir. Yahudi filozoflara göre evren, İlahi iyilik ve merhametin tezahürü olarak yaratılmasına rağmen insan, çaresizlik, ölüm, fiziksel ve ruhsal yok oluşu barındıran sonlu olma vasfı ile şekillendirilmiştir. Dolayısıyla insan, bu yok olma durumu sebebiyle kurtuluş ihtiyacı içinde bulunmaktadır.²⁴⁶

Orta Çağ Yahudi düşünürlerine göre Tanrı'nın İlahi merhameti dolayısıyla kurtuluş, insan için elde edilebilir bir durumdur. Ancak bunun için insanın kurtarıcı sürece katılması yani doğru inanç ve eylemlerde bulunması gerekli görülmüştür. Mesela Yahudi düşünür Saadia Gaon'a göre insan, fani bir varlık olmasına rağmen yaratılışın nihai amacını teşkil etmektedir. Gaon, insanın Tanrı'nın Sina'da Musa aracılığıyla bildirdiği İlahi vahiy ve emirlere itaat ederek kurtuluşu kazanacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte Gaon'a göre insanın kurtuluşu açısından Mesih döneminin

²⁴⁴ Donald D. Leslie, “Redemption”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 151-152; Mathew, “Concept of Redemption in The World Religions: A Comparative Analysis of The Account of Redemption in Semitic Religions and Indian Religions”, s. 54.

²⁴⁵ Rachel Elior, “Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought”, *Studies in Spirituality*, 2004, S. 14, s. 12.

²⁴⁶ Leslie, “Redemption”, s. 152.

başlaması ve onun dünyaya gelmesi büyük önem arz etmektedir. Çünkü ona göre Yahudilerin “Altın Çağ”ını oluşturan eskatolojik-Mesihanik dönemden bahseden İşıya peygamber, Rabbin kurtuluş günü öz halkına yardım edeceği, onları koruyacağını ve bu yardımla İsrail halkının yıkık ülkeyi yeniden inşa ederek mülk olarak yeni sahiplerine vereceğini bildirmektedir.²⁴⁷ Sözü edilen pasajlar, Mesihî dönemde İsrail toprakları Yahudi halkı tarafından restore edilecek ve erdemli Yahudilerin ilk dirilişi gerçekleşecektir. Son tahlilde Gaon, kurtuluşun eskatolojik değerine işaret etmektedir. Ona göre Mesihî dönem sona erdiğinde gelecek dünya ortaya çıkacak ve tüm ölülerin dirilmesi ile ikinci diriliş meydana gelecektir.²⁴⁸

Nihai kurtuluş konusunda Gaon gibi Davud soyundan gelecek Mesih’e vurgu yapan bir diğer Yahudi düşünürü Maymonides’e göre kral Mesih, dağınık halde olan İsrailileri bir araya getirecek ve onlara Tanrı’nın yolunda yürümeyi öğretecek kişidir. Bu bağlamda Maymonides’e göre şu an içinde bulunulan zamanla Mesihî çağ arasındaki tek farklılık, siyasi baskı ve boyundurukların sona erecek olmasıdır.²⁴⁹

Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin kurtuluş öğretileri ile benzerlik arz eden modern Yahudi düşüncesinde de kurtuluş, “iyinin kötü üzerinde nihai zaferi, bireyin kendini gerçekleştirme çabası ve bağımsız Yahudi devletinin yeniden kurulması” ile irtibatlandırılarak ele alınmaktadır. Söz gelişi Hermann Cohen’e göre kurtuluş, “insanın kötülük ve günaha eğilimli yönüne karşılık galip gelmesi” olarak tanımlanmaktadır. Yine Cohen’e göre tövbe ederek kurtulmayı arzulayan insan, Tanrı ile yakın bağ kurmaya niyetlendiğinde “*Gelin Rab’be dönelim. Bizi O parçaladı, O iyileştirecek.*”²⁵⁰ pasajı ile bağlantılı olarak Tanrı onun bu niyeti ve ahlakının gelişmesi için yol gösterecektir.²⁵¹

²⁴⁷ Yeşaya, 49:8.

²⁴⁸ Leslie, “Redemption”, s. 153.

²⁴⁹ Jacob S. Minkin, *The Teachings of Maimonides*, Jason Aronson Publishing, London 1993, s. 8-9.

²⁵⁰ Hoşea, 6:6.

²⁵¹ Leslie, “Redemption”, s. 154.

Bir diğerk modern Yahudi düşünürü Martin Buber'e göre ise kurtuluş, "günahın bağışlanması maksadıyla günlük hayatı günahlardan arındırarak kutsallaştırmayı başarmak" anlamına gelmektedir. Buber'e göre Tanrı'nın insanı yaratması ve ona vahyetmesi bizim açımızdan da O'nunla direk ilişki ve bağ kurmayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca Buber, Tanrı ile bu yakın bağı kurmak ve O'nun merhametini tecelli ettirmek için insanın pişmanlığını ifade ederek tövbe etmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır.²⁵² Buber ile aynı doğrultuda insanın ve dünyanın kurtuluş ihtiyacı içinde olduğunu belirten Abraham J. Heschel'e göre ise kurtuluş, 'insanlığın lehine olmak üzere büsbütün bir İlahi lütuf hareketinin ortaya çıkması' şeklinde düşünülmemelidir. Bu konuda insanın (Yahudi) görevi, "dünyayı kurtuluşa layık hale getirmek" tir. Bunun için iyiyi kötüden ayırmanın gerekli olduğunu belirten Heschel, insanın inanç ve fiillerinin ona nihai kurtuluş hazırladığını ileri sürmektedir.²⁵³

Kurtuluş öğretisi ve Mesih beklentisi konusunda modern Yahudi düşüncesinin diğerk bir yönünü Siyonist düşünce temsil etmektedir. Zira Siyonist düşünürlerin çoğuna göre bu hareket, Mesih'i ümit ile birlikte İsrail'in restore edilmesi ve cennetin krallığının kurulacağı "yeni dünya düzeni" düşüncesini gerçekleştirilmesini ifade etmektedir.²⁵⁴ Siyonist düşünceye göre Yeşaya Kitabı'nda yer alan "*Zaferi ışık gibi parlayıncaya, kurtuluşu meşale gibi yanıncaya dek Siyon uğruna susmayacak, Yerusolim uğruna sessiz kalmayacağım.*"²⁵⁵ şeklindeki pasaj gereği umudunu yitirmeden devamlı surette amacı doğrultusunda çalışmak, Yahudi milletini nihai amaca yani "yeryüzündeki Tanrı'nın egemenliğinin tesisine" ulaştıracaktır. Bu doğrultuda yine Yeşaya Kitabı'nda yer alan ve İsrail'in kurtuluşunun sonsuza dek sürecek olduğundan bahseden pasajın,²⁵⁶ Tanrı'nın güdümünde Yahudi insanının çabası ile kurulacak bir "Tanrı Devleti'ne işaret ettiğine inanılmaktadır. Neticede bu inanç, Yahudi insanı için Tanrı Yahve'nin boyunduruk altında bulunan kendi öz

²⁵² Leslie, "Redemption", s. 154.

²⁵³ Leslie, "Redemption", s. 154.

²⁵⁴ Louis Jacobs, *A Jewish Theology*, Behrman House Publishers, United States of America 1973, s. 299.

²⁵⁵ Yeşaya, 62:1

²⁵⁶ Yeşaya, 45:17.

milletini bir gün tekrar ihtişam ve kurtuluşa kavuşturacağı inancı ve Mesih beklentisini de beraberinde getirmektedir.²⁵⁷

Soteriyolojik açıdan Yahudi geleneğinde Mesih beklentisinin, Tanrı'nın İsrail halkının kurtuluşu, geleceği konusunda bildirdiği buyruklar doğrultusunda özellikle Helenistik dönemdeki baskı ve zorlamalara karşı ayakta kalmak için Tora'nın yanında yeni, ikinci bir merkezi dayanaklar olarak ön plana çıkarıldığı varsayılmaktadır. Bu dönemde Yahve dininin "eskatolojik kurtuluş dini" sıfatına bürünmesi Helenistik dönemin Yahudi dini için getirdiği en önemli değişiklik olarak görülmektedir.²⁵⁸

Yahudi inancında Mesih beklentisinin başlangıç noktasının Tanrı'nın İbrahim'e "*Seni çok ama çok verimli kılacağım ve seni uluslar haline getireceğim.*"²⁵⁹ şeklinde söz vermesi ve bu sözün Mısır'dan çıkış ile Sina ahdinde kısmen onaylanmış olduğu varsayılmaktadır. Bu inanç, genel anlamda Tanrı'nın kurtuluş planı çerçevesinde vaad etmiş olduğu ve İsrail tarih içerisinde ifalarının serpiştirildiği Tanrı'nın yakın ilgisini, özel anlamda ise bizzat Tanrı tarafından İsrail halkına bahşedilen manevi açıdan yenilenme, özgürlük ve mutluluk getirecek "Tanrı'nın yeryüzündeki somut hükümdarlığını" ifade etmektedir. Bu açıdan Yahudi inancına göre Mesih krallığı, bireysel olarak Mesih tarafından kurulacak bir krallığı değil bizzat Tanrı Yahve'nin yeryüzündeki krallığı anlamına gelmektedir.²⁶⁰

Mesih beklentisi ve onun inşa edeceği Tanrı krallığı bağlamında Yahudi inancındaki dünyanın sonuna yönelik bu teolojik umutların tapınağın ikinci kez inşa edildiği dönemden itibaren *apokaliptik literatürün* ortaya çıkmasına sebep olduğu düşünülmektedir. Yahudi apokaliptik literatürün içeriğine bakıldığında genel olarak dünyanın sonundaki olayların ön plana çıkarılarak "Rabbin gününün geldiğini haber eden kozmolojik bir ayaklanmanın olacağı" ana tema yapılmaktadır. Kullanılan sembolik dilin yanında determinist yorumlamalar ve ezoterik öğretileri ile farklı bir

²⁵⁷ Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966, s. 431; Güven, *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, s. 101.

²⁵⁸ Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in The Old Testament Period*, Vol. II, SCM Press, London 1994, s. 564.

²⁵⁹ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 114.

²⁶⁰ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 314-316

karakteristik yapıya sahip olan apokaliptik literatür, Tanrı'nın nihai müdahalesi ile Mesihî dönemin başlayacağı ve doğru inancın paganizmin batıl inançları üzerinde üstünlük kuracağı inancı üzerine yoğunlaşmaktadır.²⁶¹

Yahudi insanın kurtuluşunu Mesihî hareket bağlamında Siyonist düşünce ile birlikte ele alan modern Yahudi düşünürlerden Arthur Hertzberg ise kurtuluş kavramını Yahudilerin İsrail topraklarına geri dönerek kendi toprakları inşa etmeleri için bir başlangıç olarak görmektedir. Zira onun düşüncesinde Siyonizm'in kurtuluş öğretisi, fiziksel, politik ve gerçekçi bir anlamda olup kademeli ve süreç isteyen bir durumdur.²⁶² Buna ilave olarak Siyonizm düşüncesinde kutsal topraklara geri dönme umudu, Yahudi halkını ötekilerden ayırt edici doğası için süregelen bir kaynaktır. Son tahlilde pragmatik bir yaklaşım ile Siyonist düşünceye göre bir insan için kurtuluşu umut etmek, Yahudiliği diasporada devam ettiren en büyük güçlerden birisini teşkil etmektedir.²⁶³

B. Tanah'a Göre Tanrı İle İlişkisi Açısından İnsan

Bu bölümde Yahudi Kutsal Kitap külliyatıyla bağlantılı olarak Tanrı-insan yakın ilişkisini sağlayan iletişim araçları (vahiy, ritüel ve dua), insanın yaratılış gayesi ve Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı ilişkinin en somut ifadesi olarak ahitleşme konularını ele almaya çalışacağız.

1. İnsanın Tanrı İle İlişkisindeki İletişim Araçları: Vahiy, Ritüel ve Dua

Tanrı-insan iletişimi konusunda Yahudi Kutsal Kitap külliyatına bakıldığında iletişimin karşılıklı olması dolayısıyla çift boyutlu bir karakter arz ettiğine inanılmaktadır. Bir başka ifadeyle karşılıklı iletişim hem Tanrı hem de insanın farklı iletişim formlarıyla karşı tarafla bağ kurmasını gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda Yahudi dini tarihi incelendiğinde Tanrı'nın insanla iletişimi "vahiy" (sözlü, tezahür,

²⁶¹ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 507-508.

²⁶² Arthur Hertzberg, *The Zionist Idea-A Historical Analysis and Reader*, The Jewish Publication Society, United States of America 1997, s. 111; Mathew, "Concept of Redemption in The World Religions: A Comparative Analysis of The Account of Redemption in Semitic Religions and Indian Religions", s. 55.

²⁶³ Leslie, "Redemption", s. 155.

tecelli) aracılığıyla olurken insanın Tanrı ile iletişiminin “dua” ve “ibadetler” yoluyla gerçekleştiği görülmektedir.

Tanrı'nın insanla iletişimini sağlama noktasında sözlerini insana iletmesi anlamına gelen vahiy,²⁶⁴ Yahudi teolojisinde Tanrı-insan iletişimi açısından önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim kendilerini “seçilmiş”, “Tanrı'nın muradı” olarak nitelendiren Yahudi milleti için İsrail tarihi bir anlamda vahiy tarihi olarak nitelendirilmektedir. Yahudi tarihi boyunca gönderilen peygamberler yoluyla Tanrı'nın her daim İsrail halkıyla iletişim içinde olduğuna inanılan Yahudi inancında Tanrı'nın en önemli vahyinin “Musa yoluyla İsrail halkına” Sina Dağı'nda gerçekleştiği kabul edilmektedir. Burada gerçekleşen ve özel bir öneme sahip olan Sina vahyi, her daim Yahve'den somut birtakım istekler ve ilgi bekleyen İsrail halkına -Tanrı'nın kendini izhar etmek suretiyle- en somut cevabı olarak da yorumlanabilmektedir.²⁶⁵

Yahudi inancına göre Tanrı'nın vahyetmesi, Tanrı'nın insan (söz gelişi Musa ve diğer peygamberler) ile doğrudan bir bağlantı kurması ile emir ve yasakların detaylandırılması açısından gerekli bir durumdur. Bu açıdan vahiy, insan yaşamını Tanrı'nın istediği şekilde sürdürebilmesi için bir “rehber görevi” görmektedir. Tanrı'nın İsrailoğullarına vahyinin somut bir neticesi olarak kabul edilen Tora'nın tarihsel gelenekleri, Yahudi hayatına ilişkin kural ve yaptırımları korumasının yanında Yahudi insanının hayatını iyileştirme ve kutsal kılma noktasında önemli bir yere sahiptir. Nitekim bu önemi dolayısıyla Tora, ilk dönemlerden itibaren günümüze kadar İsrail halkının hayatı için “dinamik ve canlı bir kaynak” olma özelliğini sürdürmektedir.²⁶⁶

Tanrı-insan iletişiminin diğer bir boyutunu oluşturan ve insanın Tanrı'yla yakın ilişkisi açısından temel bir yer teşkil eden Yahudi ibadet anlayışı, hem fiziksel formlar

²⁶⁴ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 199.

²⁶⁵ Lawrence V. Berman, “Revelation”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, York 2007, s. 256.

²⁶⁶ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 200-203.

hem de insanın dini samimiyetini içerisinde barındırmaktadır.²⁶⁷ Buna ilave olarak ibadet, inanan için ruhi bir ihtiyaç olmasının yanında “insanın Yaratıcısı ile konuşması”, “O’na yalvararak yakınlık kazanması (bilhassa seçilmişliği)” ve “O’nun iyiliğine hayranlık duymasını (söz gelişi vaad ve ifâ)” ifade etmektedir.²⁶⁸ Diğer dini geleneklerle karşılaştırıldığında ibadet, Yahudi insanı için “kutsal yerlerde yapılan faaliyetlerin (söz gelişi tapınak merkezli ritüeller)” yanı sıra “bütün hayatı kapsayan bir dindarlık (söz gelişi ev veya sinagog merkezli ritüeller)” olarak anlaşılmaktadır.²⁶⁹

Yahudi insanı için Tanrı’ya itaatin önemli bir göstergesi olan ibadetin merkezinde Yahve bulunmaktadır. Bu inanç doğrultusunda insanın ibadette yerine getirmesi gereken en mühim şeyin “Yahve’nin ismini zikretmek veya kutsamak” ve “O’na ulaşma isteğini daima canlı tutabilmek” olduğu varsayılmaktadır.²⁷⁰

Yahudi tarihine bakıldığında Tanrı-insan iletişimini sağlayan ibadetin birçok aşama ile örülü bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Genel olarak perhiz kuralları, kurban, öşür, Şabat (cumartesi yasakları)’a riayet etmek ve oruç günleri Yahudi insanı için yerine getirilmesi gereken başlıca ibadetlerdir. Bu ibadetlerin içerisinde bulunan dönemler ve Tanrı ile iletişimin mahiyeti açısından farklı şekillerde yerine getirildiği dikkat çekmektedir.²⁷¹ Söz gelişi Atalar Dönemi’nde doğal bir biçimde doğruluk ve samimiyet ile ifa edilen ibadet algısı, ferdi ve basit bir dua formunda olup Tanrı’nın adını anmayı yeterli görmektedir.²⁷² Ayrıca yine bu dönemde ibadetin en belirgin şekilleri olan kurban ve duanın yakın bir bağı ve günlük hayata yansımaları bulunmaktadır.²⁷³

²⁶⁷ Israel Abrahams, S. David Sperling, “Worship”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XXI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 231.

²⁶⁸ Arthur Hertzberg, *Judaism*, The Free Press, New York 1991, s. 296.

²⁶⁹ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 35-36.

²⁷⁰ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 36-37.

²⁷¹ Abrahams, “Worship”, s. 231.

²⁷² Israel Abrahams, “Prayer”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 457.

²⁷³ Harold H. Rowley, *Worship in Ancient Israel Its Forms and Meaning*, Wipf and Stock Publishers, United States of America 2010, s. 36.

Musa dönemine gelindiğinde artık Atalar Dönemi'ndeki sade ve ferdi ibadetlerin yerine Sina'da Tanrı ile İsrailoğulları arasında gerçekleştirilen ahdin bir neticesi olarak toplanma çadırı, ahit sandığı ve din adamları müessesesi gibi birçok yeni dini kavramın ortaya çıkmasıyla birlikte daha ayrıntılı ve kapsamlı ibadet formlarına geçiş olduğu görülmektedir.²⁷⁴

Bu hususta özellikle dini otorite kurumu olarak Musa döneminde kurban, toplanma çadırının muhafızlığını yapma, Musa şeriatını öğretme konusunda etkin görevler üstlenen kahinlerin (*kohenim*) rolü dikkat çekmektedir. Tanah'ta Musa'nın abisi Harun'a dayandırılan ve Levioğullarına ait bir görev olarak atfedilen kahinlik, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik fonksiyonlara sahip bir kurum olarak görülmektedir. Öne çıkan bu yönleri itibariyle kahinlik müessesesinin özellikle Babil sürgünü sonrası kurumsallaşmaya ve peygamber otoritesinin önüne geçmeye başladığı görülmektedir.²⁷⁵

Atalar döneminde ibadetin esas parçasını oluşturması yönüyle kurban, Musa döneminde de temel bir ritüel olarak devam etmektedir. Tanrı'ya hürmet veya temennide bulunmak amacıyla takdim edilen sunuların Tanrı ile insan arasında bir ilişki inşa ettiğine ve yakınlaşmayı sağladığına inanılmaktadır. Yine Musa döneminde Tanrı'yla yakınlaşmada önemli bir role sahip olan diğer bir dini kurum da Tanrı'nın orada bulunduğu inandığı toplanma çadırıdır.²⁷⁶

Musa sonrası dönemde İsrailoğullarının komşu kavim olan Kenanlılar'ın inançlarının tesirinde kalması neticesinde Yahve'ye ibadeti bırakarak Kenan tanrısı Baal'ı ilah olarak benimsedikleri görülmektedir. Bozulmaları çöl döneminde başlayan İsrailoğulları'nın yerleşik hayata geçmesiyle Musa dönemindeki dini ve ahlaki durumlarının giderek zayıfladığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde yaşanan Babil sürgünü ve diaspora kültürüyle birlikte mabedden uzak kalan İsrailoğulları, Tanrı ile iletişimi devam ettirmek maksadıyla sinagoglar inşa etmeye başlamıştır. Sinagogların

²⁷⁴ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 51.

²⁷⁵ Mustafa Alıcı, "Yahudilikte Otorite Kurumları Üzerine", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2015, S. 7, s. 16-18.

²⁷⁶ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 439; Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 53-54.

inşası ile birlikte mabed ibadetinin temelini teşkil eden kurban ritüelinin yerini ondan daha üstün tutulan ve “dudakların sunusu” adı verilen duanın aldığı kabul edilmektedir.²⁷⁷

Yahudi inancında “insan ile Tanrı arasında ruhani bir köprü”²⁷⁸ olarak kabul edilen dua, insanın bağışlanması ve hidayete ermesi için büyük bir vasıta olarak nitelendirilmektedir. Bu iletişimde lütuf, köprünün İlahi ucunu ifade ederken varoluşsal bağlılık, iletişimin insan tarafını yansıtmaktadır.²⁷⁹ Ayrıca Yahudi inancında çift yönlü doğası itibariyle dua, insanın Yaratıcısı ile samimi birlikteliğini sürdürmeyi sağlayan önemli bir bağ olarak kabul edilmektedir. Tanrı’ya içtenlikle bağlı bir insanın isteklerini yalnızca O’ndan talep etmesi açısından imanın en doğru şeklinin dua olduğu ifade edilmektedir.²⁸⁰ Diğer taraftan “temenni”, “itiraf”, “zikir”, “hamd” ve “şükür” gibi değişik şekilleri bulunan dua, “ferdi olay ve tecrübeler karşısında basit bir insan tepkisi” olarak da tanımlanmaktadır.²⁸¹

Bu anlamlarıyla Yahudilik’te dua için kullanılan en yaygın kelime “tefila”dır. Kelimenin fiil hali olan “hitpalel” kök itibariyle “kendini kesmek”, “yaralamak” anlamlarına gelmektedir. Ancak Tora, bu şekilde ibadet etmeyi yasakladığı için “pll” kökü “araya girmek”, “temenni etmek” anlamlarına gelmektedir. Yine dua için kullanılan diğer kelimeler olarak “kara”²⁸² (Rab’bin ismini çağırmak), “şaal”²⁸³ (istemek), “hithanen”²⁸⁴ (yalvarmak) ve “bikeş peney”²⁸⁵ (Rab’bin yüzünü aramak) zikredilmektedir.²⁸⁶

²⁷⁷ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 62-93.

²⁷⁸ Abrahams, “Prayer”, s. 458.

²⁷⁹ Fischel, “God”, s. 657.

²⁸⁰ Cohen, *Everyman’s Talmud*, s. 81.

²⁸¹ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 108.

²⁸² *Tora ve Aftara*, C. I, s. 81.

²⁸³ Mezmurlar, 105: 40.

²⁸⁴ Mezmurlar 28:1-2; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 61.

²⁸⁵ Mezmurlar, 27:8; Hoşea, 5:15.

²⁸⁶ Abrahams, “Prayer”, s. 457; Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 38.

Yahudi insanı için dua, kişisel bir Tanrı olarak kabul edilen Yahve'nin duaları işittiği ve cevap verdiği inancı üzerine kurulu bir kavramdır.²⁸⁷ Nitekim Tora'da Tanrı'nın, evini İsrailoğullarının arasına yerleştireceği ve onların arasında olacağı ifade edilmektedir.²⁸⁸ Yine başka bir pasajda “*Sana yakarıyorum ey Tanrı çünkü beni yanıtlarsın. Kulak ver bana söyle dinlediklerimi.*”²⁸⁹ şeklinde bahsedildiği üzere dua ederken Tanrı'nın halkı olma ve Yahve'nin onlarla birlikte olduğu inancı ön plana çıkmaktadır. Yahve'nin yanlarında oluşunu O'nun inayetine mazhar olma konusunda önemli bir etken olarak gören Yahudi insanının zihni, ne zaman olursa olsun Yahve'den bir şey istediğinde duasına icabet edileceği üzerinde yoğunlaşmaktadır.²⁹⁰ Bu noktada eğer bir kişi dua edip de duasına cevap verilmediğini düşünüyorsa ona duasını tekrarlaması ve hayatının son anına kadar ümidini kesmemesi tavsiye edilmektedir.²⁹¹

Netice olarak Tanah bağlamında Yahudi insanının dua temasına bakıldığında daha çok ruhi kutsamalar, manevi arzular²⁹² ve dünyevi başarı üzerinde odaklanıldığı görülmektedir. Tam anlamıyla iyi bir hayat, sağlık,²⁹³ uzun ömür, zenginlik, soy,²⁹⁴ başarı ve Yahudi insanların başarı ve gelişmelerini görmek Yahudi insanın duasında yer verdiği en önemli hususlardır.²⁹⁵ Ancak burada bilinmesi gereken en önemli husus şudur; Yahudi insanı için asıl durum geleceği bilmekten ziyade Tanrı'nın yardımını dileyerek onu şekillendirmektir.²⁹⁶

²⁸⁷ Abrahams, “Prayer”, s. 456.

²⁸⁸ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 617-619.

²⁸⁹ Mezmurlar, 17:6.

²⁹⁰ Grintz, “God”, s. 661.

²⁹¹ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 82.

²⁹² Mezmurlar, 51:1-19; 119:1-176.

²⁹³ Mezmurlar, 41:3-4.

²⁹⁴ I. Samuel, 1:10-11.

²⁹⁵ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 39.

²⁹⁶ Abrahams, “Prayer”, s. 457.

Talmud literatüründe önemli bir yer teşkil eden dua, dua ve ibadette kalbin ve canın bütünüyle Tanrı'ya yönelmesinden bahseden pasajı²⁹⁷ tefsir eden Rabbiler tarafından “kalbin ibadeti” şeklinde yorumlanmaktadır (Ta’anith 2a; Berakoth 6b).²⁹⁸ Buna göre her İlahi kararı tersine çevirebilecek güce sahip olduğu düşünülen dua, aynı zamanda İlahi bir emir olarak düşünülmektedir.²⁹⁹ Zira Tanrı, insandan O’na muhabbet duymasını, bağlılığını ifade etmesini ve bu şekilde yakın bağ kurmasını istemektedir. Bu anlamda duanın insana olan faydasının yanında Tanrı’yla olan yakın iletişimi ve dolayısıyla muhabbeti artırdığı ifade edilmektedir.³⁰⁰

Tora’nın mistik tefsiri Zohar Kitabı’nda da duanın insan için olan faydasının yanında Tanrı ile iletişimi devam ettirdiğini vurgulayan ifadeler yer almaktadır. Söz gelişi Zohar Kitabı’nda duanın insan bedeni ve ruhu için tamir edici ve düzeltici bir etkiyle insanı arındırmasının yanında yaratılan her bir fiil için Kutsal isimler ile Tanrı’ya şükretmeyi sağlayarak O’na yakınlığı artıracakları belirtilmektedir.³⁰¹

Tanrı’nın aralarında bulunduğu ve onları pek çok sıkıntıdan kurtardığı inancına sahip olan Yahudi insanı için Tanrı’yı daima hatırd tutmak, bütün kalbi ve bedeniyle O’na dua etmek, büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda özellikle dindar bir Yahudi, hayatının her anında -uyumaya gittiğinde ve uyandığında ve araya giren tüm olaylarda Tanrı’ya hamd etmeyi öncelikli sıraya yerleştirmektedir. Bu doğrultuda Tanrı’yı hayatının odağına yerleştirerek Tanrı’nın unutulmaması demek, düşüncelerin O’na yönelmesi ve yapılan her işte Tanrı’nın insana rehberlik etmesi anlamına gelmektedir.³⁰²

Rabbani gelenekte duanın Yahudi insanının hayatındaki öneminden bahsedilmesinin yanında nasıl yapılması yönünde ifadeler de yer almaktadır.

²⁹⁷ Tora ve Aftara, C. V, s. 13.

²⁹⁸ Abrahams, “Prayer”, s. 458.

²⁹⁹ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 108-110.

³⁰⁰ Louis Jacobs, *Principles of The Jewish Faith*, Wipf and Stock Publishers, United States of America 1964, s. 150.

³⁰¹ Rav Shimon bar Yochai, *The Zohar*, Vol. XII, The Kabbalah Centre International Publishing, New York 2003, s. 379.

³⁰² Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 106-111.

Rabbilere göre insan, dua ederken gözlerini baş aşağı indirmeli kalbini ise yukarıya doğru yönelterek Şekina'nın onunla birlikte olduğunu hayal etmelidir (Ber 28b). Ayrıca dua sessiz yapılmalı dudaklardan ziyade ses, kalpten gelmelidir (Deut. xi. 13). Yine dua ederken yalnızca kendisini düşünmeyip yakınlarının ihtiyaçları için de dua etmek ve duayı toplu yapmak Talmud'da zikredilen hususlardandır (Ber. 12b; Ber. 8a; Deut. R. 2.12).³⁰³

Fiziksel açıdan duanın nasıl yapılacağına dair bu ifadelerin yanında Rabbanilere göre manevi bir kriter olarak niyet (kavvanah) önemli bir yer tutmaktadır. Rabbanî düşüncesinde kısa bir tanımla niyet, “dua ederken yaptığın şeyin farkında olmayı ve dua kelimelerinin anlamı üzerinde düşünmeyi” ifade etmektedir. Bu hususta Rabbilerden Bahya İbn Pakudah (ö. 1120), “niyetsiz dua, ruhsuz beden gibidir” şeklinde bir benzetme yaparak niyetin önemine dikkat çekmektedir.³⁰⁴

Rabbanî düşüncede duanın önemli bir parçası olarak kabul edilen niyet, Orta Çağ boyunca Yahudi düşünürler tarafından da ele alınıp yorumlanmıştır. Söz gelişi Maymonides'e göre niyet, “insanın zihnini bütün düşüncelerden arındırıp kendisini İlahî Varlık'ın önündeymiş gibi düşünmesi” anlamına gelmektedir.³⁰⁵ Yahudi tarihinde her dönem farklı bir anlam kazanan niyet, mistik bir Yahudi ekolü olan Hasidilere göre Tanrı'ya güçlü bağlılığı ifade etmektedir. Bu düşünceye göre insan, dua ederken Tanrı'nın varlığını her yerde hissetmeli ve hiçlik duygusuna ulaşmak için duayı temel amaç görmelidir.³⁰⁶

Dua konusunu bir iletişim biçimi olarak düşünüp onu Tanrı ile insan arasındaki yakın ilişkiyi düzenleyen bir araç olarak yorumlayan modern Yahudi filozoflarından Martin Buber ise duayı Tanrı-insan iletişimi açısından çift taraflı bir “Ben-Sen” ilişkisi olarak tanımlamaktadır. Ona göre bu yakın ilişkide yalnızca insan Tanrı'ya başvuran ve O'na yakaran değil Tanrı da insanı arayan ve cevap veren konumundadır. Tanrı-insan iletişimi ve yakın ilişkisinde duanın şiddetli ve fırtınalı bir karaktere sahip

³⁰³ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 82-83.

³⁰⁴ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 187-189.

³⁰⁵ Abrahams, “Prayer”, s. 459.

³⁰⁶ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 188-189.

olduğunu belirten Buber'e göre dua, yeni keşfedilmiş inanç ve sükunet hali içerisinde sona eren beşeri bir eylemdir.³⁰⁷

Buna ilave olarak Tanrı-insan ilişkisinde duanın da ardındaki asli unsurun bir "bağlılık (sığınma, güven duyma) ve yaratılmış olma duygusu" olduğunu ileri süren Buber, Tanrı'nın insana kendi Zatından daha yakın olduğunu ve insanın Tanrı'yı kendi suretinden silmedikçe Tanrı'nın ona yakınlığını sürdüreceğini ifade etmektedir.³⁰⁸

Son tahlilde Yahudi insanının Tanrı ile yakın ilişkisi üzerinde duran Buber'e göre insan, her zaman ve mekanda Tanrı'ya sahip olmayı, O'nun yakın ilgi ve korumasını istemekte; bunu gerçekleştirmek için hayatının her alanına Tanrı'yı dahil etmeye çalışmaktadır.³⁰⁹

Son döneme geldiğimizde bilhassa Aydınlanma sonrası ortaya çıkan yeni fikir akımlarının etkisiyle Yahudi dua ve ibadet şekillerinde birtakım değişiklikler olduğu görülmektedir. Nitekim Yahudi modern düşüncesine göre en kısa tanımıyla "dua, insanın Yahve ile iletişim kurmak için gayret sarf etmesi" olup her şeyi bilen, zamandan ve mekandan münezze Tanrı'nın hareketlerinde bir etki ve değişikliğe sebebiyet vermemektedir. Ancak buna karşın modern Yahudi düşüncesine göre insanı Tanrı'ya yükselten dua, ona suç, mutsuzluk ve ölüme galip gelmek için İlâhi bir güç bahşetmektedir.³¹⁰

Sonuç olarak diyebiliriz ki, modern dönemde Yahudi dua ve ibadet formlarında şekil olarak değişiklik olmasına rağmen, Tanrı'dan maddi bir şey isteme (para, zenginlik, başarı, toprak) hususunda içerik olarak geleneksel duadan farklı olmadığı dikkat çekmektedir.

³⁰⁷ Abrahams, "Prayer", s. 458.

³⁰⁸ Martin Buber, *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kopernik Yayınları, 1. bs., İstanbul 2017, s. 148-188.

³⁰⁹ Buber, *Ben ve Sen*, 182.

³¹⁰ Özen, *Yahudilikte İbadet*, s. 113.

2. Tanrı'nın Gözündeki İnsan: İnsanın Yaratılış Gayesi

Yahudi inancına göre evrenin ve içindekilerin yaratılmasında sonra “Tanrı'nın başyapıtı” olarak yaratılan insan, tüm yaratılanlar içerisinde sahip olduğu özellikler ile yaratılış olayının zirve noktasını teşkil etmektedir. Bu özelliği ile insan, Yahudi inancında yaratılışın amacını oluşturmaktadır.

Yahudi Kutsal metinlerine bakıldığında insanın yaratılış amacı ile ilgili olarak “çoğalarak aleme egemen olması”, “Tanrı suretinde yaratılmış olması dolayısıyla fiilleri açısından O'na benzemesi ve kutsal olması”, “Mesih'in gelişini hızlandırma ve bununla bağlantılı olarak dünyanın onarımı için çalışma” hususlarının ön plana çıktığı görülmektedir.

Yahudi Kutsal Kitap külliyatı içerisinde yaratılma olayının anlatıldığı Bereşit Kitabı'nda yer alan ve insana her şeyin kendisi için yaratıldığı aleme egemen olmasını ve çoğalmasını emreden pasajların³¹¹ insanın yaratılma amacına işaret ettiği kabul edilmektedir. Yine bu pasaja göre hizmetine verilen toprağı işlemesi de insanın yaratılma gayesinden biri olarak yorumlanmaktadır.³¹²

İnsanın yaratılması konusunda da üzerinde durulduğu gibi insanın Tanrı'nın suretinde yaratılması ile yaratılanlar arasında üstün bir yer edindiği ve bunun da insana birçok sorumluluk yüklediği kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Tanrı suretinde yaratılmış olmak, bir açıdan “insanın fiilleri yönüyle Tanrı'ya benzemesini” gerektirdiği gibi diğer açıdan da “yeryüzündeki varlıklar üzerinde Tanrı'nın temsilcisi görevini üstlenmesi” şeklinde yorumlanmaktadır.³¹³

Yahudi Kutsal Kitabına göre Tanrı'nın kutsallığı ile onunla yakın ilişki içindeki insanın kutsallığı birbirine özdeş görülmektedir. Bu kutsiyet inancına bağlı olarak bir Yahudi'nin nasıl iyi bir insan olacağı ve nihai amacının ne olduğu ona bildirilmiştir. Söz gelişi Tanah'ta *Kutsal olmalısın, çünkü Ben Tanrı'nız Aşem*

³¹¹ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72.

³¹² Şevket Özcan, *Dinlerin İnsana Verdiği Değer (Yahudilik, Hıristiyanlık Ve İslam Örneği)*, (Danışman: Prof. Dr. Durmuş Arık), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 68.

³¹³ Atkinson, *The Message of Genesis 1-11*, s. 37-40.

Kutsalım.”³¹⁴ şeklinde emredilmekte ve bu kutsallık, Tanrı’nın emirlerine itaat etme şeklinde yorumlanmaktadır. Nitekim başka bir pasajda “*Rabbin sevilmesi, O’nun emir ve kanunlarının her zaman gözetilmesi*”³¹⁵ emredilmektedir. Tanrı sevgisini insan için en temel amaçlardan biri olarak yorumlayan Rabbani geleneğine göre insan, Tanrı’yı kalbi, ruhu ve tüm varlığı ile sevmeli ve maddi şeylere olan sevgiyi kalbinden çıkararak yalnızca Tanrı’nın sevgisi ile doldurmalıdır.³¹⁶

Yahudi inancının en ayırt edici düşüncelerinden biri olarak kabul edilen Mesih doktrini de insanın hayattaki amacı ile irtibatlandırılmaktadır. Tanah’ta eskatolojik bir kişilik olarak bahsedilmeyen Mesih doktrinin tapmağın ikinci kez inşa edilmesi döneminde Yahudi inancına dahil olduğu varsayılmaktadır. Özellikle Yahudi tarihinde bu dönem, daha sonraki dönemlerle karşılaştırıldığında “Kurtarıcı Mesih” figürünün daha fazla ön plana çıktığı dönem olarak göze çarpmaktadır.³¹⁷

Tanah’ın aksine özellikle Rabbani literatürde genişçe yer verilen bu doktrine göre Mesih, son dönemlerde gelecek ve İsrail’i tarihsel kötü durumlarından kurtararak düzen ve barışın olduğu “altın çağı” başlatacaktır. Bu konuda Rabbani gelenek içerisinde oldukça farklı görüşlerin olduğu göze çarpmaktadır. Söz gelişi Mesih ile alakalı olarak peygamberlerin İsrail’in diğer ulusların boyunduruğundan kurtulup Tanrı’nın hükümrانlığı altında adalet ve doğruluğun geleceği zamanı dört gözle beklediği inancından bahsedilmektedir. Bunun yanında sayıları az olmakla birlikte Yahudi insanının yaşama amacının “Mesih’i getirmek” olduğunu ileri süren Rabbiler de bulunmaktadır. Bu şekilde Mesih beklentisini hayatın temeline yerleştiren Rabbilere karşın Mesih’in Kutsal Kitap’ta 17. yüzyılda Hezekial peygamber döneminde geldiğinden bahsedildiği dolayısıyla kurtarıcı bir Mesih beklentisinin boşuna olduğunu ileri süren Rabbiler de bulunmaktadır.³¹⁸ Mesih, genel olarak Rabbani gelenekte İsrail halkının kurtuluşu için ümitle beklenen bir şahsiyet

³¹⁴ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 381.

³¹⁵ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 225.

³¹⁶ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 198.

³¹⁷ David Flusser, “Messiah”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 111.

³¹⁸ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 201-202.

olmasına rağmen bu konuda ısrarlı olan Rabbilere göre kurtuluş konusunda tek yetkili Tanrı kabul edilmektedir (Mid. Ps. 31:1; 36).³¹⁹

Rabbani düşüncedeki Mesih beklentisini yorumlayan Maymonides'e göre "Mesih'i çağ" (*yemot ha-mashi'ah*), doğayı değiştirecek şekilde doğüstü bir nitelik arz etmemektir. Ona göre son günlerde gelecek olan kral Mesih, Davud'un krallığını ve tapınağı ilk görkemi ile yeniden inşa edecek ve İsrail halkını bir araya toplayacaktır. Ancak Maymonides'e göre Mesihî dönemin amacı, kurtuluşa ermiş İsrail halkının diğer uluslara hakim olması anlamına gelmemektedir. Ona göre bu dönem, Tanrı'nın gelecekteki planı çerçevesinde ve Yahudi insanın yaratılış gayesini kapsayacak şekilde kendilerini altın çağa ve gelecekte kurulacak yeni bir dünyaya hazırlamaları maksadıyla Tora eğitim ve öğretimi görmek için tamamen özgür olmalarını ifade etmektedir.³²⁰

İsrail'in yaratılış gayesinin gelecekteki yansıması olarak Mesih çağının niteliği ve nasıl başlayacağı üzerinde duran Yahudi mistik düşüncesinde de Mesih beklentisi önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle son dönem Kabbalistçilere göre Mesih'in gelmemesi Yahudi insanın İlahi emirleri yerine getirmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira Kabbalistlere göre eğer iki Şabat üst üste uygun bir şekilde yerine getirilseydi Mesih'in inşa edeceği altın çağ başlamış olacaktı.³²¹

Orta Çağ'daki bu Mesih anlayışlarına karşın modern Yahudi düşüncesinde Mesih doktrini bulunduğu çağa adını verecek kişi olmasının yanında "Siyon Dağı'na yeniden çıkararak" ve başka milletlere karışmayarak inanç ve geleneklerini korumaya çalıştıklarında son dönemlerde ortaya çıkacağına inanılan kişisel bir karakteri ifade etmektedir. Bu doğrultuda Mesih'in İsrail halkına yapacağı reformlar vasıtasıyla kendilerini "evrensel mesajın cesur taşıyıcıları" olarak gören Yahudi halkının ulus vasfıyla Filistin'e dönüş konusundaki baskılarının Siyonizm düşüncesini doğurduğuna inanılmaktadır. Zira Yahudi insanının yaratılış amacıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan

³¹⁹ Gerald J. Blidstein, "Messiah in Rabbinic Thought", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 112-113.

³²⁰ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 202-203.

³²¹ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 204.

asli görevlerinden biri de Yeşaya Kitabı'nda yer alan “*Yakup oymaklarını canlandırmak, sağ kalan İsraililer’i geri geri getirmek için...*”³²² şeklinde ifadeden de anlaşılacağı üzere İsrail halkının Kudüs’te yeniden toplanmasıdır. Bu inanç doğrultusunda İsrail Devleti’nin kurulması mükemmel bir dünya olarak telakki edilen “Mesihî çağın doruk noktasını” teşkil etmektedir.³²³

Yahudi Kutsal metinlerine bakıldığında insanın yaratılış gayesi bir diğer husus ise “Mesih ve Siyonizm öğretileri bağlamında dünyanın onarımı” konusudur. Bu inanca göre Adem’in ruhundan bir parça taşıyan insan, gelişmeye ve mükemmelleşmeye ihtiyaç duymaktadır. Kendini geliştirmenin yanında her bir Yahudi insanının günahtan kaçınıp iyiye yönelerek kozmik düzeni yeniden düzenleme gibi bir görevinin de bulunduğu ve her Yahudi bireyin bu doğrultuda aktif sorumluluk üstlenmesi gerektiğine inanılmaktadır.³²⁴

3. Tanrı-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak İsrail Ahdi

Yahudi kutsal metinlerinde Tanrı Yahve’nin insan ile yakın ilişkisine aşırı vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu metinlerde Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki bağ ve iletişimi ifade etmesi açısından ahitleşme, İsrail dinini anlamak için bir başlangıç noktası olarak kabul edilmektedir. Zira İsrail dininde yer alan “Tanrı’nın krallığı”, “vahiy”, “ahit sandığı” ve “Tanrı’ya karşı kişisel tutum” gibi pek çok dini fenomenin arka planında ahitleşme öğretisinin bulunduğu varsayılmaktadır. Nitekim ahit olgusunun dindeki merkezi konumundan dolayı Yahudi hayat görüşü “ahde dayalı hayat biçimi,” Yahudi teolojisi de bir “ahit teolojisi” olarak tanımlanabilmektedir.³²⁵

Yahudi geleneğindeki ahitleşme eylemi, antik dünya insanının yabancı olmaması için bir uygulamadır. Bir başka ifadeyle Yahudi teolojisinin temelini oluşturan

³²² Yeşaya, 49:6.

³²³ Louis Jacobs, “The Doctrine of the Messiah in Modern Jewish Thought”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 114-115.

³²⁴ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 206.

³²⁵ Eldar Hasanoğlu, “Yahudi Kaynaklarında Hz. Nûh’la Ahit”, *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, Şırnak 27-29 Eylül 2013, s. 163.

ahitleşmenin tarihsel arka planına bakıldığında antik dünyada (özellikle Hititler döneminde) kral ve köleler arasında yapılan hükümdarlık anlaşma formlarıyla birtakım benzerlikler arz ettiği görülmektedir. Söz gelişi Hitit metinlerinde kral ile köleleri anlaşmaya başlarken üstün konumdaki kişinin (kralın) kendini tanıtmayı, yardımseverliğinden bahsetmesi, anlaşma şartlarının listelenmesi ve sonucunda oluşacak yaptırım durumlarından bahsedilmesi açısından İsrail ahidinin biçim ve içerik açısından kadim toplumlardaki hükümdarlık anlaşmalarının bilhassa krallar ve köleleri ile yapılan milletler arası anlaşmaların benzerlikler taşıdığı düşünülmektedir.³²⁶

Yahudi Kutsal Kitap külliyatında ahit kavramını ifade etmek için “berit”, “edut” ve “ala” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelimeler içerisinde berit, ahdi ifade etmede en fazla kullanılan kelime olmaktadır. Bu kelimesinin kökeni ile ilgili olarak bir görüşe göre berit kelimesi “b-r-h/ברך” kökünden gelmekte ve bayram yemeğini ifade etmektedir. Söz konusu kökene göre ahitleşme töreninin de bayram yemeği kapsamında bulunduğu varsayılmaktadır. Kelimenin İbranice ile aynı dil ailesine (Semitik) mensup olan Akkadca “ortası” anlamına gelen birit kelimesinden türediğini savunanlar da olmakla birlikte çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre *berit*, Akkadca “birbirine tutunmak, zincirlenmek” anlamında *biritu* kelimesinden türemektedir.³²⁷

Genel kabul olan görüşe göre *berit* kelimesi İbranice “iki taraf arasında anlaşma” anlamına gelmekte olup semantik açıdan yüksek, üstün konumdaki tarafın daha aşağı konumdaki tarafa sorumluluk yüklemesini ifade ettiği kabul edilmektedir. Verilen bu anlam ile tarafların konumlarının aynı düzeyde olmadığı kastedilmekle birlikte bu anlaşma, Tanah’taki kullanımı dikkate alındığında³²⁸ bir tarafa yemin ve taahhüt diğer tarafa ise sevgi ve sadakat sorumluluğu yüklemektedir.³²⁹ Dolayısıyla

³²⁶ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 25-27.

³²⁷ Eldar Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhilik*, İsam Yayınları, 1. bs., İstanbul 2015, s. 47-49; Irvin A. Busenitz, “Introduction to The Biblical Covenants; The Noachic Covenant and The Priestly Covenant”, *TMSJ*, 1999, S. 10, s.174; Johannes Schildenberger, “Covenant”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 140.

³²⁸ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 413; Hakimler, 2:20; Mezmurlar, 111:9.

³²⁹ Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhilik*, s. 49.

Tanrı ile İsrailoğulları arasında karşılıklı olarak yapılmış olan ahitleşme, insan açısından bir olan Tanrı'ya özel sadakati ve buyruklarına uymayı ifade ederken Tanrı açısından ise emirlerine riayet edildiği takdirde onların arasında olarak kavmi koruma ve seçilmiş kılınmayı ifade etmektedir.³³⁰

Tanah'ta ahit kelimesini karşılayan diğer kelime olarak *edût* kelimesi “tanık” anlamına gelmekte olup “ahit esnasında Tanrı'nın diğer tanrılar karşısında İsrail kavmini tanık tutarak kendisinin gerçek Tanrı olduğunu anlatmasını”³³¹ ifade etmek için kullanılmaktadır. Yine İsrail ile Tanrı Yahve arasında akdedilen ahitleşmeyi anlatmak için kullanılan bir diğer kelime olan *'ala* ise “beddua ve lanetleme” anlamlarını içermektedir. Tanah'taki kullanımı göz önüne alındığında *'ala* kelimesi³³² Tanrı ile yapılan ahde İsrailoğullarının uymaması durumunda lanetlenme ve ceza tehdidinin varlığına işaret etmektedir.³³³

Yahudi Kutsal Kitap külliyatına bakıldığında Yahudi tarihi boyunca gerçekleştirilen belli başlı ahit formlarından bahsedilmektedir; Bunlar sırasıyla Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve Davud, İşaya, Yeremya ve Hezekiel peygamberler döneminde Tanrı ile İsrail halkı arasında yapılan ahitlerdir.

Bu doğrultuda Tanrı ile insan arasındaki ilk ahdin Adem ile yapıldığı kabul edilmektedir. Tanah'ta doğrudan Adem ile yapılmış bir ahitten ve ahdin niteliğinden bahsedilmezken “*Adem gibi onlar da ahde uymadılar.*”³³⁴ şeklinde geçen pasaj Adem ile bir ahdin yapılmış olduğuna işaret etmektedir.³³⁵ Yahudi inancına göre bahsi geçen ahitleşmede Tanrı, Adem'e ölümsüzlük, kusursuzluk ve cennetteki her şeyden faydalanması karşılığında yalnızca kendisine itaat etmesini istemektedir. Sözü edilen pasajda Adem'in yasaklanan şeyi yapması ve Tanrı'ya itaatsizliği neticesinde ahdi

³³⁰ Moshe Weinfeld, “Covenant”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. V, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 252-253.

³³¹ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 59; Yeşaya, 43:8.

³³² *Hakimler*, 17:2.

³³³ II. Tarihler, 34:24; *Tora ve Aftara*, C. III, s. 621-643; Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhîlik*, s. 51-54.

³³⁴ Hoşea, 6:7.

³³⁵ Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhîlik*, s. 57.

bozmasına işaret edilmektedir. Yahudi inancı açısından daha sonra gerçekleştirilen tüm ahitleşmelerin Adem'in itaatsizliği ile bozulan Tanrı-insan arasındaki bağı restore etme amacı taşıyacağı varsa maktadır.³³⁶

Tanah'ta yer alan pasajlara göre Tanrı ile insan arasında yapılan ve içeriği belirtilen ilk somut toplumsal ahdin Hz. Nuh ile yapıldığından bahsedilmektedir. Bereşit Kitabı'nda anlatıldığına göre Nuh döneminde inanmayanların helak olacağı bildirilmiş ve tufanın kopmasıyla sadece gemiye binenler kurtulmuştur. Tufan sona erdiğinde ise Tanrı, oradakilerle onların soyundan geleceklerle antlaşma yaptığını ve bir daha yeryüzündeki tüm canlıları yok edecek bir tufanın daha olmayacağını bildirmiştir.³³⁷

Hz. Nuh'un peygamberliği döneminde Tanrı ile yapılan bu antlaşma daha sonra yapılacak antlaşmalarla karşılaştırıldığında karşılıklı bir münasebetten ziyade Tanrı'nın gözünde doğru, kusursuz biri olan Nuh'u kurtarıp ona vaatte bulunması şeklinde gerçekleşmiştir. Ayrıca bu antlaşmada Tanrı'nın İsrailoğulları ile birlikte tüm canlıları ve insanlığı muhatap aldığı zikredilmektedir.³³⁸

Nuh ile irtibatlandırılan ancak içeriğindeki hükümlerin büyük çoğunluğunun Adem'e atfedilmesi dolayısıyla Nuh kanunları³³⁹ Tanrı ile insan arasındaki bağ ve iletişimin ilk insandan itibaren var olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Kökeni ile ilgili çeşitli ihtilafların bulunduğu Nuh kanunlarının Sina ahdi öncesi dönem toplumunu düzenlediğine inanılması, Yahudi dini geleneğindeki tabii hukuk ve evrensellik kavramlarını karşılaması ve son tahlilde apokaliptik dönemde Mesih'in gelişi ile

³³⁶ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 23.

³³⁷ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 87-93.

³³⁸ Hasanoğlu, "Yahudi Kaynaklarında Hz. Nuh'la Ahit", s. 163-165.

³³⁹ Temel kaynaklardaki atıflar ve açıklamalar doğrultusunda Nuh kanunlarının yedi hükümden oluştuğu kabul edilmektedir. Bu hükümler; 1. 'Avodat 'Elilim/Putperestlikten sakınma, 2. Giluy 'Arayot/Cinsel ahlaksızlıktan sakınma, 3. Şefihut Damim/Adam öldürmekten sakınma, 4. Birhat ha-Şem/Tanrı'ya senada bulunma, 5. ha-Gezel/Hırsızlıktan sakınma, 6. ha-Dinin/Hukuk düzeni oluşturulması, 7. 'Ever min ha-hay/Canlı hayvanın etini kopartıp yemekten sakınma Ayrıntılı bilgi için bkz. Hasanoğlu, *Nuh Kanunları ve Nuhilik*, s. 123-124.

irtibatlandırılmasından dolayı Yahudi teolojisinde önemli bir yer tuttuğu kabul edilmektedir.³⁴⁰

Yahudi Kutsal Kitap külliyatına bakıldığında Tanrı'nın Hz. Nuh sonrası Hz. İbrahim, Musa ve Davud'la antlaşma yaptığı ve sonraki peygamberler aracılığıyla İsrailoğulları ile bu ahdi yenilediğinden bahsedilmektedir. Tanrı ile İsrail halkı arasında yapılan bu antlaşmalardan İbrahim'le yapılan antlaşma Bereşit Kitabı'nda "*O gün Tanrı Avram'la bir antlaşma yaptı ve Mısır'daki nehirden büyük nehre -Fırat Nehri'ne- kadar olan bu ülkeyi senin soyuna verdim.*"³⁴¹ şeklinde bahsedilmektedir. Pasajdan da anlaşılacağı üzere bu ahitle seçilmişliği temsil eden İbrahim ve evlatlarının geleceği vurgulanarak kendilerine verilecek topraklardan bahsedilmektedir.³⁴²

Tanah'ta İbrahim ile yapılan ahdin bir benzeri olarak kral Davud ile yapılan ahitleşmeden de bahsedilmektedir. Buna göre Rab, Davud'a İsrail halkına önder olmayı, ismini yüceltmeyi, soyundan krallığını devam ettirecek birini çıkaracağını vaat etmektedir.³⁴³ Tanah'ta anlatılan ve Hz. İbrahim ve Davud yapılan bu ahitlere bakıldığında genel olarak bu ahitler bir yükümlülük ve şart içermeyip toprak, krallık ve hanedanlık hediye edilmesini ifade ettiği için "vaatler ve ifalar içeren ahitler" olarak kabul edilmektedir.³⁴⁴

Bu ahitler içerisinde Musa ahdi bariz olarak İsrail'de etkisini göstermektedir. Zira İbrahim ve Davud ile yapılan ahitleşmeden farklı olarak Tanrı ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen ve ahitler içerisinde zirve noktayı temsil eden Musa'nın aracılığı ile Sina'da yapılan ahitleşme Yahudi inancında "yükümlülük ahdi" olarak nitelendirilmektedir. Devarim Kitabı'nda anlatıldığına göre Yahudi teolojisinde

³⁴⁰ Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhîlik*, s. 291-295.

³⁴¹ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 111.

³⁴² Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhîlik*, s. 67.

³⁴³ II. Samuel, 7:4-13.

³⁴⁴ Weinfeld, "Covenant", s. 251.

önemli bir yer tutan bu ahitleşme, hem o gün Tanrı huzurunda toplananlarla hem de orada bulunmayanlarla yapılmış bir antlaşmadır.³⁴⁵

Ahitleşme sırasında kullanılan ifadelerden anlaşılacağı üzere “Sina ahdi” de denilen Musa ahdi Tanrı ve İsrailoğulları ile yapılmış olup bu toplumun her bir üyesi ahdin tarafı konumunda bulunmaktadır. Bu ahitle birlikte İsrailoğullarına Yahudi inancının temelini oluşturan On Emir³⁴⁶ verildiği ve sonradan Yahudilik adını alan inanç sisteminin fiili olarak burada başladığı kabul edilmektedir. Ayrıca Yahudi inancına göre Sina ahdinin sembolü olarak Yahve, Musa’ya Şabat’ı vermiş³⁴⁷ ve aradaki ebedi ahit gereği İsrailoğulları’nın nesiller boyunca Şabat’ı gözetmelerini emretmiştir.³⁴⁸

Yahudi aile sosyal hayatında önemli bir yere sahip olan Şabat, yaratılış kıssasında anlatılan Tanrı’nın yeri ve göğü altı günde yarattıktan sonra yedinci gün dinlenmesine atfen cuma günü gün batımından cumartesi akşam vaktine kadar çalışmamayı ifade etmektedir. Genel olarak Tanrı’ya ibadet, kutsal metinleri okuma, aile ve arkadaşlarla Şabat yemeğini yeme gibi ritüelleri içeren Şabat uygulamalarının özellikle İkinci Tapınağın Romalılar tarafından yıkılmasından sonra Yahudi ibadet ve sosyal hayatında daha merkezi bir konuma getirildiği görülmektedir. Yahudi inancına göre Şabat günü için konulan yasaklamalar dinlenme anlamından ziyade kişinin kendine vakit ayırarak iç gözlem yapabilmesi ve Tanrı ile arasındaki ahdi devam ettirmesi açısından büyük önem arz etmektedir.³⁴⁹

Yahudi inancı için birçok öğretinin alt yapısını teşkil eden ahitleşme, Yahudi düşüncesindeki seçilmişlik anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Nitekim pasajda geçen “Tanrı’nın öz halkı”³⁵⁰ ifadesi Yahudi insanı için Tanrı’nın özel kavim olarak

³⁴⁵ Tora ve Aftara, C. V, s. 657-663.

³⁴⁶ Tora ve Aftara, C. II, s. 219-235.

³⁴⁷ Tora ve Aftara, C. II, s. 411-415.

³⁴⁸ Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhilik*, s. 71-73.

³⁴⁹ Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File Publishing, New York 2006, s. 463-464.

³⁵⁰ Tora ve Aftara, C. V, s. 159.

diğer bütün kavimler arasından İsrailoğulları'nı seçmesi ve üstün kılmasını ifade etmektedir. Bu farklı kılınma düşüncesi, Yahudi insanının kimliğini oluşturan en önemli yapı taşı olarak kabul edilmektedir.³⁵¹

Buna ilave olarak Tanrı ve İsrailoğulları arasında yapılan bu antlaşma, Yahudi inancında iki taraf için de karşılıklı bir eşsizlik durumunu içermektedir. Bu yakın ilişkide Tanrı, eşsiz görkeme ve bitip tükenmeyen bir lütfâ sahibi olurken İsrail kavmi "kutsal halk"³⁵² (Adam Kaduş) ve "kıymetli hazine (Am Segula)"³⁵³ sıfatlarıyla Tanrı ile sıcak ve yakın bir bağ kuran ve kendisini O'nun hizmetine adayan "ayrıcalıklı bir topluluk" konumundadır.³⁵⁴

Böylece Musa ahdinin ilk amacının Tanrı'nın kendi halkı olarak İsrail'i belirlemesi olduğunun ileri sürüldüğü Yahudi inancına göre antlaşma, Tanrı'nın İsrail halkı ile ilgilendiğini ve buyrukları ile onların fiillerini en iyi duruma getirmeyi ve kutsal kılmayı amaçlamaktadır.³⁵⁵ Bu bağlamda Musa ahdi İsrail halkına sorumluluk yüklemesinin yanında seçilmişlik düşüncesi doğrultusunda Tanrı tarafından İsrail hayatını düzenleyen kanunların belirlenmesini de içine almaktadır.³⁵⁶ Dolayısıyla Tanrı'nın İsrail hayatı ve toplumunu düzenleme noktasında emrettiği buyrukların bir toplum yaratma ve biçimlendirme düşüncesine işaret ettiği varsayılmaktadır.³⁵⁷

Nitekim bu görüşle bağlantılı olarak ahit vasıtasıyla İbrahim ile yapılan ahitte aile seviyesinde bulunan İsrail halkının toplumun her üyesinin Tanrı'ya bağlandığı ve İsrailoğulları'nın "dağınık bir topluluk" durumundan "kurumsal bir toplum"

³⁵¹ Silberman, "Chosen People", s. 669-670.

³⁵² *Tora ve Aftara*, C. II, s. 277; *Tora ve Aftara*, C. III, s. 443; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 159, 307.

³⁵³ Yehoshua M. Grintz, "God", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 655.

³⁵⁴ John F. Walvoord, Roy B. Zuck, *The Bible Knowledge Commentary*, Victor Books, United States of America 1986, s. 138; William P. Brown, "The Character of Covenant in The Old Testament: A Theocentric Probe", *The Annual of The Society of Christian Ethics*, 1996, S. 16, s. 286.

³⁵⁵ Louis E. Newman, "Covenant and Contract: A Framework for The Analysis of Jewish Ethics", *Journal of Law and Religion*, 1991, S. 9, s. 97-98.

³⁵⁶ William D. Barrick, "The Mosaic Covenant", *TMSJ*, 1999, S. 10, s. 221.

³⁵⁷ E. Borowitz, *Renewing The Covenant*, E. N. Dorff, L. E. Newman (eds), Contemporary Jewish Theology, (221-231), Oxford University Press, New York 1999, s. 226-228.

durumuna geçtiği kabul edilmektedir.³⁵⁸ Bir başka ifadeyle Yahudi inancına göre bu ahitleşme, Tanrı'nın halkı olarak nitelenen dağınık İsrail halkını sadece kan açısından bir araya gelen topluluk durumundan kurtararak ortak düşünce, amaç, ahlaki ve sosyal standartlar ile donatılmış, derin Tanrı bilgisine sahip ve çok gelişmiş tapınak kültürüne haiz “kurumsal bir İsrail halkına” dönüştürmeyi başarmıştır.³⁵⁹

Yahudi inancına göre ahitleşmenin bir sonucu olarak İsrailoğulları Tanrı'ya yakın halk olmayı başaran eşsiz teokratik bir ulusu teşkil etmektedir. Bu inanç doğrultusunda “Kral”, “Kanun Koyucu” ve “Yargıç” sıfatlarıyla Yahve, oluşturulan İsrail teokratik krallığının hem dini hem de resmi hükümdarı konumunda bulunmaktadır.³⁶⁰

Bilhassa Musa şeriatında yer alan pasajlara göre karşılıklı yapılan ahitleşme ile seçilmiş ve dolayısıyla yükümlü kılınan İsrail halkına ahde sadık kalmaları doğrultusunda Tanrı'nın da ahdini yerine getirerek onları bütün uluslardan üstün kılacağı,³⁶¹ bereket ve bolluk bahşedileceği,³⁶² korku içinde yaşamayacakları,³⁶³ belirtilirken ahdi bozmaları durumunda bereketsizlik,³⁶⁴ düşman korkusu,³⁶⁵ öteki uluslar arasında yok olma,³⁶⁶ hastalık, sıkıntı ve felaketler³⁶⁷ gönderileceği bildirilmektedir. Diğer yandan ahdi bozma, İsrail insanının kendilerini esaretten kurtaran Tanrı'yı unutmalarına benzetilerek ahdi bozmanın İlahi ve insani bütünlüğü göz ardı etmeye ve Tanrı'ya karşı saygısızlığa sebep olacağına inanılmaktadır.³⁶⁸

³⁵⁸ Hasanoğlu, *Nûh Kanunları ve Nûhilik*, s. 56.

³⁵⁹ Josef Scharbert, “People of God”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 653-654.

³⁶⁰ Ellis, *The Men and The Message of The Old Testament*, s. 28.

³⁶¹ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 619; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 617-619.

³⁶² *Tora ve Aftara*, C. III, s. 611-619; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 619-621.

³⁶³ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 613.

³⁶⁴ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 637.

³⁶⁵ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 641; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 649.

³⁶⁶ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 641.

³⁶⁷ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 621-627; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 625-629.

³⁶⁸ Brown, “The Character of Covenant in The Old Testament: A Theocentric Probe”, s. 290-293.

Kutsal Kitap Külliyyatı'nda Musa sonrasında İsrail halkının ahitleri ihlal etme eğiliminden dolayı Tanrı ve İsrailoğulları arasında İşıya,³⁶⁹ Yeremya³⁷⁰ ve Hezekiel³⁷¹ peygamberler döneminde de ahdin süreklilik kazanması ve kavmin yeni bir ruha bürünmesi amacıyla ahitler yapıldığından bahsedilmektedir. Özellikle Yeşaya Kitabı'nda İsrail kavmi için Tanrı'nın büyüklüğü ve iyiliğini gösterme hususunda "milletlerin ışığı olma (Lumen Gentium)"³⁷² fonksiyonunun yüklenmesi, seçilmişliğin diğer milletlere yönelik olarak da bir fonksiyon icra etmesi şeklinde yorumlanmaktadır.³⁷³ Bu öğretiye göre; Yahve, İsrail halkına "İşığım"³⁷⁴ dediği Tora'yı vererek bu ışığı korumasını ve insanlığın tümüne tek olan İsrail Tanrısını tanıtmaya ve kabul etme konusunda öncülük etmesine işaret etmektedir.³⁷⁵

Rabbani geleneğe göre ise İsrail'in milletlerin ışığı olması, özgün monoteizmini insanlığın tümüne ulaştırması anlamına gelmektedir. (Ber. 17:5). Bunu gerçekleştirmek için Yahudi insanının İlahi Varlık'ı dünya içinde ikamet etme konusunda ikna etmeyi amaç edinmesi gerektiğini belirten Rabbaniler, "*İsraililer arasında yaşayacak, onların Tanrısı olacağım.*" şeklinde yer alan pasaj dolayısıyla Tanrı'nın İlahi ve gizemli varlığı anlamına gelen Şekina'nın (Sekine) içinde bulunduğu inandıkları Tapınak'ın tekrar inşa edilmesinin önemine dikkat çekmektedir (Ber. R. 19:7).

Musa şeriatında yer alan pasajları yorumlayan Talmud Yahudiliğine göre de ahitleşme, ilişkinin çift taraflı bir doğaya sahip olduğunu göstermektedir (Song R. 2. 34). Rabbanilere göre Tanrı ile İsrailoğulları arasında gerçekleşen ahitleşmenin özünde Tanrı'nın İsrail'e vaatlerinin yanı sıra Tanrı'nın birliği ve hakimiyetini kabul

³⁶⁹ Yeşaya, 42:6.

³⁷⁰ Yeremya, 11:2-8.

³⁷¹ Hezekiel, 34:25-28.

³⁷² Yeşaya, 42:6.

³⁷³ Will Herberg, *Judaism and Modern Man*, Meridian Books, New York 1959, s. 272; Gürkan, "Anahatlarıyla Yahudilik", s. 106.

³⁷⁴ Süleyman'ın Özdeyişleri, 6:23.

³⁷⁵ Reuven Kimelmn, *The Rabbinic Theology of The Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election*, Cambridge Press, England 2006, s. 970.

etme ve sorumluluklar yüklenmesi bulunmaktadır (Deut. R. 65). Bunlara ilave olarak Rabbani gelenek açısından Tanrı'nın İsrail halkını seçmesi ve onlara Tora'yı vermesi, Tanrı'nın öz halkım dediği İsrail halkına karşı sevgisini göstermektedir. Bu hususta Tanrı'nın İsrail halkına olan ayrıcalıklı ve ebedi sevgisine vurgu yapan Rabbani gelenek, İlahi sevgiye karşılık vermek için insanın Tora öğrenimi ve emirlerine itaat etmesini gerekli görmektedir.³⁷⁶

Modern Yahudi düşüncesine gelindiğinde ise Musa ahdinin Siyonizm perspektifinde siyasal etkilerini görülmektedir. Bu bakış açısına göre Musa ile yapılan ahitleşmede İsrail halkının seçilmesi, Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı ahitleşmede³⁷⁷ vermiş olduğu söz gereğidir.³⁷⁸

Ayrıca modern Yahudi düşüncesine göre Tanrı ile yaptığı bu ahitler dolayısıyla "ahit halkı" olarak adlandırılan İsrail halkı hem zaman hem de sonsuzluk içinde yaşayan "tarih üstü bir topluluk" olarak tanımlanmaktadır. Ahdin tarafı olarak Yahudi halkının amacının, devlet ve toprak düşüncesinin ötesinde olduğunun ileri sürüldüğü Yahudi dini düşüncesinde asıl amacın "doğüstü yönlendirme ve yardım ile insanın doğanın üstesinden gelme konusunda olduğu savunulmaktadır."³⁷⁹

Son olarak modern Yahudi düşüncesinde ahit kavramına bakıldığında Yahudi düşünürlerinden Martin Buber'e göre ahitleşme, Tanrı ve insanlık arasında karşılıklı yükümlülüklerle dayanan iletişimsel bir durum olarak izah edilebilmektedir.³⁸⁰ Tanrı'ya hitap etmek ve O'nun tarafından hitap edilmeyi ifade eden bu ilişki, Buber'e göre aynı zamanda diğer insanlardan farklı olarak bir seçme ve seçilme durumunu da aynı anda içine almaktadır.³⁸¹

³⁷⁶ Kimelmn, *The Rabbinic Theology of The Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election*, s. 965-972.

³⁷⁷ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 118.

³⁷⁸ D. Novak, *The Election of Israel*, E. N. Dorff, L. E. Newman (eds), *Contemporary Jewish Theology*, (231-246), Oxford University Press, New York 1999, s. 234-235.

³⁷⁹ Herberg, *Judaism and Modern Man*, s. 274.

³⁸⁰ Eckart Otto, "Covenant", *Encyclopedia of Religion*, Vol. III, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 2050.

³⁸¹ Buber, *Ben ve Sen*, s. 42-145.

C. Tanah'a Göre Sosyal Açıdan İnsan

Bu bölümde Tanah'taki insanı sosyal boyutlarıyla anlamlandırmak için sosyal bir yapı olarak İsrailoğulları kavramı, aile ve sosyal hayattaki sorumlulukları açısından insan ve Yahudi Kutsal metinlerinde ideal/örnek insan başlıklarını ele almaya çalışacağız.

1. Sosyal Bir Yapı Olarak "İsrailoğulları" Kavramı

Yahudi insanının toplum hayatındaki konumu ve özelliklerini yansıtması açısından İsrailoğulları kavramı, etnolojik açıdan Yahudilik için sosyal bir figür olma özelliğini taşımaktadır. Yahudi toplumunun simgesi olarak kabul edilen İsrailoğulları ismi genel olarak üç bin yıl önce aynı topraklar üzerinde bulunan, aynı dili konuşan, aynı kültürü yaşayan ve aynı Tanrı'ya tapan bir milleti tanımlamak için kullanılmaktadır.³⁸²

Daha teolojik bir tanımlamaya göre ise İsrailoğulları, ismi İsrail olarak değiştirilen ve ortak bir ata olan Yakup'un soyundan gelenleri ifade etmektedir.³⁸³ Şöyle ki; Yahudi inancında İsrail isminin ilk olarak Tanrı tarafından İbrahim soyundan gelen Yakup'a verildiği ve onun on iki oğlunun daha sonra Yahudi ulusuna dönüşecek on iki kabilenin çekirdeği olduğu kabul edilmektedir.³⁸⁴ Tanrı tarafından Yakup'a bu ismin verilmesi Bereşit Kitabı'nda bir yabancı ile güreş eden Yakup'un üstün geleceğinin görülmesi üzerine İlahi bir varlık olan yabancının mücadeleye edip üstün gelmesine binaen Yakup'a Yisrael ismini verdiği şeklinde anlatılmaktadır.³⁸⁵ Yahudi inancına göre bahsi geçen bu isimlendirme, Tanrı'nın seçimi ve eylemi ile

³⁸² Israel Hanukoğlu, "A Brief History of Israel and The Jewish People", *The Weekly Standard*, 1998, s. 53.

³⁸³ Alonzo W. Fortune, "Children of Israel", *International Standard Bible Encyclopedia*, Ed. James Orr, The Howard-Severance Publisher, United States of America 1915, s. 2826.

³⁸⁴ Herbert Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, Thomas Nelson Publishers, New York 1986, s. 519.

³⁸⁵ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 176.

gerçekleştiği için ilerde oluşacak sosyal teşekkülün ilk zamandan sonuna kadar doğüstü ve kutsal bir özelliğe sahip olacağı şeklinde yorumlanmaktadır.³⁸⁶

Yahudi Kutsal metinlerine göre Yakup'un soyunun güçlü ve insanlığın geri kalanı üzerinde hakimiyet kuracağı Yakup henüz doğmadan annesi Rebeka'ya bildirilmiştir. Bereşit Kitabı'nda Tanrı'nın Rebeka'ya rahminde iki ulus olduğunu, gücün sürekli birinden diğerine geçeceğini ve büyük olanın küçüğüne hizmet edeceğini bildirdiğinden bahsedilmektedir.³⁸⁷ Yakup'un abisi Esav'dan sonra doğması olayı ile ilgili olarak bu pasaj, Yahudi inancında onun soyundan gelenlerin diğer milletlere üstün olacağı şeklinde yorumlanmaktadır.³⁸⁸

Yahudi halkına ait genetik olarak Yakup soyundan gelen İsrailoğulları isimlendirmesinin yanında başka isimlendirmeler de yapılmaktadır. Söz gelişi Tanrı tarafından kölelikten kurtarılarak ahit yapılmasından dolayı "ahit halkı", "Tanrı'nın özel ilgi ve sevgisini çekmesinden dolayı "seçilmiş halk"³⁸⁹ ve "kutsal halk"³⁹⁰ gibi sosyolojik isimlendirmeler de bulunmaktadır.³⁹¹ Özellikle Yahudi dini hayatının başlangıcı olarak kabul edilen Mısır'dan çıkış ve kölelikten kurtulma³⁹² hadiselerinde Tanrı'nın İsrailoğulları ile ilgilenmesi O'nun "benim halkım"³⁹³ olarak nitelendirerek İsrail halkına karşı ilgili olduğu ve onları gözettiği şeklinde yorumlanmaktadır.³⁹⁴

Tanrı'nın onları gözettiğinin bir belirtisi olarak Sina'da Musa önderliğinde Tanrı ile İsrail halkı arasında gerçekleşen ahitleşme,³⁹⁵ bu doğrultuda İsrail halkının Tanrı'ya yakın ve ayrıcalıklı bir halk olduğuna işaret olarak düşünülmektedir. Nitekim

³⁸⁶ Yeşaya, 41:8; Jacob Neusner, Bruce Cilton, William Graham, *Three Faiths, One God*, Brill Academic Publishers, Boston 2002, s. 139-140.

³⁸⁷ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 146.

³⁸⁸ Yeşaya, 29:22.

³⁸⁹ Yeşaya, 43:4-10.

³⁹⁰ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 209.

³⁹¹ Neusner, *Three Faiths, One God*, s. 140.

³⁹² *Tora ve Aftara*, C. II, s. 221.

³⁹³ Yeşaya, 63:8.

³⁹⁴ Michael Baily, "The People of in The Old Testament", *The Furrow*, 1958, S. 9, s. 5.

³⁹⁵ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 207-211.

Tanah'ta “*Elinden tutacak, seni koruyacağım. Seni halka antlaşma, uluslara ışık yapacağım.*”³⁹⁶ şeklindeki pasaj, İsrail halkının “insan ırkının önde gelen sosyal öğreticileri” olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.

Yahudi inancına göre Tanrı ile O'nun halkı arasında hayatta bir birlik olması ve hayatın her alanını düzenleyen emirleri gözeterek belli ölçüde halkın Tanrı'nın seviyesine gelmesini de beraberinde getirmektedir. Bununla birlikte toplu bir birlik olarak ulus halinde söz vermenin karşılığında ceza ve bağışlanmanın da toplu bir şekilde olacağı varsayılmaktadır. Nitekim Yahudi inancına göre İsrail halkının başına gelen bela ve musibetler bile Tanrının onlarla ilgilendiğinin bir işareti olarak kabul edilmektedir.³⁹⁷

Rabbani geleneğe göre ise İsrail halkı geniş bir aileden meydana gelen etnik-sosyal yapıyı ifade etmektedir. Bu doğrultuda Rabbani düşüncesine göre bir aileden neşet eden İsrail halkının kendisinin bağlı olduğu şeyi, ortak ataları ve onlar tarafından bildirilen yükümlülükleri bilmesi büyük önem arz etmektedir.³⁹⁸

Bunun yanında Rabbani gelenek içerisinde İsrail halkının kendine özgü yapısı (sui generis) olan ve başka şeylerden etkilenmeyen, eşsiz ve doğaüstü bir topluluk olduğuna da işaret edilmektedir.³⁹⁹ İsrail halkının bu doğaüstü özelliği kazanmasında Sina'da Tora'nın kendilerine verilmesi ve onların da Tanrı'nın emirlerini gözetmenin etkili olduğuna inanılmaktadır. Bu bağlamda Tanah'ta yer alan ve Rabbin gözbebeği olan Yeruşalim'i koruyacağından bahseden⁴⁰⁰ pasajlar dolayısıyla İsrail halkının Şekina'nın kanatlarının altında bulunduğu ve Tanrı'nın krallığının yerinin de Tora'ya sahip olan İsrail halkının bulunduğu yer olduğu yorumlamaları yapılmaktadır.⁴⁰¹

Rabbani düşüncesinde olduğu gibi İsrail halkının eşsizliği üzerinde oldukça duran Philo, Yahudi Kutsal metinlerinde İsrailoğullarının Tanrı'nın adını ayakta

³⁹⁶ Yeşaya, 42:6.

³⁹⁷ Baily, “The People of in The Old Testament”, s. 7-11.

³⁹⁸ Neusner, *Three Faiths, One God*, s. 153.

³⁹⁹ Neusner, *Rabbinic Judaism Structure and System*, s. 91.

⁴⁰⁰ Mezmurlar, 17:8; 5:11; Yeşaya, 31:8.

⁴⁰¹ Neusner, *Three Faiths, One God*, s. 143-160.

tutmak için seçilmesi ve görevlendirilmesinden bahseden pasaj⁴⁰² dolayısıyla İsrail'i "kendisini Tanrı'nın hizmetine adayan" bir sosyal yapı olarak tanımlamaktadır. İsrail'in Tanrı'ya hizmet etmekle ırkların en iyisi olduğunu ve Tanrı'yı görme ve O'nun bilgisini elde etme yeteneğine sahip tek millet olduğunu ileri süren Philo, burada İsrail halkının İlahi hikmete olan bağlılığına vurgu yapmaktadır.⁴⁰³

Sosyal bir yapı olan İsrail halkının seçilmişliği meselesi dönem dönem dış etkiler dolayısıyla farklı yorumlamalara rağmen Yahudi insanının kimliğini şekillendirme noktasında önemini korumaktadır. Söz gelişi Orta Çağ'da seçilmişlik öğretisini sıkıntılı ve utanç verici bir durum olarak tanımlayan Yunan düşüncesinden etkilenen Maymonides, "niçin Tanrı'nın özel bir ulusu seçtiği sorusuna" "Tanrı bu şekilde istedi." şeklinde cevap vermektedir.⁴⁰⁴

Seçilmişlik konusunda Yahudi düşünürlerin görüşlerinin Rabbani gelenek ile benzerlik arz ettiği göze çarpmaktadır. Nitekim Yahudi düşünürlere göre de İsrailoğulları ataları yoluyla kendilerine bahşedilen nadir özelliklere ve Tanrı ile ahitleşmenin kazandırmış olduğu manevi yönden üstünlük ile diğer milletlerden ayırt edici özelliklere sahiptir. Söz gelişi İsrail halkının sahip olduğu bu üstünlüğü "farklı bir kategori" olarak yorumlayan Judah Ha-levi, İsrail'i "milletlerin kalbi" olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda İsrail halkının hem insanların en sağlıklı ve hem de en hastası olabileceğini iddia eden Ha-levi, İsrail halkının özellikle inatçı⁴⁰⁵ ve sert yapısı⁴⁰⁶ dolayısıyla kötü bir Yahudi'nin farklı milletten olan kötü birinden daha fazla kötü olabileceğine işaret etmektedir.⁴⁰⁷

Modern döneme gelindiğinde de İsrail halkının diğer milletler ile karşılaştırıldığında sosyolojik açıdan üstün konumuna vurgu yapılmaktadır. Söz gelişi modern Yahudi düşünürü Abraham Geiger (ö. 1874)'e göre İsrail halkı din hususunda

⁴⁰² *Tora ve Aftara*, C. V, s. 393.

⁴⁰³ Neusner, *Rabbinic Judaism Structure and System*, s. 96-98.

⁴⁰⁴ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 268.

⁴⁰⁵ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 423; 437

⁴⁰⁶ Hezekiel, 34:4.

⁴⁰⁷ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 269-270.

özel bir düşünce yapısına sahip olmasının yanında dini yaşam konusunda diğer insanlara göre daha hassas bir yapıya sahiptir. Tora'yı üstlenmek istemeyen diğer milletlere nazaran İsrail halkının Tanrı ile ahitleşerek⁴⁰⁸ Tanrı'nın insanoğluna nasıl açık ve bilindir olabildiğini göstermesi açısından İsrail halkının özel bir yere sahip olduğu kabul edilmektedir. Son tahlilde günümüzde Yahudi halkının seçilmişlik düşüncesini iddia etme hususunda ahitleşmenin hala geçerliliğini koruduğuna inanılmakta ve bu doğrultuda Yahudi milletin kendi benliğinden uzaklaşarak yozlaşma tehlikesine karşı sahip olduğu bu teolojik ve kültürel değerleri sürekli öğrenmesinin gerekli olduğuna vurgu yapılmaktadır.⁴⁰⁹

2. Ailenin “Bireyi” Olarak Yahudi

Yahudi sosyal yaşam ve geleneği açısından aile, toplum içinde birbirine sıkı sıkıya bağlı bir birliği temsil etmektedir. Bununla birlikte aile, Yahudi dini ve kültürel mirasını gelecek nesillere aktaracak en küçük sosyal birlik olarak da nitelendirilmektedir. Bu sosyal birliği sağlama ve devam ettirme hususunda Yahudi Kutsal metinleri her bir aile ferdine karşılıklı sorumluluklar yüklemektedir. Bu bağlamda bir bütün olarak aile kurumuna karşı aile bireylerinin sorumluluğu sürekli vurgulanmaktadır. Nitekim bu birliğe dikkat çekmek için aile, bir taş yığınına benzetilerek birisi kaldırdığında tüm yapının çökeceği ifade edilmektedir.⁴¹⁰

Geleneksel bir Yahudi evi, eşler arasında huzur ve uyumun olduğu ve Tanrı'nın izzet ve gizemli varlığı anlamındaki Şekina'nın yaşadığı bir yer olarak resmedilmektedir. Ayrıca ev, Yahudi dini düşüncesinde dini pratik ve törenlerin yapıldığı bir merkez görevi üstlenmektedir. Bu doğrultuda Yahudi inancında aile kurmak bir ev kurmakla aynı anlamda kullanılmakta ve aile “baba evi” (bet av) şeklinde isimlendirilmektedir.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Tora ve Aftara, C. II, s. 207-209.

⁴⁰⁹ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 271-274.

⁴¹⁰ Louis Isaac Rabinowitz, “Family”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 694.

⁴¹¹ Rabinowitz, “Family”, s. 691-695.

İsrail'in tarihi, bir İbrani aile olan İbrahim'in ailesi ile başlayıp monoteist bir topluluk olarak İsrailoğullarının devamını sağladığı için aile kurumu, Yahudi inancında "kutsal bir birliktelik" olarak kabul edilmektedir.⁴¹² Bununla birlikte aile kurulmasında temel etmen olan evlilik, amacı ve mahiyeti açısından Yahudi dini geleneğinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Zira Bereşit Kitabı'nda Tanrı'nın erkek ve kadını yaratmadaki amacı, eşlerin birbirlerine bağlanarak tek vücut olmaları⁴¹³ şeklinde ifade edilmektedir. Yine yaratılış bahsinde kadının yaratılma amacının anlatıldığı⁴¹⁴ pasajda belirtildiği şekilde erkeğe yardımcı ve eş olma niteliği taşımaktadır. "Eşlerin birbirlerini bir çift olarak tamamlamalarının gerekli olduğu" inancının hakim olduğu Yahudi inancına göre evliliğin amacı, Yahudi Kutsal metinlerinde "Verimli olun, çoğalın."⁴¹⁵ şeklinde emredildiği üzere "çocuk sahibi olmak", "onları en iyi şekilde eğitmek" ve "onlar için güvenli bir çevre oluşturmaktır."⁴¹⁶

*Karşılıklı sorumluluk üzerine kurulu olan Yahudi aile sistemine bakıldığında baba, ailenin lideri ve mal-mülkün sahibi olarak yetkili kişi konumunda bulunmaktadır. Bu yönde Tanah'ta yer alan pasajlara göre iyi bir baba, hükmedici rolünün yanında ailesine karşı sevgisini gösteren, merhametli ve yardımsever özelliklere sahip olmalıdır.*⁴¹⁷ Yine "bir baba kimliğiyle" Yahudi insanının görevi, çocuklarından hiçbirini ayırmadan onlara dini, meslek edinmeyi ve hatta yüzmeyi bile öğretmek olarak tanımlanmaktadır.⁴¹⁸

Babanın aile içindeki bu üstün ve baskın rolüne karşılık Yahudi anne ise Yahudi Kutsal metinlerinde daha çok ev halkı ve yabancılara karşı görevleri ile

⁴¹² Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 18-19 Şubat 2012, s. 637.

⁴¹³ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 74-75.

⁴¹⁴ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 74.

⁴¹⁵ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72.

⁴¹⁶ John Arthur Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, Inter-Varsity Press, England 1996, s. 86.

⁴¹⁷ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 147; 221; Mezmurlar, 103:13.

⁴¹⁸ Rabinowitz, "Family", s. 695.

sınırlandırılmış bir şekilde resmedilmektedir. Yahudi Kutsal metinlerinde bir insan olarak Yahudi kadının asli rolünün bu şekilde “eş ve annelik” ile sınırlandırılmasının yanında “ikincil bir sınıf” ve “olumsuz” sıfatlarla karakterize edilmesi yaratılış bahsinde anlatılan Havva imajı ile yakından ilişkilidir. Söz gelişi Adem’i ayartarak onun Tanrı ile yaptığı ahdi bozmasına sebep olan kişi olarak anlatılan kadın, Tanah’ta ibadet,⁴¹⁹ evlilik ve boşanma,⁴²⁰ miras⁴²¹ ve ahde katılım⁴²² hususlarında genel olarak erkeğe bağlı ve daha düşük konumda anlatılmaktadır. Bununla birlikte Tanah’ta kadının “değerli ve saygıya layık görülmesi”, daha ziyade annelik rolü ile ilişkilendirilmektedir.⁴²³ Bu doğrultuda eş ve kadın olmanın en yüce durumunu ifade eden annelik dolayısıyla Yahudi kadını, tartışmasız “evin hanımı” olarak kabul edilmektedir.⁴²⁴

Tanah’ta “anne-babanın övüncü ve baş tacı”⁴²⁵ olarak nitelenen çocuklara karşı yerine getirilmesi gereken vazifelerden de söz edilmektedir. Söz gelişi çocuk doğduğunda ona bir isim vermek⁴²⁶ anne-babanın başlıca görevi sayılmaktadır. Ancak bu isimlendirme işi Yahudi geleneğinde sıradan bir olay değildir. Zira isimlendirmenin kişi üzerinde bir etki ve hakimiyet kurmayı ifade ettiğine inanılmaktadır. Nitekim Tanrı’nın Adem’e hayvanlara isim vermesini istemesi⁴²⁷ insanın hayvanlar üzerinde yetki ve hüküm sahibi olmasına işaret olarak görülmektedir.

Buna ilave olarak ilk dönemlerden itibaren isimlerin bir doğum olayı, milli bir olaya referans olarak veya Tanrı’nın iyiliğine insanın bir tepkisi olarak verildiği dikkat çekmektedir. Söz gelişi İbrahim’in oğlu İsmail’e isim verilmesi olayı duayı işiten

⁴¹⁹ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 355; *Tora ve Aftara*, C. II, s. 227.

⁴²⁰ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 527-529; 449-455.

⁴²¹ *Tora ve Aftara*, C. IV, s. 547-555.

⁴²² *Tora ve Aftara*, C. II, s. 215; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 659-661.

⁴²³ Gürkan, “Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı”, s. 633-639; Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın-Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Metis Yayınları, 6. bs., İstanbul 2016, s. 95.

⁴²⁴ Rabinowitz, “Family”, s. 695.

⁴²⁵ Süleyman’ın Özdeyişleri 17:6.

⁴²⁶ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 112.

⁴²⁷ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 74-75.

Tanrı'nın duaya cevap vermesi ve “*Adını Yisrael koy.*”⁴²⁸ emriyle gerçekleşmiştir. Yine başka bir pasajda Musa'nın “garibim bu yabancı ülkede” diyerek oğluna “orada garip” anlamına gelen *Gerşom*⁴²⁹ adını vermesinden bahsedilmektedir. Yahudi inancına göre verilen isimler etimolojik bir köken ifade etmesinin yanında insan karakterini temsil etmekte ve o ismi taşıyanın kaderini açığa vurmaktadır.⁴³⁰

Ailedeki isim verme merasimlerinde bir olayla irtibatlı olarak isim vermenin yanında Yahudi inancında Tanrı'ya atıfta bulunarak isim verildiği de görülmektedir. Söz gelişi İbrahim'in hizmetçisine “Tanrı yardımcısıdır” anlamında *Eliezer* ismini vermesi, Yahudi insanının her fiili Tanrı ile irtibatlandırmasının bir göstergesi olarak anlaşılmaktadır.⁴³¹

*Çocuğa isim vermenin yanında bir Yahudi insanını yetiştirmede anne-babaya özellikle pedagojik açıdan sorumluluklar yüklenmektedir. Çocuğa küçük yaşlarda dini ve ahlaki eğitimi vermede “anne ön plana çıkarken” ergenlik döneminde özellikle erkek çocuklarla ilgilenme, ulusal gelenekler ve atalarına emredilen tanrısal emirleri öğretme “babanın görevleri arasında” zikredilmektedir.*⁴³²

Yahudi Kutsal metinlerine göre *din eğitimi (midraşim)* ailede başlamaktadır. Bu doğrultuda çocuklara Tora'yı ve atalarının geleneklerini öğretmek,⁴³³ anne-babanın ilk vazifesi olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda ataları hatırlamak ve onların yaşadıklarını hissetme anlamında özellikle aile yapısı içerisinde yerine getirilen “dini ritüellerin aile bireyleri arasında birliği, sağlamlığı ve samimiyeti sağladığına” inanılmaktadır.⁴³⁴

⁴²⁸ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 112-113.

⁴²⁹ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 17.

⁴³⁰ Ronald de Vaux, *Yahudilikte Aile*, çev. Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 77-78.

⁴³¹ Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, s. 80-81.

⁴³² *Tora ve Aftara*, C. V, s. 72; 241; Süleyman'ın Özdeyişleri, 4:4; Vaux, *Yahudilikte Aile*, s. 85.

⁴³³ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 72.

⁴³⁴ Aliza Y. Krieger, “The Role of Judaism in Family Relationships”, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 2010, S. 38, s. 158.

Bu ritüeller içerisinde Yahudi aile hayatında önemli bir yere sahip olan Kutsal *Şabat Günü* Yahudi insanı için çalışmayı bırakıp dinlenmenin ötesinde dini bir karaktere sahiptir. Bu dini ritüel, Yahudi Kutsal metinlerinde bu günün Tanrı'ya ait olması ve dünyevi bir işle meşgul olunmamasından bahseden pasaj⁴³⁵ dolayısıyla Yahudi halkına gözetilmesi gereken bir emir olarak bildirilmektedir. Yahudi insanı için Şabat'ı gözetmek Tanrı'nın dünyayı altı gün yaratıp yedinci gün dinlendiğinden bahseden pasajlar⁴³⁶ ile bağlantılı kabul edilerek bir anlamda dünyanın yaratılmasını anma ile özdeş görülmektedir. Buna ilave olarak Yahudi mistik düşüncesinde Şabat, ailecek Şekina'yı karşılamayı hayal etme imkanı vermektedir.⁴³⁷

Tanah'ta anne babanın yerine getirmesi gereken sorumlulukların yanında çocukların da anne, baba ve kardeşlere karşı sorumluluklarına yer verilmektedir. Söz gelişi Şemot (Mısır'dan Çıkış) Kitabı'nda ilk olarak baba zikredilmek suretiyle baba ve anneye saygı gösterilmesi, onların buyruklarına uyulması, öğrettiklerinden ayrılmaması⁴³⁸ ve bu suretle ömrün uzanacağı bildirilmektedir.⁴³⁹ Nitekim Baba ve anneye itaat, Yahudi inancında önemli bir yer teşkil eden On Emir içerisinde de zikredilmektedir.

Bunun yanında kardeşler arası yardımlaşma ve dayanışma da Yahudi aile hayatında önem verilen hususlar arasında yer almaktadır.⁴⁴⁰ Özel anlamda kardeşlerin birbirlerini koruması ve savunmasını genel anlamda ise aile bireylerinin birbirlerine sahip çıkması ve menfaatlerini gözetmesini ifade eden ailevi dayanışma (*go'el*) temel aktör olarak görülmektedir.⁴⁴¹

⁴³⁵ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 227.

⁴³⁶ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72-73.

⁴³⁷ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 95-96.

⁴³⁸ Süleyman'ın Özdeyişleri, 6:20.

⁴³⁹ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 231.

⁴⁴⁰ Süleyman'ın Özdeyişleri, 17:17; Mezmurlar, 133:1.

⁴⁴¹ Roland De Vaux, *Ancient Israel Its Life and Institutions*, çev. John McHugh, Darton, Longman&Todd Publishers, London 1994, s. 21.

Rabbani literatür, insanın aile hayatındaki rolü konusunda önemli bilgiler sunmaktadır. Söz gelişi evlenip çoğalmayla alakalı Tanah'ta yer alan pasajı⁴⁴² yorumlayan Talmud yazarları açısından da evlilik ve çoğalma, Tanrı tarafından insana emredilen emirlerin ilki olarak telakki edilmektedir. Talmud'da evlilik için yaygın olarak kullanılan kelime olan *kiddushin* “erkeğin eşini mabede adanmış bir obje gibi tüm dünyaya yasaklaması anlamında bir kutsamayı” ifade etmektedir. Bu bağlamda evlenmemiş insanın mutsuz, nimetlerden uzak olarak iyi olmayan bir şekilde yaşadığını ileri süren Rabbanilere göre evlilik, tam anlamıyla insan olmanın şartı olarak görülmektedir. Ayrıca kategorik açıdan bu gelenekte eş olarak kadın, “ev” anlamına gelmekte olup bir insanın evi, onun eşi mesabesinde kabul edilmektedir. Bu bağlamda Rabbani geleneğinde evliliğin amacı, bir ailenin geleceğini inşa etmenin yanında toplum kurmak ve çocuklara Tora'yı öğretmek olarak zikredilmektedir.⁴⁴³

Aile içinde hemen her konuda babanın hakimiyetini öngören Rabbaniler kadının sonradan yaratılması hususunu, Tanrı'nın yaratma planı içerisinde sonraki bir düşünce olarak “erkeğin yalnız kalması ve yardımcıya ihtiyaç duyması neticesinde meydana gelen bir durum” şeklinde yorumlamaktadır. Kadın hakkında birtakım olumlu değerlendirmelerde bulunarak -söz gelişi erkeğin tamamlayıcısı, erkeğe göre daha anlayışlı gibi- onun sadık bir eş olarak eşine yardımcı olması gerektiğini vurgulayan Rabbaniler, aksi takdirde kadının erkeğin baştan çıkarıcısı olabileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda sonradan yaratılma konusu ve cennetten çıkarılma hadisesi dolayısıyla Havva, ölümlü olmanın sebebi olarak görülürken Adem, dünyanın ışığı sıfatıyla nitelendirilmektedir.⁴⁴⁴ Neticede Rabbani literatürde eş-annelik rolleriyle (profan alan) ilişkilendirilen kadının kurtuluşu asıl fonksiyonu ibadet, Tora çalışması (Kutsal alan) ile irtibatlandırılan erkeğe/eşine bağlanmaktadır.⁴⁴⁵

⁴⁴² *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72.

⁴⁴³ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 162-170.

⁴⁴⁴ Leonard Swidler, *Women in Judaism The Status of Women in Formative Judaism*, The Scarecrow Press, United States of America 1976, s. 37-41.

⁴⁴⁵ Ragini S., *A Comparative Study of Ethical and Social Aspects of Hinduism and Judaism*, (Danışman Omana S.) University of Kerala, Basılmamış Doktora Tezi, 1995, s. 273.; Gürkan, “Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı”, s. 633-642; Musa Kaval, “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, *Akademik Bakış Dergisi*, 2016, S. 55, s. 312.

Çocukları için anneden daha ziyade babanın eğitimini gerekli gören Rabbanilere göre oğluna faydalı bir iş, meslek öğretmeyen kimse onu bir hırsız olarak yetiştirmektedir (Tosifta Kid. I-II).⁴⁴⁶ Zira Rabbani öğretilerine göre insanın görevi olan çalışma, sadece onun hayatını kazanmasını değil aynı zamanda toplumsal düzenin devam etmesi açısından insanın kendi üzerine düşeni yapmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla çalışma ve meslek edinme fikrinin ailede baba tarafından çocuğa verilmesine önem verilmektedir.⁴⁴⁷

Ailenin işlevsel olarak Yahudi cemiyetine büyük katkılar sağlayacağını öğreten Talmud geleneği, bilhassa babanın çocuğa çalışma ve bir meslek edinmenin gerekliliğini aşılmasının yanında yaptığı işi en güzel ve iyi şekilde yapmayı öğretmesini de gerekli görmektedir. Zira Tanah'ta Tanrı'nın yaptığı her işin güzel, iyi olduğunu belirten ve insanın Tanrı'nın yolunda yürümesini emreden pasajlar bulunmaktadır.⁴⁴⁸ Bu doğrultuda Tanrı'yı örnek alarak O'na benzemeye çalışan insanın bir iş yaparken en iyi ve en güzel olanı yapmaya çalışması istenmektedir.⁴⁴⁹

Yine Rabbilerden Rabbi Eleazar ben Simeon'a göre ise bir baba on üç yaşına gelinceye kadar oğlunun fiillerinden sorumludur. Bu yaştan sonra çocuğun ant içerek sinagogun bir üyesi haline geldiğini ifade eden Rabbi Eleazar, artık o çocuğun İsrail sorumlu üyesi olarak kabul edildiğini belirtmiştir.⁴⁵⁰

Evliliğin Tanrısal bir emir olarak kabul edilmesi Orta Çağ Yahudi düşüncesinde de Rabbani gelenek ile benzerlik arz etmektedir. Maymonides'e göre kadın ve erkek arasında evliliği oluşturacak bağ ve sevgi Tanrı tarafından yaratılmaktadır. Eşler arasında meydana gelen bu bağın birbirlerini koruma, yardım

⁴⁴⁶ Vaux, *Yahudilikte Aile*, s. 85.

⁴⁴⁷ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 191-195.

⁴⁴⁸ Söz gelişi; *Tora ve Aftara*, C. I, s. 72; *Tora ve Aftara*, C. III, s. 199.

⁴⁴⁹ Cohen, *Everyman's Talmud*, s. 211.

⁴⁵⁰ Thompson, *Handbook of Life in Bible Times*, s. 85.

etme ve desteklemek için teşvik edici bir güç olduğunu ileri süren Maymonides'e göre evlilik, bir aile için ilk yapı taşı görevi üstlenmektedir.⁴⁵¹

Modern döneme gelindiğinde ise Kutsal metinler bağlamında aile kurumu ve değerler hususunda Yahudi insanının tarihsel süreç içerisinde geçirmiş olduğu tecrübelerin etkisiyle geleneksel ailevi değerler konusunda birtakım değişiklikler olduğu görülmektedir.⁴⁵² Söz gelişi önceki dönemlerde Kutsal metinlere riayet edilerek aile içinde çocuklar ve karşılıklı sorumluluklar Yahudi insanı için temel değerler olarak kabul edilirken modern Yahudi dini geleneği ve özellikle Amerikan Yahudi aileleri için bu değerlerin yerini ekonomik başarı, eğitim, hayatın merkezini teşkil eden ailenin kutsallığı ve acıları paylaşma türünden Talmud öğretilerine dayalı değerler almaktadır.⁴⁵³

Modern dönemle birlikte erkek ve kadının dış görünüşlerinde ve görev paylaşımında meydana getirdiği eşitliğin Yahudi aile hayatını da etkilediği kabul edilmektedir. Ancak bununla birlikte bazı sosyal özellikler yoluyla dinin ritüel yönlerinin değişikliğe karşı direndiği görülmektedir. Nitekim hala birçok ailede geleneksel dönemdeki gibi Şabat gecesi anne mumları yakarken baba kutsama duasını yapmaktadır.⁴⁵⁴

Sonuç olarak Yahudi Kutsal metinleri bağlamında aile, insan açısından sosyal bilinç ve davranışların şekillendirildiği Kutsal bir yer olarak dikkat çekmektedir. Buna ilave olarak sevgi, kardeşlik, iş birliği, sorumluluk ve adalet ilk olarak ailede öğrenilen ilkeler olması dolayısıyla aile, toplum açısından da “ilk eğitim alanı” olma rolüne sahip dini bir kurum olarak görülmektedir.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Krieger, “The Role of Judaism in Family Relationships”, s. 156; Maymonides, *The Guide For The Perplexed*, s. 530.

⁴⁵² Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 86.

⁴⁵³ Krieger, “The Role of Judaism in Family Relationships”, s. 158-159.

⁴⁵⁴ Lange, *An Introduction to Judaism*, s. 88.

⁴⁵⁵ Ragini S., *A Comparative Study of Ethical and Social Aspects of Hinduism and Judaism*, s. 270.

3. Yahudi İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları

Yahudi inancına göre neslin ve geleneklerin devamı açısından etkin role sahip olan aile, insan hayatının *bir yönünü* teşkil ederken sosyal ahlak ve sorumluluk açısından hayatın devamı ve toplum olarak birliğin korunması anlamında sosyal hayat ise *diğer yönünü* teşkil etmektedir.

Yahudi Kutsal metinlerine bakıldığında sosyal hayatta refahın sağlanması ve toplumda işlerin yürütülmesi açısından çalışmaya büyük önem verildiği dikkat çekmektedir. Zira Yahudi inancına göre içinde yaşamış olduğumuz zaman, israf edilmek için değil insanın yaratıldığı zamanki ruhsal boyutunu yeniden elde etmesi için verilmektedir. Tanrı tarafından emredilen toplumsal ve ahlaki kuralların Yahudi insanının hayatını ayrıcalıklı kılarak disipline ettiğine inanılan Yahudi Kutsal metinlerinde çalışma, “İlahi bir emir” olarak telakki edilmektedir. Söz gelişi Tanah’ta yer alan ve durmadan var gücüyle çalışılmasını emreden pasaj⁴⁵⁶ insanın bu hayatta vaktini boşa vermeden çalışması ve tembellik etmemesi gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Yine bu doğrultuda çalışan ve zenginlik elde eden insanın hayattaki eksikliklere takılıp kalmadan kendini çalışmaya daha fazla adayacağı ve iyi işlerde bulunacağına inanılmaktadır.⁴⁵⁷

Sözü edilen pasajı yorumlayan Rabbani geleneğe göre de insanın bireysel ve sosyal açıdan ilk sorumluluğu Tanrı’ya aktif hizmet etmektir. Bunun için zenginliği elde edilmesi gereken bir görev olarak tavsiye eden Rabbanilere göre sosyal hayat açısından fakirlik, Hıristiyan geleneğindeki gibi bir değer olarak kabul edilmemektedir. Zira Tanrı suretinde yaratılan ve fiilleri açısından Tanrı’ya benzemesi gereken insanın görevi maddi kaynaklar, çalışma ve yeni metotlar yoluyla dünyayı mükemmel hale getirmektir. Dolayısıyla bu görevi yerine getirmek için kişinin toplumdaki statüsü ne olursa olsun mecburi bir şekilde çalışması gerektiğine vurgu yapılmaktadır.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Vaiz, 9:10.

⁴⁵⁷ Petrus, “The Jews, God and Economics”, s. 108.

⁴⁵⁸ Petrus, “The Jews, God and Economics”, s. 111-112.

Nitekim *İbrani* (hibiru) kelimesinin anlamına baktığımızda; bir görüşe göre bu kelimenin Nuh'un büyük oğlu olan Eber'den geldiği ve "göçebe veya ticaret yapan-tüccar" anlamlarına geldiği varsayılmaktadır. İsmi vermiş olduğu mananın insanın karakterine etki ettiğine inanan Yahudi insanı bu inançla bağlantılı olarak kendisini toplumda "para işlerini etkileyen önder insan" olarak nitelendirmekte ve bunu gerçekleştirme hususunda kendilerini sorumlu kabul etmektedir.⁴⁵⁹

Rabbani gelenek açısından da çalışma, sosyal hayat açısından bir sorumluluk olarak kabul edilmektedir. Bu hususta Talmud literatürü çalışma hayatında Yahudi insanının nasıl olması gerektiği hususunda da birtakım öğretilere sahiptir. Söz gelişi Rabbani öğretilerine göre ideal iş, insanlara yardım etme ve zengin olma gibi kazanımlarının yanında asil ve saygın niteliklerine sahip olmalıdır. Ayrıca işin insan onurunu zedeleyecek şekilde aşırı yorucu ve zor olmaması da Rabbaniler tarafından tavsiye edilmektedir.⁴⁶⁰

Bunun yanında Rabbani geleneğin toplum hayatında ve özellikle çalışma alanında en çok üzerinde durduğu bir diğer husus, Tanah'ta yer alan ve Rabbin hileli teraziden öğrendiğinden bahseden pasajla⁴⁶¹ bağlantılı olarak "ahlaklı ve dürüst olmak"tır. Ayrıca Rabbaniler'e göre işini dürüstlük yapan kişi, ahlakî bir davranış sergilemesi dolayısıyla toplumdaki diğer insanlar tarafından sevilcek ve Tora'nın tamamını gözetmiş gibi olacaktır (Mechilta, Exodus 15:26).⁴⁶² Yine bu konuda insana öteki dünyada ilk olarak işinde dürüst olup olmadığı sorusunun sorulacağı belirtilmektedir (Babylonian Talmud, Shabbos 31a).⁴⁶³

Sosyal ahlak ve sorumluluk konusundaki Yahudi Kutsal metinlerini yorumlayan Rabbani gelenek, cemiyet hayatındaki her alanda dürüst davranmanın

⁴⁵⁹ Plopeanu Aurelian Petrus, "The Jews, God and Economics", *European Journal of Science and Theology*, 2012, S. 8, s. 107.

⁴⁶⁰ Hershey H. Friedman, "The Talmud as a Business Guide", *Misr Journal of Agriculture Engineering (MJAE)*, 2012, S. 1, s. 41.

⁴⁶¹ Süleyman'ın Özdeyişleri, 11:1.

⁴⁶² Friedman, "The Talmud as a Business Guide", s. 41-42.

⁴⁶³ Edwin M. Epstein, "Religious Resources for Business Ethics: A Jewish Perspective", *Latin American Business Review*, 2003, S. 4, s. 112.

yanı sıra Yahudi insanının yanlış yönlendirme,⁴⁶⁴ rüşvet⁴⁶⁵ ve hırsızlıktan⁴⁶⁶ uzak durmasının gerekliliğine de vurgu yapmaktadır. Buna ilave olarak Yahudi insanını sıkı çalışma konusunda teşvik eden Rabbani öğretileri, işçinin hakkını gözeterek çalışanın alacağını sabaha bırakmama⁴⁶⁷ konusunda titiz davranılmasını gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁶⁸

Yahudi insanının sosyal hayatını düzenleme konusunda birçok öğreti sunan Rabbani gelenek, Yahudi aile ve toplum hayatının merkez parçasını oluşturan Şabat'ı gözetme konusunda da önemle durmaktadır. Aile hayatındaki insan için öneminin yanında iş hayatı açısından da önemli bir yere sahip olan Şabat'ın Yahudi insanı için sosyal hayatta canlandırıcı ve kuvvet verici bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir. Tarih boyunca Yahudiliği ayakta tutucu bir görev üstlenen Şabat, bu yönüyle Yahudi toplumu için hem dini hem de sosyo-ahlaki bir yere sahiptir.

Modern döneme gelindiğinde “tarih üreten azınlık” olarak tanımlanan Yahudi insanın özel nitelikleri ve kimliği ile yaşadığı toplumda dikkat çekici bir etkiye sahip olduğu kabul edilmektedir. Modern Yahudi düşünürlerine göre Yahudi insanının bulunduğu ortamda bu etkiyi bırakmasında “*Tanrı'nız Rabbin yolunca yürüyün.*”⁴⁶⁹ buyruğuyla bağlantılı olarak zamanı israf etmeme, belirsizlikten hoşlanmayarak bir işi yapmadan önce planlama ve iyiyi yaparak en iyiye ulaşma arzusu gibi özelliklerin etkili olduğu ifade edilmektedir.⁴⁷⁰ Buna ilave olarak modern Yahudi düşüncesine göre başarılı bir insan ve toplum olmak için sosyal hayatta eğitim, Tanrı'nın diğer halklar arasında seçkin kılması⁴⁷¹ dolayısıyla seçkinlik, işte devamlılık ve yeniliğe daha fazla

⁴⁶⁴ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 397.

⁴⁶⁵ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 283; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 359.

⁴⁶⁶ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 233.

⁴⁶⁷ *Tora ve Aftara*, C. III, s. 395.

⁴⁶⁸ Alexander Maune, “The Talmudic Philosophical Conception of Business Ethics”, *Journal of Governance and Regulation*, 2015, S. 4, s. 493-494.

⁴⁶⁹ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 215.

⁴⁷⁰ Samuel L. Dunn, Joshua D. Jensen, “Judaism and Jewish Business Practices”, *International Journal of Business Practices*, 2018, S. 9, s. 83-85.

⁴⁷¹ *Tora ve Aftara*, C. V, s. 161.

dikkat edilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda tüm şeyleri ve sosyal ilişkileri nihai olarak paraya dönüştüren Yahudi insanının amacı, küreselleşmenin yanı sıra para, finans gücü gibi maddi vasıtalarla modern toplumun ticari hayatına yön vermek olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷²

D. Tanah'a Göre Birey Olarak, Tanrı ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açından "İdeal İnsan": Musa (Moşe Rabenu)

Yahudi Kutsal Kitap külliyatında insandan bahseden pasajlara bakıldığında Tanrı Yahve'nin sevdiği insan olmak, O'nun emirlerini yerine getirerek elde edilebilecek bir durum olarak görülmektedir. Bu bağlamda Yahudi Kutsal metinlerine göre *bireysel açıdan ideal insan*, "Tanrı suretinde yaratılmış olması dolayısıyla fiilleri açısından O'na benzemeye çalışan" ve "seçilmiş halk olduğunun bilincinde olan insan" olarak tanımlanabilmektedir.⁴⁷³

Buna ilave olarak Yahudi Kutsal Kitap külliyatında Tanrı-insan yakın ilişkisine oldukça vurgu yapılması, Yahudi insanının hayatının her alanına Tanrı'yı dahil ederek O'nu daima hatırd tutması gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda Yahudi metinlerine göre *Tanrı-insan yakın ilişki ve iletişimi açısından ideal insan*, "ataları ile yapılan Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki ahdi Yahve'nin emir ve yasaklarını gözeterek koruyan" ve "Tanrı'yla yakın ilişkisini dua ve dini ritüeller aracılığıyla hayatının her alanında aktif bir şekilde devam ettiren kişi" olarak ifade edilmektedir.⁴⁷⁴

Yahudi Kutsal Kitap külliyatına göre *sosyal açıdan ideal insan* ise "Tanrı'nın özel ilgi ve sevgisini çeken "seçilmiş"⁴⁷⁵ ve kutsal halk"⁴⁷⁶ gibi dini sosyal yapılar kazanmış olan ataları İsrailoğullarını takip ederek antropolojik açıdan yaşadığı toplum içerisinde bu farklılığını belli etmek için *diğer halklara (gentile/gerim) karşı* ilgisiz, soğuk davranan ve giyim, konuşma ve davranışlarıyla onlardan ayırt edilen" insandır.

⁴⁷² Petrus, "The Jews, God and Economics", s. 114-115.

⁴⁷³ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 231-233.

⁴⁷⁴ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 233.

⁴⁷⁵ Yeşaya, 43:4-10.

⁴⁷⁶ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 209.

Bunun yanında sosyal açıdan ideal insan (Yahudi), aile ve iş hayatını Tanrı'nın buyrukları -özellikle Tora- doğrultusunda düzenleyen insan olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷⁷

Yahudi Kutsal Kitap Külliyatında bir bütün olarak bireysel, Tanrı ile ilişkisi ve sosyal açıdan ortaya konan ideal insan profiline bakıldığında insan için ulaşılması gereken nihai hedef olarak “Tanrı’ya yakınlık” ön plana çıkmaktadır. Bu amacı gerçekleştirme hususunda Musa, Tanrı ile İsrailoğulları arasında ifa edilen ahitleşmede metafiziksel Tanrı’yı fiziksel açıdan dünyaya tecelli ettirmeyi ilk ve son kez başarmasının yanında Tanrı’ya en yakın -hem fiziki hem fiilleri açısından- olma şerefine nail olarak Yahudi insanı için “gerçek örnek ve ideal kişi” profilini oluşturmaktadır.⁴⁷⁸

Tanrı-insan ilişkisi açısından bakıldığında; Yahudi inancında önemli bir yer tutan ahitleşmede Tanrı ile İsrail halkı arasında arabulucu rol üstlenen Musa, insanların ihtiyaçlarını karşılama ve Tanrı'nın İsrail kavmine karşı sinirini yatıştırma hususunda da aracı görevi gördüğü kabul edilmektedir.⁴⁷⁹

Şemot (Mısır'dan Çıkış) Kitabı'nda ahitleşme sırasında Tanrı ile yüz yüze konuştuğu ifade edilen Musa,⁴⁸⁰ daha sonra hiç kimsenin olmadığı kadar Tanrı'ya en yakın insan olarak resmedilmektedir. Ayrıca Musa, Yahudi inancına göre diğer peygamberlerden farklı olarak Tanrı'nın kendisini insanla konuşan Kutsal bir varlık olarak açığa çıkardığı ve Yahve⁴⁸¹ olarak tanıttığı kişi olması dolayısıyla eşsiz bir statüye sahiptir.⁴⁸²

Yahudi Kutsal Kitapları'nda hakkında yer alan pasajlarla bağlantılı olarak bireysel önemi dolayısıyla Musa'nın Yahudi inancında Tanrı sonrası en önemli Kutsal Kitap figürü haline getirildiği görülmektedir. Tanah'ta bir peygamber olarak eşsiz bir

⁴⁷⁷ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 238.

⁴⁷⁸ Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 242.

⁴⁷⁹ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 297-299.

⁴⁸⁰ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 441.

⁴⁸¹ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 47.

⁴⁸² Jacobs, “Moses”, s. 527-530.

kişiliğe sahip olduğu belirtilen Musa,⁴⁸³ *sosyal açıdan* sadece ulusal bir lider değil köle toplumu “kıymetli hazine”, “kohenler krallığı”na⁴⁸⁴ dönüştüren İsrail ulusunun yüksek tabakadaki kişisi olarak anlatılmaktadır. Yine “kavmini şekillendiren” Musa, Tora’yı İsrail halkına getiren peygamber kimliğiyle doğal olarak “İsrail’in ilk öğretmeni” olarak tasvir edilmektedir.⁴⁸⁵ Özellikle Tanrı ile ahitleşme sonrası aldığı emirler ile bir “din kurucusu” olarak tasvir edilen Musa, dinin temel ritüellerini -söz gelişi toplanma çadırı, düzenli kurbanlar, ahit sandığı, günlük ibadetler- ilk kez uygulamalı olarak yerine getirerek İsrail halkı için örnek model olma rolü üstlenmektedir.⁴⁸⁶

Bunun yanında Musa, Yahudi insanının gözünde Mısır’dayken İsrail halkını örgütleyerek onlara bilinç veren bir “halk kahramanı” imajına da sahiptir. Bu yönüyle Musa, köle kavme özgürleştirici bir ruh vermesinin yanında onları ortak değerler etrafında bir çatı altında birleştiren ve İsrail halkına etnik kimlik bahşeden bir lider olarak tanımlanabilir.

Rabbani gelenek açısından da örnek insan profili olarak gösterilen Musa, “peygamberlerin efendisi” olmasının yanında “Tanrı ile yüz yüze konuşan kutsal bir şahıs” olarak değerlendirilmektedir. Rabbani düşüncede özellikle kardeşi Harun ile birlikte zikredilen Musa (Hul. 89a), Rabbaniler tarafından “*Moshe Rabbenu*” (*Öğretmenimiz Musa*) şeklinde isimlendirilmektedir. Bununla birlikte Rabbani gelenekte Musa’nın bir insan olarak hata ve kusurlarının olduğu ve ona yarı İlahi güç atfetmekten kaçınılması gerektiğini söyleyen Rabbani yorumları da bulunmaktadır.⁴⁸⁷

Yukarıda zikrettiğimiz Tanah’taki Musa hakkındaki pasajları yorumlayan Orta Çağ dönemi Yahudi düşünürleri tarafından da diğer peygamberlerden ayrı bir konuma getirilen Musa, fiilleri ile örnek şahsiyet olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Orta Çağ döneminde bazı bilginlere Musa isminin “onur unvanı” olarak verildiği de

⁴⁸³ Mesela; *Tora ve Aftara*, C. IV, s. 225-227; *Tora ve Aftara*, C. V, s. 823.

⁴⁸⁴ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 209.

⁴⁸⁵ Jacobs, “Moses”, s. 523-529.

⁴⁸⁶ Louis Jacobs, “Moses”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, s. 528-530.

⁴⁸⁷ Jacobs, “Moses”, s. 533-534.

görülmektedir. İlk ismi Musa olan Maymonides'e göre Musa, İsrail halkı için diğer peygamberler arasında farklı bir statüye sahiptir. Musa'nın özellikle Sina ahdindeki Tanrı'ya yakın konumuna vurgu yapan Maymonides, onun vahyi orada bulunanlardan daha farklı bir şekilde ve ses tonuyla tecrübe ettiğine işaret etmektedir.⁴⁸⁸ Musa'dan "bizim öğretmenimiz" sıfatıyla bahseden Maymonides'e göre onun peygamberliği üstün akli becerileri dolayısıyla diğer peygamberlerden farklı olarak Tanrı'nın tamamen doğüstü bir fiili olmaktan çıkmaktadır.⁴⁸⁹

Musa'nın yaratılışı ve sahip olduğu vasıfları ile *bireysel açıdan* diğer peygamberlerle arasındaki farklılık ve üstünlüğe dikkat çeken Maymonides'e göre diğer peygamberler vahiyleri uyku durumunda⁴⁹⁰ veya geceleyin bir rüyada⁴⁹¹ almalarına karşılık Musa'ya ilahi kelam gündüz vakti geldiği⁴⁹² anlatılmaktadır. Nitekim Maymonides'e göre Musa'nın peygamberliğinin eşsizliği Tanah'ta Tanrı'nın diğer peygamberlere belirsiz görünmesine karşın Musa'yla açık bir vizyonla iletişim kurduğu, Tanrı'nın resmine baktığından bahseden pasajlar⁴⁹³ Tanrı tarafından da bildirilmektedir.⁴⁹⁴

Buna ilave olarak Maymonides'e göre Musa, vahiyleri farklı şekilde almasının yanında vahiy esnasında kendisinde oluşan durum itibarıyla da farklılık arz etmektedir. Söz gelişi başka bir peygambere vahiy gelirken bu vahiy bir vizyon halinde veya melek aracılığıyla olsa bile peygamberin beden ve ruh halinde farklılığa -fiziksel açıdan güçsüz ve fizyolojik değişimler gibi- sebep olmasına karşın⁴⁹⁵ Musa'ya Kelam geldiğinde onda hiçbir karmaşa ve farklılık söz konusu olmadığı ifade edilmektedir.⁴⁹⁶

⁴⁸⁸ Jacob, *The Teachings of Maimonides*, s. 297-298.

⁴⁸⁹ Jacobs, "Moses", s. 536-537.

⁴⁹⁰ *Tora ve Aftara*, C. I, s. 125.

⁴⁹¹ Eyüp, 33:15.

⁴⁹² *Tora ve Aftara*, C. II, s. 315.

⁴⁹³ *Tora ve Aftara*, C. IV, s. 225-227.

⁴⁹⁴ Jacob, *The Teachings of Maimonides*, s. 304.

⁴⁹⁵ Daniel, 10:9.

⁴⁹⁶ *Tora ve Aftara*, C. II, s. 441.

Bununla bağlantılı olarak Maymonides, Musa'nın Tanrı ile yüz yüze görüşmesini Musa'nın bireysel açıdan güçlü akıl bağına sahip olması ile ilişkili kabul etmektedir.⁴⁹⁷

Maymonides'in düşüncelerini ileriye taşıyan başka bir Yahudi düşünürü Judah Loew b. Bazalel (ö. 1609)' göre Musa, doğaüstü varlık ve insan arasında orta bir varlık konumunda bulunmaktadır. Ona göre bu yönüyle Musa, cennete ve yeryüzüne eşit derecede kalabilmeyi başarmış örnek bir şahsiyettir.⁴⁹⁸

Modern döneme gelindiğinde de Yahudi halkının hayatında peygamberlik görevinin en üstün örneğinin Musa'nın şahsiyetinde şekillendiği kabul edilmektedir. Buna göre Musa'nın "Tanrı'nın sürüsünün çobanı" sıfatını almasında O'nun İsrail halkı ile ilgilenecek onlar için aktif bir şeyler yapma konusunda kaçınmaması olarak yorumlanmaktadır. Bu bağlamda Musa'nın Yahudi halkına bıraktığı en önemli miras olarak sorunların farkında olup onları görmezden gelmeyerek düzeltmek için işe koyulma olduğuna inanılmaktadır. Buna ilave olarak modern dönem Yahudi dini düşünürlerine göre Musa, toplumu olan durumundan daha iyi, mükemmel duruma getirme görevi üstlenmiştir.⁴⁹⁹

Neticede Tanah'ta Tanrı'nın da yeryüzünde yaşayan herkesten daha alçakgönüllü olarak tanımladığı Musa⁵⁰⁰ Yahudi geleneğine göre hayatının her alanında adaletsizlik, zulüm ve baskılara karşı duruşu ve Tanrı ile yakın ilişkisi dolayısıyla Yahudi insanı için "ideal örnek" profilini oluşturmaktadır.⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Jacob, *The Teachings of Maimonides*, s. 304-311.

⁴⁹⁸ Jacobs, "Moses", s. 536-537.

⁴⁹⁹ *Tora ve Aftara*, C. II, (Giriş)

⁵⁰⁰ *Tora ve Aftara*, C. IV, s. 223.

⁵⁰¹ Jacobs, "Moses", s. 537.

II. BÖLÜM: YENİ AHİT KÜLLİYATINDA İNSAN

Hıristiyan inancında Kutsal Kitap, “Tanrı ile yenilenen ahdin bir tezahürü” olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış çerçevesinde Hıristiyanlıkta Kutsal Kitap külliyatını tanımlamada “Tanrı Sözü”, “İlahi Antlaşma”, “Kitab-ı Mukaddes” gibi farklı isimlendirmeler bulunmaktadır. Nitekim Hıristiyanlıkta Tanrı’nın insanlığın kurtuluşu için insanlık ile yapmış olduğu iki ahitleşmenin (Musa ve İsa dönemlerinde) sonucunda Kutsal metinlerin oluştuğu kabul edilmektedir. Bu doğrultuda “Eski Ahit”, meselelerin çözümünde başvurulan bir yasa/şeriat kitabı olarak görülmekte olup Hıristiyanlar kendilerini onun hükümlerinden de sorumlu tutmaktadırlar. Zira Hıristiyan Kutsal Kitap teolojisi (Biblical Theology)’ne göre Eski Ahit (Ahd-i Atik) ve Yeni Ahit (Ahd-i Cedid) Kitap külliyatları bölümlerinin birbirinin tamamlayıcısı olup bilhassa Eski Ahit, Yeni Ahit’i anlamada anahtar görevi görmektedir.⁵⁰²

Hıristiyan Kutsal Kitap külliyatı içerisinde ayrıcalıklı öneme sahip olan Yeni Ahit, ihtiva ettiği bölümlerin temel özellikleri açısından “Rivayete Dayalı Kutsal Metinler”, “Mektuplar” ve “Apokaliptik Vahiy/Esinlenme” şeklinde sınıflandırılmaktadır. Yeni Ahit’te yer alan ve genel olarak üzerinde ittifak edilen bu kitaplar; dört İncil (Matta, Markos, Luka ve Yuhanna), 13 tanesi Pavlus (ö. M.S. 67)’a ait olduğuna inanılan 21 Mektup, Elçilerin İşleri ve Yuhanna tarafından yazıldığı belirtilen Vahiy/Esinlenme bölümü olmak üzere toplam 27 kitaptır.⁵⁰³

Yeni Ahit külliyatı içerisinde özellikle dört İncil, İsa’nın hayatı ve hakkındaki bilgileri içermesi bakımından özel öneme sahiptir. Kutsal Kitabın bir bölümünü oluşturan İnciller, Hıristiyanlar tarafından “Tanrı’nın Oğul (İsa) vasıtasıyla dünyaya gönderdiği bir kurtuluş müjdesi” olarak tanımlanmaktadır. Bununla birlikte Hıristiyan teolojisinde İsa Mesih’in hayatının yazıya geçmiş biçimi olarak “Diri Kelam” şeklinde de nitelendirilen Kutsal Kitap (Bible), Hıristiyan insanı için İsa Mesih’i bulmanın ve O’nunla bütünleşmenin en önemli vasıtası olarak görülmektedir. Buna ilave olarak Hıristiyan insanı için Kutsal Kitap, insan için ahlakın temelini oluşturmaktadır. Bu

⁵⁰² Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 165, 222; Turan, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, s. 240.

⁵⁰³ Turan, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, s. 240-244.

doğrultuda İlahi kurtuluş için gerekli plan, yol ve davranışları ihtiva eden Kutsal Kitap, insan için bir bilgi kitabından ziyade Tanrı sevgisini kazanmaya götürecektir bir ‘‘Hayat Kitabı’’⁵⁰⁴ olarak kabul edilmektedir.⁵⁰⁵

Hıristiyan inancında insan hayatı için etkin rol üstlenen Yeni Ahit’in yanında Havarisel (apostolik) gelenek de önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Hıristiyan mezhepleri içerisinde Havarisel geleneğin temsilcisi olduğunu iddia eden Roma Katolik Kilisesi için gelenek de vahiy kaynaklı olup dinin esas unsurunu teşkil etmektedir. Bu inanç çerçevesinde Kutsal Kitap ‘‘Tanrı’nın Sözü’’; gelenek, ‘‘İlahi etkinliği devam ettirmenin temsilcisi’’ ve Kilise de ‘‘uygulayıcısı’’ olarak düşünülmektedir. Ayrıca Katolikler, geleneğin oluşumu ve aktarımında Havarisel geleneğin çizgisindeki Kilise babalarının (Irenaus, Tertullian, Origen, Aziz Augustine, Thomas Aquinas gibi) bu hususta önemli rol üstlendiklerini kabul etmektedir. Yahudilikte sözlü geleneği temsil eden Talmud/Rabbani geleneğin Hıristiyanlıktaki karşılığı olan Havarisel gelenek, ortaya koyduğu eserlerle Hıristiyan geleneği ve yaşam tarzı için önemli bilgiler içermektedir.⁵⁰⁶

Ortodokslar tarafından da Kutsal Kitap (yazılı vahiy) ve gelenek (sözlü vahiy) ikisi birlikte Hıristiyanlık’ta insan yaşamı için hayatın temelini oluşturmaktadır. Katolik ve Ortodoksların geleneği Kutsal Kitapla birlikte yan yana zikretmelerine karşın Protestan Kiliseleri, Kutsal Kitabı İlahi kaynaklı ve yüksek mertebede kabul ederken geleneği ‘‘insan ürünü olarak ikinci sırada’’ görmektedir. Dolayısıyla Protestanlar için Kutsal Kitap, dini hayat ve insanın örnek alması gereken ahlaki davranışlar açısından yeterli ve temel kaynak olarak kabul edilmektedir.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ II. Timoteos, 3:16-17.

⁵⁰⁵ Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 204-224.

⁵⁰⁶ Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 232-235

⁵⁰⁷ Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 239-250.

A. Yeni Ahit'e Göre Birey Olarak İnsan

Bu bölümde Yeni Ahit Kutsal Kitap külliyatı ışığında insanın yaratılışı, onu diğer varlıklardan ayıran özellikleri, insanın sorumluluğu ve özgürlüğü ile insanın kurtuluşu başlıklarını ele almaya çalışacağız.

1. Yeni Ahit'e Göre İnsanın Yaratılışı: İlahi Suret, Düşüş, İkinci Yaratılış ve Yükselme

Yeni Ahit'te evrenin ve insanın yaratılması konusuna bakıldığında bu hususun Eski Ahit'teki gibi kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde anlatılmadığı görülmektedir. Genel olarak evrenin ve içindeki canlıların Tanrı tarafından yaratıldığını belirten ifadeler yer almakla birlikte yaratma hadisesinin oluşum sırası ve niteliğine dair ifadelere Yeni Ahit'te yer verilmemektedir. Bu bağlamda Yeni Ahit'te yaratılış konusu daha ziyade İsa'nın peygamberliği döneminde de varlığı kabul edilen Eski Ahit'in yaratılış bahsindeki anlatımlarına dayandırılmaktadır.⁵⁰⁸

İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak Yeni Ahit'te "Tanrı suretinde yaratılma (*Imago Dei*)", "ilk insan çiftinin yaratılması ve bununla bağlantılı olarak kadının erkekten sonra ve onun için yaratılması hususu" ile "ilk günah ve ortaya çıkardığı sonuçlar -söz gelişi cennetten düşüş, İsa'nın kurtarıcılığı, vaftiz- hususları yer almaktadır. Bu doğrultuda Yahudi Kutsal metinlerinde anlatılan yaratılış meselesinin insan için maddi getirilerinin (seçilmişlik ve dünyevi hakimiyet gibi) aksine Yeni Ahit külliyatında manevi getirilerinin (İsa Mesih vasıtasıyla dönüşüm ve yükseliş) olduğu ve metaforik bir anlam taşıdığı görülmektedir. İlahi suret, cennetten düşüş, dönüşüm geçirme ve İsa ile yükselme safhalarına sahip olan yaratılış anlayışının Hıristiyan Kutsal Kitap külliyatında sürekli safhalar halinde bir süreç geçirdiği dikkat çekmektedir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Ekkehardt Mueller, "Creation in The New Testament", *Journal of The Adventist Theological Society*, 2004, S. 15, s. 47-56.

⁵⁰⁹ D. J. Ehr, "Creation", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 342-344.

İlk insan çiftinin yaratılması olayına bakıldığında Matta İncili'nde Eski Ahit'in yaratılış pasajlarını destekler şekilde anlatıldığı görülmektedir.⁵¹⁰ Ayrıca Markos İncil'inde de Tanrı'nın yaratılışın başlangıcından insanları erkek ve dişi olarak yarattığından bahsedilmektedir.⁵¹¹ Yaratılış konusunda Eski Ahit'teki pasajların referans verildiği Yeni Ahit pasajlarından anlaşılacağı üzere İsa Mesih, Tanrı'nın emirleri olarak gördüğü Yahudi Kutsal Kitabını ve içinde anlatılan şahısları tarihte yaşamış gerçek şahıslar olduğu inancıyla kabul etmektedir.⁵¹²

Pasajda yer alan İsa'nın *"Bu nedenle adam annesini babasını bırakıp karısına bağlanacak, ikisi tek beden olacak."* şeklinde erkeğin kadına karşı ilgi ve bağımlılık duyacağı sözlerine karşın Yeni Ahit külliyatı içerisinde 13 mektubu ile Hıristiyanlığın oluşumundaki yeri ile inanç ve öğretilerin belirlenmesinde önemli rolü bulunan ve İsa Mesih tarafından *"Gentilelere elçi"* olarak görevlendirildiğini söyleyen Aziz Pavlus (ö. M.S. 67)⁵¹³ ise yazdığı mektuplarda kadını, erkeğe göre ikinci planda zikretmektedir. Genel olarak Pavlus, Mektuplarında erkeğin önce yaratılması, kadının günahın işlenmesinde erkeği ayartması ve erkek için yardımcı yaratılması gibi sebeplerden dolayı erkeği kadın üzerinde egemen olarak zikretmektedir.⁵¹⁴

İnsanın Tanrı'nın suretinde yaratılma hususu Yeni Ahit'teki anlatımlara bakıldığında Eski Ahit'te yer alan pasajlarla benzerlik göstermekle birlikte içerik açısından farklı bir karakter arz etmektedir. Söz gelişi Pavlus, Eski Ahit'te belirtildiği şekliyle *"insanın Tanrı suretinde oluşunu"* doğuştan kazanmasının yanında farklı bir karaktere büründürerek İsa Mesih'in kurtarıcılığı ile *"dönüşüm geçirme ve İsa ile birlikte yükselme"* yoluyla elde edilen bir şey olduğunu ifade etmektedir.⁵¹⁵ Bu hususta

⁵¹⁰ Matta, 19:4-6.

⁵¹¹ Markos, 5:6.

⁵¹² Mueller, "Creation in The New Testament", s. 56.

⁵¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, s. 12; Süleyman Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 13-19; Ronald D. Witherup, "Pavlus Hakkında On Soru On Cevap", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Süleyman Turan, 2004, S. 4, s. 243

⁵¹⁴ I. Timoteos, 2:12-14; I. Korintliler, 11:7-9.

⁵¹⁵ Andre Marie Dubarle, *The Biblical Doctrine of Original Sin*, çev. E. M. Stewart, Geoffrey Paul, London 1964, s. 198-200; İsmail Raci Faruki, *Hıristiyan Ahlakı-Hıristiyanlığın Tarihsel ve Sistematik Analizi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Mahya Yayınları, İstanbul 2011, s. 182-183.

Pavlus, insanın ilk insan çiftinin işlemiş olduğu günden kurtularak Kutsal Ruh'ta yeniden doğmayı⁵¹⁶ ifade etmesi açısından yazdığı mektuplarda vaftize oldukça vurgu yapmaktadır. Söz gelişi Efesliler'e Mektup Kitabı'nda yer alan ve İsa Mesih'te yaratılmadan bahseden pasaj⁵¹⁷ dolayısıyla vaftizi “yeni bir yaşam” ve “ikinci bir yaratılış” olarak yorumlayan Pavlus'a göre bu durum, “Mesih'in kurtarıcı gücü ile elde edilen ahlaki bir temizlenme” olarak tanımlanmaktadır. Buna ilave olarak Pavlus, Galatyalılar'a Mektup Kitabı'nda yer alan ve İsa Mesih'e inanan herkesin Tanrı'nın oğlu olarak Mesih'i giyineceğinden bahseden pasajla⁵¹⁸ vaftiz ile asli günden kurtulan herkesin Mesih'in suretine dönüşerek Tanrı'nın oğlu olduğuna işaret etmektedir.⁵¹⁹

İlk günahla birlikte Adem'in soyundan gelenlerin de günah sahibi olduklarını ifade eden Havariler'den Petrus da tövbe edilerek⁵²⁰ vaftiz olunması ve bu şekilde Kutsal Ruh'un alınmasıyla insanın günahlarından arınacağı⁵²¹ yönündeki ifadeleriyle insanın günahlarından arınarak yeniden doğması için vaftizi ön plana çıkarmaktadır.⁵²²

Tanrı'nın yaratma eylemini ilk olarak ele alan Kilise babalarından biri olan Irenaeus (ö. M.S. 202), insanın yaratılması eyleminin Tanrı'nın insana ihtiyacı dolayısıyla oluşan bir durum değil tam aksine insanın Tanrı'ya ve O'nun bahsettiği nimetlere duyduğu ihtiyaçtan ortaya çıktığını iddia etmektedir. Ayrıca Irenaeus, Yeni Ahit'te yer alan insanın zayıf, güçsüz, şaşırılmış olduğundan bahseden pasajı⁵²³ insanın “zayıf ve güçsüz bir doğaya sahip bir varlık olduğu” ancak bu eksikliklerin “Tanrı'nın

⁵¹⁶ Elçilerin İşleri, 2:38.

⁵¹⁷ Efesliler, 3:10.

⁵¹⁸ Galatyalılar, 3:26-27.

⁵¹⁹ H. Mueller, “Baptism”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. II, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 60.

⁵²⁰ Elçilerin İşleri, 3:19.

⁵²¹ Elçilerin İşleri, 2:38.

⁵²² John Phillips, *Exploring Acts*, Vol. I, Moody Press, United States of America 1986, s. 58-59; Mueller, “Baptism”, s. 60.

⁵²³ II. Korintliler, 4:8-10; 5:1.

sevgi ve iyiliği ile üstesinden gelinebileceği bir durum” şeklinde yorumlamaktadır.⁵²⁴ Irenaeus’a göre insanın İlahi benzerlik ve surette olma ayrıcalığı Yeni Ahit’te belirtildiği üzere⁵²⁵ Adem'in günahı ile kaybedilmiş ve bu düşüşün cezası olarak insan için ölümsüz olma kaybedilmiştir. Bu noktada Irenaeus, Yeni Ahit’te Tanrı’ya iman etmenin insana sonsuz yaşam bahşedeceğinden bahseden pasajı⁵²⁶ Tanrı’ya yakın olmanın insan için “aydınlık ve hayat” anlamına geldiği Tanrı’dan uzaklaşmanın ise “ölüm” getireceği şeklinde yorumlamaktadır.⁵²⁷

Eski Ahit’in Yaratılış Kitabı’nda ilk günah ve sonrasında cennetten düşüş olayının anlatıldığı pasajları⁵²⁸ yorumlayan Irenaeus’a göre düşüncesizce davranıp şeytanın sözünü dinleyerek Tanrı’ya karşı suç işleyen ilk insana karşı “ikinci insan” olan İsa Mesih, ölümüne itaatkar davranarak insanlık ile Tanrı’yı barıştırmaktadır. Bununla birlikte Irenaeus, Yeni Ahit’te Tanrı’nın iyiliğini ve adaletini göstermek suretiyle İsa Mesih aracılığıyla insanlığı kurtardığından bahseden pasajların⁵²⁹ İsa Mesih’in enkarnasyon yoluyla itaatsizlik eden insan adına Tanrı’yı teskin etmek suretiyle “Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi onardığına” işaret ettiğini ileri sürmektedir.⁵³⁰

Erken dönem Kilise babalarından Tertullian (ö. M.S. 220)’a göre ise insanın “Tanrı suretinde yaratılması” onun yaratılış formu ile alakalı iken “Tanrı’ya benzerliği” ölümsüzlüğü ifade etmektedir. Eski Ahit’te yer alan yaratılış pasajlarına⁵³¹ ve Yeni Ahit’teki “İlk insan yerden yani topraktan”⁵³² pasajına atıfta bulunarak insanın Tanrı’nın doğrudan eylemi olarak topraktan yaratıldığını söyleyen Tertullian,

⁵²⁴ E. H. Peters, T. R. Heath, “Adam”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. I, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 104; Howard Marshall, *New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, England 1996, s. 722.

⁵²⁵ Romalılar, 5:12.

⁵²⁶ Yuhanna, 5:24.

⁵²⁷ Henry Bettenson, *The Early Christian Fathers*, Oxford University Press, London 1969, s. 67-74.

⁵²⁸ Yaratılış, 3:1-24.

⁵²⁹ Titus, 3:4-6.

⁵³⁰ Irenaeus, *On The Apostolic Preaching*, çev. John Behr, Vladimir’s Seminary Press, New York 1997, s. 20-22; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 79-80.

⁵³¹ Yaratılış, 2:7.

⁵³² I. Korintliler, 15:47.

sonra ona ruhun üflenmesi ile ruh sahibi ve canlı bir varlık olduğunu ifade etmektedir. Yine Tertullian'a göre yaratılan diğer varlıkların insandan aşağı seviyede ve insan için yaratıldığını ve insanın “onların efendisi” olduğunu belirtmektedir.⁵³³

İlk günahla birlikte verilen ölüm cezasının insan için doğal bir sonuç olmadığını aksine bunun doğal olmayan bir hatanın sonucu olduğunu ileri süren Tertullian, insanın ölüm için yaratılmadığını ve dolayısıyla da ölümün doğal bir şey olmadığını savunmaktadır. Bununla birlikte ilk günah ve düşüş konusunda Eski Ahit'teki pasajları yorumlayan Tertullian, bu hususta özellikle Havva'yı “kusurlu” görerek onu “ölümün mimarı” şeklinde tanımlarken onun karşısına “hayat inşa edici,⁵³⁴ Tanrı'nın kelimesi⁵³⁵ İsa Mesih'i dünyaya getiren Meryem'i” yerleştirmektedir. Bu doğrultuda Tertullian, bir kadın tarafından yara alan insan doğasının Tanrı tarafından benzer bir süreçle yine bir kadın tarafından kurtuluş için restore edildiğini ifade etmektedir.⁵³⁶

Böylece insanın düşüş ve yükselmesini cinsiyet kategorileri açısından karşılaştıran Tertullian, Havva ve Meryem konusundaki benzetmeyi Adem ve İsa Mesih için de yapmaktadır. Bu hususta da Tertullian, her bir insan ruhunun statüsünü “Adem” olarak aldığını ve “İsa'da” yeni bir statü almaya kadar o ruhun günahkar, temiz olmayan bir yapıya sahip olduğunu ileri sürmektedir.⁵³⁷ Buna ilave olarak Tertullian, Yeni Ahit'te vaftizin yenileyici rolüne vurgu yapan pasaj⁵³⁸ dolayısıyla insanda var olan Kutsal Ruh'un kaybının vaftiz ile onarılarak insana tekrar kazandırılacağına inanmaktadır.⁵³⁹

⁵³³ Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 113-114.

⁵³⁴ Elçilerin İşleri, 20:32.

⁵³⁵ Yuhanna, 1:1; Vahiy, 19:13.

⁵³⁶ Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 115-126.

⁵³⁷ Tertullian, *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, çev. J. H. Waszink, Brill Publishing, United States of America 2010, s. 290, 342; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 116.

⁵³⁸ Elçilerin İşleri, 2:38.

⁵³⁹ Alister E. McGrath, *The Christian Theology Reader*, Blackwell Publishers, United States of America 1995, s. 214.

Yine bir başka Kilise babası Origen (ö. M.S. 253) de insanın Tanrı suretinde yaratılması hususunu “insanın akıl ve seçme iradesi verilerek Tanrı suretinde olmanın şerefini alan bir varlık olduğunu ancak bunun tam anlamıyla yerine gelmesi/tamamlanmasının nihai gaye içerisinde saklı olduğunu” belirtmektedir. Bunun için insanın kendisine başlangıçta verilen suretin yüceliği aracılığıyla mükemmel olma durumuna erişmek için istekli bir şekilde çaba göstermesi gerektiğini iddia eden Origen, bu çalışmaların sonunda insanın mükemmel sonuca yani “Tanrı’ya benzemeye götüreceğini” ifade etmektedir.⁵⁴⁰

Origen, ilk insanın işlediği günahın sadece onunla kalmayarak tüm insanlığa geçtiği şeklindeki Pavlusçu öğretiyi kabul etmektedir. Origen’e göre ilk günahla birlikte Tanrı ile insan arasında bozulan ilişki ve kopan bağ, Yeni Ahit’te belirtildiği üzere⁵⁴¹ hizmet etmek için ve canını birçokları için fidiye olarak vermeye gelen İsa Mesih aracılığıyla düzeltilmektedir. İsa’nın aracılık rolünde fidiye olarak haçta can vermesinin hem Tanrı hem de insan açısından çift taraflı bir etkiye sahip olduğunu düşünen Origen, İsa’nın kendisini insanların günahlarına keffaret olarak sunmasıyla Tanrı’nın insana merhamet göstererek onunla barıştığını⁵⁴² ve diğer yandan günahı dolayısıyla Tanrı’dan uzaklaşan insanın Mesih sayesinde Tanrı’yla bozulan ilişkisinin düzeltileceğini ifade etmektedir.⁵⁴³ Bu bağlamda Origen, sözü edilen pasajlardan hareketle diğer Kilise babaları gibi günahkar insan doğasının İsa Mesih yoluyla ruhani bir dönüşüm geçireceğini ileri sürmektedir.⁵⁴⁴

Orta Çağ Kilise babalarından insan doğası, özgür irade, Tanrı’nın lütfu konularında Batı felsefi düşüncesi ve Hıristiyanlıkta önemli bir yere sahip olan Aziz Augustine (ö. M.S. 430), Yaratılış Kitabı’nın ikinci babını⁵⁴⁵ dayanak alarak tüm

⁵⁴⁰ Origen, *On First Principles*, çev. G. W. Butterworth, Ave Maria Press, United States of America 2013, s. 321; Joseph W. Trigg, *Origen-The Early Church Fathers*, Routledge Publishers, London 1998, s. 28; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 198.

⁵⁴¹ Matta, 20:28.

⁵⁴² Romalılar, 3:25-26.

⁵⁴³ Romalılar, 5:1.

⁵⁴⁴ Origen, *Commentary on The Epistle to The Romans*, çev. Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington 2001, s. 279-281.

⁵⁴⁵ Yaratılış, 2:7.

şeylerin yaratıcısı olan Tanrı'nın insana ruh vererek onu kendi suretinde yarattığını ileri sürmektedir.⁵⁴⁶

Aziz Pavlus'un çizgisini koruyan Augustine'ye göre Tanrı tarafından dürüst ve kendisine itaat etmesi için yaratılan insan, bu emre uymayarak itaatsizlik etmesi sonucu günah işleyerek ölüm cezası almayı hak etmiştir.⁵⁴⁷ İnsanın bu kusurunda Tanrı'nın sorumlu olmadığını ileri süren Augustine'e göre günah ile birlikte cennetten düşüş, ilk insanın soyundan gelen tüm insanlığı etkilemektedir. Bu doğrultuda Augustine, insanoğlunun temsilcisi olması dolayısıyla Adem ile insanlık arasında hem manevi bir bağlantı hem de düşüşün onun bedeni ve fiillerine etki etmesi açısından fiziksel bir bağın olduğunu kabul etmektedir.⁵⁴⁸

Cennetten düşüşün bir sonucu olarak insanın Tanrı'nın lütfu ve merhametini kaybettiğini savunan Augustine'ye göre kötü insan doğası Romalılar'a Mektup Kitabı'nda da belirtildiği üzere⁵⁴⁹ yalnızca Tanrı'nın lütfu ile kurtarılabilir.⁵⁵⁰ Bu doğrultuda Augustine'e göre Tanrı'nın lütfu ve mucizesi olarak gönderilmiş olan ve Yeni Ahit'te de kurtarıcı olduğu belirtilen İsa Mesih,⁵⁵¹ yara alarak cahil ve güçsüz duruma düşmüş olan insan doğasını günahın otoritesinden kurtararak iyileştirecektir. Zira Yeni Ahit'te İsa Mesih'in görevi, Tanrı ve insanlar arasında tek aracı olarak⁵⁵² günah sebebiyle hüküm süren ölümün yerine sonsuz yaşam bahşetmektir.⁵⁵³

Bir başka deyişle Augustine'e göre Tanrı'nın alçakgönüllülüğünün ete kemiğe bürünmüş şeklini (enkarnasyon) temsil eden İsa Mesih, Petrus'un 1. Mektubu'nda

⁵⁴⁶ Augustine, *City of God*, C. II, çev. Marcus Dods, T&T Clark Publishing, Edinburgh 1871, s. 29, 323.

⁵⁴⁷ Romalılar, 5:12.

⁵⁴⁸ Augustine, *City of God*, s. 392; Jeremy T. Alder, "The Doctrine of Original Sin", *RPM*, 2099, S. 11, s. 2-3.

⁵⁴⁹ Romalılar, 3:23-24.

⁵⁵⁰ Augustine, *City of God*, s. 392; Xiajun Hu, Jing Guo, "Evil Human Nature: From The Perspectives of St. Augustine and Hsun Tzu", *Open Journal of Philosophy*, 2011, S. 1, s. 63.

⁵⁵¹ Galatyalılar, 3:13-14.

⁵⁵² I. Timoteos, 2:5-6.

⁵⁵³ Romalılar, 5:21; Augustine, *The Confessions*, Vol. I, çev. Maria Boulding, New City Press, New York 1987, s. 180.

geçen ve İsa Mesih'le yaşayan, çürümez bir mirasa kavuşmayı anlatan pasaj⁵⁵⁴ dolayısıyla insanın zayıf ve muhtaçlığını Tanrı'nın iyileştirici lütfu ile buluşturarak yeniden doğmasını sağlayacaktır.⁵⁵⁵

Orta Çağ döneminde görüşleri ile Hıristiyan dünyasında etkin rol üstlenen Thomas Aquinas (ö. 1274) ise insan ilk yaratıldığında Tanrı'nın İlahi suretine layık bir biçimde itaatsizlik, hastalık ve ölüm durumunun olmadığını ve ondaki akıl gücünün tümüyle “Tanrı ile uyumlu” olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda Aquinas'a göre Eski Ahit'te anlatıldığı şekliyle⁵⁵⁶ insanın Tanrı'ya tabi olması ile yeryüzündeki tüm yaratılanların da insana tabi olmasını ifade eden bu durum, “asli doğruluk” olarak tanımlanırken insanın günahı ile birlikte bu durumun değişmekte ve insan “asli günah” sahibi olmaktadır.⁵⁵⁷

Romalılar'a Mektup Kitabı'nda ölümün günah aracılığıyla dünyaya ve tüm insanlığa yayıldığı belirtilen pasajı⁵⁵⁸ yorumlayan Aquinas, tüm insan ırkının Adem'den geldiğini ve ilk insan çifti ile aynı doğayı paylaşan insanlığı “tek bir insan” olarak kabul etmektedir.⁵⁵⁹

İnsanın Tanrı suretinde ve O'na benzer yaratılması hususunda Yeni Ahit'te geçen pasajların Kilise tarihi boyunca dönem dönem farklı yorumlandığı görülmektedir. Söz gelişi Orta Çağ döneminde “Tanrı'ya benzerlik ve İlahi suret” kavramlarının farklı anlamları ifade ettiği kabul edilerek ikisi arasında ayırım yapılmaktadır. Bu doğrultuda insanın Tanrı'ya benzerliğinin “Tanrı tarafından ona bahşedilen “doğüstü bir hediye, yetenek” olduğuna, ama bu durumun cennetten kovulma ile irtibatlandırılan düşünüş ile birlikte tamamen kaybedildiğine ancak İsa ile

⁵⁵⁴ I. Petrus, 3-4.

⁵⁵⁵ Augustine, *The Confessions*, s. 21; R. J. Teske, “St. Augustine”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. I, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 864.

⁵⁵⁶ Yaratılış, 1:27-28.

⁵⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, C. III, çev. Fathers of The English Dominican Province, Cosimo Publisher, New York 2007, s. 1409.

⁵⁵⁸ Romalılar, 5:12.

⁵⁵⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, C. II, çev. Fathers of The English Dominican Province, Cosimo Publisher, New York 2007, s. 962.

birlikte onarıldığına” inanılmaktadır. Diğer yandan “Tanrı’nın sureti” ise doğal olarak insana özgü olan -özgür irade, akıl ve diğer canlılar üzerinde hakimiyet kurma gibi- özelliklerdir. Bu özellikler sayesinde insan, düşüş sonrasında bile İlahi sureti kaybetmemektedir. Sonuçta düşüş sebebiyle insan açısından doğaüstü olan niteliklerini kaybettiği ancak onun doğası ve Tanrı’nın suretini yine de devam ettirdiği kabul edilmektedir.⁵⁶⁰

Cennetten düşüş sebebiyle yara alan “Tanrı sureti” ve bu durumun yenilenmesi hususu Roma Katolik Kilisesi öğretilerinde de önemli bir yer tutmaktadır. Yaratılış hususunda ilk insan çiftinin durumundan ziyade “günah” ve “kurtarıcı insan modelini” ön plana çıkaran Roma Katolik Kilisesi öğretileri, günahın bir insan yoluyla tüm insanlığa geçtiğinden bahseden pasajı⁵⁶¹ ilk günahla birlikte Adem ile Tanrı arasındaki yakın ilişkide derin manevi durumunda meydana gelen değişikliğin/bozulmanın sadece ilk insanla kalmayıp ondan sonra gelenlerde de bu durumun devam ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Bu doğrultuda Katolik Kilisesi, Tanrı’ya ilk başkaldırışından dolayı cennetten düşen insanın İsa Mesih’in yardımı ve kurtarıcılığına özel bir ihtiyaç duyduğuna inanmaktadır.⁵⁶²

İnsanın Tanrı suretinde yaratılması meselesine ilişkin günümüz Ortodoks teolojisi ise “benzerlik” ve “suret” kavramlarını ayrı kabul etmektedir. Bu doğrultuda Ortodoks öğretilerine göre suret, insanın ilk yaratıldığı itibarıyla sahip olduğu ve varlığının özünü oluşturan rasyonellik, özgür seçim, algılama ve mükemmel bir karakter geliştirme kapasitesi gibi Tanrısal özellikleri ifade etmektedir. İnsanın, bu özellikleri akılcıca kullanmayı seçerek Tanrı ile birlik içinde olacağını ve tüm erdemleri gerçekleştirebileceğini savunan Ortodokslar, bu şekilde sonsuz yaşam gibi İlahi benzerliğin de elde edilebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Ortodoks öğretilerine göre bu iki kavram, birbirinden ayrılamaz olsa da, suret durağan, benzerlik

⁵⁶⁰ Marshall, *New Bible Dictionary*, s. 722.

⁵⁶¹ Romalılar, 5:12.

⁵⁶² C. J. Peter, K. McMahon, “Original Sin”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. X, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 667.

ise dinamik bir durumu temsil etmekte olup bu da insanın zamanla daha fazla Tanrı'ya benzeyip O'nun gibi olabilme yetisini kendinde barındırdığına işaret etmektedir.⁵⁶³

Eski ve Yeni Ahit'teki insanın yaratılışı konusundaki pasajları yorumlayan ana Protestan teolojisine gelince, Orta Çağ dönemi skolastik düşünceye ve Kilise'nin öğretilerine karşı durarak Reform (Protestan) hareketinin başlatıcısı olan Martin Luther (ö. 1546) de Yeni Ahit'te insanın yaratılışı konusunda geçen İlahi suret ve benzerlik konularına değinmektedir. Kısa bir ifadeyle Luther, kendi döneminde hakim olan suret ve benzerlik ayrımı düşüncesini reddeden bir tavır sergilemektedir. Ona göre düşüş ile birlikte insanın en önemli yönleri (asli imajı ve Tanrı ile yakın ilişkisi) bozulmaya uğramakta ve dolayısıyla bu düşüş, insandaki Tanrı suretine olumsuz etki etmektedir.⁵⁶⁴

Temel inanç ve ibadet konularında Protestan doktrinlerini benimseyen ve bu mezhebe bağlı topluluklar içerisinde İsa'nın Müjdesi ve Yeni Ahit'i merkeze alan Evanjeliklere göre tüm yaratılanlar arasında Tanrı suretinde yaratıldığından sadece bahsedilen insan,⁵⁶⁵ bu anlamda Tanrı'ya benzer ve O'nun temsilcisi olmaktadır. Tanrı'ya benzemenin içeriği hususunda ise Evanjelikler, insanın zihinsel yetenekleri, isteyerek seçimde bulunma, yaratıcılık, ahlaki temizlik ve yeryüzüne hakimiyet yönleriyle Tanrı suretini taşıdığını ileri sürmektedir. Evanjelikler'e göre insanın ilk günahı ve cennetten düşüş sonrasında İlahi suret, bozulup zarar görmesine rağmen Eski Ahit'te de belirtildiği üzere⁵⁶⁶ günah öncesindeki duruma nazaran daha az bir şekilde varlığını devam ettirmektedir.⁵⁶⁷

Diğer Hıristiyan mezhepleri gibi insanın günahıtan zarar görmüş doğasının İsa Mesih aracılığıyla onarılacağını savunan Evanjelikler, I. Korintliler'e Mektup

⁵⁶³ N. V. Harrison, *The Human Person as Image and Likeness of God*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (Eds), *Orthodox Christian Theology*, (78-93), Cambridge University Press, New York 2008, s. 78.

⁵⁶⁴ Marshall, *New Bible Dictionary*, s. 722.

⁵⁶⁵ Yaratılış, 1:26.

⁵⁶⁶ Yaratılış, 9:6.

⁵⁶⁷ Wayne Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press, England 1994, s. 442-444.

Kitabı'nda yer alan “Bizler topraktan olana nasıl benzediysek göksel olana da benzeyeceğiz.”⁵⁶⁸ şeklindeki pasaj gereği insanın Adem'e benzediği gibi -ölüme ve günaha meyilli olması açısından- ahlaki açıdan temiz ve ölüme tabi olmayan İsa Mesih'e benzer olması gerektiğini ileri sürmektedir. Zira Evanjelikler'e göre Tanrı imajında yaratılan insanın tam ölçüsü, Yeni Ahit'te belirtildiği üzere⁵⁶⁹ günah işleyen Adem değil, “görünmez Tanrı'nın görünümü” olan İsa Mesih'tir.⁵⁷⁰

2. Yeni Ahit'e Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler: İnsanın Manevi Değeri

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve farklı kılan özellikler hususunda Yeni Ahit külliyatına bakıldığında daha çok ilk yaratılışa verilen özelliklerden ziyade “İsa Mesih ile yeniden doğuş” sonrası insanı farklı kılan özelliklerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir.⁵⁷¹ Yeni Ahit'te insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler Eski Ahit külliyatı ile karşılaştırıldığında ilk etapta “insanın Tanrı suretinde yaratılması ile diğer varlıklar arasında farklı kılınması” açısından benzerlik bulunmaktadır. Ancak bununla birlikte Yeni Ahit metinlerinde insanın maddi yaratılışından ve insan için maddi getirilerinden ziyade manevi anlamda “ikinci yaratılışa” önem verildiği dikkat çekmektedir.

İnsanın yaratılışı bölümünde kısmen değindiğimiz üzere vaftiz, Yeni Ahit külliyatında “İsa'nın ölüm ve dirilişi ile bir birlik olma”⁵⁷² ve “İsa'da yükselmeyi”⁵⁷³ ifade etmesinin yanında “insanı günahattan temizleyerek değerli kılması” ve “Kutsal Ruh aracılığıyla yeni bir hayat bahşetmesi” açısından önemli bir araç hükmündedir.⁵⁷⁴ Özellikle Pavlus tarafından mektuplarında sıkça bahsedilen ve hem teolojik hem de sembolik bir anlam taşıyan vaftiz, Hıristiyan insanı diğer varlıklardan

⁵⁶⁸ I. Korintliler, 15:49.

⁵⁶⁹ Koloseliler, 1:15.

⁵⁷⁰ Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 445-450.

⁵⁷¹ Romalılar, 8:10; Koloseliler, 5:17; I. Petrus, 1:3.

⁵⁷² Koloseliler, 3:12.

⁵⁷³ Galatyalılar, 3:27.

⁵⁷⁴ Kirsopp Lake, “Baptism”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, Ed. James Hastings, The Scholar Press Ilkley, New York 1981, s. 379-381.

farklı olarak “Görünmez Tanrı’nın görünümü”⁵⁷⁵ olan İsa “Mesih’le yenilenme” ve “yeni bir yaratılış kazanmayı” ifade etmektedir.⁵⁷⁶

Hıristiyan insanı diğer insanlardan ayırt eden ilk iki özelliği “vaftiz ile yeniden doğuş” ve “İsa Mesih’te yaşama kavuşma” olarak gören Pavlus’a göre bilhassa vaftizle yeniden doğuş, işlevsel olarak insanın tüm varlığını etkileyen bir karakterdedir. Vaftizle insanda ortaya çıkan bu manevi değişimin etkilerini Aziz Pavlus açıkça ortaya koymaktadır. Ontolojik açıdan değişimin “vaftiz ve Kutsal Ruh’un yenilemesi” ile başladığını ifade eden Pavlus’a göre yeniden doğuşla birlikte insanda birtakım ahlaki değişiklikler de meydana gelmektedir.⁵⁷⁷

Dolayısıyla vaftizle yeniden doğuş ve Mesih’te hayat bulma yoluyla gerçekleşen ruhani ve ahlaki değişimin ikinci adımı olarak “insanın kutsallaşmasını”⁵⁷⁸ ve “asli günahın egemen gücünden kurtulmasını”⁵⁷⁹ gösteren Pavlusçu teolojiye göre⁵⁸⁰ bu yenilenmenin doğal ve somut sonucu Kutsal Ruh’un insana bahşettiği “sevgi, sevinç, esenlik, sabır, şefkat, iyilik, bağlılık, yumuşak huyluluk ve öz denetimi” gibi özelliklerdir.⁵⁸¹

İnsanın değeri ve onu diğer varlıklardan farklı kılan hususlar konusunda Kilise babalarının Yeni Ahit metinleri çerçevesinde yaptığı yorumlamalar da bulunmaktadır. Söz gelişi Kilise babalarından Irenaeus’a göre Tanrı’nın ihsanını ortaya koyma amacıyla var edilen ve Tanrı’dan bir parça taşıdığına inanılan insan, “yeryüzünün efendisi” olmak için yaratılmıştır. O, Kutsal metinlerde geçen Tanrı’nın suretinde yaratılmayı⁵⁸² Kutsal Kitap’taki yaratılış hikayesini “insanın kendini geliştirerek

⁵⁷⁵ Koloseliler, 1:15.

⁵⁷⁶ Michel Meslin, “Baptism”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. II, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 781; Wayne Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001, s. 204-205.

⁵⁷⁷ Titus, 3:4-6.

⁵⁷⁸ I. Korintliler, 6:11.

⁵⁷⁹ Romalılar, 5:21.

⁵⁸⁰ Galatyalılar, 5:22-23.

⁵⁸¹ Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 321-324.

⁵⁸² I. Korintliler, 11:7; Yakup, 3:9.

tamam olması için yazılan bir kader” şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁸³ Zira Irenaeus’a göre Eski Ahit’te “Tanrı suretinde yaratılan” ve “iyi ve kötüyü bilmekle bizlerden biri gibi oldu.”⁵⁸⁴ şeklinde bahsedilen insan, mükemmellik potansiyeli ile yaratılmış bir varlıktır ve bu mükemmelliği yakalayabilmesi ahlaki ve manevi ilerleme ile mümkündür.⁵⁸⁵

Eski Ahit’te yer alan Adem’in burnuna yaşam soluğunun üflenmesinden bahseden pasajı⁵⁸⁶ Yeni Ahit teolojisi bağlamında yorumlayan Irenaeus, insanın ilk yaratılışında Tanrı’dan aldığı ruhla hayat sahibi olduğu gibi değişim, canlanma ve manevi ilerleme konusunda da Kutsal Ruh’u ön plana çıkarmaktadır.⁵⁸⁷

İnsanın yenilenerek diğer varlıklardan farklılaşacağını, bilhassa diğer insanlardan farklı özellikler kazanacağını ileri süren bir diğer Kilise babası İskenderiyeli Aziz Clement (ö. M.S. 215)’e göre ise vaftiz yoluyla aydınlığa kavuşan insan, Yeni Ahit’te geçen “İsa’nın Mesih olduğuna inanan herkes Tanrı’dan doğmuştur.”⁵⁸⁸ pasajı dolayısıyla “Tanrı’nın oğlu olma” vasfına hak kazanmakta ve bu da (Hıristiyan) insanın kutsallık kazanmakla diğer insanlardan farkını ortaya koymaktadır.⁵⁸⁹

Aziz Augustine ise farklı bir bakışla insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliğinin Tanrı tarafından ona bahşedilen ruh olduğunu belirtmektedir. Bu ruhla birlikte insana akıl, zeka ve sevme yeteneği verildiğini ve onun diğer canlılar üzerinde üstün bir konuma getirildiğini⁵⁹⁰ belirten Augustine, Luka Kitabı’nda yer alan “İnsan yüreğindeki iyilik hazinesinden iyilik, kötü insan içindeki kötülük hazinesinden kötülük

⁵⁸³ Peters, “Adam”, s. 104; Marshall, *New Bible Dictionary*, s. 722.

⁵⁸⁴ Yaratılış, 3:21.

⁵⁸⁵ Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, çev. Armitage Robinson, The Macmillan Publishers, London 1920, s. 41; McGrath, *The Christian Theology Reader*, s. 212.

⁵⁸⁶ Yaratılış, 2:7.

⁵⁸⁷ Irenaeus, *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, s. 51-52; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 85.

⁵⁸⁸ Vahiy, 5:1.

⁵⁸⁹ Alexandria of Clement, *The Writings of Alexandria*, çev. William Wilson, T&T Clark Publishing, London 2008, s. 132; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 180.

⁵⁹⁰ Yaratılış, 1:27-28.

çıkartır. İnsanın ağız yüreğinden taşanı söyler."⁵⁹¹ pasajını insanda iyi olma ve Tanrı'ya itaat etme yönünün yanında kötülüğe ve itaatsizliğe meyleden bir tarafın da bulunduğu şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁹²

İnsanın diğer insanlardan ayrışarak İsa Mesih'in mistik bedeninin üyesi olma ve manevi bir yeniden doğuşu ifade eden vaftiz, Roma Katolik Kilisesi katekizm (ilmihal) de bir sakrament olarak önemli bir yer tutmaktadır. Roma Katolik Kilisesi'ne göre II. Korintliler Kitabı'nda yer alan "*İsa'nın yaşamı bedenimizde açıkça görülsün diye İsa'nın ölümünü her an bedenimizde taşıyoruz.*"⁵⁹³ pasajı dolayısıyla özellikle insanın manevi yaşama girişi için ilk adım olarak kabul edilen vaftiz, "İsa Mesih'in bedenine ait olmak" ve "Kiliseye katılmanın ön şartı" olarak gerekli görülmektedir. Bu sakrament yoluyla "inanan insanların Kiliseye dahil edilerek Tanrı'nın çocukları olma" gibi bir ayrıcalığa sahip olacaklarını savunan Roma Katolik Kilisesi'ne göre Yuhanna İncili'nde yeniden doğuşu gerçekleşmeyen kişilerin Tanrı'nın egemenliğini göremeyeceğinden bahseden pasajlar⁵⁹⁴ "kutsanmak" ve "Tanrı'nın Krallığı'na erişmek" için İsa'da yeni bir hayata kavuşmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁵⁹⁵

Bununla birlikte Eski Ahit'te yer alan yaratılış⁵⁹⁶ ve Tanrı suretinde yaratılma⁵⁹⁷ pasajlarını yorumlayan Katolik öğretilerine göre Tanrı tarafından yaşam soluğunun üflenmesiyle⁵⁹⁸ "canlanan insanın" bu yönüyle hem bedensel hem de tinsel özellikler taşıdığı kabul edilmektedir. Bu doğrultuda insanı diğer varlıklardan ayırt eden en değerli ve Tanrı'ya en benzer kılan şeyin "ruh" olduğuna inanılmaktadır.⁵⁹⁹ Bu açıdan Augustine'nin teolojisini izleyen Roma Katolik Kilisesi'ne göre Tanrı

⁵⁹¹ Luka, 6:45.

⁵⁹² Augustine, *City of God*, s. 29, 323.

⁵⁹³ II. Korintliler, 4:10-11.

⁵⁹⁴ Yuhanna, 3:3, 5

⁵⁹⁵ J. Neuner, J. Dupuis, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, Collins Publication, London 1983, s. 383-397.

⁵⁹⁶ Yaratılış, 1:1-31.

⁵⁹⁷ Yaratılış, 1:26.

⁵⁹⁸ Yaratılış, 2:7.

⁵⁹⁹ John Paul, *Catechism of The Catholic Church*, Geoffrey Paul Publishers, London 1994, s.82-83.

tarafından verilen bu ruh sayesinde diğer varlıklar arasında eşsiz bir konuma getirilen insan, “Tanrı'nın kendisi için istediği yeryüzündeki eşsiz varlık” olarak tanımlanabilmektedir.⁶⁰⁰

Roma Katolik Kilisesi'nin öğretilerinin bir adım ötesine giden Evanjelistler, insanı diğer varlıklardan farklı ama Tanrı'ya benzer kılan özelliğin Tanrı tarafından verilen “ruh” olduğunu ve bu manevi yönü itibarıyla insanın Tanrı ile mükemmel iletişim kurabildiğini iddia etmektedir. Buna ilave olarak Eski Ahit'te insana yücelik vererek onu her şeye egemen kılan pasajı⁶⁰¹ yorumlayan Evanjelistler, insanın akıl, düşünme, dili kullanabilme ve yaratılan diğer varlıklarla ilişki içinde olarak onlara hakim olma yönleriyle ayırt edici niteliklere sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca insana “Tanrı'nın sevgisi dolayısıyla İsa Mesih aracılığıyla kurtarılıp hayata döndürülerek Tanrı ile birlikte ebediyen yaşayacak bir varlık” olarak ayrı bir statü vermektedir.⁶⁰²

3. Yeni Ahit'e Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü

İnsanın ona sunulan seçenekler konusunda seçme veya seçmeme hususundaki istemli eylemini ve seçebilme yeteneğini ifade eden özgürlük ve bu özgür seçime bağlı olarak sorumluluk, insanın diğer yaratılan varlıklar arasındaki eşsiz değerini ortaya koyması bağlamında Yeni Ahit teolojisi açısından da üzerinde durulan önemli konulardan birisini teşkil etmektedir.⁶⁰³ Bu açıdan Yeni Ahit teolojisi ışığında insanın fiillerini seçmede özgür olup olmaması ve bireysel seçimlerinden hesaba çekilmesine ilişkin olan bu mesele, Hıristiyanlık'ta Kutsal Kitap metinleri ile bağlantılı olarak “ilk günah”, “İlahi takdir”, Tanrı'nın lütfu ve ön bilgisi” konularıyla irtibatlı olarak ele alınmaktadır.

⁶⁰⁰ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 130.

⁶⁰¹ Mezmurlar, 8:5-6.

⁶⁰² Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 445-480.

⁶⁰³ M. J. Langford, “Free Will”, *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, s. 218; P. Nolan, “Free Will”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 928

İnsanın fiilleri seçmesi ve meydana gelmesi konusunu ilk olarak ele alan Pavlus'un mektuplarında daha çok Tanrı'nın ön bilgisi ve lütfedici yönünü ortaya koyduğu görülmektedir. Söz gelişi Romalılar'a Mektup Kitabı'nda "...Merhamet ettiğime merhamet edeceğim, acıdığım acıyacağım. Demek ki bu, insanın isteğine ya da çabasına değil, Tanrı'nın merhametine bağlıdır."⁶⁰⁴ şeklindeki pasajla Pavlus, insanın fiilleri hususunda Tanrı'nın lütuf ve merhametinin ve İlahi takdirin etkisini ön plana çıkarmaktadır.⁶⁰⁵

Bununla birlikte Pavlus, Eski Ahit'te yer alan "*Kişi yüreğinde gideceği yolu tasarlar ama adımlarını Rab yönlendirir.*"⁶⁰⁶ pasajı dolayısıyla "insanın özgür iradesini, kendisinden tamamen izole edilmiş bir şey" olarak düşünmemektedir. Bu doğrultuda her insanın Tanrı'yla yakın bağının bulunduğunu; dolayısıyla hem dış dünyanın günahına hem de İlahi lütfun bariz etkilerine açık olduğunu belirten Pavlus, son tahlilde insanın fiillerinin yaratıcısı olan Tanrı'nın, fiilleri seçme noktasında etkisi bulunmadığını ileri sürmektedir.⁶⁰⁷

İnsanın fiillerindeki özgürlüğü ve sorumluluğu konusunda Pavlus ile aynı görüşü paylaşan ilk dönem Havarisel gelenek, Tanrı'nın her şeyi takip ettiği ve insanların yaptıklarını tarttığından bahseden pasajlar⁶⁰⁸ hasebiyle seçimler yapan insanın iradesini şekillendirmede Tanrı'nın etkin rolü ile gözetiminin varlığını ve insanın fiillerinden sorumlu olduğunu kabul etmektedir.⁶⁰⁹

İnsanın özgürlüğü meselesini ilk etapta Maniheizt ve Gnostikler geleneklerin kaderci düşüncelerine karşı Tanrı'nın bilgisinin insan fiillerini değiştirme yönünde etkin rol oynamadığını savunan erken dönem Kilise babaları ise meseleyi ilk olarak bu düzlemde ele almışlardır. Söz gelişi II. Korintliler Kitabı'nda yer alan "*Her şey serbest*

⁶⁰⁴ Romalılar, 9:15-16.

⁶⁰⁵ Donald Mackenzie, "Free Will", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting, The Scholar Press, New York 1981, s. 126.

⁶⁰⁶ Süleyman'ın Özdeyişleri, 16:9.

⁶⁰⁷ Mackenzie, "Free Will", s. 126.

⁶⁰⁸ Mezmurlar, 33:14-15.

⁶⁰⁹ Grudem, *Hristiyan İlahiyatı-Hristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 152-154.

diyorsunuz, ama her şey yararlı değildir."⁶¹⁰ pasajını yorumlayan Kilise babalarından Irenaeus, insanın Tanrı tarafından bir zorlama olmaksızın karar verme gücüne sahip olduğunu ancak bunun her zaman insanın iyiliğine olan bir sonuçla neticelenmediğini belirterek Tanrı'nın niyetinin her zaman için insanın iyiliğine yönelik olduğunu ileri sürmektedir.⁶¹¹

Irenaeus gibi insanın fiillerini seçme konusunda özgür olduğunu belirten bir diğer Kilise babası Origen ise Tanrı'nın ön bilgisinin insanın fiillerinde etkili olmadığını verilen özgür irade ile insanın Tanrı'yı taklit ederek ilerlemesinin mümkün olduğu gibi Tanrı'yı görmezden gelerek sapkınlığa düşmesinin de mümkün olabileceğini savunmaktadır.⁶¹²

Hıristiyan teolojisindeki birçok konuda olduğu gibi insanın özgürlüğü konusundaki yorumları ile de kendisinden sonra gelen Hıristiyan teologları etkilemesi dolayısıyla en büyük yer Augustine'e verilmektedir. İnsanın bireysel özgürlüğünü sırasıyla "günah", "İlahi lütuf" ve "irade" gibi anahtar kavramlarla bağlantılı değerlendiren Augustine, Tanrı'nın saklı bilgeliğinden bahseden pasajın⁶¹³ Tanrı'nın insanın fiilleri konusunda ön bilgiye sahip olduğuna delalet ettiğini savunmaktadır.⁶¹⁴ Bu doğrultuda Augustine ilk olarak insanın özgürlüğünü "Tanrı'nın ön bilgisi ile birlik içinde meydana gelen hareketler" ile bağlantılı görerek aralarını uzlaştırmaya çalışmaktadır. Neticede insanın fiilleri konusunda Tanrı'nın sadece sebep olduğunu dolayısıyla doğrudan etkileyici olmadığını iddia eden Augustine, insanın fiilleri konusunda özgür olduğu sonucuna varmaktadır. Matta Kitabı'nda yer alan "*Size şunu söyleyeyim. İnsanlar söyledikleri her boş söz için yargı günü hesap verecekler.*"⁶¹⁵

⁶¹⁰ II. Korintliler, 10:23.

⁶¹¹ Irenaeus, *Five Books of S. Irenaeus: Bishop of Lyons, Against Heresies*, çev. John Keble, Harward University Press, London 2004, s. 431-433; J. De Finance, "Freedom", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 937; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 71-72.

⁶¹² Origen, *On First Principles*, s. 168.

⁶¹³ I. Korintliler, 2:7-8.

⁶¹⁴ Augustine, *On Faith and Works*, çev. Gregory J. Lombardo, Paulist Press, New York 1988, s. 100.

⁶¹⁵ Matta, 12:36.

şeklindeki pasajın insanın sorumluluğuna işaret ettiğini söyleyen Augustine, aksi durumda yani insanın irade sahibi olmaması durumunda ceza ve mükafat konusunda Tanrı adına adaletsiz bir durumun oluşacağını ifade etmektedir.⁶¹⁶

Augustine gibi insanı fiilleri açısından özgür olmakla birlikte Tanrı'dan bağımsız düşünmeyen Thomas Aquinas ise “insanın sonlu iyilikler konusunda özgür olmasına rağmen onun fiillerinin sonsuz iyilikle belirlendiğini” savunmaktadır. Efesliler’e Mektup Kitabı’nda yer alan “*O kendi önünde sevgide kutsal ve kusursuz olmamız için dünyanın kuruluşundan önce bizi Mesih’te seçti.*”⁶¹⁷ pasajıyla Tanrı’nın insanı evrensel iyi olarak tanımlanan şeylere doğru yönelttiğini ve dolayısıyla insanın sınırlılıkları ve kararları konusunda yine sadece kendisinin sorumlu olduğunu belirten Thomas Aquinas, insanın özgür olmaması durumunda uyarı, öğüt, yasaklama ve cezaların amaçsız kalacağını ileri sürmektedir.⁶¹⁸

Eski Ahit’te yer alan ve insanın adımlarında kendisinin bir etkisi bulunmadığını belirten pasaj⁶¹⁹ dolayısıyla insan iradesinin olmadığını savunan teologlara karşı Aquinas, sözü edilen pasajı “seçim insanın elinde ancak bununla birlikte Tanrı’nın yardımı baştan kabul edilmeli” şeklinde yorumlamaktadır. Buna ilave olarak fiillerde Tanrı’nın etkin olduğundan bahseden pasajı⁶²⁰ yorumlayan Aquinas, Tanrı’nın insan fiillerinin doğal olarak meydana gelmesini engellemediğini savunmaktadır.⁶²¹

Buna karşılık fiillerin meydana gelmesi hususunda hem Tanrı hem de insanın etkin olduğunu savunan Aquinas, bu iki durumu birbiriyle uyumlu ve bağlantılı kılmak için fiilleri meydana getiren sebepleri açıklama yoluna gitmiştir. Neticede Aquinas,

⁶¹⁶ Augustine, *On The Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, çev. Peter King, Cambridge University Press, New York 2010, s. 32; McGrath, *The Christian Theology Reader*, s. 219-220.

⁶¹⁷ Efesliler, 1:4.

⁶¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, C. I, çev. Fathers of The English Dominican Province, Cosimo Publisher, New York 2007, s. 418.

⁶¹⁹ Yeremya, 10:23.

⁶²⁰ Filipililer, 2:13.

⁶²¹ Aquinas, *Summa Theologica*, C. I, s. 418.

fiillerin meydana gelmesinde bütün her şeyin ilk sebebi olan Tanrı'yı birinci sebep olarak zikrederken insanın fiilinin onun iradesi altında gerçekleşmesi dolayısıyla insanın fiilini ikinci sebep olarak görmektedir.⁶²²

İlk dönem Kilise babalarının görüşleri çizgisinde Havarisel geleneğe sahip olduğunu iddia eden Roma Katolik Kilisesi'ne göre de insanın fiilleri hem özgür iradesi hem de Tanrı'nın lütfu ile gerçekleşmektedir. Fiillerin gerçekleşmesinde bu iki etkeni birbirinden bağımsız görmeyen Roma Katolik Kilisesi, "İbraniler'e Mektup Kitabı'nda yer alan "Tanrı'nın görmediği hiçbir yaratık yoktur. Kendisine hesap vereceğimiz Tanrı'nın gözü önünde her şey çıplak ve açıktır."⁶²³ şeklindeki pasaj dolayısıyla Tanrı'nın lütfunun bir hediyesi olarak "insana verilen seçme özgürlüğünün yaratılmış olarak gerçek Tanrısız iradeye bağlı olduğunu ve insanın fiilleri açısından Tanrı'ya karşı sorumlu olması gerektiğini" kabul etmektedir. Buna ilave olarak Trent Konsili (1545-1563)'nde alınan kararla ilk günahla birlikte insanın baştaki masum halinin kaybedildiğini savunan Roma Katolik Kilisesi, zayıflamış olmasına rağmen insandaki iradenin hala İlahi lütfun etkisinde var olacağını ileri sürmektedir.⁶²⁴

İnsanın bireysel sorumluluğu ve özgürlüğü konusu Katolik ve Protestan öğretileri arasında önemli farklılık noktalarından birini oluşturmaktadır. Söz gelişi Reformist görüşün öncüsü Martin Luther, asli günah ile doğası zarar gören ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kalan insanın,⁶²⁵ Yuhanna İncili'nde geçen günah işleyen herkesin günahın kölesi olduğunu belirten pasaj⁶²⁶ dolayısıyla kendi kaderi üzerinde mutlak otorite sahibi olmadığını iddia etmektedir. Özgür irade sahibinin yalnızca Tanrı olduğunu savunan Luther, insanın fiilleri konusunda sahip olduğu özgürlüğü tamamen inkar etmemekle birlikte asli günah sonrası sahip olunan özgür

⁶²² Aquinas, *Summa Theologica*, C. I, s. 418; Nolan, "Free Will", s. 936.

⁶²³ İbraniler 4:13.

⁶²⁴ E. J. Carney, "Free Will and Providence", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 936.

⁶²⁵ Romalılar, 3:23.

⁶²⁶ Yuhanna, 8:34.

iradenin insanın kurtuluşu için çalışması hususunda yeterli olmadığını ileri sürmektedir.⁶²⁷

İnsanın özgürlüğü meselesinde Luther'in görüşlerinin daha da ötesine giden John Kalvin (ö. 1564), Tanrı'nın lütfu olmadığı sürece insanın herhangi bir iyi eylemde bulunamayacağını iddia etmektedir. Buna ilave olarak Eski Ahit'te geçen ve Rabbin mutlak iradesine vurgu yapan pasaj⁶²⁸ dolayısıyla insanın seçimlerinde tamamen özgür olması durumunda Tanrı'nın iradesiyle eşit bir derecede olacağını belirten Kalvin, Tanrı tarafından yönetilen ve devam ettirilen bu dünyada ne de öteki dünyada Tanrı'nın kontrolü dışında insan için tamamen özgürlüğün söz konusu olamayacağını savunmaktadır.⁶²⁹

4. Yeni Ahit'e Göre İnsanın Kurtuluşu: Manevi Arınma ve Ölümsüzlük

Genel olarak tüm dinlerin temel argümanlarından birini oluşturan kurtuluş öğretisi, “insanı yıkım, lanetleme, ölüm veya günah durumundan İlahi onarım vasıtasıyla yeni bir yaşama kavuşturmayı” ifade etmektedir.⁶³⁰ Özel anlamıyla Kutsal Kitap metinleriyle bağlantılı olarak Hıristiyan inancında ise kurtuluş, “Tanrı'nın İlahi güç ve sevgisinin bir tezahürü olarak insanlığı günahın kötü durumundan çıkarıp Kendisi ile barıştırmak için biricik oğlu İsa Mesih'i dünyaya göndermesi” anlamına gelmektedir. Bir anlamda Tanrı'nın, insanlığın kurtuluşu için İlahi müdahalesi olarak düşünülen bu durum, Tanrı'nın insanlığa ve yeryüzüne olan sevgisinin bir işareti olarak kabul edilmektedir. İnsanlığı kurtuluşa ulaştırmayı amaçlayan dinler arasında bilhassa Hıristiyanlık, kendisini “kurtuluş dini” ve İncillerin de “kurtuluş mesajı” olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda kurtuluş, temel doktrinlerini bu esas üzerine

⁶²⁷ Martin Luther, *On The Bondage of The Will: Written in Answer to The Diatribe of Erasmus on Free Will*, çev. Henry Cole, T. Bensley Publisher, London 1823, s. 120-121.

⁶²⁸ Mezmurlar 135:6.

⁶²⁹ John Calvin, *Institutes of The Christian Religion*, Vol. II, Ed. John T. McNeill, Westminster John Knox Press, London 1960, s. 966; Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 330-331.

⁶³⁰ Ileana Marcoulesco, “Redemption”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. XI, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 7640.

kuran Hıristiyan inancının ana kerigmasını (bildiri, çağrı ve ana tema) oluşturmaktadır.⁶³¹

Hermönetik açıdan bakıldığında Yeni Ahit külliyatı soteriyolojik (kurtuluş vaat edici) bir karakter arz etmektedir. Bu külliyatta kurtuluş, “insanlığın günah, ölüm, Tanrı’nın öfkesi durumlarından İsa Mesih’in çarmıha gerilmesi ve dirilişi yoluyla kurtularak elde edilen yeni bir yaratılış ve hayat” olarak tanımlanmaktadır.⁶³²

Bu bağlamda Adem’in itaatsizliği ile başlayıp İsa Mesih’in çarmıha gerilmesi ve dirilişini içine alan Hıristiyan “kurtuluş tarihi”nde (*Heilsgeschichte*) kurtuluş fikrinin kökeni, kötü ve hasta duruma düşen insanı iyileştirme gerekliliğinden kaynaklandığı düşüncesine dayandırılmaktadır. Yeni Ahit’te yer alan ve İsa Mesih’in körlerin gözlerini açması,⁶³³ hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi türünden olayların⁶³⁴ O’nun henüz hayatta iken insanlığı “iyileştirici ve kurtarıcı” rolünün varlığına işaret ettiği kabul edilmektedir. Sözü edilen pasajlar dolayısıyla İsa Mesih’in yalnızca bu hayatta insanlar için “bir yaşama umudu” değil ölümler için de “bir teselli” olduğuna inanılan Hıristiyan inancında hayatın İsa’da devam etmesi sıradan bir yaşayışı değil daha yüksek bir güce yükselme anlamını ifade etmektedir.⁶³⁵

Yeni Ahit külliyatındaki mektuplarında kurtuluş ve İsa Mesih’in kurtarıcı vasfına oldukça yer veren Aziz Pavlus, ilk insan çiftinin işlemiş olduğu günah sebebiyle düşen ve yıkıma uğrayan insanlığın kurtuluşunun Tanrı’nın ete kemiğe bürünmüş şekli olarak insanlar arasında bulunan İsa Mesih vasıtasıyla olacağını ileri sürmektedir.⁶³⁶ Buna ilave olarak Pavlus, Romalılar’a Mektup Kitabı’nda ifade ettiği üzere kurtuluş öğretisinin temelini oluşturan asli günahtan insanın kendi çabası ile

⁶³¹ W. G. Topmoeller, “Salvation”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XII, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 623-624; Roger Haight, “Jesus and Salvation: A Essay in Interpretation”, *Theological Studies*, 1994, S. 55, s. 225; Ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 81.

⁶³² Yuhanna, 3:15, 36; 12:47-48; Titus, 2:11.

⁶³³ Luka, 4:18-19.

⁶³⁴ Matta, 11:5-6.

⁶³⁵ Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Vol. I, çev. J. E. Turner, Harper&Row Publishers, New York 1963, s. 101-109.

⁶³⁶ Efesliler, 1:7-8.

kurtulmasının mümkün olamayacağını⁶³⁷ ve bu sebepten dolayı Tanrı'nın, oğlu İsa Mesih'i insanlığın günahına kefarete olması için gönderdiğini ifade etmektedir.⁶³⁸

Mektuplarında İsa'yı "Mesih"⁶³⁹ ve "kurtuluşu getiren kişi"⁶⁴⁰ olarak tanımlayan Pavlus, "Çünkü tek Tanrı ve Tanrı'yla insanlar arasında tek aracı vardır. O da insan olan ve kendisini herkes için fidiye olarak sunmuş bulunan Mesih İsa'dır."⁶⁴¹ şeklindeki pasajla İsa'nın insanlığa olan sevgisi ve Baba Tanrı'ya olan itaati dolayısıyla insanlığın kurtuluşu için kendisini fidiye olarak verdiğini ileri sürmektedir.⁶⁴²

Buna ilave olarak Pavlus, insanlığın başlangıçta Adem'de vücut bulması gibi "ikinci insan"⁶⁴³ olan ve haçta mükemmel bir teslimiyet ve itaat gösteren İsa Mesih'in⁶⁴⁴ de insanlığı kendisinde birleştirdiğini savunmaktadır. İsa Mesih ile birleşme ve kurtuluşa ermeye götüreceği yollar konusunda Pavlus, ilk olarak iman şart koşarken⁶⁴⁵ ardından vaftiz⁶⁴⁶ ve evharistiya (ekmek-şarap ayini)⁶⁴⁷ sakramentlerini ön plana çıkarmaktadır.⁶⁴⁸

Bu sakramentler yoluyla insanlığın İsa'da yeni bir beden kazandığını ve aynı zamanda Mesih'in kanı ve bedenini paylaşarak tek bir bedeni⁶⁴⁹ oluşturduğunu iddia eden Pavlus, İsa Mesih'in yeniden dirilerek insanları diriliş bedenlerine kavuşturduğu

⁶³⁷ Romalılar, 4:25.

⁶³⁸ Topmoeller, "Salvation", s. 623.

⁶³⁹ I. Korintliler, 1:30; I. Selanikliler, 5:9; II. Selanikliler, 2:14.

⁶⁴⁰ Filipililer, 1:19.

⁶⁴¹ Timoteos, 2:5-6.

⁶⁴² I. Korintliler, 6:11; Efesliler, 2:4-5, 13; J. Jensen, "Redemption", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 967-969.

⁶⁴³ Romalılar, 5:12-19.

⁶⁴⁴ Filipililer, 2:8-9.

⁶⁴⁵ Romalılar, 10:9.

⁶⁴⁶ Koloseliler, 2:12.

⁶⁴⁷ I. Korintliler, 10:16.

⁶⁴⁸ Jensen, "Redemption", s. 970-971; Marshall, *New Bible Dictionary*, s. 1026-1027.

⁶⁴⁹ I. Korintliler, 10:17.

ve Mesih’le birlikte yüceltiildiği zaman⁶⁵⁰ kurtuluşun nihai olarak gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Bunun için bütün insanların o güne kadar sabretmelerini tavsiye eden Pavlus,⁶⁵¹ insanlığın, yeni bedenle birlikte göksel olana benzeyerek⁶⁵² Tanrı’nın göklerde hazırladığı konutlarda yaşayacağını⁶⁵³ ve aynı insanlığın Tanrı’nın başta tasarlayıp “çok iyi”⁶⁵⁴ dediği şekilde yetkinliğe böylece ulaşacağını savunmaktadır.⁶⁵⁵ Bu bağlamda Eski Ahit’teki kurtuluş öğretisiyle karşılaştırıldığında Yeni Ahit teolojisindeki kurtuluş öğretisi, Yahudi kurtuluş anlayışının aksine bu dünyaya yönelik maddi bir kurtuluşu değil, “Tanrı’nın Krallığına ulaşmayı amaçlama doğrultusunda İsa Mesih merkezli uhrevi bir kurtuluşu” esas almaktadır.⁶⁵⁶

Kurtuluş öğretisi konusunda erken dönem Kilise babalarının bu konu üzerindeki yorumlamalarına bakıldığında farklı bakış açıları ile yorumlar getirdikleri görülmektedir. Söz gelişi erken dönem Kilise babalarından Irenaeus’a göre ilk insanın itaatsizliği ile günaha düşmüş insanın aklanması ve kurtuluşa ermesi için Tanrı ile insan arasında aracı rolü üstlenerek onları barıştıracak olan İsa Mesih, insanın itaatsizliğini kendi itaati ile silerek insanlığa ebediyen geçerli bir barış ve uzlaşma vermiştir.⁶⁵⁷

Irenaeus gibi İsa Mesih’in hayatının tüm insanlık için bir örnek teşkil ettiğini savunan ve Filipililer’e Mektup Kitabı’nda insanlık için kendini feda eden İsa Mesih’ten bahseden pasajı⁶⁵⁸ yorumlayan Origen, insanlık için canlı bir iman, sadakat

⁶⁵⁰ Romalılar, 8:17, 23-24.

⁶⁵¹ I.Timoteos, 4:10; Steven M. Baugh, “Savior of All People: I. Tim 4:10 in Context”, *Westminster Theological Journal*, 1992, S. 54, s. 331.

⁶⁵² I. Korintliler, 15:49.

⁶⁵³ II. Korintliler, 5:1.

⁶⁵⁴ Yaratılış, 1:31.

⁶⁵⁵ Jensen, “Redemption”, s. 972; Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 379-382.

⁶⁵⁶ Romalılar, 8:22-23; Kemal Polat, “Hıristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, S. 27, s. 201.

⁶⁵⁷ Romalılar, 4:25; Irenaeus, *On The Apostolic Preaching*, s. 64; Jensen, “Redemption”, s. 983; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 78-80; Mcgrath, *The Christian Theology Reader*, s. 176-177.

⁶⁵⁸ Filipililer, 2:8-9.

dersi örneği taşıyan İsa'nın hayatının “Tanrı tarafından insanlığın kurtuluşu için sunulan bir iman hediyesi” olarak düşünülmesi gerektiğini iddia etmektedir.⁶⁵⁹

İnsanın kurtuluşu konusunda Baba Tanrı'nın mükemmel bir akıl, alçakgönüllülük ve itaate sahip olan oğlu İsa Mesih'i insanlık için gönderdiğini savunan Aziz Augustine'e göre günah sahibi insanın İsa Mesih'te özgür kılınmasından bahseden pasaj⁶⁶⁰ dolayısıyla İsa Mesih'in kurtarıcı rolü, insanlığın günahı sebebiyle yara almış doğası ve şeytanın insan üzerindeki egemenliği ile bağlantılı bir durumdur. II. Korintliler'e Mektup Kitabı'nda yer alan “*Evet borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak diriltilecek ve biz de değiştirileceğiz.*”⁶⁶¹ şeklindeki pasajı yorumlayan Aziz Augustine, İsa Mesih'in iyileştirici etkisi ile değiştirilecek olan insanın en aşağı durumdan en yükseğe çıkabileceğini ifade etmektedir.⁶⁶²

İsa Mesih'in yüceliğinin Tanrı'nın insanın günahını affetmesi için yeterli olmadığını ve kefaret yoluyla insanın kurtuluşu üzerinde herhangi bir etkisinin olmadığını ileri süren Kilise dışından gelen eleştirilere cevap veren Thomas Aquinas ise insanın kurtuluşunun sadece Tanrı'ya itaati ve sevgisinin bir sonucu olarak kendisini feda eden İsa Mesih vasıtasıyla gerçekleşeceğini savunmaktadır. Yeni Ahit'te yer alan “*O, günahlarımızı, yalnız bizim günahlarımızı değil bütün dünyanın günahlarını da bağışlatan kurbandır.*”⁶⁶³ şeklindeki pasajı yorumlayan Aquinas, İsa'nın eşsiz kurtarıcılığının O'na iman ederek O'nun mistik bedenine katılan tüm insanlar için geçerli olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁶⁴

Roma Katolik Kilisesi'nde insanın kurtuluşu meselesinin asli günahın kalıtsal biçimde insanlığa geçtiğinin kabul edildiği Trent Konsili ile birlikte daha fazla ön plana çıkarıldığı dikkat çekmektedir. İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinin “kefaret”, “onarı” ve “kutsama” değeri taşıyan kurban olma karakterinin onaylandığı bu konsilde

⁶⁵⁹ Origen, *On First Principles*, s. 317; Jensen, “Redemption”, s. 984.

⁶⁶⁰ Romalılar, 6:6-7.

⁶⁶¹ I. Korintliler, 15:52.

⁶⁶² Augustine, *City of God*, s. 261-262; Teske, “St. Augustine”, s. 863.

⁶⁶³ Vahiy, 2:2.

⁶⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, C. III, s. 1183.

Roma Katolik Kilisesi, kurtuluş eyleminde ölümü ve yeniden dirilmesi ile Tanrı ile insanlık arasında kopan bağı tekrar birleştiren ve her şeyi kendisinde yeniden özetleyen İsa Mesih'in acı çekmesi ve ölümü konusu durmaktadır.⁶⁶⁵

II. Vatikan Konsili ile birlikte kurtuluş konusu, Roma Katolik Kilisesi öğretilerinde daha fazla ve önemli bir yere sahip olmaya başlamıştır. İsa Mesih'i "insanlık tarihinin amacı, tarih ve medeniyetin özlemlerini, insan ırkının merkezini birleştiren bir odak noktası" olarak tanımlayarak 'Kristoloji'yi güncelleyen' Katolik Kilisesi, "*Mesih bizi nasıl sevdiyse ve bizim için kendisini güzel kokulu bir sunu ve kurban olarak nasıl Tanrı'ya sunduysa siz de öylece sevgi yolunda yürüyün.*"⁶⁶⁶ şeklindeki pasaj dolayısıyla İsa'nın ölümünü "insanlık için örnek alınması gereken en yüce ders" olarak değerli kabul etmektedir. Aksi durumda Yeni Ahit'te ifade edildiği üzere⁶⁶⁷ düzensiz bir hayat sürenlerin ve günah içinde olanların suçunun Yahudilerin işlediği suçtan daha büyük olacağı şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁶⁸

Diğer Hıristiyan mezhepleri gibi insanın kurtuluşunu çok boyutlu olarak ele alan Ortodokslara göre ise kurtuluş doktrini, Tanrı ile birlik olma, anlayışın aydınlatılması, günahın esaretinden kurtulma özgürlüğü; Mesih'in öğretileri, haçta fedakarlığı ve Kilise'yle bağlantılı olarak anlaşılacak bir durumdur. İnsanın yaratılan varlıklar içerisinde eşsiz bir yere sahip olmasına rağmen günahkarlığı, yanlış tercihleri ve öncelikleri yüzünden kendi çabası ile kurtuluşa eremeyeceğini savunan Ortodoks öğretileri, insanın ancak yol, hakikat ve hayatı⁶⁶⁹ kendinde birleştiren İsa Mesih aracılığıyla kurtulabileceğini ileri sürmektedir.⁶⁷⁰

⁶⁶⁵ Efesliler, 1:10; Jensen, "Redemption", s. 975-976; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 140; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 143.

⁶⁶⁶ Efesliler, 5:2.

⁶⁶⁷ İbraniler, 6:4-6.

⁶⁶⁸ Jensen, "Redemption", s. 976; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 191-192; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 135.

⁶⁶⁹ Elçilerin İşleri, 4:12.

⁶⁷⁰ Peter Bouteneff, "Christ and Salvation", *Orthodox Christian Theology*, Eds. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, New York 2008, s. 93-94.

İnsanın aklanması ve kurtuluşun nasıl gerçekleşeceği konusu Roma Katolik Kilisesi ile reformist Protestanlığın ana tartışma konusunu oluşturmaktadır. Yeni Ahit'te yer alan ve kilisenin başının İsa Mesih olduğunu ifade eden pasaj⁶⁷¹ dolayısıyla II. Vatikan Konsili'ne kadar kurtuluşa ermek için Kiliseye katılmayı zorunlu gören ve bunu "Kilise dışında kurtuluş yoktur." (*Extra ecclesiam nulla salus*) şeklinde dogma haline getiren Katolik Kilisesi'ne karşı Luther, kurtuluşun Kilise dışında da "iman, tövbe ve İlahi lütuf" ile mümkün olabileceğini savunmaktadır.⁶⁷²

İnsanın kurtuluşu konusunda aşamalı bir sürecin bahsedildiği Lutheryen çizgiyi koruyan Protestan yaklaşımda Yuhanna İncili'nde yer alan pasajlar⁶⁷³ dolayısıyla *ilk aşama olarak* "İsa Mesih'e ve getirdiği Müjde'ye iman" bulunmaktadır. İnsanın fiziksel ve ruhsal açıdan güçsüz ve günahkar bir varlık olarak kurtuluşa ihtiyacı olduğunu savunan Luther, Elçilerin İşleri Kitabı'nda yer alan "*Öyleyse günahlarınızın silinmesi için tövbe edin ve Tanrı'ya dönün.*"⁶⁷⁴ şeklindeki pasaj gereği iman yanında kurtuluş için tövbe ederek Tanrı'ya itaatkar davranılmasını da gerekli görmektedir.⁶⁷⁵

Kurtuluştaki ikinci aşama olarak, Evanjelicler, iman ve tövbenin yanında kurtuluş için "İsa Mesih'te yeniden doğarak yenilenmenin" gerekli olduğunu ileri sürmektedir.⁶⁷⁶ Bu doğrultuda Evanjelicler, ilk insanın cennetten düşüşü ile faydasız ve anlamsız hale gelen insanoğlu için Tanrı'nın niyetinin tam anlamına kavuştuğunu ve yaratılışın nihai açıklamasının İsa Mesih'te yeni bir yaratılışa kavuşma ile

⁶⁷¹ Koloseliler, 1:18.

⁶⁷² Martin Luther, *Commentary on Romans*, çev. J. Theodore Müeller, Kregel Publication, United States of America 1954, s. 41, 78, 122; Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 711-712; Ayrıca bkz. Ahmet Hikmet Eroğlu, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, C. 41, S. 1, s. 321.

⁶⁷³ Yuhanna, 3:16-18.

⁶⁷⁴ Elçilerin İşleri, 17:30.

⁶⁷⁵ Luther, *Commentary on Romans*, s. 140; M. J. Harris, "Salvation", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 765.

⁶⁷⁶ Efesliler, 1:3; 2:10.

bulduğunu savunmaktadır.⁶⁷⁷ Buna bağlı olarak Evanjelicler, İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'nın ailesine katılmayı kurtuluşun hayati bir parçası olarak görmektedir.⁶⁷⁸

Üçüncü ve son aşama olarak, insanın kurtuluşu için İsa Mesih'te ölmeyi⁶⁷⁹ ve İsa Mesih'te dirilmeyi⁶⁸⁰ gerekli gören Protestan teolojisi, kurtuluşun insanın dünyaya ait tüm şeylerden arınarak İsa Mesih'te yükselerek yeni bir hayat bulma ile gerçekleşeceğini savunmaktadır.⁶⁸¹

Sonuç olarak kurtuluş konusunda yer alan pasajların Hıristiyan insanın bir anlamda öteki olarak adlandırılan diğer din mensuplarına yönelik bakışını da ortaya koymaktadır. Özellikle Pavlus'un Mektupları'nda kurtuluşun yalnızca İsa Mesih'e imanla olabileceğini, bunun dışında kalan din mensuplarının ise İsa Mesih'ten yoksun oldukları için Tanrı'dan da uzak olduklarını ifade eden pasajlar⁶⁸² ve sonraki dönemde Kilise babalarının Kilise'ye dahil olmadan kurtuluşun olmayacağına dair ortaya koyduğu doktrinler, ilk dönem Hıristiyan insanının diğer din mensuplarına karşı tavrını ortaya koymaktadır.⁶⁸³ Ancak Hıristiyan insanı bu dışlayıcı düşünce doğrultusunda Yahudi insanı gibi kapılarını diğer din mensuplarına kapatmaktan ziyade çoğulcu bir ortamda yaşamının etkisiyle Orta Çağ dönemindeki ön yargılarına nazaran zamanla daha ılımlı ve kapsayıcı bir yaklaşıma sahip olmuştur.⁶⁸⁴ Genel olarak diğer insanlarla ilişkilerinde Tanrı'ya hizmet duygusunu temel amaç yapan Hıristiyan

⁶⁷⁷ H. Wayne House, "Creation and Redemption: A Study of Kingdom Interplay", *Journal of Education and Training Studies*, 1992, S. 35, s. 8.

⁶⁷⁸ Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 700-726; L. Morris, "Salvation", *Dictionary of Paul and His Letters*, Eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Inter-Varsity Press, England 1993, s. 858.

⁶⁷⁹ Vahiy, 14:13.

⁶⁸⁰ I. Korintliler, 15:22-23.

⁶⁸¹ Luther, *Commentary on Romans*, s. XXI; Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 840-843.

⁶⁸² Romalılar, 3:22-24; 17:18-20.

⁶⁸³ İ. Taşpınar, *Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler ve Mensupları*, A. İ Güngör (edt.), *Dinlerarası İlişkiler*, (107-129), Grafiker Yayınları, 1. bs., Ankara 2017, s. 113-118.

⁶⁸⁴ Şinasi Gündüz, "Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki'nin İnkusivist Yorumu", *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2001, C. 10, S. 20, s. 92.

insanı, bu amaç doğrultusunda öteki kültürlerdeki insanları İsa Mesih'i anlatmak ve O'nun öğrencileri yapmak yani enkültüre etmek için çabalamaktadır.⁶⁸⁵

B. Yeni Ahit'e Göre Tanrı İle İlişkisi Açısından İnsan

Hıristiyan Yeni Ahit teolojisinde insanın Tanrı'yla yakın ilişkisi (*comunione*), Yeni Ahit'in insan anlayışını yansıtan bir diğer boyuttur. Dolayısıyla bu bölümde, Yeni Ahit külliyatında yer alan metinler ışığında Tanrı-insan yakın ilişkisindeki iletişim araçları, Hıristiyan insanın yaratılış amacı ile Tanrı-insan iletişiminin somut ifadesi olarak Yeni Ahit başlıklarını ele alacağız.

1. Yeni Ahit'e Göre İnsanın Tanrı İle İlişkisindeki İletişim Araçları: Vahiy, Sakramentler (Sakramentlerin İbadet/Ritüel Boyutu, Kült Olarak) ve Dua

Nitelik açısından farklılıklar olmakla birlikte Yeni Ahit külliyatı, Eski Ahit'te Tanrı-insan iletişimini sağlama noktasında ana rollere sahip olan vahiy, ibadet (sakramentler) ve duayı Tanrı-insan iletişimi ve yakın ilişkisi açısından aynı şekilde gerekli görmektedir. Yeni Ahit külliyatına bakıldığında Tanrı'nın insanla iletişimini sağlayan ve Tanrı'nın kendisi, ne yaptığı ve ne yapacağı ile ilgili bilgileri, insandan riayet etmesini istediği ahlaki emirleri ve kurtuluş planını insana ulaştırma gibi önemli rollere sahip olan vahiy, Hıristiyan inancında "Tanrı'nın kayıp insanlık arayışını"⁶⁸⁶ temsil etmektedir.⁶⁸⁷

Bununla birlikte Yeni Ahit'te geçmiş zamanlarda peygamberler aracılığıyla insanlarla iletişim kuran Tanrı'nın son çağda tamamen "yeni" ve "farklı" bir şekilde her şeye mirasçı kıldığı ve aracılığıyla evreni yarattığı Oğlu'yla insanlara seslendiği ifade edilmektedir. Bu anlamda vahiy, Yeni Ahit literatüründe "Tanrı tarafından bir bilgi veya mesajın basit bir şekilde insana iletiminden ziyade Tanrı'nın insanlık için

⁶⁸⁵ Mustafa Alıcı, *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu (Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri)*, İz Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2011, s. 306.

⁶⁸⁶ Matta, 15:24.

⁶⁸⁷ Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 912; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, s. 441.

yaratıcı etkinliği ve kurtarma eylemini” ifade etmektedir.⁶⁸⁸ Neticede Yeni Ahit’te tüm şeyleri yeni yapmayı (yeni dünya, yeni gökyüzü, yeni Kudüs)⁶⁸⁹ vaat eden İsa Mesih’le birlikte Tanrı ile insan iletişiminin yeni bir boyuta taşındığı görülmektedir.⁶⁹⁰

Tanrı’dan geldiği ve Tanrı’yı ifşa ettiği için kendisini vahyedilen, açığa çıkarılan bir din olarak tanımlayan Hıristiyan inancında vahiy, bir başka tanımlamaya göre “Baba Tanrı’nın kendisini İsa Mesih’te görünür ve bilinir kılmasını” ifade etmektedir. Bu anlamda “Tanrı’nın insanlar arasındaki tezahürü ve Tanrı’nın sözü”⁶⁹¹ sıfatlarını taşıyan İsa Mesih’in görünür dünyevi kariyerinden ziyade gizem ve sırrı (sakramental) üzerinde duran Aziz Pavlus,⁶⁹² İsa Mesih’i “Tanrı’nın insanlığa olan aşkın lütuf ve mükemmel vahyinin vücut bulmuş şekli” olarak tanımlamaktadır.⁶⁹³

Tanrı-insan yakın ilişkisi açısından insanın günahkar olması dolayısıyla vahiy olmadan Tanrı’yı ve O’nun aşkın doğasını bilmesinin mümkün olmayacağını savunan Aziz Pavlus, aslında Tanrı’nın var ettiği işler vasıtasıyla kendisini tarih boyunca her insana sunduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹⁴

Buna ilave olarak günahkarlara karşı merhamet ederek onları manevi yönden aydınlatma,⁶⁹⁵ onarma ve yenileme⁶⁹⁶ için vahyin gerekliliğine özel vurgu yapan Pavlus, Tanrı ile yakın iletişimin devam etmesi için insanın dedikodu, kibir, anne babaya itaatsiz davranma, sözünde durmama, sevgiden yoksunluk gibi Baba Tanrı’nın

⁶⁸⁸ Johannes Deninger, “Revelation”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. XI, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 7777.

⁶⁸⁹ Vahiy, 21:1-2.

⁶⁹⁰ İbraniler, 1:1-2; Lockyer, *Nelson’s Illustrated Bible Dictionary*, s. 912-913.

⁶⁹¹ Yuhanna, 1:1, 14.

⁶⁹² Romalılar, 16:25; Efesliler 1:9.

⁶⁹³ J. Jensen, “Revelation”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XII, Ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, Thomson Gale Publishing, New York 2003, s. 189; Thomas Marsh, “Theology 11: The Theology of Revelation”, *The Furrow*, 1971, S. 22, s. 755.

⁶⁹⁴ Romalılar, 1:19-20; J. I Packer, “Revelation”, *New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, England 1996, s. 1015.

⁶⁹⁵ Efesliler, 3:9.

⁶⁹⁶ Efesliler, 4:22-23.

hoşlanmadığı davranışlardan uzak durması gerektiğini savunmaktadır.⁶⁹⁷ Bu emir ve yasakları ifa için Pavlus, insanın, Tanrı'nın vahiy karakterinin en mükemmel ifadesini bulduğu, "Tanrı yüceliğinin parıltısı ve görünümü"⁶⁹⁸ sıfatlarını alan İsa Mesih'in hayatının örnek alınması gerektiği ve bu şekilde Tanrı'yla yakınlaşmanın mümkün olacağı tavsiyesinde bulunmaktadır.⁶⁹⁹

Hıristiyan inancının her yönüyle bir vahiy karakteri taşıdığını kabul eden Roma Katolik Kilisesi'ne göre ise Hıristiyan dini geleneği, inançlı bir topluluğun süregelen tarihinde -önce İsrail'de, sonra Kilise'de- Tanrı'nın bir anlamda kendisini açığa çıkarmasının bir sonucudur. Bu doğrultuda vahiy, Roma Katolik Kilisesi için "Tanrı'nın kendi hakkındaki gerçekleri İsa Mesih ve Kutsal Ruh vasıtasıyla bilinir kılarak Kilise'ye emanet etmesi" olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla genel anlamıyla vahiy, Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre İsa Mesih'in vahyinde sona eren ve ikmal olan bir durumu ifade etmemektedir.⁷⁰⁰

Tanrısal vahye katılan havarilerin, asli vahyin alıcıları olması suretiyle vahyin dini gelenek tarafından devam ettiğini savunan Kilise'ye göre İsa Mesih yoluyla yaratılıştaki ve tarihte canlı olarak devam eden bir süreç olarak düşünülen vahiy, bu açıdan son Havarî'nin ölümü ile sona erecek bir durum olarak anlaşılmamalıdır.⁷⁰¹ Bunun aksine Kutsal Kitap ile dini geleneğin aynı kaynaktan geldiğini ve bir bütün oluşturduğunu savunan Kilise, Yeni Ahit'te yer alan ve Tanrı'nın, sözünü her yere yayan öğrencilerle birlikte olacağını bildiren pasajlar⁷⁰² dolayısıyla Havarisel gelenek

⁶⁹⁷ Romalılar, 1:30-31; Packer, "Revelation", s. 1015.

⁶⁹⁸ Koloseliler, 1:15; İbraniler, 1:3.

⁶⁹⁹ Jensen, "Revelation", s. 1016.

⁷⁰⁰ Marsh, "Theology 11: The Theology of Revelation", s. 755-756; Albert T. Mollegen, "A Christian Understanding of Revelation", *The Christian Scholar*, 1956, S. 39, s. 20.

⁷⁰¹ İbraniler 4:12; Mollegen, "A Christian Understanding of Revelation", s. 20; Marsh, "Theology 11: The Theology of Revelation", s. 756-763;

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (27.12.2018).

⁷⁰² Matta, 28:20; Markos, 16:20.

aracılığıyla vahyin “canlı ve bozulmadan” aktarımının ve yorumunun gerçekleştirildiğini savunmaktadır.⁷⁰³

Tanrı'nın vahyinin tamamen yeni bir şekilde İsa Mesih'te açığa çıkması meselesini Katolikler ile aynı şekilde kabul eden Protestan (bilhassa Lutheryen) görüşe göre dinin tarihi aynı zamanda Tanrı'nın kendisini açığa vurmasını yansıttığı için Tanrı'nın insanla iletişim aracı olarak Tanrısal vahye inanç, Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturmaktadır. Bununla birlikte Lutheryenler, Katolik Kilisesi'nin Tanrı'nın vahyinin ve dolayısıyla insanla iletişiminin dini gelenek yoluyla devam ettiği şeklindeki öğretisine karşı çıkmaktadır. Tanrı'nın tarihsel süreçte insanlıkla iletişim kurmak için kendisini Kilise dışında da açığa çıkardığını savunan Lutheryenler, Tanrı'nın insanların kaderinde ve din kurumlarında yani insan ve tarihte kendisini daima görünür kıldığını ileri sürmektedir.⁷⁰⁴ Buna ilave olarak vahiy sürecinin tarihsel süreçte dinamik ve ilerleyici bir karaktere sahip olduğunu iddia eden Lutheryenlere göre vahyin bu karakteri sebebiyle insanlık için “yeni ve eşsiz bir vahyin” (İsa Mesih'in) gelmesi de kaçınılmaz olmuştur.⁷⁰⁵

Özellikle karşı reform öğretiler vaz eden Trent Konsili'nden sonraki Katolik teolojisinin köşe taşı konumuna getirilen vahiy doktrini (*Tanrı'nın Sözü-Dei Verbum*), bir anlamda kurtuluş planı çerçevesinde insanın çabası ile anlaşılamayacak Tanrı'nın, kendisini İsa Mesih'te görünür kılarak insanı dayanılmaz durumlardan kurtarması anlamına gelmektedir.⁷⁰⁶

Yuhanna İncili'nde geçen İsa'yı görenlerin Baba'yı görmüş olacağından bahseden pasajla⁷⁰⁷ Tanrı'nın insanla iletişim kurmak için yine insanlığın kendisi -

⁷⁰³ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 24-26; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 75-89.

⁷⁰⁴ Nathan Söderblom, *The Nature of Revelation*, çev. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, United States of America 1966, s. 142-155.

⁷⁰⁵ Charles J. Curtis, *Nathan Söderblom: Theologian of Revelation*, Covenant Press, United States of America 1966, s. 131-150.

⁷⁰⁶ Yeremya, 31:34; Hoşca, 2:19-20; Vahiy, 2:3; Mary E. Andrews, “God's Continuing Revelation”, *Journal of Bible and Religion*, 1939, S. 7, s. 3; Marsh, “Theology 11: The Theology of Revelation”, s. 755; Mollegen, “A Christian Understanding of Revelation”, s. 20.

⁷⁰⁷ Yuhanna, 14:9-10.

biricik oğlu İsa Mesih- yoluyla kendisini açık ve kusursuz olarak ortaya koyduğunu ileri süren Katolik öğretileri, İsa Mesih'i "hem Tanrı ile insan arasındaki mutlak araç hem de Tanrısal vahyin zirvesi" olarak kabul etmektedir.⁷⁰⁸ Bu doğrultuda Katolik Kilisesi'ne göre Tanrı-insan ilişkisinin görülebilir, kalıcı bir forma bürünebilmesi için insanın inanç, tövbe ve bağlılık açısından Mesih'in hayatını örnek alarak O'nun Tanrı'ya bağlılığını paylaşması gerekmektedir.⁷⁰⁹

Roma Katolik Kilisesi'ne göre Tanrı'nın vahiy yoluyla insanla bağ kurma girişimi, insan açısından ilk etapta iman ile karşılık bulmaktadır. İman yoluyla insan akli ve tecrübesinin sınırlı dünyasının dışına çıkan insanın, tamamen başkası olduğunu savunan Katolik öğretileri, "İman olmadan Tanrı'ya hoşnut etmek olanaksızdır."⁷¹⁰ şeklindeki pasaj dolayısıyla Tanrı'ya yakınlaşmak ve O'nun sevgisini kazanmak için iman gerekli görmektedir. İmanın niteliği konusunda ise Roma Katolikleri, her türlü zorluk ve sıkıntıya rağmen sonuna kadar muhafaza edilen imanın, kişiyi kurtuluşa götüreceğini ileri sürmektedir.⁷¹¹

Yeni Ahit külliyatında insanın İsa Mesih aracılığıyla Tanrı ile yakın bağ kurma (communione) ve O'nun lütfunu kazanma açısından imanın yanında dinin temel formlarını teşkil eden birtakım Sakramentlerden (Kutsal Gizem) de söz edilmektedir. Hıristiyan teolojisine göre dindar insan tarafından yerine getirilen bu Sakramentler, insana "Mesih'e benzeme" konusunda ayrı bir kutsallık kazandırmasının yanında "İsa Mesih'te yeni bir kimlik kazanarak" insanı, kazanılan bu yeni kimliğe uygun bir şekilde yaşamaya çağırılmaktadır.⁷¹²

Genel olarak Yeni Ahit metinlerine bakıldığında insanın Tanrı ile ilişkisinde yerine getirmesi gereken Sakramentlerin ilki ve en önemlisi olarak vaftizden söz edildiği görülmektedir. "Yıkama", "batırma" ve "suya daldırma" anlamlarında Grekçe

⁷⁰⁸ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 55

⁷⁰⁹ Jensen, "Revelation", s. 190; Marsh, "Theology 11: The Theology of Revelation", s. 762.

⁷¹⁰ İbraniler, 11:6.

⁷¹¹ Matta, 24:12-13; İbraniler, 10:23; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 31-43.

⁷¹² Rev. Robert Lynn, *Sakramentler*, Anadolu Ofset Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 43.

“*baptizein*” (*βάπτισμα*) kelimesinden türetilen vaftiz, “İsa Mesih’in ölümüne katılma ve O’nunla birlikte dirilmeyi” ifade etmesi açısından Hıristiyan insanı için hayatın temelini oluşturmaktadır. Dünyaya yeni gelen bir insan için Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adına gerçekleştirilen vaftiz,⁷¹³ insan açısından “bir iman yanıtı” olarak “Kutsal Ruh’ta yeni bir yaşama açılan kapı ile günahlardan temizlenme”⁷¹⁴ ve “Tanrı’nın çocukları”⁷¹⁵ olarak yeniden doğma gibi önemli rollere sahip bir dini ritüel olarak kabul edilmektedir. Buna ilave olarak vaftiz, insan için Tanrı’ya karşı basit ve yüzeysel bir itaati değil, İsa Mesih’te ortak bir hayatı paylaşmayı ifade etmektedir.⁷¹⁶

Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre ise vaftiz, Tanrı-insan arasında özel bir ilişkinin de ötesinde “özel, imanlı bir topluluğun üyesi olarak İsa’nın bedeni olan evrensel Kilise’ye ve Kilise’nin sakramental yaşamına katılma” anlamına gelmektedir.⁷¹⁷ Kiliseye katılmak suretiyle insanın, Tanrı’ya olan sevgi ve bağlılığının arttığını ve “Tanrı’nın mülkü” konumuna geldiğini savunan Roma Katolik Kilisesi, vaftiz olarak karanlıktan ışığa çıkan insanın Mesih’i giyinerek O’na varis olduğu⁷¹⁸ ve bu şekilde Tanrı’nın çocukları olmaya hak kazandığı için artık “Göklerdeki babamız” şeklinde dua edebileceğini ileri sürmektedir.⁷¹⁹

Tanrı-insan yakın ilişkisini sağlama konusunda Hıristiyan mezheplerinin hepsinin kabul ettiği bir diğer Sakrament ise Evharistiya/Son Akşam Yemeği’dir. Bu kelime, hem sakrament kavramının hem de Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin en somut ifadesidir. “Teşekkür etme”, “şükran duyma” ve “anma” anlamlarına gelen Grekçe “*eucharistia*” (*ευχαριστία*) kelimesinden türediği varsayılan Evharistiya, “İsa

⁷¹³ Matta, 28:19-20.

⁷¹⁴ Luka, 3:21-22; Elçilerin İşleri, 2:38; 22:16.

⁷¹⁵ Romalılar, 8:14-15; Galatyalılar, 4:6-7.

⁷¹⁶ Efesliler, 4:25; Mueller, “Baptism”, s. 56; Rudolf Schnackenburg, “Baptism”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 59.

⁷¹⁷ J. A. Jungmann, K. Stasiak, “Baptism Sacrament of”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. II, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 60; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 390.

⁷¹⁸ Galatyalılar, 3:26-27.

⁷¹⁹ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 279-281.

Mesih aracılığıyla ve Kutsal Ruh'ta yarattığı her şey için (bilhassa yaratılış, kurtuluş ve kutsama) Baba Tanrı'ya övgü ve şükran sunmayı" ifade etmektedir.⁷²⁰ Ekmek ve şarap ayini ile "İsa Mesih'in bedenini paylaşarak O'nunla bir olma"⁷²¹ ve Mesih'in dostluğuna daha fazla yaklaşma amacı taşıyan Evharistiya, Tanrı'nın da aralarında bulunduğu inancıyla yerine getirilen önemli bir Sakrament'tir.⁷²²

Bir bakıma Yahudi inancındaki Tanrı'nın, kendi halkı için ilk büyük kurtarıcı eylemi olarak Mısır'daki kölelik durumundan kurtarması anısına kutlanan Fısıh bayramına benzetilen Evharistiya, insana gelecek için mutluluk inancı veren Tanrı'nın Krallığı'nı umutlu bir şekilde ve özlemle beklemeyi mümkün kılan bir Sakrament olarak düşünülmektedir.⁷²³

İsa Mesih'in ekmek ve şarabı göstererek "*Bu benim kanım bu da benim bedenimdir.*"⁷²⁴ demesiyle gerçekleştirilmiş olan Son Akşam Yemeği'ndeki ekmek ve şarabın gerçek anlamda İsa Mesih'in bedenine dönüştüğü inancına (*transubstantiation*) sahip olan Roma Katolik Kilisesi, bu Sakrament dolayısıyla insanın, Rabbin sofrasında beden almış Tanrı kelamı ile birlikte olduğunu ileri sürmektedir. I. Korintliler'e Mektup Kitabı'nda yer alan "*... Bu, sizin uğrunuzda feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın.*"⁷²⁵ şeklindeki pasajı yorumlayan Roma Katolik Kilisesi, yerine getirilen her bir Evharistiya ayini ile İsa Mesih'in insanlık için yaptıklarını her seferinde anmak suretiyle canlı tutulması gerektiğini ve bu sayede insanın Tanrı'ya olan iman ve sevgisinin artarak hayatına değişim ve canlılık geleceğini öğretmektedir.⁷²⁶

⁷²⁰ İbraniler, 14:15; Joseph J. Martos, "Eucharistic Theology", *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, s. 187.

⁷²¹ I. Korintliler, 10:16-17.

⁷²² N. D. Mitchell, "Eucharist" (Biblical Data), *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 410; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 306-316.

⁷²³ Herbert; *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 654; Mitchell, "Eucharist" (Biblical Data), s. 411.

⁷²⁴ Matta, 26:26; Markos, 14:22.

⁷²⁵ I. Korintliler, 11:24.

⁷²⁶ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 304; Lynn, *Sakramentler*, s. 104-107.

Roma Katolik Kilisesi'nin temel Sakramentler arasında saydığı Rabbin Sofrası olarak Evharistiya, Protestanlar tarafından da farklı yorumlamalar ile birlikte kabul edilmektedir. "İsa Mesih'in manevi olarak orada bulunup bulunmadığı", "ekmeğin ve şarabın gerçek anlamda İsa'nın bedenine dönüşme meselesi" ve "bu Sakramentin simgesel anlam taşıdığı" şeklinde farklı yorumlamaların bulunduğu Protestan gruplarında Evharistiya'nın, insan için "Mesih'in huzurunda olma", "O'nun insanlık için kendini feda etmesini hatırlama" ve "Rabbin sofrasına şükretme" gibi anlamlar taşıdığı genel olarak kabul edilen hususlardır. Bununla birlikte Protestan öğretileri, Evharistiya'ya katılmanın İsa Mesih'e olan iman ve güvenin onaylanarak O'nun sevgisini kazanmaya vesile olacağını kabul etmektedir.⁷²⁷

Vaftiz ve Evharistiya dışında Protestan Kiliseleri tarafından temel Sakramentler arasında kabul edilmemekle birlikte Katolik ve Ortodokslarca yerine getirilen kuvvetlendirme, tövbe ve günah itirafı,⁷²⁸ hastaları mesh etme,⁷²⁹ ruhbanlık takdimi⁷³⁰ ve evlilik⁷³¹ gibi Sakramentlerin İsa Mesih'te birlik olma ile O'nun yaşadığı acıları daha yakından hissetme imkanı vermesinin yanında Tanrı-insan ilişkisinde İsa Mesih aracılığıyla insanı, Baba Tanrı'yla barıştırıp yakınlaştırarak⁷³² O'nun dostluğunu kazanmaya vesile kılacağına inanılmaktadır.⁷³³

Yeni Ahit'te Sakramentlerin yanı sıra Tanrı ile insan arasında iman ile meydana gelen yakın ilişkinin kuvvetlendirilerek devam ettirilmesi açısından üzerinde durulan diğer bir husus ise *sevgi ve içtenlikle Tanrı'ya dua etmektir*. Tipolojik açıdan düşünüldüğünde Hıristiyan dindar hayatının en temel ve merkezi fenomenlerinden

⁷²⁷ Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 414-415; Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, C. 39, S. 1, s. 441-453.

⁷²⁸ Markos, 1:15.

⁷²⁹ Matta, 10:8

⁷³⁰ İbraniler, 4:1.

⁷³¹ Matta, 19:6; Efesliler, 5:31-32.

⁷³² II. Korintliler, 5:18-21.

⁷³³ Herbert; *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 933; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 330-340.

birini oluşturan ve Tanrı-insan ilişkisinde bir iletişim formu olan dua, insanın kendini adama ve Tanrı'ya tapınma yoluyla ruhen yükselmesinin yanında görülen ve görülmeyen alem arasındaki perdenin kalkmasına yardımcı olan dinin merkezi bir unsuru olarak görülmektedir.⁷³⁴ Nitekim Kutsal Kitap teolojisi açısından “insanın kalbi ve zihni ile Tanrı'ya yönelerek O'nunla konuşma”, “kendisi veya başkaları için Baba Tanrı'dan isteklerde bulunma”, “af dileme ve yakınlık kurma” noktasında Tanrı-insan iletişimde önemli role sahip olan dua, özünde Tanrı ile iletişim kurma ve O'nunla birlik olmayı barındırmaktadır.⁷³⁵

Başka bir tanımlamayla insanın kendi yetersizliği ve güçsüzlüğünün farkında olarak Tanrı'ya bağlılığını ifade etmesi anlamını taşıyan dua, Yeni Ahit'te yer alan “Çünkü dualarınızla ve İsa Mesih'in yardımıyla bunun bana kurtuluş getireceğini biliyorum.”⁷³⁶ şeklindeki pasajla bağlantılı olarak Roma Katolik Kilisesi öğretilerinde “Tanrı'nın lütfunu kazanarak kurtuluşa ermenin anahtarı” olarak kabul edilmektedir.⁷³⁷

Vaat ve ifa açısından maddi boyutları ve formel yapıları daha fazla çıkaran Eski Ahit dua tipolojileriyle kıyaslandığında Yeni Ahit'te yer alan duaların içeriğinin - bilhassa Elçilerin İşleri ve Pavlus'un Mektupları bölümlerinde- dünyevi isteklerden ziyade İsa'nın adının yüceltilmesi, Tanrı'nın Krallığı ve manevi değerlere yönelik olduğu görülmektedir.⁷³⁸

Buna ilave olarak Yeni Ahit'teki duaların çoğunlukla “Baba Tanrı'ya ve bazen de İsa Mesih'e yönelik olduğu ayrıca dikkat çekmektedir. Bu duaların içeriğine bakıldığında genel olarak daha çok darda kalındığı ve dilekte bulunulduğu zaman Baba

⁷³⁴ Alıcı, *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, s. 408-410.

⁷³⁵ K. J. Healy, “Prayer (Theology of)”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 593.

⁷³⁶ Filipililer, 1:19.

⁷³⁷ Healy, “Prayer (Theology of)”, s. 593.

⁷³⁸ II. Selanikliler, 1:11-12; M. R. Masterman, “Prayer (in The Bible)”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 592.

Tanrı'ya duada bulunulduğu görülürken⁷³⁹ Tanrı-insan yakın iletişimini sağlama noktasında Mesih'in aracılık rolüne vurgu yapan ve neşe, sevinç anlarında⁷⁴⁰ İsa'ya yöneltilen dualar da bulunmaktadır.⁷⁴¹

Ayrıca Yeni Ahit, Tanrı ile insan yakın ilişkisi açısından önemli bir yere sahip olan duanın nasıl yapılması gerektiği konusunda pasajlar da içermektedir. Özellikle Luka İncili'nde yer alan ve duaya ilk olarak Tanrı'nın adını kutsal kılarak duaya başlama tavsiye edilirken, kurtuluşu ve Tanrı'nın Krallığı'nı isteme, manevi açıdan beslenmenin yanında maddi nimetleri de talep etme ve günahların bağışlanması için af dileme İsa Mesih tarafından öğretilen hususlardır.⁷⁴²

Bununla birlikte yine Yeni Ahit'te Tanrı ile iletişimin etkin bir şekilde devam ettirilmesi için duanın içten, samimi bir şekilde yapılması,⁷⁴³ ve *“Dileyin, size verilecek, arayın bulacaksınız. Kapıyı çalın, size açılacaktır. Çünkü her dileyen alır, arayan bulur, kapı çalana açılır.”*⁷⁴⁴ şeklindeki pasajlarla dua ederken duanın kabul olacağına dair inançla Tanrı'ya güvenerek azimle dua edilmesi ve Tanrı'dan istekte bulunmadan vazgeçilmemesi gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁴⁵ Bunun yanında dua ederken ikiyüzlü davranılmaması,⁷⁴⁶ boş sözler söylenmemesi⁷⁴⁷ ve özellikle geceleri yalnız başına iken dua edilmesi⁷⁴⁸ Yeni Ahit'te tavsiye edilen hususlardır.

Yeni Ahit'te nasıl dua edilmesi gerektiğinin bizzat İsa Mesih tarafından açıklanmasının üzerinde duran Protestan (bilhassa Evanjelik) öğretilerine göre ise en bilinen dua formları bile İsa Mesih'in dudaklarında yeni bir anlam kazanmaktadır.

⁷³⁹ Filipililer, 4:6.

⁷⁴⁰ Yuhanna, 14:14.

⁷⁴¹ Masterman, “Prayer (in The Bible)”, s. 592.

⁷⁴² Luka, 11:2-4; Healy, “Prayer (Theology of)”, s. 595.

⁷⁴³ Koloseliler, 4:2-3.

⁷⁴⁴ Matta, 7:7; Luka, 11:9-13.

⁷⁴⁵ Healy, “Prayer (Theology of)”, s. 595.

⁷⁴⁶ Matta, 6:5.

⁷⁴⁷ Matta, 6:7.

⁷⁴⁸ Matta, 6:6.

İsa'nın Baba Tanrı'ya tam bir bağıllık içinde daima şükran ve övgü dolu dualarının⁷⁴⁹ insan için örnek teşkil ettiğini savunan Evanjelikler, insanın Tanrı'ya ve O'nun göklerden gelen Kutsal Ruh'una ulaşmasının İsa Mesih ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.⁷⁵⁰

2. Yeni Ahit'e Göre Tanrı'nın Gözündeki İnsan: İnsanın Misyoner Gayesi

Hıristiyan Kutsal Kitap külliyatına bakıldığında insanın yaratılan varlıklar arasındaki üstünlüğü ve Tanrı suretinde yaratılarak yaratılışın zirve noktasını temsil etmesine dikkat çekilmekte⁷⁵¹ ve bu özellikleri dolayısıyla Tanrı'nın vahyine ve sevgisine muhatap olmasından bahsedilmektedir. Dolayısıyla yaratılanlar içerisindeki bu konumu itibarıyla insan, yaratılış amacı ile bağlantılı olarak Yaratıcısına karşı görev ve sorumlulukları bulunan bir varlık konumunda bulunmaktadır. Bu bağlamda insanın yaratılış amacı bir başka ifadeyle insanın Tanrı'ya karşı görevi Yeni Ahit'te "Tanrı'ya iman etmek ve O'nu sevmek", "emredilen buyrukları yerine getirmek ve bu suretle İsa Mesih'e benzemek" ve "Tanrı'nın mesajını bütün insanlığa ulaştırmak" olarak ifade edilmektedir.

Bu bağlamda Yeni Ahit teolojisinde insanın yaratılış amaçlarından birincisi Tanrı'ya iman etmektir. Öyle ki "Umut edilenlere güvenmek ve görünmeyen şeylerin varlığından emin olmak" olarak tanımlanan iman,⁷⁵² Yeni Ahit'te yer alan "Yüreğiniz sıkılmasın. Tanrı'ya iman edin, bana da iman edin."⁷⁵³ ve "İman olmadan Tanrı'yı hoşnut etmek olanaksızdır."⁷⁵⁴ şeklindeki pasajlar gereği her şeyin yaratıcısı olan ve bütün şeylerin kendisine bağlı olduğu Tanrı'yı bilmek ve bununla birlikte İsa'nın kurtarıcılığına⁷⁵⁵ ve Kutsal Ruh'un aracılığına⁷⁵⁶ iman etmek, insanın temel

⁷⁴⁹ Matta, 11:25; Luka, 10:21.

⁷⁵⁰ Edmund P. Clowney, "Prayer", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 694-695.

⁷⁵¹ Yaratılış, 1:26.

⁷⁵² İbraniler, 11:1.

⁷⁵³ Yuhanna, 14:1.

⁷⁵⁴ İbraniler, 11:6.

⁷⁵⁵ Elçilerin İşleri, 13:23; II. Timoteos, 1:12

⁷⁵⁶ Romalılar, 5:5; I. Korintliler, 12:3.

görevlerindedir. Bu doğrultuda Nuh'un, iman sayesinde Tanrı tarafından olacak şeyler için uyarıldığını, İbrahim'in nereye gideceğini bilmeden Tanrı sözünü dinlediğini ve İshak'ı kurban olarak sunduğunu ve Musa'nın iman sayesinde kraldan korkmadan Mısır'dan ayrıldığının anlatıldığı Yeni Ahit'te, ataların Tanrı'nın beğenisini iman sayesinde kazandığı ifade edilmektedir.⁷⁵⁷

*Tanrı'ya imanla birlikte "Tanrı'yı sevmek ve O'nun seveceği işlerde bulunmak," Yeni Ahit'te insanın yaratılış amacı ile bağlantılı görülen bir diğer husustur. Tanrı'nın insanı yaratması, sevmesi⁷⁵⁸ ve insanın kurtuluşu için biricik Oğlu'nu fidiye vermesi⁷⁵⁹ dolayısıyla insanın da Rab Tanrı'yı bütün yüreğiyle, bütün canı, gücü ve bütün aklıyla sevmesi gerektiği emredilmektedir. Tanrı tarafından emredilen buyrukların gözetilmesi için Yaratıcı'ya karşı sevgiyi ön plana çıkaran Hıristiyan teolojisine göre ruhun hayat bulması ve canlılığı ancak Tanrı'yı sevmekle mümkün olabilmektedir.*⁷⁶⁰

İnsanın yaratılış amacı kapsamında Baba Tanrı'nın sevgisi (*Agape*) ve lütfunu kazanması yönünde tavsiyelerin yer aldığı Yeni Ahit metinlerinde bu sevginin nasıl kazanılacağına dair açıklamalar da yer almaktadır. Söz gelişi Yeni Ahit'te Tanrı'nın lütfunu kazanmak için insanın "iyilik ve yardımseverlik konusunda hiçbir karşılık beklemeden çalışması ve bu yolda ilerlemesinin gerekliliğine" vurgu yapılmaktadır.⁷⁶¹

Buna ilave olarak Yeni Ahit'te insanı, Tanrı'nın gözünde değerli kılma ve sevgisini kazanma noktasında özel olarak "komşuyu sevme ve ona yardımda bulunma" zikredilmektedir. Aile bireyleri gibi komşuların da bir Baba'nın çocukları olması dolayısıyla onlara karşı da iyilikte bulunarak yardımsever olunması

⁷⁵⁷ İbraniler, 11:2-39; John Baptist de La Salle, *The Duties of A Christian to God*, çev. Richard Arnandez, Lasallian Publication, United States of America 2002, s. 22-28.

⁷⁵⁸ Titus, 3:4.

⁷⁵⁹ Romalılar, 5:8.

⁷⁶⁰ Matta, 22:37; Markos, 12:30; Luka, 10:27; Salle, *The Duties of A Christian to God*, s. 60-64.

⁷⁶¹ Luka, 6:35; Salle, *The Duties of A Christian to God*, s. 61.

gerektiğinin belirtildiği Yeni Ahit'te bütün Kutsal Yasa'nın "*Komşunu kendin gibi seveceksin.*"⁷⁶² sözünde özetlendiği ifade edilmektedir.⁷⁶³

Yine Yeni Ahit'te kendi için düşündüklerini komşu için de isteme ve sevmeye, Tanrı'ya sevgiden hemen sonra zikredilerek⁷⁶⁴ insanın bu konudaki sorumluluğunun önemine dikkat çekildiğine inanılmaktadır.⁷⁶⁵ Nitekim Yasa Kitabı olarak anlaşılan Eski Ahit'te yer alan On Emir'den üçünün insanın Tanrı'ya karşı görevini, diğer yedisinin ise insanın komşuya karşı görevleri kapsamı dolayısıyla insanın Yaratıcısı'na karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ve yaratılış amacını gerçekleştirmesinin komşuya karşı tutum ve davranışlarla bağlantılı olduğu kabul edilmektedir.⁷⁶⁶

Yeni Ahit'te yer alan bu pasajlar çerçevesinde Tanrı'nın dünyayı ve insanı yaratmakla kalmayıp yaratılanlar içerisinde özellikle insanla yakın ilişki kurması ve Biricik Oğlu'nu göndermesi, Tanrı'nın insanı kendinden ayrı ve uzak tutmadığına işaret olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Hıristiyan teolojisine göre Tanrı'nın amacı (*Missio Dei*), "günah dolayısıyla Tanrı-insanlık arasında bozulan sevgi bağı ve birliği tekrar inşa etmek" şeklinde tanımlanmaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek için Tanrı'nın İbrahim ve Sara soyundan gelen atalar aracılığıyla insanoğluyla yeni bir antlaşma yaptığı⁷⁶⁷ ve İsa Mesih'te vücut bulan Tanrı'nın kendi misyonu için direk olarak kendisinin sorumluluk aldığı kabul edilmektedir.⁷⁶⁸

Yeni Ahit'te Tanrı'dan aldığı misyonu öğrencilerine aktaran İsa Mesih'in "*Dünyanın her yanına gidin, Müjde'yi tüm yaratılışa duyurun.*"⁷⁶⁹ şeklindeki

⁷⁶² Matta, 19:19; Markos, 12:31; Romalılar, 13:9; Galatyalılar, 5:14; Yakup, 2:8.

⁷⁶³ Galatyalılar, 5:14.

⁷⁶⁴ Markos, 12:33.

⁷⁶⁵ Salle, *The Duties of A Christian to God*, s. 63-64.

⁷⁶⁶ Salle, *The Duties of A Christian to God*, s. 65-66.

⁷⁶⁷ Matta, 26:26-28.

⁷⁶⁸ Simon Barrington, "Theology of Mission", *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, s. 373; Brendan Lovett, "Reflections on The Purpose of Christian Mission", *Philippine Studies*, 1970, S. 18, s. 775-777.

⁷⁶⁹ Markos, 16:15.

ifadelerle bu misyonu gerçekleştirmek için öğrencilerini dünyanın farklı yerlerine gönderdiği anlatılmaktadır.⁷⁷⁰ Yine Yuhanna İncili'nde yer alan ve İsa Mesih'in Havarilerine “*Size esenlik olsun! Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum. Bunu söyledikten sonra onların üzerine üfleyerek ‘Kutsal Ruh’u alın! dedi.*”⁷⁷¹ şeklindeki sözlerinin Tanrı'nın Mesih'i göndermesi ve Mesih'in de öğrencilerini göndermesi arasında paralellik bulunduğu ve dolayısıyla Tanrı ile Mesih'in misyonunun içerik ve metot olarak aynı olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.⁷⁷²

Yeni Ahit içerisinde yer alan özellikle Luka İncili ve Elçilerin İşleri bölümlerindeki pasajlara bakıldığında insana yüklenen İlahi misyon, “insanlara karşı affedicilik ve yardımlaşma” üzerine odaklı pasajlar içerirken Pavlus'un Mektupları'nın daha çok “eskatolojik bir toplum” inşa etmeye yönelik olarak misyon faaliyetlerinden bahsettiği görülmektedir.⁷⁷³

Misyonunun Tanrı'nın kayıp halkını bir araya toplamak ve kurtarmak olarak açıklayan İsa Mesih'in,⁷⁷⁴ gökte ve yeryüzünde bütün yetkinin kendisine verildiğini ve bütün ulusların öğrencileri olarak yetiştirilmesini söylemesiyle⁷⁷⁵ yalnızca İsrail halkı ile sınırlı kalmayacak şekilde büyük bir görevlendirmeyi Havarilerine yüklediği anlatılmaktadır. Bu doğrultuda İsa Mesih'in öğrencilerini görevlendirmesiyle ilk dönemlerde başlayan misyonerlik faaliyetlerinin Aziz Pavlus ile sistematik hale getirildiği kabul edilmektedir.⁷⁷⁶

Özellikle Pavlus'un Romalılar'a Mektup Kitabı'nda Tanrı Sözü'nü, duymayan insanlara ulaştırmanın gerekliliği ve bu görevi üstlenen İsa Mesih'in öğrencilerinin

⁷⁷⁰ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 7-8.

⁷⁷¹ Yuhanna, 20:21-23.

⁷⁷² Lovett, “Reflections on The Purpose of Christian Mission”, s. 775-776.

⁷⁷³ Aylward Shorter, “Missiology”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IX, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 677.

⁷⁷⁴ Matta 10:5-6; Luka 15:3-10; Archibald M. Hunter, *Introducing New Testament Theology*, Student Christian Movement Publishing, London 1957, s. 36.

⁷⁷⁵ Matta, 28:18-20.

⁷⁷⁶ Süleyman Turan, *Misyoloji-Hristiyan Misyon Bilimi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011, s. 20-21; Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, s. 32.

yaptıkları işin önemi ve değerliliğinden bahseden pasajın,⁷⁷⁷ misyonerlik faaliyetlerinin kalkış noktasını oluşturduğu ve Hıristiyanlığın yayılmacı-misyoner bir karaktere bürünmesinde etkili olduğuna inanılmaktadır.⁷⁷⁸

Bugün de İsa Mesih'in öğrencileri olan inananların bu amaca hizmet ederek dünyanın her köşesine Müjde'nin duyurulması gerektiğini savunan Roma Katolik Kilisesi, İsa Mesih'in hayatında başlayan misyonun Kutsal Ruh'un rehberliği ile Kilise tarafından devam ettirildiğini ve bu amaç doğrultusunda kendisini Mesih'in dünyaya hizmetini takip etmeğe adanmış ileri sürmektedir.⁷⁷⁹ Bu bağlamda Tanrı, "misyonun kaynağı," İsa Mesih "misyonun mesajı" ve Kutsal Ruh da "misyonun gücünü" oluştururken; Kilise, "misyonun hedefi" olan dünyadaki insanlara yönelen "misyonun somutlaşmış halini" ifade etmektedir.⁷⁸⁰

Buna ilave olarak söz konusu amaca hizmet etmek için Kilise'nin üyesi olan her bir insanın da İsa Mesih'in öğrencileri olarak Tanrı'nın egemenliği ile birlikte insanlık ve toplum adına sevgi, barış, adalet ve kardeşliğin hüküm süreceğini duyurma konusunda sorumlu olduğunu ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bu misyonu sadece inanç ve umudun yayılması anlamında değil eskatolojik bir anlamla "hayatın dönüşümü" olarak ifade etmektedir.⁷⁸¹

İnsanın yaratılış amacını, Tanrı'nın amacını gerçekleştirmek ile doğrudan bağlantılı gören Roma Katolik Kilisesi, İsa Mesih'i diğer insanlara duyurma noktasında Tanrı'nın çocukları olarak kutsal bir hayat yaşamayı yani Tanrı'nın emirlerine uyararak İsa Mesih'in yolundan gitmeyi temel esas olarak kabul

⁷⁷⁷ Romalılar, 10:14-15.

⁷⁷⁸ Turan, *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, s. 32; Turan, *Misyoloji-Hıristiyan Misyon Bilimi*, s. 14.

⁷⁷⁹ Lawrence Nemer, "Mission and Missions", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IX, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 684; Lovett, "Reflections on The Purpose of Christian Mission", s. 777.

⁷⁸⁰ Turan, *Misyoloji-Hıristiyan Misyon Bilimi*, s. 14.

⁷⁸¹ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 326-333; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 210-211; Julie Ma, "Eschatology and Mission: Living The 'Last Days' Today", *Transformation*, 2009, C. 26, s. 190.

etmektedir.⁷⁸² Bunun için Roma Katolik Kilisesi, tüm hayatıyla insanlığa örnek olan İsa Mesih'in yaptığı gibi insanlara alçakgönüllülikle yaklaşmayı,⁷⁸³ alan olmaktan ziyade veren taraf olmayı,⁷⁸⁴ yoksulları gözetmeyi,⁷⁸⁵ O'nun öğrettiği şekilde dua etmeyi⁷⁸⁶ mensuplarına tavsiye etmektedir.⁷⁸⁷

Nitekim I. Petrus Kitabı'nda yer alan “*Mesih, izinden gidesiniz diye uğrunuza acı çekerek size örnek oldu.*”⁷⁸⁸ şeklindeki pasajı yorumlayan Roma Katolik Kilisesi, inanan insanın eşsiz bir kişiliğe sahip olan İsa Mesih'in yolunu takip ederek “O'nun gerçek öğrencisi” olmaya hak kazanacağını belirtmektedir. Neticede İsa Mesih'in Müjde'si vasıtasıyla insanoğlunun “tam olarak insan” olacağını savunan Roma Katolik Kilisesi, bu şekilde “Tanrı'nın insanlık için nihai amacının” gerçekleşeceğini savunmaktadır.⁷⁸⁹

İnsanın yaratılış amacı kapsamında Tanrı'nın İsrailoğulları'na milletlere ışık olma⁷⁹⁰ sorumluluğu yüklediğini ve bu amacın İsa Mesih'te, Müjde'nin duyurulmasına dönüştüğünü savunan Protestan (Evanjelik) öğretilerine göre İsa Mesih'e benzeme ve O'nun yolunu takip etme konusunda insana birçok sorumluluk düşmektedir.⁷⁹¹ Bu görevin İsa Mesih'ten Kilise'ye geçtiğini kabul eden Evanjelikler, Tanrı'nın iradesini tüm dünyaya duyurma ve İsa Mesih'in öğretilerini temsil etme konusunda Kilise'nin görevli olduğunu ve bu misyon yoluyla Kilise'nin var olduğunu savunmaktadır.⁷⁹²

⁷⁸² Ma, “Eschatology and Mission: Living The ‘Last Days’ Today”, s. 193.

⁷⁸³ Yuhanna, 13:13-15.

⁷⁸⁴ Elçilerin İşleri, 20:35.

⁷⁸⁵ Yuhanna, 13:29.

⁷⁸⁶ Luka, 11:1.

⁷⁸⁷ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 307; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 116.

⁷⁸⁸ I. Petrus, 2:21.

⁷⁸⁹ John Gordon Davies, “The Meaning of Mission”, *CrossCurrents*, 1966, S. 16, s. 418-419.

⁷⁹⁰ Yeşaya, 49:6.

⁷⁹¹ Efesliler, 4:21.

⁷⁹² J. Andrew Kirk, “Missiology”, *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Inter-Varsity Press, England 1988, s. 434-435.

3. Yeni Ahit'e Göre Tanrı-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak Ahit

Hıristiyan (bilhassa Katolik) Kutsal Kitap teolojisi sözlüğünde genel anlamıyla iki veya daha fazla taraf arasında yapılan ve karşılıklı vaat ve söz verişleri içeren bir antlaşmayı ifade eden ahit,⁷⁹³ özel anlamıyla Tanrı ve O'nun halkı arasında gerçekleştirilen karşılıklı sözleşme ve sonuçları ifade etmesi açısından özellikle Eski ve Yeni Ahit teolojilerinin özünü oluşturmaktadır. Eski Ahit'te ahit kelimesini karşılamak için kullanılan "berit" kelimesinin karşılığında Yeni Ahit metinlerinde "sağlam", "değiştirilemez", "Tanrı'nın sözü" ve "nihai irade" anlamlarına gelen Grekçe "*diatheke*" (διαθηκη) kelimesi kullanılmaktadır.⁷⁹⁴

Eski Ahit'te Tanrı Yahve ve İsrail halkı arasında birçok antlaşma yapıldığı ve bu antlaşmaların İsrail halkına birtakım ayrıcalık ve sorumluklar getirdiği anlatılmaktadır.⁷⁹⁵ Bununla birlikte yine Eski Ahit'te yer alan pasajlarda Tanrı tarafından emredilen buyrukları yerine getirmeyen ve başka ilahlara taparak ahde sadık kalmayan İsrail halkının antlaşmayı bozduğundan bahsedilmektedir.⁷⁹⁶

İsrail halkının itaatsizlik ederek antlaşmayı bozmalarına karşın Tanrı'nın yeni bir antlaşma yapacağı vaadi Yeremya Kitabı'nda "*İsrail halkı ve Yahuda halkıyla yeni bir antlaşma yapacağım günler geliyor diyor Rab. Atalarını Mısır'dan çıkarmak için ellerinden tuttuğum gün onlarla yaptığım antlaşmaya benzemeyecek.*"⁷⁹⁷ şeklindeki pasajla bildirilmektedir. Hıristiyan inancına göre Eski Ahit'te vaat edilen ve yeni İsrail'in temeli olan bu ahit,⁷⁹⁸ İsa Mesih aracılığıyla yapılan ahit olup bu ahdin yazılı

⁷⁹³ John D. Davis, *A Dictionary of The Bible*, Baker Book House, United States of America 1966, s. 151.

⁷⁹⁴ Eckart Otto, "Covenant", *Encyclopedia of Religion*, Vol. III, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 2049; A. Yonick, "Covenant", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 327; Johannes, "Covenant", s. 140.

⁷⁹⁵ Mısır'dan Çıkış, 20:2-17; Levililer, 26:6, 12; Yasa'nın Tekrarı, 28:2-12.

⁷⁹⁶ Mesela; Levililer, 26:25; Hakimler, 2:20; Yeşaya, 24:5; Yeremya, 11:10; 31:32; Hezekiel, 17:16.

⁷⁹⁷ Yeremya, 31:31-32

⁷⁹⁸ İbraniler, 8:8-10.

metinleri de Yeni Ahit metinlerini oluşturmaktadır.⁷⁹⁹ Buna ilave olarak Yeni Ahit teolojisine göre “*Onlarla yaptığım antlaşmaya benzemeyecek.*” şeklindeki pasaj, yapılan yeni ahdin, eski ahdin “salt yenilenmesi olmadığı”, gerçek anlamıyla “yeni ve bambaşka bir ahit” olarak gerçekleştiğine işaret etmektedir.⁸⁰⁰

Kutsal Kitap'ta yer alan metinlere bakıldığında İsrailoğulları ile gerçekleştirilen Eski ve Yeni Ahit, Tanrı ile insan arasındaki yakın iletişimi ve Tanrı'nın insan ile ilgilenmesini göstermesi açısından benzerlik özellikler taşırken Yeni Ahit, *yapılış biçimi, içerik ve sonuçları açısından farklılık arz etmektedir.* Söz gelişi Yeni Ahit'te yer alan ve Evharistiya gizeminin anlatıldığı pasajlarda⁸⁰¹ antlaşmanın Eski Ahit'te anlatılan antlaşmalardan farklı olarak Mesih'in kanı ile gerçekleştiği ve dolayısıyla “insanın Tanrı ile bir oluşunu” ifade ettiğine inanılmaktadır.⁸⁰²

Gerçekleşme şekli açısından farklı olmasının yanında Eski ve Yeni Ahit arasında içerik açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Söz gelişi Eski Ahit'te Tanrı ile yapılan ahde uymaları sonucu İsrailoğulları için daha ziyade “maddi nimetler ve yeryüzüne ait hediyelerden”⁸⁰³ bahsedilmesine karşın “...*O günlerden sonra İsrail halkıyla yapacağım antlaşma şudur diyor Rab, ‘Yasalarımı zihinlerine işleyeceğim, yüreklerine yazacağım. Ben onların Tanrısı olacağım, onlar da Ben'im halkım olacak.*”⁸⁰⁴ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Yeni Ahit'te Tanrı'nın vaatleri eskatolojik ve manevi bir içeriğe sahiptir. Sözü edilen pasajlara göre Yeni Ahit'e bağlı

⁷⁹⁹ Johannes, “Covenant”, s. 144; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha'dan Hristiyanlığın Doğuşuna*, s. 442-443; Hikmet Tanyu, “Ahd-i Cedit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 501.

⁸⁰⁰ Larry D. Pettegrew, “The New Covenant”, *The Master's Seminary Journal*, 1999, S. 10, s. 253.

⁸⁰¹ Matta, 26:26-28; Markos, 14:22-24; Luka, 22:17-20; I. Korintliler, 11:23-25.

⁸⁰² Johannes; “Covenant”, s. 144; P. L. Lilback, “Covenant”, *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Inter-Varsity Press, England 1988, s. 174.

⁸⁰³ Mesela, Levililer, 26:3-6; Yasa'nın Tekrarı, 28:2-12.

⁸⁰⁴ İbraniler, 8:10.

olarak Tanrı, emirlerini insanların kalplerine yazarak Kendi halkına yeni bir bilgi ve yeni bir itaat zemini oluşturmaya çalışmaktadır.⁸⁰⁵

Yine Yeni Ahit'te yer alan benzer bir pasajda Tanrı'nın onların arasında yaşayacağı, gözlerinden bütün yaş sileceği, ölüm yas ve ağlayışın olmayacağını bildiren pasajda⁸⁰⁶ da bir anlamda "Tanrı'nın insanlığı kurtarma planı" çerçevesinde yapılan Yeni Ahit'le birlikte insanlığa "Tanrı'nın halkı olma", "günahlarının affedilmesi" ile "ölüm ve acılardan uzaklaşarak ebedi kurtuluşa ulaşma" gibi manevi hediyelerin bahşedileceğinden söz edilmektedir.⁸⁰⁷

Buna ilave olarak Yeni Ahit'le birlikte insana Tanrı tarafından yeni bir ruh verileceği vaat edilmektedir.⁸⁰⁸ Bir başka ifadeyle Tanrı tarafından bahşedilen bu ruhla birlikte günahlarından kurtulan insanın yeni bir yaşama kavuşacağını vaat edildiği Yeni Antlaşma'da İsa Mesih, ilk antlaşma zamanında işlenen suçlardan insanlığı kurtarmak için "Yeni Antlaşma'nın mutlak aracısı ve Yeni Ahit'le birlikte bahşedilen tüm nimetlerin asıl kaynağı" konumunda bulunmaktadır.⁸⁰⁹

İsa Mesih vasıtasıyla yapılan bu ahit, aynı zamanda daha iyi vaatler içermesi dolayısıyla Hıristiyan inancında Eski Ahit'e göre "üstün durumda" bulunmaktadır. İlk antlaşmanın kusurlu olması sebebiyle ikinci bir antlaşmaya gerek duyulduğundan bahsedildiği Yeni Ahit'te⁸¹⁰ Tanrı ile insan arasındaki ahitleşmenin en iyi şekilde İsa Mesih'te yerine getirilmek suretiyle hem Yeni Ahit'in hem de İsa Mesih'in üstünlüğü ön plana çıkarılmaktadır.⁸¹¹

⁸⁰⁵ Herbert, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 260.

⁸⁰⁶ Vahiy, 21:3-4.

⁸⁰⁷ İbraniler, 10:16-17; Johannes; "Covenant", s. 144; Lilback, "Covenant", s. 174; Davis, *A Dictionary of The Bible*, s. 151.

⁸⁰⁸ Hezekiel, 36:26-27.

⁸⁰⁹ I. Korintliler, 1:30; İbraniler, 9:15; Johannes; "Covenant", s. 144; Lilback, "Covenant", s. 174.

⁸¹⁰ İbraniler, 8:7.

⁸¹¹ İbraniler, 8:6; Herbert, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 259; Johannes; "Covenant", s. 144; Lilback, "Covenant", s. 174.

Bununla birlikte Yeni Ahit'in eskisinden bir diğer farkı, göksel açıdan Tanrı'nın yüzünü görme ve Tanrı Krallığı'na aşırı vurgudur. Öyle ki Tanrı ile yapılan Yeni Ahit dolayısıyla insana verilecek en büyük hediyelerden biri şeklinde bahsedildiği üzere "Tanrı'nın yüzünü görme" ve "O'nun ışığında egemenlik sürme" olarak ifade edilmektedir.⁸¹²

Eski Ahit'te yer alan ve yeni bir ahde işaret eden bazı pasajlar⁸¹³ dolayısıyla *Eski ile Yeni Ahit arasında bir bağ olduğunu ve "İbrahim ve Musa'nınki gibi önceden yapılan tüm ahitlerin İsa Mesih'le yapılacak ahdin habercisi" olduğunu* ileri süren Pavlus, İsa Mesih'in İbrahim'in soyundan gelen vaat edilmiş kişi olduğunu⁸¹⁴ ve Yahudi Kutsal Yasası'nın ancak İsa Mesih ile tamamlanacağını savunmaktadır.⁸¹⁵

Buna ilave olarak Pavlus'un mektuplarında da Eski ve Yeni Ahit arasındaki farklılıklar ve Yeni Ahit'in üstünlüğüne işaret eden pasajlar yer almaktadır. Söz gelişi, İsrailoğulları ile Tanrı arasında Sina'da yapılan eski ahdin "ölüm hizmeti ve kınanma" üzerine kurulduğunu ve dolayısıyla "katı bir yasa antlaşması" niteliği taşıdığını savunan Pavlus, İsa Mesih aracılığıyla yapılan ahdi ise "Ruh'a dayalı bir hizmet ve aklanma" özelliğine sahip bir "lütuf, umut antlaşması" olarak tanımlamaktadır.⁸¹⁶ Yahudi peygamberleri döneminde insanın zayıflığı ve günahkarlığı sebebiyle Yasa antlaşmasına itaat edemediğini belirten Pavlus, lütuf antlaşmasında ise insanın günahkar olarak kendi tarafından ahdi koruyamamasına rağmen Tanrı'nın İsa Mesih'te gerçekleştirdiği lütuf ve merhameti ile insanlığın mutlak kurtuluşa erdirileceğini ileri sürmektedir.⁸¹⁷

Kilise babaları da Yeni ahdi tanımlarken eskisi ile mukayeseli bir yöntemi benimsemişlerdir. Söz gelişi, her iki ahit arasındaki içerik farklılıklarına dikkat çeken

⁸¹² Vahiy, 22:3-5; Johannes; "Covenant", s. 145.

⁸¹³ Yaratılış, 14:19-21; Yeremya, 31:31-32.

⁸¹⁴ Galatyalılar, 3:16.

⁸¹⁵ Matta, 5:17; Pettegrew, "The New Covenant", s. 265; R. E. Clements, "Covenant", *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, s. 128.

⁸¹⁶ II. Korintliler, 3:7-8; Galatyalılar, 4:24-26.

⁸¹⁷ Efesliler, 2:12-16; Herbert, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 260.

Kilise babalarından Irenaeus'a göre Eski Ahit'te geçen “Çünkü Ben, kurbandan değil, bağlılıktan hoşlanırım. Yakmalık sunulardan çok, beni tanımanızı isterim.”⁸¹⁸ şeklindeki pasaj, Yeni ahdin nasıl gerçekleşeceği ile ilgili haber vermektedir. Buna göre Tanrı'nın Yeni Ahit'le birlikte İsrailoğulları'ndan iman, itaat ve doğruluk istemekte olduğunu ifade eden Irenaeus, bunun da “kanı ve bedeni ile Yeni Ahit sunusuna dönüştüğünü” bizzat açıklayan İsa Mesih olduğunu ileri sürmektedir.⁸¹⁹ Ona göre söz konusu bu özellikler, en mükemmel şekliyle İsa Mesih aracılığıyla mümkün olabilecektir. Bununla birlikte farklılıklara rağmen Eski ve Yeni Ahit'in İbrahim'den İsa Mesih'e kadar yapılmış bir ahdin iki cephesini temsil ettiğini savunan Irenaeus'a göre Eski Ahit, Kutsal Yasa'nın kanun ve ritüellere ilişkin tarafını; Yeni Ahit ise İlahi lütuf tarafını temsil etmektedir.⁸²⁰

Eski Ahit'i, “İsa Mesih'in geleceği haberini veren ve Yeni Ahit'in içerisinde gizlendiği bir Kitap” olarak tanımlayan Aziz Augustine'ye göre ise *Eski Ahit, ancak Yeni Ahit ile gerçek anlamına kavuşup gün yüzüne çıkarılmıştır*. Buna ilave olarak Augustine, İsa Mesih'in kanı ve bedeni ile gerçekleştirilen Yeni Ahit'in Eski Ahit'ten farklı olarak manevi açıdan insana yeni ve ebedi bir hayat bahşedileceğini ileri sürmektedir.⁸²¹

Eski ve Yeni Ahit'in bir bütünlük arz ettiği konusunda Aziz Augustine'in görüşlerini takip eden Roma Katolik Kilisesi, Yeni Ahit'te yer alan “*Kutsal Yasa'yı veya peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.*”⁸²² pasaj dolayısıyla Yeni Ahit ile birlikte Eski Ahit'in hükümlerinin geçersiz olduğu şeklindeki düşüncelere karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda Eski Ahit'in içeriğinin İsa Mesih'in ışığı ile okunduğu müddetçe gerçek anlamına kavuşabileceğini savunan Roma Katolik Kilisesi, bununla birlikte “Yeni

⁸¹⁸ Hoşea, 6:6.

⁸¹⁹ Matta, 26:26-28; Markos, 14:22-24; Luka, 22:17-20; I. Korintliler, 11:23-25.

⁸²⁰ Irenaeus, *Five Books of S. Irenaeus: Bishop of Lyons, Against Heresies*, s. 416-418, 481; Otto, “Covenant”, s. 2049.

⁸²¹ Yuhanna 6:50-51; Augustine, *City of God*, s. 536; Henry, *The Later Christian Fathers*, s. 224, 247.

⁸²² Matta, 5:17.

Ahit'in de Eski'nin içinde gizli olduğu ve dolayısıyla onun ışığı altında okunması ile açığa çıkacağını" ileri sürmektedir.⁸²³

İsa Mesih'in ölümü ve yüceltilmesi ile Tanrı ve insan arasında gerçekleştirilen Yeni Ahit'te İsa Mesih'i "yeni antlaşmanın başrahibi"⁸²⁴ ve Havarilerini de "antlaşmanın rahipleri" olarak niteleyen Katolik Kilisesi, Mesih'in söylediği sözler ve Kutsal Ruh'un gücüyle ekmek ve şarabın Mesih'in bedeni ve kanına dönüştüğünü ve bu sayede insana "Tanrı ve O'nun halkı ile birlik içinde olma", "İsa Mesih'e daha derinden benzeme" ve nihayetinde "Mesih'le bir olma" gibi lütufların verildiğini savunmaktadır. Son Akşam Yemeği ve Vaftiz yoluyla günahlarından arınarak Kutsal Ruh'u alan kişinin Hıristiyanlığa girişinin tamamlandığını kabul eden Roma Katolik Kilisesi, Mesih'in bedenini temsil etmekle⁸²⁵ kendisinin de Mesih'in sunusuna katıldığını ve orada aslında kendisini sunduğunu ileri sürmektedir.⁸²⁶

Ahit öğretisini Kutsal Kitap'ın en önemli doktrinlerinden biri olarak gören Protestan düşüncesinde "kurtuluş-lütuf ahdi" olarak tanımlanan ve İsa Mesih aracılığıyla gerçekleştirilen Yeni Ahit, önemli bir yer tutmaktadır. Tanrı ile insan arasında gerçekleştirilen tüm ahitlerin nihai olarak İlahi amaca hizmet ettiğini ileri süren Evanjelistiklere göre⁸²⁷ İsa'nın kendisini sunması ve ölümü ile meydana gelen bu özel ahit teolojisi, önceki ahitlerin zirve noktasını oluşturmaktadır.⁸²⁸

Roma Katolik Kilisesi'nin her Evharistiya ayininde ekmek ve şarabın dönüşüm geçirerek Mesih'in gerçek bedeni ve kanının yerini aldığı ve Mesih'in tekrar kurban edildiği görüşüne karşı çıkan geleneksel Protestan öğretisi, "İsa, şarabı tadınca,

⁸²³ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 149-150.

⁸²⁴ İbraniler, 7:28.

⁸²⁵ Efesliler, 1:23; Koloseliler, 1:18, 24.

⁸²⁶ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 327-329; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 403, 436;

⁸²⁷ II. Korintliler, 3:9-11.

⁸²⁸ P. R. Williamson, "Covenant", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 419-427; Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 518-519.

'Tamamlandı' dedi ve başını eğerek ruhunu teslim etti.'⁸²⁹ şeklindeki pasajın İsa Mesih'in insanlık için kendisini sunmasıyla artık bir kurban gerektirmediğine işaret ettiğini açıklamaktadır.⁸³⁰

Genel olarak gerçekleşmesi ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda Reformistler arasında farklı yorumlamaların bulunduğu (söz gelişi Luther, Mesih'in bedenini ekmekte bulunduğunu, Kalvin ve diğer reformcular ise Evharistia'nın simgesel anlaşılması gerektiğini savunmaktadır) bu sırlı öğretinin birçok boyutuyla insan için önemli bir yere sahip olduğu ortak olarak kabul edilen bir husustur. Bu tören ile gerçekleştirilen Yeni Ahit'in insana "Mesih'in ölümüne katılma",⁸³¹ "ruhsal yönden yenilenme ve beslenme"⁸³² ve "inananların birliğini sağlama"⁸³³ gibi önemli manevi özellikler bahsedileceğini kabul eden Reformistler, "Size şunu söyleyeyim, Babamın egemenliğinde sizinle birlikte tazesini içeceğim o güne dek asmanın bu ürününden bir daha içmeyeceğim."⁸³⁴ şeklindeki pasajın eskatolojik açıdan Tanrı'nın huzurunda gerçekleşecek "göksel sofraya ve şölene" işaret ettiğini savunmaktadır.⁸³⁵

C. Yeni Ahit'e Göre Sosyal Açıda İnsan

Bu bölümde Yeni Ahit'te yer alan pasajlar ışığında sosyal bir yapı olarak Kilise kavramı, ailenin bireyi olarak insan ve sosyal ahlak çerçevesinde Hıristiyan bir insanın sorumlulukları başlıklarını ele almaya çalışacağız.

1. Yeni Ahit'e Göre Sosyal Bir Yapı Olarak "Kilise" Kavramı

Kilise, Hıristiyan teolojisinde dini sosyal bir yapıdan ziyade çok yönlü ve anlamlı gizemli bir yapıyı ifade etmektedir. Bu kelimenin Kutsal Kitap'taki kullanımlarına bakıldığında birbiriyle bağlantılı anlamlar örüntüsüne sahip olduğu

⁸²⁹ Yuhanna, 19:30.

⁸³⁰ Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 988-989.

⁸³¹ I. Korintliler, 11:26.

⁸³² Yuhanna, 6:53-57.

⁸³³ I. Korintliler, 10:17.

⁸³⁴ Matta, 26:29.

⁸³⁵ Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 413-418.

dikkat çekmektedir. Köken itibariyle Kilise kelimesinin Grekçe “çağırma” anlamında “*ekklesia*” *ἐκκλησία* ve “Tanrı’ya ait olan” anlamında “*kyriake*” *κυριακή* kelimelerinden türediği ve genel anlamda “Tanrı’nın Evi’nde halkın dini nitelikli toplantılarını” ifade ettiği kabul edilmektedir. Kilise kelimesi İsa Mesih dönemi öncesi ilk olarak Eski Ahit’te Tanrı Halkı olarak nitelendirilen “İsrailoğulları’nın Sina ahdi toplantısı” için kullanılmaktadır. Bu doğrultuda İsa Mesih vasıtasıyla yapılan Yeni Ahit çerçevesinde kendilerini “Yeni İsrail”, “Tanrı’nın yeni halkı” şeklinde niteleyen ve İsa Mesih’e inananların meydana getirdiği ilk topluluk olarak Kilise adı verilen bu oluşum, kendisini Tanrı ile yapılan bu toplantının varisi olarak kabul etmektedir.⁸³⁶

Bu anlamlarına ilave olarak Kilise kelimesi, Yeni Ahit’te, dini bir ayin için toplanmayı,⁸³⁷ yerel cemaati⁸³⁸ ve inananların bir araya getirdiği evrensel cemaati,⁸³⁹ Tanrı’nın konutu,⁸⁴⁰ Tanrı’nın halkı,⁸⁴¹ Mesih’in bedeni,⁸⁴² Mesih’in sırrı,⁸⁴³ Tanrı’nın Ruhunun bulunduğu Tanrı Tapınağı,⁸⁴⁴ güveyi için hazırlanan süslü gelin⁸⁴⁵ ve Göksel Kudüs⁸⁴⁶ gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır.⁸⁴⁷

Yeni Ahit içerisinde özellikle Aziz Pavlus’un Mektupları’nda farklı yönleriyle bahsedilen Kilise için “bir bedenün üyelerini temsil eden topluluk”⁸⁴⁸ benzetmesi en öne çıkan özellik olarak görülmektedir. Bunun yanında Kilise’yi “İsa Mesih’in gizemi

⁸³⁶ Viktor Warnach, “Church”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 101; Richard P. McBrien, “Church”, *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Richardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, s. 108.

⁸³⁷ I. Korintliler, 11:18.

⁸³⁸ I. Korintliler, 1:2.

⁸³⁹ Elçilerin İşleri, 15:22; I. Korintliler, 14:4; 15:9.

⁸⁴⁰ I. Korintliler, 3:9; Vahiy, 21:3.

⁸⁴¹ I. Petrus, 2:9; Yuhanna, 3: 3-5.

⁸⁴² Efesliler, 1:22; Koloseliler, 1:24; Thomas Holland, “The Church in The New Testament”, *The Furrow*, 1958, C. 9, s. 109.

⁸⁴³ Efesliler, 3:4; 5:32.

⁸⁴⁴ I. Korintliler, 3:16; II. Korintliler, 6:16; Vahiy, 11:1; 21:3.

⁸⁴⁵ Markos, 2:19; Vahiy, 21:2, 9

⁸⁴⁶ İbraniler, 12:22; Galatyalılar, 4:26; Vahiy, 21:2.

⁸⁴⁷ Warnach, “Church”, s. 101-106.

⁸⁴⁸ I. Korintliler, 11:3; 12:27; Efesliler, 5:28-29.

(Sakrament)⁸⁴⁹ olarak tanımlayan Pavlus, bu sıfatla Kilise'nin kozmik, gizemli bir yönünün olduğunu dolayısıyla onun kurtuluşa yönelik fonksiyonun da bulunduğuna işaret etmektedir.⁸⁵⁰

Kilise'nin asli doğasının "İsa Mesih'te bir olma ve bedenün üyesi olan toplumun her bir üyesinin de birliğini oluşturma" olduğunu ileri süren Pavlus, Hıristiyan toplumu meydana getiren her bir inanan insanın bütünü oluşturmada bir fonksiyona sahip olduğunu ve bu yüzden herkesin ayırım yapmadan birbirini gözetmesi gerektiğini savunmaktadır. Aksi durumda ise Pavlus, bir üyenin acı çekmesinin bedenün tüm üyelerini etkileyeceğini ifade etmektedir.⁸⁵¹

Kilise'nin Havarisel gelenek üzerine kurulu bir dini yapı olduğunu savunan Kilise babalarından Aziz Tertullian, insanlar arasında sevgi ve kardeşliğe dayalı ilişkilerin kurulduğu ve insanların aynı inanç, aynı Tanrı, aynı umut ve sakramentleri paylaştığı⁸⁵² dini sosyal bir yapı olan Kilise'yi daha çok "ortak dini inançları paylaşan, insanları bir araya getiren ve organize olmuş bir güç olarak Tanrı'ya dua etmeyi sağlayan cemaat" olarak görmektedir.⁸⁵³

Kilise'yi bedene benzetmesi konusunda Pavlusçu çizgiyi takip eden Aziz Augustine ise insan bedeninde farklı fonksiyonlara sahip organların ortak bir yaşam sürmesi gibi Kutsal Ruh'un çeşitli fonksiyonlara sahip Kilise mensuplarının da bir bedeni temsil ettiğini savunmaktadır. Pavlus'un Mektupları'nda Kilise için kullanılan karı-koca,⁸⁵⁴ beden-baş⁸⁵⁵ ilişkisi gibi benzetmelerin farklı anlamları ifade etmediğini ileri süren Augustine, bu örneklemlerin ortak olarak "bir birlik oluşturma

⁸⁴⁹ Efesliler, 3:4.

⁸⁵⁰ Efesliler, 2:13; 3:12; Koloseliler, 1:18-23; İbraniler, 12:22; Warnach, "Church", 106-107; Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith-A Introduction to The Idea of Christianity*, çev. William V. Dych, Crossroad Publishing, New York 1978, s. 338-339.

⁸⁵¹ Romalılar, 12:4-9; I. Korintliler, 12:25-26; Warnach, "Church", s. 112-113; Myles M. Bourke, "Reflections on Church Order in The New Testament", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1968, C. 30, s. 495.

⁸⁵² I. Korintliler, 11:18.

⁸⁵³ İbraniler, 2:12; Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 140-141.

⁸⁵⁴ Efesliler, 5:32.

⁸⁵⁵ I. Korintliler, 11:3.

(*communione*)” anlamı taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca Augustine, Yuhanna İncili’nde yer alan “*Size yeni bir buyruk veriyorum: Birbirinizi sevin. Sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin. Birbirinize sevginiz olursa herkes bununla benim öğrencilerim olduğunuzu anlayacaktır.*”⁸⁵⁶ şeklindeki pasajın İsa Mesih’in insanlığa olan sevgisine dayalı olarak kurulan misyoner karakterdeki Kilise’nin, O’nun mirasını devam ettirmek adına üyeleri arasında sevgi ve kardeşlik bağının ön şart olarak bulunmasının gerekli olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁵⁷

“Tanrı halkı” olarak Kilise’nin varlığının Eski Antlaşma’da hazırlandığını savunan Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre ise İsrail’in “Tanrı halkı” olarak seçilmesi, gelecekte yapılacak Yeni Antlaşma ile Tanrı’nın bütün uluslarının bir araya toplanacağı Kilise’ye işaret olarak görülmektedir. Bu açıdan Kiliseyi, “Mesih’in bedeninden oluşan ve hiyerarşik bir yapıya sahip bir topluluk” olarak tanımlayan Roma Katolik Kilisesi’ne göre Kilise, aynı zamanda “İsa Mesih’in görünür varlığını dünyada devam ettiren yapı (*ecclesia visible*)” konumundadır.⁸⁵⁸ Bu bağlamda İsa Mesih’in hayatının Kilise aracılığıyla yeryüzünde devam ettiğine inanan Roma Katolik Kilisesi’ne göre göksel armağanlarla donatılmış olan bu yapı, “hem gözle görülür bir topluluğu”⁸⁵⁹ hem de “ruhani bir cemaati”⁸⁶⁰ ifade etmektedir.⁸⁶¹ Bu özelliklere ilave olarak Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre Kilise, “hem İlahi hem insani”, “hem içkin hem aşkın” ve dolayısıyla “hem yeryüzüne hem de gökyüzüne ait” çok yönlü bir fenomendir.⁸⁶²

⁸⁵⁶ Yuhanna, 13:34-35.

⁸⁵⁷ Bettenson, *The Later Christian Fathers*, s. 237-240.

⁸⁵⁸ Avery Dulles, *Models of The Church*, Image Books, New York 1987, s. 50-57.

⁸⁵⁹ I. Korintliler, 11:18; Elçilerin İşleri, 15:22; I. Korintliler, 14:4; 15:9.

⁸⁶⁰ Luka, 2:13-14.

⁸⁶¹ I. Korintliler, 12:1-31; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 175-178; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 218-224; http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (11. 01. 2019).

⁸⁶² F. X. Lawlor, D. M. Doyle, “Theology of Church”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. III, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, s. 580; Rahner, *Foundations of Christian Faith-A Introduction to The Idea of Christianity*, s. 341.

Buna ilave olarak Kilise'nin Havarisel gelenek üzerine kurulu canlı ve dinamik yapısına dikkat çeken Roma Katolik Kilisesi, İsa Mesih tarafından seçilen ve Mesih'in yeniden gelişine kadar görevlendirilen Havariler'in Kutsal Ruh aracılığıyla aldıkları iyi miras ve öğretilerin Kilise üyeleri için pedagojik, kutsallaştırıcı ve yönlendirici olması yönüyle önemli olduğunu ileri sürmektedir. Bu doğrultuda gerçek Kilise'nin "kutsal," "evrensel" ve "Havarisel" nitelikler taşıması gerektiğine inanan Katolikler, bu anlamda söz konusu özellikleri kendinde topladığı gerekçesiyle, kendi Kiliseleri'nin İsa Mesih'in mistik bedenini gerçekten temsil ettiğini savunmaktadır.⁸⁶³

Kilise'nin Tanrı ve inananlar arasında samimi ve gizemli bir birlik oluşturduğunu ve Kutsal Ruh aracılığıyla İsa Mesih'te yeniden doğan "insanlık ile Baba Tanrı arasındaki yaşam cemaatini"⁸⁶⁴ teşkil ettiğini ileri süren Roma Katolik Kilisesi, aynı zamanda sakramentlerin Kilise'nin üyelerini birleştirici rolüne vurgu yapmaktadır. Bu doğrultuda sosyolojik açıdan insanlar arasındaki birliğin ancak "Tanrı'yla bir olmayla" elde edileceğine ve bütün insanların kurtuluşunun Kilise vasıtasıyla mümkün olacağına inanmaktadır. Bu hususta özellikle Evharistiya ayini vasıtasıyla topluluk olarak İsa Mesih'in bedeni olan aynı ekmekten yiyerek O'nun İlahi yaşamına katılmanın önemine vurgu yapan Roma Katolik Kilisesi, bütün ulusları kendinde toplamayı amaç edinen Kilise'nin bu anlamda insan ırkının birliğini sağlayacağını ve inananları Tanrı'nın Krallığı'na ulaştıracağını savunmaktadır. Katolik Kilisesi'nin Kilise için betimlediği "Evrensel Kilise (Ecclesia Cattolica)" dediği şey bunu ifade etmektedir.⁸⁶⁵

Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre hem insanlar arasında hem de Tanrı'yla ve tüm yaratılanlar arasında barış, adalet ve insanlığın uyumunun sembolü olan Tanrı'nın Krallığı, Hıristiyan inancında ideal toplum yapısını temsil etmektedir. Bu doğrultuda Markos İncili'nde yer alan "[İsa Mesih] 'Zaman doldu' diyordu,

⁸⁶³ I. Korintliler, 4:1; II. Korintliler, 3:6; Efesliler, 2:20; Dulles, *Models of The Church*, s. 124-126; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 199-201; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 237; Lawlor, "Theology of Church", s. 580.

⁸⁶⁴ I. Yuhanna, 1:3.

⁸⁶⁵ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 179; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 218-224; Mustafa Alıcı, "Roma Katolik Kilisesi'nde İki Otorite Kurumu; Papalık ve Kilise", *Akra Dergisi*, 2015, S. 5, s. 54-55.

Tanrı'nın Egemenliği yaklaştı. Tövbe edin, Müjde'ye inanın!"⁸⁶⁶ şeklindeki pasajı yorumlayan Roma Katolik Kilisesi'ne göre Kilise'nin gerçek sosyal misyonu, bu krallığın gelişine şahit olmayı ve onlara öğütte bulunmayı görev edinen İsa Mesih'in bu amacı doğrultusunda yaklaşmakta olan bu krallığın varlığını insanlığa duyurmaktır.⁸⁶⁷

Özellikle II. Vatikan Konsili'nde kendisinin sosyal misyonunu "tüm insanlığa hizmet" olarak tanımlayan Roma Katolik Kilisesi, Luka İncili'nde yer alan "*O beni ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak ve Rab'bin lütfu yolumu ilan etmek için gönderdi.*"⁸⁶⁸ şeklindeki pasaj dolayısıyla farklı kültürlerdeki özellikle yoksul ve azınlıkta olan insan gruplarına hizmet ederek onlara İsa Mesih'in Mesajı ve Tanrı'nın Krallığı'nı duyurma sorumluluğunun daha fazla olduğunu savunmaktadır. Roma Katolik Kilisesi'ne göre bu hususta Kilise'ye düşen görev, Yeni Ahit'te İsa Mesih'in dünyaya ışık olarak geldiğini bildiren⁸⁶⁹ ve ona tabi olanların ışık çocukları olarak yaşamalarının emredildiği⁸⁷⁰ pasajlar gereği "umudun taşıyıcısı" ve "Milletlerin Işığı (*Lumen Gentium*) olma" sorumluluğunu yerine getirmektir.⁸⁷¹

Netice olarak eklesiyolojik (Kilise Bilimi) boyutuyla Roma Katolik Kilisesi'nin dini-sosyal bir yapı olarak fonksiyonel açıdan Kilise anlayışının üç boyuta sahip olduğu görülmektedir: *dini tören, aracılık ve birlik oluşturma (cemaat)*. Bu noktada Roma Katolik Kilisesi'ne göre özellikle Kilise'de yerine getirilen sakramentler ile Tanrı'nın İsa Mesih'teki varlığının işaretlerini görme mümkün olabilmekte ve sakramentler ile Kilise, kurtarıcı lütfun ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa Mesih'i öğrencileri ile buluşturma görevi üstlenmektedir.⁸⁷²

⁸⁶⁶ Markos, 1:15.

⁸⁶⁷ T. Howland Sanks, "Globalization and The Church's Social Mission", *Theological Studies*, 1999, C. 60, s. 626-627.

⁸⁶⁸ Luka, 4:18-19.

⁸⁶⁹ Yuhanna, 12:46.

⁸⁷⁰ Efesliler, 5:8.

⁸⁷¹ Sanks, "Globalization and The Church's Social Mission", 630-651.

⁸⁷² Mcbrien, "Church", s. 110.

Aracılık rolü ile insanlığın, tarihteki Tanrı'yı İsa Mesih aracılığıyla kesinlikle bulacağı yer olarak Kilise'ye işaret eden Roma Katolik Kilisesi'ne göre bu doğrultuda sosyal misyon, İsa Mesih'in imanını, ortaya koyduğu değerleri ve O'nun misyonunu sosyalleştirmekten geçmektedir.⁸⁷³ Bunu gerçekleştirmek için önce bireylerin değiştirilmesi gerektiğini ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bu şekilde toplumun değiştirilerek “yeni bir toplum” oluşturulabileceğini savunmaktadır.⁸⁷⁴

Roma Katolik Kilisesi gibi Kilise'nin toplumdaki birliğin sağlanmasında sakramentlerin önemi üzerinde duran Ortodoks teolojisi, Kilise yaşamı ve misyonunun merkezini oluşturması dolayısıyla özellikle Evharistiya ayinini ön plana çıkarmaktadır. Evharistiya ayininin “inanırları bir araya getirme” ve “Tanrı ile birlikteliği sağlama” şeklinde hem dini hem de sosyal hayat için fonksiyonları bulunduğunu savunan Ortodoks öğretileri, buna ilave olarak Kilise'nin, insan ile Tanrı arasında bozulan birliği düzeltme görevi görmesi açısından “manevi bir hastane” konumunda bulunduğunu ileri sürmektedir.⁸⁷⁵

Gerçek Kilise'nin “kutsal, evrensel ve Havarisel” özellik taşıması gerektiğini kabul eden Ortodoks teolojisi, “canlı bir organizma” olarak tanımladığı Kilise içerisinde hiyerarşinin bulunmasını da gerekli görmektedir. Pavlus'un vücut-organlar⁸⁷⁶ arasındaki ilişkiden yola çıkarak tıpkı beden tüm parçalarının bir bütün olarak çalışması için düzenin gerekli olduğunu savunan Ortodoks öğretileri, Kilise içindeki hiyerarşiyi de toplumsal düzenin devamı için hayati görmektedir.⁸⁷⁷

Roma Katolik Kilisesi'nin Kiliseyi “görülebilir (*visible*) ve hiyerarşik bir yapı” olarak tanımlamasına karşın Protestan öğretileri, (bilhassa Lutheryen, Kalvinist ve Evanjelicler), Kilise'nin daha ziyade “görünmez (*invisible*) niteliğe sahip bir yapı olduğu yönünü vurgulamaktadır. Yeni Ahit'te yer alan ve göksel Yeruşalim'den

⁸⁷³ Elçilerin İşleri, 20:28.

⁸⁷⁴ Roger Haight, “The Mission of The Church in The Theology of The Social Gospel, *Theological Studies*, 1988, C. 49, s. 489-490.

⁸⁷⁵ M. Steenberg, *The Church*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), Orthodox Christian Theology, (121-134), Cambridge University Press, New York 2008, s. 121-129.

⁸⁷⁶ Romalılar, 12:3:18.

⁸⁷⁷ Steenberg, “The Church”, s. 123.

bahseden pasajı⁸⁷⁸ yorumlayan Luther ve Calvin, İsrailoğulları'nın Sina'da toplanmasıyla Tanrı halkının meydana gelmesi gibi Tanrı'nın yeni halkının da İsa'nın, azizlerin ve meleklerin bulunduğu Göksel Siyon'da toplandığını ve bu göksel meclisin Kilise'yi tanımladığını kabul etmektedir. Bununla birlikte Luther ve Calvin, gerçek Kilise'nin görünebilir yönünün de bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu Kilise'yi, yeryüzünde ancak İsa Mesih'e inanan ve O'nun yolunu takip edenlerin görebileceğini ifade etmektedir.⁸⁷⁹

Bu bakımdan Luther ve Calvin'e göre gerçek Kilise, ideal açıdan "İsa Mesih'in müjdesinin öğretildiği ve öğrenildiği, İsa Mesih'le bir olmaya götüren dini törenlerin yapıldığı inananlar topluluğunu" ifade etmektedir. Kilise'nin asıl amacının sırasıyla "Tanrı'ya hizmet", "inananlara hizmet" ve "dünyaya hizmet" olduğunu ileri süren Luther ve Calvin, Tanrı'ya inanma ve emirlerini yerine getirerek O'nu yüceltmenin⁸⁸⁰ Tanrı'ya hizmet olduğunu ve inananları manevi yönden yetkinleştirmek adına İsa Mesih'te bir olmaya ulaştırmanın da iman edenlere hizmet kapsamına girdiğini savunmaktadır.⁸⁸¹

Yeni Ahit teolojisi bağlamında Kilise'nin son yükümlülüğünün ise dünyaya hizmet olduğunu ve bunun da Kilise üyeleri vasıtasıyla İsa Mesih'in Müjdesi'ni ve insanlığa sevgisini yaymak⁸⁸² olduğunu savunan Luther, bu şekilde İsa Mesih'in hedeflediği "bütün inananların uyum içindeki birliğinin" sağlanacağına inanmaktadır. Son olarak Luther, Kilise mensuplarının dini ve sosyal birliğin sağlanması amacıyla Müjde'yi yayarken ihtiyaç halinde olanlara merhamet ile yardım etmesi ve seslerinin

⁸⁷⁸ İbraniler, 12:22-23.

⁸⁷⁹ Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 855-856; Edmund Clowney, "Church", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 140; Bruce Milne, *Tanrı Öğretisi-Hristiyan İnançının El Kitabı*, çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1995, s. 225-227.

⁸⁸⁰ Koloseliler, 3:16; Efesliler, 1:12; 5:16-19.

⁸⁸¹ Koloseliler, 1:28; Grudem, *Hristiyan İlahiyatı-Hristiyan İnançının Temel Öğretileri*, s. 394-398; McGrath, *The Christian Theology Reader*, s. 270; Bruce Milne, *Know The Truth-A Handbook of Christian Belief*, Inter-Varsity Press, England 1982, s. 219; Milne, *Tanrı Öğretisi-Hristiyan İnançının El Kitabı*, s. 238.

⁸⁸² Matta, 28:19.

duyurulması için sorumluluk hissederek öncü olmasının gerekliliğine de dikkat çekmektedir.⁸⁸³

2. Yeni Ahit'e Göre Ailenin "Bireyi" Olarak Hıristiyan: Sacra Familia

Hıristiyan teolojisi açısından evlilik, Kutsal Kitap'ta yer alan metinler ışığında "İlahi bir görev olarak ilk insan çiftinin kutsal birlikteliğini" sembolize etmektedir.⁸⁸⁴ Eski Ahit'te Adem'in yalnız kalmasının iyi görülmemekle Tanrı'nın O'na bir yardımcı yaratmasından bahseden pasajlar,⁸⁸⁵ evliliğin ve ailenin Tanrısal bir emir olduğuna işaret olarak kabul edilmektedir. Evlilik konusunda Yeni Ahit'te yer alan pasajlara bakıldığında da Eski Ahit'teki söz konusu pasajlara atıfta bulunarak bir anlamda onaylandığı görülmektedir.⁸⁸⁶

Evlilik ve buna bağlı olarak oluşan aile kurumuna ilişkin Yeni Ahit'in üzerinde durduğu en önemli nokta olarak "eşlerin uyumlu birlikteliği"⁸⁸⁷ ve "birbirine bağımlılığı"⁸⁸⁸ olduğu dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda Yeni Ahit'te, eşler arasında her iki tarafa da sorumluluklar yüklenmekte ve aile içerisinde gözetmesi gereken kurallardan bahsedilmektedir. *Öncelikle Yeni Ahit'te eş olarak Hıristiyan bir kadının aile içerisindeki sorumluluklarından bahsedilmektedir.* Söz gelişi Efesliler'e Mektup Kitabı'nda kadının Rabbe bağımlı olduğu gibi her durumda kocasına itaat etmesi ve ona bağımlı olması emredilmektedir.⁸⁸⁹ Buna ilave olarak Yeni Ahit'te kadının iç güzelliğinin ve eşine karşı yumuşak huyluluğun Tanrı gözünde dışarıya karşı süslenmesinden daha kıymetli olduğu ifade edilmektedir.⁸⁹⁰

⁸⁸³ Luka, 6:35-36; Grudem, *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, s. 864-868; Grudem, *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 398.

⁸⁸⁴ Edith Turner, Pamela R. Frese, "Marriage", *Encyclopedia of Religion*, Vol. VIII, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, s. 5724.

⁸⁸⁵ Yaratılış, 2: 18-24.

⁸⁸⁶ Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 376.

⁸⁸⁷ Markos, 10:7-9; Efesliler, 5:31.

⁸⁸⁸ Efesliler, 5:22-33; I. Petrus, 3:1-8.

⁸⁸⁹ Efesliler, 5:22-24.

⁸⁹⁰ I. Petrus, 3:3-5; Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 376.

*Bununla birlikte Yeni Ahit'te eş ve baba olarak Hıristiyan bir erkeğin aile içerisindeki sorumluluklarından da bahsedilmektedir. Söz gelişi Efesliler'e Mektup Kitabı'nda Mesih'in Kilise'yi sevip kendini feda etmesi gibi kocaların da eşlerini aynı şekilde sevmeleri ve onlara bağımlılık göstermeleri gerektiği belirtilmektedir.*⁸⁹¹

Bununla birlikte Yeni Ahit'te eşlerin birbirlerini ihmal etmemeleri, birbirlerine haklarını vermeleri⁸⁹² ve bu suretle aralarına ayrılık sokmamaları gerektiğine dikkat çeken Aziz Pavlus, eşlerin birbirinden ayrılması ve evliliğin sona ermesinin Rab tarafından onaylanmayan bir husus olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹³

Buna ilave olarak Yeni Ahit'te erkeğin eşine karşı sevgi ve bağlılığın yanında kendilerine göre daha zayıf varlıklar olan eşlerini korumaları, ortak bir hayat sürdürülmesi dolayısıyla saygı ve anlayışla davranmalarının öneminden bahsedilmektedir. Aksi durumda ise kendi içinde bölünen ülkenin yıkılması gibi kendi içinde bölünen evin de çökeceği⁸⁹⁴ ve eşler arasındaki bu bozukluğun Tanrı ile yakın ilişki ve iletişime de etki etmesinin muhtemel olduğu anlatılmaktadır.⁸⁹⁵

*Eşine karşı sorumluluklarının yanında bir baba olarak Hıristiyan erkeğin çocuklarına karşı sorumluluklarından da bahsedilmektedir. Yeni Ahit'te çocukların eğitimi konusunda yer alan pasajların özellikle babaya hitap etmesi Eski Ahit'teki gibi çocuk eğitimi ve terbiyesinde babanın ön plana çıkarılması durumuyla benzerlik arz etmektedir. Söz gelişi Yeni Ahit'te, babanın çocuklara karşı görevinin onlarla ilgilenerek Rab'bin terbiye ve öğüdü⁸⁹⁶ ile onları incitmeden büyütme⁸⁹⁷ ve küçük yaşta Kilise yaşamına katılmalarını sağlamak olduğu ifade edilmektedir.*⁸⁹⁸

⁸⁹¹ Efesliler, 5:25-28; Johannes B. Bauer, "Marriage", *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 553-554.

⁸⁹² I. Korintliler, 7:3-5.

⁸⁹³ I. Korintliler, 7:10-11.

⁸⁹⁴ Luka, 11:17.

⁸⁹⁵ I. Petrus, 3:7.

⁸⁹⁶ Efesliler, 6:4.

⁸⁹⁷ Koloseliler, 3:21.

⁸⁹⁸ I. Timoteos, 5:8; Bauer, "Marriage", s. 553-554.

Bu noktada Hıristiyan teolojisinin kadına yaklaşımına bakıldığında İnciller ve Pavlus'un Mektupları arasında farklılık olduğu dikkat çekmektedir. Söz gelişi İncillerde İsa Mesih'in Marta adındaki bir kadının davetine icabet ederek ona dini anlatması,⁸⁹⁹ yeniden dirildiğini ilk gören kadınlara dinî misyon yüklemesi⁹⁰⁰ ve iman edip kurtulma açısından kadını erkekle eşit görmesi⁹⁰¹ O'nun kadınlara yönelik "olumlu tavrını" ortaya koymaktadır.

Buna karşın İsa Mesih'in ayırım gözetmeyerek herkese vaaz etmesi ve değer vermesi durumunun ondan sonraki dönemde dinin kurumsallaşması ile birlikte değişikliğe uğradığı görülmektedir. Özellikle Aziz Pavlus'un Mektupları'nda aile ve sosyal hayattaki konumu açısından kadından bahseden pasajlara bakıldığında Adem'den sonradan yaratılması⁹⁰² ve ilk günahın işlenmesi olayında⁹⁰³ Havva'nın baştan çıkarıcı rolü dolayısıyla kadın, cinsiyet kategorisi açısından erkeğe göre daha aşağı bir durumda olup onun egemenliği altında⁹⁰⁴ ve ona bağımlı⁹⁰⁵ bir konumda zikredilmektedir. Buna ilave olarak Pavlus'a göre kadın, sosyal hayatta sessiz ve uysal olarak geri planda durmalı ve öğrenmek istediği şeyleri kocasına sorarak öğrenmelidir.

906

⁸⁹⁹ Luka, 10:39.

⁹⁰⁰ Matta, 28:10.

⁹⁰¹ Matta, 14:21; 15:28; Luka, 1:45.

⁹⁰² Yaratılış, 2:18-24.

⁹⁰³ Yaratılış, 3:1-20.

⁹⁰⁴ I. Korintliler, 11:7-10.

⁹⁰⁵ I. Timoteos, 2:9-10.

⁹⁰⁶ I. Korintliler, 14:34-35; I. Timoteos, 2:9-10; Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın-Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* s. 98-102; Asife Ünal, "Hıristiyanlık'ta Kadın ve Aile Anlayışına Genel Bir Bakış", *Dinler Tarihi Araştırmaları III-2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, bugünü ve Geleceği)*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, s. 132-133.

Öte yandan bir birey olarak Hıristiyan bir çocuğun anne babasına karşı görevleri Yeni Ahit'te anne babanızın sözünü dinlemek, onlara saygı göstermek⁹⁰⁷ ve hoşnut etmeye çalışmak şeklinde özetlenebilir.⁹⁰⁸

Yeni Ahit'te aile ve evlilik konusunda yer alan pasajlar çerçevesinde evlilik birliğinin “kutsal” karakterine ve “gizemli” yönüne vurgu yapan Roma Katolik Kilisesi, “Teslis inancının somut bir tezahürü” olarak aileyi, “Baba ve Oğul’un Kutsal Ruh’taki birlikteliğinin sureti ve işareti anlamında eşlerin birlikteliği” olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte evliliği, İlahi bir kurum olarak Kilise yaşamındaki “yedi temel Sakramentten biri” olarak kabul eden Roma Katolik Kilisesi, kurulan bu bağ sayesinde eşlerin özel bir sırla kutsandığını ve İlahi armağanlar ile onlara güç verildiğine inanmaktadır.⁹⁰⁹

Yeni Ahit'te geçen kadınların kocalarına bağlı olmalarını buna karşılık kocaların da eşlerini sevmelerini emreden pasajları⁹¹⁰ yorumlayan Roma Katolik Kilisesi, bu doğrultuda evliliği “Kilise ile İsa Mesih’in gizemli evliliğinin bir simgesi” olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle Mesih’in Kilise’yi sevip bedenini onun için feda etmesi gibi eşlerin de bu şekilde birbirlerine sevgi ve bağlılıkla bağlanması gerektiğini ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bu anlamda aileyi ise “Kilise birliğinin küçük bir uygulama alanı” olarak kabul etmektedir.⁹¹¹

Aile ve Kilise arasındaki bu bağ sayesinde eşlerin ailevi yükümlülükleri yerine getirirken bir anlamda Mesih’in ruhu ile birlik içinde olduğunu ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bu şekilde Mesih’i Kilise ile birleştiren sevgi dolu sözleşmenin bir

⁹⁰⁷ Efesliler, 6:1-3. (Ayrıca On Emir’den birisi olarak Eski Ahit’te anne babaya itaat emredilmektedir; Mısır’dan Çıkış, 20:7-17; Levililer, 19:11-13; Yasa’nın Tekrarı, 5:11-21)

⁹⁰⁸ Efesliler, 6:1; Koloseliler, 3:20.

⁹⁰⁹ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 366-367, 476.

⁹¹⁰ Efesliler, 5:22-25.

⁹¹¹ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 523-534.

yansıması ve bu sözleşmeye katılım olarak yansıyan Hristiyan ailenin Mesih'in dünyadaki canlı varlığını ve Kilisenin gerçek doğasını göstereceğini savunmaktadır.⁹¹²

Bu öğretilerden yola çıkarak “Kilise ve ev arasındaki yakın bağa” dikkat çeken Roma Katolik Kilisesi'ne göre aile bireylerinin asli görevi, “İsa Mesih'i sevmek ve O'nun yolundan gitmektir.” Bununla birlikte Matta İncili'nde yer alan “*Göklerdeki Babam'ın isteğini kim yerine getirirse kardeşim, kız kardeşim ve annem odur.*”⁹¹³ pasajını yorumlayan Roma Katolik Kilisesi, evlilik ve aileyi sadece iki kişi arasında gerçekleştirilen bir bağ olarak maddi boyutundan ziyade daha geniş anlamda göksel bir ailenin üyesi olmaya götürmesi açısından sakramental ve gizemli boyutunu ön plana çıkarmaktadır.⁹¹⁴

Roma Katolik Kilisesi kadar olmasa da Teslis öğretisi ile evlilik kurumundaki bireyler arasında bağlantı olduğunu kabul eden Protestan (özellikle Evanjelistler) öğretileri, Yeni Ahit'te yer alan “*Her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek, Mesih'in başı da Tanrı'dır.*”⁹¹⁵ şeklindeki pasajı yorumlayan Evanjelistler, Teslis bağlamında erkeğin rolünün Baba'ya, kadının rolünün ise Oğul'a benzetildiğini savunmaktadır. Bununla birlikte Evanjelistler, Kilise'yi “Tanrı'nın evi” olarak görmekte ve eşleri de “bu evin üyesi” kabul etmektedir.⁹¹⁶ Kilise'nin tüm üyelerinin aynı zamanda bir aile oluşturduğunu ileri süren Evanjelistler, son tahlilde yeryüzünde tam manasıyla bir aile kurmanın ancak Tanrı'nın Göksel Krallığı'nın gelmesi ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir.⁹¹⁷

⁹¹²http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (14.01.2019).

⁹¹³ Matta, 12:50; Markos, 3:35; Luka, 8:21.

⁹¹⁴ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 481-482.

⁹¹⁵ I. Koloseliler, 11:3.

⁹¹⁶ Grudem, *Hristiyan İlahiyatı-Hristiyan İnancının Temel Öğretileri*, s. 216-217.

⁹¹⁷ Vinay Samuel, “A Christian Perspective on The Family”, *Transformation*, 1996, S. 13, s. 11.

3. Yeni Ahit'e Göre Hıristiyan İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları

Sosyal bir varlık olması dolayısıyla insan, toplum içerisinde birtakım hak ve sorumluluklara sahip konumda bulunmaktadır. Toplumun en küçük birimi olan ailede başlayan bu hak ve sorumluluklar, her alanda gözetilmesi gereken, toplumdaki huzur ve güven ortamını temin etmeye yönelik kuralları içermektedir. Bu doğrultuda Yeni Ahit'te de toplumun bireyi olan insanın sosyal ahlak çerçevesinde yerine getirmesi gereken sorumluluklara oldukça yer verdiği görülmektedir.

Ahlaki öğretiler hususunda Eski Ahit'te yer alan On Emir'in teyit edildiği Yeni Ahit'te, ahlaki erdemler konusunda nihai ölçü olarak "İsa Mesih ve O'nun öğretileri" hem bireysel hem de sosyal ahlakın temelini oluşturmaktadır. Nitekim genel Hıristiyan teolojisine göre Eski Ahit'te yer alan ahlaki normların İsa Mesih'in hayatı ve öğretileri ile tam manasına kavuştuğu kabul edilmektedir.⁹¹⁸

Toplumsal huzur ve refahın sağlanması noktasında Yeni Ahit'te yer alan pasajlar incelendiğinde İsa Mesih'in hayatı ve öğretileri çerçevesinde insanın sosyal sorumlulukları "sevgi ve barış içinde bir arada yaşama", "iyilik ve yardımseverlikte bulunma", "emeğe bağlı çalışma ve topluma hizmet" ve "otoriteye bağlılık" şeklinde ifade edilmektedir.

Yeni Ahit'te üzerinde çokça durulması dolayısıyla Hıristiyan ahlaki öğretilerinin özünün "İsa Mesih'in insanlara birbirini sevmeyi emretmesi" olduğu kabul edilmektedir. Nitekim özellikle Tanrı'yı sevmeden sonra Kutsal Yasa içerisindeki en önemli buyruğun "komşuyu sevmek"⁹¹⁹ olduğunun belirtilmesi, Hıristiyan teolojisinde insanları sevmenin önemini ortaya koymaktadır. Buna ilave olarak Yeni Ahit'te yer alan "*Sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi sevin.*"⁹²⁰ şeklindeki

⁹¹⁸ Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 179.

⁹¹⁹ Matta, 5:43; 12:31; 22:39; Markos, 12:31, 33; Luka, 10:27; Galatyalılar, 5:14; Yakup, 2:8.

⁹²⁰ Yuhanna, 13:34-35.

pasaj, İsa Mesih'i temsil etme noktasında insanları sevmenin O'nun öğrencilerine bıraktığı en önemli misyon olarak görülebilir.⁹²¹

Sosyal hayatta ortaya çıkan sıkıntı ve problemlerin insanların birbirini sevmesi ve birbirlerine sevgi ve anlayışla yaklaşması ile önceden önlenebileceğinin belirtildiği Yeni Ahit'te ayrıca başkalarını seven insanın Kutsal Yasa'yı yerine getirmiş olacağı⁹²² ifade edilmektedir. Bununla birlikte Yeni Ahit'te sevginin ve herkesle iyi geçinmenin⁹²³ insanlar arasında huzur ve barışçıl bir ortam⁹²⁴ tesis edeceği belirtilmektedir. Bu noktada insanın sadece kendisini seveni değil kendisine kötülük ve zulümde bulunan kişileri de sevmesi gerektiğinin yer aldığı Yeni Ahit'te⁹²⁵ bu şekilde davrananların "Baba Tanrı'nın oğulları" olarak mutluluğu elde edeceği anlatılmaktadır.⁹²⁶

Toplumsal erdemler ve sorumluluklar konusunda Roma Katolik Kilisesi de Yeni Ahit'te yer alan pasajlar ışığında "en yüce erdem ve Tanrısal buyruk" olarak özellikle "sevgi ve hayırseverliği" ön plana çıkarmaktadır. Bu noktada Katolik teolojisi, Baba Tanrı'nın Oğul'da görünür olan sevgisinin⁹²⁷ İsa Mesih'in öğrencileri vasıtasıyla yani Havarisel açıdan insanlığa taşınması gerektiğini⁹²⁸ savunmaktadır.⁹²⁹ Bu doğrultuda Roma Katolik Kilisesi, "aynı Göksel Baba'nın çocukları" olan toplumun tüm üyelerinin Tanrı'dan gelen bu sevgi ve manevi bağ vasıtasıyla birlik olarak ortak bir yarar için çalışacağını ileri sürmektedir.⁹³⁰

Yeni Ahit'te Hristiyan bir insanın toplum hayatında yerine getirmesi gereken bir diğer önemli sorumluluk ise iyilik ve yardımlaşmadır. Bu konuda Yeni Ahit'te

⁹²¹ Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 179.

⁹²² Romalılar, 13:8.

⁹²³ Romalılar, 12:17-18.

⁹²⁴ Romalılar, 12:18; I. Selanikliler, 5:13, II. Petrus, 3:14.

⁹²⁵ Matta, 5:43-48.

⁹²⁶ Matta, 5:9.

⁹²⁷ Yuhanna, 17:26.

⁹²⁸ Yuhanna, 3:16; Romalılar, 5:8.

⁹²⁹ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 404-405, 415.

⁹³⁰ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 593.

bildirildiği şekilde kötülüğe iyilikle cevap verilmesi⁹³¹ ve iyilikte gayretli bir halk olunmasının⁹³² İsa Mesih'in insanlık için hedeflediği bir topluma ulaşma noktasında önemli olduğu anlatılmaktadır.⁹³³

Buna ilave olarak sosyal sorumluluk açısından ihtiyaç halinde olanlara yardımda bulunulmasının gerekliliği Hıristiyan Kutsal Kitabı'nda vurgulanmaktadır. Nitekim Yeni Ahit'te ihtiyaç içinde olanlara yardım edilmesi, konuksever olunması⁹³⁴ ve Rab İsa'nın, *'Vermek, almaktan daha büyük mutluluktur.'* şeklindeki sözünün unutulmaması gerektiği⁹³⁵ ifade edilmektedir. Bu doğrultuda Yeni Ahit'te İsa Mesih'in her yeri dolaşarak iyilikte bulunması⁹³⁶ ve kendisine gelen ihtiyaç halindeki kişileri geri çevirmeyip yardım etmesi⁹³⁷ gibi inananların da saygınlık ve sonsuz yaşam⁹³⁸ kazanması için imkan varken usanmadan iyilik yapması gerektiğinden bahsedilmektedir.⁹³⁹

Kilise'nin sağlam temelini korumasında sevgi ile insanlara yaklaşma ve ihtiyaç halindeki insanlara yardım etmenin etkin rolüne vurgu yapan Roma Katolik Kilisesi de Matta İncili'nde yer alan *"Sizden bir şey dileyene verin, sizden ödünç isteyenenden yüz çevirmeyin."*⁹⁴⁰ şeklindeki pasaj dolayısıyla yoksullara yardımda bulunanın İsa Mesih'e yardımda bulunmuş gibi olacağını⁹⁴¹ ve yargı günü İsa Mesih'in insanları bu yardımlarından dolayı tanıyacağını savunmaktadır.⁹⁴²

⁹³¹ Romalılar, 12:14, 21.

⁹³² Titus, 2:14.

⁹³³ Lockyer, *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*, s. 179.

⁹³⁴ Romalılar, 12:13.

⁹³⁵ Elçilerin İşleri, 20:35.

⁹³⁶ Elçilerin İşleri, 10:37-38.

⁹³⁷ Luka, 1:53.

⁹³⁸ Romalılar, 2:7.

⁹³⁹ Galatyalılar, 6:1-10; II. Selanikliler, 3:13.

⁹⁴⁰ Matta, 5:42.

⁹⁴¹ Matta, 26:34-35.

⁹⁴² Matta, 25:40; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 522-523; Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 594.

Toplumdaki birlik ve dayanışma için önemli bir husus olan yardımlaşma konusunda Yeni Ahit, iyilik ve yardımda bulunurken nasıl davranılması gerektiğine dair öğretici pasajlar da içermektedir. Söz gelişi Yeni Ahit'te isteksiz değil içinden gelerek sevinçle yapılan iyiliğin Tanrı katında daha değerli olduğu ifade edilmektedir.⁹⁴³ Yapılan yardımın zorunluluktan ziyade gönülden⁹⁴⁴ yapılmasının yanı sıra Yeni Ahit'te birisine sadaka verirken bunu etrafa duyurulmadan hatta sol elin verdiğini sağ elin bilemeyeceği şekilde gizlice verilmesinin öneminden bahsedilmekte ve bu türden bir davranışın Tanrı katında ödüllendirileceği anlatılmaktadır.⁹⁴⁵

Yeni Ahit'te sosyal ahlak konusunda dikkat edilmesi istenilen bir diğer husus ise topluma hizmet etmenin gerekliliğidir. İnsanlar arasında ayırım gözetmeksizin öteki insanların ihtiyaçlarını karşılama maksadıyla kendisini mecbur hissetme İsa Mesih'in öğrencilerine bıraktığı bir görev olarak kabul edilmektedir.⁹⁴⁶ Nitekim İsa Mesih'in Rab ve öğretmen olarak Havarileri'nin ayaklarını yıkaması örneğinin O'nun tüm öğrencilerine örnek olması gerektiği Yeni Ahit'te "*Aranızda büyük olmak isteyen, ötekilerin hizmetkarı olsun.*"⁹⁴⁷ şeklindeki pasajla ifade edilmektedir. Bununla birlikte başkalarına hizmet eden kişinin Tanrı'nın sözlerini iletir gibi konuşması ve "İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'nın her yerde ve her şeyde yüceltilmesi" için çalışması gerektiği belirtilmektedir.⁹⁴⁸

İnsanlar arası iyilik ve yardımlaşma ile ortak değerlerin paylaşımının artacağını ve toplumda kardeşlik ruhunun tesis edileceğini ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bunun sağlanması için yetenekler ve maddi varlık açısından insanların eşit olmaması dolayısıyla herkesin kendisinde olan şeyi başkasıyla paylaşmasına ve bu şekilde eksik yönlerin tamamlanmasının gerekliliğine işaret etmektedir.⁹⁴⁹

⁹⁴³ II. Korintliler, 9:7.

⁹⁴⁴ Filimon, 1:13-14.

⁹⁴⁵ Matta, 6:1-4

⁹⁴⁶ Alıcı, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu (Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri)*, s. 306.

⁹⁴⁷ Matta, 20:26.

⁹⁴⁸ II. Petrus, 4:11.

⁹⁴⁹ Matta, 25:14-30; Luka, 3:11; 11:41; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 422.

Netice olarak Roma Katolik Kilisesi öğretilerine göre hem bireysel hem de toplumsal ahlak yasası temelini ve en mükemmel halini İsa Mesih'te bulmaktadır. Bu bağlamda İsa Mesih'in toplumdaki insanlara olan sevgisi,⁹⁵⁰ iyilikte bulunması⁹⁵¹ ve hizmet etmesinin⁹⁵² inanan insan için sosyal sorumluluk alanında örnek alınması gereken davranışlar olduğunu ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bu yolla her insanda özellikle iyilik sevgisinin harekete geçirileceğini ve Tanrı'nın egemenliğinin bütün insanlar üzerinde hakimiyet kurmasının mümkün olabileceğine inanmaktadır.⁹⁵³

Toplumsal düzen ve refahın sağlanması konusunda Protestan (özellikle Evanjelik) teolojisine bakıldığında ise *insanın sosyal sorumluluklarının daha ziyade ideal toplum yapısına ulaşma isteğine yönelik olduğu dikkat çekmektedir*. Bu noktada toplumun en küçük birimi olan aileden başlayarak bireylerin sosyal sorumluluk bilincinin farkına varması ve sonrasında Kilise ile inananlar birliğinin sağlanmasının insanları nihayetinde en üstün toplum biçiminin hakim olacağı “eskatolojik Tanrı'nın Krallığı” dönemine ulaştıracağı kabul edilmektedir.⁹⁵⁴

Tıpkı Katolikler gibi sosyal sorumluluk alanında insanın ilk görevinin İsa Mesih tarafından Tanrı'yı ve komşuyu sevmek olarak emredildiğini onaylayan Evanjelikler, toplumda sevgi ve kardeşlik bağının⁹⁵⁵ kurulmasına ilave olarak, “emeğe bağlı çalışma”, “yoksullara yardım”, “doğruluk” ve “siyasi alan” gibi sosyo-ahlaki konularda inananların sorumlulukları bulunduğunu ifade etmektedir.

Toplumda ihtiyaç halinde olanları gözetme ve merhamet etme konusunda da inananların sorumluluk sahibi olduğunu ileri süren Evanjelikler, Luka İncili'nde İsa Mesih'e gelerek Yasa Kitabı'nda buyrulan On Emir'i gençliğinden beri yerine getirdiğini söyleyen birisine Mesih'in hala eksikliğinin olduğunu ve neyi varsa satıp

⁹⁵⁰ Efesliler, 3:16-19; I. Timoteos, 1:14; Vahiy, 3:16.

⁹⁵¹ Elçilerin İşleri, 10:37-38.

⁹⁵² Romalılar, 14:18; I. Petrus, 4:11.

⁹⁵³ Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 425, 458.

⁹⁵⁴ Donald Guthrie, “The New Testament Approach to Social Responsibility”, *Vox Evangelica*, 1973, S. 8, s. 45-47.

⁹⁵⁵ Romalılar, 12:10; İbraniler, 13:1; II. Petrus, 1:7.

parasını yoksullara dağıtması gerektiğinden bahseden pasajdan⁹⁵⁶ hareketle insanlık görevinin tamama ermesinin yoksullara yardım etme ile bağlantılı olduğunu ve bu yolla “göksel hazinelere sahip olunacağına” inanmaktadır.⁹⁵⁷

Bununla birlikte Evanjelicler, devlet erkine yönelik inananlara yüklenen sosyal sorumlulukların da farkındadır. Bu bağlamda toplumda huzurun sağlanması için doğruluktan yana davranma,⁹⁵⁸ İlahi bir bağa sahip olduğuna inanılan otoriteye bağlılık ve devlete vergi vermenin⁹⁵⁹ önemine de vurgu yapan Evanjelicler, Yeni Ahit’te yer alan “*Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı’dan olmayan yönetim yoktur.*”⁹⁶⁰ şeklindeki pasaj gereği toplumun yöneticilerine itaat etmenin gerekliliğini ve bunun bir anlamda iman meselesi olduğunu savunmaktadır.⁹⁶¹

Sonuç olarak Protestanlara (bilhassa Lutheryen ve Evanjelic) göre toplumda ahlaki sorumluluklar açısından Yeni Ahit’te yer alan pasajlar doğrultusunda inanana düşen temel görev, emredilen buyrukları yerine getirmek suretiyle sevginin, merhametin ve iyiliğin asli kaynağı olan “Tanrı’ya benzemektir” (*Imago Dei*).⁹⁶² Evanjelicler’e göre sosyal sorumluluk açısından ikinci asli görev ise Müjde’nin sürekliliğini vurgulayarak İsa Mesih’in öğütlerinin vahiysel karakterinin toplumda uyulması gereken kurallar açısından belirleyici olması için çaba göstermektir.⁹⁶³

⁹⁵⁶ Luka, 18:22.

⁹⁵⁷ Guthrie, “The New Testament Approach to Social Responsibility”, s. 52-53.

⁹⁵⁸ I. Petrus, 3:12-14.

⁹⁵⁹ Matta, 17:24-26; Romalılar, 13:5-7.

⁹⁶⁰ Romalılar, 13:1-2.

⁹⁶¹ Guthrie, “The New Testament Approach to Social Responsibility”, s. 54-55.

⁹⁶² Efesliler, 5:1-2.

⁹⁶³ D. H. Field, “Ethics”, *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 232; Richard B. Hays, *The Moral Vision of The New Testament-A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, T&T Clark Publishing, Edinburgh 1996, s. 166-167.

D. Yeni Ahit'e Göre Bireysel Olarak, Tanrı ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açından "İdeal İnsan": İsa Mesih

Yeni Ahit'te yer alan pasajlara bakıldığında bireysel, sosyal ve Tanrı ile yakın ilişkisi açısından ideal bir insan profili için yerine getirilmesi ve izlenmesi bağlamında birtakım referanslar içerdiği görülmektedir.

Yeni Ahit'te yer alan pasajlar doğrultusunda *bireysel açıdan* ideal insan, Tanrı suretinde yaratılışını koruyan, vaftiz ile yeniden doğarak İsa Mesih'in bedenine katılan ve bu suretle Tanrı'nın çocukları olmaya hak kazanan insan olarak ifade edilebilir.

Tanrı ile yakın ilişkisi açısından ideal insan ise Tanrı'ya iman ederek O'nun vahyinin ete kemiğe bürünmüş hali olan İsa Mesih'in hayatını örnek alarak bu şekilde Tanrı'ya yakınlaşan ve buna ilave olarak dua ve sakramentler vasıtasıyla İsa Mesih'in insanlık için yaptıklarını hatırlayarak O'nunla bir olan insan olarak tanımlanabilir.

Son olarak Yeni Ahit'te yer alan pasajlar doğrultusunda *sosyal açıdan* ideal insan ise komünyon vasıtasıyla Kilise'ye katılarak İsa Mesih ile bir olmayı ve O'nun misyonunu insanlığın tümüne duyurmayı amaçlayan ve insanlara sevgi ile yaklaşarak iyilik ve yardımseverlik ile topluma hizmet eden kişi olarak ifade edilebilir.

Bir bütün olarak düşünüldüğünde Yeni Ahit'te yer alan bu özelliklerin tümü ideal insan profili açısından gerçek anlamını İsa Mesih'te bulmaktadır. İsa Mesih'i tanımlama noktasında birçok farklı sıfatın kullanıldığı Yeni Ahit'te⁹⁶⁴ O'nun hem üstün özellikleri hem de inananlara örnekliğinden bahseden pasajlar bulunmaktadır. Söz gelişi Yeni Ahit'te İsa Mesih'i betimlemek için kullanılan "Rab"⁹⁶⁵, "Tanrı"⁹⁶⁶, "Tanrı'nın Oğlu",⁹⁶⁷ "Mesih",⁹⁶⁸ "Tanrı'nın Görünümü",⁹⁶⁹ "Tanrı'nın Kelimesi",⁹⁷⁰

⁹⁶⁴ Yuhanna, 1:38; Elçilerin İşleri, 2:36; 3:26; Romalılar, 8:11; I. Korintliler, 8:6; Vahiy, 1:6.

⁹⁶⁵ Matta, 17:4; Markos, 16:19; Elçilerin İşleri, 7:59; Romalılar, 1:1-4; 5:21; I. Korintliler, 8:6

⁹⁶⁶ Yuhanna, 20:28.

⁹⁶⁷ Yuhanna, 5:19; 17:1; Romalılar, 8:32; Galatyalılar, 1:16.

⁹⁶⁸ Matta, 1:1; 26:63; Markos, 1:1; Luka, 4:41; Elçilerin İşleri, 5:42.

⁹⁶⁹ II. Korintliler, 4:4; Koloseliler, 1:15.

⁹⁷⁰ Yuhanna, 1:1-3.

“Peygamber”,⁹⁷¹ “Kral”,⁹⁷² “Başkahin”,⁹⁷³ “Kurtarıcı”⁹⁷⁴ ve özellikle de “İnsanoğlu”⁹⁷⁵ şeklindeki sıfatlar, O’nun tüm yaratılanlar içerisindeki ayırt edici yönünü ve üstünlüğünü dolayısıyla “dini açıdan karizmasını” ortaya koymaktadır.⁹⁷⁶ Bu sıfatlar içerisinde özellikle Yeni Ahit’te çokça kullanılan Tanrı’nın Oğlu” sıfatı, İsa Mesih’in Baba Tanrı’yla benzersiz ilişkisini hem de Tanrı’nın insanlığa olan mükemmel vahyini yansıtması açısından Mesih’in kişiliğinin hem insani (nasuti) hem de İlahi (lahuti) olmak üzere iki yönünü ortaya koymaktadır.⁹⁷⁷

Buna ilave olarak Yeni Ahit, hem İlahi hem de insani doğaya ve sözü edilen sıfatlara sahip olan Mesih’in diğer insanlardan ve peygamberlerden üstünlüğüne işaret eden pasajlar da içermektedir. Nitekim Yeni Ahit’te İsa Mesih’in Musa’dan daha büyük bir yüceliğe sahip olduğu⁹⁷⁸ ve adının yüceltilerek⁹⁷⁹ yaratılan her şeyin O’nun ayakları altına serildiği belirtilmektedir.⁹⁸⁰ Ayrıca İsa Mesih’in peygamberler içerisindeki yeri “*Elçilerle peygamberlerden oluşan temel üzerine inşa edildiniz. Köşe taşı Mesih İsa’nın kendisidir.*”⁹⁸¹ şeklindeki pasajdan anlaşılacağı üzere bir binayı tamamlayan bir köşe taşı durumunda ifade edilmektedir. Bununla birlikte Yeni Ahit’te

⁹⁷¹ Matta, 21:11; 26:67-68; Yuhanna, 6:14; Efesliler, 2:20.

⁹⁷² Markos, 15:32; Luka, 23:2.

⁹⁷³ İbraniler, 9:11.

⁹⁷⁴ Luka, 2:10-11; Filipililer, 3:20; II. Timoteos, 1:9-10; Titus, 1:4.

⁹⁷⁵ Matta, 17:9, 22-23; Markos, 9:9; Luka, 22:47-48; Yuhanna, 9:35; 13:31.

⁹⁷⁶ Anton Vögtle, “Jesus Christ”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 422-432; R. Travers Herford, “Jesus Christ”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting The Sclar Press, New York 1981, s. 526.

⁹⁷⁷ Lockyer, *Nelson’s Illustrated Bible Dictionary*, s. 562-564; Gerald Birney Smith, “The Religious Significance of The Humanity of Jesus”, *The American Journal of Theology*, 1920, S. 24, s. 194.

⁹⁷⁸ İbraniler 3:1-6; Brett R. Scott, “Jesus’ Superiority over Moses in Hebrews”, *Bibliotheca Sacra*, 1998, S. 155, s. 201-207.

⁹⁷⁹ Filipililer, 2:9.

⁹⁸⁰ I. Korintliler, 15:27.

⁹⁸¹ Efesliler, 2:20.

İsa Mesih'in herhangi bir peygamberden de üstün bir konumda olduğundan bahsedilen pasaj da yer almaktadır.⁹⁸²

*İsa Mesih'in Yeni Ahit'te yer alan ve üstünlük belirten bu sıfatlarının yanında O'nun insanoğlu sıfatıyla insanlara örneklik teşkil eden sıfatlarına da değinilmektedir.*⁹⁸³ Söz gelişi Yeni Ahit'te O'nun insanlık için bir "öğretmen"⁹⁸⁴ olduğundan bahsedilmektedir.⁹⁸⁵ Özellikle İncillerde ön plana çıkan İsa Mesih'in öğretmen rolüne ilave olarak Aziz Pavlus da Mektupları'nda İsa Mesih'i örnek aldığını ve O'nun yolundan gittiğini belirterek O'nun önderliğinde bedeninin tüm üyelerinin bir araya geleceğini ve yeni bir hayata kavuşacağını ifade etmektedir.⁹⁸⁶

Ayrıca Yeni Ahit, İsa Mesih ile inananlar arasındaki öğretmen-öğrenci ilişkisine benzer başka model örnekler de sunmaktadır. Söz gelişi Yuhanna İncili'nde İsa Mesih ve inananlar arasındaki ilişki "çoban-koyun" ilişkisine benzetilmektedir. Buna göre iyi bir çobanın tehlikelere karşı koyunlarını gözetip kollaması gibi kendisinin de koyunlarını koruyacağını ve onları hayata kavuşturacağını söyleyen İsa Mesih, kendisine inananları tanıdığını ve onların kendisi vasıtasıyla kurtulacağını ifade etmektedir.⁹⁸⁷

İsa Mesih'in inananlar için örnekliği konusunda Yeni Ahit'te yer alan başka bir örnek ise "asma-çubuk" benzetmesidir. Kendisinin gerçek asma ve Baba Tanrı'nın ise bağcı olduğunu belirten İsa Mesih, kendisine inananlar ile arasındaki bağı şu şekilde izah etmektedir; *"Ben asmayım, siz çubuklarsınız. Bende kalın ve benim kendimde kaldığım kişi çok meyve verir. Bir kimse bende kalmazsa çubuk gibi dışarı atılır ve kurur.*⁹⁸⁸

⁹⁸² Matta, 11:9.

⁹⁸³ Joseph Ratzinger, *Jesus von Nazareth*, çev. P. Luigi Iannitto, Sak Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 296.

⁹⁸⁴ Matta, 19:16.

⁹⁸⁵ Vögtle, "Jesus Christ", s. 432.

⁹⁸⁶ I. Korintliler, 11:1; Efesliler, 4:16.

⁹⁸⁷ Yuhanna, 10:9-18, Vögtle, "Jesus Christ", s. 435.

⁹⁸⁸ Yuhanna, 15:1-8.

Yeni Ahit'te yer alan bu pasajlar doğrultusunda hayatı ve öğretileriyle hayatın her alanında inanan insanlar için öğretmen, ideal insan örneğini teşkil eden İsa Mesih'in örnek alınması ve O'nun yolundan gidilmesi büyük önem arz etmektedir.⁹⁸⁹ Buna ilave olarak Yeni Ahit'te İsa Mesih'in hayatın her alanında yıkıcı değil yapıcı olmaktan yana tavır alması ve Müjde'yi duyurmak için aktif bir hayat yaşamasının O'nun misyonunu devam ettirme noktasında inananlara da sorumluluk yüklendiği anlatılmaktadır.⁹⁹⁰ Aynı zamanda İsa Mesih'in evrensel açıdan tüm insanlığı kucaklayacak bir nitelikle "dünyanın ışığı" olduğu ve O'nun yolundan gidenlerin "karanlıkta kalmayacağı" da ifade edilmektedir.⁹⁹¹

Nitekim Hıristiyan teolojisi açısından da insani doğası itibarıyla Tanrı'ya inancı ve tam bir teslimiyet sergilemesi ile inananlar için mükemmel ve kıyaslanamaz bir örneklik sunan İsa Mesih'in insanlığı aydınlatması ve rehberliği bu dinin odak noktasını oluşturmaktadır. Nitekim Tanrı ile insan ilişkisinde yeni bir bağ ve birlik kurduğuna inanılan İsa Mesih'in⁹⁹² Tanrı'nın insanlık için amacı ve niyetini kendisinde görünür kıldığı kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Hıristiyan teolojisi açısından tarih süresince kişiliği ile insanlık üzerinde tarif edilemez şekilde büyük etki yaratmış bir şahsiyet olan İsa Mesih'in olmadığı din, sanatsız bir güzellik algısı kadar boş bir durumu ifade etmektedir.⁹⁹³

İsa Mesih'in insanlığa yönelik boyutları konusunda Yuhanna İncili'nde yer alan ve O'nun insanlık için yol gösterici rolüne vurgu yapan "*Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı.*"⁹⁹⁴ şeklindeki pasajı yorumlayan erken dönem Kilise babalarından Origen ise İsa Mesih'in "*İnsanların Işığı*" (*Lumen Gentium*) olduğunu

⁹⁸⁹ Filipililer, 2:1-6.

⁹⁹⁰ I. Petrus, 2:21-22; Alfred Williams Anthony, "The Person of Jesus Christ", *The Biblical World*, 1916, S. 47, s. 368.

⁹⁹¹ Yuhanna, 8:12; Vögtle, "Jesus Christ", s. 435.

⁹⁹² Romalılar, 5:1; İbraniler, 8:6.

⁹⁹³ Charles Gray Shaw, "Jesus Christ and Eternal Life", *The Biblical World*, 1903, S. 22, s. 444-446; Terrot R. Glover, *The Jesus of History*, Student Christian Movement Publishing, Edinburgh 1922, s. 230-235.

⁹⁹⁴ Yuhanna, 1:4.

ve O'nun önderliğinin inananları karanlıktan aydınlığa çıkaracağını ifade etmektedir.⁹⁹⁵

Bir diğer Kilise babası İskenderiyeli Aziz Clement'e göre de "en mükemmel" ve "en kutsal" sıfatlarına sahip olan ve aynı zamanda ontolojik açıdan insanlığın var oluş sebebini teşkil eden İsa Mesih, tüm iyiliklerin kaynağı olması dolayısıyla bizim "öğretmenimiz" konumunda bulunmaktadır. Yeni Ahit'te İsa Mesih'in doğru yolu temsil etmesinden bahseden pasaj⁹⁹⁶ gereği Tanrı'yı bilmenin ancak İsa Mesih vasıtasıyla mümkün olabileceğini savunan Clement, son tahlilde insanlığın örnek bir model olarak Mesih'ten iyi ve ebedi bir yaşam konusunda öğrenmesi gereken çok şey olduğunu ifade etmektedir.⁹⁹⁷

Kilise babaları gibi İsa Mesih'in insanlar için örnekliliği konusunda O'nun hakikat ışığı olarak herkesi aydınlatması üzerinde duran Roma Katolik Kilisesi, O'nun yolunu takip edenlerin "Işığın Çocukları" olacağını ve hayatın yeni bir anlam kazanacağını savunmaktadır.⁹⁹⁸ Bu doğrultuda Roma Katolik Kilisesi, İsa Mesih'in sadece kendi dini mensupları için değil diğer din mensupları için de "hayatı ile eşsiz bir örneklilik" sunduğunu ve kurtarıcı olduğunu ileri sürerek O'nun örnekliliğinin mutlak evrensel boyutuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Roma Katolik öğretileri, Yeni Ahit'te Mesih'in peygamberler içerisinde köşe taşı olduğundan bahseden pasajı yorumlayarak O'nun tüm önceki peygamberleri tamamlayıcı ve onları mükemmelleştirici bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmektedir.⁹⁹⁹

İsa Mesih'in "Milletlerin Işığı" (*Lumen Gentium*) olma vasfı dolayısıyla insanları sevme, fakirleri gözetme ve yardımda bulunma, alçakgönüllülük ve Tanrı'ya dua etme gibi her konuda davranışlarıyla sadece inananlar için değil tüm insanlar için de rol model olduğunu ileri süren Roma Katolik Kilisesi, bilhassa inananların O'nun

⁹⁹⁵ Origen, *On First Principles*, s. 317.

⁹⁹⁶ Yuhanna, 14:6.

⁹⁹⁷ Bettenson, *The Early Christian Fathers*, s. 171-172.

⁹⁹⁸ Neuner, *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, s. 190-192.

⁹⁹⁹ Jacques Dupuis, *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, çev. Robert R. Barr, Orbis Books, New York 1989, s. 191-205.

yolundan yürümesi için manevi olgunluk kazanmaları gerektiğinin önemine dikkat çekmektedir. Bunu kazanmak için ise Roma Katolik Kilisesi, inananlara Kutsal metinlerdeki emirleri devamlı şekilde gözeterek ve derin bir empati duygusuyla “İsa Mesih’i yüreklerinde hissetmeleri” tavsiyesinde bulunmaktadır.¹⁰⁰⁰

Netice olarak hem İlahi hem insani yönü bulunan İsa Mesih’in insani yönü itibarıyla eşsiz bir kişiliğe sahip olmasının insanlık için “ideal insan örneği” olduğunu öğreten Roma Katolik Kilisesi, Yeni Ahit’te yer alan ve Mesih’in ardından gidilmesinden bahseden pasajlar gereği inananların kendilerine yeni, lekesiz ve kusursuz bir yaşam sunan “İsa Mesih’e benzemesi” (*Imago Christi*) gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁰¹ Buna ilave olarak Yuhanna İncili’nde yer alan ve İsa Mesih’in kendisini “Yol” (*Via*), “Hakikat” (*Vera*) ve “Hayat” (*Vita*)¹⁰⁰² olarak tanımladığı pasajları yorumlayan Roma Katolik öğretileri en nihayetinde Tanrı’nın kendisine giden yolun ancak İsa Mesih aracılığıyla olabileceğini tüm insanlığa gösterdiğini ve dolayısıyla O’nun yolundan gidenlerin (Hıristiyanların) ancak Baba Tanrı’ya ulaşabileceklerini iddia etmektedir. Son olarak İsa Mesih’in insan hayatını mutlak anlamda temsil etmesi ise vaftiz ve diğer Sakramentler yoluyla O’nunla yeniden hayata kavuşan inananların ölümsüz bir hayat kazanacakları ve eskatolojik açıdan mutlak kurtuluşa ve özgürlüğe kavuşacakları anlamını ifade etmektedir.¹⁰⁰³

Yeni Ahit’te belirtildiği üzere Tanrı’nın Kelimesi¹⁰⁰⁴ olan İsa Mesih’in insanları İlahi olana benzetmek için insan olduğunu ileri süren Ortodoks öğretilerine göre ise insan, iradesini Mesih’le uyumlu hale getirerek ve O’nun yolundan gitmek suretiyle daha çok İsa Mesih gibi olma yani Tanrı’ya benzeme imkanına sahip

¹⁰⁰⁰ Efesliler, 3:16-17;

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (22.02.2019).

¹⁰⁰¹ Filipililer, 2:5; Romalılar, 13:14; Yuhanna, 8:12; Paul, *Catechism of The Catholic Church*, s. 116-117, 467; Thomas A Kempis, *The Imitation of Christ*, B&H Publishing, United States of America 2017, s. 3.

¹⁰⁰² Yuhanna, 1:4; 11:25; 14:6.

¹⁰⁰³ http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (21.01.2019).

¹⁰⁰⁴ Yuhanna, 1:1-14.

olabilmektedir. Bu doğrultuda Ortodoks öğretileri, her alanda olduğu gibi, kutsal, en iyi ve kurtarıcı olarak insanlık için en yüce örnek olan İsa Mesih'i taklit etme noktasında¹⁰⁰⁵ özellikle O'nun haçını eline almasının inananlar için önemini ön plana çıkarmaktadır. İnananların kendilerini kötü yola bulaştıran iradelerinden vazgeçmek ve toplumda fakir, kimsesiz kişileri gözetmek suretiyle isteklerini ve her türlü aşırılıklarını İsa Mesih ile birlikte haça germiş gibi olacağını savunan Ortodoks teolojisi, Mesih'i görme umuduna sahip olan herkesin O'nun pak olduğu gibi kendisini pak kılmak için günahattan uzak durması gerektiğini ileri sürmektedir.¹⁰⁰⁶

İsa Mesih'in üstünlüğü ve insanlara örnekliliğini daha çok ilk insan Adem ile karşılaştırma yaparak ortaya koymaya çalışan Protestan (bilhassa Evenjelik) öğretileri ise ilk insanın itaatsizlik ve günahının insanlığı etkilemesi gibi "Son Adem" (İsa Mesih)'in de insanlığı ahlaki açıdan etkilediğini ve onlara rehberlik ettiğini ileri sürmektedir. Zira Adem'in günahı dolayısıyla insanlığı ölümlü olmaya mahkum etmesinin aksine İsa Mesih'in insanlığı günahlarından kurtararak hayat vermesi açısından¹⁰⁰⁷ üstün olduğunu savunan Evanjelikler, bu yönüyle O'nun tüm insanlığa şifa olduğunu ve inananlara yeni bir hayat bahşettiğini iddia etmektedir.¹⁰⁰⁸

Evanjelikler'e göre İsa Mesih, sevgi, bilgi ve bilgeliğin bütün hazinelerini kendinde toplaması dolayısıyla Tanrı'nın Kutsalı olmasının yanında insanlık için "sonsuz bir hayat rehberi" sıfatını taşımaktadır.¹⁰⁰⁹ İsa Mesih'in aydınlatıcı rehberliğinin insana hayattaki seçimlerinde önemli derecede yardımcı olduğunu

¹⁰⁰⁵ I. Yuhanna, 2:27-28.

¹⁰⁰⁶ Bouteneff, "Christ and Salvation" s. 104-105.

¹⁰⁰⁷ Matta, 1:21; Michael Nazır-Ali, *Mission and Dialogue*, Society For Promoting Christian Knowledge Publishing, London 1995, s. 124.

¹⁰⁰⁸ I. Howard Marshall, "Jesus Christ", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, s. 600; H. Brash Bonsall, *The Person of Christ Volume I: The Doctrine*, Christian Literature Crusade Publishing, London 1982, s. 126-128.

¹⁰⁰⁹ Yuhanna, 6:68.

savunan Evanjelikler, O'nun hayat yolunda insanın en önemli önderi olduğunu kabul etmektedir.¹⁰¹⁰

Eski Ahit'te yer alan “*Bize bir oğul verilecek. O'nun adı harika öğretici, Güçlü Tanrı, Ebedi Baba, Esenlik Önderi olacak.*”¹⁰¹¹ şeklindeki pasajın İsa Mesih'e işaret ettiğine inanan Evanjelikler, O'nun izlenmesi gereken yolu gösteren yeni bir levha değil, bütün levhaların gösterdiği yolun ta kendisi olduğunu savunmaktadır. Bu teolojik ve antropolojik vasıflarıyla Evanjelikler'e göre İsa Mesih, her şeyin kendisinde tamam olduğu İlahi bir varlık olmasının yanında insanlık için eşsiz bir rol model örneği sunmaktadır.¹⁰¹²

Buna ilave olarak İsa Mesih'in örneği ve insanlığı kurtarıcı rolü noktasında Yuhanna İncili'nde yer alan ve İsa Mesih'in kendisini yaşam ekmeği olarak tanıtır ve bu ekmeğe inananların sonsuz yaşama kavuşacağını bildirdiği¹⁰¹³ pasajı yorumlayan Evanjelikler, Mesih'in “hayat ekmeği” olması dolayısıyla insanlığın yaşadığı derin manevi açlık ve susuzluğu ancak O'nun giderebileceğini savunmaktadır.¹⁰¹⁴

İsa Mesih'in insanlık için iyileştirici ve eksiklerini giderici rolüne ilave olarak Evanjelikler, O'nun yorgunlar, yükü ağır olanlar için huzur verici rolünün de bulunduğunu¹⁰¹⁵ ve her türlü sıkıntısı olan insanın İsa Mesih'in izinden giderek bu sıkıntılarını kurtulup tamamen rahata kavuşacağını iddia etmektedir.¹⁰¹⁶

İsa Mesih'in izinden gitmek isteyenlere O'nun “*Ardımdan gelmek isteyen, kendini inkar etsin, çarmihini yüklenip beni izlesin.*”¹⁰¹⁷ şeklindeki pasajla yol

¹⁰¹⁰ Warren W. Wiersbe, *The Names of Jesus*, Baker Books, United States of America 1997, s. 28, 84.

¹⁰¹¹ Yeşaya, 9:6.

¹⁰¹² Luka, 10:23-24; John Stott, *Hristiyanlığın Temelleri*, Yeni Yaşam Yayınları, 3. bs., İstanbul 1998, s. 27.

¹⁰¹³ Yuhanna, 6:48-51.

¹⁰¹⁴ Alister McGrath, *Jesus Who He is and Why He Matters*, Inter-Varsity Press, Leicester 1994, s. 242; Stott, *Hristiyanlığın Temelleri*, s. 31.

¹⁰¹⁵ Matta, 11:28-29.

¹⁰¹⁶ Stott, *Hristiyanlığın Temelleri*, s. 23.

¹⁰¹⁷ Markos, 8:34.

gösterdiğini ileri süren Evanjelicler, İsa Mesih'i izlemenin hayatımızı yönetme hakkını her yönüyle O'na vermek anlamına geldiğini kabul etmektedir. Bununla birlikte Evanjelicler, pasajda geçen "çarmıhı yüklenmek" ifadesini ise insanın kendisini tamamıyla İsa Mesih'e adanarak suretiyle benliğinin boyunduruğundan kurtularak dünyevi her türlü istek ve arzularını çarmıha girmesi şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰¹⁸

Sonuç olarak insanın gerçek özünü bulması ve Tanrı'nın istediği bir yaşam sürmesi için her yönüyle örnek, ideal insan olan İsa Mesih'in izinden gitmenin önemi ve gerekliliğine vurgu yapan Evanjelicler, insanlığa hayat vermek ve onları aydınlığa kavuşturmak için gelen Mesih'e hizmet etmenin insana zenginlik ve özgürlük bahşedeceğini ileri sürmektedir.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Stott, *Hristiyanlığın Temelleri*, s. 157-169.

¹⁰¹⁹ Sir Norman Anderson, *Jesus Christ The Witness of History*, Inter-Varsity Press, Leicester 1985, s. 45; Stott, *Hristiyanlığın Temelleri*, s. 169-172; Nazır-Ali, *Mission and Dialogue*, s. 125.

III. BÖLÜM: KUR'AN-I KERİM'DE İNSAN

İslam inancına göre Allah, insanı yarattıktan sonra başıboş bırakmamış¹⁰²⁰ gönderdiği peygamberler ve Kutsal Kitaplar aracılığıyla insanlığa doğru yolu göstermiştir. Bu doğrultuda ilk insan ve ilk peygamber Hz. Adem ile başlayan nübüvvet ve İlahi mesajın aktarımının daha sonra gelen peygamberler zinciri ve kitaplar yoluyla devam ettiğinin kabul edildiği İslam inancında bu süreç, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an-ı Kerim'in son Kutsal Kitap olması ile tamamlanmıştır.¹⁰²¹

İslam dininin en temel kaynağını teşkil eden Kur'an-ı Kerim, Cebrail vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilerek O'nun aracılığıyla tüm insanlığa iletilen ve diğer İlahi kitapların kedisinde tamama erdiği İlahi Kitap'tır. "Kitab",¹⁰²² "Kelam",¹⁰²³ "Furkan (Hakkı batıldan ayıran)",¹⁰²⁴ "Nur",¹⁰²⁵ "Hüda (insanları doğru yola iletici)",¹⁰²⁶ "Şifa (mü'minler için manevi şifa)",¹⁰²⁷ "Rahmet"¹⁰²⁸ gibi birçok sıfatla nitelenen ve "Musaddik" (kendinden önceki Kutsal Kitapları doğrulayıcı)¹⁰²⁹ ve "Müheymin" (onları koruyup gözetici olduğu)¹⁰³⁰ belirtilen Kur'an, 114 sure ve 30 cüzden meydana gelmektedir. İniş yerine göre Mekkî ve Medenî olmak üzere iki kısma

¹⁰²⁰ Mü'minun, 23/115; Kıyamet, 75/36.

¹⁰²¹ Maide, 5/3; Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 251.

¹⁰²² Al-i İmran, 3/4, 7, 48.

¹⁰²³ Bakara, 2/75.

¹⁰²⁴ Bakara, 2/53.

¹⁰²⁵ Nisa, 4/174; Maide, 5/15, 44, 46; Casiye, 45/20.

¹⁰²⁶ Bakara, 2/97; 185; Al-i İmran, 3/138.

¹⁰²⁷ Yunus, 10/57; Nahl, 16/69; İsrâ 17/82; Fussilet, 41/44.

¹⁰²⁸ En'am, 6/157.

¹⁰²⁹ Yusuf, 12/111; Bakara, 2/97, 101; Al-i İmran, 3/1, 50; Nisa, 4/47; Maide, 5/46; Yunus, 10/37; Fatır, 35/31; Saf, 61/6.

¹⁰³⁰ Maide, 5/48.

ayrılan ayetler, konuları açısından ise iman esasları, bireysel ve toplumsal hayat ve kıssalar şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.¹⁰³¹

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin konularına ilave olarak hitap ettiği kesime bakıldığında ise sadece "inanana" değil "Ehl-i Kitap" ve "tüm insanlığa" olmak üzere üçlü bir hitap alanının olduğu görülmektedir. Söz gelişi Kur'an'da yer alan ayetlerdeki "Ey İman edenler"¹⁰³² hitabıyla mü'minlere, "Ey Kitap Ehli",¹⁰³³ "Ehlü-z Zikr",¹⁰³⁴ "Ey İsrailoğulları",¹⁰³⁵ "Yehud",¹⁰³⁶ "Hud",¹⁰³⁷ "Nasara",¹⁰³⁸ "Ehl-i İncil"¹⁰³⁹ hitaplarıyla Ehl-i Kitaba ve "Ey İnsanlar",¹⁰⁴⁰ "Ey Ademoğulları"¹⁰⁴¹ ile de tüm insanlığa hitap edilmektedir.¹⁰⁴²

Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi İslam dininde de Kutsal Kitap (Kur'an-ı Kerim), insan için dini inanış ve uygulama alanında en önemli ve temel kaynak rolü üstlenmektedir. İçerisinde yer alan dini emirlerle "bir öğüt kitabı"¹⁰⁴³ ve "doğruluk rehberi"¹⁰⁴⁴ olarak hayatın temelini oluşturan Kur'an, bu anlamda insan için

¹⁰³¹ Mustafa Çağrııcı, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 383-391; Turan, *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, s. 284-285.

¹⁰³² Söz gelişi birkaç ayet için bkz. Bakara, 2/104, 153, 172, 178; Al-i İmran, 3/102, 130, 149.

¹⁰³³ Bakara, 2/101, 105, 121, 144, 145, 146; Al-i İmran, 3/19, 20, 23, 100, 186; Nisa, 4/44; Maide, 5/15, 19; Hadid, 57/29; Haşr 59/11; Beyyine, 98/1.

¹⁰³⁴ Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7.

¹⁰³⁵ Bakara, 2/40, 83, 102, 122, 246; Al-i İmran, 3/93; Maide, 5/12, 32, 70, 72, 110; İsrâ, 17/4, 101, 104, Şuara, 26/197; Neml, 27/76; Secde, 32/23; Casiye, 45/16, 17; Ahkaf, 46/10.

¹⁰³⁶ Bakara, 2/113, 120; Al-i İmran, 3/67; Maide, 5/18, 51, 64, 82; Tevbe, 9/30.

¹⁰³⁷ Bakara, 2/111, 135, 140.

¹⁰³⁸ Bakara, 2/62, 111, 113, 120, 135, 140; Maide, 5/14, 18, 51, 69, 82; Tevbe, 9/30; Hac, 22/17.

¹⁰³⁹ Maide, 5/47.

¹⁰⁴⁰ Bakara, 2/21, 168; Nisa, 4/1, 170, 174; A'raf, 7/158; Yunus, 10/23, 57, 104, 108; Hac, 22/1, 5, 49, 73; Neml, 27/16; Lokman, 31/33; Fatır, 35/3, 5; Hucurat, 49/13; Cum'a, 62/6; Tahrim, 66/6.

¹⁰⁴¹ A'raf, 7/26, 27, 31, 35, 172; Yasin, 36/60.

¹⁰⁴² Remzi Kaya, "Ehl-i Kitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 516-517; Remzi Kaya, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, S. 19, s. 33-39.

¹⁰⁴³ Müddessir, 74/54; Tekvir, 81/21-25; Kamer, 54/17, 22, 32, 40.

¹⁰⁴⁴ Casiye, 45/11, 20; Yusuf, 12/111.

dini hayatın temel ölçüsünü sunmaktadır. Buna ilave olarak “bir yaşam rehberi”¹⁰⁴⁵ olan ve insana hayatın her alanında öğütler sunan Kur’an, emirlerin insan hayatında nasıl uygulanır kılındığını göstermesi açısından Hz. Peygamber’in insanlığın tümü için rol model (Üsve-i Hasene/Ahzab, 33/21) oluşuna dikkat çekmektedir. Bunun yanında Kur’an’ın emirlerine riayet konusundaki örnekliğiyle Hz. Muhammed’in sünneti ve hadisler, Kur’an’ın tamamlayıcısı ve pratikteki uygulayıcısı olması açısından İslam dininde “ikincil kaynak” olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴⁶

A. Kur’an-ı Kerim’e Göre Birey Olarak İnsan

Bu bölümde Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetler ışığında insanın yaratılışı, insanı diğer varlıklardan ayıran özellikleri, insanın bireysel sorumluluğu ve özgürlüğü ile insanın kurtuluşu başlıklarını ele almaya çalışacağız.

1. Kur’an-ı Kerim’e Göre İnsanın Yaratılışı: Genel Olarak İnsan ve Özel Olarak Hz. Adem

Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetler açısından bakıldığında insan, yaratılışı ve özellikleri itibariyle yaratılan varlıklar içerisinde ayrı ve üstün bir konumda zikredilmektedir. Özellikle akıl ve irade sahibi bir varlık olması hasebiyle insanın vahye muhatap olması, onun hem yaratılanlar arasındaki konumunu hem de Allah ile yakın ilişkisinde farklı bir konuma yerleştirmektedir.¹⁰⁴⁷

Kur’an-ı Kerim’de birçok yönden ele alınan insanın yaratılışına geçmeden önce onu tanımlamak için kullanılan kavramları ve bu kavramların neyi ifade ettiğini açıklamak konumuz açısından önem arz etmektedir. Kur’an’da yer alan ayetlere bakıldığında genel olarak insanı tanımlamak için “beşer”, “Adem” ve “insan” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Ayetlerdeki kullanımına bağlı olarak farklı anlamları ifade eden bu kavramlar, insanın farklı yönlerine işaret etmektedir.

¹⁰⁴⁵ Bakara, 2/97, 185; Al-i İmran, 3/138.

¹⁰⁴⁶ Çağrı, “Kur’an”, s. 388; Küçük, *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hristiyanlık, İslam Örneği)*, s. 265-280.

¹⁰⁴⁷ İlhan Kutluer, “İnsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 320.

Bunlar arasında Kur'an-ı Kerim'de insanı tanımlamak için kullanılan بشر “beşer” kelimesi, yer aldığı ayetler açısından aynı biyolojik kökenden gelen insanın “dış yapısı ve fiziki özelliklerini” ifade etmektedir. Buna ilave olarak bu kavramın insanın “aciz ve zayıf bir varlık” olması yönüne işaret ettiği de kabul edilmektedir.¹⁰⁴⁸

İnsan için kullanılan bir diğer kelime olan آدم *Adem*'in kökenine yönelik oldukça farklı görüşler bulunmaktadır. Söz gelişi Adem kelimesinin Sümer dilinde *adamu* “babam”, Asur-Babil dilinde “meydana getirilmiş” ve Sabî dilinde “kul” anlamına geldiği kabul edilmektedir. Müslüman dilciler arasında da bu kelimenin “esmerlik” anlamında الادم *el-üdm* veya “tip-örnek” anlamında *el-edeme* ve “bilişsel özelliklere sahip” anlamında ادم *edim*'den türediğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte “yeryüzündeki değişik topraklardan yaratılması” anlamını taşıdığı veya “ülfet kurma” anlamında الادم *el-üdm* ve *el-üdm* köklerinden türediği de kabul edilen görüşler arasında bulunmaktadır.¹⁰⁴⁹

Kur'an-ı Kerim'de çokça kullanılan ve beşer ile Adem'in özelliklerinin bir araya gelmiş halini temsil eden انسان “*insan*” kelimesinin etimolojik kökenine yönelik Müslüman dilcilerin farklı tanımlamalar yaptığı görülmektedir. Bu alandaki çalışmaların büyük çoğunluğuna göre insan kelimesi Arapça إنس “*i-n-s*” kökünden türetilmiştir. “Beşer”, “insanlık türüne mensup olan” ve “insan topluluğu” anlamlarını ifade eden *ins*, daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine “insî/enesî” veya “insan” denmektedir. İnsan kelimesinin çoğulu, *nâs* olup düzensiz çoğul (cem'i teksir) türünden bir sözcüktür.¹⁰⁵⁰

İnsan kelimesi etimolojik olarak ayrıca “cana yakın olmak” anlamına gelen Arapça “*e-ni-se*” (أنس) fiili ile de irtibatlandırılmaktadır. Ragıb el-İsfahani (ö. 1108/H. 502)'ye göre nefretin zıddı olan *enis*, “sevmek”, “alışmak” ve “uyum sağlamak”

¹⁰⁴⁸ Hud, 11/27; Hicr, 15/28; İsrâ, 17/93-94; Mü'minun, 23/34; Furkan, 25/54; Sad, 38/71; Kamer, 54/24; Fevzi Zülaloğlu, *Kur'an Çalışmaları II Kur'an'da İnsan*, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, s. 15-16.

¹⁰⁴⁹ Bolay, “Adem”, s. 358; Mustafa Öztürk, “Adem, Cennet ve Düşüş”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2004, S. 2, s. 153-154.

¹⁰⁵⁰ Ragıb el-İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. bs., İstanbul 2012, s. 104; Kutluer, “İnsan”, s. 320-321.

manalarına gelip bu kökten türetilen insan kelimesi de “aşırı ünsiyet içinde olan”, “uyum sağlayabilen” ve “yakın bağ kurulabilen ve ünsiyet edilen” anlamlarını ifade etmektedir. Bu etimolojik kökene bağlı olarak bir anlam verilmek istenirse; insan neslinin hayatta kalabilmesi için birbirine yakınlaşmak ve ünsiyet kurmaktan başka çaresi olmadığından bu ismi almış olduğu yorumu yapılabilir. Bu anlamdan hareketle Isfahani, “*insanı hayatı için gerekli tüm şartları tek başına oluşturamayacağından dolayı fıtratı gereği sosyal bir varlıktır.*” şeklinde tanımlanabilir.¹⁰⁵¹ Bu noktada insanın dış dünyaya ünsiyet kurmasının yanında iç dünyasında Yaratıcısı ile arasında ünsiyet kurabilen bir varlık olması dolayısıyla bu ismi almış olduğu yorumu da yapılabilmektedir.¹⁰⁵²

Son olarak İbn Manzur (ö. 1311/H. 711)’ un ileri sürdüğü görüşe göre “insan” kelimesi, Arapça “*n-s-y*” (نسي) “unutmak” fiilinin mastarı olan “nisyan” kökünden türemiş olabilir. İbn Manzur’a göre insanın hayatta unutkan ve gaflet içerisindeki durumuna ilave olarak böyle düşünenler, görüşlerini İbn Abbas’a nispet edilen, “İnsan ahdini unutmaması sebebiyle bu ismi almıştır.” şeklindeki rivayete dayandırmaktadır.¹⁰⁵³

Buradan hareketle “insanı” tanımlamak için kullanılan kavramlar bağlamında insanın yaratılışı konusundaki ayetlere bakıldığında ilk insan Hz. Adem ile O’ndan sonra yaratılan insanlık arasında yaratılışın mahiyeti açısından farklılık bulunduğu görülmektedir. Nitekim ilk insan Hz. Adem’in Allah’ın “Ol” demesiyle topraktan yaratıldığı,¹⁰⁵⁴ şekil verilerek ruh üflendiği ve sonrasında Hz. Adem’in durumu Kur’an-ı Kerim’de şu şekilde anlatılmaktadır: “*Hani, Rabbin meleklere şöyle demişti: ‘Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.*”¹⁰⁵⁵ Hz. Adem’in yaratılması sonrası ise

¹⁰⁵¹ Isfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 104; Kutluer, “İnsan”, s. 320.

¹⁰⁵² Yaşar Nuri Öztürk, “Kur’an’da İnsan Kavramı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, S. 3, s. 3.

¹⁰⁵³ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, C. III, Dar Sader Publishers, Beyrut, trs., s. 10-11; Isfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 104.

¹⁰⁵⁴ Al-i İmran, 3/59; Mü’minun, 23/12.

¹⁰⁵⁵ Sad, 38/71-71.

O'nun halife kılınarak yüceltiildiği ve bu olaya meleklerin sorguyla yaklaştığı anlatılmaktadır.¹⁰⁵⁶

Ayetin devamında Allah'ın Hz. Adem'e isimleri öğreterek meleklerin ona secde etmelerini istemesi üzerine İblis'in "Ben daha üstünüm" diyerek bu emirden yüz çevirdiğinden bahsedilmektedir. Yine devam eden ayette Hz. Adem ve eşinin cennete yerleşmesi ve ağaca yaklaşmalarının emredildiği fakat Şeytan'ın onların ayaklarını kaydırması ve bu durumun buldukları yerden çıkarılmalarına sebep olduğu anlatılmaktadır. Bununla birlikte emre itaat etmemeleri dolayısıyla yeryüzünde yaşaması mukadder kılınan Adem ve Havva'nın tövbe edip Allah'tan af dilemeleri ve tövbelerinin kabul edildiği ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁷

Hz. Adem'den bahsedilen bu ayetlerde onun yeryüzüne halife kılınması meselesi ve meleklerin insanı kan dökecek biri olarak tanımlamaları tefsircilerin üzerinde durduğu önemli hususlardan birisidir. Söz gelişi erken dönem önemli müfessir ve dil bilimcilerinden Zemahşeri'ye göre ayette bahsedilen "halife" kelimesi "başkasının ardından giden" anlamına gelmekte ve halife terimiyle Hz. Adem ve onun soyundan gelen insanoğlu kastedilmektedir. Bununla birlikte Zemahşeri, Hz. Adem'in Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu ve aynı şekilde diğer peygamberlerin de bu sığata gerçek anlamıyla sahip olduklarını ifade etmektedir. Meleklerin insanın fesat çıkaracak bir varlık olduğunu nereden bildikleri sorusuna ise Zemahşeri, "bunu ya Allah'ın bildirmesi ile" ya da Levh-i Mahfuz'da öğrenmiş olabilecekleri" veya "kendilerinden başka hiçbir varlığın günahattan korunmuş varlıklar olmadığını bilmeleri" dolayısıyla bu şekilde cevap vermiş olabilecekleri yorumunda bulunmaktadır. Ayrıca Zemahşeri, "meleklerin kendilerinden önce yeryüzünde yaşayıp bozgunculuk yapan varlıkları insana kıyaslamış olabilecekleri" şeklinde bir ihtimalin de bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁶ Bakara, 2/30.

¹⁰⁵⁷ Bakara, 2/31-37; A'raf, 7:11-25; Ta-Ha, 20/116-123.

¹⁰⁵⁸ Ebu'l-Kasım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. I, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 342-344; İbrahim Görener, "Adem'in Cennetten Yeryüzüne İnişi", *Biliname Dergisi*, 2010, S. 18, s. 44.

Hız. Adem'in yeryüzünde halife kılınması ayetini tefsir eden itikadî mezhep imamlarından İmam Maturidi'ye göre "halife" kelimesi ile Hız. Adem ve neslinden gelenler kastedilmiş olabilir. Yeryüzünün Hız. Adem'in neslinden gelen insanlık için yaşama, yayılma ve yeniden dirilmek için var edildiğini belirten İmam Maturidi, söz konusu ayeti, "insanın da yaşadığı yeri imar etme ve Allah'ın hükümlerini yeryüzünde hakim kılmak için halife kılındığı" şeklinde yorumlamaktadır. Buna ilave olarak İmam Maturidi, Allah'ın Adem'e isimleri öğretmesinin O'nun hem melekler arasındaki üstünlüğüne hem de O'nun nübüvvetine delil teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁹

Hız. Adem'in yaratılması ve halife kılınması hususunu tefsirinde yorumlayan son dönem müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır ise "halife" kelimesinin "Allah'ın iradesi, kudret ve sıfatından bazı yetkiler verilen ve diğer yaratılanlar arasında üstün bir yere sahip olan insanın Allah'ın hükümlerini uygulayacak ve O'nun adına yeryüzünde tasarrufta bulunacak vekil" anlamına gelebileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁰

Antropolojik veriler ile teolojii uzlaştırma çabası içine giren çağdaş dönem müfessirlerine göre ilk insanın yaratılmasının ardından Allah tarafından Hız. Adem'e verilen özellikler, nimetler, yetki ve sorumluluklardan bahsedilen söz konusu ayetler de şu şekilde yorumlanabilmektedir: Allah'a kul olması amacıyla yaratılarak birçok nimet verilen Hız. Adem ve neslinin halifeliği, yeryüzünde Allah'ın iradesine (emir ve yasaklarına) uygun olarak yaşamayı ve O'nun buyrukları doğrultusunda yaratılış maksadını gerçekleştirmeyi ifade etmektedir. Buna ilave olarak Allah'ın Hız. Adem'e varlıkların isimlerini öğretmesi ve O'na dili kullanma becerisi vermesiyle Allah'ın yeryüzünde halifesi olmaya en layık varlık konumuna getirildiği kabul edilmektedir.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁹ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. I, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, s. 71-72.

¹⁰⁶⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, Sadeleştiren Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2003, s. 300.

¹⁰⁶¹ Söz gelişi, Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017, s. 100-105.

Müfessirlere göre Kur'an'ı Kerim'de yer alan söz konusu ayetler ve ayetlerde kullanılan hitaba bağlı olarak Hıristiyan inancındaki Hz. Adem'in işlediği ve O'nun neslinden gelen tüm insanlığı etkileyen asli günah doktrinin İslam dininde bulunmamaktadır. Söz gelişi Fatır Suresi'nde yer alan “*Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez.*”¹⁰⁶² şeklindeki günahın şahsiliğinden bahseden ayetle bağlantılı olarak müfessirler, Hz. Adem'in davranışının ya günah olmadığı ya da pişmanlık ve tövbe sonucu affedilerek temizlendiği yorumunda bulunmaktadır. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyan Kutsal metinlerinde geçen yaratılış kıssalarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan olumsuz kadın imajının klasik dönem tefsirlerinin birçoğunda da devam etmesine karşılık Kur'an'da hitabın iki kişiye yönelik olduğu dolayısıyla Şeytan'ın aldatmasına ilk insan çiftinin birlikte muhatap olduğu anlaşılmakta ve yasak ağaçtan yenilmesi hadisesinde “doğrudan” ve “birinci derecede” Hz. Havva'nın suçlu olduğundan bahseden bir ifade bulunmamaktadır.¹⁰⁶³

İslam'ın diğer itikadi yorumlarından biri olan Şia mezhebinin önemli tefsir kaynaklarından birini temsil eden Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai (ö. 1981)'nin yazdığı *el-Mizan*'da ilk insanın yaratılışından sözü edilen ayetlerin tefsirinde şu şekilde bahsedilmektedir: Meleklerin insanın kan dökmeceğine dair ifadeleri “insanın yer menşeli bir maddi varlık olması” dolayısıyla arzu, öfke ve hırs güçlerine sahip olma özelliklerini taşımasına dayandırılabilir. Bu bakımdan Tabatabai'ye göre gökyüzüne ait olmayan bir varlığın birçok eksikliği barındıran bu şekliyle noksanlıklardan münezzehtir olan İlahi Varlık'ın yerine halife olması beklenemez. Dolayısıyla Tabatabai, halifeliğin Hz. Adem ve soyundan gelenler için ortak bir görev olmakla birlikte ancak “Allah adına yapılabileceği” yorumunda bulunarak hilafet kurumunu tahsis etmektedir.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² Fatır, 35/18.

¹⁰⁶³ Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. I, s. 109; Ayşe Betül Oruç, “Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinde Adem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu-Karşılaştırmalı Bir Yaklaşımı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015, S. 15, s. 243-254; Emine Öztürk, “Kur'an'ın Kadına Bakışı ve İslam Tarihinde Kadının Sosyal Statüsüne Genel Bir Bakış”, *Harakani Dergisi*, 2014, S. 2, s. 25.

¹⁰⁶⁴ Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, *El-Mizan fi Tefsiri'l Kur'an*, C. I, çev. Vahdettin İnce, Kevser Yayınevi, İstanbul 2012, s. 192-193.

Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'de Eski Ahit'teki evrenin yaratılış kıssası ile benzer şekilde Allah'ın gökleri ve yeri ve bu ikisi arasında bulunanları altı günde yarattığı ve sonra arşa hükmettiği¹⁰⁶⁵ anlatılmaktadır. Yaratılan varlıklar içerisinde insanın hangi aşamada yaratıldığına işaret eden ayetler bulunmamakla birlikte bu hususta genel görüş, yaratılan her şeyin insanın hizmetine verildiğinden bahsedilmesi¹⁰⁶⁶ ve Hz. Adem'in eşyaya isim vermesinin anlatıldığı ayetler¹⁰⁶⁷ dolayısıyla insanın en son yaratılan varlık olduğu şeklindedir. İlk insanın Allah'ın "Ol" demesiyle topraktan yaratıldığından bahsedilmesine ilave olarak daha sonra vücuda gelen insan neslinin devamı hususunda Kur'an'da yer alan ayetlere bakıldığında ise yaratılışın birtakım evre ve merhaleler halinde anlatıldığı dikkatimizi çekmektedir. Genel olarak insanın yaratılışı konusunda şu dört safhadan bahsetmek mümkündür: "İnsanın fiziksel ham maddesinin iki aşamalı olarak oluşumu (toprak ve sonrasında sudan) evresi", "tesviye (biçim verme) evresi" ve "ruh üflenme evresi."¹⁰⁶⁸

Sözü edilen insanın yaratılış evreleri Kur'an-ı Kerim'de yer alan Mü'minun Suresi'nde sırasıyla (süzülmüş) çamurdan, az bir su (meni), kan pıhtısı (alaka), bir çiğnem et (mudga), kemikler ve et giydirme şeklinde ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁰⁶⁹ Bununla birlikte Kur'an'da geçen benzer ayetlerde insanın önce topraktan sonra az bir sudan sonra kan pıhtısından yaratılarak şekil verildiği ve ona ruh üflendiğinden bahsedilen pek çok ayet bulunmaktadır.¹⁰⁷⁰

İnsanın yaratılması ve şekil verilmesinden bahseden ayetleri yorumlayan ilk dönem müfessirlerinden Fahreddin er-Razi, daha antropolojik bir yaklaşımla, ayetlerde bahsedilen "biçim verme (tesviye)" ifadesinin yaratılan her canlının sadece belirli şeyleri yapmaya yetenekli kılınmış olmasına rağmen insanın yaratılış itibarıyla

¹⁰⁶⁵ Secde, 32/4.

¹⁰⁶⁶ Nahl, 16/9-14; Mü'minun, 40/61-64.

¹⁰⁶⁷ Bakara, 2/31-33.

¹⁰⁶⁸ Bolay, "Adem", s. 359; Öztürk, "Kur'an'da İnsan Kavramı", s. 7; Hüseyin Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Adem'in Yaratılışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 2, s. 50.

¹⁰⁶⁹ Mü'minun, 12-14.

¹⁰⁷⁰ En'am, 6/2; A'raf, 7/12; Hud, 11/61; Nahl, 16/4; Kehf, 18/37; Ta-Ha, 20/55; Hac, 22/5; Mü'minun, 23/12-13, 67; Rum, 30/20; Fâtır, 35/11; Saffat, 37/11; Sa'd, 38/71; Rahman, 55/14; Nuh, 71/14; Kıyamet, 75/38; İnsan, 76/2; İnfitar, 82/7; Alak, 96/2.

birçok kabiliyet ve çeşitli aletler yoluyla tüm fiilleri yapabilecek olma yeteneğine işaret ettiğini ileri sürmektedir. Ayrıca Razi'ye göre yaratılan varlıklar içerisinde bu ayırt edici özellikleri sebebiyle insan, imtihana tabi tutulma ve ibadetleri yerine getirmeye müsait hale getirilmiştir.¹⁰⁷¹

İnsanın yaratılışına dair Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu ayetleri tefsir ederken daha ahlaki ve sosyal sorumluluk bağlamında yaklaşan İmam Maturidi (ö. M.S. 944/H. 333)'ye göre ise yaratılıştaki anlatılan merhaleler ve bu oluşum sürecine göre verilen farklı isimler -söz gelişi salsal (kuru çamur), hame-i mesnun (bozulmuş balçık), ma-i mehin (hakir su)- insanın yalnızca kendisi veya yok olmak için yaratılmamış olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁷² Dolayısıyla insanın yaratılmasında amaçlanan bir akıbet olduğunu belirten İmam Maturidi, insanın çeşitli nimet ve faydaların kendisinde toplandığı çamurdan ve sudan yaratılmasının Allah'ın insan üzerindeki kudreti ve hükümlerini göstermesinin yanında nimetlerini hatırlatmaya işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁷³ Son tahlilde İmam Maturidi, şekil verilip ruh üflenmesiyle canlılık kazanan insanın en güzel şekilde yaratılarak emir ve nehiyleri yüklenecek sosyo-psikolojik açıdan sorumluluk sahibi bir varlık haline getirildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁴

İnsanın topraktan yaratıldığından bahseden ayetleri yorumlayan çağdaş müfessirler ise toprak gibi sıradan bir maddeden yaratılmışların en mükemmeli olan insanın vücuda getirilmesinin herhangi bir tesadüfe mahal vermeden Allah'ın kudreti ve hakimiyetine işaret ettiğini açıklamaktadırlar. Bununla birlikte sözü edilen ayetlerin tefsirinde ruh üflenmesiyle Tanrısal gerçeklikten bir pay taşıyan insanın bu anlamda fiziki özelliklerinin yanında metafizik bir yönünün de bulunduğu ve insanın mükemmel, üstün olma arzusu ile yaratılan tüm varlıklar üzerinde hakimiyet kurma

¹⁰⁷¹ Fahreddin er-Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XXIII, terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008, s. 72-73.

¹⁰⁷² Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VIII, Haz. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, s. 25-26.

¹⁰⁷³ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. X, Haz. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, s. 14-15.

¹⁰⁷⁴ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. XI, Haz. Ali Haydar Ulusoy, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, s. 272-273.

isteğinin de Tanrısal alemde alınan ruhla bağlantılı olduğu yorumları yapılmaktadır.¹⁰⁷⁵

Kur'an'ın tamamlayıcısı ve açıklayıcısı olması dolayısıyla İslam dininin ikincil temel kaynağı olan Hz. Peygamber'in hadislerinde de ilk insanın yaratılışı ve mahiyetine dair rivayetlerin olduğu görülmektedir. Söz gelişi Ebu Musa el-Eş'ari (ö. 662/H. 42)'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber'in Allah'ın Hz. Adem'i yeryüzünden kabzettiği bir toprak parçasından yarattığı ve dolayısıyla Ademoğullarının, beyaz, siyah ve bunların arası renkteki toprak çeşitleri gibi olduğunu rivayet ettiği bildirilmektedir.¹⁰⁷⁶ Aynı özü taşıyan insanoğlunun farklı ırklardan olmasını açıklayan bu hadise ilave olarak Hz. Adem'e ruh üflendiği ve meleklerin ona selam ettiğinden bahseden hadisler de bulunmaktadır.¹⁰⁷⁷

Bununla birlikte Eski ve Yeni Ahit'te insanın yaratılışı konusunda önemle durulan "Tanrı suretinde yaratılma" meselesinin benzer bir şekilde hadislerde de yer aldığı görülmektedir. Söz gelişi Ebu Hureyre (ö. 678/H. 58)'nin Hz. Peygamber'den naklettiği birkaç hadiste Hz. Peygamber'in kavga edildiğinde yüze vurulmayı ve "Allah yüzünü çirkinleştirsün" demeyi yasakladığı zira Allah'ın Adem'i kendi suretinde yarattığını buyurduğu rivayet edilmektedir. Hadiste geçen "*ala suratihi*" (kendi suretinde) ifadesindeki zamirin kime raci olduğu -Allah'a mı Adem'e mi veya yüzüne vurulan kimseye mi- konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Ancak burada Hz. Ali (ö. 661/ H. 21), İmam Malik (ö. 795/H. 93) ve İmam Nevevi (ö. 1277/H. 676) tarafından da teyit edilen ortak görüş, Kur'an'da yer alan "*Onun misli gibi hiçbir şey*

¹⁰⁷⁵ Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. III, s. 39-352.

¹⁰⁷⁶ Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, "Tefsir", 2.

¹⁰⁷⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Camiu'l-Müsnedü's-Sahihu'l Muhtasar min Umuri Rasulillahi ve Sinenihi ve Eyyamihi*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Enbiya", 3; Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi, *el-Camiu's-Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, "el-Cenne ve Naimuha", 28; Nurullah Agitoğlu, "Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Adem Tespit ve Değerlendirme", *The Journal of Academic Social Science*, 2014, S. 26, s. 273-275.

yoktur.”¹⁰⁷⁸ ayetiyle bağlantılı olarak Allah, Adem’i kendi suretinde yarattı demek suretiyle Ehl-i Kitab’a benzemenin insanı küfre götüreceği şeklindedir.¹⁰⁷⁹

İlk insan çiftinin yaratılmasına ilişkin hadislerde yer alan bir diğer mesele ise Hz. Havva’nın yaratılması hususudur. Bu husustaki hadisleri zikretmeden önce Kutsal metinlere bakıldığında Hz. Havva’nın yaratılışına dair Tevrat’ta (Yaratılış Kitabı’nda) yer alan ve O’nun Adem’in kaburga kemiğinden yaratılmasından bahseden pasajlara¹⁰⁸⁰ karşın Kur’an-ı Kerim’de Hz. Havva’nın yaratılışının keyfiyeti hakkında detaylı bir açıklamanın yer almadığı görülmektedir. Ancak bu hususta Kur’an’da “*Sizi tek bir nefisten yarattı.*”¹⁰⁸¹ şeklindeki ayetlerde yer alan “nefs-i vahide” den kastın Hz. Adem olduğu ve sonrasında gelen “zevceha” kelimesindeki “ha” zamirinin Hz. Havva’ya raci olduğu şeklinde yorumlar bulunmaktadır.¹⁰⁸²

Sözü edilen ayetlerde dikkat çeken ve üzerinde yorumlamaların yapıldığı noktalardan birisi de Hz. Havva için müzekker bir yapıda olan “zevc” kelimesinin kullanılmasıdır. Bu konuda açıklamada bulunan dil bilimcilerden İbn Manzur’a göre “çeşit”, “tür”, “eş” gibi anlamlara gelen zevc kelimesi, nefis kelimesi gibi hem erkek hem dişi varlıkları tanımlamak için kullanılan bir yapıya sahiptir.¹⁰⁸³ Buna ilave olarak ayette dikkat çeken bir diğer husus, Tanah ve Yeni Ahit’te Hz. Havva’nın Hz. Adem’den sonra yaratılması hususuna benzer şekilde “daha sonra” (sümme) edatının kullanılmasıdır. Ancak özellikle Yeni Ahit’te kadının sonra yaratılması dolayısıyla “erkeğin üstünlüğü” ve “kadının ikincil konuma itilmesi” şeklindeki cinsiyetçi

¹⁰⁷⁸ Şura, 42/11.

¹⁰⁷⁹ Şaban Çiftçi, “Allah Adem’i Kendi Suretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 1, s. 9-12.

¹⁰⁸⁰ Yaratılış 2/21-24.

¹⁰⁸¹ Nisa, 4/1; A’raf, 7/189; Zümer, 39/6.

¹⁰⁸² Züleyha Birinci, “Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 47, s. 19.

¹⁰⁸³ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, C. VI, s. 223-240; Birinci, “Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, s. 157-158.

yorumlara karşın Kur'an'da Allah katındaki üstünlüğün cinsiyetle değil ancak takva sahibi olmakla kazanılacağı belirtilmektedir.¹⁰⁸⁴

Hiz. Havva'nın yaratılması konusunda Hiz. Peygamber'den rivayet olunan hadislerde ise "O'nun kaburga kemiğinden yaratıldığı, doğrultmaya çalışıldığında kırılacağı kendi haline bırakıldığında ise eğri kalacağı" ifade edilmektedir.¹⁰⁸⁵ Tevrat'taki yaratılış bahsiyle benzerlik arz eden kaburga kemiğinden yaratılma meselesinin yukarda "Ondan da eşini yarattı." şeklindeki ayetler dolayısıyla da ilk dönem müfessirleri (Zemahşeri, Kurtubi (ö. 1272), Taberi (ö. 1330), İbn Kesir (ö. 1372) gibi) tarafından kabul edilmesine karşın genel yorum, tek nefisten yaratılma ile kastedilenin "ona benzer olan asıldan yaratılma" anlamına geldiği şeklindedir. Buna ilave olarak kadın için kullanılan kaburga benzetmesinin ise daha metaforik bir anlam kazanarak onun fitri yapısını -söz gelişi doğal özelliklerini değiştirmeye çalışmanın eğilmiş kemiği düzeltmeye çalışma gibi olacağı ve dolayısıyla fonksiyonunu tam olarak yerine getiremeyeceği- betimlemek için kullanılan dolaylı bir anlatım olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁸⁶

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim ışığında ilk insan çiftinin yaratılması ve sonrasında meydana gelenlere bakıldığında Hiz. Adem'in şahsında anlatılan yaratılış kıssası, insanlığın yaratılma gayesi, yükseliş ve gelişimi, hayır ve şerri seçebilme özgürlüğü ve bunun getirdiği sorumluluklar ile tevbe ederek günahların bağışlanabileceğinin bildirilmesi gibi pek çok önemli hususu içerisinde barındırmaktadır. Bu anlamda sahip olduğu özellikler ve yetkileri itibarıyla Kur'an'da anlatılan ilk insan olarak Hiz. Adem'in insanlığı temsil ettiği kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Hucurat, 49/13; Birinci, "Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", s. 162.

¹⁰⁸⁵ Buhari, "Nikah", 79-80; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, C. V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, 151.

¹⁰⁸⁶ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. II, s. 8; Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. II, s. 11.

¹⁰⁸⁷ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1972, C. 20, S. 1, s. 95; Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hiz. Adem'in Serüveni", *Journal of Islamic Research*, 2011, S. 22, s. 104; Abdurrahman Kasapoğlu, *Adem'den Hatem'e Kişilik*, İzci Yayınları, İstanbul 1997, s. 14.

2. Kur'an'a Göre İnsanı Diğer Varlıklardan Ayıran Özellikler: Ahsen-i Takvim-Esfel-i Safilin

İnsanın yaratılışı konusunda anlattığımız gibi Allah'ın bizzat eliyle yarattığı, ruhundan üflediği ve en güzel surette yaratılan insan, kendisine verilen maddi/fiziki, manevi/metafizik birtakım özellikler ve sorumluluklar itibariyle yaratılan diğer varlıklar arasında ayrı bir konumda bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de genel olarak bu özellikleriyle insan, İlâhî yaratıştan en çok pay alan varlık olmasının yanında İlâhî sıfatların kendisinde en çok tecelli ettiği varlık kabul edilmektedir.¹⁰⁸⁸ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de insanın en güzel şekilde yaratıldığı¹⁰⁸⁹ ve yaratılanların birçoğundan üstün kılındığından¹⁰⁹⁰ bahseden ayetler insanın değeri ve varlıklar içerisindeki yüksek konumuna işaret etmektedir. Ayrıca Tanah'ta insan yaratılmadan önce yaratılan tüm varlıkların insanın hizmetine sunulduğu ve insanın onlar üzerinde egemen olmasından bahseden pasajlarla¹⁰⁹¹ benzer şekilde Kur'an'da da yaratılan her şeyin insanın faydalanması için onun hizmetine sunulduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁹²

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ışığında insanı diğer varlıklardan ayıran özellikleri ana hatlarıyla "ruha sahip olması itibariyle manevi bir yönünün bulunması", "akıl ve irade sahibi bir varlık olması dolayısıyla eğitilebilen, konuşan ve seçen bir varlık olması" ve "emaneti yüklenmesi" şeklinde ifade edilebilir.

Bu doğrultuda genel olarak *Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda maddi bedeni itibariyle yeryüzünü ve yeryüzüne ait bir varlığı temsil eden insan, ruha sahip olması itibariyle ise "Yüce Varlık'la iletişim kurabilen" ve "manevi anlamda yücelik kazanan" bir varlıktır.*¹⁰⁹³ Tanah'ta yaratılış bahsinde insana yaşam solğunun

¹⁰⁸⁸ Süleyman Kaya, "Kur'an'da İnsanın Değeri", *İlahiyat*, 2018, S. 1, s. 55-56.

¹⁰⁸⁹ Tin, 95/4.

¹⁰⁹⁰ İsrâ, 17/70.

¹⁰⁹¹ Yaratılış, 1:26-30.

¹⁰⁹² Mü'minun, 23/115; Kıyamet, 75/36;

¹⁰⁹³ Hüseyin Emin Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, 1. bs., Bilge Yayınları, İstanbul 2004, s. 42.

üflenmesine¹⁰⁹⁴ benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de de insanı diğer varlıklardan ayıran ve ona yücelik kazandıran ruhun verildiğinden bahsedilmektedir.¹⁰⁹⁵

İnsana verilen ruha ilave olarak işitme, görme ve idrak etme gibi pek çok duyunun da verilmesinden bahseden ayetleri yorumlayan Fahreddin Razi, ayette geçen ve işitmeyi ifade eden “sem” kelimesinin çoğul değil de mastar şeklinde kullanılmasının bir hikmete işaret ettiğini ileri sürmektedir. Razi'ye göre “gözler ve gönüller” derken çoğul kullanılarak kuvvetlerin mahallinin zikredilmesine karşılık kulak hususunda işitme kuvvetinin zikredilmesi, işitmede ihtiyari bir durumun daha az olması ve işitmenin tek bir fiili ifade etmesi dolayısıyla insanın doğasına ait bir özellik olarak “bir anda iki şeyi işitip kavrayamamasına” işaret etmektedir. Bununla birlikte Razi, Hıristiyanların “İsa, Ruhullah'tır; o halde O'nun oğludur.” şeklindeki söylemleriyle Allah'a yalan uydurduklarını zira insana ruh verildiğinden bahseden ayet dolayısıyla aslında her insanda Allah'ın ruhunun bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁹⁶

Yukardaki ayetleri yorumlayan Pakistanlı müfessir ve İslam alimi Ebu'l A'la el-Mevdudi ise insanın ona ruh üflenmeden önce pek ayırt edici vasfının bulunmadığını ve “*Ona Ruh'undan üfleyen*” şeklindeki ifadeye kadar insana üçüncü şahıs zamiriyle hitap edilmekte olduğunu belirtmektedir. Ruh üflenmesiyle birlikte şerefli bir varlık haline gelen insana “*O, size kulaklar, gözler ve kalpler vermişti.*” şeklinde muhatap sigasıyla hitabın yapıldığını söyleyen Mevdudi, ruhun insana hareket kuvveti kazandırmasının yanında düşünce, bilinç ve yetki sahibi bir varlık olarak insanın hem muhatap hem de mükellef kılınmasında asli öneme sahip olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁹⁷

Hem beden hem ruha sahip olmasının yanında hem iyi hem de kötüye meyilli bir varlık olarak çift kutuplu bir özelliğe sahip olan insanı diğer varlıklardan ayıran

¹⁰⁹⁴ Yaratılış 2:7.

¹⁰⁹⁵ Secde, 32/8-9.

¹⁰⁹⁶ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XVIII, s. 21.

¹⁰⁹⁷ Ebu'l A'la el-Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. IV, terc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 357.

bir diğer özelliği ise sahip olduğu akıl ve irade vasıflarıyla öğrenme, doğru bilgiye ulaşma ve seçme kabiliyetleriyle donanımlı bir varlık olmasıdır. Hz. Adem'in yaratılışında da ona bahşedilen bu özellikler dolayısıyla insanın “eşyaya isim verme”, “bu isimlerden yeni kavramlar üretme” ve “soyutlama yapabilme yeteneği” sayesinde üstün kılındığı görülmektedir.¹⁰⁹⁸

Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de akıl ve idrak gücü verilen insanın “anlama ve kavrama” yeteneğine sahip bir varlık olduğu¹⁰⁹⁹ ve bu özelliklerinin insan için yaptıklarının sorumluluğunu taşıma durumunu da beraberinde getirdiği anlatılmaktadır.¹¹⁰⁰ Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ışığında insanı insan yapan, insan fiillerine anlam yükleyen ve onun İlahi emirler karşısında sorumlu kılınmasını sağlayan temel özelliklerin akıl ve irade olduğu söylenebilmektedir.¹¹⁰¹

Kur'an-ı Kerim'de de insanın bu özelliğine atfen birçok ayette “Ey akıl sahipleri (*Ya Uli'l-Elbab*)”¹¹⁰² şeklinde hitapta bulunmakta ve insanın akıl sahibi olması itibarıyla düşünmesi ve akletmesi istenmektedir. Ayetlerde kullanılan “akıl” kelimesinin isim şeklinde değil de aklın fonksiyonlarını belirten fiiller olarak kullanılması insanı diğer varlıklardan ayırt eden şeyin “düşünce üreten işlevsel akıl” olduğu şeklinde yorumlanabilmektedir.¹¹⁰³ Buna ilave olarak ayetlerin akıl sahiplerinin düşünüp öğüt alması için indirildiğinin bildirildiği Kur'an-Kerim'de¹¹⁰⁴ aklını kullanmayan insanın hayvan gibi hatta daha aşağı bir durumda olduğu ve ayrıca “sağır” ve “dilsiz” sayılacağı ifade edilmektedir.¹¹⁰⁵

¹⁰⁹⁸ Zülaloğlu, *Kur'an Çalışmaları II Kur'an'da İnsan*, s. 60.

¹⁰⁹⁹ İnsan, 76/2.

¹¹⁰⁰ Kaya, “Kur'an'da İnsanın Değeri”, s. 56.

¹¹⁰¹ İbrahim Emiroğlu, “Kur'an'da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S. 11, s. 75.

¹¹⁰² Bakara, 2/179, 197; Maide, 5/100; Talak, 65/10.

¹¹⁰³ Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. II, Kuba Yayınları, İstanbul 2007, s. 112.

¹¹⁰⁴ Al-i İmran, 3/7; Yusuf, 12/2; Ra'd 13/19; İbrahim, 14/52; Ta-Ha, 20/54, 128; Sad, 38/29.

¹¹⁰⁵ Enfal, 8/22; Furkan, 25/44; Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VI, Haz. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, s. 192-193.

*İnsanın ruh ve akıl sahibi bir varlık olmasının yanında onu diğer varlıklardan ayıran bir diğer özelliği ise diğer mahlukların yüklenmekten kaçındığı emaneti kabul etmiş olmasıdır.*¹¹⁰⁶ İnsan için hem ayrıcalık hem de sorumlulukları ifade eden “emanet” kelimesinin içeriği müfessirler tarafından çeşitli yorumlara tabi tutulmuş bir konudur.¹¹⁰⁷ Söz gelişi Razi, bu kelimenin kimilerine göre “bir işi hakkıyla yerine getirme konusunda mükellefiyet” anlamına geldiği, kimilerine göre “insana verilmiş olan göz, kulak, ayak, dil gibi nimetlerin muhafaza edilmesi” anlamında fiziki bir emanet olduğu son olarak kimilerine göre ise “Allah’ı bilme ve bunun kapsamına giren her şeyin” emanet olduğunu belirtmektedir.¹¹⁰⁸

Ayette geçen “emanet” lafzının çoğu müfessir tarafından “yükümlülükler” ve “farzlar” diye yorumlandığını ancak kendisinin bunu “halife” olarak anladığını söyleyen Elmalılı Hamdi Yazır da insanın gerek Allah’a gerekse insanlığa karşı sorumluluklarını yerine getirme konusunda yükümlü olduğunu ve yeryüzünde “Allah’ın Emmini” sıfatıyla bu emaneti en güzel şekilde taşıması gerektiğini ileri sürmektedir.¹¹⁰⁹

Sözü edilen ayeti yorumlayan Mevdudi’ye göre ise ayette Allah, göklerin büyüklüğü ile dağların sabit ve muazzam ölçülerini insana misal vermekle insanın dünyadaki konumunun ve sorumluluğunun farkına varmasını istemekte, İlahi hikmet açısından dünya hayatının insan için oyun, eğlence yeri olmadığına işaret etmektedir. Bu bağlamda tıpkı Elmalılı Hamdi Yazır gibi ayette geçen “emanet” kelimesinin “insanın yeryüzündeki halifelik görevini” temsil ettiğini ileri süren Mevdudi, insana iyi ve kötüyü seçme özgürlüğünün verildiğini ve bunun neticesinde iyi ve kötü amellerinden hesaba çekileceği için hilafet anlamında bu kelimenin kullanıldığını belirtmektedir. Buna ilave olarak Mevdudi, insanın evren içerisinde hassas bir noktada

¹¹⁰⁶ Ahzab, 33/72.

¹¹⁰⁷ Maturidi, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, C. XI, s. 394-396; Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, C. XVIII, s. 303; Hüseyin Çelik, “Kur’an Nazarında İnsan-Emanet İlişkisi (Ahzab Suresi 72.-73. Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 15, S. 2, s. 85-95.

¹¹⁰⁸ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, C. XVIII, s. 303-305.

¹¹⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C. VI, s. 580.

bulduğunu ve bu konuda dikkatli olması gerektiğini aksi durumda ayetin sonunda da belirtildiği gibi yükünün farkında olmayan ve yaptıklarından hesaba çekilmeyecekmiş gibi yaşayan insanın çok cahil olduğunu dolayısıyla hem kendine hem de etrafındakilere zulmettiğini ifade etmektedir.¹¹¹⁰

Neticede Kur'an-ı Kerim'de insanın ruh, akıl ve irade sahibi olması ve emaneti kabul etmesi gibi özellikleri ile yaratılan diğer varlıklar içerisinde özel bir yere sahip olan insanın yaratılışındaki denge ve güzelliğe de dikkat çekilmektedir.¹¹¹¹ Yaratılan ile yaratılan ilişkisine de değinildiği bu ayette insanın yaratılış itibarıyla düzgün, orantılı bir vücut yapısına sahip olmasına ilave olarak manevi açıdan elde ettiği yüksek yeri vasıtasıyla aslında hiçbir canlının ulaşamayacağı mükemmellik derecesine işaret edilmektedir.¹¹¹²

Buna ilave olarak insanın “en güzel yaratılışa” sahip olduğu (*ahsen-i takvim*) ve yaratılanlar içerisinde en şerefli mahluk kılındığı Tin Suresi'nde yer alan “*Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık.*”¹¹¹³ şeklindeki ayette ifade edilmektedir. Bununla birlikte devam eden ayette sonra insanın aşağıların aşağısına (*esfel-i safilin*) indirildiğinden bahsedilmektedir. Sözü edilen ayetler, sahip olduğu özellikler ile yaratılanlar içerisinde en güzel biçime sahip olan ve yaratılanların birçoğundan üstün kılınan insanın¹¹¹⁴ “eşref-i mahlukat” sıfatına haiz olmasına rağmen aynı zamanda aşağıların aşağısına düşme potansiyelini de kendisinde barındırdığına işaret etmektedir.¹¹¹⁵ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu gerilimi ifade etmek üzere insanın hem iman etme,¹¹¹⁶ şükretme,¹¹¹⁷ tevbe etme¹¹¹⁸ gibi övülen vasıflarından hem de

¹¹¹⁰ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. IV, s. 405-406.

¹¹¹¹ İnfitar, 82/6-8.

¹¹¹² Ömer Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010, s. 53.

¹¹¹³ Tin, 95/4.

¹¹¹⁴ İsrâ, 17/70.

¹¹¹⁵ Süleyman Uludağ, “Ahsen-i Takvim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, s. 178.

¹¹¹⁶ Ra'd, 13/28

¹¹¹⁷ Nisa, 4/147; Nahl, 16/114; İnsan, 76/3.

¹¹¹⁸ A'raf, 7/21-23.

Hak'tan yüz çeviren,¹¹¹⁹ cahil,¹¹²⁰ unutkan,¹¹²¹ nankör,¹¹²² bencil,¹¹²³ aceleci,¹¹²⁴ tartışmacı ve inatçı,¹¹²⁵ dünyaya bağlı¹¹²⁶ gibi yerilen vasıflarından bahsedilmektedir.

İnsanın övülen vasıfları bağlamında Tin Suresi'nde geçen ayetleri yorumlayan Razi, ayette geçen "takvim" kelimesinin "bir şeyi her konuda olması gereken en güzel biçime sokmak" anlamına geleceğini ve insan açısından ise bunun diğer yaratılardan farklı olarak antropolojik açıdan "bedenen ayakta dimdik durabilme (*homo erectus*)", "eliyle alıp yeme" anlamlarına gelebileceğini bunun yanında bilişsel açıdan ise doğrudan "insan aklı" ve "anlayışını" ifade ettiğini ileri sürmektedir.¹¹²⁷ Razi'nin yorumlarına benzer şekilde "takvim" kelimesinin insan için hem maddi hem manevi anlamda bir güzelliği ifade ettiğini belirten Elmalılı Hamdi Yazır, insanın doğuşunda bu olgunluk seviyesinde olmadığını ancak yaratılış itibarıyla olgunlaşmaya ve bu güzelliğe ulaşma konusunda ilerleme potansiyelini kendisinde barındıran en güzel yaratılışa sahip olduğu yorumunda bulunmaktadır.¹¹²⁸

İnsanın yerilen vasıfları bağlamında ayetin devamında yer alan esfel-i safilin ibaresini müfessirler ana hatlarıyla iki şekilde yorumlamaktadır; birincisine göre güzel biçimde yaratılan insanın ömrünün son dönemlerinde güçsüz bir duruma düşerek bedensel ve akli açıdan gerilemesi şeklinde anlaşılırken ikinci yorum ise insanın yanlış

¹¹¹⁹ Casiye, 45/23; Necm, 53/29-30; Abese, 80/17

¹¹²⁰ A'raf, 7/138; Nahl, 16/78; Ankebut, 29/63; Ahzab, 33/72;

¹¹²¹ Nahl, 16/4; Ta-Ha, 20/115; Haşr, 59/19.

¹¹²² A'raf, 7/189-190; Yunus, 10/22-23; Hud, 11/9-10; İbrahim, 14/34; İsra, 17/67; Hac, 22/66; Rum, 30/33, 36; Zümer, 39/8, 49; Fussilet, 41/49, 51; Şura, 42/48; Fecr, 89/15-16; Adiyat, 100/1-6.

¹¹²³ Kasas, 28/50

¹¹²⁴ İsra, 17/11; Ta-Ha, 20/114; Enbiya, 21/37; İnsan, 76/26,

¹¹²⁵ Bakara, 2/204-206; Kehf, 18/54; Hac, 22/8-9; Lokman, 20/21

¹¹²⁶ Bakara, 2/200; Al-i İmran, 3/14; Kehf, 18/46; Münafikun, 63/9; Kıyamet, 75/20-21

¹¹²⁷ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XXIII, s. 46.

¹¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, C. IX, s. 589-592.

yola sapması ve yanlış davranışlar yapması dolayısıyla düşürüleceği durum şeklindedir.¹¹²⁹

İkinci yorumu benimseyenlerden Mevdudi'ye göre ayette en güzel şekilde yaratılan ancak bu bedeni ve ruhi kuvvetlerini hak olmayan bir yolda kullanan insanın bulunduğu konumu kaybedeceğine işaret edilmektedir. İnsanın kıskançlık, öfke, bencillik ve şehvet düşkünlüğü gibi pek çok kötü huylar dolayısıyla ahlaki açıdan yaratılanların hiçbirinin düşmeyeceği bir seviyeye inebileceğini ifade eden Mevdudi, böylelikle aklını iyi yönde değil de kendi cinsi de dahil etrafındaki diğer canlılara zarar verecek şekilde kötü yönde kullanan insanın en yüksek seviyeden en alçak seviyeye düşme ihtimalinin bulunduğunu ileri sürmektedir.¹¹³⁰

Kur'an-ı Kerim'de insanı diğer varlıklardan ayırt eden bu özelliklerin yanında "mü'min insanın" diğer insanlar içerisindeki ayırt edici vasıflarından da bahsedilmektedir. Bu doğrultuda Kur'an'da yer alan ayetler ışığında mü'min insan, Allah ve Rasulü'ne itaat eden,¹¹³¹ Rabbinden kendisine indirilenin Hak olduğunu bilen¹¹³² ve O'na dayanıp güvenen, Allah'ın adı anıldığı zaman kalpleri titreyen,¹¹³³ iyiliği emredip kötülükten sakındıran,¹¹³⁴ faydasız işlerden yüz çeviren,¹¹³⁵ ırzlarını koruyan,¹¹³⁶ emanetlerini ve verdikleri sözleri yerine getiren,¹¹³⁷ Allah'ın koyduğu sınırları aşmayan,¹¹³⁸ namazlarında devamlı ve huşu içinde olan,¹¹³⁹ orucunu tutup

¹¹²⁹ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XXIII, s. 46; Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, C. II, s. 82.

¹¹³⁰ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. VII, s. 171-172.

¹¹³¹ Nisa, 4/13, 69, 80; Maide, 5/92; Enfal, 8/20, 24; Nur, 24/52, 54; Ahzab, 33/33; Muhammed, 47/33; Fetih, 48/17; Teğabün, 64/12.

¹¹³² Ra'd, 13/19.

¹¹³³ Enfal, 8/2.

¹¹³⁴ Tevbe, 9/71, 112; Lokman, 31/17.

¹¹³⁵ Mü'minun, 23/3.

¹¹³⁶ Mü'minun, 23/5.

¹¹³⁷ Mü'minun, 23/8.

¹¹³⁸ Tevbe, 9/112.

¹¹³⁹ Bakara, 2/43, 110, 238; Maide, 5/55; En'am, 6/72; A'raf, 7/170; İbrahim, 14/31; Hac, 22/78; Rum, 30/31; Lokman, 31/4, 17; Fatır, 35/29; Mearic, 70/22.

zekatını veren¹¹⁴⁰ ve ahirete iman eden kimse¹¹⁴¹ olarak diğer din mensuplarından “ayırt edilen vasıflara” sahiptir.

Kur'an-ı Kerim'de insanı tanımlayan ve diğer varlıklardan ayırt edici yönlerini ortaya koyan ayetleri destekleyici manada Hz. Peygamber'in de insanın tabiatı, kişilik özellikleri ve ahlaki yapısına yönelik değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Söz gelişi Hz. Peygamber, insanın yaratılış itibarıyla var olan temiz fitri yapısına birçok hadisinde dikkat çekmekte¹¹⁴² ve insanların doğuştan sahip olduğu ve geliştirmesi gereken mükemmel vasıflarının olduğunu ifade etmektedir. Nitekim bir hadiste insanın mükemmel ve noksan yönlerine vurgu yapmak üzere O'nun insanları altın ve gümüş madenine benzettiği, yeryüzünde farklı madenler olduğu gibi insanların da farklı kişilik özelliklerine sahip olduğu belirtilmektedir.¹¹⁴³ Sonuçta Kur'an'da olduğu gibi yaratılış itibarıyla insanın en güzel surette yaratıldığını ve akıl, kalp ve ruh gibi meziyetlerle donatıldığını ifade eden Hz. Peygamber, tıpkı madenin işlenmeye ihtiyacı olduğu gibi insanın da bu vasıflarını en iyi ve doğru şekilde kullanmak suretiyle kendisine değer kazandırabileceğine işaret etmektedir.¹¹⁴⁴

Netice olarak bu övülen ve yerilen hususiyetleriyle İslam düşünce tarihinde iyiliği ve kötülüğü, karanlığı ve aydınlığı kendisinde barındırması itibarıyla tekdüze bir yapıdan ziyade çift kutuplu bir tabiata sahip olan insan, alçak ve yüce olma arasındaki gerilimi yaşayan ve kendisini yönelttiği tarafa göre konumunu ve değerini belirleyen bir varlıktır.¹¹⁴⁵ Bir başka ifadeyle Müslüman alimlere göre ayette kullanılan “ahsen-i takvim” ibaresi, bilme, konuşma, işitme, görme ve düşünüp karar verebilme gibi hem fizyolojik hem de ruhsal yetenekler ile donatılan insanın en

¹¹⁴⁰ Bakara, 2/110, 277; Nisa, 4/162; Tevbe 9/5, 112; Enbiya, 21/73; Mü'minun, 23/4; Nur, 24/56.

¹¹⁴¹ Lokman, 31/4.

¹¹⁴² Müslim, “Cennet”, 63; Buhari, “Cenaiz”, 92.

¹¹⁴³ Müslim, “Birr”, 160.

¹¹⁴⁴ Mehmet Görmez, Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul, *Hadislerle İslam*, C. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014, s. 286.

¹¹⁴⁵ Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'an ve İnsan (İnsanın Kimliğine Dair Bir Sorgulama)*, Araştırma Yayınları, 1. bs., Ankara 1999, s. 23-28; Muhammed Kutub, *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, terc. Akif Nuri, Şamil Yayınevi, İstanbul 1974, s. 34; Zülaloğlu, *Kur'an Çalışmaları II Kur'an'da İnsan*, s. 30-31; Sert, *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*, s. 44-45.

mükemmel biçimde yaratıldığına işaret etmektedir. Bunun yanında onlara göre ayetin akabinde gelen ve birkaç anlam ifade eden “esfel-i safilin” ibaresi ise Allah’ın insana vermiş olduğu imkanları ve yetenekleri kötüye kullanarak yaratılış amacından sapan insanın kendisinden geride olan varlıkların seviyesine düşürüleceği şeklinde yorumlanabilir.¹¹⁴⁶

3. Kur’an’a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu ve Özgürlüğü

Kur’an-ı Kerim’de insanın en güzel biçimde yaratıldığı,¹¹⁴⁷ onun yaratılanlar içerisinde şerefli kılındığı,¹¹⁴⁸ birçok nimetler verildiği ve yeryüzünün kendisine musahhar kılındığından bahsedilmektedir.¹¹⁴⁹ Bununla birlikte Kur’an’da kendisine birçok nimetler verilen insanın bu nimetlerden en güzel şekilde faydalanması¹¹⁵⁰ ve yaratılış amacına uygun şekilde bir hayat sürmesi istenmektedir.¹¹⁵¹ Nitekim Kur’an-ı Kerim’de insanın boş yere yaratılmadığı ve başıboş bırakılmayacağı ifade edilmektedir.¹¹⁵²

Buna ilave olarak Kur’an’da insanın akıl ve kalp sahibi bir varlık olmasının yanında birçok duyu ile donatıldığı ve insanın bu nitelikleri dolayısıyla bilinçli bir şekilde eylemde bulunduğundan bahsedilmektedir.¹¹⁵³ Tanah’ta insanın iyiyi ve kötüyü bilmesi ve ayırt etmesine¹¹⁵⁴ benzer şekilde Kur’an-ı Kerim’de de akıl ve irade gücü ile davranışta bulunan insanın yaptıklarından hesaba çekileceği¹¹⁵⁵ ve eylemde bulunduğu organlarının da bundan sorumlu olduğu anlatılmaktadır.¹¹⁵⁶ Dolayısıyla

¹¹⁴⁶ Karaman ve diğerleri, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. V, s. 647-648.

¹¹⁴⁷ Tin, 95/4.

¹¹⁴⁸ İsrâ, 17/70.

¹¹⁴⁹ Bakara, 2/29; Casiye, 45/13.

¹¹⁵⁰ Bakara, 2/68; İbrahim, 14/34; Nahl, 16/18; Ahzab, 33/9; Fatır, 35/3; Zuhuf, 43/12; Casiye, 45/13; Tekasür, 102/8.

¹¹⁵¹ Zariyat, 51/56.

¹¹⁵² Mü’minun, 23/115; Kıyamet, 75/36.

¹¹⁵³ Nahl, 16/78; Secde, 32/99; Mülk, 67/23.

¹¹⁵⁴ Yaratılış, 3:22.

¹¹⁵⁵ Nahl, 16/93; Enbiya, 21/23.

¹¹⁵⁶ İsrâ, 17/36.

Kur'an, bu noktada diğer varlıklardan farklı olarak insanın seçme ve seçtiği fiili gerçekleştirme özgürlüğüne ve bu seçimlerinin sonucunu kabul eden sorumluluk yüklenebilen bir varlık olduğuna dikkat çekmektedir.¹¹⁵⁷

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler bağlamında insanın fiillerini seçme hürriyetinin bulunup bulunmadığı ve buna bağlı olarak insanın özgürlüğü meselesi, Yahudi ve Hıristiyan ilahiyatında olduğu gibi İslam düşünce tarihinde özellikle kelimciler arasında tartışma konusu olmuş bir meseledir. Bu konuda birbirine zıt iki temel görüşten birincisine göre Allah'ın mutlak iradesi karşısında insanın fiillerini seçme hürriyetinin bulunmadığını savunan Cebriyye, diğeri ise insanın kendi fiillerini yine kendisinin yarattığını Allah'ın hiçbir müdahalesinin olmadığını savunan Kaderiyye mezhebidir.¹¹⁵⁸

Bununla birlikte Mutezile ve Ehli sünnet kelimcileri tarafından da ele alınan bu meseleye bilhassa Mutezile mezhebine mensup alimler Allah'ın adalet sıfatına gölge düşürmemek maksadıyla fiillerin insanın kendi amacı ve çabası doğrultusunda meydana geldiğini söylemişlerdir. Bu hususta Kur'an'da yer alan *“Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim gözünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de (hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararınadır. Ben başınızda bekçi değilim.”*¹¹⁵⁹ şeklindeki ayeti görüşlerine delil getiren Mutezile mezhebine mensup alimler, insanın fiillerinde Allah'ın bir müdahalesi olmadığını ve insanın tasarruflarında tamamen özgür olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁶⁰

Allah'ın mutlak irade sahibi olduğunu söyleyen Ehl-i Sünnet mezheplerinden Eşari alimler ise Kur'an'da yer alan *“Bir şey dilediğinde ona sadece ‘Ol!’ der, o da*

¹¹⁵⁷ Temel Yeşilyurt, “Kur'an'a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, S. 10, s. 38.

¹¹⁵⁸ Hamdi Gündoğar, “Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2010, S. 3, s. 117.

¹¹⁵⁹ En'am, 6/104.

¹¹⁶⁰ Ebü'l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristani, *El-Milel ve'n-Nihal*, C. I, Darü'l- Kütüb ve'l-İlmiyye, Beyrut 1971, s. 39; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, C. II, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., İstanbul 2013, s. 64.

hemen oluverir."¹¹⁶¹ ve "*Oysa Allah sizi de, yaptığınız şeyleri de yaratmıştır.*"¹¹⁶² şeklindeki ayetler dolayısıyla yeryüzündeki her şeyin Allah'ın dilemesiyle olacağını ve her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın insanın fiillerinin de yaratıcısı olduğunu savunmaktadır. Buna ilave olarak Eşari alimler, insanın irade sahibi olmakla birlikte bu iradenin insanın kudreti dahilinde olmadığını ve fiillerin seçiminde iradenin sadece niyet noktasında var olup insanın seçimlerinde mecbur olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁶³

Bu hususta Kur'an'da yer alan ayetler doğrultusunda Maturidi mezhebinin görüşü ise akıl ve irade sahibi insanın iyiyi ve kötüyü seçebilme noktasında tercihte bulunabilen bir varlık olması yönündedir. İnsanın, kendi fiillerini "seçen", Allah'ın da "yaratan" olduğu görüşünde olan İmam Maturidi, Kur'an'da yer alan "*Eğer Rabbin dileyseydi...*"¹¹⁶⁴ şeklindeki ifadeleri İlahi iradenin insan üzerinde zorlayıcı olmadığını, insanın iradesi için de alan bıraktığı şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁶⁵

Yine Kur'an'da "*Dilediğinizi yapın.*"¹¹⁶⁶ şeklindeki ayetlerin insanın fiilleri konusunda tercih hakkının bulunduğuna işaret ettiğini savunan İmam Maturidi, eylemi gerçekleştiren olması dolayısıyla insanı "eylemin sahibi ve sorumlusu" kabul etmektedir.¹¹⁶⁷

İnsanın bireysel sorumluluğu ve özgürlüğü konusunda bu şekilde farklı görüş ve yorumların ortaya çıkmasında Kur'an'da hem Allah'ın iradesinin mutlaklığına hem de insanın seçme özgürlüğüne işaret eden ayetlerin yer alması dolayısıyla İslam alimlerinin bu konuda ne tevhid inancı ekseninde Allah'ın yaratılanlar üzerindeki

¹¹⁶¹ Bakara, 2/117; En'am, 6/73; Nahl, 16/40; Yasin, 36/82.

¹¹⁶² Saffat, 37/96.

¹¹⁶³ Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevakıf*, C. II, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., İstanbul 2015, s. 456-462.

¹¹⁶⁴ Bakara, 2/20; En'am, 6/112, 137; Hud, 11/118.

¹¹⁶⁵ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VII, Haz. Hatice Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, s. 255-260.

¹¹⁶⁶ Kehf, 18/29; Fussilet, 41/40.

¹¹⁶⁷ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. IX, Haz. Murat Sülün, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007, s. 51-52; Ayrıca bkz. Veysi Ünverdi, "Maturidi'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl İslam Araştırmaları*, 2013, S. 20, s. 64; Ramazan Biçer, Osman Sezgin, "Teo-Psikolojik Açıdan Maturidi'de İrade Özgürlüğü", *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, S. 80, s. 247-248.

mutlak hakimiyetine ne de insanın sorumluluğuna gölge düşürmemeye çalışmalarının etkili olduğu söylenebilmektedir.¹¹⁶⁸

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın mutlak iradesine işaret eden ayetlerin¹¹⁶⁹ yanında insanın fiillerini seçme hürriyetine sahip olduğunu anlatan ayetler de bulunmaktadır.¹¹⁷⁰

İlk etapta zikredilen ve Allah'ın baskın iradesini hissettiren bu ayetler, insanın Yaratan karşısındaki gücünün sınırları ve zayıflığına dikkat çekerken insanın iradesine yönelik olan ayetlerin ise insan aklı ve iradesinin yanında insanın sorumluluğuna işaret ettiği söylenebilmektedir.¹¹⁷¹

Bununla bağlantılı olarak insanın sorumluluğu konusunda Kur'an-ı Kerim'de hiç kimsenin işlediği fiilin günahını başkasının yüklenmeyeceği¹¹⁷² dolayısıyla sorumluluk ve imtihanın şahsi olduğu ve Allah'ın kimseye gücünün yetmeyeceği şeyi yüklemeyeceği buyrulmaktadır.¹¹⁷³

Bu hususta insanın yaptıklarının karşılığının kendisine döneceğini ifade eden ayetleri yorumlayan Razi, mensubu olduğu Eşari mezhebinin itikadi görüşleriyle bağlantılı olarak insanın fiillerinin meydana gelmesinde bir seçiminin bulunmadığını dolayısıyla insanın "irade sahibi görünen mecbur bir varlık" olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁷⁴

İnsan Suresi'nde yer alan "*Şüphesiz biz ona doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.*"¹¹⁷⁵ şeklindeki ayeti yorumlayan Mevdudi ise Allah'ın insana fiilleri seçmesi ve iyiyi kötüden ayırması için akıl ve yol gösterici bilgi

¹¹⁶⁸ Biçer, "Teo-Psikolojik Açıdan Matürüdi'de İrade Özgürlüğü", s. 244.

¹¹⁶⁹ Bakara, 2/117; En'am, 6/73; Nahl, 16/40; Yasin, 36/82; Fetih, 48/11; Tekvir, 81/29.

¹¹⁷⁰ Fussilet, 41/46; İnsan, 76/3; Mustafa Çağrırcı, Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 381.

¹¹⁷¹ Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", s. 131.

¹¹⁷² İsra, 17/15.

¹¹⁷³ Bakara, 2/286; Mü'minun, 23/62.

¹¹⁷⁴ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. VI, s. 97-106.

¹¹⁷⁵ İnsan, 76/3.

verdiğini, bu doğrultuda insanın seçtiği yola göre sorumluluğunu yüklenmiş olacağını belirtmektedir. Fiillerini seçimde tercih hakkı bulunan insanın dolayısıyla yaptıklarından hesaba çekileceğini söyleyen Mevdudi, bunun sonucunda insana ceza veya mükafatın verileceğini ifade etmektedir.¹¹⁷⁶

Kur'an'da insanın akıllı, irade sahibi, düşünen ve bilinçli bir varlık olması dolayısıyla sorumlu bir varlık olmasından bahseden ayetleri destekler nitelikte Hz. Peygamber'in de insanın sorumluluğuna dikkat çektiği görülmektedir. Söz gelişi Hz. Ali'den rivayet edilen “*Üç grup insandan sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanuncaya kadar uyuyandan, buluşa erinceye kadar çocuktan ve akli başına gelinceye kadar delirenden.*”¹¹⁷⁷ şeklindeki hadiste Hz. Peygamber, sorumluluk için akıl ve bilinçli olmaya dikkat çekmekte, sayılan durumlar dışında ise insanın yaptıklarından doğrudan sorumlu olacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte Hz Peygamber, insanın fitratını en iyi bilen Allah'ın insana zorluk yüklemeyeceğini ve unutarak veya hatayla yapılan davranışlardan insanın sorumlu tutulmayacağını belirtmektedir.¹¹⁷⁸

İnsanın başıboş bırakılmak için yaratılmadığını¹¹⁷⁹ ilan eden Kur'an-ı Kerim'i destekler mahiyette Hz. Peygamber, insanın sorumluluk sahibi bir varlık olarak hesaba çekileceğine dair başka bir hadiste “*Kıyamet gününde insanın ömrünü nerede tükettiğinden, gençliğini nerede eskittiğinden, malını nereden kazanıp nerede harcadığından ve öğrendiği ilmiyle neler yaptığından sorulmadan adım atamayacağını*” buyurmaktadır.¹¹⁸⁰ Bu hadiste hayatın ve verilen tüm nimetlerin insan için emanet olduğunu ve bunları en iyi şekilde değerlendirmesi gerektiğini ifade eden Hz. Peygamber, aslında dünya hayatının geçici olduğuna ve burada yapılan hayırlı amellerin insanın yanına kalacağına dikkat çekmektedir. Aksi durumda ise insanın üzerindeki kul hakları bitmeden sevaplarının bitmesi durumunda başkalarının

¹¹⁷⁶ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. VI, 79, 557.

¹¹⁷⁷ Tirmizi, “Hudud”, 1.

¹¹⁷⁸ Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid İbn Mace, el-Kazvini, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, “Talak”, 16.

¹¹⁷⁹ İsrâ, 17/70.

¹¹⁸⁰ Tirmizi, “Sıfatü'l-Kiyame”, 1.

günahlarını yüklenen insanın “müflis” durumunda olacağını ve “manevi açıdan yoksun” duruma düşüp cehenneme gideceğini haber vermektedir.¹¹⁸¹

4. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Kurtuluşu

İnsan, geçmiş ve gelecek ile ilgili ileriye yönelik kaygılar ve aynı zamanda umut taşıyan bir varlık olması dolayısıyla devamlı surette bu kaygı ve sıkıntıların son bularak huzur ve güvenin sağlandığı ebedi bir mutluluk durumuna ulaşmayı arzulamaktadır. Bu bakımdan insanı en iyi tanıyan Yüce Yaratıcı'nın peygamberler aracılığıyla insanlığa gönderdiği İlahi Kitaplar, insanı hem bu dünyada hem de ahirette ebedi mutluluğa ulaştıracak kurtuluş reçeteleri sunmaktadır.¹¹⁸²

İlahi dinler başta olmak üzere bütün dini inançların temel hareket noktalarından ve nihai amaçlarından birini oluşturan kurtuluş öğretisi, her dinde farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte nihai hedef, mevcut durumdan mükemmel duruma ulaşmayı ifade etmesi açısından dinlerde ortak anahtar kavramlarından birisini temsil etmektedir.¹¹⁸³

Bu doğrultuda İslam dininin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de de insanın kurtuluşunun mahiyeti ve bu kurtuluşa ulaştıracak çeşitli yollar anlatılmaktadır. Tanah ve Yeni Ahit'teki kurtuluş öğretisi ile karşılaştırıldığında Kur'an'daki kurtuluş kavramının birkaç noktada farklılık arz ettiği görülmektedir. Söz gelişi Tanah ve Yeni Ahit'teki kurtarıcı Mesih figürüne karşılık Kur'an'da insanın kurtuluşu her şeyin kendisine bağlandığı kurtarıcı bir şahıstan ziyade insanın doğrudan “kendi inancı ve fiilleri” ile irtibatlandırılmaktadır. Ayrıca Tanah ve Yeni Ahit'te kurtuluşun sadece kendi din mensuplarına yönelik olmasından bahsedilmesine karşılık¹¹⁸⁴ Kur'an, mü'minlerle birlikte Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sabiilerden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve yararlı işler yapanlara da korkunun bulunmadığı ve onların

¹¹⁸¹ Müslim, “Birr”, 59.

¹¹⁸² İsmail Hilmi Bilgi, “Tanah, İncil ve Kur'an'da Kurtuluş İfade Eden Temel Terimler”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S. 9, s. 40.

¹¹⁸³ Aydın, “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”, s. 71.

¹¹⁸⁴ Yasa'nın Tekrarı, 30:3; Yeremya, 31:10; Yuhanna, 3:15; I. Korintliler, 1:30; 15:22-23; Koloseliler, 1:13.

üzülmeyeceğini¹¹⁸⁵ belirterek İslam sınırları dışında kalanların da ayette sözü edilen şartları taşımak suretiyle kurtuluş imkanının bulunduğuna işaret etmektedir.¹¹⁸⁶

Bununla birlikte maddi anlamda kurtuluşu gerçekleştirecek Mesih'e ve O'nun Krallığı'na bağlı olarak anlayan Tanah Altın Çağ kurtuluş öğretisi (eskatolojik-soteriyoloji) ve beklenen Mesih'in gerçekte İsa olduğunu ve O'nun kuracağı manevi Krallık ile kurtuluşun gerçekleşeceğini savunan Yeni Ahit öğretilerinin aksine Kur'an-ı Kerim'de ise insanın kurtuluşunu ifade etmek için kullanılan kelimelerin bağlamlarına bakıldığında her iki alemi de kucaklayacak şekilde yani hem dünya hem de ahiret kurtuluşunu kazanmaya yönelik ifadelerin olduğu görülmektedir. Söz gelişi Kur'an'da kurtuluşu ifade etmek için bir anlamda doğrudan kullanılan "felah", "necat", "fevz" gibi terimler her iki dünya için de kurtuluşa işaret eden kelimelerdir.¹¹⁸⁷

Kur'an-ı Kerim'de kurtuluşu ifade etmek için en çok kullanılan kelimelerden biri olan "necat" kelimesinin türediği "neca" Rağıb el-İsfahani'ye göre "kendini, canını, malını kurtarmak", "bir şeyden ayrılmak" anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen "necve" ve "necat" kelimelerinin ise "yüksekliği ile etrafındakilerden ayrılan tepe" manasında olduğunu söyleyen İsfahani, tepeye çıkıp selden kurtulmayı anlattığı için bu ismi aldığını ifade etmektedir.¹¹⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'de "necat" kelimesinin geçtiği ayetlere bakıldığında "*Helak emrimiz gelince Hud'u ve beraberindeki iman etmiş olanları, tarafımızdan bir rahmetle onları ağır bir azaptan kurtardık.*"¹¹⁸⁹ şeklinde azabı hak etmiş topluluklardaki peygamberlerin ve onlara inanan insanların bela ve musibetlerden

¹¹⁸⁵ Bakara, 2/62; Maide, 5/69.

¹¹⁸⁶ İsmail Taşpınar, "Kur'an-ı Kerim'deki 'Fevz' ve 'Felah' Kavramları Çerçevesinde İnsanın Kurtuluşu", *Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 3-4 Kasım 2006, s. 15-16.

¹¹⁸⁷ Aydın, "Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)", s. 76.

¹¹⁸⁸ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 1035-1036.

¹¹⁸⁹ Hud, 11/58.

kurtarılmasının yanında insanların tehlikelerden,¹¹⁹⁰ zulümden¹¹⁹¹ ve hilelerden kurtulması¹¹⁹² anlamında kullanıldığı görülmektedir. Böylece “necat” kelimesi, Kur’an’da cehennemden uzak olma¹¹⁹³ anlamında uhrevi kurtuluşu da ifade etmekle birlikte genel kullanımı kelimenin etimolojik kökeni ile de benzer şekilde “dünyevi kurtuluş” manasındadır.¹¹⁹⁴

Kurtuluşu ifade etmek için kullanılan bir diğer kelime olan “fevz” ise “fâze” fiilinin mastarı olup kendisinde iki zıt anlam barındıran bir kelimedir. Kelimenin ilk anlamının “selametın gerçekleşmesiyle birlikte hayrı elde etme” olduğunu söyleyen İsfahani, bazılarının ise bunun tam zıddı olarak “helak oldu”, “öldü” anlamında bu kelimeyi kullanmalarının ise sonuç olarak “kurtulma” anlamına geleceğini zira ölen kişinin dünyevi sıkıntılardan kurtulacağını ifade etmektedir.¹¹⁹⁵

“Fevz” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de geçtiği ayetlere bakıldığında bir yer hariç¹¹⁹⁶ genellikle “uhrevi kurtuluşu” ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Bu ayetlerde fevz kelimesi, “ahirette azabın kaldırılması”, “mutluluk” ve “mükafat” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁹⁷

Buna ilave olarak “fevz” kelimesinin geçtiği diğer ayetlerde doğru sözlü olma ve davranışta bulunmanın,¹¹⁹⁸ Allah ve Rasulü’ne itaat etmenin,¹¹⁹⁹ Allah’ı hoşnut edecek davranışlarda bulunmanın,¹²⁰⁰ iyilik yapmada yarışmanın,¹²⁰¹ Allah yolunda

¹¹⁹⁰ En’am, 6/63; Yunus, 10/22; İsrâ, 17/67; Ankebut, 30/65; Lokman, 31/32.

¹¹⁹¹ İbrahim, 14/6.

¹¹⁹² A’raf, 7/89; Hud, 11/58, 66, 94; Duhan, 44/30.

¹¹⁹³ Yunus, 10/103; Meryem, 19/71-72; Zümer, 39/61; Mümin, 40/41; Saf, 61/10; Mearic, 70/14.

¹¹⁹⁴ Bilgi, “Tanah, İncil ve Kur’an’da Kurtuluş İfade Eden Temel Terimler”, s. 54-55.

¹¹⁹⁵ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 810-811.

¹¹⁹⁶ Nisa, 4/73.

¹¹⁹⁷ Al-i İmran, 3/185; Nisa, 4/13; Bilgi, “Tanah, İncil ve Kur’an’da Kurtuluş İfade Eden Temel Terimler”, s. 48.

¹¹⁹⁸ Maide, 5/119; Ahzab, 33/70-71.

¹¹⁹⁹ Nisa, 4/13; A’raf, 7/157; Ahzab, 33/71.

¹²⁰⁰ Tevbe, 9/72.

¹²⁰¹ Tevbe, 9/100.

canı ve malıyla cihad etmenin,¹²⁰² sabretmenin¹²⁰³ ve takva sahibi olmanın¹²⁰⁴ insanı kurtuluşa ulaştıracağı anlatılmaktadır.¹²⁰⁵

“Necat” ve “fevz” kavramlarına ilave olarak kurtuluşu ifade etmek için Kur’an’da en çok kullanılan bir diğer kelime ise “felah” tır. Daha çok dünyevi anlamda kurtuluşu ifade eden necat ve uhrevi kurtuluş için kullanılan fevz kelimelerine ilave olarak felah kelimesi ise Kur’an’da “hem dünyevi hem de uhrevi kurtuluşu” ifade etmek için kullanılmaktadır. Sözlükte “yarmak”, “tarlayı sürmek” anlamlarına gelen felah kelimesi, Ragıb el-İsfahani’ye göre “bir işte başarıya, istenilen amaca ulaşmak” anlamına gelmektedir. Bu başarıya ulaşmanın hem dünya hem de ahiret için de olabileceğini söyleyen İsfahani, bu anlamda iki tür mutluluktan bahsetmektedir.¹²⁰⁶ Ona göre birincisi, dünya ile ilgili olan zenginlik ve şeref kazanma ile elde edilen mutluluktur. Diğeri ise ahiretle ilgili mutluluktur ki bunlar ebedi bir hayat, her türlü ihtiyaçtan uzak bir zenginlik, zilletten uzak bir izzet ve cehaletten arınmış bir ilme kavuşmaktır.¹²⁰⁷ Benzer şekilde İbn Manzur’a göre de felah kelimesi “mutlu olunacak bir şeyi elde etmek”, “hayır ve nimette beka” anlamlarına gelmektedir.¹²⁰⁸

“Felah” kelimesinin yer aldığı Kur’an’daki ayetlere bakıldığında insanın hem dünyevi hem uhrevi kurtuluşunu kazanmaya yönelik dini ve ahlaki yükümlülüklerden bahsedildiği dikkat çekmektedir.¹²⁰⁹ Bu yükümlülükler çerçevesinde Kur’an’da kurtuluşa erecek insanların vasıfları Mü’minun Suresi’nde şu şekilde anlatılmaktadır; *“Mü’minler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki, namazlarında derin saygı içindedirler. Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler. Onlar ki, zekatı*

¹²⁰² Tevbe, 9/20, 111.

¹²⁰³ Hac, 22/111; Mü’minun, 23/111.

¹²⁰⁴ Zümer, 39/61; Nebe, 78/31.

¹²⁰⁵ Adil Bebek, “Fevz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 506; Taşpınar, “Kur’an-ı Kerim’deki ‘Fevz’ ve ‘Felah’ Kavramları Çerçevesinde İnsanın Kurtuluşu”, s. 17-18.

¹²⁰⁶ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 806.

¹²⁰⁷ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 806.

¹²⁰⁸ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, C. II, s. 547.

¹²⁰⁹ Adil Bebek, “Felah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, s. 302.

öderler. Onlar ki, ırzlarını korurlar. Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler. Onlar ki, namazlarını kılmaya devam ederler.”¹²¹⁰ Böylece kurtuluşa erecek mü’minlerin vasıflarının ve bir anlamda bir mü’minin nasıl olması gerektiğinin zikredildiği bu ayetlerde namaz, zekat gibi dini ibadetlerin yanında ırzını koruma, sözünde durup emanete riayet etme gibi insanın hem kendisi ve hem de topluma karşı sorumluluklarını gözetmesinden bahsedilmektedir.

Bununla birlikte felah kelimesinin kullanıldığı diğer ayetlerde nefsinin istediği yoldan gitmeyen,¹²¹¹ batıl inanç ve kötü alışkanlıklardan¹²¹² ve haksız kazançtan (faiz) uzak duran,¹²¹³ iffetini koruyan,¹²¹⁴ iyilik yapan¹²¹⁵ ve aynı zamanda insanları hayra çağıran¹²¹⁶ ve muhtaçları gözeten¹²¹⁷ kişilerin kurtuluşa ereceği müjdesi yer almaktadır. Kur’an-ı Kerim’de kurtuluşa erme yolunda bu vasıflara ulaşmak için dikkat edilmesi ve takip edilmesi gereken en önemli iki rehberin Kur’an ve Hz. Peygamber olduğu bildirilmektedir.¹²¹⁸

Söz konusu ayetlerde kurtuluş için bahsedilen özellikler incelendiğinde Kur’an’ın maddi ve manevi mutluluğun yalnızca bireysel boyutta değil aynı zamanda toplumsal alanda da gerçekleştirilmeye yönelik emirler içerdiği görülmektedir. Nitekim kurtuluş konusuyla bağlantılı olarak ayetlerde bahsedilen içki, kumar gibi kötü alışkanlıklar, faiz, iffetin korunması ve ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi gibi hususlar, birey ve içinde yaşadığı toplumun sosyo-ahlaki yapısını etkileme açısından önem arz eden noktalardır. Bu doğrultuda sözü edilen hususların hem dünya hem de ahiret kurtuluşundan bahseden ayetlerde yer alması, Kur’an’ın dünya ve ahireti “bir

¹²¹⁰ Mü’minun, 23/1-9.

¹²¹¹ Tevbe, 9/19.

¹²¹² Maide, 5/90.

¹²¹³ Al-i İmran, 3/130.

¹²¹⁴ Nur, 24/31.

¹²¹⁵ Hac, 22/77; Teğabün, 64/16.

¹²¹⁶ Al-i İmran, 3/104.

¹²¹⁷ Rum, 30/38.

¹²¹⁸ A’raf, 7/157.

bütün” ve “birbirinin tamamlayıcısı” olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilmektedir.

Nitekim Mü’minun Suresi’nde geçen “felah” kelimesinin “murada ermek”, “müjdeye ulaşmak” anlamlarına geldiğini söyleyen Zemahşeri’ye göre ayetlerde bahsedilen vasıflar dolayısıyla mü’min kişi için kelime-i şahadet ve kelime-i tevhidi söyleyen ve kalbiyle onaylayan kişi olduğu tanımını yapanların olduğu gibi mü’min kelimesini “iyilik ve takva sahiplerine verilen bir övgü sıfatı” olarak tanımlayanlar da bulunmaktadır.¹²¹⁹

Kurtuluşa ermiş mü’minlerin vasıflarının zikredildiği ayeti yorumlayan Razi’ye göre ise “felah”, “hayır içinde bulunmak” veya “insanın umduğuna nail olması” demektir. Ayrıca Razi, ayette geçen “*Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler.*” ifadesinin daha önce zikredilen özellikleri içine alan bir ifade olduğunu ve Allah’ın bütün emir ve yasaklarını içine aldığını ileri sürmektedir.¹²²⁰

Mü’minun Suresi’nde yer alan aynı ayetleri yorumlayan Mevdudi ise ayetlerin daha iyi anlaşılması için açıklamanın yapıldığı “ortamın” da göz önüne alınması gerektiğini söylemektedir. Şöyle ki bir tarafta maddi açıdan refah içinde olup her isteğini doyuma ulaştırmayı amaçlayan Mekke müşriklerine karşın diğer tarafta büyük çoğunluğu fakir ve kimsesiz Müslümanların olduğu bir ortamda gelen bu ayetlerde Mevdudi’ye göre Allah, “*Mü’minler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir.*” şeklindeki buyruğu ile kurtuluşa erme veya başarısızlığın müşriklerin düşüncesindeki gibi olmadığını ve onların başarı, mutluluk dedikleri şeyin aslında sınırlı, geçici ve sonunda acı olan bir durum olduğunu ifade etmektedir.¹²²¹ Sonuçta ayetlerde zikredilen vasıfların mü’minlerin önde gelen ve ayırt edici özellikleri olduğunu belirten Mevdudi, söz konusu nitelikleri kazanmanın tam bir teslimiyet, güzel ahlak ve her alanda emredilen kurallara uymakla kazanılabileceği yorumunda bulunmaktadır. Zira ona

¹²¹⁹ Ebu’l-Kasım Mahmud İbn Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka’iki Ğavamidi’t-Tenzil ve ‘Uyuni’l-Ekavil fi Vucuhi’t-Te’vil*, C. IV, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Mehmet Erdoğan, Sadrettin Gümüş, Adil Bebek, Murat Sülün, Mehmet Çiçek, Necdet Çağıl, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018, s. 590.

¹²²⁰ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, C. XVI, s. 386-396.

¹²²¹ Mevdudi, *Tefhimü’l-Kur’an (Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. III, s. 398.

göre gerçek başarı ve kurtuluş, “maddi dünyanın zevklerini elde etmek değil iman ve dini vazifeleri yerine getirmek suretiyle her iki dünyada da başarıya ulaşmak” demektir.¹²²²

Ayette yer alan “felah” kelimesini “murada ulaşmak”, “selamete ermek”, “huzur bulmak” ve “hayırda sonsuzluk” şeklinde yorumlayan Elmalılı da ayette bahsedilen ve ilki iman olan hem Allah ve Rasulü’ne hem de insanlara karşı sorumlulukları içeren ayette anlatılan yedi özelliği kendinde barındıran kişinin muhakkak kurtuluşa ereceğinin müjdelendiğini ifade etmektedir.¹²²³

Mü’minun Suresi’nde anlatılan bu özellikler hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadiste ilk ayetler indikten sonra O’nun dua ederek “... *Kim bu ayetlerin gereğini yaparsa cennete girecektir.*”¹²²⁴ şeklinde buyurduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte çeşitli sebeplerle kendisine gelen ve dini konularda sorular soran sahabilere cevaplar veren Hz. Peygamber’in insanı kurtuluşa erdirecek yollar hakkında sorular soran sahabilere “*Lâ İlâhe İllallâh deyiniz ki kurtulasınız.*”¹²²⁵ ve başka bir hadiste “*Müslüman (olup teslim) olan, yeterli rızık verilen ve Allah’ın verdiği kanaat eden kurtulmuştur.*”¹²²⁶ şeklinde buyurduğu nakledilmektedir.

Buna ilave olarak Mü’minun Suresi’nde mü’minler için zikredilen vasıflarla benzer şekilde mü’mine cenneti kazandıracak hasletlerden bahseden Hz. Peygamber, Allah’ın farz kıldığı ibadetleri eksiksiz olarak yerine getiren kişinin eğer sözünü yerine getirirse Allah’ın rızasını kazanacağını ve kurtuluşa ermiş olacağını buyurmaktadır.¹²²⁷

Kur’an’da insanın kurtuluşunu ifade etmek için kullanılan “necat”, “fevz” ve “felah” kavramlarına ilave olarak dolaylı yoldan kurtuluşa işaret eden kavramlardan

¹²²² Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. III, s. 399.

¹²²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VI, s. 117.

¹²²⁴ Buhari, “İmân”, 34; Müslim, “İmân”, 8.

¹²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 492; IV, 63, 341.

¹²²⁶ Müslim, “Zekât”, 125; Tirmizi, “Zühd”, 35.

¹²²⁷ Buhari, “Hıyel”, 3; Görmez ve diğerleri, *Hadislerle İslam*, C. II, s. 30.

da söz edebiliriz. Söz gelişi ayetlerde yer alan “hüsna” (mükafat),¹²²⁸ “sürur” (sevinç),¹²²⁹ “hubb” (sevme),¹²³⁰ “rıza” (razı olma),¹²³¹ “ceza” (karşılık, mükafat),¹²³² “hidayet”,¹²³³ “emn” (güven içinde olma),¹²³⁴ “selamet”¹²³⁵ gibi kavramlar insanın kurtuluşu, selamete ve mükafata erişmesine işaret eden, veya kurtuluşu kolaylaştıran diğer ifadelerdir.¹²³⁶

Kurtuluşa ermeyi ifade eden bu kavramlara ilave olarak Kur’an’da kurtuluşa ermeyecek olanların kimler olduğuna dair ayetler de bulunmaktadır. Söz gelişi Kur’an’da Allah’a iman ve diğer iman esaslarını inkar eden,¹²³⁷ ahiret yerine dünyayı önceleyen,¹²³⁸ Hak yolunda çalışmayanların hüsrana uğrayacağı,¹²³⁹ Allah’ın emir ve yasaklarını göz ardı edip peygamberleri yalanlayanların helak olacağı¹²⁴⁰ ve Allah’ın gazabını hak edecekleri bildirilmektedir.¹²⁴¹

Sonuçta “mü’min” kavramının içeriğinin özetlendiği ve aynı zamanda dini ve ahlaki alanlarda hem birey hem de toplum için vazgeçilmez ilkelerin yer aldığı bu ayetlerde Allah’ın mü’minlere kurtuluş reçetesi sunduğu söylenebilir. Öyle ki bu

¹²²⁸ Ra’d, 13/18.

¹²²⁹ İnsan, 76/11; İnşikak, 84/7-9.

¹²³⁰ Bakara, 2/195, 222; Al-i İmran, 3/76, 134; Maide, 5/13, 42, 54, 93; Tevbe, 9/4, 7; Hucurat, 49/9; Mümtehine, 60/8; Saf, 61/4.

¹²³¹ Maide, 5/119; Fetih, 48/18; Fecr, 89/27-30.

¹²³² Al-i İmran, 3/132-136; Nahl, 16/30-32; Ta-Ha, 20/76; Furkan, 25/15; Ahkaf, 46/13-14.

¹²³³ Bakara, 2/2, 97, 120, 159, 185; Yunus, 10/9; İsrâ, 17/9; Neml, 27/92; Secde, 32/3; Zümer, 39/23; Cin, 72/2.

¹²³⁴ En’am, 6/82.

¹²³⁵ En’am, 6/127; Enfâl, 8/43.

¹²³⁶ Musa Akpınar, *Kur’an’da Kurtuluş Öğretisi*, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Çoşkun), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008, s. 28-40; Fatma Candan, *Kur’an-ı Kerim’de Kurtuluş Kavramı*, (Danışman: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999, s. 19-24.

¹²³⁷ Mümin, 40/84-85; Enfâl, 8/36-37; Tevbe, 9/68-69; Nahl, 16/104-109; Ankebut, 29/52; Fatır, 35/39; A’raf, 7/147; Kehf, 18/105.

¹²³⁸ Hud, 11/15-22; Nahl, 16/104-109; Ankebut, 29/52.

¹²³⁹ İsrâ, 17/16-17; Secde, 32/20; Ahkaf, 46/35;

¹²⁴⁰ Al-i İmran, 3/21-22; Kehf, 18/105

¹²⁴¹ Bakara, 2/90; Nisa, 4/93; Fetih, 48/6; Akpınar, *Kur’an’da Kurtuluş Öğretisi*, s. 41-53.

ilkelerin sadece ahiretteki kurtuluş için değil dünya hayatındaki huzur ve güven ortamının sağlanması için de gerekli olduğu ve son tahlilde inanan her insanın kendisinden beklenen bu profili yerine getirmek için çabalaması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.¹²⁴²

B. Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah İle İlişkisi Açısından İnsan

Bu bölümde Kur'an-ı Kerim'deki ayetler ışığında insanın Allah ile ilişkisindeki iletişim araçları, Allah-insan arasındaki ilişkinin somut bir ifadesi olarak misak ve insanın yaratılış amacı başlıklarını ele alacağız.

1. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Allah İle İletişim Araçları: Vahiy, İbadet ve Dua

Kur'an-ı Kerim'e göre Allah, ilk insanın yaratılmasından itibaren insanlığa kendini tanıtmak, insan için her iki dünya mutluluğuna ulaşmada gerekli olan emir ve yasakları bildirmek ve insana yaratılış amacını haber vermek için daima insanla yakın ilişki ve iletişim içerisinde bulunmuştur. Allah'ın yaratılış itibarıyla yaratılanlar içerisinde ayrı bir konumda bulunan ve onlardan farklı bir misyon yüklenmiş olan insanla iletişimi peygamberler aracılığıyla tarih boyunca insanlığa iletilen “vahiy” ile gerçekleştirmiştir.

Kelime olarak “hızlı ve gizli bir şekilde bildirmek”, “haber vermek”, “işaret etmek” anlamına gelen “vahiy”, Arapça *v-h-y* kökünden türetilen bir mastar olup “Allah'ın dilediği emir, hüküm ve yasakları Cebrail vasıtasıyla peygamberlere bildirilmesini” ifade etmektedir.¹²⁴³ Genel anlamda “Allah'ın kullarına seslenişi ve konuşması” anlamına gelen vahiy, “Allah'ın insanlığa göndermiş olduğu İlahi mesajların özünü” oluşturmaktadır.¹²⁴⁴

¹²⁴² Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. IV, s. 9.

¹²⁴³ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 1140; İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, C. XV, s. 381; Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, , s. 440.

¹²⁴⁴ Furat Akdemir, “Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, C. 14, S. 2, s. 518.

Kur'an-ı Kerim'de Yaratan-yaratılan iletişimde Allah'ın insanla iletişim aracı olan ve peygamberlere çeşitli şekillerde bildirilen vahyin,¹²⁴⁵ “insanlar için bir öğüt”,¹²⁴⁶ “rehber” ve “hidayet kaynağı” olduğu¹²⁴⁷ belirtilmektedir. Bununla birlikte vahiy ile yaratılan varlıkların özellikleri, hikmetine dair bilgiler vererek yaratılma amacı ve sorumluluk alanlarından bahseden Allah, bu iletişimde özellikle akıl, irade ve ruh sahibi olması dolayısıyla insanı muhatap almaktadır. Vahiy ile insanlığa seslenen Allah, bu anlamda insan için vaz ettiği iman, ibadet ve ahlak ilkeleriyle insanlığa bir hayat prensibi sunmakta ve bu iletişimin karşılığında insandan uygun bir cevap beklemektedir.¹²⁴⁸

Allah-insan yakın ilişkisi ve iletişimi açısından Kur'an-ı Kerim'de vahyedilen ayetler içerisinde insandan istenilen ilk ve en önemli husus olarak Allah'ın varlığı ve birliği yani tevhid olduğu dikkat çekmektedir.¹²⁴⁹ Nitekim bu hususta Kur'an'da Yahudiler'in “*Üzeyr Allah'ın oğludur.*”¹²⁵⁰ demeleri ve kendilerini “Allah'ın oğlu ve sevgili kulları”¹²⁵¹ olarak nitelemeleri, bunun yanında Hıristiyanların da “*İsa Allah'ın oğludur.*”¹²⁵² ve “*Allah, için üçüncüsüdür.*”¹²⁵³ demek suretiyle tevhide gölge düşürmeleri reddedilmekte ve devamlı surette insandan mutlak bir tevhid anlayışına sahip olması istenmektedir.¹²⁵⁴

¹²⁴⁵ Şura, 42/51.

¹²⁴⁶ Hakka, 69/48; Müzzemmil, 73/19; İnsan, 76/29.

¹²⁴⁷ Bakara, 2/2; Nisa, 4/113; Lokman, 31/2-3.

¹²⁴⁸ Mehmet Akif Ceyhan, “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2018, C. 16, S. 2, s. 350; Akdemir, “Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 510.

¹²⁴⁹ Bakara, 2/163; 255; Al-i İmran, 3/2, 6, 18, 62; En'am, 6/19, 106; A'raf, 7/59, 65, 73, 85, 158; Tevbe, 9/31, 129; Hud, 11/14, 50, 61; Ra'd, 13/30; İbrahim, 14/52; Nahl, 16/2, 22, 51; Kehf, 18/110; Ta-Ha, 20/8, 14, 98; Enbiya, 21/22, 25, 85, 108; Hac, 22/34; Mü'minun, 23/32, 91, 116; Neml, 27/26, 60, 64; Kasas, 28/70, 72, 88; Fâtır, 35/3; Zümer, 39/6; Fussilet, 41/6; Zuhruf, 43/84; Duhan, 44/8; Muhammed, 47/19; Zariyat, 51/51; Tur, 52/43; Haşr, 59/22, 23; Teğabün, 64/13; Müzzemmil, 73/9.

¹²⁵⁰ Tevbe, 9/30.

¹²⁵¹ Maide, 5/18.

¹²⁵² Bakara, 2/116; Tevbe, 9/30; Meryem, 19/35.

¹²⁵³ Maide, 5/73.

¹²⁵⁴ Akdemir, “Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 527.

Allah-insan iletişimini gerçekleştirme noktasında sözlü iletişim aracı vahye ilave olarak Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın evrende var edilen ve Allah'ın varlığına işaret eden varlıklar yani kevnî ayetler¹²⁵⁵ aracılığıyla "sözsüz" iletişimde bulunarak insana hitap ettiği anlatılmaktadır. Tabiattaki ayetler, işaret ve şifreler yoluyla insanla iletişim kuran Allah, bu noktada insandan bu ayetler üzerinde tefekkür ederek Allah'ın varlığı ve birliğini, O'nun nimetlerini ve hükümlerini düşünmeye yönelmesini istemektedir.¹²⁵⁶

Allah-insan iletişiminde Allah'tan insana doğru olan iletişimin yönünü vahiy ve kevnî ayetler oluştururken bu iletişimin insandan Allah'a doğru olanını ise dua ve ibadetler oluşturmaktadır. Bu iletişim araçlarından ilkinin oluşturduğu dua, sözlükte "çağırma", "istemek", "seslenmek" anlamlarında olup Arapça ع ع د kökünden türetilmiş bir mastardır. Kelime anlamı itibarıyla "aşağıdan yukarıya yapılan niyaz" manasına gelen dua, İslam literatürde Yaratan-yaratılan ilişkisi açısından "insanın Allah'ın yüceliği karşısında kendi zayıflığını itiraf etmesi, sevgi ve saygı duyguları içerisinde O'ndan yardım ve lütuf dilemesini" ifade etmektedir.¹²⁵⁷ Dua kelimesinin Kur'an'da yer aldığı ayetler incelendiğinde de benzer şekilde genel olarak Allah'a yönelmek ve O'na yalvarmak,¹²⁵⁸ yardım istemek,¹²⁵⁹ nidadada bulunmak,¹²⁶⁰ istekte bulunmak¹²⁶¹ anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.¹²⁶²

İnsanın kendi acziyetini ve gücünün sınırlarını bilerek her türlü kusurdan münezze, mutlak kudret sahibi Yaratıcısı ile arasında kurduğu bir anlamda manevî

¹²⁵⁵ Söz gelişi bazı kevnî ayetler için bkz. Bakara, 2/164; En'am, 6/95-99; Ra'd, 13/2-4; Hicr, 15/19-22; Enbiya, 21/30-33; Nur 24/43-46; Rum 30/20-24; Fatır 35/27-28; Zümer 39/5-6, 21; Fussilet, 41/9-12; Şura, 42/11-12; Zuhruf, 43/9-12; Casiye, 45/3-11; Kaf, 50/6-11; Rahman 55/1-20; Hadid, 57/1-6; Mülk, 67/1-14; Şems, 91/1-10.

¹²⁵⁶ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde İslah*, terc. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2018, s. 155-156.

¹²⁵⁷ Osman Cilacı, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 529.

¹²⁵⁸ Yunus, 10/106; İsrâ, 17/67; Hac, 22/62; Lokman, 31/30; Zuhruf, 43/86; Cin, 72/80.

¹²⁵⁹ Bakara, 2/23.

¹²⁶⁰ İsrâ, 17/52.

¹²⁶¹ Mümin, 40/60; Sad, 38/51; Fussilet, 41/49; Duhan, 44/55.

¹²⁶² Sıtkı Güllü, "Kur'an-ı Kerim'de Dua Kavramı", *Ekev Akademi Dergisi*, 2004, S. 18, s. 117.

köprü olan dua, Kur'an-ı Kerim'de “(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin!”¹²⁶³ şeklinde ifade edildiği üzere “kulluğun ve insanın Rab katındaki değerini belirleyen en temel unsurlardan birisi” olarak ifade edilmektedir. Bu ayetin yorumunda Zemahşeri, ayetin öncesinde insanların güzel davranışları ve cennette kazanılacak mükafatlardan bahsedilmesinden sonra Allah'ın bu ayetle insanla niye ilgilendiği ve niçin bu vaatlerde bulunduğunu ileri sürmektedir. Zemahşeri'ye göre burada insanın değerini belirleyen şey, tevhid ekseninde Allah ile bağını koparmadan O'na kulluk etmektir.¹²⁶⁴

Aynı ayeti yorumlayan Mevdudiye'ye göre de insanın Allah'a dua etmesinin kendi yararına olduğunu aksi durumda insanın diğer yaratıklardan bir farkının bulunmayacağını ifade etmektedir.¹²⁶⁵ Bu anlamda zayıf bir yapıya sahip olan insanın Allah'a yönelme, O'na yaklaşarak bağ kurma isteği ve insanın Yaratıcısına olan fitri eğilimini temsil eden dua, bir anlamda “ruhun Allah'a yükselişini” ifade etmektedir.¹²⁶⁶

Tanah ve Yeni Ahit külliyatlarıyla benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de de Allah-insan iletişiminde önemli bir yere sahip olan dua, Yaratıcıya yaklaşma ve O'na sığınarak isteklerde bulunma hususunda insanın manevi yönünü yansıtmaktadır. Tanah'ta Tanrı'nın insana yakın olduğu ve kendisine edilen duaların geri çevrilmeyeceğinden bahseden pasajlara¹²⁶⁷ benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de de Allah'ın kullarına çok yakın olduğu hatta bir ayette “şah damarından daha yakın olduğu” belirtilerek¹²⁶⁸ Allah'ın dua edenin duasına cevap vereceği bildirilmektedir.¹²⁶⁹

¹²⁶³ Furkan, 25/77.

¹²⁶⁴ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamıdı't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. IV, s. 904.

¹²⁶⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. III, s. 608.

¹²⁶⁶ Selahattin Parlador, “İslam'da Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 531.

¹²⁶⁷ Levililer, 26:11-12; Mezmurlar, 17:6.

¹²⁶⁸ Kaf, 50/16.

¹²⁶⁹ Bakara, 2/186; Hud, 11/61.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan "*Kullarım, beni senden sorarlarsa, (bilsinler ki), gerçekten Ben (onlara çok) yakıным. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm.*"¹²⁷⁰ şeklindeki Allah'ın kullarına yakın olduğu ve dua edenin duasına icabet edeceğini belirten ayeti yorumlayan Zemahşeri, burada Allah'ın yakın olması ve duaya hemen icabet etmesinin mekanın yakın olmasına benzetilmek suretiyle temsili bir anlatımın olduğunu savunmaktadır. Allah-insan iletişiminde karşılıklı bir iletişimin söz konusu olduğunu belirten Zemahşeri, Allah'ın kullarının isteklerine cevap vermesine karşılık O'nun da insandan iman ve ibadete çağrıldığı zaman davete icabet etmesini istediği yorumunda bulunmaktadır.¹²⁷¹

Aynı ayetin yorumunda ayetin sebab-i nüzulüyle alakalı olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen ve O'nun ashabının yüksek sesle tekbir getirip dua etmesine karşılık "*Sizler sağır olan ve burada bulunmayan bir kimseye dua etmiyorsunuz. Siz ancak, her şeyi duyan ve size yakın olan bir Rabbe dua ediyorsunuz.*"¹²⁷² şeklindeki hadisi nakleden Elmalılı ise bu ayette Allah'tan uzak olan insanoğlunun Allah'ı kendisine uzak sanmaması gerektiğine dikkat çekildiğini zira Allah'ın bize bizden daha yakın olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷³

Allah ile kul iletişiminde hiçbir aracıya gerek olmadığını belirtildiği ayetlerle bir anlamda insana dua etmesi için çağrıda bulunulmakta ve insanın tüm benliğiyle Yaratıcısını hatırlıdan çıkarmadan O'na yönelmesi istenmektedir. Nitekim bu şekilde Allah'a sevgi ve bağlılığını gösteren insanın manen huzur bularak kendisini güvende hissedeceği ve Rabbi'ne boyun eğmenin aslında insana özgürlük bahşedeceği söylenebilmektedir. Aksi durumda olan insanın ise Rabbi ile yakın ilişkisini koparıp yolunu kaybetmesiyle itaatsiz, haddi aşan bir tutum içerisine gireceği,¹²⁷⁴ kalplerinin

¹²⁷⁰ Bakara, 2/186.

¹²⁷¹ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. I, s. 620.

¹²⁷² Buhari, "Tevhid", 9.

¹²⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. II, s. 40-42.

¹²⁷⁴ Yunus, 10/12; Rum, 30/33.

katılaacağı¹²⁷⁵ ve insanın zamanla kendisine de yabancılaşacağı mümkün olabilmektedir.¹²⁷⁶

Kur'an-ı Kerim'de duanın önemine ilişkin bu ayetlere ilave olarak duanın nasıl yapılmasına yönelik öğretici şekilde pek çok dua örneği ve bir anlamda insanlığa örnek teşkil etmesi açısından peygamberlerin dualarına da yer verilmektedir.¹²⁷⁷ Söz gelişi Kur'an-ı Kerim'de duanın yalnızca Allah'a yapılması,¹²⁷⁸ O'nun azabından korkarak ve rahmetini umarak,¹²⁷⁹ alçakgönüllülükle, samimi bir şekilde,¹²⁸⁰ yüksek olmayan bir sesle¹²⁸¹ ve O'nun en güzel isimlerini anarak¹²⁸² dua edilmesi emredilmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim, Allah'ı anan ve dua eden insanların kalplerinin huzur ve sükunet bulacağı¹²⁸³ ve kurtuluşa ereceği¹²⁸⁴ müjdesini vermektedir.¹²⁸⁵

Kur'an'daki dua kavramını destekler mahiyette Hz. Peygamber'in de nasıl dua edileceği ve duada dikkat edilmesi gerekenlere yönelik tavsiyeleri bulunmaktadır. Allah katında duadan daha kıymetli bir şey olmadığını¹²⁸⁶ ve dolayısıyla duanın Allah'ın sevgisini kazanmaya vesile olduğunu belirten Hz. Peygamber,¹²⁸⁷ bunun yanında duanın insan ruhunda hata ve günahların bırakmış olduğu izleri silerek insanı ruhen arındırdığını da belirtmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, dua edilirken

¹²⁷⁵ En'am, 6/43; A'raf, 7/43.

¹²⁷⁶ Şadi Eren, *Kur'an'da Dua*, Işık Yayınları, İzmir 1994, s. 7-8; Kerim Buladı, *Kur'an ve Hadislerde Dua-Duanız Olmasaydı*, Kayihan Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013, s. 41-47.

¹²⁷⁷ Bazı dua örnekleri için bkz. Al-i İmran, 3/38; İbrahim, 14/40; Meryem, 19/4; Enbiya, 21/87, 90; Mümin, 40/60; Kamer, 54/10.

¹²⁷⁸ Hac, 22/12-13; Şuara, 26/213; Kasas, 28/88.

¹²⁷⁹ A'raf, 7/56.

¹²⁸⁰ A'raf, 7/55.

¹²⁸¹ A'raf, 7/205.

¹²⁸² A'raf, 7/180.

¹²⁸³ Ra'd, 13/28.

¹²⁸⁴ A'la, 87/25.

¹²⁸⁵ Parladır, "İslam'da Dua", s. 532-533.

¹²⁸⁶ Tirmizi, "Da'avat", 1.

¹²⁸⁷ İbn Mace, "Dua", 3.

bilinçli bir şekilde, Allah'ın mutlaka cevap vereceğine dair inançla dua edilmesi¹²⁸⁸ ve duanın kabul olması hususunda acele edilmemesi tavsiyesinde bulunmaktadır.¹²⁸⁹ Ayrıca dini hayatın her alanında olduğu gibi dua etme konusunda da insanlara örnek olan Hz. Peygamber, duada sabırlı olunması ve tevekkül edilmesini de duanın kabul edilmesi için gerekli şartlar arasında saymaktadır.¹²⁹⁰

Bu hususta duanın nasıl edileceğine dair zikredilen ayetler ve hadislere bakıldığında Tanah ve Yeni Ahit'le benzer noktaların yer aldığı görülmektedir. Söz gelişi Tanah ve Yeni Ahit'te duanın şuurulu bir şekilde ve kabul edileceğine dair inançla yapılması,¹²⁹¹ azimle dua edilmesi,¹²⁹² duaya Tanrı'nın adını kutsal kılarak övgü dolu sözlerle başlama¹²⁹³ gibi hususların Kur'an'daki tavsiyelerle oldukça benzerlik arz ettiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte dua içerikleri açısından bakıldığında ise Tanah'taki uzun ömür, başarı, soy gibi daha çok maddi anlamdaki isteklere dayanan¹²⁹⁴ ve Yeni Ahit'te Tanrı'nın egemenliğinin gelmesi¹²⁹⁵ gibi manevi ve eskatolojik dualara karşılık Kur'an'da hem maddi dünya hem de manevi dünya için dua edilmesi istenmektedir.¹²⁹⁶

Kur'an-ı Kerim'de Allah-insan iletişiminde duaya ilave olarak bir diğer araç ise ibadettir. Kelime olarak "boyun eğme", "itaat", "kulluk etme" gibi anlamlara gelen ibadet, dini literatürde "kulun Allah'a saygı ve itaatini göstermek maksadıyla yerine getirdiği birtakım tutum ve davranışları" ifade etmektedir.¹²⁹⁷ En geniş anlamıyla insanın, Allah'ın Rab, kendinin ise kul olduğu bilincini hissetmesi, boyun eğmesi ve

¹²⁸⁸ Tirmizi, "Da'avat", 65.

¹²⁸⁹ Müslim, "Zikir", 91; Tirmizi, "Da'avat", 9, 12.

¹²⁹⁰ Tirmizi, "Kıyamet", 60; Görmez ve diğerleri, *Hadislerle İslam*, C. II, s. 47-49.

¹²⁹¹ Mezmurlar, 17:6; Koloseliler, 4:2-3.

¹²⁹² Matta, 7:7; Luka, 11:9-13; Efesliler, 6:17-18; Filipililer, 4:6.

¹²⁹³ Luka, 11:2-4.

¹²⁹⁴ Mezmurlar, 41:3-4; I. Samuel, 1:10-11.

¹²⁹⁵ Luka, 11:2-4; II. Selanikliler, 1:11-12.

¹²⁹⁶ Bakara, 2/201.

¹²⁹⁷ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 233.

O'nun rahmetini umması durumlarını içeren ibadet, Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış amacı ile birlikte zikredilmektedir.¹²⁹⁸

Bu şekilde insanın kulluk bilinci kazanması ve Rabbini bilerek O'na yönelmesini ifade eden ibadet, insanın Allah'la iletişimindeki "sözsüz" iletişim aracını teşkil ettiği söylenebilir. Kur'an-ı Kerim'de ibadet formları içerisinde Allah-insan yakın ilişkisi ve iletişimini sağlayan en önemli ibadet olarak "namaz" ön plana çıkarılmaktadır. "Bağışlanma dilemek", "yalvarmak", "saygı için eğilmek" anlamlarında Arapça "salat" kelimesinin karşılığı olan "namaz," Kur'an'da birçok defa farklı bağlamlarda zikredilmekte¹²⁹⁹ ve insanın Rabbi ile yakın bağ kurmasını sağlamanın yanında birçok fonksiyona sahip bir ibadet olarak tanımlanmaktadır.¹³⁰⁰ Söz gelişi Kur'an'da namazın dünya hayatında insanı kötülüklerden ve hayasızlıktan alıkoyması¹³⁰¹ gibi dünyevi anlamda koruyucu olmasına ilave olarak Rabbin hoşnutluğunu kazanma,¹³⁰² kötülüklerin örtülmesi¹³⁰³ ve merhamet edilme¹³⁰⁴ gibi manevi anlamda insan için önemli faydalarının olduğu bildirilmektedir.

Namazın insanı kötülüklerden uzak tuttuğundan bahseden ayeti yorumlayan Mevdudi, ayette "*Kur'an'dan vahyedileni oku.*" ifadesinin ardından namaz kılınmasının zikredilmesinin hikmeti bulunduğunu ileri sürmektedir. Zira O'na göre Kur'an ayetlerini anlayan ve ruhuna sindiren kişinin namazı sadece fiziki birtakım davranışlar olmaktan çıkıp Allah'a yaklaşarak O'nunla kalbi bir bağın kurulmasına vesile olmaktadır.¹³⁰⁵

¹²⁹⁸ Zariyat, 51/56.

¹²⁹⁹ Namazla ilgili bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/43, 110, 153; En'am, 7/72; Yunus, 10/87; İsrâ, 17/78; Hac, 22/78; Ahzab, 33/33; Müzzemmil, 73/20; Kevser, 108/2.

¹³⁰⁰ M. Kamil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 350-357.

¹³⁰¹ Ankebut, 29/45.

¹³⁰² Meryem, 19/55.

¹³⁰³ Maide, 5/12.

¹³⁰⁴ Nur, 24/56.

¹³⁰⁵ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. IV, s. 254-255.

İnsanın hem bedenen hem de manen Allah'a yönelmesini ifade eden namaz, Hz. Peygamber tarafından da dinin en temel unsuru olarak nitelendirilmiştir. İmandan sonra "en faziletli amel"¹³⁰⁶ ve "dinin direği"¹³⁰⁷ olarak namazın önemine vurgu yapan Hz. Peygamber, "*Secde et ve yaklaş.*"¹³⁰⁸ şeklindeki ayeti destekler mahiyette namazdaki secde anını "kulun Allah'a en yakın olduğu zaman"¹³⁰⁹ olarak ifade etmektedir.¹³¹⁰ Buna ilave olarak namaz kılan kişinin Rabbi ile birlikte olduğunu ve O'nunla özel olarak konuştuğunu söyleyen Hz. Peygamber, Allah'a gösterilen itaat ve teslimiyetin en güzel örneğini temsil eden namazın insanı manen Yaratıcısına yaklaşma vesilesi kıldığını ifade etmektedir.¹³¹¹

Netice olarak vahiy, dua, namaz gibi Allah-insan arasındaki yakın ilişki ve iletişimi sağlayan araçların yanı sıra Kur'an-ı Kerim'de yine kulluğun bir gereği olarak oruç, zekat, hac, kurban ve sadaka gibi ibadet türlerinden de bahsedilmektedir.¹³¹² Kur'an'da yerine getirilmesi istenilen bu ibadetler için temel nokta olarak insanın ibadetler vesilesiyle Allah'la yakın bağını koruması, saygı ve itaatle kulluk görevini yerine getirmesi olduğu söylenebilir.

2. Kur'an-ı Kerim'e Göre İnsanın Yaratılış Gayesi

Kur'an-ı Kerim'de ontolojik açıdan varlıklar içerisinde ayrı bir konumda bulunan ve çeşitli nimetler verilen insanın amaçsız ve başıboş bırakılmak için yaratılmadığı, onun Yaratıcısına, kendisine ve etrafındakilere karşı sorumluluklarının olduğu bildirilmektedir. Bu noktada insan için en temel sorulardan bir olan "niçin

¹³⁰⁶ Müslim, "İman", 137-140.

¹³⁰⁷ Tirmizi, "İman", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 231, 237.

¹³⁰⁸ Alak, 96/19.

¹³⁰⁹ Müslim, "Salat", 215.

¹³¹⁰ Yaşaroğlu, "Namaz", s. 356.

¹³¹¹ Görmez ve diğerleri, *Hadislerle İslam*, C. II, s. 168.

¹³¹² Bakara, 2/43, 110, 183-184, 196, 271; Al-i İmran, 3/97; Nisa, 4/114; Tevbe, 9/71, 104, 112; Hac, 22/28, 34, 78; Nur, 24/56; Kevser, 108/2.

yaratıldığı” ve “varoluş gayesi” türünden soruların onu en iyi tanıyan Rabbi tarafından Kur’an’da cevaba kavuşturulduğu söylenebilir.¹³¹³

Kur’an’da yer alan ayetler göz önünde bulundurulduğunda insanın yaratılış gayesi, ana hatlarıyla “Yaratıcısı olan Allah’ı tanımak” ve “yalnızca O’na iman etmek”, “ibadetleri layıkıyla yerine getirmek”, “halife sıfatına uygun şekilde davranarak yüklendiği emaneti korumak” ve “yaratılış fitratına uygun davranmak” şeklinde ifade edilebilir.

Tanah ve Yeni Ahit’te Tanrı’nın insana kendini bildirme ve insanlardan da kendisini tanımasını istemesine¹³¹⁴ benzer şekilde *Kur’an-ı Kerim’de de birçok ayette insanın Yaratıcısı Allah’ı bilmesi ve yalnızca O’na iman etmesi istenmektedir.* Allah’ın varlığı ve birliğinin vurgulandığı pek çok ayette Allah, insana kendisine nasıl iman etmesi gerektiğini de bildirmektedir. Buna göre Allah’a iman, her türlü şirkten uzak,¹³¹⁵ içerisinde ikiyüzlülük barındırmayacak şekilde tevhid çerçevesinde olmalıdır.¹³¹⁶ Yahudi ve Hıristiyanların iman konusundaki hatalarının eleştirildiği ve özellikle tevhid ilkesinin sıkça vurgulandığı Kur’an’da iman edenlerin nitelikleri “İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.”¹³¹⁷ şeklindeki ayette özetlendiği söylenebilir.

İnsanın yaratılış amacı bağlamında Kur’an-ı Kerim’de Allah’a imanın yanında ayetlerde zikredilen en önemli bir diğer husus ise Allah’a ibadet edilmesinin istenmesidir. Tevhid ilkesinin gereği olarak imanın yalnızca Allah’a olması gibi ibadetlerin de şirkten, riyadan uzak şekilde olmasının emredildiği Kur’an-ı Kerim’de¹³¹⁸ ibadet yani kulluk etmek insanın yaratılış amacı ile

¹³¹³ Kıyamet, 75/36.

¹³¹⁴ Mısır’dan Çıkış, 4:22-23; Yasa’nın Tekrarı, 6:13; 10:12-13; Matta, 4:10; 6:24.

¹³¹⁵ Bakara, 2/14; Nisa, 4/171; Tevbe, 9/28.

¹³¹⁶ Maide, 5/41; Mümin, 40/12.

¹³¹⁷ Hucurat, 49/15.

¹³¹⁸ Fatıha, 1/4; Bakara, 2/21, 133; Al-i İmran, 3/51; Ra’d, 13/14; Kehf, 18/110; Ta-Ha, 20/14; Enbiya, 21/25; Nur, 24/55.

irtibatlandırılmaktadır. Kur'an'da bu husus, Zariyat Suresi'nde yer alan “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”¹³¹⁹ şeklindeki ayette zikredilmektedir.

Kelime anlamı olarak “teslimiyet göstermek”, “boyun eğmek” anlamlarına gelen ibadet, “imanın dış tezahürü olarak insanı Allah ile muhatap kılan davranışları” ifade etmektedir. Kur'an'da yer alan ayetlerde de itaat,¹³²⁰ kulluk¹³²¹ ve tapma¹³²² anlamlarında kullanılan ibadet, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmek suretiyle insanın kulluk bilinci ve sorumluluğunu ifade eden imandan sonra en önemli kavramdır. Bu anlamda insanın Yaratıcısına yönelerek yalnızca O'na kulluk etmesini ifade eden ibadetler, Allah ile insan arasında yakın ve daimi bir iletişimin kurulmasında etkin role sahip olmaktadır.¹³²³

Zariyat Suresi'nde yer alan ve insanın yaratılış amacına işaret eden ayeti yorumlayan İmam Maturidi'ye göre ayette zikredilen ibadet, diğer yaratılanlardan farklı olarak akıl verilen insan ve cinlerin bahşedilen nimetlere karşılık şükredip şükretmeyeceklerine yönelik imtihan anlamına gelebilir. Bununla birlikte Allah'tan başkasını ilah edinenlere karşı ayetin bir cevap niteliği taşıdığını ileri süren Maturidi, ayetin “Cinleri ve insanları başkasına değil Bana ibadet etsinler diye yarattım” şeklinde de anlaşılabilirliğini zira Kur'an'da yer alan tevhid eksenli ayetlerin de buna işaret ettiğini savunmaktadır.¹³²⁴

Aynı ayeti yorumlayan Fahreddin Razi de bir önceki ayette Hz. Peygamber'den insanları Hakk'a çağırması ve öğüt vermesinin istenmesinin ardından bu ayetin gelmesinin insan için önemli bir hatırlatma sıfatı taşıdığını savunmaktadır. Razi'ye

¹³¹⁹ Zariyat, 51/56.

¹³²⁰ Yasin, 60; Saffat, 22, 23.

¹³²¹ Bakara, 2/172.

¹³²² Meryem, 19/48-49; Mümin, 40/66.

¹³²³ Mehmet Emin Yurt, “Yaratılışın Gayesi Olarak İbadet (Zariyat Elli Altıncı Ayetin Tefsiri Bağlamında)”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 12, s. 206-209.

¹³²⁴ Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. XIV, Haz. Muhammed Masum Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2009, s. 156-157.

göre ayette insanın yaratılma amacının kulluk olduğu belirtilmekle birlikte bunun dışında kalan şeylerin bir değeri olmadığı manasının yanı sıra zamanı boşa harcamak anlamı bulunmaktadır.¹³²⁵ Mevdudi buradaki gayeyi daha tahsisli olarak tevhide odaklandırarak ayetin Allah'ın yaratıcı olması dolayısıyla, itaat ve ibadet edilmeye, korkulmaya layık olanın da yalnızca Allah olduğunu ifade etmektedir.¹³²⁶

Allah'a iman ve ibadetin yanında insanın yaratılış amacını oluşturan bir diğer özellik ise yeryüzüne halife kılınan insanın bunun gereğini yerine getirmesidir. Kur'an'da yer alan "*Hani, Rabbin meleklere, 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti.*"¹³²⁷ ve "*O, sizi yeryüzünde halifeler kıldır.*"¹³²⁸ şeklindeki ayetlerle yaratılan varlıklar içerisinde Allah'ın temsilcisi olmaya en layık olan insana halifelik misyonu yüklenmektedir. Bu anlamda insan, yeryüzünü imar edecek ve Allah'ın emirlerini ifa etmek suretiyle yeryüzünde Allah'ın temsilciliğini yapmaya yetkili ve aynı zamanda yükümlü kılınmış bir varlık konumundadır.¹³²⁹

Buna ilave olarak halifelik misyonuyla görevlendirilmiş olan insan, hayatın her alanında yüklenmiş olduğu bu sorumluluk ile hem maddi hem de manevi alanda "kamil insan" örneğini gerçekleştirme amacıyla yaratılmış ve bu gayeyi yeryüzünde tecelli ettirmek maksadıyla görevlendirilmiştir.¹³³⁰

Kur'an-ı Kerim ışığında insanın yaratılış gayelerinden birisi de insanın yaratıldığı şekilde fiziki ve manevi fitratını koruması gerekliliğidir. Arapça f-t-r fiilinden türetilen ve "yarmak", "eşi benzeri olmayan bir şekilde yaratmak" anlamlarında türetilmiş bir mastar olan "fitrat", "insanın yaratılıştan sahip olduğu

¹³²⁵ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XX, s. 395.

¹³²⁶ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. V, s. 521.

¹³²⁷ Bakara, 2/30.

¹³²⁸ Fâtır, 35/39.

¹³²⁹ Muammer Esen, "İnsanın Halifeliği Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 1, s. 27-31.

¹³³⁰ İsmail Taşpınar, "İslam'a Göre İnsanın Yaratılışı ve Yaratılış Gayesi", *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum*, İstanbul 7-9 Ekim 2004, s. 10.

Allah'ı bilme", "yaratıcısını tanıma eğilimi" ve "ruh temizliğini" ifade etmektedir.¹³³¹ Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'deki kullanım biçimleri de göz önüne alındığında genel anlamıyla fitratın "her varlık türünün kendine özgü niteliklere uygun surette yaratılmasını" ifade ettiği söylenebilir.¹³³²

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılış itibarıyla Allah'ı bilme ve O'na iman etmeye elverişli bir yapıda olduğuna işaret eden ayetler olarak Allah'ın insanlardan "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"¹³³³ diye söz alması gösterilmektedir. Buna ilave olarak Rum Suresi'nde yer alan "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun."¹³³⁴ şeklindeki ayetler de Allah'ın insanı belli bir fitrat çerçevesinde yarattığına ve insanın bu fitratını koruması gerektiğine delil olarak gösterilmektedir.¹³³⁵ Yine bu konuda söz konusu ayetleri destekler mahiyette Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Her doğan çocuk fitrat üzere doğar."¹³³⁶ hadisinin de insanın doğuştan temiz, salim bir fitrata sahip olarak dünyaya geldiğine işaret olarak kabul edilmektedir.¹³³⁷

Ayette yer alan fitrat kavramıyla "İslam'ın", "Allah'ı bilme şuuruna sahip olarak yaratılmanın", "iman eden veya inkar eden olarak yaratılmanın" ve "inanma, Allah'a yönelme kabiliyetine sahip olma" durumlarının kastedildiği şekilde çeşitli tartışmalar bulunmaktadır.¹³³⁸ Bu şekilde farklı yorumlamalar olmakla birlikte tartışmaların birleştiği ortak nokta, Yaratıcısını tanıma ve O'na kulluk amacıyla

¹³³¹ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 801; Hayati Hökelekli, "Fitrat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, C. XIII, s. 47.

¹³³² Mustafa Akçay, "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 13, S. 23, s. 146.

¹³³³ A'raf, 7/172.

¹³³⁴ Rum, 30/30.

¹³³⁵ Akçay, "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat", s. 147-148.

¹³³⁶ Buhari, "Cenaiz", 92.

¹³³⁷ Yener Öztürk, "İnsan ve Fitrat", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, S. 5, s. 326.

¹³³⁸ Çeşitli yorumlar için bkz. Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, S. 2, s. 76-80; Akçay, "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat", s. 156-166.

yaratılan insanın bu yaratılış amacını gerçekleştirmek için gerekli olan maddi ve manevi her türlü donanımla yaratılmış olmasıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de insana düşünüp anlaması, şükretmesi ve imtihan edilmesi için akıl, kalp, göz ve kulağın verildiğinden bahsedilmektedir.¹³³⁹

*Kur'an'da insanın temiz fitratını anlamlandırılan bu vasıflarla donatılmasına ilave olarak onun çift tabiatlı bir doğasının olduğuna da işaret edilmektedir.*¹³⁴⁰ Doğası gereği hem iyiye hem de kötüye meyiletme eğilimi olan insanın bu noktada kendisindeki doğru yaratılış olan fitratını koruması insanın en önemli sorumluluklarından birisini teşkil etmektedir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Şeytan'ın insanın fitratını değiştirmek ona kuruntu vereceği ve saptırmak için için çabalayacağından bahsedilmektedir.¹³⁴¹

İmam Maturidi ayette şeytanın burada yemin ettiği değişimin “insanı Allah'a ibadetten men etmesi” olarak yorumlarken¹³⁴² Razi'ye göre bu değişim, hem maddi hem de manevi anlamda olabilir. Razi, burada manevi değişimden kastın insanın misakta Allah'a söz verdiği tevhitte uzaklaşması olduğunu maddi/fiziki değişimin ise insanın kendisine ve dünyadaki diğer canlılara yönelik değiştirme faaliyetleri ve helal-haram ayrımının ortadan kalkması olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁴³

Bunun yanında Kur'an'da fitratına uygun bir yaşam sürmeyip tam tersi yönde kendi arzularının peşinden giden¹³⁴⁴ ve Allah'ın koymuş olduğu sınırları aşanların ise aslında kendisine zulmedeceği,¹³⁴⁵ hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'an'a sırtını dönmesi durumunda fitratla çatışma içinde olarak daima sıkıntı ve kaygı içinde

¹³³⁹ Al-i İmran, 3/7, 190; En'am, 6/32; Ra'd, 13/19; Nahl, 16/78; Ta-Ha, 20/54, 128; Sad, 38/43; Mümin, 40/67; İnsan, 76/2.

¹³⁴⁰ Şems, 91/7-11.

¹³⁴¹ Nisa, 4/119; Adil Bor, “Din İle İlişkisi Bağlamında Fitratın Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, C. 21, S. 3, s.

¹³⁴² Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud el-Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. IV, Haz. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, s. 42.

¹³⁴³ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. VIII s. 322-324.

¹³⁴⁴ Ra'd, 13/37; Casiye, 18.

¹³⁴⁵ Bakara, 2/229.

olacakları¹³⁴⁶ ve Allah'ı unutan insanlara kendi benliklerinin de unutturulacağı¹³⁴⁷ bildirilmektedir.¹³⁴⁸ Son tahlilde Kur'an'da insanın fitratını bozmasının kendine yönelik olumsuz etkilerinin yanında çevreye yönelik olarak yeryüzünde ortaya çıkan olumsuz durumların insanın kendi eliyle yaptıklarının sebep olduğu belirtilmekte¹³⁴⁹ ve insan şeytanın yolundan gidilmemesi konusunda uyarılmaktadır.¹³⁵⁰

3. Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah-İnsan Arasındaki Karşılıklı İlişkinin Somut İfadesi Olarak "Misak"

Yaratan-yaratılan arasındaki yakın ilişkiyi ifade etmesi açısından Tanah ve Yeni Ahit Kutsal metinlerinde sıkça vurgulanan ve iki dinin ana temalarından birini oluşturan ahitleşmeye Kur'an-ı Kerim'de de farklı boyutlarda değinilmekte ve bu ahitlerin içeriği hakkında bilgiler verilmektedir. Söz gelişi Kuran-ı Kerim'de Allah'ın İsrailoğulları'ndan, Allah'tan başkasına tapmayacaklarına, ana-babaya, yakınlara, yetimlere ve düşkünlere iyilik edeceklerine, namaz kılıp zekat vereceklerine,¹³⁵¹ peygamberlerine inanıp onları destekleyeceklerine,¹³⁵² birbirlerinin kanlarını dökmeyeceklerine, birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına¹³⁵³ dair söz alındığından bahsedilmektedir.¹³⁵⁴

Bununla birlikte Tanah'ta İsrailoğulları'nın seçilmiş kılınarak Tanrı ile ahit yapmalarından bahsedilmesine karşılık¹³⁵⁵ Kur'an-ı Kerim'de de İsrailoğulları'na

¹³⁴⁶ Ta-Ha, 20/124-127; Kaf, 50/4.

¹³⁴⁷ Haşr, 59/19.

¹³⁴⁸ Nurullah Kayışoğlu, "Kur'an Açısından İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Temel Sebepleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 24, s. 56-59.

¹³⁴⁹ Şura, 42/30.

¹³⁵⁰ Nisa, 4/119; Hüseyin Çelik, "Kur'an'da Fitrat ve Fitratın Değiştirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 1, s. 201.

¹³⁵¹ Bakara, 2/83; *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 24, s. 56-59.

¹³⁵² Maide, 5/12.

¹³⁵³ Bakara, 2/84-85.

¹³⁵⁴ Abdurrahman Küçük, "Ahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 532.

¹³⁵⁵ Mısır'dan Çıkış, 19:3-6; Yasa'nın Tekrarı, 7:6.

çeşitli nimetler verildiği ve bir zamanlar tüm aleme üstün kılındığı anlatılmaktadır.¹³⁵⁶ Ancak buna karşılık Kur'an'da onların bu üstünlüklerinin ebedi olmadığı, ahitlerini gözetmeyerek verdikleri sözden dönmeleri, haddi aşmaları ve bunu alışkanlık haline getirmeleri dolayısıyla Allah'ın gazabını hak ettikleri ifade edilmektedir.¹³⁵⁷ Bu noktada Kur'an, Allah katındaki üstünlüğün onların anladığı şekilde etnik kimliğe bağlı değil takva ile olduğunu hatırlatmaktadır.¹³⁵⁸

Buna ilave olarak Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler'den alındığı gibi Hıristiyanlardan da söz alındığı ancak onların da kendilerine yapılan nasihatlerden pay almayı unuttukları ve dikkat etmeleri gereken konularda dikkatsiz davranmaları yüzünden ahitlerine sadık kalmadıklarından bahsedilmektedir.¹³⁵⁹

Tanah'ta ve Yeni Ahit'te anlatılan ve peygamberleri aracılığıyla Tanrı ile anlaşma yapan bu iki ahit topluluğuna karşın Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'den ümmeti adına bu şekilde bir söz alınmasından bahsedilmese de genel anlamda Ademoğulları ile ahit yapıldığı anlatılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Allah ile insan arasındaki sözleşmeleri ifade etmek için "ahid" ve "misak" kavramlarının kullanıldığı görülmektedir. İslam geleneğinde bu kavramlar, genel olarak birbirinin yerine kullanılmakla birlikte özellikle "ahid", daha geniş anlamda "her türlü dini, siyasi ve bireyler arası anlaşmayı" ifade ederken "misak", daha ziyade "dini mahiyette, bir kayda bağlanmış sözleşmeyi" ifade etmektedir. Bununla birlikte kullandıkları ayetler bağlamında ahid kavramının "Allah'ın kullarına yönelik vaad ve emirleri ile O'nun insanlar üzerindeki haklarına işaret ettiği", misak kelimesinin ise daha çok "insan açısından Allah'a verilen sağlam söze işaret ettiği" yorumu da yapılabilmektedir.¹³⁶⁰

¹³⁵⁶ Bakara, 2/47.

¹³⁵⁷ Bakara, 2/61, 100; Maide, 5/13, 64; Ta-Ha, 20/86;

¹³⁵⁸ Hucurat, 49/13.

¹³⁵⁹ Maide, 5/14; Küçük, "Ahid", s. 532.

¹³⁶⁰ Salime Leyla Gürkan, "Misak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 173; Yusuf Şevki Yavuz, "Bezm-i Elest", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 106.

Bu doğrultuda Kur'an'da daha özel bir anlamda "Allah ile insanoğlu arasındaki yakın ilişki, bağlantı ve sözleşmeyi" ifade etmek için kullanılan "misak", sözlükte "güvenmek", "itimat etmek anlamında" "güvenilir (sika)" veya "sağlam" ve "muhkem olmak" anlamlarında "vesaka" kökeninden türetilmiş bir isimdir. Aynı kökten türeyen "visak" ise "bir şeyi bağlamaya yarayan bağ veya ip" anlamına gelmektedir. Ayetlerde peygamberlerden ve kullardan alınan sözü ifade etmek için kullanılan misak, bu anlamda "söz verme ile pekiştirilmiş", "sağlamlaştırılmış anlaşma" anlamına gelmektedir.¹³⁶¹ Ayrıca bazı ayetlerde misak kelimesinin "sağlam", "sorumluluğu ağır sözleşme" anlamında "misak-ı ğaliz" şeklinde kullanılması onun "karşılıklı güven sözleşmesi" ve "sorumluluğa dayalı bir anlaşmaya" işaret ettiği şeklinde yorumlanabilmektedir.¹³⁶²

Böylece Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap'la yapılan ahde benzer bir anlaşma olmasına rağmen asıl vurgu, ruhlar aleminde yapılan manevi ahitleşmedir. Allah ile kullar arasında yapılan ilk ve umumi ahdi ifade eden misak, Kur'an-ı Kerim'de A'raf Suresi'nde yer alan "*Hani Rabbin (ezelde) Ademoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)' demişlerdi.*"¹³⁶³ şeklindeki ayetlerde anlatılmaktadır. Ayetin devamında böyle yapılmasının insanın bundan habersizdim dememesi veya babaları sapkınlık içinde olanların itiraz etmemesi için olduğu bildirilmektedir. Allah'ın Rab, insanın ise O'nun kulu olduğu ana temasının anlatıldığı bu sözleşmede misak kavramının etimolojik kökeniyle benzer şekilde ayetlerde Allah ile insan arasında yakın ilişkiye, karşılıklı sözleşme, güven ve sorumluluğa dikkat çekildiği görülmektedir.

Allah ile insan arasında karşılıklı iletişimin somut bir ifadesi olarak gerçekleştirilen bu sözleşmenin keyfiyeti, müfessirler tarafından farklı yorumlamalara tabi tutulmuş bir meseledir. Bu husustaki yaklaşımlardan ilki, söz konusu anlaşmanın

¹³⁶¹ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 1133; Gürkan, "Misak", s. 172.

¹³⁶² Namık Kemal Okumuş, "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, C. 12, S. 2, s. 96.

¹³⁶³ A'raf, 7/172-173.

fiilen ve somut bir şekilde insanlar yaratılmadan önce ruhlara alemde meydana geldiğini savunan “rivayet” merkezli görüştür.¹³⁶⁴

Daha çok Selefiyye, Ehl-i Hadis, Sufi alimler ve Şia ulemasının çoğunun savunduğu bu *literal yaklaşıma* göre, söz konusu ayetlerin tefsiri hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen ve Allah’ın Adem’in sulbünden yaratmış olduğu tüm zürriyetini çıkararak ‘*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*’ diyerek söz aldığından bahseden hadis,¹³⁶⁵ misakın gerçek anlamda vuku bulmuş olduğunu göstermektedir. Ayrıca Kur’an’da yer alan “*Onlar, Allah'a verdikleri sözü yerine getiren ve sözleşmeyi bozmayanlardır.*”¹³⁶⁶ şeklindeki ayetin de misakın hakiki manada yapıldığına işaret ettiğini savunanlar, insanın dünya hayatında bu sözü hatırlamamasının sorun teşkil etmediğini zira peygamberlerin insanlığa bu ahdi hatırlatmak için geldiklerini ileri sürmektedir.¹³⁶⁷

Çağdaş Şia alimlerinden Tabatabai de sözü edilen hadisenin dünyaya dönük insan varoluşunun öncesinde meydana geldiğini ve bu alemde misakın gerçek bir hitap ve şahit tutma ile gerçekleştiğini savunmaktadır. Yine Tabatabai’ye göre eğer oradaki varoluş sırasında şahit tutulma ve söz alma işlemi yapılmamış olsaydı, buradaki varoluş aşamasında insanın Allah’ın Rabliğini tanıması gerçekleşmezdi.¹³⁶⁸

Kur’an’da anlatılan Allah ile insan arasındaki yakın ilişkiyi ifade eden misak meselesi, İslam tasavvuf düşüncesinde de önemli bir yere sahiptir. Sufi terminolojik çerçevesinde sistematize edilerek ruhlara alemde “Hakk’a” verilen sözü tutup bu ahdin gereklerini yerine getirme anlamında tasavvufi düşüncenin ana gayelerinden birini temsil eden misak, “bezm-i elest”, “kalu bela” gibi isimlerle de adlandırılmaktadır. Sözü edilen misakın ruhlara yönelik bir hitap olarak

¹³⁶⁴ Muhammed Coşkun, “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 57, S. 2, s. 102; Ali Parlak, “Esbab-ı Nüzul Bağlamında Elestü Bi Rabbiküm Kalu Bela Misakının Keyfiyet Analizi”, *Universal Journal of Theology*, 2018, S. 3, s. 109.

¹³⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 267; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, C. VI, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 110-111.

¹³⁶⁶ Ra'd, 13/20.

¹³⁶⁷ Yavuz, “Bezm-i Elest”, s. 107;

¹³⁶⁸ Tabatabai, *el-Mizan*, C. VIII, s. 61-62.

gerçekleştiğini savunan Cüneydi Bağdadi (ö. 909/H. 297)'ye göre bedene girmeden önce temiz olmaları hasebiyle temaşa aleminde Hakk'ı müşahede eden ruhlar, dünya aleminde nefsanî arzuların kendisini kuşatmasından dolayı Hakk'a vermiş olduğu sözü unutmıştır. İnsanın dünya hayatında ulaşması gereken tevhidin elest bezminde tecrübe edilen gibi olması gerektiğini savunan Bağdadi, Allah ile insan arasındaki söz konusu yakın bağın korunması için “nefis terbiyesi”, “tam teslimiyet” ve “mutlak itaat” gibi tasavvufî araçların gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹³⁶⁹

Bu konudaki ikinci görüş, *mecazi yaklaşımdır*. Bu görüş, aynı zamanda ayette anlatılan hususun gerçek anlamda meydana gelmiş bir olayı değil “temsili ve hayali” bir durumu ifade ettiğini savunan “dirayet” merkezli anlayışı yansıtmaktadır. Genellikle Mutezile'ye (özellikle Zemahşeri'ye) nispet edilmekle birlikte bu görüş, aynı zamanda bazı Ehli Sünnet alimleri (bilhassa Fahreddin Razi ve İmam Maturidi) tarafından da benimsenmiştir. Bu yaklaşımı savunanlara göre ayette ana tema, ruhlar alemindeki misaktan ziyade “insana yaratılıştan verilen temiz fitrata ve insanın yaratıcısını bilme kapasitesine” işaret etmektedir. Söz gelişi Zemahşeri, bu tür temsili ve mecazlı anlatımların Kur'an'da başka ayetlerde de mevcut olduğunu söyleyerek¹³⁷⁰ Allah'ın Rab sıfatını ve vahdaniyetini, insanın ise O'nun kulu olduğunu anlatan bu ayetlerde Allah'ın insana doğuştan Rabbini bilecek bütün delilleri göstermesi ve insanı akıllı, basiret ile donatmasının anlatıldığını ifade etmektedir.¹³⁷¹

Misak ayetini yorumlarken farklı görüşleri veren ve olayın hakiki anlamda gerçekleştiğini savunanların argümanlarına cevap veren İmam Maturidi ise Ademoğulları'na yönelik olan bu sözleşmenin, kendisinde ayetler bulunduğu ve en güzel yaratılışa sahip olduğu bildirilen insanın bu hususları düşünmesini ve kendisini bu şekilde düzenleyen Rabbi olduğunu bilmesi anlamına geldiğini savunmaktadır. İnsanların yaratılıştaki tevhidin delillerini içerisinde barındırdığını ve bu görüşünü

¹³⁶⁹ Süleyman Uludağ, “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, s. 534; H. Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2002, s. 233; Muammer Cengiz, *Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dair Yorumlamalar*, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, C. 10, S. 50, s. 904-908.

¹³⁷⁰ Bakara, 2/17, 18, 261, 264; İbrahim, 14/18; Fussilet, 41/11

¹³⁷¹ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. II, s. 1034-1036.

desteklemek için Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*Her doğan çocuk fitrat üzerine doğar...*”¹³⁷² şeklindeki hadisi nakleden İmam Maturidi, ayetteki “evet (bela)” cevabının “insanın hal diline” işaret ettiğini ve insanın Rabbinin birliğine şahitliğini ifade etmektedir.¹³⁷³

Sözü edilen ayetleri temsili bir manada ve insan fitratıyla bağlantılı gören İmam Maturidi ile aynı doğrultuda görüşe sahip olan Elmalılı da insanın kendisine verilen yaratılış ve varlığı kabul etmesiyle Rabbi ile arasında fitri bir akit meydana geldiğini ileri sürmektedir. Yaratan-yaratılan yakın ilişkisi açısından insanın Allah'ın varlığı ve birliğine şahit oluşu ve kulluk ahdinde bulunması dolayısıyla bu misakın dini, ahlaki ve sosyal hayatın başlangıcı olduğunu savunan Elmalılı, insanlığın “*Evet Rabb'imizsin*” cevabının mutlak bir boyun eğme ve kulluğun gereğini yerine getirme anlamı taşıdığını ifade etmektedir.¹³⁷⁴

Böylece misak olayını sözlü şekilde değil de insanın fitratına yerleştirilen Allah'ı bilme yani fitri denilebilecek bir misak niteliğinde anlayan dirayet eksenli görüşü savunanlar, ayette geçen anlatımın literal anlamda ele alınmasının birtakım problemler doğuracağını -söz gelişi akıl sahibi bir varlıktan alınan sözün hatırlanması gerektiği aksi durumda bunun tenasühe yol açacağı, rivayetlerde bahsedilen zerre ile insanın neyden yaratıldığından bahsedilen ayetlerin birbirine muhalif olması gibi- ileri sürmektedir.¹³⁷⁵

Üçüncü bir yaklaşım son dönemde ortaya çıkan *tarihselci görüştür*. Allah ile insan arasındaki yakın bağ ve iletişimi ortaya koyan misak olayına ilişkin bakış açılarına (yani rivayet ve dirayet merkezli görüşlere) ilave olarak söz konusu ayetin *tarihsel süreç içinde önceki vahiyler ve peygamberlerle ilgili olduğu* yorumu da yapılmaktadır. Bu anlayışa göre ayetin öncesinde İsrailoğulları'ndan söz alınması ve sonrasında müşriklerden bahsedilmesi, söz konusu ayetlerin daha önceki toplulukların

¹³⁷² Buhari, “Cenaiz”, 93; Müslim, “Kader”, 22.

¹³⁷³ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VI, s. 172-174.

¹³⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. IV, s. 338-345.

¹³⁷⁵ Yavuz, “Bezm-i Elest”, s. 107; Coşkun, “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, s. 105-108; Sinan Öge, “Fitratın Misakı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 22, s. 251.

da kendilerine gönderilen peygamberlere şahit olarak Allah’la ahit yapmalarına karşılık kendi özel ahitlerini bozmalarına işaret ettiğini ve Hz. Peygamber’e karşı muhalefetin şiddetlendiği bir zamanda onu teskin etmeye yönelik bir hatırlatmadan ibarettir.¹³⁷⁶

C. Kur’an’ı Kerim’e Göre Sosyal Açından İnsan

Bu bölümde Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetler bağlamında sosyal bir yapı olarak ümmet kavramı, ailenin bireyi olarak Müslüman ve Müslüman insanın sosyal ahlak çerçevesindeki sorumluluklarını ele alacağız.

1. Sosyal Bir Yapı Olarak “Ümmet” Kavramı

Kur’an-ı Kerim, hem birey olarak hem de toplumun bir üyesi olması dolayısıyla insanı bir bütün olarak ele almakta ve buna yönelik emir ve yasaklar içermektedir. Kur’an’da insanın diğer insanlarla ilişkilerinde dikkat etmesi gereken hususlara özellikle dikkat çekilmekte ve toplumsal düzen ve refahın sağlanmasına yönelik tutum ve davranışlardan bahsedilmektedir.

Bu şekilde insanı toplumdan soyutlanmış bir varlık olarak kabul etmeyen Kur’an-ı Kerim’de toplumsal açıdan birtakım sosyal gruplardan bahsedilmektedir. Söz gelişi “ümmet”¹³⁷⁷ “millet”,¹³⁷⁸ “ehl”,¹³⁷⁹ “kabile”,¹³⁸⁰ “âl”,¹³⁸¹ “şa’b”,¹³⁸² karn,¹³⁸³

¹³⁷⁶ Parlak, “Esbab-ı Nüzul Bağlamında Elestü Bi Rabbiküm Kalu Bela Misakının Keyfiyet Analizi”, s. 114-129.

¹³⁷⁷ Bazı örnek ayetler için bkz. Bakara, 2/143; Al-i İmran, 3/104, 110; Hac, 22/41; Mü’minun, 23/43-44.

¹³⁷⁸ A’raf, 7/88-89; Yusuf, 12/37; İbrahim, 14/13; Kehf, 18/20; Hac, 22/78; Sad, 38/7.

¹³⁷⁹ Bazı örnek ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/121; A’raf, 7/83; Hud, 11/46; Kehf, 18/77; Ta-Ha, 20/10, 132; Ankebut, 29/31; Ahzab, 33/13.

¹³⁸⁰ A’raf, 7/27; İsra, 17/92; Hucurat, 49/13.

¹³⁸¹ Bazı örnek ayetler için bkz. Bakara, 2/49-50, 248; Al-i İmran, 3/11, 33; Yusuf, 12/6; Hicr, 15/59; Sebe, 34/13.

¹³⁸² Hucurat, 49/13.

¹³⁸³ Bazı örnek ayetler için bkz. Yunus, 10/13; Mü’minun, 23/42; Kasas, 28/23; Yasin, 36/31.

“ashab”¹³⁸⁴ ve “aşiret”¹³⁸⁵ Kur’an-ı Kerim’de farklı statüdeki sosyal grupları anlatmak için kullanılan kavramlardır. Bu kavramlar içerisinde özellikle en geniş ve kapsamlı sosyal yapıyı ifade eden “ümme”, Müslüman insan topluluğunu ifade etmek için kullanılan en önemli sosyal yapıyı ifade etmektedir.¹³⁸⁶ Kelime olarak “yönelmek”, “öne geçmek”, “imam olmak” manalarında Arapça “emm” kökünden türetilen ümme, “kendilerine peygamber gönderilen, bir şeye mensup olan ve belli bir amaç doğrultusunda bir araya gelen topluluğu” ifade etmektedir.¹³⁸⁷

Kur’an-ı Kerim’de yer alan ayetlerdeki kullanımına bakıldığında da ümme kelimesi, kendilerine bir peygamber gönderilen topluluğu,¹³⁸⁸ farklı özelliklere sahip olup bir arada yaşayan büyük veya küçük grupları,¹³⁸⁹ cin¹³⁹⁰ ve hayvan topluluklarını¹³⁹¹ ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.¹³⁹²

Genel kullanımına bakıldığında ırka ve aynı topraklarda yaşamaya, siyasi birliğe bağlı olmayan dini bağ ve kardeşlik üzerine kurulu bir yapıyı ifade eden ümme kavramı bu anlamda Tanah’taki etnik kimliğe dayalı İsrailoğulları kavramından ve Yeni Ahit’teki manevi anlamda İsa Mesih’in bedenini temsil eden inananlar topluluğu olan Kilise’den farklı bir sosyal yapıyı temsil etmektedir.

Daha ziyade Medenî surelerdeki ayetlerde kullanılan ümme, Medine’de yeni inşa edilmiş din kardeşliği (muahat) ve şehrin sakini olan Ehl-i kitap gibi diğer din

¹³⁸⁴ Bazı örnek ayetler için bkz. Bakara, 2/39, 82; Nisa, 4/47; Hicr, 15/80; Kehf, 18/9, 22; Yasin, 36/13; Sad, 38/13; Kaf, 50/12.

¹³⁸⁵ Tevbe, 8/24; Şuara, 26/214; Mücadele, 58/22.

¹³⁸⁶ Zülfikar Durmuş, “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, 2013, S. 3, s. 17.

¹³⁸⁷ İsfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 93; Ayrıca bkz. Halil İbrahim Bulut, “Ümme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 308.

¹³⁸⁸ En’am, 6/42; Yunus, 10/47; Ra’d, 13/30; Nahl, 16/63; Fatır, 35/24.

¹³⁸⁹ Bazı örnekler için bkz. Bakara, 2/128, 134, 141, 143; Nisa, 4/ 41; A’raf, 7/34, 181; Yunus, 10/47, 49; Nahl, 16/92; Hac, 22/34, 67; Neml, 27/83; Ankebut, 29/18; Mümin, 42/5; Ahkaf, 46/18.

¹³⁹⁰ A’raf, 7/38; Fussilet, 41/25.

¹³⁹¹ En’am, 6/38.

¹³⁹² Durmuş, “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, s. 24.

mensuplarıyla şehre aidiyet konusunda “birleştirici”, teolojik açıdan ise “farklılığa vurgu yapan” bir Müslüman topluluğu olarak anlaşılabilir. Bu noktada Kur’an’daki ayetler ve Hz. Peygamber’in uygulamaları doğrultusunda Müslüman’ın diğer din mensuplarına bakışının nasıl olması gerektiği de ortaya konulmaktadır. Kur’an, öteki konumundaki diğer din mensuplarına özellikle Ehl-i Kitaba karşı dışlayıcı bir tavırdan ziyade onları ortak inanç ve değerler konusunda buluşmaya davet etmektedir. Bu hususta Hz. Peygamber de yeni inşa ettiği toplumda farklı inanç gruplarının birliğinde yaşaması ve sağlıklı bir ilişki ve iletişim zemininin oluşması için çaba göstermiştir.¹³⁹³

Hz. Peygamber’in örnek olduğu Müslüman toplumun vasıflarından bahsedilen ayetlerde bu toplumun “orta/dengeli bir ümmet (*ümmetü’n vasatiün*)”¹³⁹⁴ ve “insanların lehine” ortaya çıkarılmış “en hayırlı ümmet”¹³⁹⁵ olduğundan bahsedilmektedir. Müslüman toplumunu betimlemek için ayette kullanılan “vasat ümmet” tabiri müfessirler tarafından üzerinde durulan bir kavram olmuştur. Söz gelişi müfessirler tarafından bu kavramın ifrat ve tefritten uzak olup bu ikisi arasında orta yolu tutan,¹³⁹⁶ adil olan,¹³⁹⁷ diğer milletlerle ilişkilerinde hak ve adaletle davranıp sınırları aşmayan, dengeli ve ölçülü topluluğu¹³⁹⁸ ifade ettiği yorumları yapılmaktadır.¹³⁹⁹

Sözü edilen ayetlerin öncesine bakıldığında Yahudi ve Hıristiyan topluluklarının yanlış inanç ve davranışlarından sonra ümmetin zikredilmesi ayrıca dikkat çekmektedir. Kur’an bu noktada Ehl-i Kitabın yanlış tutumlarından sonra en hayırlı ümmetin nasıl olması gerektiğine dair bilgiler de vermektedir. Buna göre Kur’an’da Müslüman toplumda bulunması gereken en önemli vasıflardan biri *Allah’a*

¹³⁹³ D. Arık, *İslam Açısından Diğer Dinler ve Mensupları*, A. İ. Güngör (edt.), Dinlerarası İlişkiler, (129-158), Garfiker Yayınları, 1. bs., Ankara 2017, s. 154-155.

¹³⁹⁴ Bakara, 2/143.

¹³⁹⁵ Al-i İmran, 3/110.

¹³⁹⁶ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. III, s. 533.

¹³⁹⁷ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. I, s. 259-260.

¹³⁹⁸ Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. II, s. 123.

¹³⁹⁹ Durmuş, “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, s. 24.

*inanarak iyiliği emredip kötülüklerden alıkoymak*¹⁴⁰⁰ şeklinde zikredilmektedir. Kur'an'da çokça zikredilen iyiliği emredip kötülüklerden alıkoyma sorumluluğu hem bireysel hem de toplumsal kurtuluşun sağlanması noktasında büyük önem arz etmektedir. Nitekim bu hususta Hz. Peygamber'in de insanlara iyilik yapma ve faydalı işlerde bulunmasına ilave olarak kötülük gören birinin de bunu eliyle veya diliyle düzeltmesi gerektiğini¹⁴⁰¹ belirtmesi bu türden davranışların toplumdaki barış ve huzur ortamının devamı için önemini ortaya koymaktadır.¹⁴⁰²

*Bununla birlikte Kur'an'ın ümmete yüklediği bir diğer vazife, dengeli, hayat çizgisi bakımından istikametli ve mu'tedil bir toplum olmaktır.*¹⁴⁰³ Bu hususta Kur'an, Hz. İsa'yı Tanrılaştıran ve dünyadan el etek çekerek ruhbanlık hayatı yaşayan Hıristiyanların¹⁴⁰⁴ ve diğer taraftan maneviyattan uzaklaşıp dünyevileşen ve kendilerini Allah'ın oğulları, sevdikleri olarak tanımlayıp¹⁴⁰⁵ peygamberleri öldüren¹⁴⁰⁶ ve Allah'ın Kitabını değiştiren Yahudilerin¹⁴⁰⁷ iki aşırı uçta olduğunu belirterek Müslüman toplumunun "orta ümmet" olmasını istemektedir. Bu doğrultuda Kur'an'da anlatılan vasat ümmet, ne tamamen maddi zevkler ve bedensel istekler peşinde koşan ne de toplumdan soyutlanarak ruhban hayatı yaşayan bir topluluğu ifade etmemekte bunun yerine din de dahil hayatın her alanında iki zıt ucun sebep olduğu aşırılıklardan uzak durarak "ölçülü ve dengeli" bir hayat süren bir toplumu ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁴⁰⁸

¹⁴⁰⁰ Al-i İmran, 3/110.

¹⁴⁰¹ Müslim, "İman", 78; Tirmizi, "Fiten", 11.

¹⁴⁰² Ramazan Şahan, "İslam'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2015, C. 1, S. 1, s. 129.

¹⁴⁰³ Mehmet Vehbi Şahinalp, "Vasat Ümmet Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 31, s. 190.

¹⁴⁰⁴ Maide, 5/72; Tevbe, 9/31.

¹⁴⁰⁵ Maide, 5/18.

¹⁴⁰⁶ Bakara, 2/61, 91; Al-i İmran, 3/112

¹⁴⁰⁷ Bakara, 2/174.

¹⁴⁰⁸ Karaman ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. I, s. 229-231; Bulut, "Ümmet", s. 308.

*Kur'an'da Müslüman toplum için istenilen bir diğer özellik ise birlik ve dayanışma içinde olmaktır. Hucurat Suresi'nde yer alan "Mü'minler ancak kardeştir."*¹⁴⁰⁹ ayetinde de vurgulandığı üzere kan veya akrabalık bağı gibi sınırlı bir bağdan ziyade din kardeşliği üzerine kurulu olan Müslüman toplumunun hep birlikte Allah'ın ipine sarılarak parçalanıp bölünme yaşamamaları emredilmektedir.¹⁴¹⁰ Yine toplumsal alanda dikkat edilmesi gereken hususların anlatıldığı Hucurat Suresi'nde toplumu zedeleyecek zan, gıybet, dedikodu ve ayıpların araştırılması,¹⁴¹¹ birbiriyle alay etme ve lakaplar takma¹⁴¹² gibi insanlar arası ilişkileri bozan ve toplumdaki ahlaki yapıyı tehdit edecek davranışlardan uzak durulması gerektiği emredilmektedir.¹⁴¹³

Bu ayetlerdeki amaçları destekler şekilde toplumdaki birlik ve beraberliğin önemine dikkat çeken H. Peygamber de toplumu bir bedene ve insanları da bedeninin uzuvlarına benzeterek herhangi bir uzuvda bir sıkıntı veya acı olduğunda bütün bedeninin bundan etkileneceğini ve acı duyacağını belirtmiştir.¹⁴¹⁴ Yine başka bir hadiste Müslüman ümmetini "ümmetlerin en hayırlısı"¹⁴¹⁵ olarak nitelendiren Hz. Peygamber'in parmaklarını birbirine geçirerek ümmetinin, "taşların o şekilde iç içe geçtiği bir bina gibi olduğunu ve Müslümanların birbirine haset etmemesini ve birbirine sırt çevirmemesini" tavsiye ettiği rivayet edilmektedir.¹⁴¹⁶ Nitekim Kur'an'ın da överek bahsettiği gibi¹⁴¹⁷ toplumda birlik, beraberlik ve yardımlaşmaya önem veren Hz. Peygamber'in Ensar ve Muhacir arasında din kardeşliği bağı kurarak Müslümanın

¹⁴⁰⁹ Hucurat, 49/10.

¹⁴¹⁰ Al-i İmran, 3/103.

¹⁴¹¹ Hucurat, 49/12.

¹⁴¹² Hucurat, 49/11.

¹⁴¹³ M. Cüneyt Gökçe, "İslam Kardeşliğinin Kökenleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S. 5, s. 27.

¹⁴¹⁴ Buhari, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66.

¹⁴¹⁵ Tirmizi, "Tefsiru'l Kur'an", 3.

¹⁴¹⁶ Buhari, "Mesacid", 54; Müslim, "Birr", 65; Tirmizi, "Birr", 18.

¹⁴¹⁷ Haşr, 59/9; İnsan, 76/8-9.

kendisinden önce din kardeşine öncelik vermesini ve ona ikramda bulunmasını tavsiye etmiştir.¹⁴¹⁸

Genel hatlarıyla birlik olma, adaletli davranma, iyilik ve yardımlaşma şeklinde sözü edilen sosyal sorumluluklara ilave olarak Kur'an-ı Kerim, yapılan işin güzel yapılmasını,¹⁴¹⁹ yetimlere sahip çıkılarak onların haklarının gözetilmesini,¹⁴²⁰ ahde vefalı olunmasını,¹⁴²¹ hoşgörülü ve nezaketli olunmasını¹⁴²² da emretmektedir.

*Bunu yanında Kur'an-ı Kerim'de Müslüman toplumun ideal toplum olması açısından ayırt edici vasıflarına ilave olarak toplumsal düzeni ve huzuru bozan durumlardan da bahsedilerek bir anlamda insanların bunlardan uzak durması ve öğüt alması istenmektedir.*¹⁴²³ Söz gelişi Kur'an'da önceki toplulukların zulüm, adaletsizlik, haddi aşma ve ahlaksızlık yüzünden sürelerinin dolduğu ve helak olduğunu bildirilmektedir.¹⁴²⁴ Kur'an, daha önceki ümmetlerin helak olma sebeplerini zikretmek suretiyle insanların aynı hatalara düşmemesi konusunda onları uyarmakta ve *“Ey Ademoğulları”*¹⁴²⁵ şeklindeki hitaplarla tüm insanlara insanlığın kardeş olduğunu hatırlatmaktadır.¹⁴²⁶ Zira Kur'an, bu hususta farklılıkların insanlar için bir ayrışma, gruplaşma ve üstünlük sebebi olmadığını tam tersine insanların birbirlerini tanımaları için ayrı milletlere ayırdığını ifade etmektedir.¹⁴²⁷

Netice olarak insanların ve toplulukların birbirlerine üstünlüğünün ancak dindarlık ve ahlaki açıdan takva sahibi olmakla mümkün olacağını bildirildiği

¹⁴¹⁸ Abdullah Aygün, “Kur'an Perspektifinden Ümmet Kardeşliği”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2016, C. 52, S. 2, s. 14-19.

¹⁴¹⁹ Bakara, 2/195.

¹⁴²⁰ Bakara, 2/220; Nisa, 4/2, 3, 6, 8, 10, 36; İsrâ, 17/34; Fecr, 89/17; Duha, 93/9.

¹⁴²¹ Bakara, 2/27, 40, 224; Al-i İmran, 3/76; Maide, 5/1, 13; Nahl, 16/91.

¹⁴²² Bakara, 2/109; Nisa, 4/86; A'raf, 7/199.

¹⁴²³ Al-i İmran, 3/13; Nisa, 4/58; En'am, 6/80; A'raf, 7/130; Tevbe, 9/126; İbrahim, 14/5; Enbiya; 21/84; Mü'minun, 23/44; Şuara, 26/121.

¹⁴²⁴ Bazı örnek ayetler için bkz. İbrahim 14/9; Furkan 25/38; Ankebut, 29/38; Rum, 30/47; Fetih, 48/12.

¹⁴²⁵ A'raf, 7/26, 27, 31, 35, 172; Yasin, 36/60.

¹⁴²⁶ Şahan, “İslam'ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları”, s. 116.

¹⁴²⁷ Hucurat, 49/13.

Kur'an-ı Kerim'de¹⁴²⁸ insanların daha önceki toplumların kabilecilik anlayışını yıkarak “ben” yerine “biz” anlayışının, kardeşlik ve yardımlaşmanın hakim olduğu bir anlamda ideal toplum yapısını yansıtan ve insanlığın lehine işler yapan “ümme” anlayışının yerleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir.¹⁴²⁹

2. Ailenin “Bireyi” Olarak Müslüman

Toplumun en küçük sosyal birimini ve bir anlamda toplumun çekirdeğini oluşturan aile, insanın hem dini hem de ahlaki eğitimi açısından ilk eğitim kurumu olma rolüne sahiptir. Her bir üyesiyle toplumda ayrı bir fonksiyona sahip olan aile kurumu, sağlam ilişkilere dayalı ve ahlaki açıdan sağlam, güvenilir bir toplum oluşturma amacı dolayısıyla toplumu ayakta tutan temel dinamiklerden birisini temsil etmektedir.¹⁴³⁰

Sosyal açıdan bu önemli fonksiyonları dolayısıyla aile, Kur'an-ı Kerim'de de aile üyelerinin rolleri ve sorumlulukları bağlamında ele alınmakta ve insanlık için örnek bir aile yapısını oluşturmada temel öneme sahip değerler ve davranışlardan bahsedilmektedir. Söz gelişi Kur'an, eşlerin birbirlerine ve anne baba olarak çocuklarına ve çocukların da anne babalarına karşı görev ve sorumluluklarını zikretmek suretiyle toplumda huzur ve güvenin başlangıç noktası olan aile kurumunu korumayı ve bu kurumun sağlıklı bir şekilde ilerlemesini amaçlamaktadır.

İlk olarak Kur'an-ı Kerim'de eşlerin bir araya gelmesi ve ailenin oluşumu “*Kaynaşmanız için size kendi (cinsi) nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun (varlığının) delillerindendir.*”¹⁴³¹ şeklindeki ayette açıklanmaktadır. Buna göre aile, pek çok açıdan farklı özelliklere sahip olan insan çiftinin aralarındaki sevgi ve muhabbetle bir araya gelmesi ile oluşan bir yapıyı ifade etmektedir. Bu noktada ayette yer alan “kendi cinsinizden” ifadesinin Tanah'ta geçen

¹⁴²⁸ Hucurat, 49/13.

¹⁴²⁹ Aygün, “Kur'an Perspektifinden Ümme Kardeşliği”, s. 21-25; Yümni Sezen, *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 190.

¹⁴³⁰ Mansur Teyfurov, “Kur'an-ı Kerim'de Aile Yapısı”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 3-4, s. 243-246.

¹⁴³¹ Rum, 30/21.

Hız. Havva'nın Hız. Adem'e yardımcı olmak için onun kaburga kemiğinden alınarak yaratıldığından bahseden pasajla¹⁴³² benzerlik arz ettiği ilk bakışta düşünülse de Fahreddin Razi'ye göre burada kastedilen mana "türünüzden" şeklinde olduğudur; zira farklı cinslerin birbirleriyle sükunet bulması ve kalben ona meyiletmesi imkan dahilinde bir durum değildir.¹⁴³³

Bunun yanında Kur'an-ı Kerim, birbirlerini tamamlama, noksanlıklarını kapatma, haramlardan muhafaza ederek iffetlerini koruma, sükunet ve huzur bulma anlamlarında eşlerin birbirinin örtüsü olduğunu zikretmektedir.¹⁴³⁴ Aynı doğrultuda Yeni Ahit'te yer alan "Erkek karısına, kadın da kocasına hakkını versin."¹⁴³⁵ şeklindeki pasaja benzer şekilde Kur'an'da da eşlerin birbiri üzerinde karşılıklı haklarının bulunduğu bildirilmektedir.¹⁴³⁶ Bu hususta Kur'an, karşılıklı hakların olduğunu zikretmek suretiyle erkek ve kadının yaratılış itibarıyla birbirinden farklı özelliklere ve üstünlüklere sahip olduğunu dolayısıyla farklı açılardan birbirlerine muhtaç olduğunu ve bunların birbirleriyle mukayese edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁴³⁷ Yine bu ayetlerden yola çıkarak eşlerin birbirlerinden hakları olmayan birbirlerinden istememeleri ve meşru çerçevede birbirlerinin haklarını gözetmeleri gerektiği yorumu da yapılabilmektedir.¹⁴³⁸

Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'de ailenin bireyi olarak Müslüman bir erkeğin eşine karşı sorumlulukları "onunla iyi geçinmek",¹⁴³⁹ "mehir vermek"¹⁴⁴⁰ ve "aile nafakasını temin etmek" şeklinde anlatılmaktadır.¹⁴⁴¹ Ailevi ilişkiler konusunda -söz

¹⁴³² Yaratılış, 1:21-23.

¹⁴³³ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XVIII, s. 94.

¹⁴³⁴ Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. I, s. 323-328; Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. IV, s. 388; Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. I, s. 148-149.

¹⁴³⁵ I. Korintiler, 7:3.

¹⁴³⁶ Bakara, 2/228.

¹⁴³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. III, s. 83.

¹⁴³⁸ Zemahşeri, *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. I, s. 724.

¹⁴³⁹ Nisa, 4/19.

¹⁴⁴⁰ Nisa, 4/4.

¹⁴⁴¹ Nisa, 4/34.

gelişi evlenme, boşanma, miras gibi- insanlığa yol gösterici mesajlar sunan Kur'an, toplumdaki huzur ve barışın başlangıç noktası olan ailenin sağlam temellere oturması ve devamı için eşlerin birbirleriyle iyi geçinmelerini, yumuşak sözle öğüt verilmesini ve eşlerde hoşlanılmayan yönler olmakla birlikte Allah'ın bunlarda hayır takdir etmiş olabileceğini buyurmaktadır.¹⁴⁴² Bu hususta Hz. Peygamber de erkeğin, eşini Allah'ın emaneti olarak aldığını ve kadınların haklarına riayet gösterilmesi gerektiğini buyurmaktadır.¹⁴⁴³

*Bununla birlikte ailenin bireyi olarak Müslüman bir kadının eşine karşı sorumlulukları ise “eşine itaatkar davranmak” ve “eşine sadık davranarak evlilik yükümlülüklerini yerine getirmek” şeklinde ifade edilmektedir.*¹⁴⁴⁴ Yeni Ahit'te kadının kocasına sevgi ve bağlılık göstermesi gerektiğinden bahseden pasajlara¹⁴⁴⁵ benzer şekilde Kur'an'da da kadının eşine karşı sorumluluklarını yerine getirmesi ve eşiyle iyi geçinmesini emredilmektedir.¹⁴⁴⁶ Sözü edilen ayetlerle aynı doğrultuda Hz. Peygamber de kadınların en hayırlısının eşini mutlu eden ve eşine itaat ederek onun olmadığı zamanlarda da eşinin haklarını koruyup gözetken kişi olduğunu buyurmuştur.¹⁴⁴⁷

Kur'an, bu noktada kadınların hakları ve yükümlülüklerini zikrettikten sonra erkeğin kadınlar üzerinde bir derece farkı/üstünlüğü olduğunu söylemektedir.¹⁴⁴⁸ Müfessirlere göre ayette zikredilen “üstünlük”, fiziki açıdan daha kuvvetli ve dayanıklı olan erkeklerin kadınlar üzerinde hakimiyet kurarak onlara eziyet etmesi değil onları koruyup kollama, idare etme ve maddi yükümlülükleri taşıma anlamında erkeklerin kadınların haklarına daha fazla riayet etmeleri anlamına gelmektedir.¹⁴⁴⁹

¹⁴⁴² Nisa, 4/19.

¹⁴⁴³ Müslim, “Hac”, 147.

¹⁴⁴⁴ Nisa, 4/34.

¹⁴⁴⁵ I. Korintliler, 7:3-5; Efesliler, 5:25-28.

¹⁴⁴⁶ Nisa, 4/34.

¹⁴⁴⁷ İbn Mace, “Nikah”, 5.

¹⁴⁴⁸ Bakara, 2/228.

¹⁴⁴⁹ Razi, *Tefsir-i Kebir Me-fatihu'l-Gayb*, C. V, s. 201-203; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. II, s. 167.

Dolayısıyla kadının konumu konusunda Kur'an, Tanah'ta erkeğin yalnız kalması ve yardıma ihtiyaç duyması hasebiyle sonradan yaratılan ve erkeğe göre ikincil konuma itilen ve Yeni Ahit'te asli günahın kaynağı olarak görülen ve erkek için yaratılan kadın imajının aksine farklı yaratılışlara sahip kadın ve erkeği birbirinin tamamlayıcısı olarak görerek koymuş olduğu hükümlerle kadınların haklarının korunmasını amaçlamaktadır. Yine bu noktada Kur'an'da diğer İlahi Kitaplardan farklı olarak kadına hitap edilen ayetlerde-söz gelişi Hz. Meryem ve Hz. Musa'nın annesinden bahseden ayetlerde-¹⁴⁵⁰ kadının fiziki ve psikolojik yapısıyla bağlantılı olarak daha yumuşak bir üslubun kullanıldığı dikkat çekmektedir.

Buna ilave olarak Kur'an-ı Kerim'de eşlerin birbirlerine karşı yükümlülüklerinin yanında çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarından da bahsedilmektedir. Kur'an, çocukları anne-baba için bir "göz aydınlığı"¹⁴⁵¹ ve aynı zamanda bir "imtihan vesilesi"¹⁴⁵² olarak ifade etmektedir. Bu doğrultuda Kur'an, anne-babadan hayatın her alanında olduğu gibi çocukları konusunda da dengeli bir tavır içinde olmaları istenmektedir.¹⁴⁵³

Kur'an bu hususta ilk olarak ailenin bireyleri olan anne-babadan çocuğa hayat hakkı tanınmasını emretmekte, fakirlik korkusu sebebiyle çocukların öldürülmesini yasaklamaktadır.¹⁴⁵⁴ Ayrıca Kur'an, aradaki sevgi bağının kopması ve kıskançlığa sebep olması gibi olumsuz sonuçlara yol açması dolayısıyla anne-babadan çocuklarına eşit davranmasını ve çocuklar arasında cinsiyete bağlı bir ayırımda bulunulmamasını istemektedir.¹⁴⁵⁵

Kur'an-ı Kerim'de aile içinde özellikle babanın çocuğuna karşı davranışı ve çocuk eğitiminin nasıl olması gerektiği hususunda örneklem üzerinden giderek Hz. Lokman'ın oğluna öğütlerinden bahsedilmektedir. Bu öğütlerde Hz. Lokman oğluna

¹⁴⁵⁰ Mesela; Meryem, 19/23-25; Kasas, 28/7-13.

¹⁴⁵¹ Furkan, 25/74; Kasas, 28/9.

¹⁴⁵² Enfal, 8/28; Tevbe, 9/55; Hadid, 57/20; Münafikun, 63/9.

¹⁴⁵³ Münafikun, 63/9.

¹⁴⁵⁴ En'am, 6/140, 151; İsra, 17/31.

¹⁴⁵⁵ Nahl, 16/58-59; Zuhruf, 43/17; Tekvir, 81/8-9.

“*Ey Oğulcuğum*” şeklinde hitap ederek “Allah’a şirk koşmamasını”, “anne babasına iyi davranmasını”, “Allah’ın her şeyi gördüğünü ve bildiğini unutmadan namaz kılıp iyilikte bulunmasını”, “sabretmesini”, “kibirlenerek insanlardan yüz çevirmemesini” ve “sesinde ve yürüyüşünde mu’tevil olmasını” tavsiye etmektedir.¹⁴⁵⁶

Bir baba olarak Hz. Lokman’ın oğluna verdiği bu öğütlerde çağdaş pedagojik yaklaşımlara uygun bir şekilde oğluna sevgi ve merhametle hitap etmesi dikkat çekmektedir. Bununla birlikte verilen öğütlere bakıldığında bu öğütlerin önce Allah’a sonra anne babaya ve en sonunda da topluma yönelik sorumluluklar içerdiği görülmektedir.¹⁴⁵⁷ Ayrıca Hz. Lokman’ın bu öğütlerinin bir başka bakış açısıyla insan hayatının temelini oluşturan iman, ibadet ve ahlaka yönelik davranışlar içerdiği de söylenebilmektedir.

Buna ilave olarak Kur’an, Hz. Peygamber’e ve O’nun şahsında bütün insanlara “*Ailene namazı emret ve kendin de ona devam et.*”¹⁴⁵⁸ şeklindeki ayetle çocuklara bir davranışı kazandırma noktasında anne babanın örnek davranış sergilemesine ve rol model oluşuna da değinmektedir.¹⁴⁵⁹

Bir eş ve baba olarak inananlar için en güzel örnekligi temsil eden Hz. Peygamber de babanın ailenin çobanı, annenin de evinin ve çocuklarının çobanı olduğunu ve dolayısıyla onlardan sorumlu olduğunu buyurmaktadır.¹⁴⁶⁰ Çocuklara şefkat ve merhametle davranma ve aralarında ayırım yapmama¹⁴⁶¹ konusunda inananlara tavsiyede bulunan Hz. Peygamber, çocukları güzel ahlakla yetiştirmenin

¹⁴⁵⁶ Lokman, 31/13-19.

¹⁴⁵⁷ Harun Şahin, “Kur’an’da Aile İçi Eğitim: Lokman Suresi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, S. 22, s. 90.

¹⁴⁵⁸ Ta-Ha, 20/132.

¹⁴⁵⁹ İbrahim Turan, “Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur’an’da Çocuk-Ebeveyn İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 35, s. 86.

¹⁴⁶⁰ Buhari, “Cum’a”, 11; “İstikraz”, 20; “Vesaya”, 9; “Nikah”, 81, 90; “Ahkam” 1; Müslim, “İmare”, 20.

¹⁴⁶¹ Müslim, “Hibat”, 13.

hem bu dünyada hem de ahirette insan için mutluluk kaynağı olacağını zira hayırlı evlada sahip olan anne-babanın amel defterinin kapanmayacağını buyurmaktadır.¹⁴⁶²

Kur'an'da anne-babanın çocuklarına karşı görev ve sorumluluklarının yanında ailenin bireyi olarak çocukların da ebeveynlerine karşı sorumluluklarından bahsedilmektedir. Buna göre çocuklardan ilk olarak “anne babaya itaat etmeleri” ve “onlara iyilikte bulunmaları” emredilmektedir.¹⁴⁶³ İnsana anne-babasının küçükken koruyup büyütmesi ve özellikle annenin çektiği sıkıntılar hatırlatılarak yaşlılık dönemlerinde adeta bir çocuk gibi ilgi ve alaka bekleyen ebeveyne merhamet ve yumuşaklıkla davranılması ve kalplerinin kırılmaması istenmektedir.¹⁴⁶⁴ Bu noktada Hz. Peygamber'in de ayetlerle aynı doğrultuda anne-babanın ve bilhassa annenin çocukları üzerindeki haklarına dikkat çektiği ve kendisine “Kime iyilik yapayım?” diye soran sahabeye üç defa “annene” dedikten sonra dördüncüde “babana” ve “yakın akrabana” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.¹⁴⁶⁵

Kur'an, bu ayetlerde Allah'tan sonra insan üzerinde en çok hak sahibi olan olarak anne-babayı zikretmekte¹⁴⁶⁶ ve onlara “öf” bile demeyi yasaklamasıyla saygı ve hürmetin en aşağı ölçüsünü vermekte olup bunun daha ileri seviyesinde onlara eziyet edecek söz ve davranışların önüne set çekmek istemektedir.¹⁴⁶⁷

Ayrıca Kur'an, ebeveynler ve çocuklar arasındaki saygının ve sınırların korunması açısından ergenlik çağına varmadan önce çocukların ebeveynlerinin odalarına sabah namazından önce, öğleyin ve yatsı namazından sonra olmak üzere üç vakitte izin alarak girmelerini, ergenlik dönemine vardıklarında ise her zaman izin almaları gerektiğini belirtmektedir.¹⁴⁶⁸

¹⁴⁶² Müslim, “Vasiyyet”, 14; Tirmizi, “Ahkam”, 36.

¹⁴⁶³ Nisa, 4/36; İsrâ, 17/23-24; Lokman, 31/14.

¹⁴⁶⁴ İsrâ, 17/23-24; Lokman, 31/14.

¹⁴⁶⁵ Tirmizi, “Birr”, 1.

¹⁴⁶⁶ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. III, s. 103.

¹⁴⁶⁷ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XIV, s. 444-445.

¹⁴⁶⁸ Nur, 24/59; Turan, “Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur'an'da Çocuk-Ebeveyn İlişkisi”, s. 95.

Netice olarak hayatın her alanında insan onurunu korumayı amaçlayan Kur'an, cinsiyet kategorisine dikkat ederek aile bireylerinin saygı ve sevgi içerisinde bir arada yaşaması ve toplumsal huzursuzluk ve sıkıntılara sebep olunmaması için birtakım emir ve yasaklar getirmekte ve sınırlar belirlemektedir. Bu sınırlar ile Kur'an, toplumsal ahlakın tesis edilmesinde topluma birey kazandıran aileden başlamakta, çocukların hem dini hem ahlaki açıdan yetiştirilmeleri hususunda anne babaya büyük sorumluluklar yüklemekte, çocuklardan da anne-babaları için salih, toplum için iyi bir evlat olmalarını istemektedir.

3. Müslüman İnsanın Sosyal Ahlak Çerçevesindeki Sorumlulukları

Kur'an-ı Kerim'de daha önceki toplumlarla karşılaştırıldığında Müslüman toplumu, dengeli, hayırlı ve insanlığın lehine olan bir topluluk/ümme olarak tanımlanmaktadır. Bu özelliklere sahip olması dolayısıyla Müslüman insanın toplum içerisindeki sorumluluğu da diğer insanların sorumluluğunun üstünde bir nitelik kazanmaktadır.¹⁴⁶⁹ Bu anlamda Müslüman insanın kendine yönelik sorumluluklarının yanında toplumsal açıdan sosyal ahlakı temin etme ve devamını sağlama noktasında önemli sorumluluklara sahip olduğu söylenebilmektedir.

Hemen hemen hayatın her alanına yönelik emirlerle insan yaşamına yön veren ve rehber olan Kur'an-ı Kerim, insanı sosyal hayattan soyutlanmış bir varlık olarak görmemekte ve dolayısıyla insana birtakım sorumluluklar yüklemektedir. Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim'e göre insanın sosyal ahlak çerçevesindeki sorumlulukları genel olarak "birlik içinde olma", "adaletli davranma", "insanlara iyilikte bulunma" ve "yardımlaşma-dayanışma içinde olma" şeklinde özetlenebilir.

Kur'an-ı Kerim'de toplumsal açıdan insana yüklenen en önemli sorumluluklardan biri tevhid inancının toplumdaki yansıması olarak birlik ve beraberlik ruhunu tesis etme ve bu birliği bozacak davranışlardan uzak durmaktır. Bu bağlamda Kur'an'da "Allah'a ve Resul'üne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz elden gider. Sabırlı olun. Çünkü Allah sabredenlerle

¹⁴⁶⁹ Sezen, *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*, s. 202.

beraberdir."¹⁴⁷⁰ şeklinde buyrulmakta ve insanlara birlik olmadıkları zaman parçalanacakları ve sonucunda olacaklar bildirilmektedir.

Nitekim sosyal hayatta meydana gelen pek çok olayda insanlar arasında acelecilik, şaşkınlık, ümitsizlik, soğukkanlı olamama ve kıskırtmalara kapılma gibi durumların yaşanması pek muhtemel olması dolayısıyla¹⁴⁷¹ Kur'an, bu doğrultuda insanların bölünme yaşamamaları için onlardan hep birlikte Allah'ın ipine sarılmaları istemekte¹⁴⁷² ve birbirleriyle kardeş olan mü'minlerin aralarının düzeltilmesini emretmektedir.¹⁴⁷³ Bu şekilde Allah'ın dinini ve Kitabı'nı hayatının merkezine koyan ve bu yolda işbirliği yapan toplumlar, bu manevi ip sayesinde hem Allah'la bağlarının kuvvetlendirmekte hem de toplum olarak birbirlerine bağlanmaktadır.¹⁴⁷⁴

Buna ilave olarak toplumda birlik ve beraberliğin sağlanması noktasında ibadetlerin de önemli bir yeri bulunmaktadır. Söz gelişi cemaatle kılınan namazlar; beraberlik ve sosyal bütünleşmeyi, oruç; diğer insanların halini anlayarak yardım etmeyi, zekat ve sadaka; sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı, hac ibadeti; herkesin eşit olduğunu ve bütün inananlarla olan kardeşliği hatırlamayı ve kurban; yakınlaşma ve kaynaşmayı sağlamada etkin role sahip ibadetlerdir. Bu anlamda ibadetlerin Allah ile insan arasında kuvvetli bağ kurulmasını sağlamanın yanında insanlar arasında da birlik ve beraberliği sağlama fonksiyonunun olduğu söylenebilir.¹⁴⁷⁵

Bu hususta birlik ve beraberlik bilincine sahip olmanın önemine dikkat çeken Hz. Peygamber de Müslüman toplumun yaşayacağı en ciddi imtihanın fitne sebebiyle birlik ve beraberliğin bozulması olacağını haber vermekte ve bu duruma karşı ümmetini uymaktadır.¹⁴⁷⁶ Buna ilave olarak başka bir hadisinde dünyadaki insanları

¹⁴⁷⁰ Enfal, 8/46.

¹⁴⁷¹ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. II, s. 173.

¹⁴⁷² Al-i İmran, 3/103.

¹⁴⁷³ Hucurat, 49/10.

¹⁴⁷⁴ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. I, s. 283.

¹⁴⁷⁵ Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, s. 67-78; İsmail Akyüz, "İslam'da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanışmaya Etkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2014, S. 25, s. 461-477.

¹⁴⁷⁶ Tirmizi, "Fiten", 14; Görmez ve diğerleri, *Hadislerle İslam*, C. VI, s. 476.

gemide bulunan yolculara benzeten Hz. Peygamber, alt kattaki yolcuların sadece kendilerini düşünerek bencilce ve sorumsuzca davranmak suretiyle gemide delik açmalarının kendileri de dahil tüm yolcuları helaka sürükleyeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁷⁷

Sosyal ahlak çerçevesinde Kur'an'ın insanlara yüklediği bir diğer sorumluluk ise adaletli olmaktır. Toplumsal düzen ve huzurun sağlanması noktasında önemle dikkat edilmesi gereken ahlaki bir erdem olan adalet, Kur'an-ı Kerim'de de pek çok ayette özellikle insanların sosyal hayatta yapma ihtimali olan yanlış davranışları zikredilmek suretiyle bunların önüne set çekilmek istenmektedir.

Söz gelişi Kur'an'da aile içerisinde erkeklerin eşlerine karşı adaletli davranması,¹⁴⁷⁸ iş alanında emanetlerin ehil olana verilmesi,¹⁴⁷⁹ şahitlik yaparken,¹⁴⁸⁰ karşılıklı alım satımda¹⁴⁸¹ ve ölçü, tartı konusunda adaletli olunması¹⁴⁸² gibi pek çok alanda insanların hak ve adalet çizgisinden ayrılmaması emredilmektedir. Adaletin yokluğunun “zulüm” yani haksızlık olduğunun bildirildiği Kur'an-ı Kerim'de¹⁴⁸³ kendi kazancı, beslediği kin veya sevgi¹⁴⁸⁴ kısacası nefsi uğruna adaletle davranmayan insanların¹⁴⁸⁵ insanlar arası ilişkilerde ve genel olarak toplumda karışıklık ve bozgunculuğa sebep olacakları¹⁴⁸⁶ bildirilmekte ve insanın en yakını bile olsa hak ve adaletten sapmaması istenmektedir.¹⁴⁸⁷

Sosyal ahlakın temini açısından Kur'an'daki ayetleri destekler mahiyette Hz. Peygamber'in de adalet konusunda titizlik gösterdiği ve “*Her hak sahibine hakkını*

¹⁴⁷⁷ Buhari, “Şirket”, 6.

¹⁴⁷⁸ Nisa, 4/3, 129.

¹⁴⁷⁹ Nisa, 4/58

¹⁴⁸⁰ Maide, 5/8, 106.

¹⁴⁸¹ Bakara, 2/282.

¹⁴⁸² En'am, 6/152; Rahman, 55/9.

¹⁴⁸³ Yunus, 10/47, 54; Enbiya, 21/47; Sad, 38/22.

¹⁴⁸⁴ Maide, 5/8.

¹⁴⁸⁵ Nisa, 4/135.

¹⁴⁸⁶ Hud, 11/85.

¹⁴⁸⁷ En'am, 6/152.

ver.”¹⁴⁸⁸ şeklinde buyurduğu rivayet edilmektedir. Daha önceki insanların zengin fakir, güçlü güçsüz ayrımı yaptıkları için helak olduğunu belirten Hz. Peygamber,¹⁴⁸⁹ emanetin ehline verilmemesinin toplum için büyük tehlikeler ve yaralar doğuracağına ve bunun toplum için bir nevi kıyamet olacağına dikkat çekmektedir.¹⁴⁹⁰ Dolayısıyla orta/dengeli ümmet vasfını taşıyan Müslüman toplum için adalet, hayatın her alanında insanlar arasında güven, huzur ve barış ortamının sağlanması için en önemli ahlaki erdemlerden birini teşkil etmektedir.

Kur'an'ın, toplumsal ahlak çerçevesinde öne çıkardığı diğer kavram ise iyilikte bulunmaktır. Yeni Ahit'te üzerinde önemle durulan iyilikte bulunulması ve kötülüğün iyilikle bertaraf edilmesinin emredilmesine benzer şekilde¹⁴⁹¹ Kur'an-ı Kerim'de insanlarla iyi ilişkilerde bulunma, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma Müslüman insanın sosyal sorumlulukları arasında zikredilmektedir.¹⁴⁹² Bu hususta Kur'an'da iyilik yapmaya özellikle en yakından başlanması emredilmekte bu doğrultuda iyilik yapılacaklar sırasıyla anne-baba, yakın akraba, öksüzler, yoksullar, yakın komşu, uzak komşu, yolda kalmışlar ve köle-cariyeler şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁹³ Bu ayetle aynı doğrultuda Hz. Peygamber de insanın yardım etmeye geçimini üstlendiği kimselerden başlaması gerektiğini söylemekte ve Yeni Ahit'te yer alan “*Vermek, almaktan daha büyük mutluluktur.*”¹⁴⁹⁴ pasajına benzer şekilde “*Veren elin alan elden daha hayırlı olduğunu*” buyurmaktadır.¹⁴⁹⁵

İyilikte yarışmanın¹⁴⁹⁶ ve her bir iyiliğe karşılık on katının verildiğinin bildirildiği¹⁴⁹⁷ Kur'an-ı Kerim'de iyilikte bulunmanın hem bu dünya hem de ahiret için

¹⁴⁸⁸ Buhari, “Savm”, 51; Tirmizi, “Vesaya”, 5.

¹⁴⁸⁹ Buhari, “Enbiya”, 54.

¹⁴⁹⁰ Buhari, “İlim”, 2.

¹⁴⁹¹ Romalılar 12:14, 21.

¹⁴⁹² Ra'd, 13/22.

¹⁴⁹³ Nisa, 4/36.

¹⁴⁹⁴ Elçilerin İşleri, 20:35.

¹⁴⁹⁵ Buhari, “Zekat”, 18; Müslim, “Zekat”, 94-97, 106, 124.

¹⁴⁹⁶ Maide, 5/48.

¹⁴⁹⁷ En'am, 6/160.

faydalarından bahsedilmektedir. Buna göre Kur'an, insanlara iyilikle davranmanın insanlar arasındaki kin, haset, düşmanlık gibi kötü duyguları yıkarak kalplerde yumuşamaya sebep olmasının yanında¹⁴⁹⁸ iyilik yapmanın uhrevi açıdan da mükafatlar elde etmeye vesile olduğunu bildirmektedir.¹⁴⁹⁹

İyilikte bulunma ile bağlantılı olarak sosyal ahlak çerçevesinde Müslüman insanın en önemli sorumluluklarından bir diğeri de yardımlaşma ve dayanışma içinde olmaktır. Bu konuda Kur'an'da sosyal yardımlaşmayı ifade eden "infak", "zekat" ve "sadaka" kavramlarının sıkça kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlardan en geniş anlama sahip olan ve "Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için O'nun yolunda yapılan her türlü yardımı" ifade eden "infak,"¹⁵⁰⁰ insanlar arası sevgi ve muhabbetin artması ve kardeşliğin güçlenmesinde önemli etkiye sahip bir eylemdir.

Bununla birlikte infaka nazaran daha özel bir anlam ifade eden ve "artma", "bereket" ve "arıtma" anlamlarına gelen "zekat" ve Kur'an'da bazen zekat anlamında kullanılan "sadaka"¹⁵⁰¹ sosyal yardımlaşma ve barışın sağlanması hususunda en çok zikredilen ibadetlerdir.¹⁵⁰² Zengininin malının içinde ihtiyaç sahiplerinin haklarının gizlenmiş olduğunun bildirildiği Kur'an-ı Kerim'de¹⁵⁰³ zekatın zengin ve fakir arasında sevgi ve muhabbet bağının kurulması açısından "bir köprü görevi" gördüğünden bahsedilmektedir. Bu noktada Kur'an'da insanın biriktirdiği maldan vermesinin nefesine ağır gelmesi dolayısıyla bu durumun "sarp, zor yokuşa"¹⁵⁰⁴ benzetilmesi de dikkat çekmektedir. Burada Allah, iyi işler ve hayırda bulunma konusunda insanın nefsi ve şeytan ile mücadelesini sarp dik yokuş benzetmesi ile anlatmakta bu zorlu yolu aşmanın bir insanı hürriyetine kavuşturma, bir yetimi veya

¹⁴⁹⁸ Fussilet, 41/34.

¹⁴⁹⁹ Maide, 5/85; Ahzab, 33/29; Zümer, 39/34; Zariyat, 51/15

¹⁵⁰⁰ Bakara, 2/3, 215, 219, 254, 265, 267, 172,-274; Al-i İmran, 3/92; Nisa, 4/38-40; Enfal, 8/3; Münafikun, 63/10; Mustafa Çağrıcı, "İnfak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 289.

¹⁵⁰¹ Tevbe, 9/60, 103.

¹⁵⁰² Mehmet Erkal, "Zekat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, s. 197.

¹⁵⁰³ Zariyat, 51/19; Mearic, 70/24-25.

¹⁵⁰⁴ Beled, 90/11-16.

yoksulu doyurma gibi sosyal sorumlulukları yerine getirmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁰⁵ Nitekim Kur'an, mal sahibi olarak kendisini diğer insanlara yardım etme noktasında sorumlu hissetmeyen ve bu sarp yokuşu aşamayan insanların bencillik, aç gözlülük, şımarıklık sebebiyle helak olacağını bildirmektedir.¹⁵⁰⁶

Kur'an, insanlara yardım ederken nasıl davranılması konusunda da insanlara yol gösterici olmaktadır. Buna göre Kur'an, insanlara yardımda bulunurken herhangi bir menfaat gözetilmeksizin Allah yolunda yapılmasını, başa kakma ve gönül kırma olmadan ve malın kusurlu olmayanından verilmesini emretmektedir.¹⁵⁰⁷ Bununla birlikte Yeni Ahit'te sağ elin verdiğini sol elin görmeyeceğinin belirtildiği pasaja¹⁵⁰⁸ benzer şekilde Kur'an'da da gizlice yardımda bulunmanın açıktan yapılana göre daha hayırlı olduğu bildirilmektedir.¹⁵⁰⁹ Kur'an, sözü edilen şekillerde malını harcamayan insanların kendileri açısından yaptıklarını boşa çıkararak hiçbir şey elde edemeyecekleri gibi karşı taraftaki insanın da üzülmesine, incinmesine sebep olacağını dolayısıyla bu yardımın kişi için lütuf olacakken kötülük haline geleceğini bildirmektedir.¹⁵¹⁰

Sosyal ahlak çerçevesinde Kur'an, insanın yapması gereken sorumluluklara ilave olarak toplumdaki ahlaki düzen ve güven ortamını bozacak davranışlardan uzak durulmasını da emretmektedir. Söz gelişi Kur'an-ı Kerim'de fitne çıkarma,¹⁵¹¹ gıybet yapma¹⁵¹² ve zanda bulunma,¹⁵¹³ içki ve kumar¹⁵¹⁴ gibi insanları iyi işler yapmaktan alıkoyan ve insanların arasına kin ve düşmanlık sokacak her türlü davranıştan uzak

¹⁵⁰⁵ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XXIII, s. 152-153.

¹⁵⁰⁶ Sezen, *Kur'an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*, s. 205-206.

¹⁵⁰⁷ Bakara, 2/262-267.

¹⁵⁰⁸ Matta, 6:1-4.

¹⁵⁰⁹ Bakara, 2/271.

¹⁵¹⁰ Bakara, 2/261-264; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. II, s. 276.

¹⁵¹¹ Maide, 5/64; Hud, 11/85, 116; Ra'd, 13/25; Nahl, 16/88; Şuara, 26/183; Kasas, 28/84.

¹⁵¹² Hucurat, 49/12.

¹⁵¹³ En'am, 6/148; Nahl, 16/35; Zuhruf, 43/20.

¹⁵¹⁴ Bakara, 2/219; Nisa, 4/43; Maide, 5/90-91.

durulması emredilmektedir. Buna ilave olarak yine Kur'an, faizi yasaklamakta¹⁵¹⁵ ve bu suretle toplumda sosyo-ekonomik anlamda adaletsiz bir ortamın oluşmasına engel olunmasını istemektedir.¹⁵¹⁶

Netice olarak Kur'an, bir toplum için hayati öneme sahip olan birlik, adalet, huzur, güven ve yardımlaşma ortamını tesis etme ve sosyal ahlakı gerçekleştirme noktasında insana birtakım sorumluluklar yüklemektedir. Bu durumda toplumun bir üyesi olarak insana düşen görev, dünyada yalnız yaşamadığının farkında olarak kendisine olduğu kadar diğer insanlara karşı da sorumluluklarının olduğunu bilmesi ve buna uygun davranışta bulunmasıdır.

D. Kur'an'ı Kerim'e Göre Birey Olarak, Allah ile Yakın İlişkisi ve Sosyal Açıdan "İdeal İnsan": Üsve-i Hasene Hz. Muhammed

Ortaya koyduğu emir ve yasaklarla ideal bir insan ve ideal bir toplum yapısı oluşturmayı hedefleyen Kur'an-ı Kerim, bu amaç doğrultusunda insanın Yaratıcısına, kendisine ve topluma karşı görev ve sorumluluklarını bildirerek hayatını bu emirler doğrultusunda sürdürmesini istemektedir.

Bu bağlamda Kur'an'da yer alan ayetler ışığında *bireysel açıdan* ideal insan, en güzel biçimde yaratılan, bu yaratılışı ve sahip olduğu özellikler ile yaratılan varlıklar arasında şerefli kılınan ve doğası itibariyle iyiye ve kötüye meyletme potansiyeline sahip olmakla birlikte iradesini iyi yönde, iyi amaçlar için kullanan ve kendisini hem dünya hem de ahiret kurtuluşuna ulaştıracak amellerde bulunan kişi olarak tanımlanabilir.

Buna ilave olarak Kur'an'da yer alan ayetler ışığında *Allah ile yakın ilişkisi açısından* ideal insan, "elest bezminde" Allah'a vermiş olduğu söze binaen tevhidi hayatının temel ilkesi haline getiren, dua ve ibadetler yoluyla Rabbiyle yakın iletişimini sürdüren, yaratılış amacının farkında olarak emir ve yasaklara tam

¹⁵¹⁵ Bakara, 2/275-279; Al-i İmran, 3/130; Nisa, 4/161; Rum, 30/39.

¹⁵¹⁶ Mustafa Köylü, "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, C. 24, S. 24-25, s. 78.

teslimiyet gösteren ve Rabbini daima hatırd tutarak O'nunla yakın bağı koruyan kişi olarak ifade edilebilir.

Kur'an'da yer alan ayetler bağlamında *sosyal açıdan* ideal insan ise din kardeşliği esasına dayalı ve dengeli bir toplumu ifade eden ümmetin bireyi olarak birlik, kardeşlik, barış ve yardımlaşmayı hayatın her alanında amaç edinen, en yakınından başlamak suretiyle toplumda ihtiyaç sahibi olanlara yardım eden ve sağlam temellere dayalı, huzurlu bir aile yapısı için Allah'ın koymuş olduğu sınırları gözetken ve sorumluluklarını yerine getiren kişi olarak tanımlanabilir.

Kur'an-ı Kerim'in hayatın her alanına yönelik ortaya koymuş olduğu bu vasıfları eksiksiz, en güzel biçimde kendinde bulunduran ve bu yönüyle Kur'an'da "güzel örnek"¹⁵¹⁷ sıfatıyla vasıflandırılan "ideal insan" Hz. Peygamber'dir. Nitekim Hz. Peygamber, birey olarak yaratılışının güzelliği ve ahlakının temizliğiyle, Allah ile yakın ilişkisi açısından her an Rabbini anması, ihlas ve titizlikle ibadetleri yerine getirmesiyle ve sosyal açıdan ise ailenin bireyi olarak davranışları, oluşturmaya çalıştığı toplum yapısı ve yardımlaşmaya verdiği önemle insanlık için rol model olma özelliğine sahiptir. Bu anlamda Hz. Peygamber, bireysel açıdan ahlakın, Allah ile yakın ilişkisinde kulluğun, sosyal açıdan ise adabın zirvesini temsil etmektedir.¹⁵¹⁸

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in *normatif açıdan* inananlara örnekliği "*Andolsun, Allah'ın Resülü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*"¹⁵¹⁹ şeklindeki ayetle bildirilmektedir. Ayette zikredilen ve Hz. Peygamber'in rol modelliğini ortaya koyan "*üsvetün hasenetün*" ifadesinde geçen "üsve", "uyulacak, takip edilecek yol", "örnek" anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin kökü olan "*e-s-v*" ise "tedavi etme", "ıslah

¹⁵¹⁷ Ahzab, 33/21.

¹⁵¹⁸ Ömer Çelik, Mustafa Öztürk, Murat Kaya, *Üsve-i Hasene Kullukta, Ahlakta, Adabda En Güzel İnsan*, Erkam Yayınları, İstanbul 2003, s. 20-30.

¹⁵¹⁹ Ahzab, 33/21.

etme”, “yol gösterme” anlamlarını ifade etmekte ve bu da sıfatı taşıyan insanın toplum için düzeltici yönünü ortaya koymaktadır.¹⁵²⁰



¹⁵²⁰ Isfahani, *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, s. 83; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VI, s. 533.

Bununla birlikte ayette geçen “güzel örnek”, Hz. Peygamber’e vahyedilen Kur’an’da, O’nun ahlakında ve hayat tarzında güzel bir örneklik bulunduğu ifade edilmekte ve O’nun ortaya koymuş olduğu yaşam biçiminin inananlar için takip edilmesi ve örnek alınmasının gerekliliğine işaret edilmektedir.¹⁵²¹

Buna ilave olarak Kur’an, inananlar için güzel örnekliliğe sahip olan Hz. Peygamber’in yüce bir ahlaka sahip olduğunu bildirmektedir.¹⁵²² Sözü edilen ayette Allah, peş peşe dört tekit ifadesiyle Hz. Peygamber’in ahlakının yüceliğine ve mükemmelliğine vurgu yapmaktadır.¹⁵²³ Ayrıca Hz. Peygamber’in yüce ahlaka sahip olması, diğer peygamberlerde bulunan sıfatların tümünün kendisinde toplanmış olmasına da işaret etmekte bu da O’nu hiçbir peygamberin sahip olmadığı bir üstünlüğe yüceltmektedir.¹⁵²⁴

Hz. Peygamber’in ahlakına yönelik bir soruya Hz. Aişe’nin O’nun ahlakını “Kur’an”¹⁵²⁵ olarak nitelemesi de Hz. Peygamber’in ahlakının yüceliğini ortaya koymaktadır. Bu hadis, bir anlamda Hz. Peygamber’in hayatına şekil veren düsturun Kur’an olduğunu ifade etmekle birlikte Kur’an’da anlatılan tüm ahlaki değerlerin ve erdemlerin O’nun söz ve davranışlarında hayat bulduğunu da göstermektedir.¹⁵²⁶

Nitekim Kur’an’daki emirlerin bir tatbikçisi olarak Hz. Peygamber de bu hususta kendisinin “güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini” buyurmuştur.¹⁵²⁷ Toplumda bozulan ahlaki düzeni yeniden dirilterek en güzel hale dönüştürme görevi üstlenen Hz. Peygamber, bütün peygamberlerin bu sorumluluğu yerine getirmek için görevlendirildiğini söylemekle birlikte kendisinin tamamlayıcı rolüne ve son peygamber olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁵²⁸ Yeni Ahit’te yer alan ve Hz. İsa’nın peygamberler içerisindeki konumunu köşe taşına benzeten pasaja¹⁵²⁹ benzer şekilde Hz. Peygamber de kendisinin mükemmel bir şekilde inşa edilen evin köşe taşında eksik olan ve binayı tamamlayacak olan tuğlaya benzediğini buyurmuştur.¹⁵³⁰

Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’in Müslümanlar için örnek model oluşunu destekleyecek diğer sıfatları arasında; O’nun, “nur saçan bir kandil”,¹⁵³¹ “öğretici”,¹⁵³² “şahit”, “müjdeleyici”, “uyarıcı”¹⁵³³, “davetçi”¹⁵³⁴ oluşu sayılabilir.

¹⁵²¹ Maturidi, *Te’vilatü’l-Kur’an Tercümesi*, C. XI, s. 324.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber için kullanılan önemli bir vasıf olan “nur saçan kandil” sıfatı O'nun insanlık için ayrı bir önemini ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber için kullanılan bu sıfatla O'nun cehalet ve şaşkınlık içinde olan insanlığın aklını ve gönlünü aydınlatarak doğru yola ulaştıracak bir rehber olduğuna işaret edilmektedir. Fahreddin Razi'ye göre ayette Hz. Peygamber için daha çok ışık saçan bir yapıda olmasına rağmen güneş değil de kandil benzetmesinin kullanılmasının bir hikmeti bulunmaktadır. Zira Razi'ye göre güneşin nurundan almak mümkün değildir ancak kandilden alınan nur, başkalarını da tutuşturabilmekte ve böylece ışığın devamı sağlanabilmektedir.¹⁵³⁵

Diğer İlahi Kitaplarla karşılaştırıldığında Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber için kullanılan bu sıfatın Yeni Ahit'te Hz. İsa'ya verilen “İnsanların Işığı”¹⁵³⁶ vasfıyla benzerlik arz ettiği görülmektedir. İsimlendirmeleri farklı olsa da özelliğin işaret ettiği şey açısından bu benzer sıfatlar, peygamberlerin toplum için önder, yol gösterici ve aydınlığa çıkarmasını ifade etmesi açısından önemlidir.

¹⁵²² Kalem, 68/4.

¹⁵²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VIII, s. 592-593.

¹⁵²⁴ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XXII, s. 42-43.

¹⁵²⁵ Müslim, “Salatü'l-Müsafirîn”, 139

¹⁵²⁶ Çelik, *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur'an'da İnsan*, s. 93-94; Yaşar Kurt, “Kur'an'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene”, *İslami İlimler Dergisi*, 2006, S. 1, s. 146.

¹⁵²⁷ Ebu Abdillâh Malik b. Enes b. Malik b. Ebi Amir el-Asbahi el-Yemeni, *el-Muvatta*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, “Husnü'l Halk”, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 381.

¹⁵²⁸ Görmez ve diğerleri, *Hadislerle İslam*, C. III, s. 16.

¹⁵²⁹ Efesliler, 2:20.

¹⁵³⁰ Buhari, “Menakıb”, 18.

¹⁵³¹ Ahzab, 33/46.

¹⁵³² Bakara, 2/151.

¹⁵³³ Bakara, 2/119; Sebe, 34/38; Fetih, 48/8.

¹⁵³⁴ Ahzab, 33/45-46.

¹⁵³⁵ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XVIII, s. 273; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VI, s. 559-560.

¹⁵³⁶ Yuhanna, 8:12; 12:46.

Hız. Peygamber'in insanlara ışık olma rolüyle bağlantılı olarak Kur'an'ın öne çıkardığı bir diğer sıfatı ise O'nun "öğretici" olduğudur.¹⁵³⁷ Bir anlamda Hız. Peygamber'in insanlığa ne getirdiğine dair bir soruya verilmiş en güzel cevap olarak nitelenen bu ayetle O'nun ayetleri okuyarak insanlara Kitap ve hikmeti öğreten ve bu suretle onların arınmasına ve yanlışlara yönelmesine engel olmaya çalışan kişiliğinden bahsedilmektedir.¹⁵³⁸ Bu ayetle aynı çizgide Hız. Peygamber de kendisinin insanlığa muallim/egitici olarak gönderildiğini buyurmaktadır.¹⁵³⁹

Rabbaniler tarafından Hız. Musa'nın "Moşe Rabenu (Öğretmenimiz Musa)" (Hul. 89a) ve Yeni Ahit'te Hız. İsa'nın "Öğretmen"¹⁵⁴⁰ olarak nitelendirilmesine benzer şekilde Kur'an'da da Hız. Peygamber'in Allah'tan kendisine vahyolunanları insanlara anlatması ve en güzel şekilde yerine getirmesi dolayısıyla insanlığa yönelik öğretici vasfına değinilmektedir. Mekke'de her türlü zorluk ve baskıya rağmen eğitim-öğretim faaliyetlerini gizlice sürdüren Hız. Peygamber'in Medine'ye hicreti sonrası ilk faaliyetlerinden biri olarak inşa edilen mescitte eğitim için Suffa adı verilen bir bölüm inşa etmesi O'nun Müslüman toplumdaki rehber ve öğretici vasfına işaret etmektedir.¹⁵⁴¹

Kur'an-ı Kerim, Hız. Peygamber'in insanlara gelen vahiyleri bildirmek suretiyle öğretmenlik rolünü üstlenirken aynı zamanda onlar için bir "şahit, davetçi, uyarıcı ve müjdeleyici" vasıflarını taşıdığından da bahsetmektedir.¹⁵⁴² Nitekim Hız. Peygamber, insanları merhametle ve yumuşak dille¹⁵⁴³ Allah'ın ayetlerine çağırarak hem onları uyarmakta hem de emirleri yerine getirmeleri neticesinde kazanacağı mükafatlar konusunda müjdelemektedir. Kur'an, bu hususta bütün insanlara uyarıcı

¹⁵³⁷ Bakara, 2/151.

¹⁵³⁸ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. IV, s. 69-70; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. I, s. 525-527.

¹⁵³⁹ İbn Mace, "Mukaddime", 17.

¹⁵⁴⁰ Matta, 19:16; Markos, 12:14.

¹⁵⁴¹ Kayadibi, "Hız. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin İnsanlığa Yansıması", s. 4; Mehmet Sürmeli, *Gaye İnsan Hız. Muhammed*, MG V Yayınları, 6. bs., Ankara 2014, s. 154-155.

¹⁵⁴² Bakara, 2/119; Ahzab, 33/45-46; Sebe, 34/38; Fetih, 48/8.

¹⁵⁴³ Al-i İmran, 3/159; Hicr, 16/88; Şuara, 26/215.

olarak gönderilen dolayısıyla peygamberliği evrensel niteliğe sahip olan Hz. Peygamber'in getirdiklerine itaat edilmesini,¹⁵⁴⁴ O'nun verdiklerini alıp yasakladıklarından sakınılmasını emretmektedir.¹⁵⁴⁵

Hız. Peygamber'in mü'minler için davetçi ve örnek model olma konusunda Kur'an, "kendi aranızdan" ibaresiyle O'nun beşer hem de örneğindeki önemi vurgulamaktadır. Kendilerine gönderilen peygamberlerin insan olmasına itiraz eden topluluklara karşı Kur'an, her peygamberin kendi milletinin diliyle göndermekle hakikatlerin iyice açıklanmasının ve kendilerine gönderilen emirleri yerine getirmede zorluk yaşamamalarının amaçlandığını bildirmektedir.¹⁵⁴⁶

Hız. Peygamber'den kendisinin bir beşer olduğunu söylemesinin istenmesine ilave olarak¹⁵⁴⁷ Hız. Peygamber de Hristiyanların Hız. İsa'yı övdükleri gibi ashabının aşırı sevgi ve yüceltme ile kendisini övmesini yasaklamış kendisine "Allah'ın kulu ve Rasülü" denmesini istemiştir.¹⁵⁴⁸

Buna ilave olarak Hız. Peygamber, beşeri yönü itibariyle günlük hayatta vasat bir insan tarafından dahi yerine getirilmesi mümkün olabilecek bir örnek hayat ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda O'nun hayatı ideal bir hayat olmakla birlikte sağduyulu olması dolayısıyla uygulanma anlamında aşırılıklar içermemektedir.¹⁵⁴⁹ Nitekim Hız. Peygamber, bir beşer olmakla birlikte hayatın her alanında -söz gelişi zahid bir yaşam sürerken veya devlet başkanlığı rolünde- bulunduğu konumun aşırılıklarından kendisini muhafaza etmeyi bilmiştir.¹⁵⁵⁰ Hristiyanlığın dini ve

¹⁵⁴⁴ Nisa, 4/13, 14, 69, 80; Maide, 5/92; Enfal, 8/20, 24; Nur, 24/52, 54, 56; Muhammed 47/33; Fetih 48/17; Hucurat 49/14; Teğabün, 64/12.

¹⁵⁴⁵ Haşır, 59/7; İ. Sarıçam, *Hız. Muhammed (s.a.v)'in Peygamber Kimliği ve Şahsiyeti*, M. Şeker (edt.), İslam Tarihi ve Medeniyeti I-Hız. Peygamber (s.a.v) Dönemi, (594-624), Siyer Yayınları, 1. bs., İstanbul 2018, s. 600-601.

¹⁵⁴⁶ İbrahim, 14/4; İsrâ, 17/95.

¹⁵⁴⁷ Kehf, 18/10; İsrâ, 17/93.

¹⁵⁴⁸ Buhari, "Enbiya", 48; Tirmizi, "Şemail", 172.

¹⁵⁴⁹ Muhammed Hamidullah, *Allah'ın Elçisi Hız. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul 2017, s. 274-275.

¹⁵⁵⁰ Raşit Küçük, "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, s. 297-298.

dünyevi alanları ayırması gibi vücudun farklı alanlara ayrılmasına müsaade etmeyen Hz. Peygamber, hayatın her alanına hitap ederek ölçülü ve dengeli oluşun da en güzel örneğini sergilemektedir.¹⁵⁵¹

Mukayese açısından Hz. Peygamber'in Kur'an'da zikredilen bir diğer vasfı ise O'nun "peygamberlerin sonuncusu" olduğudur.¹⁵⁵² Hz. Peygamber ile peygamberlik zincirinin sona erdiğinin bildirildiği bu ayetle insanların artık bir peygamber beklentisi içinde olmamaları zira dini ve dünyevi anlamda insanlık için en üst seviye ve mükemmel örnek ile peygamberliğin nihayete erdirildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in "son peygamber/Hatemü'l Enbiya" oluşu, "diğer nübüvvetleri kucaklayıcı" ve kendisinin geleceğini müjdeleyen peygamberlerin müjdelerini gerçekleştirmek itibariyle de "onların peygamberliklerini tasdik eden İlahi bir mühür" sıfatını da ortaya koymaktadır.¹⁵⁵³

Nitekim Tanah'ta¹⁵⁵⁴ ve Yeni Ahit'te¹⁵⁵⁵ peygamberlerin kendilerinden sonra gelecek birini müjdelemelerinden bahseden pasajlara ilave olarak Kur'an-ı Kerim de Hz. İsa'nın kendisinden sonra Ahmed adında bir peygamberin geleceğini müjdelediğinden bahsedilmektedir.¹⁵⁵⁶ Birçok anlamın gizli olduğu bu ayetin Hz. İsa'nın, kendinden önceki Tevrat'ı doğrulayıcı olduğunu ifade etmekle birlikte bir anlamda Tevrat'ta kendisinin gönderileceğine dair vaadin gerçekleştiğine işaret ettiği yorumları yapılmaktadır. Bununla birlikte İslam geleneğinde Hz. İsa'nın Tevrat'ta Hz. Peygamber'in gelişine dair müjdeyi tasdik ettiği veya Hristiyanların Hz. İsa'ya hamlederek Müjde olarak nitelendirdikleri şeyin çok hamd eden, çokça övülen

¹⁵⁵¹ Annemarie Schimmel, "Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)", çev. Zülfikar Durmuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, S. 9, s. 414.

¹⁵⁵² Ahzab 33/40.

¹⁵⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VI, s. 554-555; Mesut Okumuş, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e Verilen Değer", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 20-22 Nisan 2007, s. 620-621.

¹⁵⁵⁴ Yasa'nın Tekrarı, 18:15-18.

¹⁵⁵⁵ Yuhanna, 14:16-17; 16:7-8, 13-14.

¹⁵⁵⁶ Saf, 61/6.

anlamlarında Ahmed adı verilen Hz. Peygamber olduğu yorumları da yapılmaktadır.¹⁵⁵⁷

Evrensel açıdan düşündüğümüzde ise Hz. Peygamber'in "alemlere rahmet oluşu",¹⁵⁵⁸ O'nun sadece o zamanın hayat şartlarına hitap eden ve ona göre davranan bir kişi olmaktan ziyade insanlığa sunduğu değerlerin hem geçmiş hem de geleceği kapsayan bir "evrenselliğe dolayısıyla nesnellığe" sahip oluşunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁵⁹ Buna ilave olarak ayetin sebep-i nüzulü açısından alemlere rahmet oluşu, Hz. Peygamber'i bela, felaket, nifak sokucu olarak niteleyen Mekke müşriklerinin iddialarına karşı O'nun inananlar için hem dünya hem de ahiret açısından büyük bir lütuf ve rahmet olacağını ifade etmektedir. O'nun dünyevi açıdan rahmet oluşu, inananların O'nun sayesinde zilletten, dünyevi sıkıntılardan kurtulmasını ve başlarına gelecek azabın ertelenmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Hz. Peygamber'in uhrevi açıdan rahmet oluşu ise inananlar için ahirette saygınlık kazanma ve şefaate nail olabilmeyi ifade ederken cahiliye adetleri içindeki müşrikler ve ellerindeki Kitaplar konusunda ihtilaf yaşayan Ehl-i Kitab için ise içinde buldukları durumdan kurtarıcı ve hidayete davet edici yönünü teşkil etmektedir.¹⁵⁶⁰

Kur'an-ı Kerim, bu hususta Peygamber'i yanlış şekilde vasıflandıranların yanlışlığa düşüklerini aslında O'nun dünyayı gafletten uyandıran ve Hakk-ı batıldan ayıran bir peygamber olduğuna dikkat çekerek sunduğu değerlerin insanlık için gerçekten rahmet olduğuna işaret etmektedir.¹⁵⁶¹ Bu ayetle aynı doğrultuda Hz. Peygamber'in de çeşitli zamanlarda kendisinden beddua etmesini isteyenleri

¹⁵⁵⁷ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. VI, s. 268-270; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. VIII, s. 271-273.

¹⁵⁵⁸ Enbiya, 21/107.

¹⁵⁵⁹ Fahri Kayadibi, "Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin İnsanlığa Yansıması", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 6, s. 1-2.

¹⁵⁶⁰ Razi, *Tefsir-i Kebir Mefatihü'l-Gayb*, C. XVI, s. 245-246.

¹⁵⁶¹ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. II, s. 336; Hamdi Gündoğar, *Kur'an'da Hz. Muhammed (s.a.v.)'in Özellikleri*, Çıra Yayınları, 2. bs., İstanbul 2018, s. 63.

reddederek “ancak rahmet olarak gönderildiğini beddua veya lanette bulunmayacağını” belirttiği rivayet edilmektedir.¹⁵⁶²

Neticede Kur’an’ın insanlar için güzel örnek olarak nitelendirdiği Hz. Peygamber, hayatın her alanında İlahi mesajları en iyi şekilde yerine getirmesiyle genelde tüm insanlık özelde ise Müslüman bir insan için ideal insan prototipini oluşturmaktadır. Hayatıyla Müslümanlara bireysel anlamda eğitici, ibret verici bir bakış açısı ve normatif bir dünya görüşü kazandıran Hz. Peygamber, evrensel açıdan ise tüm insanlığa huzur, birlik-beraberlik ve sosyal barışı tesis etmeye yönelik “insanî davranışlar” kazandırmayı amaçlamıştır. Bu açıdan Hz. Peygamber’in yaşadığı hayat, basit bir kronoloji değil evrensel boyutları olan anlamlar dolu bir fenomenler yumağıdır.¹⁵⁶³

¹⁵⁶² Müslim, “Birr”, 87.

¹⁵⁶³ Mustafa Alıcı, “Dinler Tarihi Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Anlamak”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2014, S. 3, s. 57.

SONUÇ

Antropolojik ve teolojik açıdan insan kelimesinin etimolojisine yönelik yapılan tanımlamaların her biri, insanın farklı ve ayırt edici bir özelliğini ön plana çıkarmaktadır. Bir anlamda insanı kendi penceresinden betimlemeye bu tanımların ortaya koyduğu genel sonuç, insanın hem zihinsel ve bedensel yeteneklere sahip, ilişki kurabilen, ilerleme kaydeden bir varlık olması hem de unutkan, tembelliğe yatkın ve zayıf yapıya sahip olduğudur. Maddi açıdan eksiklik ve zayıflığını farklı şekillerde telafi etmeye çalışan insan, manevi açıdan ise daima bir Üstün Varlık'a inanma ve ona sığınma ihtiyacı hisseden canlı bir varlıktır.

Tezimizin ana konusunu teşkil eden insana teolojik bakış, bir boyutuyla dindar insanların tarihini sunan Dinler Tarihi için İlahi kökenli dini geleneklerin temel meselelerinden birini temsil etmektedir. İlahi dinlerin Kutsal Kitapları genel olarak antropo-sentrik bir bakışla insanlar için öğüt ve ibret verici bilgiler ihtiva etmesi, insanın mahiyeti, Yaratıcısı ve topluma karşı görev ve sorumlulukları hakkında bilgiler vermesi, bireysel ve sosyal açıdan karşılıkları olan emir ve yasaklar sunması ve karşılığında emir ve yasaklar bildirmesi öne çıkmaktadır.

Daha özelde ise her bir İlahi Kitap külliyatı kendisine inanan din mensupları açısından dinin mahiyeti, dindarın kim olduğu, nasıl yaşaması gerektiği ve nereye gittiği hakkında teolojik ve antropolojik bir bakış açısı sunmaktadır. Bununla birlikte mensubunun hem düşünce hem de davranışsal alt yapısına şekil ve yön veren ve inananına bir dünya görüşü sunan İlahi Kitaplar, ortaya koyduğu doğru davranış modelleri ve takip edilmesini istediği hayat biçimiyle mensubu için bir "yaşam rehberi" görevi üstlenmektedir.

Mensubu için bir rehber, temel kaynak görevi üstlenen İlahi Kitaplar, bu noktada insan açısından bireysel, toplumsal ve Yaratıcısı ile yakın ilişkisinde bildirmiş olduğu mesajlarla inananına takip edilmesi gereken bir yol haritası çizmektedir.

Bu doğrultuda *bireysel boyutuyla Tanah'a göre insan*; Tanrı'nın suretinde yaratılmasıyla onurlu bir varlık statüsüne sahip olan, diğer varlıklar üzerinde Tanrı'nın temsilcisi olması hasebiyle davranışlarında O'nu örnek alması ve O'na benzemeye

çalışması gereken bir varlıktır. Bununla birlikte Tanah'a göre Yahudi insanı, Tanrı ile yapılan yakın ahid sonucu seçilmiş ve diğer milletlerden üstün konuma getirilmiş olup bu üstünlüğü dolayısıyla kurtuluşa en yakın millet konumundadır.

Bireysel boyutuyla Yeni Ahit'e göre ise insan; Tanah'taki insan modeli ile mukayese edildiğinde maddi özelliklerinden ziyade manevi yönü ön plana çıkarılan bir profile sahip olduğu söylenebilir. Tanrı suretinde yaratılmayı seçilmişlik ve dünyevi hakimiyet ile özdeşleştiren Yahudi insanının aksine Hıristiyan insanı için temel amaç, Adem'in insanlığa bıraktığı günahtan kurtulup manevi bir dönüşüm yaşayarak İsa Mesih'te yeni bir hayata kavuşmaktır. Kendisinden önceki Kitabı zımnen "eski" olarak niteleyip devamlı surette yeni oluşu ve yenilenmeyi ön plana çıkaran Yeni Ahit, ana hatlarıyla insanı gerçek anlamıyla insan yapan ve aynı zamanda değerli, farklı kılan özelliklerin İsa Mesih'te yeniden doğma ve O'nunla bir olmayla kazanılacağını ifade etmektedir. İnsanın kurtuluşu konusunda Mesih beklentisi içinde olması açısından Tanah'la ortak noktaya sahip olan Yeni Ahit külliyatı kurtuluşu yeryüzü ile irtibatlandırılan Yahudi külliyatının aksine İsa Mesih merkezli uhrevi bir kurtuluşu esas almaktadır.

Tanah'taki insan modeliyle karşılaştırıldığında sert, katı kurallar koyan Tanrı Yahve'nin şekillendirdiği insana nazaran Tanrı'nın Baba sıfatıyla daha yumuşak, lütuf sahibi olarak anlatıldığı Yeni Ahit'teki Tanrı imajının bu doğrultuda Hıristiyan insanının karakterini oluşturmada önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Bunun yanında bireysel açıdan Kur'an-ı Kerim'e göre ise insan; yaratılan varlıklar içerisinde en güzel yaratılışa ve şerefe sahip olan ve bu yönüyle halife sıfatını alan bir varlıktır. Hem ilk insan Hz. Adem'in yaratılması hem de sonraki insanların yaratılma durumlarından bahsederek insanın sahip olduğu potansiyeli, yaratılış amacı ve sorumluluklar gibi pek çok noktayı gözler önüne seren Kur'an-ı Kerim, daha ziyade insanın doğal, fitri özellikleri itibariyle yaratılanlar arasındaki farklılığına dikkat çekmektedir. İnsanın kurtuluşu konusunda ise Kur'an, tek tarafı önceleyen Tanah ve Yeni Ahit'in aksine insanın yalnızca bir alana yönelip diğerini bırakmaması yani denge açısından dünya ve ahireti "bir bütün" ve "birbirinin tamamlayıcısı" olarak kabul etmektedir.

İkinci boyut olarak *Tanrı ile yakın ilişkisi açısından Tanah'a göre insan*; kendisiyle iletişim kurulmasını isteyen Tanrı Yahve ile daima yakın ilişki içinde olmalı, bir şeyler isteme, dua etme suretiyle O'nun insana ilgisi canlı tutulmalıdır. Bu noktada Yahudi insanı için ibadet ve dua etme belli yerler ve zamanlarla kısıtlı bir durumdan ziyade dünya hayatının her alanını kapsayan bir dindarlık durumu olduğu söylenebilir. Tanrı'yı yeryüzüne tecelli ettirme ve O'nun "Sen" şeklinde hitabına muhatap olan İsrailoğulları için Tanrı-insan iletişimi farklı bir boyut kazanarak basit düzeyden daha ayrıntılı ve kapsamlı ibadet formlarını gerekli kıldığı söylenebilir.

Tanrı ile yakın ilişkisi açısından Yeni Ahit'e göre insan; kendisini Baba Tanrı'ya ulaştıracak "hayat", "yol" ve "hakikat" olan İsa Mesih'in izinden gitmeli ve bu şekilde "Tanrı'nın çocuğu" sıfatını almaya hak kazanmalıdır. Bu noktada Tanah ile karşılaştırıldığında Tanrı'yla iletişim konusunda daima somut şeyler isteyen ve bunun için çabalayan Yahudi insanının aksine Yeni Ahit daha soyut, manevi isteklerde bulunan bir insan profili sunmaktadır.

Tanrı ile yakın ilişkisi açısından Kur'an-ı Kerim'e göre ise insan; tevhid eksenli olarak kalbini Rabbinden uzaklaştırarak şeylerden beri kılarak Yaraticısına yönelmeli ve kul olduğu bilincini daima hatırd tutmalıdır. Ahit topluluğu olarak Ehl-i Kitap'la yapılan ahitlerle karşılaştırıldığında misakta sorulan "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabı içerisinde Rab-kul ilişkisine yönelik birçok mesaj barındıran dinamik bir ilişkiye işaret etmektedir.

Üçüncü boyut olarak *Tanah'a göre sosyolojik açıdan insan ise*; Tanrı ile ahitleşmeye kadar dağınık halde bir topluluk olarak bulunan, ahitle birlikte kurumsal bir nitelik kazanan toplumun bir üyesi olarak hayatın her alanında kendisini seçkin ve ayrıcalıklı hissetmektedir. Tanrı'nın isimlendirmesi ve seçimiyle meydana gelen bu doğüstü toplumun bireyi olan Yahudi insanının kafasında insanlar Yahudi olanlar ve diğer insanlar şeklinde ayrılmaktadır. Bu doğrultuda Yahudi insanının görevi, dini ritüelleri beraber yerine getirmek suretiyle hem atalarının yaşadıklarını hissetme hem de birlik olma şuurunu korumaktır.

Bunun yanında sosyolojik açıdan Yeni Ahit'e göre insan; gözle görülür bir topluluğun ardında gizemli, ruhani bir yönü bulunan Kilise'ye mensup biri olarak İsa

Mesih'in görünür varlığını yeryüzünde devam ettirmeye çalışmalıdır. Bu anlamda Kilisenin mensubu olan Hıristiyan insanı için başlıca görev, İsa Mesih'in kurtarıcı misyonunu dünyaya yaymayı amaç edinmektir.

Sosyolojik açıdan Kur'an-ı Kerim'e göre ise insan; önceki Kutsal Kitapların öngördüğü insan algısının aksine ümmet bilicine sahip olarak ifade ettiği orta yolu tutan, iyiliği emredip kötülükten sakındıran ve inananların arasında din kardeşliğinin bulunduğu toplumun bir üyesidir. Bu özellikleriyle Müslüman insan, insanların lehine işler yapan, davranışlarındaki denge ile insanlar için örnek olması gereken varlıktır.

Neticede Yahudi Kutsal Kitabı külliyatında (Tanah) yer alan pasajlar ışığında hedeflenen insan, dini-etnik bir yapının üyesi olarak kendilerine vaat edilenleri gerçekleştirmeyi amaç edinme konusunda idealize olan ve bu doğrultuda durmadan çalışması gereken bir varlıktır. Bununla birlikte [*Yahudi*] insan, diğer insanlardan farkını ve üstünlüğünü ortaya koymak için devamlı surette en iyi olana ulaşma gayreti içerisinde olan ve Tanah'ta kendisine yüklenen "milletlere ışık olma" fonksiyonunu küresel olma ve insanlar üzerinde otorite kurarak onları yönlendirme şeklinde anlamlandıran insandır.

Yeni Ahit külliyatındaki pasajlar bağlamında istenilen [*Hıristiyan*] insan ise, insan için ölçü kabul ettiği Rab İsa Mesih'in yolundan giderek olarak Tanrı'ya yakışır çocuk olabilmeyi temel amaç edinmesi gereken kişidir. Bu insan, gerçek kimliğini "milletlere ışık olan İsa Mesih'e" inanarak, getirdiği Müjde'yi uygulayarak, ilan ettiği Tanrı'nın Krallığı'nda yaşayarak ve tüm insanlığa duyurarak gerçek kimliğini kazanır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ayetler ışığında ideal [*Müslüman*] insan ise kendisini yalnızca Allah'a teslim ederek attığı her adımı O'nun rızasını kazanmak için atan, çoğunluğun gittiği yoldan değil Kur'an ve Sünnetin çizdiği yoldan giderek "fitratını yaşayan ve koruyan" kişi olarak tanımlanabilir. Buna ilave olarak Müslüman insan, asimile, enkültüre etme şeklinde değil söz ve davranışlarıyla insanlığın tevhide dolayısıyla Hakk'a yönelmesine vesile olan ve Hakk'ı izhar için çalışması gereken kişidir. Son tahlilde Müslüman insan, bildiklerini öğreten, bilmediklerini öğrenen, canlı ve cansız tüm varlıklar içindeki yerini iyi bilen, insanlığa karşı sorumluluk hisseden, yaşatma zevkini yaşama irfanına tercih eden kişi olmalıdır.

Sonuçta İlahi dinlerin Kutsal Kitaplarının ortaya koyduğu insan modelleri, üç geleneğin mensupları arasındaki zihinsel bir birlikteliğin yanısıra ortak bir Tanrı'nın varlığını da göstermektedir. Nitekim bu geleneklerde yaratılan varlıklar içerisinde insana verilen özel önem ve değer, Yaratıcı ile yakın ilişki kurulmasında dua ve dini pratikler gibi ortak beşeri iletişim araçlarının bulunması, sosyal sorumluluklar alanında çalışma, adaletli olma ve yardımlaşmanın ana gayeler olması ve teorik, pratik ve tecrübi boyutları açısından aynı dini terminolojiyi kullanmaları gibi hususlar, bu üç Kitabın aynı kaynaktan beslendiğine işaret etmektedir. Buna ilave olarak İlahi dinlerde aynı Tanrı'ya işaret eden nübüvvet kavramı, herhangi bir gelenek mensubu için bir iddianın ötesine geçmese de Tanah ve Yeni Ahit'teki peygamberlik kavramı düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in risaletinin, Hz. İbrahim'in yolundan giden diğer iki gelenekle benzerlikler taşıdığı görülebilir.

KAYNAKLAR

GİRİŞ BÖLÜMÜ KAYNAKLARI

- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Kitabevi, 7. bs., Ankara 1994.
- AKDOĞAN, Ali; *Din Sosyolojisi*, STS Yayınları, Rize 2013.
- AKDOĞAN, Ali; *Medeniyet Algımız*, Araştırma Yayınları, Ankara 2017.
- ALICI, M.; *Sâbilik*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 291-312.
- ALICI, Mehmet; *Maniheizm*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 267-288.
- ALICI, Mehmet; *Mecusilik*, B. Adam (edt.), *Dinler Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 239-263.
- ALICI, Mustafa; “İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2018, C. 6, S. 14, ss. 59-89.
- ALICI, Mustafa; *Dinler Tarihinin Batılı Öncüleri*, İz Yayıncılık, 3. bs., İstanbul 2017.
- ALICI, Mustafa; *Evrımcı Politeizm Devrimci Monoteizm-Erken Kültürlerde Yüce Varlık Fikrine Etnolojik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar*, Rağbet Yayınevi, İstanbul 2013.
- ALLDRITT, Leslie D.; *Buddhism-Religions of The World-* Chelsea House Publishers, United States of America 2005.
- ARISTOTELES, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, 1. bs., İstanbul 1975.
- ARNDT, William F., GINGRRICH F. Wilbur, *A Greek-English Lexion of The New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1958.
- AYTEN, Ali; *Psikoloji ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

- BARNARD, Alan; *Sosyal Antropoloji ve İnsanın Kökeni*, çev. Mehmet Doğan, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 3. bs., İstanbul 2011.
- BARNES, Ralph M.; “Creationism”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, Ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, Thomson Gale Publishing, New York 2003, ss. 346-347.
- BASHAM, Arthur L.; “Hinduism”, *Encyclopedia of The World’s Religions*, Ed. R.C. Zaehner, Barnes&Noble Books, New York 1988, ss. 217-254.
- BOAS, Franz; *Antropoloji ve Modern Yaşam*, çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, 1. bs., Ankara 2017.
- BURGER, Jerry M., *Kişilik*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016.
- BURNETT, David, *The Spirit of Buddhism*, Monarch Publications, England 1996.
- BÜHLER, G.; *Laws of Manu*, M. Müller (edt.), *The Sacred Books of The East*, (1-511), Oxford University Press, London 1886, s. 29-31.
- CAMPBELL, Joseph; *Yaratıcı Mitoloji*, çev. Kudret Emiroğlu, İmge Yayınevi, Ankara 1994.
- CANATAN, Kadir; *İnsan Fenomeni-İnsan Doğası Hakkında Dini ve Felsefi Soruşturmalar*, Açılım Kitap, 1. bs., İstanbul 2014.
- CEVİZCİ, Ahmet; *Sokrates*, Say Yayınları, 3. bs., İstanbul 2011.
- CICERO, *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. bs., İstanbul 2013.
- CLARKE, James Freeman; *Ten Great Religions-An Essay in Comparative Theology*, The Regina Press, New York 1975.
- CLEARY, Thomas; *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. bs., İstanbul 2000.
- CONFUCIUS, *Konfüçyüs-Seçme Konuşmalar*, çev. Hakan Arslanbenzer, Şule Yayınları, İstanbul 1997.

- CONFUCIUS, *The Analects Of Confucius*, çev. Robert Eno, Indiana 2015.
- CONFUCIUS, *The Analects of Confucius-Lun Yu*, çev. Chichung Huang Oxford University Press, New York 1997.
- COOK, Stanley A.; “The Religion of The Manichees”, *The Journal of Theological Studies*, 1925, C. 26, S. 104, ss. 382-390.
- CROKE W., “Hinduism”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting The Scolar Press, New York 1981, ss. 686-715.
- ÇETİN, Özer; *Din*, M. Talas (edt.), Sosyal Antropoloji, Lisans Yayınları, 1. bs., İstanbul 2014, ss. 141-161.
- DAHLGAARD, Katherine; Peterson, Christopher; Seliman, Martin E. P., “Paylaşılan Erdemler: Kültür ve Tarih Boyunca Değer Verilmiş İnsan Güçlerinin Bir Noktada Birleşmesi”, çev. Fatih Kandemir, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 7, 2015, ss. 173-201.
- DARWIN, Charles; *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın, Onur Yayınları, 2. bs., Ankara 1976.
- DEMBSKI, William A.; *Intelligent Design*, Inter-Varsity Press, United States of America 1999.
- DOĞAN, Hatice; *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Yayıncılık, İstanbul 2010.
- ELIADE, Mircea; *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi-Gotama Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, C. II, çev. Ali Berktaş, Alfa Yayınları, 1. bs., İstanbul 2017.
- ERGİL, Doğu; *Toplum ve İnsan*, Turhan Kitabevi, 2. bs., Ankara 1994.
- FARBER, Paul Lawrence; “Evolution: Evolutionary Ethics”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. V, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 2917-2920.
- FREUD, Sigmund; *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. A. Öneş, Say Yayınları, İstanbul 2004.

- FREUD, Sigmund; *Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev. Selçuk Budak, Öteki Matbaası, Ankara 1999.
- FROMM, Erich; *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev. Şükrü Alpagut, Payel Yayınevi, 1. bs., İstanbul 1984.
- FROMM, Erich; *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, Say Yayınları, 7. bs., İstanbul 1998.
- FROMM, Erich; *Psikanalizin Bunalımı*, çev. Kıymet Erzincan Kına, Say Yayınları, İstanbul 2016.
- FROMM, Erich; *Sevme Sanatı*, çev. Özden Saatçi Karadana, İlya Yayınevi, 3. bs., İzmir 2009.
- GNANARAMA, Ven P.; *Essentials of Buddhism*, Pategama Gnanarama Publisher, Singapore 2000.
- GÖKBERK, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 26. bs., İstanbul 2014.
- GRAHAM, Angus C; "Confucianism", *Encyclopedia of The World's Religions*, Ed. R.C. Zaehner Barnes&Noble Books, New York, ss. 357-373.
- GÜÇ, A.; *Konfüçyanizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 427-445.
- GÜÇ, A.; *Taoizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 449-458.
- GÜNDÜZ, Şinasi; *Sâbiiler-Son Gnostikler*, Vadi Yayınları, 2.bs., Ankara 1995.
- HALL, Calvin S.; *Freudyen Psikolojiye Giriş*, çev. Ersan Devrim, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2016.
- HARTZ, Paula R.; *World Religions-Daoism*, Chelsea House Publishers, 3. bs., New York 2009.
- HAVILAND, William A., Prins Harald E. L., Walrath Dana, Mcbride Bunny; *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu, 1. bs., Kaknüs Yayınları, İstanbul 2008.

- HOEY, William; *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Bowling Green Publishing, London 1882.
- HORNER, Isaline B.; “Buddhism: The Theravada”, *Encyclopedia of The World’s Religions*, Ed. R.C. Zaehner, Barnes&Noble Books, New York 1988, ss. 263-342.
- HUMPHREYS, Christmas; *A Popular Dictionary Of Buddhism*, Curzon Press, London 2005.
- HUNG-MING, Ku; *Çin Halkının Zihniyeti*, çev. Hanife Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2003.
- HUXLEY, Thomas H.; *Evolution and Ethics*, Princeton University Press, United States of America 2009.
- JACOBI, H.; *Gaina Sutras*, M. Müller (edt.), Sacred Books of The East, Oxford University Press, London 1884, ss. 1-311.
- JAMES, Darmesteter; *Avesta-Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay, İbrahim Bingöl, Avesta Yayınları, İstanbul 2012.
- KELLER, Wilhelm; *İnsan Doğası*, çev. Akın Kanat, İlya Yayınevi, 3. bs., İstanbul 2006.
- KETENCİ, Taşkır, Topuz, Metin; “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2013, S. 20, ss. 1-18.
- KHALSA, Singh Sahib Sant Singh; *Siri Guru Granth Sahib*, Hand Made Books, United States of America, trs.
- KIZIL, Hayreddin; “Mecusi İnsan Görüşünde İnsanın Konumu”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2015, S. 13, ss. 90-112.
- KOHN, Livia; *Intraducing Daoism*, Journal of Buddhist Ethics Online Books, United States of America 2008.

- KORKMAZ, Mehmet; *Mitolojik Dinlerin Gizemi*, C. I, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012.
- KORKMAZ, Mehmet; *Zerdüşt Dini İran Mitolojisi*, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2012.
- LAO TSE; *Tao Te Chung Or The Tao And Its Characteristics*, çev. James Legge, The Floating Press, 2008.
- LAO TZU; *Öğretiler*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, 1. bs., İstanbul 1999.
- LAVENDA, Robert H., Schultz, Emily A.; *Kültürel Antropoloji-Temel Kavramlar*, çev. Dilek İşler, Onur Hayırlı, Doğu Batı Yayınları, 6. bs., Ankara 2017.
- LEBKOWICZ, Lesley Fowler, Ditrich, Tamara, Pecenko, Primoz; *Sutta-Nipata*, Buddhnet's Book Library, Australia 2006.
- LESSA, William A., Vogt, Evon Z.; *Reader in Comparative Religion-An Anthropological Approach*, Harper Collins Publishers, New York 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; *Yapısal Antropoloji*, çev. Adnan Kahiloğulları, İmge Kitabevi, 1. bs., Ankara 2012.
- MALINOWSKI, Bronislaw; *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, çev. Deniz Uludağ, Doğu Batı Yayınları, 1. bs. Ankara 2016.
- MASLOW, Abraham; *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Kuraldışı Yayıncılık, 4. bs., İstanbul 2016.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin; *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, 2. bs., Ankara 2015.
- MÜLLER, F. M., *Brihadaranyaka Upanishad*, F. M. Müller (edt.), The Sacred Books of The East, Oxford University Press, London 1884, ss. 73-231.
- O'SHEA, Stella; *Cambridge Learner's Dictionary: English-Turkish*, çev. Hidayet Tuncay, Cambridge University Press, New York 2009.
- OKCU, Abdulmecit; "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *Ekev Akademi Dergisi*, 2013, S. 56, ss. 151-177.

- ORT, L. J. R.; “Mani, Manichaeism, Religionwissenschaft”, *Numen*, 1968, C. 15, S. 3, ss. 191-207.
- OYMAK, İskender; *Zerdüştlük-İnanç, İbadet, Adetler*, Elazığ 2003.
- ÖKTEN, Kaan H.; *Aristoteles*, Say Yayınları, 1. bs., İstanbul 2007.
- ÖZCAN, Şevket; “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2016, C. 19, S. 48, ss. 203-224.
- ÖZKALP, Enver; *Sosyolojiye Giriş*, Ekin Yayınevi, 18. bs., Bursa 2010.
- PARRINDER, Geoffrey; *World Religions From Ancient History to the Present*, Facts On File Publications, New York 1971.
- PLATON; *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu; M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, 5. bs., İstanbul 1985.
- PUNNETT, Reginal C.; “Evolution”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. V, Ed. James Hastings, The Scholar Press Ilkley, New York 1981, ss. 615-623.
- RAINEY, Lee Dian; *Confucius&Confucianism The Essentials*, Blackwell Publishing, Malaysia 2010.
- REED, Barbara E.; “Ethics”, *Encyclopedia Of Buddhism*, Ed. R. E. Buswel, MacMillan Publishers, New York 2004, ss. 261-265.
- ROTZELL, Willett E; *Man: An Introduction to Antropology*, Philadelphia, J.J. McVey Publishing, California 1905.
- SCHIMMEL, Annemarie; *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Recep Kibar, Külliyyat Yayınları, 2. bs., İstanbul 2016.
- SCHMIDT, Wilhelm; *The Origin and Growth of Religion-Facts and Theories*, Cooper Square Publishers, New York, 1972.
- SENEMOĞLU, Olkan; “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, *İnsan&İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, 2016, S. 10, ss. 42-63.

- SİLİ, A.; *Evrım*, M. Talas; Sosyal Antropoloji, Lisans Yayıncılık, 1. bs., İstanbul 2014, ss. 61-73.
- SMART, Ninian; *The World's Religions*, Cambridge University Press, London 1989.
- SMULLYAN, Raymond M.; *Tao Sessizdir*, çev. Cem Şen, Dharma Yayınları, 2. bs., İstanbul 2000.
- ŞERİATİ, Ali; *İnsan*, terc. Şamil Öçal, Fecr Yayınları, 7. bs., Ankara 2017.
- TASLAMAN, Caner; "Evrım Teorisi: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, Mardin 27-29 Kasım 2015, ss. 297-335.
- TATLI, Adem; *Evrım ve Yaratılış*, Nesil Yayınları, 1. bs., İstanbul 2008.
- TATLI, Adem; *İnsanlık Tarihi Boyunca Evrım*, Mavi Ufuklar Yayınları, 1. bs., İstanbul 2010.
- TELANG, K.T.; *Bhagavad Gita*, M. Müller (edt.), The Sacred Books of The East, Oxford University Press, London 1882, ss. 1-37.
- TYLOR, Edward B.; *Anthropology*, The University of Michigan, 2. bs., United States of America 1960.
- TYLOR, Edward Burnett; *Religion in Primitive Culture*, C. II, Harper&Row Publishers, New York 1970.
- UYSAL, Kazım; "Evrımcilerle Yaratılışçıların Çevre Problemlerine Bakışı", *I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Tebliğleri*, Şanlıurfa 30 Kasım-2 Aralık 2017, ss. 83-101.
- VERSENYİ, Laszlo; *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Gündoğan Yayınları, 3. bs., İstanbul 2010.
- YİTİK, A. İ.; *Budizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 351-379.
- YİTİK, A. İ.; *Caynizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 383-397.

- YİTİK, A. İ.; *Hinduizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 315-347.
- YİTİK, A. İ.; *Sihizm*, B. Adam (edt.), Dinler Tarihi El Kitabı, Grafiker Yayınları, 2. bs., Ankara 2015, ss. 401-423.
- YÖRÜKAN, Turhan; *Alfred Adler Sosyal Roller ve Kişilik*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2. bs., İstanbul 2006.

TANAH BÖLÜMÜ KAYNAKLARI

- ABRAHAMS, Israel, S. David Sperling; “Worship”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XXI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 230-233.
- ABRAHAMS, Israel; “Prayer”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 456-461.
- ALBERTZ, Rainer; *A History of Israelite Religion in The Old Testament Period*, Vol. II, SCM Press, London 1994.
- ALICI, Mustafa; “Yahudilikte Otorite Kurumları Üzerine”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2015, S. 7, ss. 9-29.
- ATKINSON, David; *The Message of Genesis 1-11*, Inter-Varsity Press, London 1997.
- AYDIN, Fuat; “Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)”, *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2015, C. 1, S. 1, ss. 71-101.
- BAILY Michael; “The People of in The Old Testament,” *The Furrow*, 1958, S. 9, ss. 3-13.
- BARRICK, William D., “The Mosaic Covenant”, *TMSJ*, 1999, S. 10, ss. 213-232.
- BASKIN, Judith R., “Rabbinic Judaism and The Creation of Woman”, *Shofar*, 1995, C. 14, S. 1, ss. 66-71.
- BATUK, Cengiz; “Âdem Ve Havva’nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem Ve Havva’nın Hayatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, C. 5, S. 10, ss. 51-96.

- BERKTAY, Fatmagül; *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın-Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Metis Yayınları, 6. bs., İstanbul 2016.
- BERMAN, Lawrence V.; “Revelation”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 253-258.
- BLIDSTEIN, Gerald J.; ”Messiah in Rabbinic Thought”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 112-113.
- BOLAY, Süleyman Hayri; “Adem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 358-363.
- BROWN, William P.; “The Character of Covenant in The Old Testament: A Theocentric Probe”, *The Annual of The Society of Christian Ethics*, 1996, S. 16, ss. 283-293.
- BUBER, Martin; *Ben ve Sen*, çev. İnci Palsay, Kopernik Yayınları, 1. bs., İstanbul 2017.
- BUSENITZ, Irvin A.; “Introduction to The Biblical Covenants; The Noahic Covenant and The Priestly Covenant”, *TMSJ*, 1999, S. 10, ss. 173-189.
- CHARME, Stuart Z.; “Alterity, Authenticity, and Jewish Identity”, *Shofar*, 1998, S. 16, ss. 42-62.
- CHERRY, Shai; “Three Twentieth-Century Jewish Responses to Evolutionary Theory”, *Aleph*, 2003, S. 3, ss. 247-290.
- COHEN, Abraham; *Everyman’s Talmud*, Schocken Books, New York 1949.
- DEISSLER, Alfons; “Man”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, ss. 542-546.
- DEMİRCİ, Kürşat; “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 331-332.
- DUNN, Samuel L., Joshua D. Jensen; “Judaism and Jewish Business Practices”, *International Journal of Business Practices*, 2018, S. 9, ss. 73-98.

- ELIOR, Rachel; "Exile and Redemption in Jewish Mystical Thought", *Studies in Spirituality*, 2004, S. 14, ss. 11-24.
- ELLIS, Peter F.; *The Men and The Message of The Old Testament*, North Central Publishing, New York 1962.
- EPSTEIN, Edwin M.; "Religious Resources for Business Ethics: A Jewish Perspective", *Latin American Business Review*, 2003, S. 4, ss. 111-117.
- ERDEM, Mustafa; *Hazreti Adem-İlk İnsan*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 9. bs., Ankara 2017.
- FARSI, Moşe; *Tora ve Aftara*, C. I-V, Gözlem Yayınevi, Ankara 2009.
- FERGUSON, Sinclair B.; "Image of God", *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Inter-Varsity Press, England 1988, ss. 32-329.
- FLUSSER, David; "Messiah", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 110-112.
- FORTUNE, Alonzo W.; "Children of Israel", *International Standard Bible Encyclopedia*, Ed. James Orr, The Howard-Severance Publisher, United States of America 1915.
- FRIEDMAN, Hershey H.; "The Talmud as a Business Guide", *Misr Journal of Agricultur Engineering (MJAE)*, 2012, S. 1, ss. 38-48.
- GREEN, Ronald; "Jewish Ethics and Virtue of Humility", *The Journal of Religious Ethics*, 1973, S. 1, ss. 53-63.
- GRINTZ, Yehoshua M.; "God", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 652-672.
- GÜRKAN, Salime Leyla; "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2005, S. 13, ss. 25-61.
- GÜRKAN, Salime Leyla; "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyumu*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 18-19 Şubat 2012, ss. 631-648.

- GÜRKAN, Salime Leyla; “Yahudi ve İslam Kutsal Metinlerinde İnsanın Yaratılışı ve Cennetten Düşüş”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2003, S. 9, ss. 1-48.
- GÜRKAN, Salime Leyla; *Anahatlarıyla Yahudilik*, İSAM Yayınları, 3. bs., İstanbul 2017.
- GÜVEN, Zeliha Zühal; *Yahudiliğin İnsana Yaklaşımı*, (Danışman: Prof. Dr. Mehmet Aydın), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- HALEVY, Elimelech Epstein; “Adem in The Aggadah”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. I, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 372-373.
- HANUKOĞLU, Israel; “A Brief History of Israel and The Jewish People”, *The Weekly Standard*, 1998, ss. 53-59.
- HARMAN, Ömer Faruk; “Havva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 542-545.
- HASANOĞLU, E., *Yahudilik*, M. Alıcı, S. Turan (edts), Dinler Tarihi I-II, Lisans Yayıncılık, 1. bs., İstanbul 2018, ss. 369-426.
- HASANOĞLU, Eldar; “Nuhi Kimliği Bağlamında Yahudilikte Yabancı Algısı”, *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 2015, S. 2, ss. 137-160.
- HASANOĞLU, Eldar; *Nuh Kanunları ve Nühilik*, İsam Yayınları, 1. bs., İstanbul 2015.
- HASANOĞLU, Eldar; *Temel Kaynaklar Işığında Gerut Yahudiliğe Geçiş*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016.
- HERBERG, Will; *Judaism and Modern Man*, Meridian Books, New York 1959.
- HERTZBERG, Arthur; *Judaism*, The Free Press, New York 1991.
- HERTZBERG, Arthur; *The Zionist Idea-A Historical Analysis and Reader*, The Jewish Publication Society, United States of America 1997.
- IBN MEYMUN, Musa; *The Guide For The Perplexed*, çev., Michael Friedlander, Routledge&Kegan Paul Publishing, London 1904.

- JACKSON, Bernard S.; “The Human Will in Judaism: Mishnah’s Philosophy of Intention by Howard Eilberg-Schwartz”, *The Jewish Quarterly Review*, 1990, C. 81, S. 1, ss. 179-188.
- JACOBS, Louis; “The Doctrine of the Messiah in Modern Jewish Thought”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XIV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 114-115.
- JACOBS, Louis; *A Jewish Theology*, Behrman House Publishers, United States of America 1973.
- JACOBS, Louis; *Principles of The Jewish Faith*, Wipf and Stock Publishers, United States of America 1964.
- KARESH, Sara E.; Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, Facts on File Publishing, New York 2006, ss. 463-464.
- KATAR, Mehmet; “İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma”, *Journal of Islamic Research*, 2007, S. 20, ss. 172-177.
- KAVAL, Musa; “İlahi Dinlerde Kadının Kıymet Problemi”, *Akademik Bakış Dergisi*, 2016, S. 55, ss. 306-324.
- KIMELMN, Reuven; *The Rabbinic Theology of The Physical: Blessings, Body and Soul, Resurrection, and Covenant and Election*, Cambridge Press, England 2006.
- KRIEGER, Aliza Y.; “The Role of Judaism in Family Relationships”, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 2010, S. 38, ss. 154-165.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük; *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, 7. bs., Ankara 2016.
- KÜÇÜK, Mehmet Alparslan; *Kutsal Kitap Anlayışı (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslam Örneği)*, Berikan Yayınevi, Ankara 2016.
- LANGE, Nicholas De; *An Introduction to Judaism*, Cambridge University Press, New York 2002.

- LESLIE, Donald D.; “Redemption”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. XVII, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 151-152.
- LOCKYER, Herbert; *Nelson’s Illustrated Bible Dictionary*, Thomas Nelson Publishers, New York 1986.
- MATHEW, Binoj; “Concept of Redemption in The World Religions: A Comparative Analysis of The Account of Redemption in Semitic Religions and Indian Religions”, *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, 2016, C. 21, S. 3, ss. 53-64.
- MAUNE, Alexander; “The Talmudic Philosophical Conception of Business Ethics”, *Journal of Governance and Regulation*, 2015, S. 4, ss. 486-498.
- MINKIN, Jacob S.; *The Teachings of Maimonides*, Jason Aronson Publishing, London 1993.
- NEUSNER, Jacob, Bruce Cilton, William Graham; *Three Faiths, One God*, Brill Academic Publishers, Boston 2002.
- NEUSNER, Jacob; *Rabbinic Judaism Structure and System*, Fortress Press, United States of America 1995.
- NEWMAN, Louis E.; “Covenant and Contract: A Framework for The Analysis of Jewish Ethics”, *Journal of Law and Religion*, 1991, S. 9, ss. 89-112.
- NOVAK, D.; *The Election of Israel*, E. N. Dorff, L. E. Newman (edts), Contemporary Jewish Theology, Oxford University Press, New York 1999, ss. 231-246.
- OTTO, Eckart; “Covenant”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. III, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 2047-2051.
- ÖRS, Hayrullah; *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966.
- ÖZCAN, Şevket; *Dinlerin İnsana Verdiği Değer (Yahudilik, Hıristiyanlık Ve İslam Örneği)*, (Danışman: Prof. Dr. Durmuş Arık), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- ÖZEN, Adem; *Yahudilikte İbadet*, Ay Işığı Kitapları, İstanbul 2001.

- PAUL, Shalom M; "Creation and Cosmogony in The Bible", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. V, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 273-280.
- PETERS, Francis E.; *Judaism, Christianity, and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation*, C. I, Princeton University Press, United States of America 1990.
- PETRUS, Plopeanu Aurelian; "The Jews, God and Economics", *European Journal of Science and Theology*, 2012, S. 8, ss. 107-117.
- PHILLIPS, John; *Exploring Genesis*, Moody Paperback Edition, United States of America 1981.
- POPE, Marvin H., Sperling, S. David; "Eve", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 572-573.
- POPE, Marvin H; "Adam", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. I, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 371-372.
- RABINOWITZ, Louis Isaac; "Family", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. VI, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 690-695.
- ROWLEY, Harold H.; *Worship In Ancient Israel Its Forms and Meaning*, Wipf and Stock Publishers, United States of America 2010.
- SCHILDENBERGER, Johannes; "Covenant", *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, ss. 140-146.
- SCHOLEM, Gershom; "Human Dignity and Freedom", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. IX, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 585- 588.
- SHERBOK, Dan Cohn; *Judaism; History, Belief, Practice*, Routledge Publishing, London 2003.
- SIGAL, Philip; *The Emergence of Contemporary Judaism*, C. I, The Pickwick Press, Oregon 1977.
- SILBERMAN, Lou H.; "Chosen People", *Encyclopaedia Judaica*, Vol. IV, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 669-672.

- SIMPSON, D. P.; *Cassell's Latin Dictionary: Latin-English English-Latin*, Cassell Publishers, London 1959.
- SPROUL, Barbara C.; *Yaratılış Mitleri-İnsanın ve Evrenin Ortaya Çıkışına Dair Tüm Dünyadan Mitler*, çev. Ali Bucak, Hil Yayınevi, 1. bs., İstanbul 2017.
- STEVENSON, Angus; *Oxford Dictionary of English*, Oxford University Press, New York 2010.
- SWIDLER, Leonard; *Women in Judaism The Status of Women in Formative Judaism*, The Scarecrow Press, United States of America 1976.
- TAŞDEMİR; Tuğba; "Yahudilik'te Seçilmişlik Psikolojisi", *Journal of Strategic Research in Social Science*, 2017, S. 3, ss. 103-114.
- THOMPSON, John Arthur; *Handbook of Life in Bible Times*, Inter-Varsity Press, England 1996.
- TURAN, Süleyman, Emine Battal; *Dünya Dinlerinde Kutsal Metinler*, STS Yayınları, 2. bs., Rize 2018.
- VAUX, Roland De; *Ancient Israel Its Life and Institutions*, çev. John McHugh, Darton, Longman&Todd Publishers, London 1994.
- VAUX, Ronald de; *Yahudilikte Aile*, çev. Ahmet Güç, Arasta Yayınları, Bursa 2003.
- WALLACE, Dewey D.; "Free Will and Predestination", *Encyclopedia of Religion*, Vol. V, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 3202-3203.
- WALVOORD, John F., Roy B. Zuck; *The Bible Knowledge Commentary*, Victor Books, United States of America 1986.
- WEBSTER, Merriam; *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster Publishers, United States of America 1991.
- WEHMEIER, Sally; *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, New York 2000.

WEINFELD, Moshe; “Covenant”, *Encyclopaedia Judaica*, Vol. V, Ed. Fred Skolnik, Thomson Gale Publisher, New York 2007, ss. 249-253.

WERNICK, Nissim; “Man, The Pinnacle of Creation”, *Brigham Young University Studies*, 1968, C. 10, S. 1, ss. 31-42.

YASDIMAN, Hakkı Şah; “Yılan, Havva, Adem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 34, ss. 9-35.

YOCHAI, Rav Shimon bar; *The Zohar*, Vol. XII, The Kabbalah Centre International, Publishing, New York 2003.

YENİ AHİT BÖLÜMÜ KAYNAKLARI

ALDER, Jeremy T.; “The Doctrine of Original Sin”, *RPM*, 2009, S. 11, ss. 1-10.

ALEXANDRIA OF CLEMENT; *The Writings of Alexandria*, çev. William Wilson, T&T Clark Publishing, London 2008.

ALICI, Mustafa; *Müslüman-Hıristiyan Diyalogu (Tarihçesi, Çeşitleri, Hedefleri, Problemleri)*, İz Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2011.

ALICI, Mustafa; “Roma Katolik Kilisesi’nde İki Otorite Kurumu; Papalık ve Kilise”, *Akra Dergisi*, 2015, S. 5, ss. 41-58.

ANDERSON, Sir Norman; *Jesus Christ The Witness of History*, Inter-Varsity Press, Leicester 1985.

ANDREWS, Mary E.; “God’s Continuing Revelation”, *Journal of Bible and Religion*, 1939, S. 7, ss. 3-8.

ANTHONY, Alfred Williams; “The Person of Jesus Christ”, *The Biblical World*, 1916, S. 47, ss. 363-370.

AQUINAS, Thomas; *Summa Theologica*, C. I-III çev. Fathers of The English Dominican Province, Cosimo Publisher, New York 2007.

- AUGUSTINE; *City of God*, C. II, çev. Marcus Dods, T&T Clark Publishing, Edinburgh 1871.
- AUGUSTINE; *On Faith and Works*, çev. Gregory J. Lombardo, Paulist Press, New York 1988.
- AUGUSTINE; *On The Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, çev. Peter King, Cambridge University Press, New York 2010.
- AUGUSTINE; *The Confessions*, C. I, çev. Maria Boulding, New City Press, New York 1987.
- BARRINGTON, Simon; "Theology of Mission", *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, ss. 372-375.
- BAUER, Johannes B.; "Marriage", *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, s. 513-556.
- BAUGH, Steven M.; "Savior of All People: I. Tim 4:10 in Context", *Westminster Theological Journal*, 1992, S. 54, ss. 331-340.
- BECKER, Jürgen; *Jesus of Nazareth*, çev. James E. Crouch, Walter De Gruyter Publishing, United States of America 2013.
- BETTENSON, Henry; *The Early Christian Fathers*, Oxford University Press, London 1969.
- BETTENSON, Henry; *The Later Christian Fathers*, Oxford University Press, London 1974.
- BONSALL, H. Brash; *The Person of Christ Volume I: The Doctrine*, Christian Literature Crusade Publishing, London 1982.
- BOURKE, Myles M.; "Reflections on Church Order in The New Testament", *The Catholic Biblical Quarterly*, 1968, C. 30, s. 493-511.

- BOUTENEFF, Peter; "Christ and Salvation", *Orthodox Christian Theology*, Eds. Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff, Cambridge University Press, New York 2008, ss. 93-107.
- CALVIN, John; *Institutes of The Christian Religion*, Vol. II, Ed. John T. McNeill, Westminster John Knox Press, London 1960.
- CARNEY, E. J.; "Free Will and Providence", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 935-936.
- CLEMENTS, R. E.; "Covenant", *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, ss. 127-129.
- CLOWNEY, Edmund P.; "Prayer", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, ss. 691-696.
- CLOWNEY, Edmund; "Church", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, ss. 140-143.
- CURTIS, Charles J.; *Nathan Söderblom: Theologian of Revelation*, Covenant Press, United States of America 1966.
- DAVIES, John Gordon; "The Meaning of Mission", *CrossCurrents*, 1966, S. 16, ss. 416-428.
- DAVIS, John D.; *A Dictionary of The Bible*, Baker Book House, United States of America 1966.
- DENINGER, Johannes; "Revelation", *Encyclopedia of Religion*, Vol. XI, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 7773-7779.
- DUBARLE, Andre Marie; *The Biblical Doctrine of Original Sin*, çev. E. M. Stewart, Geoffrey Chapman, London 1964.
- DULLES, Avery; *Models of The Church*, Image Books, New York 1987.
- DUPUIS, Jacques; *Jesus Christ at The Encounter of World Religions*, çev. Robert R. Barr, Orbis Books, New York 1989.

- EHR, D. J.; "Creation", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 336-345.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet; "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, C. 41, S. 1, ss. 310-325.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet; "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ve Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, C. 39, S. 1, ss. 439-453.
- FARUKİ, İsmail Raci; *Hıristiyan Ahlakı-Hıristiyanlığın Tarihsel ve Sistematik Analizi*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Mahya Yayınları, İstanbul 2011.
- FIELD, D. H.; "Ethics", *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, ss. 232-235.
- FINANCE, J. De; "Freedom", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 936-942.
- GLOVER, Terrot R.; *The Jesus of History*, Student Christian Movement Publishing, Edinburgh 1922.
- GRUDEM, Wayne; *Hıristiyan İlahiyatı-Hıristiyan İnancının Temel Öğretileri*, çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001.
- GRUDEM, Wayne; *Systematic Theology-A Introduction to Biblical Doctrine*, Inter-Varsity Press, England 1994.
- GUTHRIE, Donald; "The New Testament Approach to Social Responsibility", *Vox Evangelica*, 1973, S. 8, ss. 40-59.
- GÜNDÜZ, Şinasi; *Hıristiyanlık*, İsam Yayınları, 6. bs., İstanbul 2017.
- GÜNDÜZ, Şinasi; *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- HAIGHT, Roger; "Jesus and Salvation: A Essay in Interpretation", *Theological Studies*, 1994, S. 55, ss. 225-251.

- HAIGHT, Roger; “The Mission of The Church in The Theology of The Social Gospel”, *Theological Studies*, 1988, C. 49, ss. 477-497.
- HARRIS, M. J.; “Salvation”, *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, ss. 762-767.
- HARRISON, N. V.; *The Human Person as Image and Likeness of God*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (Eds), Orthodox Christian Theology, Cambridge University Press, New York 2008, ss. 78-93.
- HAYS, Richard B.; *The Moral Vision of The New Testament-A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, T&T Clark Publishing, Edinburgh 1996.
- HEALY, K. J.; “Prayer (Theology of)”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 593-601.
- HERFORD, R. Travers; “Jesus Christ”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting The Scholar Press, New York 1981, ss. 505-552.
- HOLLAND, Thomas; “The Church in The New Testament”, *The Furrow*, 1958, C. 9, ss. 102-110.
- HOUSE, H. Wayne; “Creation and Redemption: A Study of Kingdom Interplay”, *Journal of Education and Training Studies*, 1992, S. 35, ss. 3-17.
- HU, Xiajun, Jing Guo; “Evil Human Nature: From The Perspectives of St. Augustine and Hsun Tzu”, *Open Journal of Philosophy*, 2011, S. 1, ss. 61-66.
- HUNTER, Archibald M.; *Introducing New Testament Theology*, Student Christian Movement Publishing, London 1957.
- IRENAEUS; *Five Books of S. Irenaeus: Bishop of Lyons, Against Heresies*, çev. John Keble, Harward University Press, London 2004.
- IRENAEUS; *On The Apostolic Preaching*, çev. John Behr, Vladimir’s Seminary Press, New York 1997.
- IRENAEUS; *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, çev. Armitage Robinson, The Macmillan Publishers, London 1920.

- JENSEN, J.; “Redemption”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 963-973.
- JENSEN, J.; “Revelation”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XII, Ed. Thomas Carson-Joann Cerrito, Thomson Gale Publishing, New York 2003, s. 187-190.
- JUNGMANN, J. A., K. Stasiak; “Baptism Sacrament of”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. II, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 60-67.
- KEMPIS, Thomas A; *The Imitation of Christ*, B&H Publishing, United States of America 2017.
- KIRK, J. Andrew; “Missiology”, *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Inter-Varsity Press, England 1988, ss. 434-436.
- LAKE, Kirsopp; “Baptism”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, Ed. James Hastings, The Scholar Press Ilkley, New York 1981, ss. 375-390.
- LANGFORD, M. J.; “Free Will”, *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, ss. 218-219.
- LAWLOR, F. X., D. M. Doyle; “Theology of Church”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. III, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 580-590.
- LEEUEW, Gerardus van der, *Religion in Essence and Manifestation*, Vol. I, çev. J. E. Turner, Harper&Row Publishers, New York 1963.
- LILBACK, P. L.; “Covenant”, *New Dictionary of Theology*, Eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, Inter-Varsity Press, England 1988, ss. 173-176.
- LOVETT, Brendan; “Reflections on The Purpose of Christian Mission”, *Philippine Studies*, 1970, S. 18, ss. 774-782.
- LUTHER, Martin, *On The Bondage of The Will: Written in Answer to The Diatribe of Erasmus on Free Will*, çev. Henry Cole, T. Bensley Publisher, London 1823.

- LUTHER, Martin; *Commentary on Romans*, çev. J. Theodore Müller, Kregel Publication, United States of America 1954.
- LYNN, Rev. Robert; *Sakramentler*, Anadolu Ofset Yayıncılık, İstanbul 2002.
- MA, Julie; “Eschatology and Mission: Living The ‘Last Days’ Today”, *Transformation*, 2009, C. 26, ss. 196-198.
- MACKENZIE, Donald; “Free Will”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, Ed. James Hasting, The Sclar Press, New York 1981, ss. 124-127.
- MARCOULESCO, Ileana; “Redemption”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. XI, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 7640-7642.
- MARSH, Thomas; “Theology 11: The Theology of Revelation”, *The Furrow*, 1971, S. 22, ss. 755-763.
- MARSHALL, Howard; *New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, England 1996,
- MARSHALL, I. Howard; “Jesus Christ”, *New Dictionary of Biblical Theology*, Eds., T. D. Alexander, Brian S. Rosner, Inter-Varsity Press, England 2008, ss. 592-602.
- MARTOS, Joseph J.; “Eucharistic Theology”, *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, ss. 187-190.
- MASTERMAN, M. R.; “Prayer (in The Bible)”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XI, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 592-593.
- MCBRIEN, Richard P.; “Church”, *A New Dictionary of Christian Theology*, Eds. Alan Rihardson, John Bowden, SCM Press, London 1983, ss. 108-110.
- MCGRATH, Alister E.; *The Christian Theology Reader*, Blackwell Publishers, United States of America 1995.
- MCGRATH, Alister; *Jesus Who He is and Why He Matters*, Inter-Varsity Press, Leicester 1994.
- MESLIN, Michel; “Baptism”, *Encyclopedia of Religion*, Vol. II, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 779-783.

- MILNE, Bruce; *Know The Truth-A Handbook of Christian Belief*, Inter-Varsity Press, England 1982.
- MILNE, Bruce; Tanrı Öğretisi-Hıristiyan İnancının El Kitabı, çev. Levent Kınran, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 1995.
- MITCHELL, N. D.; “Eucharist” (Biblical Data), *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 410-415.
- MOLLEGEN, Albert T.; “A Christian Understanding of Revelation”, *The Christian Scholar*, 1956, S. 39, ss. 19-24.
- MORRIS, L.; “Salvation”, *Dictionary of Paul and His Letters*, Eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, Daniel G. Reid, Inter-Varsity Press, England 1993.
- MUELLER, Ekkehardt; “Creation in The New Testament”, *Journal of The Adventist Theological Society*, 2004, S. 15, ss. 47-62.
- MUELLER, H.; “Baptism”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. II, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 56-60.
- NAZIR-ALİ, Michael; *Mission and Dialogue*, Society For Promoting Christian Knowledge Publishing, London 1995.
- NEMER, Lawrence; “Mission and Missions”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IX, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 683-689.
- NEUNER, J., J. Dupuis; *The Christian Faith in The Doctrinal Documents of The Catholic Church*, Colins Publication, London 1983.
- NOLAN, P.; “Free Will”, *New Catholic Encyclopedia*, Vol. V, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 928-934.
- ORIGEN; *Commentary on The Epistle to The Romans*, çev. Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington 2001.
- ORIGEN; *On First Principles*, çev. G. W. Butterworth, Ave Maria Press, United States of America 2013.

- OTTO, Eckart; "Covenant", *Encyclopedia of Religion*, Vol. III, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 2047-2051.
- PACKER, J. I.; "Revelation", *New Bible Dictionary*, Inter-Varsity Press, England 1996, ss. 1014-1016.
- PAUL, John; *Catechism of The Catholic Church*, Geoffrey Chapman Publishers, London 1994.
- PETER, C. J., K. McMahon; "Original Sin", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. X, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 664-672.
- PETTEGREW, Larry D.; "The New Covenant", *The Master's Seminary Journal*, 1999, S. 10, s. 251-270.
- PHILLIPS, John; *Exploring Acts*, Vol. I, Moody Press, United States of America 1986.
- POLAT, Kemal; "Hristiyan Kurtuluş Öğretisinde İsa Vasıtasıyla Kurtuluş", *Ekev Akademi Dergisi*, 2006, S. 27, ss. 183-202.
- RAHNER, Karl; *Foundations of Christian Faith-A Introduction to The Idea of Christianity*, çev. William V. Dych, Crossroad Publishing, New York 1978.
- RATZINGER, Joseph; *Jesus von Nazareth*, çev. P. Luigi Iannitto, Sak Yayıncılık, İstanbul 2010.
- SALLE, John Baptist de La; *The Duties of A Christian to God*, çev. Richard Arandez, Lasallian Publication, United States of America 2002.
- SAMUEL, Vinay; "A Christian Perspective on The Family", *Transformation*, 1996, S. 13, ss. 10-12.
- SANKS, T. Howland; "Globalization and The Church's Social Mission", *Theological Studies*, 1999, C. 60, ss. 626-651.
- SCHNACKENBURG, Rudolf; "Baptism", *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, ss. 57-62.
- SCOTT, Brett R.; "Jesus' Süperiority over Moses in Hebrews", *Bibliotheca Sacra*, 1998, S. 155, ss. 201-210.

- SHAW, Charles Gray; "Jesus Christ and Eternal Life", *The Biblical World*, 1903, S. 22, ss. 436-448.
- SHORTER, Aylward; "Missiology", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. IX, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 676-680.
- SMITH, Gerald Birney; "The Religious Significance of The Humanity of Jesus", *The American Journal of Theology*, 1920, S. 24, ss. 191-208.
- SÖDERBLOM, Nathan; *The Nature of Revelation*, çev. Frederic E. Pamp, Oxford University Press, United States of America 1966.
- STEENBERG, M.; *The Church*, Mary B. Cunningham, Elizabeth Theokritoff (eds.), Orthodox Christian Theology, Cambridge University Press, New York 2008, ss. 121-134.
- STOTT, John; *Hıristiyanlığın Temelleri*, Yeni Yaşam Yayınları, 3. bs., İstanbul 1998.
- TANYU, Hikmet; "Ahd-i Cedid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 501-507.
- TESKE, R. J.; "St. Augustine", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. I, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 850-868.
- TOPMOELLER, W. G.; "Salvation", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. XII, Ed. Berard L. Marthaler, Thomson Gale Publisher, New York 2003, ss. 623-624.
- TRIGG, Joseph W.; *Origen-The Early Church Fathers*, Routledge Publishers, London 1998.
- TURAN, Süleyman; *Misyoloji-Hıristiyan Misyon Bilimi*, Sarkaç Yayınları, Ankara 2011.
- TURAN, Süleyman; *Misyonerliğin Kurucusu Pavlus*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2006.
- TURNER, Edith, Pamela R. Frese; "Marriage", *Encyclopedia of Religion*, Vol. VIII, Ed. Lindsay Jones, Thomson Gale Publisher, New York 2005, ss. 5724-5727.

- ÜNAL, Asife; “Hıristiyanlık’ta Kadın ve Aile Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Dinler Tarihi Araştırmaları III-2000. Yılında Hıristiyanlık (Dünü, bugünü ve Geleceği)*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2002, ss. 125-136.
- VÖGTLE, Anton; “Jesus Christ”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, ss. 419-437.
- WARNACH, Viktor; “Church”, *Bauer Encyclopedia of Biblical Theology*, Ed. Johannes B. Bauer, Sheed and Ward, London 1970, ss. 101-116.
- WIERSBE, Warren W.; *The Names of Jesus*, Baker Books, United States of America 1997.
- WITHERUP, Ronald D.; “Pavlus Hakkında On Soru On Cevap”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Süleyman Turan, 2004, S. 4, ss. 243-259.

KUR’AN-I KERİM BÖLÜMÜ KAYNAKLARI

- AGİTOĞLU, Nurullah; “Kutsal Metinlerde ve Hadislerde Hz. Adem Tespit ve Değerlendirme”, *The Journal of Academic Social Science*, 2014, S. 26, ss. 273-275.
- AHMED BİN HANBEL; *Müsned*, C. I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- AKÇAY, Mustafa; “İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 13, S. 23, ss. 143-170.
- AKDEMİR, Furat; “Allah-İnsan İletişiminin Mahiyeti Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, C. 14, S. 2, ss. 509-540.
- AKPINAR, Musa; *Kur’an’da Kurtuluş Öğretisi*, (Danışman: Prof. Dr. Ahmet Çoşkun), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
- AKYÜZ, İsmail; “İslam’da Dini Pratiklerin Toplumsal Dayanısmaya Etkisi”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, 2014, S. 25, ss. 461-482.

- ALICI, Mustafa; “Dinler Tarihi Penceresinden Hz. Peygamber (s.a.v.)’i Anlamak”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2014, S. 3, ss. 53-57.
- ARIK, D.; *İslam Açısından Diğer Dinler ve Mensupları*, A. İ. Güngör (edt.), Dinlerarası İlişkiler, Garfiker Yayınları, 1. bs., Ankara 2017, ss. 129-158.
- ATEŞ, Süleyman; *Kur’an Ansiklopedisi*, C. II, Kuba Yayınları, İstanbul 2007.
- AYGÜN, Abdullah; “Kur’an Perspektifinden Ümmet Kardeşliği”, *Diyanet İlmi Dergi*, 2016, C. 52, S. 2, ss. 11-30.
- BEBEK, Adil; “Felah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 300-301.
- BEBEK, Adil; “Fevz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1995, ss. 506.
- BİÇER, Ramazan, Osman Sezgin; “Teo-Psikolojik Açıdan Matürüdi’de İrade Özgürlüğü”, *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, S. 80, ss. 239-263.
- BİLGİ, İsmail Hilmi; “Tanah, İncil ve Kur’an’da Kurtuluş İfade Eden Temel Terimler”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, S. 9, s. 39-56.
- BİRİNCİ, Züleyha; “Nefs-i Vahide İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 47, ss. 151-164.
- BOR, Adil; “Din İle İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 2017, C. 21, S. 3, ss. 1671-1704.
- BUHARİ, Muhammed b. İsmail; *el- Camiu’l-Müsnedü’s Sahihu’l Muhtasar min Umuri Rasulillahi ve Sinenihi ve Eyyamihi*, C. II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- BULADI, Kerim; *Kur’an ve Hadislerde Dua-Duanız Olmasaydı*, Kayıhan Yayınları, 2. bs., İstanbul 2013.

- BULUT, Halil İbrahim; “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 308-309.
- CANDAN, Fatma; *Kur'an-ı Kerim'de Kurtuluş Kavramı*, (Danışman: Prof. Dr. Bekir Topaloğlu), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- CENGİZ, Muammer; Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dair Yorumlamalar, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, C. 10, S. 50, ss. 904-924.
- CERRAHOĞLU, İsmail; “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *JOHN*, 1972, C. 20, S. 1, ss. 85-95.
- CEYHAN, Mehmet Akif; “Allah-İnsan İletişimi Açısından Vahiy”, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2018, C. 16, S. 2, ss. 347-372.
- CİLACI, Osman; “Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 529-530.
- COŞKUN, Muhammed; “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016, C. 57, S. 2, ss. 97-120.
- CÜRCANİ, Seyyid Şerif; *Şerhu'l-Mevakif*, C. II, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., İstanbul 2015.
- ÇAĞRICI, Mustafa, Hayati Hökelekli; “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 380-384.
- ÇAĞRICI, Mustafa; “İnfak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 289-290.
- ÇELİK, Hüseyin; “Kur'an Nazarında İnsan-Emanet İlişkisi (Ahzab Suresi 72.-73. Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, C. 15, S. 2, ss. 79-99.
- ÇELİK, Hüseyin; “Kur'an'a Göre Hz. Adem'in Yaratılışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 2, ss. 49-70.

- ÇELİK, Hüseyin; “Kur’an’da Fıtrat ve Fıtratın Değiştirilmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, S. 1, ss. 187-205.
- ÇELİK, Ömer, Mustafa Öztürk, Murat Kaya; *Üsve-i Hasene Kullukta, Ahlakta, Adabda En Güzel İnsan*, Erkam Yayınları, İstanbul 2003.
- ÇELİK, Ömer; *Teşbih, Temsil ve Tasvirler Işığında Kur’an’da İnsan*, Işık Akademi Yayınları, İstanbul 2010.
- ÇİFTÇİ, Şaban; “Allah Adem’i Kendi Suretinde Yaratmıştır” Hadisinin Tahric ve Değerlendirilmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 1, ss. 1-20.
- DENİZ, Gürbüz; “Kur’an’a Göre Hz. Adem’in Serüveni”, *Journal of Islamic Research*, 2011, S. 22, ss. 89-105.
- DURMUŞ, Zülfikar; “Kur’an-ı Kerim’de Sosyal Gruplar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III*, 2013, S. 3, ss. 17-46.
- eL-ISFAHANİ, Rağib; *Müfredât Kuran Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, 3. bs., İstanbul 2012.
- EMİROĞLU, İbrahim “Kur’an’da Akıl ve İnsan”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S. 11. ss. 69-99.
- EREN, Şadi; *Kur’an’da Dua*, Işık Yayınları, İzmir 1994.
- ERKAL, Mehmet; “Zekat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 197-207.
- ESEN, Muammer; “İnsanın Halifeliği Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 1, ss. 15-38.
- GÖKÇE, M. Cüneyt; “İslam Kardeşliğinin Kökenleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, S. 5, ss. 22-28.
- GÖRENER, İbrahim; “Adem’in Cennetten Yeryüzüne İnişi”, *Bilimname Dergisi*, 2010, S. 18, ss. 39-53.

- GÖRMEZ, Mehmet, Mehmet Emin Özafşar, İsmail Hakkı Ünal, Yavuz Ünal, Bünyamin Erul; *Hadislerle İslam*, C. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- GÜLLE, Sıtkı; “Kur’an-ı Kerim’de Dua Kavramı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2004, S. 18, ss. 115-129.
- GÜNDOĞAR, Hamdi; “Kur’an’da Allah’ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2010, S. 3, ss. 115-133.
- GÜNDOĞAR, Hamdi; *Kur’an’da Hz. Muhammed (s.a.v.)’in Özellikleri*, Çıra Yayınları, 2. bs., İstanbul 2018.
- GÜNDÜZ, Şinasi; “Çağdaş Hıristiyan Düşüncesinde Öteki’nin İnkusivist Yorumu”, *Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim*, 2001, C. 10, S. 20, ss. 91-116.
- GÜRKAN, Salime Leyla; “Misak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 172-173.
- HAMİDULLAH, Muhammed; *Allah’ın Elçisi Hz. Muhammed*, çev. Ülkü Zeynep Babacan, Beyan Yayınları, İstanbul 2017.
- HÖKELEKLİ, Hayati; “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 47-48.
- IZUTSU, Toshihiko; *Kur’an’da Allah-İnsan ve İslam Düşüncesinde Islah*, terc. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2018.
- İBN MACE, Ebu Abdillan Muhammed b. Yezid el-Kazvini; *es-Sünen*, C. I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- İBN MANZUR, *Lisanü’l Arab*, C. III, Dar Sader Publishers, Beyrut, trs.
- KADI ABDÜLCEBBAR; *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*, C. II, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. bs., İstanbul 2013.
- KARAMAN, Hayreddin; Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, C. I-X, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017.

- KASAPOĞLU, Abdurrahman; *Adem'den Hatem'e Kişilik*, İzci Yayınları, İstanbul 1997.
- KAYA, Remzi; "Ehl-i Kitab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. X, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 516-519.
- KAYA, Remzi; "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ehl-i Kitap", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, S. 19, ss. 31-47.
- KAYA, Süleyman; "Kur'an'da İnsanın Değeri", *İlahiyat*, 2018, S. 1, ss. 51-64.
- KAYADİBİ, Fahri; "Hz. Muhammed'in Örnek Kişiliğinin İnsanlığa Yansıması", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, S. 6, ss. 1-21.
- KAYIŞOĞLU, Nurullah; "Kur'an Açısından İnsanın Kendine Yabancılaşmasının Temel Sebepleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S. 24, ss. 53-60.
- KÖYLÜ, Mustafa; "Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler ve Hedefler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, C. 24, S. 24-25, ss. 65-88.
- KURT, Yaşar; "Kur'an'da Hz. Peygamber'in Örnek İnsan Oluşu: Üsve-i Hasene", *İslami İlimler Dergisi*, 2006, S. 1, ss. 145-159.
- KURT, Yaşar; "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2005, S. 2, ss. 71104.
- KUTLUER, İlhan; "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 320-323.
- KUTUB, Muhammed; *İslam'a Göre İnsan Psikolojisi*, terc. Akif Nuri, Şamil Yayınevi, İstanbul 1974.
- KÜÇÜK, Abdurrahman; "Ahid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 532-533.
- KÜÇÜK, Raşit; "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, Ankara 2003, ss. 281-301.

- MALİK B. ENES, Ebu Abdillāh b. Malik b. Ebi Amir el-Asbāhi el-Yemeni; *el-Muvatta*, C. I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud es-Semerkindi; *Te'vilatü'l-Kur'an Tercümesi*, C. VIII, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. I, Haz. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, (I-XVII).
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VIII, Haz. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. X, Haz. Halil İbrahim Kaçar, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. XI, Haz. Ali Haydar Ulusoy, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VI, Haz. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. IX, Haz. Murat Sülün, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2007.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. VII, Haz. Hatice Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006.

- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. XIV, Haz. Muhammet Masum Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2009.
- MATURİDİ, Ebu Mansur Muhammed bin Muhammed bin Mahmud; *Te'vilatü'l-Kur'an*, C. IV, Haz. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.
- MEVDUDİ, Ebu'l A'la; *Tefhimu'l-Kur'an (Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri)*, C. I-VII, terc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- MÜSLİM, b. el-Haccac el-Kuşeyri en-Nişaburi; *el-Camiu's-Sahih*, C. I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- OKUMUŞ, Mesut; "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Muhammed'e Verilen Değer", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, Çorum 20-22 Nisan 2007, ss. 617-637.
- OKUMUŞ, Namık Kemal; "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış Denemesi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2013, C. 12, S. 2, ss. 68-112.
- ORUÇ, Ayşe Betül; "Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinde Adem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu-Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2015, S. 15, s. 237-256.
- ÖGE, Sinan; "Fıtratın Misakı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, S. 22, ss. 240-260.
- ÖZTÜRK, Emine; "Kur'an'ın Kadına Bakışı ve İslam Tarihinde Kadının Sosyal Statüsüne Genel Bir Bakış", *Harakani Dergisi*, 2014, S. 2, ss. 17-34.
- ÖZTÜRK, Mustafa; "Adem, Cennet ve Düşüş", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 2004, S. 2, ss. 151-186.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri; "Kur'an'da İnsan Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, S. 3, ss. 1-17.

- ÖZTÜRK, Yener; “İnsan ve Fıtrat”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, S. 5, ss. 323-330.
- PARLADIR, Selahattin; “İslam’da Dua”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, ss. 530-534.
- PARLAK, Ali; “Esbab-ı Nüzul Bağlamında Elestü Bi Rabbiküm Kalu Bela Misakının Keyfiyet Analizi”, *Universal Journal of Theology*, 2018, S. 3, ss. 109-132.
- RAZİ, Fahreddin; *Tefsir-i Kebir Mefatihü’l-Gayb*, C. I-XXIII, terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru, Huzur Yayınevi, İstanbul 2008.
- SARI, Mehmet; *Kur’an Işığında İnsanın Yaratılış Gayesi*, (Danışman: Prof. Dr. Veysel Güllüce), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- SARIÇAM, İ.; *Hız Muhammed (s.a.v)’in Peygamber Kimliği ve Şahsiyeti*, M. Şeker (edt.), İslam Tarihi ve Medeniyeti I-Hız. Peygamber (s.a.v) Dönemi, Siyer Yayınları, 1. bs., İstanbul 2018, ss. 599-624.
- SCHİMMELE, Annemarie; “Müslüman Hayatının ve Düşüncesinin Bir Merkezi Olarak Hız Muhammed (s.a.v.)”, çev. Zülfikar Durmuş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, S. 9, ss. 395-415.
- SERT, Hüseyin Emin; *Kur’an’da İnsan Tipleri ve Davranışları*, 1. bs., Bilge Yayınları, İstanbul 2004.
- SEZEN, Yümnî; *Kur’an Işığında İnsan, Akıl ve Toplum*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- SİNANOĞLU, Mustafa; “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 233-235.
- SOYALAN, Mehmet Yaşar; *Kur’an ve İnsan (İnsanın Kimliğine Dair Bir Sorgulama)*, Araştırma Yayınları, 1. bs., Ankara 1999.
- SÜRMELE, Mehmet; *Gaye İnsan Hız Muhammed*, MGV Yayınları, 6. bs., Ankara 2014.

- ŞAĞBANŞUA, Sevinç; *İlahi Dinlerin Hedeflediği İdeal İnsan*, (Danışman: Doç. Dr. İskender Oymak), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- ŞAHAN, Ramazan; “İslam’ın Kardeşlik Anlayışı: Bir Vücutun Organları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, 2015, C. 1, S. 1, ss. 113-140.
- ŞAHİN, Harun; “Kur’an’da Aile İçi Eğitim: Lokman Suresi Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, S. 22, ss. 81-81.
- ŞAHİNALP, Mehmet Vehbi; “Vasat Ümmet Örneği”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 31, ss. 184-222.
- ŞEHRİSTANİ, Ebü’l-Feth Tacüddin Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed; *El-Milel ve’n-Nihal*, C. I, Darü’l- Kütüb ve’l-İlmiyye, Beyrut 1971.
- ŞEKER, Mehmet; *İslam’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984.
- TABATABAİ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin; *El-Mizan fi Tefsiri’l Kur’an*, C. I-XIII, çev. Vahdettin İnce, Kevser Yayınevi, İstanbul 2012.
- TABERİ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir; *Camii’l-Beyan an Te’vili Ayi’l-Kur’an*, C. VI, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- TAŞPINAR, İ.; *Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler ve Mensupları*, A. İ Güngör (edt.), Dinlerarası İlişkiler, Grafiker Yayınları, 1. bs., Ankara 2017, ss. 107-129.
- TAŞPINAR, İsmail; “İslam’a Göre İnsanın Yaratılışı ve Yaratılış Gayesi”, *Tanrı ile İnsan Arasındaki İlişki Konulu Sempozyum*, İstanbul 7-9 Ekim 2004, ss. 1-11.
- TAŞPINAR, İsmail; “Kur’an-ı Kerim’deki ‘Fevz’ ve ‘Felah’ Kavramları Çerçevesinde İnsanın Kurtuluşu”, *Uluslararası Müslüman-Hıristiyan Diyalog Sempozyumu*, İstanbul 3-4 Kasım 2006, ss. 15-44.
- TEYFUROV, Mansur; “Kur’an-ı Kerim’de Aile Yapısı”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, S. 3-4, ss. 241-258.

- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa; *es-Sünen*, C. IV-V, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- TURAN, İbrahim; “Günümüz Aile Problemleri Çerçevesinde Kur’an’da Çocuk-Ebeveyn İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, S. 35, ss. 71-104.
- ULUDAĞ, Süleyman; “Ahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. I, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1988, ss. 533-534.
- ULUDAĞ, Süleyman; “Ahsen-i Takvim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. II, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, ss. 178.
- ÜNVERDİ, Veysi, “Maturidi’de İnsanın Sorumluluğu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 2013, S. 20, ss. 47-80.
- YAŞAROĞLU, M. Kamil; “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 350.
- YAVUZ, Yusuf Şevki; “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 106-108.
- YAVUZ, Yusuf Şevki; “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 440-443.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi; *Hak Dini Kur’an Dili*, C. I-X, Sadeleştirilen Sıtkı Güllü, Huzur Yayınevi, İstanbul 2003.
- YEŞİLYURT, Temel; “Kur’an’a Göre İnsanın Bireysel Sorumluluğu (Günah ve Sevap)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, S. 10, ss. 37-50.
- YILMAZ, H. Kamil; *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2002.
- YURT, Mehmet Emin; “Yaratılışın Gayesi Olarak İbadet (Zariyat Elli Altıncı Ayetin Tefsiri Bağlamında)”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2018, S. 12, ss. 203-229.

ZEMAHŞERİ, Ebu'l-Kasım Mahmud İbn Ömer; *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. II, çev. Abdülaziz Hatip, Mehmet Erdoğan, Aydın Temizer, Ömer Çelik, Muhammed Coşkun, A. Enes Ateş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017.

ZEMAHŞERİ, Ebu'l-Kasım Mahmud İbn Ömer; *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. I, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

ZEMAHŞERİ, Ebu'l-Kasım Mahmud İbn Ömer; *el-Keşşaf an Haka'iki Ğavamidi't-Tenzil ve 'Uyuni'l-Ekavil fi Vucuhi't-Te'vil*, C. IV, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Mehmet Erdoğan, Sadrettin Gümüş, Adil Bebek, Murat Sülün, Mehmet Çiçek, Necdet Çağıl, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2018.

ZÜLALOĞLU, Fevzi; Kur'an Çalışmaları II Kur'an'da İnsan, Ekin Yayınları, İstanbul 2012.

İNTERNET SİTELERİ

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html (22.02.2019).

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html (21.01.2019).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html (27.12.2018).

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (11. 01. 2019).

<https://www.jlaw.com/Articles/HumanDignity.pdf> (28.09.2018).