

145612

T.C.  
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

145612

**KELÂM EKOLLERİNİN ALLAH TASAVVURUNDA İNSAN UNSURU**

**Nail KARAGÖZ**


**DANIŞMAN: Yrd Doç Dr. İsmail YÖRÜK**


**YÜKSEK LİSANS TEZİ**


**ADANA-2004**

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan   
Yrd. Doç. Dr. İsmail YÖRÜK  
(Danışman)

Üye   
Prof. Dr. Kerim YAVUZ

Üye   
Prof. Dr. Halife KESKİN

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylıyorum.

..14./07/2004

  
Prof. Dr. Nihal KOCÜKSİVAŞ  
Enstitü Müdürü

Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

**ÖZET****KELÂM EKOLLERİNİN ALLAH TASAVVURUNDA İNSAN UNSURU****Nail KARAGÖZ****Yüksek Lisans Tezi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: Yrd.Doç.Dr. İsmail YÖRÜK****Temmuz 2004, 138 sayfa**

Bu çalışmada kelâm ekollerinin Allah tasavvurunda insana verdikleri yer tartışılmaya çalışılmıştır. Şurası muhakkak ki Allah, kelâmın en önemli konularından biridir. Hem Kur'an hem de kelâmcılar Allah'ı değişik usullerle tanıtmışlardır. İslâm inancının merkezinde olan Allah'ın muhatap aldığı tek varlık olan insanın konumu ve değerini ortaya koymak, çalışmamızın esasını oluşturmaktadır.

Kur'an'da Allah, hem sonsuz gücü olan-hem merhametli, hem ulaşılmaz-hem kullarına çok yakın, hem insana yetki veren-hem de sorumluluklarını hatırlatan bir yüce yaratıcı olarak tanıtılır. İnsanın bu yüce yaratıcıya, kendisine ve evrene karşı olan sorumluluklarının yer aldığı ayetler, Kur'an'ın çok geniş bir kısmını kapsar.

Kelâmcıların Allah tasavvurları da Kur'an paralelinde gelişmiştir. Ancak zamanla onun kullanmadığı kavram ve yöntemler kelâmın malzemeleri arasına girmiştir. İnsan ise kelâm için bir konu olarak ancak Allah tasavvurları ile ilgili tartışmalar sırasında ele alınmıştır. Bu noktada Kur'an ile kelâmın farkı ortaya çıkar. Zira Kur'an'da her ne kadar Allah, merkezi bir yere sahipse de O'nun muhatap aldığı varlık olma bakımından insana yapılan vurgu kelâmdakinden daha belirgindir.

Konuyu, kelâmın ilahiyat ve insanın fiilleri konuları çerçevesinde inceledik. Bu iki konudaki düşüncelerin birbirlerini nasıl etkilediklerini belirlemeğe çalıştık. Çalışma, literatür taraması yoluyla, ekollerin liderlerinin görüşleri çerçevesinde yürütülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Allah, insan, kelâm ekolleri, yaratma.

**ABSTRACT****AS AN ISSUE THE HUMAN IN ALLAH CONCEPT OF ISLAMIC  
THEOLOGY'S SCHOOLS****Nail KARAGÖZ****Master Degree Thesis, Department of The Basic Islâmic Sciences****Supervisor: Yrd.Doç.Dr. İsmail YÖRÜK****July 2004, 138 pages**

In this study, the site that Islamic theology's schools in Allah concept give human had been tried to be discussed. It is sure that, Allah is the one of the most important themes in Islamic theology . Both Koran and the Islamic theologians had introduced Allah in different ways. To stake the site and value of human that is the only creature Allah, in the centre of Islamic belief, has been subjected to brings the basic of our study into existence.

Allah, in Koran is introduced as both merciful and having infinite force both unaccessible and that is very close to human beings, both giving authority to human and reminding their responsibilities, is a great creative. The verses of Koran which tell about the responsibilities of human to this great creative, to himself and to the universe include a vast part of Koran.

Allah concepts of Islamic theologians develop according to Koran. But by the time the notion and the methods which it doesn't use, had become the materials of Islamic theology. Human in Islamic theology as a subject is dealt with only during the discussions concerning Allah concepts. The difference between Koran and Islamic theology arises at this respect. Because, in Koran although Allah has a central site, the importance which is given to human because of being the only creature that Allah stakes is more obvious than in Islamic theology.

We had searched the subjects in the aspects of views at verbs of human and Islamic theology. We had tried to determine that how thoughts in these two subjects affected each other. This study had been executed by scanning of literature according to the opinions of Islamic theology leaders.

**Keywords:** Koran, God, human, Islamic theology's schools, creation.



## ÖNSÖZ

Allah hakkında yapılan tartışmalar kelâm ile ilgili kitapların önemli bir bölümünü kapsar. Bunlar Allah'ın varlığı veya yokluğundan ziyade büyük ölçüde O'nun sıfatları ve bu sıfatların zat ile olan ilişkilerine dairdir. Ayrıca O'nun sıfatlarını kabul veya reddetmek başlı başına bir tartışma konusudur. Bunun yanında, sözü edilen kabul veya reddin getirdiği meseleleri çözüme kavuşturmak için yapılan uzun izahlar ve farklı düşüncelere verilen cevaplar başka bir tartışma alanı oluşturmaktadır. İşte bu tartışmalar esnasında açığa çıkan genel durumu, kelâmcıların Allah tasavvuru olarak isimlendirmek doğru görünmektedir.

Allah tasavvurunu bir kelâmcının en belirleyici görüşü olarak tespit ettiğimizden, onun insanla ilgili düşüncelerini de bu görüş ışığında incelemeyi uygun bulduk. Bu itibarla insana yapılan vurguyu kelâmcıların Allah tasavvurlarında aradık.

Ancak Kur'an'ın Allah'ı ve insanı nasıl tanıttığını göz ardı ettiğimiz takdirde çalışmamızın eksik kalacağını düşünerek öncelikle bu konuyu ele aldık. Yeri geldikçe de Kur'an ve kelâmcıların görüşlerini karşılaştırmayı ihmal etmedik.

Giriş kısmında çalışmanın amacını, konunun hangi kapsamda incelendiğini ve takip ettiğimiz metotları açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümde ilk olarak Kur'an'ın Allah'ı nasıl tanıttığını konu edindik. Çok geniş bir çalışma sahası olduğunu bildiğimiz bu konuda daha çok Allah'ın insanla ilgili yönlerini dikkate aldık. İkinci olarak ise Kur'an'ın insana bakışını değerlendirmeye çalıştık. Burada üzerinde durduğumuz, insan cinsinin değeri, eğilimleri, yaratılış hedefi gibi konulardır.

Üçüncü bölümde kelâm ekollerinin Allah tasavvurlarını ve bunların nasıl oluştuğunu inceledik. Daha sonra bu oluşan tasavvurlar karşısında kelâmcıların, beşeri özellikler bakımından buldukları konumu ele alıp söz konusu tasavvurlar açısından insana bakışlarını belirlemeye çalıştık. Ayrıca insanların filleri ile ilgili konulardan önemli gördüğümüz başlıkları da yine Allah tasavvurları ile ilişkileri yönünden değerlendirmeyi ihmal etmedik. Bütün bunları, kelâm ekollerinin liderleri çerçevesinde yaptığımızı ve bu noktada daha çok Cebriye, Mu'tezile, Eş'arîlik ve Maturidîliği, yeri geldikçe de Müşebbihe ve Mücessime'yi incelediğimizi eklememiz gerekmektedir.

Çalışmalarım esnasında her türlü kolaylığı sağlayarak kütüphanesini açan, değerli görüş ve yönlendirmeleriyle bana ışık tutan saygıdeğer hocam Yrd. Doç. Dr. İsmail YÖRÜK Bey'e minnet duygularımı ve teşekkürlerimi arz etmek istiyorum. Aynı şekilde görüşleriyle katkı sağlayan saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Kerim YAVUZ, Prof. Dr. Halife KESKİN ve Öğr Gör. Mehmet Herkiloğlu Beylere de teşekkürü borç bilirim.

Son olarak, dualarını eksik etmeyen, her zaman desteklerini sürdüren kıymetli aile fertlerime teşekkür ediyorum. Yine, çalışmalarım sırasında aile sorumluluklarımı üstlenme fedakarlığı gösterdiği için eşime, çalışmalarımın yoğunluğundan dolayı zaman zaman babalık görevlerimi ihmal etmeme rağmen yaşları küçük de olsa anlayış gösteren çocuklarım A. Oğuzhan ve M. Çağrı'ya teşekkür ediyorum.

Ayrıca SOSBE.2002.YL.66 No'lu projemizi destekleyen Çukurova Üniversitesi'ne teşekkür ederim.

**Nail KARAGÖZ**  
**ADANA-2004**

**İÇİNDEKİLER**

<b>ÖZET</b>	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>ii</b>
<b>ÖNSÖZ</b>	<b>iii</b>
<b>KISALTMALAR</b>	<b>vii</b>
<b>I. GİRİŞ</b>	<b>1</b>
<b>1. Konunun Amacı</b>	<b>1</b>
<b>2. Konunun Kapsamı</b>	<b>2</b>
<b>3. Araştırmanın Metotları</b>	<b>3</b>
<b>II. KUR'AN'DA ALLAH ve İNSAN</b>	<b>5</b>
<b>1. KUR'AN'DA ALLAH</b>	<b>5</b>
1.1. Allah'ın Yaratıcı Oluşu	8
1.2. Allah'ın İnsanla İletişimi	10
1.2.1. Peygamber ve Vahiy Göndermesi	10
1.2.2. Rab Oluşu	13
1.2.3. İnsanı Kulluğa Çağırması	14
1.2.4. Rahmet ve Gazabı	17
1.2.5. Rahmetinin Üstünlüğü	20
1.2.6. İnsana Yakınlığı veya Uzaklığı	22
1.3. Allah'ın Takdiri ve Kader	27
<b>2. KUR'AN'DA İNSAN</b>	<b>30</b>
2.1. Yaratılışı	30
2.2. İnsanın Yaratılış Hedefi	35
2.3. İnsan Tabiatının Özellikleri	37
2.3.1. İtaat-İsyan	37
2.3.2. Adalet-Zulüm	39
2.3.3. Bilgili Olma-Bilgisizlik	41
2.3.4. Sabırlılık-Acelecilik	45
2.3.5. Şükür-Nankörlük	47
2.3.6. Cömertlik-Cimrilik	50
2.3.7. Sevgi-Nefret	51
2.3.8. Cinsi Arzu	53
2.3.9. "Kebed" Kavramı	54

2.4. İnsanın Değeri	55
2.5. İnsanın Kötü ile Mücadelesi	58
<b>III. KELÂM EKOLLERİNDE ALLAH VE İNSAN</b>	<b>61</b>
<b>1. KELÂM EKOLLERİ ÇERÇEVESİNDE ALLAH TASAVVURU</b>	<b>61</b>
1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği	61
1.2. Varlığının İspatı	62
1.3. Allah'ın İsimlendirilmesi Meselesi	68
1.3.1. İsimlendirme Konusunda Ortaya Çıkan Görüşler	68
1.3.2. Allah'ın İsimleri	72
1.4. Allah'ın Sıfatları	75
1.4.1. Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi	75
1.4.2. Sıfatların Tasnifi	78
<b>2. ALLAH FİKRİ KARŞISINDA İNSAN</b>	<b>83</b>
2.1. Allah'ı İdrak Kabiliyeti	83
2.2. Allah'ın Varlığının İspat Edilmesinin İmkânı	85
2.3. İsimlendirme Zorunluluğu	87
<b>3. İNSANIN KONUMUNUN BELİRLENMESİNDE ALLAH TASAVVURLARININ ROLÜ</b>	<b>90</b>
3.1. Allah'ın Zatı Karşısında İnsanın Konumu	93
3.2. Allah'ın Sıfatları Karşısında İnsanın Konumu	96
3.2.1. İlahi Bilgi ve İnsanın Kaderi	96
3.2.2. İlahi İrade ve İnsanın Fiilleri	99
3.2.3. İlahi Kudret ve İnsanın Fiilleri	103
<b>4. ALLAH TASAVVURUNUN İNSANİ KABİLİYETLERE YANSIMASI</b>	<b>105</b>
1. Akıllı Oluşu	105
2. İrade Sahibi Oluşu	111
3. Güç Yetirmesi	114
4. Hidayeti ve Dalaleti	119
5. Rızkını Elde Etme İmkânı	122
6. Eceline Etkisi	124
<b>IV. SONUÇ</b>	<b>127</b>
<b>KAYNAKLAR</b>	<b>130</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ</b>	<b>139</b>

**KISALTMALAR**

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen madde
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: ibn
Bkz, bkz.	: bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: hicri
Haz.	: Hazırlayan, Hazırlayanlar
Hz.	: Hazreti
İsam.	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Krş, krş.	: karşılaştırmız
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Neşr.	: Neşriyat
Nu.	: Numarası
s.	: sayfa
ss.	: sayfa sayısı
ty.	: tarih yok
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
vd.	: ve devamı
vs.	: ve saire
Yay.	: Yayınları
yy.	: basım yeri yok

## I. GİRİŞ

### 1. Konunun Amacı

Bu çalışmada, kelâm ekollerinin Allah tasavvurlarında insana verdikleri yerin ve bunun, Kur'an yönünden taşıdığı değerin araştırılması amaçlanmıştır. Allah, ilahi dinlerin tanıttığı yaratıcı varlıktır. İlahi kitaplar O'nun varlığını ve birliğini insanlara haber vermektedir. İnsan olma bilincini kazanmış her varlığın zihninde O'na dair bir tasavvurun var olması olağandır. Bu paralelde düşündüğümüzde, temel konusu Allah ve O'nun sıfatları olan kelâmı meslek edinen kelâmcılara ait Allah tasavvurlarının olması da tabiidir.

İnsan ve ona dair problemlerin kelâm ekollerince ele alınıp geniş kapsamlı tartışmaların odağına yerleştirildiği de bilinen bir husustur. Özellikle "Ef'al-i İbad" başlığı altında işlenen bu konuların merkezinde çeşitli yönleriyle insan yer almaktadır. İlk bakışta aralarındaki ilişkinin seviyesini belirlemek oldukça güç olsa da, aslında bu iki konu birbiriyle yakından ilgilidir. Amacımız insanla ilgili konularda öne sürülen görüşlerin, Allah tasavvurlarından ne kadar etkilendiğini ortaya çıkarmaktır.

Konusunun büyük bir kısmını Allah'ın zâtı, sıfatları ve bunlar arasındaki ilişkinin oluşturduğu bu disiplinin insana bakışını Allah tasavvurlarında aramak gerekli görünmektedir. Dikkatlerin büyük oranda Allah'a çevrildiği bir durumda, insanlarla O'nun ilişkisini ortaya koyma açısından gerekli hassasiyetin gösterilmediğini düşünüyoruz. Bu tavır, dinin en önemli disiplinlerinden biri olan kelâmın eksikliklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı, adı geçen eksikliği bir ölçüde de olsa gidermeyi ve Vâcibu'l-Vücûd olan Allah ile O'nun muhatap aldığı insan cinsi arasındaki ilişkiyi çeşitli yönleriyle ortaya koymayı amaçladık.

Tüm kelâmcıların Allah tasavvurlarını ortaya koyma ve onları geniş olarak açıklamanın tezimizin sınırlarını zorlayacak kadar kapsamlı olduğunun farkındayız. Bunun yerine ekollerin fikrî yapılanmasında büyük etkileri olan, çoğu zaman isimleri ekollerle birlikte anılan düşünürlerin görüşleri çerçevesinde konuyu ele almayı daha uygun bulduk.

Ancak burada klasik bir ilahiyat konusunu ele almamaktayız. Kelâm ekollerinin Allah tasavvurlarını incelerken insana yapılan vurguyu daima göz önünde bulundurmak asıl hedefimizdir.

Kur'an'ın Allah'ı ve insanı nasıl tanıttığını bilmeden kelâmcıların görüşlerini değerlendirmenin eksiklik olacağını düşündüğümüzden öncelikle Kur'an'da Allah'ın nasıl tanıtıldığını tespit etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Çok geniş kapsamlı olan bu konu, hem Allah-insan, hem de insan-Allah ilişkisi yönünden ortaya konduğu takdirde Kur'an'ın indiriliş nedeni de kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bunu tespit etmede Allah'ın ve insanın özellikleri çok önemli bir rol oynamaktadır. Dolayısıyla araştırmamızın amaçlarından biri de budur.

Çalışmamızda Kur'an'ın konuya bakışıyla ekollerin yaklaşımlarını karşılaştırarak bunlar arasındaki belirgin ayrılıkları mümkün olduğu kadar ortaya çıkarmak ve bütün bunları yaparken insanın konumunu belirlemek temel hedefimiz olduğundan araştırmamız esnasında bu hedef daima göz önünde bulundurulmuştur.

## 2. Konunun Kapsamı

Tezimiz, kelâm ekollerinin Allah tasavvurlarını, bu açıdan insana bakışlarını, insan için belirledikleri konumu ve bu konunun Kur'an açısından taşıdığı değeri içermektedir.

Konuyu Kur'an-ı Kerim yönünden değerlendirerek onda hem Allah'ın hem de insanın bizlere nasıl tanıtıldığını ana başlık halinde incelemeye çalıştık. Böylece kelâmcıların görüşlerini Kur'an ile karşılaştırma imkanı bulduk.

Kuşkusuz her ekolün Allah tasavvuru farklıdır. Hatta her düşünürün farklı bir Allah tasavvurunun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak benzer Allah tasavvuruna sahip düşünürlerin aynı kelâm ekolünde birleştiğini söylemek de mümkündür. Bu bakımdan, çalışmamızı kelâm ekollerinin liderleri çerçevesinde yaptık. Bunun yanında aynı ekole bağlı olmakla birlikte farklı bir görüş geliştiren düşünürlerin eserlerini de göz ardı etmedik.

Çalışmamızın başlığında ayırım yapılmasa da, daha çok Cebriye, Mu'tezile Eş'arîlik ve Maturidîliği incelediğimizi belirtmek isteriz. Bu, oldukça kapsamlı görünen başlığımızı sınırlandıran çok önemli bir noktadır.

Ekollerin Allah tasavvurlarının ortaya konmasında kelâm kitaplarının ilahiyat bahisleri ana kaynağımız oldu. Ancak biz bu bahislerde geçen ayrıntılı tartışmaları çalışmamıza taşımadık. Bizce önemli olan, söz konusu bahislerdeki temel fikirler, genel kanaatlerdir. Bunları tespit ederek, aralarında mukayese yaptık.



Şüphesiz her ekolün insan anlayışı, insana verdiği değer de farklıdır. Bu farklılığın ortaya çıkmasında ekollerin Allah tasavvurlarının önemli bir etkisi vardır. Mesela her şeyi irade eden, her şeyi yaratan bir Allah tasavvurunun etkisinde gelişen insan anlayışı ile, insanların yaptıklarını üstlenmeyen ve onları yaratmayan bir Allah tasavvurunun beslediği insan anlayışı birbirinden farklı olacaktır.

Ekollerin insan anlayışlarını ortaya koymada, kelâm kitaplarının ilahiyat bahislerinden ve kulların fiilleri bölümlerinden yararlandık. Ancak biz, buralardaki ayrıntılı tartışmaları da bahis konusu etmedik. Daha çok iki alanda oluşan görüşlerin karşılaştırılması yoluna gittik. Böylece ayrıntılara dalmak yerine temel fikirler çerçevesinde sonuca ulaşmayı tercih ettik.

Söz konusu kitaplardan elde ettiğimiz bilgileri değerlendirirken, son dönem kelâmcıların eserlerinden de yararlandık. Bunun yanı sıra diğer din bilimlerinde yapılan çalışmaları ve başta psikoloji olmak üzere konumuzu ilgilendiren farklı alanlardaki çalışmaları da ihmal etmedik.

### 3. Araştırmanın Metotları

Kur'an ile ilgili kısımda daha çok konulu tefsirin bir kolu olan ve özel konulu tefsir veya kavram tefsiri diye adlandırılan metodu tercih ettik. Allah ve insanla ilgili kavramların incelenmesi için böyle bir metodun uygun olduğunu düşündük. Zira konulu tefsirin sahası, Kur'anî kavramlar, amacı da bu kavramların anlamlarını Kur'an bütünlüğü içinde açıklamaktır.

Bu sebeple öncelikle Allah ile ilgili ayetleri inceledik. Ancak burada büyük ölçüde Allah'ın insanla ilişkilerini açıklayan ayetleri esas aldık. Çalışmamızın kapsamını dikkate alarak böyle bir yola gittik. Daha sonra içinde insan kelimesinin geçtiği ayetlerin dökümünü çıkarttık. Bunları sınıflandırarak belli başlıklar altında inceledik. Özellikle insanın yaratılış sürecini ve insan tabiatının özelliklerini içeren ayetleri dikkate aldık.

Ayetlerin incelenmesinde ilk olarak kelime tahlili yoluna gittik. Bunun yanında kavramların, Kur'an'ın farklı yerlerinde kazandığı anlamlara değindik. Ayetlerin öncesi ve sonrasında yer alan ifadeleri özellikle dikkate aldık. Zaman zaman günümüz kaynaklarından yararlanılarak psikolojik yorumlar yaptık.



Çoğunlukla Elmalılı tefsirinden yararlanmakla birlikte yeri geldikçe başka tefsirlere de baktık. Bunun yanında konuyla ilgili yakın dönemde yazılmış eserlerden yararlandık.

Çalışmamız esnasında kelâmıla ilgili yerli yabancı kitap ve makale türündeki kaynakları inceledik. Ekollerin temel görüşlerine asıl kaynaklardan ulaşmaya çalıştık. Bu görüşlerin değerlendirilmesi sırasında diğer kaynaklara da başvurduk. Bunun için, ekollerin fikrî yapılanmasında büyük etkileri olan, çoğu zaman isimleri ekollerle birlikte anılan düşünürlerin eserlerine öncelik verdik. Bu paralelde Eş'arî'nin Luma', Makâlât ve İbâne; Maturidî'nin Tevhid; Kâdî'nin Şerhu'l- Usûli'l-Hamse adlı eserleri temel kaynaklarımız oldu. Ayrıca ekol liderlerinin takipçilerinin eserlerinden de yararlandık. Bunların yanında günümüz ilim adamlarının yazdığı kitap ve makalelere göz attık. Konuyla ilgili çalışmaların tespiti için YÖK'ün bünyesinde tez taraması, internet ortamında sanal yayın taraması yaptık. Bulabildiğimiz Kur'an-ı Kerim meali, tefsirler, Arapça sözlükler, Kelâm, Mezhepler Tarihi, ile ilgili kitap ve makalelerden yararlandık. Metinde geçen Kur'an meallerini italik yazıyla yazdık.

Görüşler değerlendirilirken semantik (anlambilim), hermenötik (yorumbilim veya yorumsama) ve linguistik (dilbilim) tahlillerden de yararlandık. Semantik tahlilleri ayetlerde geçen kavramların esas veya izafi manalarını tespit amacıyla kullandık. Bu anlamda Kur'an'ın kullandığı kavramların Kelâmıda izafi manalara kayarak kelâmî bir anlam kazanıp kazanmadığını araştırdık. Hermenötik tahlillerde metin ve okuyucu merkezli anlama yollarını kullandık. Ayetleri inçelerken ve kelâmî kavramların tahlilinde linguistik yaklaşımdan yararlandık. Bunun yanında Kur'an'ın metodolojisi de göz önünde bulundurularak, insanın konumunu tespit etme açısından zaman zaman psikolojik ve sosyolojik değerlendirmeler yaptık.

Yararlandığımız eserlerin önce orijinal isimlerini, sonra çeviri ile ilgili bilgileri yazdık. Varsa miladi yayın tarihini, yoksa hicri tarihi kullandık. Hicri olarak verilen yayın tarihlerini diğerinden ayırmak için (h.) harfi kullandık.

## II. KUR'AN'DA ALLAH ve İNSAN

### 1. KUR'AN'DA ALLAH

Kur'an-ı Kerim Allah'ın kitabıdır. Allah bu kitabıyla insanları yanlışlardan, karanlıklardan uzak tutmayı istemiştir. Ona uyan doğru yolu bulur.<sup>1</sup> Allah, "*Hep birlikte Allah'ın ipine sınıksız yapışın, parçalanmayın.*"<sup>2</sup> ifadesiyle Kur'an için "Allah'ın ipi" tanımlamasını yapmaktadır. Hz. Muhammed de Kur'an'ın, Allah'ın gökten yere uzanmış ipi<sup>3</sup> olduğunu ifade etmektedir. İnsanlar ona tutunarak karanlıklardan kurtulacaklardır.

Allah insanlara kendisini tanıtmaya bile, O'nu tanımak için uğraşmak insanın bir özelliğidir. Çünkü O'na ihtiyacımız vardır. Aslında Kur'an, insanlara Allah'ı ihtiyaçları kadar tanıtmıştır. Biz Kur'an'ı tanıdıkça Allah'ı tanımadaki başarımız da o kadar artacaktır.

Kur'an'da anlamsız hiçbir şey yoktur. Çünkü Allah ne söylediğini gereği gibi bilerek konuşmaktadır. Allah bizim gibi unutkan ve her şeyi oluruna bırakan bir varlık değildir. Bu bakımdan O, ne söylediğini kesin bir biçimde bilir. İnsanlar ise O'nun konuşmasını yetenekleri ölçüsünde anlayabilirler. Nihayet İslâm'daki bütün gayretler Kur'an'ı anlamaya ve onun mesajını günlük hayatta somutlaştırmaya yöneliktir. Kur'an insanlara Allah'tan haber verir, Zira o, Allah'ın insanlara yöneltmiş gayeli ve maksatlı bir hitabıdır. İnsanlara, tapınma ve ilah edinme arzusunu veren bir zatın, kendi varlığını ve sıfatlarını onlara kelâmı ile bildirmesi uluhiyetinin gereğidir.

Bu açıdan Allah'ın varlığı ve birliği konularında Kur'an'ın taşıdığı üslup ve kullandığı delillere baktığımızda, bu hususların, yaratılışları bozulmamış insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği esasına dayandığını görürüz.<sup>4</sup> Bundan dolayıdır ki konuyla ilgili ayetler genellikle soru şeklindedir veya hayret bildiren uyarı ve kınama niteliği taşır.<sup>5</sup> Örneğin Allah, Resûlüne şöyle seslenmektedir: "*(Resûlüm!) de ki: Eğer biliyorsanız (söyleyin bakalım), bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir? "Allah'a aittir" diyecekler. Öyle ise siz hiç düşünüp taşınmaz mısınız! de. Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? diye sor. "(Bunlar da) Allah'ındır"*

<sup>1</sup> Bakara 2/ 2

<sup>2</sup> Âl-i İmran 3/103.

<sup>3</sup> İmam Celalüddin b. Ebubekir es- Suyutî, *Camîu's-Sağir fi Ehadisi'l- Beşiri'n- Nezir*, Beyrut 1410h., s. 388.

<sup>4</sup> Rûm 30/ 30.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, C. 2, s. 473-474.

diyecekler. *Şu halde siz Allah'tan korkmaz mısınız! de. Eğer biliyorsanız (söyleyin), her şeyin melekûtu (mülkiyeti ve yönetimi) kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan (buna muhtaç olmayan) kimdir? diye sor. "(Bunların hepsi) Allah'ındır" diyecekler. Öyle işe nasıl olup da büyüye kapılıyorsunuz? de."*<sup>1</sup> Bu ayetlerin, müşriklerin bilmezden gelme huylarını tekrarlamalarına ve putlara tapmalarına bir cevap olması mümkündür. Çünkü bu topluluk Allah'ı kabul ediyor ve "Putlara bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapmıyoruz." diyorlardı. Böylece Allah soru sorarak onların delillerini çürütmektedir.<sup>2</sup> Söz konusu ayetler, müşriklerin, Allah'ın dünyayı ve dünyada bulunan her şeyi yarattığına, yedi göğün, büyük arşın ve büyük kainatın sahibi olduğuna, her şeyi koruyup, kendisinin korunmağa ihtiyacı bulunmadığına inandıklarını gösterir.<sup>3</sup>

Kur'an'ın nüzulü sırasında ilk muhatabı olan Arapların büyük çoğunluğunun putperest olduğu malumdur. Bu sırada Araplar, yapmış oldukları heykellere tanrı diye tapıyorlardı.<sup>4</sup> Fakat, yukarıdaki ayet meallerinin de işaret ettiği gibi bu çok tanrı inancının içinde bütün tanrılara hakim, ulu bir Allah inancının izlerine rastlamak mümkündür.<sup>5</sup> Şu halde Mekke putperestleri acaba İslam'ın sunduğu Allah tasavvurunu kabul etmede niçin direttiler? İlk bakışta, itibarlarının sarsılması, sözlerinin geçmemesi ya da Hz. Peygamberi çekememek gibi sebeplerle açıklanabilecek bu durum için aslında daha anlamlı ve daha derin bir sebep aramak gerekir. Mekke müşriklerinin taşan-topraktan oluşan kalabalık bir putlar grubu anlayışının yanında İslam'ın tek ve benzersiz bir Allah inancının çabucak kabul görmesini beklemek herhalde aşırı iyimserlik olacaktır.

Cahiliye Araplarında Allah lafzı, mahiyet itibarıyla İslam'ın Allah kavramına şaşılacak derecede yakın olmasına rağmen,<sup>6</sup> Kur'an'ın Allah'a vermiş olduğu isim ve sıfatlar en geniş anlamıyla cahiliye inancında mevcut değildir. Her şeyden önce bu lafız yüce bir varlığa işaret etmektedir. Fakat bu yüce varlık, diğer müşahhas ya da mücerred birçok tanrıyla beraber ifade ediliyordu. Allah ile bu aracı varlıklar arasında bir zıtlık bulunmuyordu.<sup>7</sup> Ancak, çok ilah anlayışı cahiliye Arapları arasında yaygındı. Kur'an'ın

<sup>1</sup> Müminun 23/ 84-89.

<sup>2</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb ev Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, C. 23, s. 101.

<sup>3</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (yy) 1995, C. 4, s. 1775.

<sup>4</sup> İrfan Yücel, *Peygamberimizin Hayatı*, Ankara 1987, s. 12.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcip)*, Ankara 1992, s. 21.

<sup>6</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), İstanbul (ty), s. 128.

<sup>7</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 45-46.

getirdiği tevhid inancı, onların eski inançlarına zıt olarak anlaşılmiş, özellikle Mekke müşrikleri buna karşı koyabilmek için bütün güçlerini ortaya koymuşlardır.<sup>1</sup>

Farklı bir tasavvurla da olsa Allah'ın varlığı, cahiliye Araplarınca kabul edilmektedir. Bu sebeple Kur'an, Allah'ın yokluğu konusu üzerinde durmamakta ve varlığını ispat gibi bir çabanın içinde görünmemektedir. Zaten fitratı bozulmamış insanların O'na yönelmeleri tabii bir durumdur.<sup>2</sup> Diğer taraftan Allah kelimesinin, Kur'an düşünce sisteminin en merkezi yerinde durduğunu, derece ve önem bakımından ondan üstün bir kavram olmadığını söyleyebiliriz.<sup>3</sup> Bunun Kur'an'da 1860 ayette toplam 2671 defa geçtiğini düşünecek olursak, önemini daha iyi kavrayabiliriz. O halde Kur'an'ın Allah'ı tanıttığı ayetlerde öncelikli konunun O'nun varlığı değil, birliği yani tevhid olduğunu söylemek gerekmektedir.

Kur'an'da Allah'ın birliğini ifade eden kelimeler "ehad" ve "vâhid" tir. Ehad bir defa, vâhid ise 30 defa geçmektedir. Bu isimler Allah'ın tanıtımında kilit anlam yüklenmiş durumdadır. Ancak Kur'an bütünüyle ele alındığı takdirde, onun doğrudan veya dolaylı olarak tevhid fikrini pekiştirmeye yönelik olduğu görülür. Bu çerçevede göze çarpan bazı âyet mealleri şunlardır:

*"De ki: Ben de sizin gibi bir insanım. Tanrınızın bir tek tanrı olduğu bana vahyolunur. Kim rabbine kavuşmayı arzu ediyorsa güzel amel işlesin ve rabbine yaptığı ibadete hiç kimseyi ortak etmesin."*<sup>4</sup>

*"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti. Demek ki Arş'in rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir."*<sup>5</sup>

Kur'an'ın değişik yerlerinde Allah'a çocuk isnat edildiğinden söz edilmektedir. İnsan, çevresinden hareketle rabbini ararken, daima bir kıyaslama yapmakta, bulduğunu sandığı rabbini kendisine benzeterek teşbih ve tecsime düşmekte; bu sebeple çocuk edinmek gibi kendisine ait bir özelliği Allah'a da yakıştırabilmektedir.<sup>6</sup> Kur'an'da çocuk edinme olayı şiddetle reddedilir:

<sup>1</sup> Halife Keskin, a.g.e., s. 46.

<sup>2</sup> Rum 30/ 30; Fitrat, yaratılışın aldığı ilk şekil, henüz dış tesirlerden etkilenmemiş ve başkalaşma uğramamış olan varoluşun ilk hali anlamına gelmektedir. (Bkz: Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 2001, s. 124.)

<sup>3</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 119.

<sup>4</sup> Kehf 18/ 110.

<sup>5</sup> Enbiya 21/ 22.

<sup>6</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve İnsan*, Konya 1996, s. 131.

*“Allah çocuk edindi dediler. Haşa, O, yücedir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O’mundur, hepsi O’na boyun eğmiştir.”<sup>1</sup>*

*“De ki, Allah birdir. Allah sameddir. O, doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>2</sup>*

*“Allah çocuk edinmemiştir. O’nunla beraber hiçbir tanrı yoktur.”<sup>3</sup>*

Kur’an’da Allah’ın nasıl tanıtıldığı ile ilgili bu kısa izahtan sonra O’nun insan tarafından tanınması konusunda dikkate değer bulunan ve insanı doğrudan ilgilendiren bazı vasıfları üzerinde durabiliriz.

### 1.1. Allah’ın Yaratıcı Oluşu

Kur’an sisteminde Allah’ın yaratıcılığı çok çarpıcı şekillerde anlatılır. *“(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece "Ol!" der, o da hemen oluverir.”<sup>4</sup>*

*“Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık. Bizim buyruğumuz, bir anlık bakış gibi, bir tek sözden başka bir şey değildir.”<sup>5</sup>*

Allah’ın yaratıcı olması Kur’an’ın ifade ettiği temel gerçeklerdendir. Bunun iki nokta üzerinde yoğunlaştığı gözlenmektedir: Birincisi alemin; diğeri ise insanın yaratıcısı olması. Aslında bunu sadece alemin yaratıcısı olarak anlamak mümkündür. Çünkü insan da alemin bir parçasıdır. Ancak insanın yaratılışı Kur’an’ın önemle vurguladığı ve üzerinde ısrarla durduğu bir konudur. Kur’an’ın insanlara hitaben geldiği düşünülürse, söz konusu vurgunun anlamsız olmadığı görülecektir.

Alemin yaratılmışlığı Kur’an sisteminin vazgeçilmez unsurudur. Allah’ın varlığının ispatı da bu temel gerçek yoluyla yapılmaktadır:

*“Gökleri, yeri ve onlarda yaydığı canlıları yaratması, O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Dilediği zaman onları bir araya getirmeğe de O’nun gücü yeter.”<sup>6</sup>*

Kur’an’ın, alemin yaratılışı konusunda verdiği bilgilere bakılırsa, onun şu merhalelerden geçtiği tespit edilebilir: *“O, yeryüzüne sabit dağlar yerleştirdi. Orada bereketler yarattı ve orada tam dört günde isteyenler için fark gözetmeden gıdalar*

<sup>1</sup> Bakara 2/ 116.

<sup>2</sup> İhlas 112/ 1-4.

<sup>3</sup> Müminun 40/ 91.

<sup>4</sup> Bakara 2/ 117.

<sup>5</sup> Kamer 54/ 49-50.

<sup>6</sup> Şurâ 42/ 29.



takdir etti. Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: *İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de "İsteyerek geldik" dediler.*"<sup>1</sup> Bu ayetten, yerkürenin düzenlenmesi yapılırken göğün hâlâ duman halinde olduğu anlaşılıyor. Şu ayetlerde ise gökler ile yerin ayrıldıktan sonra yerkürenin düzenlendiği daha net olarak görülmektedir: *"İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı ve her canlı şeyi sudan yarattığımızı görüp düşünmediler mi? Yine de inanmazlar mı? Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik. Orada geniş geniş yollar açtık; ta ki maksatlarına ulaşsınlar."*<sup>2</sup> Enbiya Suresi'ndeki bu delillerin ardından gelen ayetlerde ise gökyüzünde Allah'ın varlığına işaret eden ayetlerin olduğu açıklanmakta ve gökyüzünün işleyişine dair bilgiler verilmektedir: *"Biz, gökyüzünü korunmuş bir tavan gibi yaptık. Onlar ise, gökyüzünün âyetlerinden yüz çevirirler. O, geceyi, gündüzü, güneşi, ayı... yaratandır. Her biri bir yörüngede yuzmektedirler."*<sup>3</sup>

Kur'an, yeryüzünün düzenlenmesi ve insanın yaşamasına elverişli hâle getirilmesi için daha başka nelerin yapıldığını şu şekilde açıklamaktadır: *"Yeri döşeyen, onda oturaklı dağlar ve ırmaklar yaratan ve orada bütün meyvelerden çiftler çiftler yaratan Odur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz bütün bunlarda düşünen bir toplum için ibretler vardır."*<sup>4</sup>

Allah, alem ve yerküreyi yarattığında insanlar henüz yaratılmamıştı: *"Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum. Ben yoldan çıkarılanları yardımcı edinecek değilim."*<sup>5</sup> Yerkürenin yaratılmasından sonra sıra insanın yaratılmasına gelmiştir. Gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, insanları yaratmaya da kadirdir. Bunda şüphe yoktur: *"Düşünmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, kendilerinin benzerini yaratmaya da kadirdir! Allah, onlar için bir vâde takdir etti. Bunda şüphe yoktur. Ama zalimler, inkârcılıktan başkasını kabullenmediler."*<sup>6</sup>

Alemin ve insanın yaratıcısı oluşu itibarı ile Allah, tek hakim güç ve her şeyin mutlak sahibidir. Alemin işleyişini ve düzenini ortaya koyması itibarı ile onu en iyi bilen de yine Allah'tır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Fussilet 41/ 10-11.

<sup>2</sup> Enbiya 21/ 30-31.

<sup>3</sup> Enbiya 21/ 32-33.

<sup>4</sup> Ra'd 13/ 3.

<sup>5</sup> Kehf 18/ 51.

<sup>6</sup> İsrâ 17/ 99.

<sup>7</sup> Mülk 67/14.

## 1.2. Allah'ın İnsanla İletişimi

Her şeyden önce Allah muhatap olarak seçtiği tek varlık olan insana hitap eder. O, insana özgürlük vermekle birlikte onu başıboş da bırakmamıştır.<sup>1</sup> O'nun vahiy göndererek insanı uyarması ve kulluğuna çağırması, insanın başıboş bırakılmayacağını kendisine duyurulması bakımından önemlidir. Bu, bizi, "Allah'ın insanla iletişim kurduğu" gerçeğine götürür.

Allah'ın insanla iletişim kurduğunu kabul edip etmemek, insanların Allah tasavvurlarının can alıcı noktalarından biridir. Bütün ilahi dinler Allah-insan ilişkisini kabul etmektedirler. Ancak deizm gibi bazı felsefi akımlar Allah'ın yaratıcılığını ve aleme müdahalesini reddederler. Bu durumda Allah'ın insanla iletişim kurması da söz konusu olmamaktadır. Onlara göre akıl Allah'ın varlığını, iyiyi ve kötüyü bilebilecek durumdadır. Böylece vahye de ihtiyaç kalmamaktadır.<sup>2</sup>

Allah'ın yaratıcılığını, aleme müdahalesini ve vahiy gerçeğini kabul etmeyen böyle bir anlayışı, kaynağı vahiy olan Kur'an'ın kabul etmesi mümkün değildir. Tam tersine Kur'an'da, Allah'ın insanla çok değişik yollarla iletişim kurduğuna şahit olmaktadır. Her şeyden önce yukarıda değinmeğe çalıştığımız Allah'ın yaratıcılığı konusu, başlı başına bir iletişim yoludur ve yaratıcının yaratılanla olan ilişkisi kadar özel bir ilişki düşünülemez. Zira her an yaratma halinde olan Allah<sup>3</sup> bu yolla alem ve insanla kesintisiz bir iletişimi sürdürmektedir.

Ayrıca yaratmanın dışında Allah'ın insanlarla çeşitli şekillerde iletişim kurduğunu görmekteyiz. Bunların bazılarını Kur'an ışığında şu şekilde sıralayabiliriz:

### 1.2.1. Peygamber ve Vahiy Göndermesi

Allah insanla ilişkisini peygamber ve vahiy göndererek sürdürmektedir. Allah-insan iletişiminde önemli bir yere sahip olan "ayet", Kur'an'a göre evrendeki Allah'ın varlığına işaret eden her şeye denmektedir. Bu bakımdan ayet kelimesi üzerinde biraz durmak istiyoruz.

Ayet kelimesi mucize, işaret, ibret, şaşırtıcı iş, topluluk, kanıt<sup>4</sup> anlamlarına gelir. Kur'an'da bu anlamlarda kullanılmakla beraber, Allah'ın varlığını ve birliğini anlatan işaret anlamı daha çok ön plana çıkar. Bu açıdan bakıldığında Allah'ın varlığını

<sup>1</sup> Kiyamet 75/ 36.

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İstanbul 1992, s. 173-174.

<sup>3</sup> Rahmân 55/ 29.

<sup>4</sup> Abdulazîm ez-Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, C. 1, s. 338.

ve birliğini anlama hususunda kainat bir ayettir. Buna kevnî ayet denir. Aynı zamanda ayet, daha çok bilinen anlamıyla surelerin içindeki başlangıcı ve sonu belli olan cümlelerdir. Buna da münezzele ayet yani vahiy yoluyla nazil olan ayet denir.<sup>1</sup>

İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan adlı kitabında "Allah ile İnsan Arasında Haberleşme Münasebeti I" bölümünü işlerken ayet kavramına farklı bir yaklaşım getirmektedir. Ona göre bizim yukarıda kevnî ayetler dediğimiz kısım Allah'ın insanla sözsüz haberleşmesi; münezzele ayet ise sözlü haberleşmesidir. O, bu konuda şöyle demektedir:

Tanrı, ayetleri kavrayabilecek olanlara her an ayet üzerine ayet gönderiyor. Kur'an'ın anlattığına göre bizim tabiat olayı dediğimiz şeyler; yağmur, rüzgar, göğün ve yerin yaratılışı, gecenin ve gündüzün değişmesi vs. bütün bunlar basit birer tabiat olayı düşünülmemelidir. Bunlar, Tanrı'nın, insan işlerini yönetmesinin işaretleri, şu dünyada insanın rahat yaşayabilmesi için gösterdiği hikmet ve özenin delilleridir....Kur'an'a göre birer ayet olan bütün tabiat olayları, Allah'ın zatını, yahut da O'nun şu veya bu sıfatını ve iyiliğini, saltanat ve adaletini gösterir.<sup>2</sup>

Kur'an'ın söylediği ilahî ayetler, sözlü ayetler ve sözsüz semboller olmak üzere iki türdür. Sözlü ayetten kasıt vahiydir. Vahiy yoluyla Allah'ın insana duyurmak istediği şey açık olarak verilir. Sözsüz konuşma herkes içindir, ancak bu iletişimde Allah'ın varlığını kavramak onlar için kolay değildir. Zira bütün insanlar ilahî sembollerin içinde yaşamalarına ve çoğunun bunları kavrayacak akla sahip olmalarına rağmen,<sup>3</sup> insanların çoğu sözlü vahye muhatap olmadan Allah'ın kevnî ayetlerini görememekte ve Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşamamaktadırlar.

İşte bu noktada peygamberlere gönderilen vahyin önemi ortaya çıkmaktadır. Allah, peygamberler aracılığı ile insanlara vahiy-münezzele ayet göndererek insanları uyarmakta ve onlara varlığını duyurmaktadır.

Vahiy peygamberlere gönderilir.<sup>4</sup> İlahî mesajların insanlara ulaştırılması konusunda peygamberler birer aracı durumundadırlar.

<sup>1</sup> Osman Keskiöğlü, *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara 1993, s. 126.

<sup>2</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 169.

<sup>3</sup> İzutsu, *a.g.e.*, s. 171.

<sup>4</sup> Bunu söylerken vahyin sadece peygamberlere gönderildiğini kastetmiyoruz. Zira Kur'an'da peygamberler dışındaki insanlara, hatta hayvanlara bile vahyedildiği haber verilmektedir. Ancak konumuzun sınırlarını aşmamak için sadece peygamberlere gönderilen vahiy değerlendirmekle yetiniyoruz. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Subhi es-Salih, *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Çev: M.



Kur'an'a göre, Allah her ülkeye, her millete bir peygamber göndermiştir. *"Andolsun ki biz, "Allah'a kulluk edin ve tâğuttan sakının" diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik"*<sup>1</sup>

Allah'ın peygamber göndermesi, insanlığı rehbersiz bırakmaması, O'nun insanlığa olan merhametinden kaynaklanır. Zira insanlığın kıstasları aşınıp iyilik ve kötülüğün ölçüleri sarsıldığı sıralarda, bunları yerli yerine koyacak ilahi bir müdahaleye ihtiyaç hissedilir. Zaten Allah'ın peygamber göndermesi de insanlığın buhranlı günlerine rastlar.<sup>2</sup>

Peygamberlerin görevleri içerisinde en önemlisi, Allah'ın varlığını ve birliğini insanlara duyurmaktır.<sup>3</sup> Bu sayede insanlar, büyük çabalar harcamadan Allah'ın varlığını, birliğini ve O'na karşı olan görevlerini öğrenmiş olmaktadır.

İnsanların kurtarıcı aradığı dönemlerde peygamberler onların beklediği kurtarıcı olurlar. Ancak peygamberlerin kurtarıcılığı, onlara zihinlerini ve gönüllerini açan insanlar için geçerli olur. Peygamberlere sırt çeviren, getirdikleri ilahi mesajları duymazdan gelen insanlar için ise bu kurtarıcılık ancak onların elindeki mazeretleri almaya yarar. Zira onlar ilahi mesajlardan habersiz olduklarını iddia ederek kendilerini savunabilirlerdi. Nitekim bu durum Kur'an'da şöyle anlatılır: *"(Yerine göre) müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberler gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir."*<sup>4</sup>

Bu sebeple vahyin, Allah'ın insanla kurduğu iletişimin çok özel ve asıl yollarından biri olduğunu söylemek mümkündür. Ne var ki bazı insanların ikna olması için vahiy de yeterli olamamaktadır. Bu sebeple Allah, peygamberlerini mucizeler yoluyla desteklemiştir. Bilindiği gibi mucize "sadece peygamber olduğunu söyleyen kimsenin hiçbir bilimsel yöntemle başvurmadan gösterebildiği tabiat kanunlarını aşan olay"<sup>5</sup> diye tanımlanmaktadır. Mucize olağanüstü bir hadise olup, âdetullah ve sünnetullah denilen tabiat kanunlarının geçerliliğini ve tesirlerini geçici bir süre

Sait Şimşek, *Kur'an İlimleri*, Konya (ty), s. 19-40; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1989, s. 37-39.

<sup>1</sup> Nahl 16/ 36.

<sup>2</sup> Kehf 18/ 56.

<sup>3</sup> Enbiya 21/ 25.

<sup>4</sup> Nisa 4/ 165.

<sup>5</sup> Nüreddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usûli'd-Dîn*, (Çev: Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*) Ankara 1979, s. 207. (Çalışmamızda sayfa numaraları eserin Arapça aslına göre verilmiştir. Mütercime ağıt kısımlar ayrıca belirtilmiştir.)

durdurmaktadır.<sup>1</sup> Bu yönüyle mucize Allah'ın kainata müdahalesinin en çarpıcı örneklerinden biridir. Aynı zamanda bu, Allah'ın, insana varlığını hissettirmesinin en ikna edici yoludur. Zira mucizede insan peygamber aracılığı ile de olsa Allah'ın gücünü çok etkili bir biçimde görmektedir.

### 1.2.2. Rab Oluşu

Rab, terbiyenin bütün gereklerini taşıyan en olgun ve başarılı terbiyeci demektir. Terbiye ise, ilgili bulunduğu şeyleri kademe kademe kemale götürüp eriştirmek ve tamamlamak manasını taşır.<sup>2</sup>

Rab kelimesi Kur'an'da yaklaşık bin defa geçmektedir.<sup>3</sup> Bazı ayetleri istisna edersek<sup>4</sup> söz konusu kullanımların büyük çoğunluğu Allah içindir. Allah iki batının, iki doğunun, doğuların ve batıların, doğu, batı ve bunların arasındakilerin rabbidir. Allah Arş'ın, Arş-ı Azîm'in, Arş-ı Kerîm'in, Şi'ra'nın, şu evin (Kâbe), şu beldenin, Musa ve Harun'un da Rabbidir. Kur'an'da Allah, muhataplarına kendisinin, onların atalarının da rabbi olduğunu hatırlatır. Rab olan Allah aynı zamanda rahîmdir, gaffürdür, izzet sahibidir. Allah, felak ve nassın rabbidir. Allah, alemlerin rabbidir, ve nihayet Allah her şeyin rabbidir.

Bütün bu kullanımlar içinde en çok dikkati çeken, Kur'an'da birçok yerde zikredilen "alemlerin rabbi" ifadesidir. Bu terkipte yer alan "âlemîn" kelimesinin müfredi olan âlem, yaratıcıyı bilmeye yarayan ve Allah'ın dışındaki her şey olarak tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Cemîsinin "avâlim" değil de, "âlemîn" şeklinde getirilmesi dikkat çekicidir. Bu tür cemîler akıllı varlıklar için kullanıldığından bunun anlamı; bütün alemlerin ve onların parçalarının, özellikle de hepsinin üstünde bir değere sahip olan akıllı varlıkların rabbi demektir.<sup>6</sup> Böyle bir kullanım, akıllı varlıkların diğerlerinden üstün olduğunu ve onlar dikkate alınmadan "rabbülâlemîn" in iyi anlaşılamayacağını ifade eder.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul 1993, s. 147.

<sup>2</sup> Celal Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul 1991, C. 1, s. 26.

<sup>3</sup> M. Fuad Abdülhakî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 285-299.

<sup>4</sup> Mesala Yusuf Suresi'nin 41 ve 42. ayetlerinde "Yusuf Peygamberin hapis arkadaşının efendisi" anlamında kullanılmıştır.

<sup>5</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseî, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Fe'vil*, (Kitabu Mecmuatin mine't-Tefâsir içinde) Beyrut 1319h., C. 1, s. 26; Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982, C. 1, s. 71.

<sup>6</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 63.

<sup>7</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 70.

“Allah’ın dışındaki her şey” ifadesi de önemlidir. Zira burada Kur’an’ın en temel konularından biri olan tevhid ile karşılaşırız. Allah âlemlerin rabbi ve âlemler de Allah’ın dışındaki her şey ise, bu durumda başka bir tanrıdan söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Diğer yandan Allah’ın, âlemlerin rabbi olduğunu kabul etmek, O’nun sürekli olarak evren ve insanla iletişim halinde olduğunu da kabul etmek demektir. Zira rab olmanın gereği olan terbiye edicilik, sürekli bir yaratmayı gerektirir. Yaratma ise iletişimin çok özel bir türünden başka bir şey değildir.

Allah’ın rab olması, O’nun tüm varlıklarla yakından ilgilendiği ve onları terbiye ettiği anlamına gelir. Zira terbiye herhangi bir şeyi tedrici surette kemal derecesine ulaştırmaktır.<sup>1</sup> Şu halde terbiye, insan olsun, hayvan olsun, bitki yada başka bir şey olsun, ilk aşamadan itibaren onu, yavaş yavaş yada basamak basamak ulaşması gereken en üst seviyeye çıkarmaktır. Bunun da hedefi terbiye edilmek isteneni kapasitesinin izin verdiği ölçüde çıkabileceği en üst noktaya ulaştırmasıdır.<sup>2</sup>

Ayrıca Allah’ın rab olması, ilim, irade, kudret, yaratma gibi sıfatları taşımasını gerektirir. Terbiye etme ancak bilgi, irade ve güç ile olur. Eğer Allah’ın ilmi, iradesi ve kudreti olmasaydı, âlemlerle ilgilenmesi de söz konusu olamazdı. Durum böyle iken rab kelimesinin anlamında gizli olan ilim, irade, kudret, yaratma gibi sıfatlar, Kelâm ilminin en çok tartışılan konuları olduğu halde rabbin, Allah’ın zâtî, subutî ve fiilî sıfat tasnifleri arasında yer almaması düşündürücüdür. Halbuki ancak birlikte düşünüldüklerinde rab kelimesinin anlamını tamamlayabilen ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarının her biri Kelâm’da ciddi tartışmalara konu olmuş ve geniş bir şekilde işlenmiştir.

Allah’ın rubûbiyeti her şeyi kuşattığı için insan ve diğer varlıkların tamamı Allah’ın kullarıdır. Rab olan Allah, rubûbiyeti altındaki varlıkların eğitimini ve ihtiyaçlarını karşılamakta ve karşılıklı iletişimi sağlamak için bu varlıkları çeşitli vesilelerle kendisine kul olmaya çağırılmaktadır.

### 1.2.3. İnsanı Kulluğa Çağırması

Allah insanı kendisine kul olmaya itaate ve bağlanmaya davet eder. Bunları gerçekleştirmenin başlıca yolu ibadettir. İbadet, Allah’ın razı olduğu şeyi yapmak; ubûdiyet ise Allah’ın yaptığına razı olmak diye tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Bu tanımlardan hareketle ibadetin, Allah’ın buyruklarından zamanı, mekanı ve kuralları belirli

<sup>1</sup> Elmalılı, a.g.e., C. 1, s. 64.

<sup>2</sup> Kerim Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Adana 1998, s. 5.

<sup>3</sup> Elmalılı, a.g.e., aynı sayfa.

olanlarını yerine getirme; ubûdiyetin ise günlük hayatımızın her anında yapageldiğimiz, hayatımızla iç içe sürdürdüğümüz, itaatimizin gösterildiği iradeli davranışlarımız olduğunu söyleyebiliriz.

Her iki anlamıyla da kulluk, Allah'ın bizleri çağırdığı bir mevkidir. Kur'an, ibadet ve ubûdiyet ayırımı yapmadan kulluk kavramını en geniş manasıyla kullanmaktadır. Biz de bundan sonraki ifadelerimizde söz konusu ayrıma gitmeden Allah'ın insanı kulluğa çağırmasını ve bu çağrıya verilen cevapları incelemek istiyoruz. Bu arada hemen belirtelim ki, Allah kulluğa sadece insanı çağırmamaktadır. İtaat anlamı taşıyan değişik kelimelerle insan dışındaki diğer varlıklar da kulluğa çağırılmaktadır. Bazı istisnalar dikkate alınmazsa, bütün mahlukat Allah'ın bu davetine uymakta ve O'na kulluk konusunda tereddüt göstermemektedirler:

*“Allah'ın yarattığı herhangi bir şeyi görmediler mi? Onun gölgeleri, küçülerek ve Allah'a secde ederek sağa sola döner. Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler. Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.”<sup>1</sup> “Gök gürültüsü Allah'ı hamd ile tesbih eder. Melekler de O'nun heybetinden dolayı tesbih ederler.”<sup>2</sup>*

Bazı varlıkların itaatinin gönüllü olup olmadığı önemli değildir. İnsan ve cinler dışındaki diğer varlıkların Allah'a itaati zorunludur. İsteseler de istemeseler de Allah'ın emrinden dışarı çıkamazlar. Allah göğü ve yeri yaratırken onların, isteyerek veya istemeyerek emrine itaat etmelerini istemiş, onlar da isteyerek itaat ettiklerini belirtmişlerdir.<sup>3</sup>

Bütün varlıklar Allah'a kulluk etme konusunda tereddüt etmezken, insanlardan çoğunun O'na itaatsizlikte ısrarcı olmaları<sup>4</sup> Kur'an'da sıkça ifade edilen bir durumdur. Hatta bu insanlar, kendilerine bir zarar geldiğinde Allah'a yalvarırken, söz konusu zarar Allah tarafından kaldırıldığında yine eski huylarına, yani itaatsizliğe dönüvermektedirler:

*“Allah buyurdu ki: İki tanrı edinmeyin! O ancak bir tanrıdır. O halde yalnız benden korkun!. Göklerde ve yerde ne varsa, O'nundur, din de yalnız O'nundur. O halde Allah'tan başkasından mı korkuyorsunuz? Nimet olarak size ulaşan ne varsa*

<sup>1</sup> Nahl 16/ 48-50.

<sup>2</sup> Ra'd 13/ 13.

<sup>3</sup> Fussilet 41/ 11; Bu ayetteki göğün ve yerin şuurlu varlıklar gibi konuşuyor olması dikkat çekicidir. Kur'an'ın ortaya koyduğu kainat anlayışında gök, yer ve diğer cansız varlıklara da şahsiyet atfedilmektedir.

<sup>4</sup> Araf 7/ 179; Nahl 16/ 83; Yusuf 12/ 103.

*Allah'tandır. Sonra size bir zarar dokunduğu zaman da yalnız O'na yalvarırsınız. Sonra da sizden o zararı giderdiğinde, içinizden bir zümre, hemen Rablerine ortak koşarlar!”<sup>1</sup>*

Kur'an'da Allah'a itaatsizliğin değişik şekillerine rastlanmaktadır. Müminlerin dışında kalan insan ve cin türleri genel anlamda itaatsizler grubuna dahil olmuşlardır. Bu bakımdan onların Allah'a ve O'na inananlara karşı şiddetli ve farklı dozajlarda bir tavır takındıkları görülecektir. En şiddetli tavır şeytanlara aittir. Ashında Allah'ın emirlerine ilk karşı gelen ve O'nun kulluğa çağrısını reddeden iblis olmuştur. Bilindiği üzere Allah Adem peygamberi yaratıp ona secde etmeyi emrettiği zaman şeytan buna karşı çıkmış ve Allah'ın huzurundan kovulmuştur.<sup>2</sup>

İblis, Allah'ın emrine itaat etmezken, bazı insanlar da O'nun birliğini kabul etmemektedirler. Böylece şirke düşmekte ve kulluk davetine sırt çevirmektedirler. Bu ise Kur'an sisteminin en temel kavramlarından biri olan tevhid inancına aykırıdır.<sup>3</sup> Allah'ın varlığını kabul edip, tek hâkim ve mutlak kâdir olduğunu kabul etmemek, O'na itaatsizliğin bir başka şeklidir. *“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapmıştır.”<sup>4</sup>*

Allah'a itaatsizliğin en önemli şekillerinden biri de küfürdür. Kafirler Allah'a ve kutsal değerlere inanmazlar. Peygamberlerin bildirdikleri yeniden dirilme, hesap, azap gibi kavramlar onlar için bir anlam taşımaz. Onlar şöyle derler: *“Sahi, biz ve atalarımız, toprak olduktan sonra, gerçekten (diriltilip) çıkarılacak mıyız? Andolsun ki, bu tehdit bize yapıldığı gibi, daha önce atalarımıza da yapılmıştır. Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.”<sup>5</sup>*

Açıkça Allah'ı inkar etmenin yanında bir de gerçekte inanmadan, inanmış gibi görünmek vardır. Bunun adı ise nifaktır. Nifak bir inanç hastalığıdır. Münafıklar inanmanın bütün menfaatlerinden yararlanma amacını güderler. Ancak Allah'ın kulluk davetine sırt çevirmişlerdir. Üstelik gerçekten inanan insanlar için de ciddi bir tehdit oluşturmaktadırlar. Zira kimin gerçek mümin, kimin münafık olduğu bilinmediği için bu kimseler, samimi olarak kulluğa davete icabet etmek isteyenleri yanıltabilmekte ve

<sup>1</sup> Nahl 16/ 51-54.

<sup>2</sup> Bkz. Araf 7/ 11 vd.; İsrâ 17/ 60 vd.

<sup>3</sup> Allah'ın birliğini ifade eden tevhid kavramının Kur'an'da taşıdığı önem üzerinde önceki sayfalarda kısmen de olsa durmuştuk.

<sup>4</sup> Nisa 4/ 116.

<sup>5</sup> Neml 27/ 67-68.



menfaatleri istikametinde hareket ettirebilmektedirler. Bu yaptıklarına karşılık münafıklar cehennem en alt katındadırlar. Onlar için bir yardımcı da yoktur.<sup>1</sup>

Bazı insanlar ise Allah'a kulluğunu işlerine geldiği kadarıyla yerine getirmektedirler:

*"İnsanlardan kimi Allah'a yalnız bir yönden kulluk eder. Şöyle ki: Kendisine bir iyilik dokunursa buna pek memnun olur, bir de musibete uğrarsa çehresi değişir (dinden yüz çevirir). O, dünyasını da, ahiretini de kaybetmiştir. İşte bu, apaçık ziyanın ta kendisidir."*<sup>2</sup>

Kur'an'da her türlü itaatsizlik eyleminin temizleyicisi olarak tövbe gösterilmektedir. Ancak tövbenin kabul edilebilmesi için bazı şartları taşıması gerekir:

*"Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tövbe edenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir."*

*"Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatınca "Ben şimdi tövbe ettim" diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır."*<sup>3</sup>

Değişik şekillerine kısaca değindiğimiz itaatsizlik, Allah'ın kulluk davetinde istisnaî bir durumdur. Zira insan ve cin grubu dışında bu davete icabet etmeyen yoktur. Ancak, özellikle insanların itaatsizliği, Kur'an'ın temas ettiği önemli konular arasında yerini almıştır.

Allah'ın insanı kulluğa çağırması, insanın bu çağrıya karşılık vermesi Allah-insan iletişiminin özel bir biçimidir. Her şeyden önce, Allah'ın insanı kulluğa, yani kendisini tanımaya ve itaate çağırma yöntemi olan vahiy gönderme hadisesi, iletişimin Allah'tan insana doğru olan kısmıdır. Diğer yandan insanın söz konusu çağrıya icabet etmesi ise en geniş ifadesiyle kulluk anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

#### 1.2.4. Rahmet ve Gazabı

Allah'ın rahmeti ve gazabı Kur'an- Kerim'de teyit edilmektedir, yani her iki kavram Kur'anî kavramlardır. Allah tüm varlıklarla ilgilenmekte olduğu için<sup>5</sup> kim

<sup>1</sup> Nisa 4/ 145.

<sup>2</sup> Hac 22/ 11.

<sup>3</sup> Nisa 4/ 17-18.

<sup>4</sup> Daha geniş bilgi için bkz: İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 6. ve 7. bölümler.

<sup>5</sup> William Chittick, - Sachiko Murata, *İslâm'ın Vizyonu*, (Çev: Turan Koç), İstanbul 2000, s. 133.

rahmeti hak etmişse ona merhamet etmekte; kim de gazabı hak etmişse ona gazap etmektedir.

Allah'ın yüceliği ve sonsuz merhametli oluşu, Kur'an'ın insan üzerinde bıraktığı başta gelen etkilerdendir.<sup>1</sup> Allah, kendisini sınırsız ihsan sahibi, ölçüsüz merhamet sahibi, keremi sonsuz, bağışlayıcı ve affedici bir tanrı olarak bildirir. Allah'ın bu yanı Kur'an'da nimet, fâdl, rahmet, mağfiret,<sup>2</sup> nasr-nusret vb. kavramlarla belirtilir. Bunların dışında Allah'ın rahmetini ifade eden Esmâ-i Hüsnâ'ya ait terimler de vardır. Afîv, Bâsıt, Berr, Fettâh, Gaffâr, Gafûr, Hâdi, Hafız, Kerîm, Latîf, Muğnî, Mücîb, Nâfi, Rahîm, Rahmân, Raûf, Rezzâk, Sabûr, Selâm, Şekûr, Tevvâb, Vedûd, Vehhâb, Velî bunlardandır.

Allah'ın merhameti, en belirgin şekilde rahmân ve rahîm isimlerinde kendini göstermektedir. Rahmet, acınan kimseye iyilik yapmayı gerekli kılan yufka yürekliliktir. Şu halde rahmetin iki manasının olduğu ortaya çıkıyor: Biri yufka yüreklilik, diğeri iyilik. Bu itibarla rahmet, Allah tarafından ise nimet verme, ihsanda bulunma; insanlar tarafından ise acıma ve yufka yürekli olma manasını ifade eder. Bu iki mana rahmân ve rahîm isimlerinde tam anlamını bulmuştur. Allah, rahmet yönünden her şeyden üstün olduğu için, rahmân ismi O'nun dışındakilere verilemez. Ancak rahîm ismi, "rahmeti bol" anlamında diğer varlıklara da verilebilir.<sup>3</sup> Nitekim Hz. Muhammed de rahîm ismiyle vasıflanmıştır.<sup>4</sup>

Müfessirlerce Allah, "dünyanın rahmânı, ahiretin rahîmi" olarak nitelenmiştir. Zira rahmân ismi müminleri-kafirleri kapsamaktadır. Hatta her şeyin ilk yaratılışında aldığı fitrî özellikler rahmâniyetin eseridir. Bu bakımdan rahmet eserinden uzak hiçbir varlık tasavvur edilemez.<sup>5</sup> Rahîm ise müminlere has bir isimdir. Müminler ahirette rahîm ismi sayesinde mağfiret edileceklerdir.<sup>6</sup> Şu ayet, bu anlamı kanıtlar mahiyettedir: "*Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğratarım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.*"<sup>7</sup>

Allah rahmet etmeyi üzerine yazmıştır.<sup>8</sup> O, kullarına şöyle seslenir: "*Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü*

<sup>1</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara 2000, s. 30.

<sup>2</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 294.

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut 1992, s. 347.

<sup>4</sup> Tövbe 9/ 128.

<sup>5</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 36.

<sup>6</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 347; Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 34.

<sup>7</sup> Araf 7/ 156.

<sup>8</sup> En'am 6/ 12, 54.

*Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.*<sup>1</sup> O'nun rahmetinden, sapıklardan başka kimse ümit kesmez.<sup>2</sup> Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır.<sup>3</sup> O, insanlar gibi değildir; O'nun rahmet hazinesine insanlar sahip olsaydı, harcanır korkusuyla onu kıstıkça kısırlardı. Çünkü insanoglu çok cimridir.<sup>4</sup> Allah merhamet sahibidir. Böyle olmasaydı bazı insanları günahları yüzünden derhal cezalandırırdı. Halbuki O, onlara belli bir süre tanımıştır.<sup>5</sup>

Rahim, Kur'an'da tevvâb ve gafür isimleriyle birlikte kullanılmıştır. Tevvâb ismi "kullarını tövbeye sevk eden ve tövbelerini kabul eden"; gafür ise "bütün günahları bağışlayan" anlamındadır. Bu durum, tövbeleri kabul etmenin ve bağışlayıcı olmanın merhametle yakından ilgili olduğunu göstermektedir. Gafür ile aynı kökten gelen gaffâr; daima affeden, tekrarlanan günahları bağışlayan anlamına gelir. Şu halde Allah'ın rahmeti tüm tövbekar ve günahkarları kapsayacaktır. Ayrıca Allah'ın affedici olduğunu ifade eden afv ismi de "hiçbir sorumluluk kalmayacak şekilde günahları affeden" anlamına gelmektedir.

Kur'an'da Allah'ın rahmeti yanında gazabından da söz edilir. Gazap; kalp kanının yayılması, intikam alma kararlılığı anlamına gelir. Allah için kullanıldığında kalp kanının yayılması değil; intikam alma anlamı kastedilir.<sup>6</sup>

Allah, kendisini<sup>7</sup> ve Kur'an'ı<sup>8</sup> inkar edenlere, ahiretten ümit kesen, yani yeniden dirilişi inkar edenlere,<sup>9</sup> putperestlere,<sup>10</sup> münafik ve müşriklere,<sup>11</sup> savaştan kaçanlara<sup>12</sup> gazap edecektir. Kasten adam öldürenler,<sup>13</sup> rızık konusunda taşkınlık ve nankörlük edenler de Allah'ın gazabına uğrayacaklardır. Ancak tövbe etmeleri halinde bu tür insanların kurtuluş ümitleri vardır.<sup>14</sup>

Esmâ-i Hüsnâ içinde yer alan müntakim de aynı anlama gelmektedir. Müntakim, suçluları cezalandıran, intikam alan anlamına gelir. Kur'an'da müntakim kelimesi üç

<sup>1</sup> Zümer 39/ 53.

<sup>2</sup> Hier 15/ 56.

<sup>3</sup> Mümin 40/ 7.

<sup>4</sup> İsrâ 17/ 100.

<sup>5</sup> Kehf 18/ 58.

<sup>6</sup> el-İsfehâni, *Müfredât*, s. 608.

<sup>7</sup> Nahl 16/ 6.

<sup>8</sup> Bakara 2/ 90.

<sup>9</sup> Mümtehine 60/ 13.

<sup>10</sup> Araf 7/ 152.

<sup>11</sup> Şura 42/ 16.

<sup>12</sup> Enfâl 8/ 16.

<sup>13</sup> Nisa 4/ 93.

<sup>14</sup> Taha 20/ 81-82.



yerde ve çoğul olarak geçer. Allah, şeytanın dostlarını,<sup>1</sup> ayetlerinden yüz çevirenleri<sup>2</sup> ve peygamberi yalanlayıp, ona deli diyenleri cezalandıracaktır.<sup>3</sup> Kur'an'da Allah'ın intikam sahibi olduğundan bahsedilmekte ve bu ifade aziz isminden sonra gelmektedir. Böylece bu ayetlerin hepsinde Allah'ın mutlak gücü hatırlatılarak, O'na inananların ümitsizliğe kapılmamaları, Allah'ın suçluları bir gün mutlaka cezalandıracağı vurgulanmış olmaktadır.<sup>4</sup>

Allah'ın rahmet ve gazabının kendisi için olduğunu bilen insan, rahmetine kavuşmak ve gazabından kaçınmak maksadıyla O'na yaklaşmaya çalışacaktır. Böylece o, sürekli bir ümit ve korku arasında bulunacağından Allah ile ilgisini kesmeyecek ve kulluğunu daha iyi yapacaktır.

### 1.2.5. Rahmetinin Üstünlüğü

Kur'an okunduğunda insanın üzerinde bıraktığı ilk intiba, Allah'ın sonsuz merhamete sahip oluşudur. Çünkü, Allah'ın merhametinin her şeyi kuşatmış olduğu gerçeği Kur'an'da öylesine derin ve yaygındır ki, her şey bundan nasibini almıştır. Varlıkların yaratılması, Allah'ın onlara olan merhametinin bir eseridir. Bu sebeple Allah'ın rahmetinin, yaratmayla birlikte başladığını söylemek yanlış olmaz. Varlıklara var olma hüviyetini kazandıran ve onlara var olma şerefini bahşeden Allah'ın rahmâniyetidir.

Bu açıdan yaklaşıldığında rahmetin gazaptan önce geldiği görülür. Zira Allah, önce tüm varlıkları merhametinden dolayı yaratmış, sonra emrine karşı gelenleri gazabına uğratmıştır. Burada Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşatmasına karşılık, gazabının sadece şuurlu varlıklara yönelik olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Allah'ın şuurlu varlıklar dışındakileri yaratmasına rahmet olarak bakılması, onları yokluktan varlığa çıkarması yönüyledir. Hatta bu yönden canlı ile cansızın, mümin ile kafirin bir farkı yoktur. Ancak Allah rahîm ismiyle şuurlu varlıklardan kendi emirlerine uyanlara hak ettikleri güzel muameleyi yapacak, müntakim ismi ile de emirlerine karşı gelenleri cezalandıracaktır. Öyleyse rahmâniyet karşısında dünya ve ahiret, mümin ve kafir aynı olduğu halde, rahîmiyet karşısında bunlar açık bir şekilde ayrılmaktadır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zuhuf 43/ 41.

<sup>2</sup> Secde 32/ 22.

<sup>3</sup> Duhan 44/ 10-16.

<sup>4</sup> Al-i İmran 3/ 4; Maide 5/ 95; İbrahim 14/ 47; Zümer 39/ 37.

<sup>5</sup> Şûra 42/ 42; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 36.

Allah'ın rahmetinin gazabını geçişini,<sup>1</sup> ve rahmet sıfatlarının gazap sıfatlarından daha önde bulunduğunu “ *Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır.* ”<sup>2</sup> ayeti ifade etmektedir. Buna mukabil Allah, her şeye gazaplı olduğunu hiç söylemez. O, yalnız kendisini tanımayanlara ve kendisine yakın olmayı kabul etmeyenlere gazap edecektir.<sup>3</sup> Çünkü bütün dünyada insanların sıkıntı çekmelerinin sebebi genel ahlak kurallarının geçersiz kalması ve hak yerine batılın yaygınlaşmasıdır. İlahi gazabı gerektiren de budur. Yoksa ilahi rahmet âlemşumûldür.<sup>4</sup>

Allah'ın merhameti, kulların yaptıklarını değerlendirirken de ortaya çıkmaktadır. O, iyiliklere daha fazla mükafat verirken, kötülöklere ancak yapılan kadar ceza verir.<sup>5</sup> “*Kim (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötölökle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.* ”<sup>6</sup> Allah rahmetini bununla sınırlı tutmaz: “*Allah yolunda mallarını harcayanların örneği, yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır. Allah dilediğine kat kat fazlasını verir. Allah'ın lütfu geniştir, O herşeyi bilir.* ”<sup>7</sup> Yedi başağın her birinde yüz dane olduğuna göre tohum durumundaki bir daneden yedi yüz dane yetişecek demektir. Şu halde bu çok karlı bir iştir. Allah'ın dilediğine kat kat fazlasını vermesini ise hesaplama imkanı yoktur. Bu da Allah'ın rahmetinin sonsuzluğunu ifade eder.

Herkesin anlayabileceği basitlikte anlatılan bu örneği duyan insanların etkilenmemesi mümkün değildir. İyilik yapanlara Allah'ın rahmetinin sonsuz olduğu gerçeğine karşılık, kötölük yapanlara sadece yaptıklarının cezasının verilmesi, Allah'ın kullarına olan merhametinin, gazabına kıyasla ne kadar önde olduğunu gösterir.

Kur'an sisteminde Allah'ın rahmetinin asıl, gazabının ise geçici ve şartlara bağı olduğunu görüyoruz: Günahlarına tövbe edenler, tevvâb ismi gereğince bağışlanacaklardır. “*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; ondan başka günahları dilediği kimse için bağışlar. Kim Allah'a ortak koşarsa büsbütün sapmıştır.* ”<sup>8</sup> Hatta Allah bütün günahları bağışlar: “*De ki: Ey kendi nefisleri aleyhine haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.* ”<sup>9</sup>

<sup>1</sup> el-Buhari, *Kitabu't-Tevhid*, Bab, 15.

<sup>2</sup> Araf 7/ 156.

<sup>3</sup> William C - Sachiko M., *İslâm'ın Vizyonu*, s. 143.

<sup>4</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 342.

<sup>5</sup> Kasas 28/ 84; Neml 27/ 89.

<sup>6</sup> En'am 6/ 160.

<sup>7</sup> Bakara 2/ 261.

<sup>8</sup> Nisa 4/ 116.

<sup>9</sup> Zümer 39/ 53.

Allah'ın rahmetinin gazabından üstün olması ve ondan önce gelmesi, insanların O'na yaklaşmalarını kolaylaştırması açısından önemlidir. Her günahın affedilebileceğini bilmek, en aşırı günahkarları bile işledikleri kötü fiillerden nedamet duyacak ve bunlardan vazgeçirebilecek bir ruh haline ulaştırır. Bu da bir merhamettir. Aksi halde işlenen günahların hiç affedilmeyeceği kanaatinde olmak, insanları ümitsizliğe sevk edecek ve iyiye yönelmelerine sürekli mani olacaktır.

Diğer yandan insanın Allah'a sürekli bir ihtiyaç içinde oluşu da söz konusudur. Çünkü onun tabiatı kötülüğe ve günaha düşmeye meyillidir. Bu bakımdan Allah'ın bağışlayıcılığını ifade eden Ğ.F.R. kökünden gelen bir çok sıfat Allah hakkında defalarca kullanılmıştır.<sup>1</sup> Böylece günahkarların ümitsizliğe kapılmaları önlenmiştir. Tövbe etmeleri halinde Allah'ın günahkarı bağışlayacağını bildirmesi, bu yolla onlarla sürekli bir iletişimi sürdürdüğünün de göstergesidir.

### 1.2.6. İnsana Yakınlığı veya Uzaklığı

Allah'ın merhameti ve kullarına yakınlığı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Allah, kullarına merhametinden dolayı onlara yakındır. Bazılarını cezalandırması yönüyle de onlardan uzak ve ulaşılmazdır.

Allah, kendisine dua eden, ondan mağfiret isteyen ve ona tövbe eden kullarına çok yakındır. Bu yakınlık, onların kötü yola sapmalarını ve günah işlemelerini engellediği gibi, aynı zamanda Allah'a yaklaşmalarını ve ilahi rahmetin kapsamına girmelerini sağlayacaktır:

*“İslah edilmesinden sonra yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Allah'a korkarak ve (rahmetini) umarak dua edin. Muhakkak ki iyilik edenlere Allah'ın rahmeti çok yakındır.”<sup>2</sup>*

*“Semûd kavmine de kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Dedi ki: Ey kavmim! Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. O sizi yerden (topraktan) yarattı. Ve sizi orada yaşattı. O halde O'ndan mağfiret isteyin; sonra da O'na tövbe edin. Çünkü Rabbim (kullarına) çok yakındır, (dualarını) kabul edendir.”<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Ahmed Havace, *Allah ve'l-İnsan fi'l-Fikri'l-Arabiyyi ve'l-İslâm*, Beyrut 1983, s. 22.

<sup>2</sup> Araf 7/ 56.

<sup>3</sup> Hûd 11/ 61.

*“De ki: Eğer (haktan) saparsam, kendi aleyhime sapsam olurum. Eğer doğru yolu bulursam, bu da Rabbimin bana vahyettiği (Kur'an) sayesinde. Şüphesiz O, işitendir, yakındır.”<sup>1</sup>*

Allah'ın yukarıdaki iki ayette kullarına olan yakınlığından söz etmesi yanında, son ayette kendisini “karîb”, yani yakın olarak isimlendirmesi dikkat çekicidir. O'nun yakınlığı; kendisiyle kulları arasındaki ilişkinin güçlenmesi ve onların kendilerini güvende hissetmeleri yönünden önemlidir. Sıkıntılı durumlarda, yakını Allah olan kimse için ümitsizlik, kararsızlık gibi durumlar söz konusu olmaz. Zaten inananlar ancak O'ndan yardım ister.<sup>2</sup> Allah ise, inananlardan yalnız kendisine bağlanmalarını ve güvenmelerini diler.<sup>3</sup> Allah'a güvenmek ve bağlanmak için O'na inanmak gerekir. Güvenin olmadığı yerde inanç, bağlanma ve teslimiyet olmaz. Bu da dinin temelinde inanç ve güven gibi iki kavramın ayrılmaz ikili olduğunu gösterir.<sup>4</sup> İnsanın birine güvenebilmesi için ise O'nun kendisine yakın olduğunu, onu gözetip kolladığını bilmesi ve hissetmesi son derece önemlidir.

Ölmek üzere olan bir insana çevresindekilerin yapabileceği pek fazla bir şey yoktur. Hele can boğaza dayandığı zaman ölen kişiyi seyretmekten ötesi yapılamaz. Ahireti inkar edenler, isteseler de ölümü engelleyemezler. İnsanların aciz kaldıkları böyle bir durumda ise Allah, ölen kişiye çevresindekilerden daha yakındır. Fakat bunu kimse göremez.<sup>5</sup> Öyle ki onların zihinlerinden geçenleri dahi bilir: *“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız.”<sup>6</sup>* Allah, insana ayetleri duyulmayacak kadar uzakta değildir.<sup>7</sup> Allah'ın mahlukata yakınlığı, mahlukatın kendilerine olan yakınlığından daha öndedir. Zira mahlukatın varlığını sürdürmesi Allah'ın kudretiyle olmaktadır.<sup>8</sup>

Bu konuda şu ayete de işaret etmek gerekir: *“Kullarım sana, beni sorduğunda (söyle onlara): Ben çok yakıным. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde (kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulsunlar.”<sup>9</sup>* Buradaki yakınlık, yön yada mekân anlamında bir yakınlık değildir.

<sup>1</sup> Sebe 34/ 50.

<sup>2</sup> Fatıha 1/ 5.

<sup>3</sup> Âl-i İmran 3/ 122, 160; Mâide 5/ 11; Tövbe 9/ 51.

<sup>4</sup> Kerim Yavuz, *Din ve Güven* (Editör: Ferda Erdem, *Sosyal Bilimlerde Güven*), Ankara 2003, s. 45.

<sup>5</sup> Vâkıa 56/ 83-87.

<sup>6</sup> Kaf 50/ 16.

<sup>7</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Komularıyla Kur'an*, s. 31.

<sup>8</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, s. 4505.

<sup>9</sup> Bakara 2/ 186.

Söz konusu yakınlık, kullarının durumunu bilme ve onları koruma bakımındandır.<sup>1</sup> Aynı zamanda burada dua edenin duasına süratli bir şekilde karşılık verme anlamı da vardır.<sup>2</sup> Ayette “kullarım yakındır” ifadesinin yerine “ben yakınım” denmesi de anlamlıdır. Zira kulun, var olması kendi elinde olmadığından, Allah’a yakın olmayı kendi başına başaramaz. Bu sebeple yakınlık, kul tarafından değil de Allah tarafından olmaktadır.<sup>3</sup>

Allah’ın yakınlığı yanlış anlaşılmalıdır. Her ne kadar Allah, kullarına yakın olsa da bu, iki insanın yakınlığı gibi fiziki yada ontolojik bir yakınlık değildir. Zira Allah ile insan arasında “yaratıcı” ve “yaratılan” olma açısından fail ve meful olma farkı vardır. Bunu ortaya koymak için Allah, ayetin başında “şüphesiz insanı biz yarattık” buyurmuş,<sup>4</sup> böylece yakınlığın “benzerlik” anlamında anlaşılması engellenmiştir. Zaten Allah’ın insanlarla fiziki yada ontolojik bir yakınlığının olması düşünülemez. Çünkü hiçbir şey O’nun dengi dahi olamaz.<sup>5</sup>

Allah, kendisine itaat eden kullarına ne kadar yakınsa isyan edenlere isyan ettikleri sürece o kadar uzaktır. Elmalılı, Fâtır Suresi’nin 28. ayetinin tefsirinde bu duruma dikkat çekerek şöyle demektedir:

Allah bir azîz gafûrdur - yalnız bir gafûr değil, azîz bir gafûrdur. Sâde bir gafûr olsa idi, onu bilmek belki nazlanmağa, mağrur olmağa, hiç korkusuz ümid bağlanmağa sebep olabilirdi. Fakat Allah yalnız gafûr rahîm değil, azîz, hiç bir sebebe mağlûb olmıyan, hiç bir kanun altına alınmak ihtimali bulunmıyan, dilediğini dilediği anda kahr-ü tedmir eden çok kuvvetli, çok azametli galib kahhar bir gafûrdur. Mağrifeti çok olduğu gibi ıkabı, intikamı da çok şiddetlidir. Onun için Allahı bilmiyenler her halâtı ederler. Onu bir kul ne kadar iyi bilirse o kadar çok saygılı o kadar çok ihtiramlı olur.<sup>6</sup>

Allah’ın yakınlık ve uzaklığı teşbih ve tenzih kavramlarıyla da anlatılır. Teşbih, Allah’ın kullarına benzerliğini ifade eder. Tenzih ise O’nun diğer bütün varlıklardan farklı oluşunu, eşsiz ve benzersizliğini anlatır. Teşbih yönünden Allah, kullarına yakındır, aralarında kavram benzerlikleri vardır. Allah’ın sahip olduğu birçok özelliğe

<sup>1</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 5, s. 82.

<sup>2</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 659.

<sup>3</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 666.

<sup>4</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 6, s. 4505.

<sup>5</sup> Şura 42/ 11.

<sup>6</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 6, s. 3991.



insanlar da sahiptir. Buna göre Allah'ın yüzü,<sup>1</sup> elleri,<sup>2</sup> ve gözleri<sup>3</sup> vardır. Bunların yanında Allah'ın, insanlara benzer davranışları da Kur'an'da yer alır. Mesela Allah gelir( mecî'-etâ),<sup>4</sup> kürsüsü<sup>5</sup>-arşı<sup>6</sup> vardır, arşa istiva eder.<sup>7</sup>

Allah'ın, kullarına yakınlığını ifade etmek için yüzü, gözü, elleri olan; gelen, kürsüsü-tahtı olan, tahtına oturan bir varlık tasavvurunu kullandığını söylemek yanlış olmaz. Aynı zamanda Kur'an'da Allah'ın mâlik olduğunu,<sup>8</sup> mülkünün genişliğini ve onu dilediği gibi dağıttığını bildiren<sup>9</sup> çok sayıda ayet vardır. Ancak bu durum, Allah'ın insanlara yakınlığının fizikî olduğu, yada Allah ile insanın varlık kategorilerinin aynı olduğu düşüncesini zaman zaman insanın aklına getirebilir. Burada, Kur'an'ın teşbihî anlatımının da fazlaca etkili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim bu düşünceye kapılan bazı insanların, çeşitli mezhepler oluşturarak, düşüncelerini yayma gayretine girdikleri bilinen bir durumdur.

Kur'an'da sadece teşbihî anlatım yer almaz. Allah'ın başkalığını, benzersizliğini ve ulaşılmazlığını anlatan çok sayıda tenzihî ayet de yer alır. Tenzihî en açık bir şekilde ifade eden Kur'an ayeti: “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”<sup>10</sup> anlamındaki ayettir. Bu ayet, teşbihin nefyi, tevhid ve tenzihî vurgulanması yönünden açık bir nastır. “O'nun gibi bir şey yoktur” yerine “O'nun benzeri yoktur.” denilmesinde, nefiyde doğrudan doğruya kendine nisbeti tasavvur bile caiz olamayacağına dair bir incelik vardır. Bu da: “O'nun misli bir şey bulunmak şöyle dursun O'na benzer bile bir şey yoktur.”<sup>11</sup> demek olur.

Esmâ-i Hüsnâ içerisinde tenzihî ifade eden isimler vardır. Bunlardan bazıları Azîz, Bâtın, Bedî', Celîl, Ganî, Hâlik, Kâdir, Müntekim, Mûteâlî, Mûtekebbir, Kuddûs isimleridir. Genel anlamda celâl ve gazap isimlerine tenzihî isimleri de denebilir.<sup>12</sup> Çünkü bunlar, Allah'ın yaratıklardan farklı olduğu, yaratıkların basit işlerinden tamamen ötede bulunduğu hakikatlerini ifade eder.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Bakara 2/ 115, 272; Rum 30/ 38-39; Rahmân 55/ 27; İnsan 76/ 9.

<sup>2</sup> Âl-i İmran 3/ 73; Mâide 5/ 64; Sâd 38/ 75; Zümer 39/ 67; Fetih 48/ 10; Hadîd 57/ 29.

<sup>3</sup> Tâhâ 20/ 39; Kamer 54/ 14; Tûr 52/ 48.

<sup>4</sup> Bakara 2/ 210; Fecr 89/ 22.

<sup>5</sup> Bakara 2/ 255.

<sup>6</sup> Tövbe 9/ 129; İsrâ 17/ 42; Enbiya 21/ 22; Mûminîn 23/ 86, 116; Neml 27/ 26; Mûmin 40/ 15; Zuhuruf 43/ 82; Tekvîr 81/ 20; Bürûc 85/ 15.

<sup>7</sup> Araf 7/ 54; Yunus 10/ 3; Ra'd 13/ 2; Furkan 25/ 59; Secde 32/ 4; Hadîd 57/ 4.

<sup>8</sup> Fatiha 1/ 4; Âl-i İmran 3/ 26.

<sup>9</sup> Âl-i İmran 3/ 26; Mâide 5/ 17, 18, 40, 120.

<sup>10</sup> Şurâ 42/ 11.

<sup>11</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, s. 4225.

<sup>12</sup> Mesala Cebbâr, Dâr, Kâbız, Mûmîl, Müzil.

<sup>13</sup> William C. - Sachiko M., *İslâm'ın Vizyonu*, s. 137.

İslam âlimlerinden bazıları, Kur'an'ın teşbihî anlatımının, "Allah'ın insan gibi olduğu" şeklindeki bir yanlış anlamaya meydan vermemek için dil tahlilleri yaparlar. Örneğin Semerkandî, "*Rahmân, Arş'a istivâ etmiştir.*"<sup>1</sup> ayetiyle ilgili hayli dikkat çekici bir yorum getirir. O, bu yorumunu Tevrat'ta geçen bir ayete dayandırır.<sup>2</sup> Tevrat'ta: "Allah gökleri ve yeri altı günde yarattı. Yedinci gün tatil etti ve rahatladı." şeklinde geçen ayette "erâha" kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelimenin lâzım veya müteaddî olarak kullanılması mümkündür. Lâzım manasında kullanılırsa Allah'ın rahatlama sözü konusudur. Ancak: "*Biz gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yarattık, bize bir yorgunluk da dokunmadı.*"<sup>3</sup> ayetiyle, kelimenin lâzım manasına alınması imkansızdır. Öyleyse Tevrat'ta geçen "erâha" kelimesi bu ayetin delaletiyle müteaddî manasıyla alınmalıdır. Eğer müteaddî olursa, Tevrat ayeti: "Allah gökleri ve yeri 6 günde yarattı, yedinci günde yaratmayı bıraktı, gökleri ve yeri o gün onlara her hangi bir tesirde bulunmadan kendi hallerine terk etti. Daha sonra göklerde hareketleri ve yerde dilediğini yarattı." manasına gelmektedir. İşte, istivâ ile ilgili ayetin de bu şekilde yorumlanması gerekir. Yani istivâ, "mahlukatı rahatlandırmak"tır. Tevrat, her ne kadar neshedilmiş olsa bile, geçmiş bir olaya dair verilen haberin neshedilmiş olması imkansız olduğu gibi Yahudiler'in, Tevrat'ın bu gibi yerlerini tahrif etmekte herhangi bir maksatlarının bulunması da söz konusu değildir. Ayrıca bazı sahâbelerden, Tevrat'ta böyle bir ifadenin bulunduğu dair rivayetler de nakledilmiştir.<sup>4</sup> Öyle anlaşılıyor ki Semerkandî gibi dilin inceliklerini bilen insanların dikkatli tahliller yaparak haberi sıfatları Allah'ın şanına layık bir şekilde açıklamaları mümkün görünmektedir. Böylece Allah'ın, yaratılmış varlıklara benzetilme durumu da ortadan kalkacaktır.

Aslında Kur'an'daki ifadeler ne tam tenzih, ne de tam teşbih içerir. Kur'an'ın içerdiği çoğu konuda olduğu gibi burada da denge vardır. Bu sebeple, teşbihe düşerek Allah'ı insanlara benzetmek doğru olmadığı gibi, sadece tenzih ayetlerini dikkate alarak Allah'ı kullarından uzak, merhametsiz, soyut ve hiç bilinemeyen-ulaşılabilen<sup>5</sup> bir varlık olarak tasavvur etmek de yanlıştır. Zaten tevhid anlayışına ulaşmak için teşbih ve tenzihin bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>6</sup> "Allah uzaktır" deyip meseleyi öylece bırakamayacağımız gibi, "Allah yakındır" diyerek tartışmayı hallolmuş da kabul

<sup>1</sup> Taha 20/ 5.

<sup>2</sup> İsmail Yörük, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, (Allah ve İman Anlayışı)*, Doktora Tezi, Erzurum 1987, s. 171.

<sup>3</sup> Kâf 50/ 38.

<sup>4</sup> Şemsü'd-din es-Semerkandî, *el-Meârif*, Sül. Ktp. Köprülü, No: 827, 105b.

<sup>5</sup> Dua veya ibadet yoluyla bile.

<sup>6</sup> William C. - Sachiko M., *İslâm'ın Vizyonu*, s. 353.

edemeyiz.<sup>1</sup> Eğer bu iki bakış açısından biri unutulacak olursa tevhid, ifade ettiği anlamı kaybedecek, Allah'a başka gerçekleri ortak koşmak anlamına gelen şirk anlayışı doğacaktır.

### 1.3. Allah'ın Takdiri ve Kader

Kader kelimesi takdir, hüküm, yaratma, bildirme, ölçü, miktar,<sup>2</sup> bir şeyin miktarını ve değerini açıklama, hikmete göre yapma anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Kur'an'da geçtiği yaklaşık 60 yerde bu anlamlarının yanında ele geçirme,<sup>4</sup> gereği gibi yapma, hakkını verme,<sup>5</sup> rızık daraltma<sup>6</sup> gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Ancak bu kullanımlarda kaderin ezeli ve değişmez bir belirleme olduğuna işaret eden açık bir belirtiyeye rastlanmamaktadır.<sup>7</sup>

Kader konusu, düşünen insanların öteden beri tartışageldikleri meselelerin en karmaşıklarındandır. Burada kabaca iki farklı temel anlayışın varlığından söz etmemiz mümkündür. Birincisi insanın iradeli bir davranışının olmadığı, her şeyin Allah tarafından belirlendiği; diğeri ise her şeyin insan eliyle yapıldığı anlayışı. Hayatta karşılaşılan olayların ve yaşanan tecrübelerin bir kısmı, insanın başına gelenlerin kendi elinde olmadığı kanaatini uyandırmaktadır. Ancak bazı olaylar da vardır ki, bunlar, insanın hayatta adeta tek belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu durum insanların kader konusunda farklı kanaatlere sahip olmaları sonucunu doğurmuştur. Belki de bu, insanın kader konusunda kesin ve müşterek bir yargıya varamayacağını anlatmaktadır.

Kur'an'ın kader konusundaki yaklaşımına göz attığımızda aynı durumun orada da yer aldığına şahit olmaktayız. Bazı ayetlerde Allah mutlak hükümran olarak tanıtılmakta, bazılarında ise insanın yapıp etmelerinden söz edilmektedir. Zaten Kur'an'da kader konusunda farklı anlamaları engelleyecek netlikte ifadeler olsaydı, belki de tarihi süreçte böyle bir probleme rastlanmayacak, Kur'an bu konuda son noktayı koymuş olacaktı. Ne var ki Kur'an'daki ifadeler ilk bakışta her iki anlayışı da haklı çıkaracak mahiyettedir:

<sup>1</sup> William C. - Sachiko M., *a.g.e.*, s. 359.

<sup>2</sup> Mesela bkz. Hicr (15)/ 21; Kamer (54)/ 49; Talak (65)/ 3.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, "K.D.R.", *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, (ty), C. 5, s. 74-80; el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 658-660.

<sup>4</sup> Maide 5/ 34.

<sup>5</sup> En'am 9/ 1.

<sup>6</sup> Kasas 28/ 82; Ankebut 29/ 62; Zümer 39/ 52; Ra'd 13/ 26; Rum 30/ 37.

<sup>7</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul 1997, s. 61-62.



Öncelikle birinci görüşü savunan ve kelam tarihinde Cebriye olarak bilinen ekolün görüşlerini dayandırdığı ayetlere göz atalım:

*“ Meryem: Rabbim! dedi, bana bir erkek eli değmediği halde nasıl çocuğum olur? Allah şöyle buyurdu: İşte böyledir, Allah dilediğini yaratır. Bir işe hükmedince ona sadece "Ol!" der; o da olur. ”*<sup>1</sup>

*“ Sizi bir çamurdan yaratan, sonra ölüm zamanını takdir eden ancak O'dur. Bir de O'nun katında muayyen bir ecel (kıyamet günü) vardır. Siz hâla şüphe ediyorsunuz. ”*<sup>2</sup>

*“ Biz, Kitap'ta İsrailoğullarına, sizler yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaksınız ve azgınlık derecesinde bir kibreye kapılacaksınız, diye bildirdik. ”*<sup>3</sup>

*“ Babalarının kendilerine emrettiği yerden (çeşitli kapılardan) girdiklerinde (onun emrini yerine getirdiler. Fakat bu tedbir) Allah'tan gelecek hiçbir şeyi onlardan savamazdı; ancak Ya'kub içindeki bir dileği açığa vurmuş oldu. Şüphesiz o, ilim sahibiydi, çünkü ona biz öğretmiştik. Fakat insanların çoğu bilmezler. ”*<sup>4</sup>

Bu ayetlerin genellikle Allah'ın yaratması ile ilgili oldukları ve sorumluluğu ortadan kaldıracak bir ifade içermedikleri söylenebilir. Fakat burada özellikle Allah'ın sonsuz ilim ve kudretinin olduğu, O'na karşı gelinmemesi gerektiği hatırlatılmaktadır. Nitekim En'am Suresi 2. ayette olduğu gibi Allah, insana yaratıcısını unutmamasını ikaz etmekte ve insanların bu konudaki şüpheli tavırlarına dikkat çekmektedir.

İkinci olarak ise Kaderiye olarak bilinen ve insanın kendi kaderinde kendinin söz sahibi olduğunu savunan ekolün delil olarak kullandığı ayetlere bakalım:

*“ Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir. ”*<sup>5</sup>

*“ Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. ”*<sup>6</sup>

*“ Her nefis, kazandığına karşılık bir rehindir. ”*<sup>7</sup>

*“ Kazanmakta olduklarına (kötü işlerine) karşılık ceza olarak varacakları yer cehennemdir. ”*<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Âl-i İmran 3/ 47.

<sup>2</sup> En'am 6/ 2.

<sup>3</sup> İsrâ 17/ 4.

<sup>4</sup> Yusuf 12/ 68.

<sup>5</sup> Fussilet 41/ 46.

<sup>6</sup> Bakara 2/ 286.

<sup>7</sup> Müddessir 74/ 38.

<sup>8</sup> Tövbe 9/ 95.

*“Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar. İman edip yararlı iş yapanlara gelince onlar da cennetliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar.”<sup>1</sup>*

Kaderiye olarak bilinen görüşü destekleyen ayetler daha çok insanın yaptığı bir eylem sonucunda durumunun ne olacağını ortaya koymaktadır. Buradan hareketle insanın ahlaki davranışlarından sorumlu olduğu, ancak yaratma konusunda tamamen Allah’a bağımlı olduğunu söyleyebiliriz. Kaderle ilgili ayetlerin hiç biri insanın, sonucundan sorumlu eylemlerinin daha önceden belirlendiği anlamına gelmemektedir.<sup>2</sup>

Aslında bir ayet içerisinde yer alıp, her iki görüşe de dayanak olabilecek ifadeleri bulmak da mümkündür. Örneğin:

*“(Yine) bilmez misin, göklerin ve yerin mülkiyet ve hükümranlığı yalnızca Allah'ındır? Sizin için Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı vardır. Yoksa siz de (ey Müslümanlar), daha önce Musa'ya sorulduğu gibi peygamberinize sorular sormak mı istiyorsunuz? Kim imanı küfre değişirse, şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur.”<sup>3</sup>*

*“Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir. Kıyamet gününün bilgisi, O'na havale edilir. O'nun bilgisi dışında hiçbir meyve (çekirdeği) kabuğunu yarıp çıkamaz, hiçbir dişi gebe kalmaz ve doğurmaz. Allah onlara: Ortaklarım nerede! diye seslendiği gün: Buna dair bizden hiçbir şahit olmadığını sana arzederiz, derler.”<sup>4</sup>*

Bu ifadelerin peş peşe gelişindeki hikmet, bir yandan insanın ahlaki davranışlarından sorumlu olduğunu hatırlatmak, diğer yandan ise yaratma konusunda Allah’a olan bağımlılığını ortaya koymak olmalıdır. Nitekim yukarıda verilen son ayetlerde iyilik yapanın kendi lehine, kötülük yapanın da kendi aleyhine yaptığı anlatıldıktan sonra kıyamet ve çeşitli canlılara dair bilginin Allah’a ait olduğu vurgulanmaktadır. Böylece hem Allah’ın sonsuz ilim ve kudret sahibi olduğu her fırsatta hatırlanmakta, hem de insanın, yaptıklarının sorumluluğunu Allah’a yüklemesinin önüne geçilmektedir.

İnsanın kaderinin belirlenmesi hususundaki Allah’ın sözlerinin farklı şekillerde anlaşılması, onun çelişkisi olarak değerlendirilmemelidir. Kur’an’da çelişkinin

<sup>1</sup> Bakara 2/ 81-82.

<sup>2</sup> Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 321.

<sup>3</sup> Bakara 2/ 107-108.

<sup>4</sup> Fussilet 41/ 46-47.

olmadığını bizzat Allah bildirmektedir.<sup>1</sup> Nitekim bu konular Kur'an'ın düşünce sistemine göre değerlendirildiğinde böyle bir çelişkinin olmadığı görülecektir.<sup>2</sup> Söz konusu ayetlerin insanın özgürlüğünü ortaya koyduktan hemen sonra Allah'ın ilim, irade ve kudretinden bahsetmesi, insanın bu özgürlüğünü kötüye kullanıp, Allah'a baş kaldırmasını veya O'nu unutmasını engelleme amacından kaynaklanmış olabilir.

## 2. KUR'AN'DA İNSAN

İnsan ve diğer varlıkların hepsi Allah'ın yaratıklarıdır ve varlık hiyerarşisinde ondan aşağıdadır.<sup>3</sup> Fakat yine de Kur'an sadece Allah hakkında bir eser değildir.<sup>4</sup> Çünkü Kur'an'da bütün yaratıklar arasında en büyük önem insana verilmiştir. Onun yaratılışı, yapısı ve sorumlulukları vs. Kur'an'ın temel konularıdır<sup>5</sup> ve bunlar bir bütünlük içinde ele alınmıştır.<sup>6</sup> Kur'an konuları arasında Allah'ın yer alması, insanın O'nu tanımasını ve büyüklüğünü bilmesini temin içindir. O, esas olarak insanın kurtuluşuyla ilgilendir.<sup>7</sup> İnsanı, yine insana tanıtır. Aynı şekilde kainatı da yaratan ve nizamını koyan Allah, bu nizamı ona anlatmıştır. Çünkü onu, anlatacağını anlayacak mevkide yaratmıştır.<sup>8</sup> Bu nedenle Kur'an'ın kullandığı temel kavramlar ışığında insanın temel özelliklerine değinmek istiyoruz:

### 2.1. Yaratılışı

Kur'an-ı Kerim'de varlığın yaratılması, varlık içinde hayatın ortaya çıkışı konularında ayrıntılı bilgi bulunmadığı halde Allah, insanın yaratılışı hususunda bize geniş bilgi vermektedir.<sup>9</sup> Her şeyden önce insan en güzel şekilde yaratılmıştır.<sup>10</sup> Bu güzellik insanda madde ile mananın birleşmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Kur'an, insanın hem maddi yapısından hem de manevi özelliklerinden bahsetmektedir. Kur'an'a göre insanın maddesi topraktır. "*Hani Rabbin meleklere demişti ki: "Ben kupkuru bir*

<sup>1</sup> Nisa 4/ 82: "*Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*"

<sup>2</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 179.

<sup>3</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 93.

<sup>4</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 29.

<sup>5</sup> Ebu'l-Âla el-Mevdudî, *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım* (Çev: Bekir Karlığa), İstanbul 1993, s. 32.

<sup>6</sup> İlhan Kutluer, "İnsan", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, C. 22, s. 321.

<sup>7</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, s. 93.

<sup>8</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara 1997, C. 1-3, s. 214.

<sup>9</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara 1996, s. 113.

<sup>10</sup> Tin 95/ 4.

*çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım.*"<sup>1</sup> Bu toprak Kur'an'da değişik şekillerde ifade edilmektedir. Mesela "*min salsalin min hamein mesnûn.*"<sup>2</sup> ifadelerinin tekrarlanması dikkat çekmektedir. Burada yer alan "mesnun" kelimesi "işlenebilirliği olan, geçerlilik kazanmış olan" anlamlarına gelir. Allah insanı yaratmak üzere seçtiği toprak parçasına, onu olacağı şey yapacak kanunluluğu ve işlenebilirliği vermiştir.<sup>3</sup>

Kur'an, Allah'ın, insanın bedenini yarattıktan sonra ona kendi ruhundan üflediğini açıkça belirtmektedir:

*"Rabbin meleklere demişti ki: Ben muhakkak çamurdan bir insan yaratacağım. Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın!"*<sup>4</sup>

*"Hani Rabbin meleklere demişti ki: "Ben kúpuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verip, ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secdeye kapanın!"*<sup>5</sup>

Yukarıdaki ayetlerden anlaşıldığına göre Allah, önce insanın bedenini yaratmış, daha sonra da ona ruh vermiştir. İnsan bedeninin hammaddesi hakkında Kur'an'da geniş ve ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür.

Allah, insanın "*türab*", yani topraktan yaratıldığını bildirir.<sup>6</sup> Onun yaratıldığı toprağın özellikleri değişik şekillerde açıklanmıştır. Birçok ayette insanın "*tîn*" den yaratıldığı ifade edilir.<sup>7</sup> Yarattığı her şeyi güzel yapan Allah, insanı yaratmaya "*tîn*"den başlamıştır.<sup>8</sup> Tîn kelimesi, "suyla karışık toprak"<sup>9</sup> yani çamur anlamına gelir. Zaten insanın yaratılışında toprağın ve suyun hammadde olduğu, İslam düşüncesinde öteden beri bilinen ve savunulan bir durumdur. Kur'an, bununla yetinmeyerek insanın özünü oluşturan toprağın diğer özelliklerini de açıklar. İnsan "*tîn*"in özünden (*sülale*) yaratılmıştır.<sup>10</sup> İnsanın, (*salsal*) dan yaratıldığı da haber verilir. Salsal, kuru çamur<sup>11</sup> demektir. Bu kelime, Rahmân Suresi'nin 14. ayetinde pişmiş toprak kap gibi (*ke'l-fahhâr*); Hicr suresi'nin 26, 28 ve 33. ayetlerinde ise şekillenmiş kara balçık (*hame-i mesnûn*) olarak nitelendirilmiştir.

<sup>1</sup> Hicr 15/ 28.

<sup>2</sup> Hicr 15/ 26, 28, 33.

<sup>3</sup> Hüseyin Aydın, a.g.e., s. 121.

<sup>4</sup> Sa'd 38/ 71-72.

<sup>5</sup> Hicr 15/ 28-29.

<sup>6</sup> Âl-i İmran 3/ 59; Ke'f 18/ 37; Hac 22/ 5; Rum 30/ 20; Fâtır 35/ 11; Mümin 40/ 67.

<sup>7</sup> En'am 6/ 2; Araf 7/ 12; Secde 32/ 7; Sa'd 38/ 71, 76.

<sup>8</sup> Secde 32/ 7.

<sup>9</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 533.

<sup>10</sup> Müminûn 23/ 12.

<sup>11</sup> el-İsfahanî, a.g.e., s. 488.

Ayetlerin incelenmesinden ortaya çıkan duruma göre, insan suyla karışık bir toprağın özünden yaratılarak şekillendirilmiştir. Ayetlerde geçen ifadelerin asıl anlamlarının değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. <sup>1</sup> Yani insanın topraktan yaratılması mecazi bir anlatım değildir, insan gerçekten topraktan yaratılmıştır. Hem bu durum, günümüz bilimi tarafından da doğrulanmaktadır. Zira bilim, insan vücudunun parçalarını oluşturan tüm elementlerin daha az veya daha çok miktarda toprakta da var olduğunu söylemektedir.<sup>2</sup> Günümüz bilimi Hz. Adem'in yaratıldığı toprağın özelliklerinin ince ince verilmesinin sebebinin de çözmüş gibidir. Buna göre, balçık ve yapışkan kıvamdaki toprakta azot ve karbon molekülleri eksi değerlidir. Toprakta tabii olarak bulunan oksijen, fosfor ve hidrojen; eksi değerli karbon ve azotla birleşerek insanın beden yapısını kurabilir. Toprakta bulunan bu elementler, insanın ve diğer canlıların temel maddesi olan DNA molekülünü oluşturmaktadır. Tüm canlıların karakteri bu DNA şeritlerine verilen matematik bir programdan ibarettir. Ancak DNA üzerindeki karakterlerin oluşması ilahi bir müdahale gerektirmektedir. Bu ise "ol"<sup>3</sup> emrinden başka bir şey değildir.<sup>4</sup> Şu halde Kur'an, insanın yaratılışını, hem indiği dönemdeki insanların anlayabileceği, hem de pozitif bilimlerin ulaştığı sonuçlarla çelişmeyecek bir tarzda anlatmıştır. İnsanın topraktan yaratılışını vurgulamanın nedeni, onun yine toprağa döneceği ve oradan yeniden diriltip hesaba çekileceği gerçeğini unutturmama isteği olabilir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan insanın ilk yaratılış malzemesinin su karışımı toprak olduğu ve bu gerçeğin günümüz bilimi tarafından da doğrulandığı anlaşılmaktadır. Aynı gerçeği insanın anne karnındaki yaratılışı ile ilgili bilgilerde de bulmak mümkündür. Kur'an bu konuyla ilgili olarak da ayrıntılı bilgi vermektedir.

Allah: " *O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun zürriyetini, dayanıksız bir suyun özünden üretmiştir.*"<sup>5</sup> demektedir. Şu halde ilk yaratma "în"den olmuş, insanın soyu ise "mâ-i mehîn" denilen dayanıksız, zayıf ve hakir bir sıvının özünden yaratılmıştır.

Kur'an'ın, insanın yaratılışı ile ilgili kullandığı diğer kavramlar "nutfe" ve "meni" kavramlarıdır. "O, (döl yatağına) akıtılan meninin içinden bir nutfe (sperm)

<sup>1</sup> Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir*, (Çev: Ali Ünal), İstanbul 1988, s. 252.

<sup>2</sup> Maurice Bucaille, *a.g.e.*, s. 236.

<sup>3</sup> Bakara 2/ 117; Âl-i İmran 39/ 47, 59; Yâsin 36/ 82; Mûmin 40/ 68.

<sup>4</sup> Haluk Nurbaki, *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, Ankara 1993, s. 177-178.

<sup>5</sup> Secde 32/ 7-8.



değil miydi?”<sup>1</sup> Bu nutfe, meninin içinde bulunur. Nutfenin “emşac”, yani karışık olma özelliği vardır.<sup>2</sup>

Kur’an’ın değindiği karışım, bugün sperma denilen sıvıya özgüdür. Bu sıvı, erbezlerinde üretilir ve cinsel birleşme anında, önceden toplandığı yerden idrar kanalına geçer. Yolda aşılama özelliği bulunmayan daha başka salgılarla zenginleşir. Bu salgılar, spermanın, dişi yumurtacığının aşılandığı noktaya ulaşmasına yardım ederler.<sup>3</sup> Görüldüğü üzere sperma sıvısı bir karışımı içermektedir. Söz konusu karışım bir çok müfessir tarafından bir kadın ve bir erkekten gelen sıvı olarak anlaşılmıştır.<sup>4</sup> Bu durum Maurice Bucaille tarafından eleştirilmektedir. Ona göre dişi, üremede rolü olan sıvılar salgılamadığı için nutfedeki karışım da dişinin payı yoktur. Bu sebeple de “emşac”, erkek ve dişinin sıvılarının karışımı değil; az önce de değindiğimiz gibi sperma ve onun dişi yumurtasını döllemesine yardım eden çeşitli sıvıların karışımıdır. Durum böyle olsaydı emşac kelimesi tesniye olarak gelirdi.<sup>5</sup> Ancak müfessirlerin, ilgili ayeti tefsir ederken tam olarak bunu kastettiklerini söylemek güçtür. Zira aynı müfessirler bu ifadelerin hemen sonrasında insanın sahip olduğu özelliklerin anne ve babadan ortak olarak geldiğini de söylemekte, dolayısıyla kalıtımın temel ilkesine işaret etmektedirler. Bilindiği üzere insan, genetik kanunlarına bağlıdır ve bunlar her canlıda aynı şekilde çalışır. Çocuk, anne ve babasından aldığı genetik özelliklerin ortak ürünüdür. Bunlardan baskın olanlarının ( dominant) özelliklerini gösterir.<sup>6</sup>

Kur’an’ın, insanın yaratılışı ile ilgili verdiği bilgiler bunlarla sınırlı değildir. Ancak biz insanın mahiyeti ile ilgili olanları inceleme durumunda olduğumuzdan insanın anne karnındaki ve doğum sonrası gelişimi ile ilgili konulara girmeyeceğiz. Şu andan itibaren dikkatlerimizi insanın ruhî yada manevî yönüne çevirmek istiyoruz.

Allah, insanın bedenini yarattıktan sonra ona kendi ruhundan üflemiştir. Bu, insanın iki yönlü, iki kutuplu oluşunu ifade eder. Aynı zamanda bu, bizi, insanın yaratılışının tamamlanması ve mahiyetinin oluşması için bedenin yeterli gelmediği, ruha da gerek olduğu gerçeğine götürür. O halde ruh nedir?

<sup>1</sup> Kıyamet 75/ 37.

<sup>2</sup> İnsan 76/ 2.

<sup>3</sup> Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni*, s. 247.

<sup>4</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 30, s. 209; Kadi el-Beydavi, *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (Kitabu Mecmuatin mine't-Tefasir içinde) Beyrut 1319h., C. 2, s.419; Neseff, *Medarik*, C. 2, s. 418.

<sup>5</sup> Maurice Bucaille, *a.g.e.*, s. 250.

<sup>6</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul 1996, s. 90.

Kur'an'ın bu soruya cevabı kısa ve nettir: *“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”*<sup>1</sup> Ruh hakkında az bir bilginin verilmesi, insanın onu kavrama yeteneğinin olmayışı veya bu bilginin insana gerekmeysi sebebiyle midir? Yoksa bu bilgiyi araştırıp ortaya çıkarmak insana mı bırakılmıştır? Doğrusunu söylemek gerekirse ruhun mahiyeti ile ilgili bilgi bir yana, bu soruların cevaplarında bile ittifak edilememiştir. Kaynaklardan ruh hakkında Tevrat'ta da fazla bilginin olmadığını öğreniyoruz.<sup>2</sup>

Kur'an'da ruh kelimesi vahiy,<sup>3</sup> Cebrail (A.S.)<sup>4</sup> ve Kur'an<sup>5</sup> anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır. Üç kavramın ortak noktası, bunların, Allah-insan münasebetinin kilit kavramları olmalarıdır. Cebrail (A.S.) Allah- insan münasebetinde elçi durumundadır. Vahiy, bu münasebetin yolu, yöntemi; Kur'an ise neticesi durumundadır. Bu üç kavram da asıl itibarıyla normal insan idrakinin üstünde, onun kavrayış sınırlarının ötesindedir. Ruhun mahiyeti hakkındaki kıt bilgimiz dikkate alınrsa, yukarıdaki kavramların ruh olarak nitelendirilmesindeki inceliği kavramak mümkün olur.

Öte yandan ruh kelimesinin Hz İsa hakkında kullanılması da dikkat çekicidir. Allah şöyle der: *“Mesih, Meryem oğlu İsa, Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruhtur.”*<sup>6</sup>, *“İrzini iffetle korumuş olanı (Meryem'i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kaldık.”*<sup>7</sup>, *“İffetini korumuş olan, İmran kızı Meryem'i de (Allah örnek gösterdi). Biz, ona ruhumuzdan üfledik...”*<sup>8</sup> Hz. İsa ile ilgili kullanılan bu ifadeler Hz. Adem'in yaratılışında da kullanılmıştır: *“Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir...”*<sup>9</sup> Bilindiği üzere Hz. Adem annesiz ve babasız, Hz. İsa ise babasız olarak yaratılmıştır. Aralarındaki bu benzerlik kendilerine ruhun üfürülüşünde de vardır. Durum Kur'an'da şöyle anlatılır: *“Allah nezdinde İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona "Ol!" dedi ve oluverdi.”*<sup>10</sup>

<sup>1</sup> İsra 17/ 85.

<sup>2</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 5, s. 3198.

<sup>3</sup> Nahl 16/ 2; Mümin 40/ 15

<sup>4</sup> Bakara 2/ 87, 253; Maide 5/ 110; Nahl 16/ 102; Meryem 19/ 17; Şuara 26/ 193; Meâric 70/ 4; Nebe' 78/ 38; Kadir 97/ 4.

<sup>5</sup> Şura 42/ 52.

<sup>6</sup> Nisa 4/ 171.

<sup>7</sup> Enbiya 21/ 91.

<sup>8</sup> Tahrir 66/ 12.

<sup>9</sup> Secde 32/ 9.

<sup>10</sup> Âl-i İmran 3/ 59.

Elmalılı, ruh denildiğinde başlıca üç şeyin anlaşıldığını söylemektedir. Buna göre ruh: a- hareket kaynağı, b- hayatın kaynağı, c- idrakin kaynağıdır. Bu, ruh anlayışlarının en genelinden en özeline doğru yapılmış bir sıralamadır. Hareket kaynağı olarak ruh, kuvvet anlamındadır. Madde veya kuvvet, madde veya ruh denildiğinde bu anlam kastedilir. Hayatın kaynağı anlamından bitki ve hayvanların hayatı kastedilir. İdrakin kaynağı anlamındaki ruh, en bariz şekilde insanda tezahür ettiğinden buna insan ruhu da denir. Bu, vicdan, marifet, akletme, ilim, irade, kelâm gibi şuur durumlarının ve bunun gereği olarak bir manevi hayatın kaynağı anlamındadır. İnsanı nefsi hayvani ruhtan ayıran, insanı Allah'ı tanımaya ulaştıran, kendini ve kendi dışındakileri fark ettiren bu ruhtur.<sup>1</sup>

Netice olarak söylemek gerekirse, bize ruh hakkında çok az şey bildirilmiştir. Fakat biz, kendimizi ve rabbimizi yalnızca bu az bilgiyle ve hakkında az bilgi verilen ruhumuzla biliriz.<sup>2</sup>

Buraya kadar insanın yaratılışının maddî ve ruhî yönlerine değindik. Diğer yandan Kur'an, insanın yaratılış hedefini ve yaratılıştan getirdiği bir takım özelliklere sahip olduğunu bildirir. Adına ister fitrat, isterse yaratılış mayası densin, bu özellikler az veya çok her insanda bulunur. Bunlar genellikle Kur'an'da insanın kötü yönleri gibi görülse de, onun ilahi emaneti yerine getirmesini sağlayan en büyük destek ve yardımcısı yine bu özelliklerdir. Bunlar insana, sorumluluğunu yerine getirmede yardımcı olması için verilmiştir. Bunları kötü yönde kullanmaması için de insan sürekli olarak uyarılmıştır.

## 2.2. İnsanın Yaratılış Hedefi

İnsanın sahip olduğu yaratılış özellikleri ona gelişi güzel verilmiş değildir. O, belli bir gaye ile yaratılmış, Allah'ın seçkin varlığıdır. Bu gaye Ahzap Suresi'nin 72. ayetinde ifadesini bulmaktadır: *“Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”* Göğlerin, yerin ve dağların üstlenmekten çekindiği emanetin ne olduğu hakkında müfessirler değişik yorumlar yapmışlardır. Razi, onun “sorumluluk” olduğunu söyledikten sonra göğlerin, yerin ve dağların onu üstlenecek tabiatta yaratılmadıklarını, onu üstlenmeğe en uygun tabiatta insanın yaratıldığını

<sup>1</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 5, s. 3198-3199.

<sup>2</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 5, s. 3203.



eklemektedir.<sup>1</sup> Beydavî ve Neseî, emaneti “itaat” olarak yorumlamışlardır. Ancak her iki müfessir de emanet kavramını açıklarken hayli dikkat çekici bir ifade kullanmaktadırlar. Onlara göre “emaneti yüklenmek” demek, ona ihanet etmek demektir. “Falanca emaneti yüklenmiş, onu taşıyor” denildiğinde, onu sahibine iade etmediği anlaşılır.<sup>2</sup> Bu ayet insanın, ilahi emanetin sorumluluğunu taşıma konusunda hemen işin başında zaaf göstereceğini belirtmektedir. Nitekim ayetin devamında insanın zalim ve cahil oluşundan bahsedilişi buna işaret olsa gerektir. Ancak burada kastedilen her insan değil, insan cinsidir.<sup>3</sup> Elmalılı’ya göre ise “emanet”, Allah’ın gerek kendi hukukuna, gerekse mahlukatın hukukuna dair emir ve yasakların yerine getirilmesinde “O’nun memuru olmak” demektir. Gökler ve yer her ne kadar Allah’ın tekvini emirlerini “İsteyerek geldik”<sup>4</sup> diyerek kabul etmişlerse de başkalarının hukukunu yüklenmek anlamına gelen emaneti yüklenmekten çekinmişlerdir.<sup>5</sup> Ancak sonuçta emaneti yüklenen insan olmuştur. Ayetin sonu zaten bunu göstermektedir. Çünkü insan kendisinde akıl, irade ve iktidar bulunan kimsedir.<sup>6</sup>

Allah’a ve diğer varlıklara karşı sorumluluk yüklenebilmek için insanın bu göreve uygun yaratılmış olması gerekir. Zira Allah hiç kimseye taşıyamayacağı görevi yüklemeyiz.<sup>7</sup> Sorumluluk almak için yetkili olmak gerekir. Yetki olmadan sorumluluğun yüklenmesi haksızlıktır. İnsan, karar verebilen, tercihte bulunabilen bir varlık olmalı ki hak-hukuk, iyi-kötü kavramları bir anlam ifade edebilsin. Bu sebeple Allah, insana seçme yeteneği vermiştir.<sup>8</sup> “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör.”<sup>9</sup> “Ona iki yolu (doğru ve eğriyi) gösterdik.”<sup>10</sup>

İnsanın, tercih yapabilen, irade sahibi bir varlık olması onu diğer varlıklardan üstün kılan başlıca özelliklerdendir. Ancak bu üstünlük bir övünç kaynağı olmaktan öte, beraberinde ağır sorumluluklar getiren bir husustur. Bu anlamda insan, yeryüzünde ahlaka dayalı bir sistem kurma görevini, yani emaneti üstlenmiş durumdadır.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 25, s. 202.

<sup>2</sup> el-Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, C. 5, s. 143; Neseî, *Medarik*, C. 5. s. 142.

<sup>3</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, s. 3935.

<sup>4</sup> Fussilet 41/ 11.

<sup>5</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 6. s. 3934.

<sup>6</sup> M. Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, (Çev: Nurettin Demir), İstanbul 1983, s. 73-74.

<sup>7</sup> Bakara 2/ 286.

<sup>8</sup> Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum 1988, sayı: 8, s. 67.

<sup>9</sup> İnsan 76 / 3.

<sup>10</sup> Beled 90/ 10.

<sup>11</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Komularıyla Kur'an*, s. 51.

### 2.3. İnsan Tabiatının Özellikleri

İnsan tabiatının özellikleri derken, insanla ilgili ayetlerde, adeta insanın psikolojik yapısının tanımı gibi verilen kavramları kastediyoruz. Bunlar daha çok onun ruhi özelliklerini, yaratılıştan getirdiği bir takım huyları içermektedir. Burada, insanın yaratılış gayesini içeren ayetleri de dikkate alarak bu gayeye ulaşmak için insanın ne gibi özelliklere ihtiyaç duyacağı konusuna da değinecek ve gerektiğinde kavramlar arasında bağlantı kurma yoluna gideceğiz.

Ruh ve beden bütünlüğü içinde yaratılmış olan insana genellikle birbirinin zıttı olan birtakım özellikler yüklenebilme kabiliyeti verilmiştir. O, bunlar arasında tercih yapmak durumundadır ve bu tercih onun ahiretteki durumunu da belirleyecektir.

#### 2.3.1. İtaat-İsyan

İnsan her şeyi kabul eden, her şeye boyun eğen bir varlık değildir. Eğer öyle olsaydı, insan cinsinden söz etmek mümkün olmaz, melekle bir farkı kalmazdı. Mutlak itaat ve teslimiyet onların yaratılış özelliğidir. Ancak genel anlamda tüm evren, Allah'ın emrine mutlak olarak uyması dolayısıyla Müslüman kabul edilir. Bunun tek istisnası ise insandır. Çünkü o, Allah'ın emrine uyup uymamakta bir seçim yapabilme kabiliyeti verilen tek varlıktır.<sup>1</sup>

Taşıdığı bu özellik sebebiyle insan, Allah'a itaate çağrılmaktadır. Değişik ayetlerde birçok defa Allah, insanların, kendisine ve Hz. Muhammed'e itaat etmelerini emretmiştir: “*De ki: Allah'a ve Resûlü'ne itaat edin. Eğer yüz çevirirlerse bilsinler ki Allah kâfirleri sevmez.*”<sup>2</sup> Bu ayetlerin çoğu Müslümanlara hitaben gönderilmiştir. Bazı ayetlerde ise bizzat “Ey inananlar” diye hitap edilerek söz konusu hitabın kime olduğu net bir şekilde ifade edilmiştir: “*Ey iman edenler! Allah'a ve Resûlüne itaat edin, işittiğiniz halde O'ndan yüz çevirmeyin.*”<sup>3</sup>

Hız Muhammed'e itaat etmek, Allah'a itaat olarak kabul edilir.<sup>4</sup> Bu bakımdan Hz. Muhammed kendisine itaat edilmesini istemiştir.<sup>5</sup> Onun dışında bazı peygamberler de kavimlerini, kendilerine itaate çağırılmışlardır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 59.

<sup>2</sup> Âl-i İmran 3/ 32; Ayrıca bkz: Nisa 4/ 59; Maide 5/ 92; Enfal 8/ 1; Nur 24/ 54.

<sup>3</sup> Enfal 8/ 20.

<sup>4</sup> Nisa 4/ 80.

<sup>5</sup> Âl-i İmran 3/ 50.

Allah merhametlidir. O'nun rahmeti her şeyi kuşatmıştır. Ancak buna layık olabilmek için Allah'a itaat etmek gerekmektedir: "*Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız.*"<sup>2</sup> "*Namazı kılın; zekâtı verin; Peygamber'e itaat edin ki merhamet göresiniz.*"<sup>3</sup>

İnsanların hepsi itaatkar değildir. Bir çoğu Allah'a isyan etmektedirler. Bu bağlamda Kur'an'da tuğyan kavramından söz edilmektedir. Tuğyan, "itaatsizlikte sınırı aşmak"<sup>4</sup> anlamına gelir. Bu anlamıyla o, bir tür başkaldırı ve tepki gösterme demektir. Aynı anlamdaki bir başka kelime ise "ASY" kökünden gelen isyan kelimesidir. Kur'an'da isyan, "emre karşı gelme" anlamında kullanılmıştır: "... *Senin hiçbir emrine karşı gelmem.*"<sup>5</sup>

Başkaldırı ve itaatsizliğin sembolü olarak gösterilen şeytan, Hz. Adem'e secde etme emrine karşı gelerek itaatsizlik fiili işlemiştir. Onun, Allah'ın emrine karşı gelişinin gerekçesi olarak gösterdiği "kendisinin Adem'den daha üstün olma" anlayışı, isyanın kaynağı konusunda bize ipucu vermektedir. Azgınlık anlamına da gelen isyan ve tuğyan, kendini üstün görme, kendine yetme ve dolayısıyla emri verenin büyüklüğünü kabul etmeme düşüncesine dayanır.

İnsanın kendi kendine yeterli olduğunu görmesi, azıp dünya hayatını tercih etmesine,<sup>6</sup> kendisine verilen nimetlerin kıymetini bilmeyip rızık konusunda taşkınlık ve nankörlük yapmasına<sup>7</sup> yol açar: "*Gerçek şu ki, insan kendisini kendisine yeterli görerek azar. Kuşkusuz dönüş Rabbinedir.*"<sup>8</sup>

Emir-itaat, yada emir-itaatsizlik arasındaki ilişki şu ayette farklı bir tarzda ele alınmıştır: "*O halde sen ve seninle beraber tövbe edenlerle birlikte emrolunduğun gibi dosdoğru ol! Aşırı da gitmeyin.*"<sup>9</sup> *Çünkü O, sizin yaptıklarınızı çok iyi görendir.*"<sup>10</sup> Burada hitap, Hz. Muhammed'e ve onunla birlikte tövbe edenleredir. Dolayısıyla emir de aynı kişilere yöneliktir. Şu halde aşırı gitmek, Hz. Muhammed de dahil herkesin

<sup>1</sup> Nuh, Hüd, Salih, Lût ve Şuayb peygamberlerin kavimlerini, kendilerini itaate çağırma ile ilgili olarak bkz: Şuara 26/ 106-192.

<sup>2</sup> Âl-i İmran 3/ 132.

<sup>3</sup> Nur 24/ 56.

<sup>4</sup> el-İsfehanî, *Mufredât*, s. 520.

<sup>5</sup> Kehf 18/ 69.

<sup>6</sup> Naziat 79/ 37-39.

<sup>7</sup> Taha 20/ 81; Bu ayetin öncesinde Allah'ın Yahudi milletine verdiği nimetler sayıldıktan sonra, bu nimetlerin onları azdırmaması gerektiği hatırlatılmaktadır. Ancak onlar, Hz. Musa yanlarından ayrılır ayrılmaz Allah'ı bırakıp, Samiri denilen birinin yaptığı buzağı heykeline tapmışlardır.

<sup>8</sup> Alak 96/ 6-8.

<sup>9</sup> "Tuğyan" fiilli kullanılmıştır.

<sup>10</sup> Hud 11/ 112.

düşebileceği tehlikeli bir durum olduğu için Allah, onu ve ashabını bu konuda uyarmıştır.

Kur'an'da Firavun'un tuğyanından da söz edilir.<sup>1</sup> Bilindiği üzere Firavun "*Ben, sizin en yüce Rabbinizim!*"<sup>2</sup> demişti. O, Mısır'ın krallığıyla yetinmemiş tanrılık iddiasında da bulunmuştu. Buradan anlaşılıyor ki kendisinde güç ve kuvvet bulan insan, isyan konusunda sınır tanımaz ve onun bu azgınlığı kendisini tanrılık ilan etmeğe kadar götürebilir. Ancak, buradan, insanın mutlak manada kötü olduğu da anlaşılmamalıdır. Kur'an'ın ifadesine göre genel anlamda insan doğuştan kötü değildir. Onun fitratında doğruya, iyiye, güzele yönelik bir eğilim vardır.<sup>3</sup> Bu sebeple Allah, Musa ve Harun peygamberleri, azmış olan Firavun'a gönderirken şöyle demiştir: "*Firavun'a gidin. Çünkü o, iyiden iyiye azdı. Ona yumuşak söz söyleyin. Belki o, aklını başına alır veya korkar.*"<sup>4</sup> Firavun gibi bir isyankarın bile yaptığından vazgeçip aklını başına alma veya korkma ihtimali varsa, kötülük yapan insanların her zaman için eğitilip iyiliğe yönlendirilmeleri mümkün olabilir.

Yeryüzünde ilahi muradın gerçekleşmesi için sorumluluk yüklenen insana, mutlak itaatin bir kader olarak verilmesi, onun bu sorumluluğu gerçekleştirmesi için uygun değildir. Şu halde insan, kendi iç dünyasında dengeleri sağlayabilmek ve yeryüzünde ahlakî bir sistem kurabilmek için itaat ve isyan yönlerinden her ikisine de gidebilmeli ve bu sayede hemcinslerinin haksızlıklarına ve Allah'a karşı itaatsizliklerine boyun eğmeyip onlara tepki gösterebilmelidir.<sup>5</sup> Ancak bu arada Allah'ı unutmamalı ve kendisini müstağni görerek,<sup>6</sup> O'na karşı büyüklenip azmamalıdır.

### 2.3.2. Adalet-Zulüm

Zulüm, bir şeyi kendine ait yerinden başka bir yere koymaktır. Bu, ya bir şeye hak ettiğinden fazlasını veya azını vermek suretiyle yada bir şeyin olması gereken zaman veya mekandan başka an veya yerde olması şeklinde gerçekleşir. İnsan, Allah'a, diğer insanlara veya kendisine haksızlık edebilir.<sup>7</sup> Buna göre zulüm, her bir ucu insana ulaşan üç yönlü bir uygulamadır. Yani zulüm, insanla ilgili bir kavramdır,

<sup>1</sup> Taha 20/ 24, 43; Naziat 79/ 17.

<sup>2</sup> Naziat 79/ 24.

<sup>3</sup> Rum 30/ 30.

<sup>4</sup> Taha 20/ 43-44.

<sup>5</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, İstanbul 1989, s. 116.

<sup>6</sup> Alak 96/ 7.

<sup>7</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 537-538.

zulmü ancak insan yapar. Zira Allah, hem dünyada hem ahirette kimseye zerre kadar zulmetmez.<sup>1</sup>

Kur'an'da, daha çok, insanın, Allah'a ve kendisine zulmetmesinden söz edilir. İnsanın Allah'a zulmetmesi, O'nu rab olarak tanımaması veya O'na ortak koşması anlamına gelir. Çünkü Allah'a ortak koşmak büyük bir zulümdür.<sup>2</sup> Bunun yanında Allah'ın, "... onlardan daha zalim kim vardır?" diye tanımladığı insanlar vardır. Bunlardan bazıları, Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların tahrip edilmesine çalışanlardır.<sup>3</sup> Mescitler Allah'ın adının anıldığı, O'na kulluğun yapıldığı ve dinin yaygınlaşması için üst seviyede faaliyet gösterilen yerlerdir. Bunların inşa faaliyetlerini, buralarda yapılan ibadetleri doğrudan veya dolaylı olarak engelleyenler, Kur'an'ın ifadesiyle en zalim insanlardır. Ayrıca Allah'a karşı yalan uyduran yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken "bana da vahyolundu" diyen ve "ben de Allah'ın indirdiği âyetlerin benzerini indireceğim" diyenler<sup>4</sup> de zalimdirler. Allah'a karşı yalan uydurmak tabiri Kur'an'ın değişik surelerinde defalarca geçmektedir. Bu tabir, daha çok Kur'an ayetlerini yalanlayanlar için kullanılmaktadır. Kur'an ayetlerini yalanlamak ve onların yaygınlaşmasını engellemek, Allah'a haksızlık etmek manasına bir zulümdür.

Allah insanlara değişik nimetler vermiştir. Bunları saymak bile imkansızdır. Ancak bazı insanlar bunların kimden geldiğini bilmemekte ve Allah'a karşı haksızlık ve nankörlük etmektedirler: *"(O öyle lütüfkâr) Allah'tır ki, gökleri ve yeri yarattı, gökten suyu indirip onunla rızık olarak size türlü meyveler çıkardı; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize verdi; nehirleri de sizin (yararlanmanız) için akıttı. Düzenli hareket eden güneşi ve ayı size faydalı kıldı; geceyi ve gündüzü de istifadenize verdi. O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız. Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür!"*<sup>5</sup>

Aile içinde eşlerine haksızlık yapanlar, kendilerine zulmetmiş olurlar: *"Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın. Fakat haksızlık ederek ve zarar vermek için onları*

<sup>1</sup> Nisa 4/ 40; Kehf 18/ 49; Enbiya 21/ 47; Yasin 36/ 54; Mümin 40/ 17.

<sup>2</sup> Lokman 31/ 13.

<sup>3</sup> Bakara 2/ 114.

<sup>4</sup> En'am 6/ 93.

<sup>5</sup> İbrahim 14/ 32-34.



*nikâh altında tutmayın. Kim bunu yaparsa muhakkak kendine zulmetmiş olur. Allah'ın âyetlerini alaya almayın.*"<sup>1</sup>

Allah zalimleri kurtuluşa erdirmez.<sup>2</sup> Ancak, haksızlık edip de sonra işlediği kötülük yerine iyilik yapanlara karşı Allah çok bağışlayıcı ve merhametli davranacaktır. O, insanlara adaletle hükmetmeyi emreder.<sup>3</sup> Çünkü adalet, takvaya daha çok yakışan bir davranıştır.<sup>4</sup>

Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever.<sup>5</sup> Allah'ın yarattıkları arasında daima hakka ileten ve adaleti hak ile yerine getiren bir toplum bulunur.<sup>6</sup> Bu bakımdan adaletli davranmak ve adaletin temsilcisi olmak insanın yeryüzündeki temel hedeflerinden biri olmalıdır.

### 2.3.3. Bilgili Olma-Bilgisizlik

İnsan sonradan öğrenme yeteneği olan bir varlıktır. Hz. Adem yaratıldığında Allah ona tüm varlıkların isimlerini öğretmiş ve o da bunları bildiğini meleklerin huzurunda kanıtlamıştır.<sup>7</sup> İnsanın sahip olduğu bu bilgi, onun yeryüzündeki diğer varlıklara olan üstünlüğünün en önemli sebeplerinden biri olmuştur.

Bilgi, kişinin doğru bir dindarlık anlayışı geliştirmesini temin eder: *"Fakat içlerinden ilimde derinleşmiş olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler; Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz."*<sup>8</sup> Aynı zamanda bilgi, insanın rabbini doğru tanımasını sağlar: *"Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur."*<sup>9</sup> Ancak insanın Allah'ın zatı hakkında bilgi sahibi olması mümkün değildir. Çünkü onun bilgisi sınırlıdır: *"Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, "Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin" diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, "Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben*

<sup>1</sup> Bakara 2/ 231.

<sup>2</sup> En'am 6/ 21.

<sup>3</sup> Nisa 4/ 58.

<sup>4</sup> Maide 5/ 8.

<sup>5</sup> Hucurat 49/ 9.

<sup>6</sup> Araf 7/ 181.

<sup>7</sup> Bakara 2/ 30-33.

<sup>8</sup> Nisa 4/ 162.

<sup>9</sup> Âl-i İmran 3/ 18.



söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin zâtında olanı bilmem, Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.”<sup>1</sup> Bu bakımdan insanların bilgisizce tartışmaları yasaklanmıştır.<sup>2</sup>

İnsan bilmediği şeyin ardına düşmemelidir. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi sorumludur.<sup>3</sup> Bilgisizlik insanı putperestliğe götürür: “Cinler Allah'a ortak koştular. Oysa ki onları da Allah yaratmıştı. Bilgisizce O'na oğullar ve kızlar yakıştırdılar. Hâşâ! O, onların ileri sürdüğü vasıflardan uzak ve yücedir.”<sup>4</sup> Bazen de bilgisizlik ahiret hayatını inkara sebep olur: “Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.”<sup>5</sup>

İnsan kendi bilgisine çok güvenmemelidir. Bu, onun kendini aşırı güçlü görmesine ve çeşitli yanlışlar yapmasına neden olur: “Karun ise: O (servet) bana ancak kendimdeki bilgi sayesinde verildi, demişti. Bilmiyor muydu ki Allah, kendinden önceki nesillerden, ondan daha güçlü, ondan daha çok taraftarı olan kimseleri helâk etmişti. Günahkârlardan günahları sorulmaz (Allah onların hepsini bilir).”<sup>6</sup> , “İnsana bir zarar dokunduğu zaman bize yalvarır. Sonra, kendisine tarafımızdan bir nimet verdiğimiz vakit, "Bu bana ancak bilgimden dolayı verilmiştir" der. Hayır o, bir imtihandır, fakat çokları bilmezler.”<sup>7</sup>, “Peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşeri) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar). Alaya aldıkları şey kendilerini boğuverdi.”<sup>8</sup>

Genel anlamda Kur'an'da bilgisizliğin karşıtı olarak “CHL” kökünden gelen cahillik kavramı yer almaktadır: “Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin aileden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilginin olmadığı bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim. Nuh dedi ki: Ey Rabbim! Ben senden hakkında bilgim olmayan şeyi istemekten sana sığınırım. Eğer beni bağışlamaz ve esirgemezsen, ben ziyana uğrayanlardan olurum!”<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Maide 5/ 116.

<sup>2</sup> Hac 22/ 8-9: “İnsanlardan bazıları, bir bilgisi, bir rehberi ve (vahye dayanan) aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır. Allah yolundan saptırmak için yanını eğip bükerek (kibir ve azamet içinde) Allah hakkında tartışmaya kalkar. Onun için dünyada bir rezillik vardır; kıyamet gününde ise ona yakıcı azabı tattıracağız.”

<sup>3</sup> İsrâ 17/ 36.

<sup>4</sup> En'am 6/ 100.

<sup>5</sup> Casiye 45/ 24.

<sup>6</sup> Kasas 28/ 78.

<sup>7</sup> Zümer 39/ 49.

<sup>8</sup> Mümin 40/ 83.

<sup>9</sup> İİud 11/ 46-47.

Cahillik üç çeşittir: Birincisi, kişinin bilgiden yoksun oluşudur. Bu asıl anlamdır. İkincisi, bir şeyin, olduğunun tersine inanmaktır. Üçüncüsü, ister doğru isterse yanlış bir inançla olsun, bir şeyi, yapılması gerektiğinin aksi şekilde yapmaktır.<sup>1</sup> İslam öncesi döneme “Cahiliye Devri” denmesindeki sebep de kelimenin son iki anlamından dolaydır. Zira bu devirde ahmaklık, bayağılık, anarşi, mal gasp etme, ırza tecavüz gibi insanlığın yaratılış amacına uymayan davranışlar söz konusuydu. Nitekim Amr b. Gülsüm et- Temimî, muallakasında şöyle demektedir:

“Hayır, çılgınlıkta bizim üzerimize hiç kimse yoktur.

Biz, cahillerin cehlinden daha fazla çılgınlık ederiz.”

Burada “cehl” kelimesi, eğlenceye düşkünlük, bayağılık ve ahmaklık anlamında kullanılmıştır.<sup>2</sup> Kur’an’da da bu anlamda kullanılan ayetler vardır: “*Musa, kavmine: Allah bir sığır kesmenizi emrediyor, demişti de: Bizimle alay mı ediyorsun? demişlerdi. O da: Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım, demişti.*”<sup>3</sup>

Cahiliye döneminde insanların, hemcinslerine haksızlık yaptıkları, insan istismarının zirveye ulaştığı bilinen bir husustur. Bu bakımdan söz konusu dönemin bu adla anılmasında cahilliğin, insanın insana kötü muamelesi anlamının etkili olduğu da söylenebilir. Bu sebeple Kur’an, o dönemin kötülüğünü hatırlatarak insanların tekrar aynı durumlara dönmemelerini ısrarla vurgulamaktadır.<sup>4</sup>

Cahillik de azgınlık gibi güçlü bir özelliktir. İnsanın cahillerden olmaması için ilahî yardıma ihtiyacı vardır. Bu sebeple Yusuf (A.S.) Allah’a şöyle nidada bulunmuştur: “*(Yusuf:) Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir! Eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve cahillerden olurum! dedi. Rabbi onun duasını kabul etti ve onların hilesini uzaklaştırdı. Çünkü O çok iyi işiten, pek iyi bilendir.*”<sup>5</sup> Burada yasak bir cinsel ilişkiye meyletmek, cahillik olarak nitelendiriliyor. Benzer bir ifade de eşcinsellikten söz edilirken kullanılmıştır: “*(Bu ilâhî ikazdan sonra hâla) siz, ille de kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşacak mısınız? Doğrusu siz, cahillikte devam edegelen bir kavimsiniz!*”<sup>6</sup> Öyle anlaşılıyor ki cinsel istek, kişinin doğru bildiğini uygulamasına veya sağlıklı karar vermesine engel olacak kadar güçlü bir dürtüdür.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 209.

<sup>2</sup> Osman Zeki Soyyiğit, *el-Edebu'l -Arabî*, İstanbul 1993, s. 35.

<sup>3</sup> Bakara 2/ 67; Bu anlamda kullanılan diğer ayetler için bkz. Araf 7/ 199; Furkan 25/ 63.

<sup>4</sup> Mâide 5/ 50; Ahzab 33/ 33.

<sup>5</sup> Yusuf 12/ 33-34.

<sup>6</sup> Neml 27/ 55.

<sup>7</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, s. 113.

İnsanlardan bir kısmı da, bir şeye inanmamak için ısrar eder. İkna olmak için çeşitli isteklerde bulunur. Halbuki onların bu istekleri doğruyu kabul edeceklerinden dolayı değildir. Bu tavır da onların cehaletinden kaynaklanmaktadır<sup>1</sup>: ” Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”<sup>2</sup>

İnsan, diğer insanların dış görünüşüne bakarak onlar hakkında yanlış düşünebilir. İnsanlar hakkında karar vermeden önce yeterli araştırma yapmak gereklidir. Yoksa zengini-fakiri, iyiyi-kötüyü ayırt edemez oluruz: “(Yapacağınız hayırlar,) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç için dolaşamayan fakirler için olsun. Cahil kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığımız her hayrı muhakkak Allah bilir.”<sup>3</sup>

Bu konuyla ilgili şu ana kadar gördüğümüz ayetler, insanın cehaletinden değişik vesilelerle söz etmektedir. Şu ayet ise doğrudan insanın cahil olduğunu ortaya koyar: “Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi. Doğrusu o çok zalim, çok cahildir.”<sup>4</sup> Bu ayette geçen emanet ve insanın zalimliği gibi konulara sırası geldikçe değineceğiz. Şu anda sadece ayetin cahillikle ilgili kısmını ele almak istiyoruz. Acaba burada insanın cahilliğinden neden söz edilmiştir? Razi, bu ayetin tefsirinde insana niçin zalim ve cahil denildiğini açıklarken birkaç hususa dikkat çeker. Ona göre birinci olarak Hz. Adem, Rabbinin emrine karşı geldiği için kendine zulmetmiş, bunun cezasının cennetten çıkarılmak olduğunu bilememiştir. İkinci olarak insan, isyanı sebebiyle zalim olur ve başına gelecek cezaı bilmez. Üçüncü olarak zulüm ve cehalet, onun insanlığının gereğidir. Emaneti üstlenince insanlardan bazısı bu şekilde kalmış, bazısı ise zulmü ve cehaleti terk etmiştir. Nitekim Allah, Adem (A.S.) hakkında: “Allah Adem'e bütün isimleri öğretti.”<sup>5</sup> ve genel anlamda müminler için de: “İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: O'na inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler.”<sup>6</sup>, “Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar.”<sup>7</sup> buyurması bu sebeptendir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bayraktar Bayraklı, a.g.e., s. 113.

<sup>2</sup> Enam 6/ 111.

<sup>3</sup> Bakara 2/ 273.

<sup>4</sup> Ahzap 33/ 72.

<sup>5</sup> Bakara 2/ 31.

<sup>6</sup> Âl-i İmran 3/ 7.

<sup>7</sup> Fâtır 35/ 28.

Kanaatimize göre bu açıklama, cehaletin, “kişinin bilgiden yoksun oluşu” anlamına göredir ve insanın doğduğu sırada cahil olduğunu, bilgiyi ise sonradan elde ettiğini göstermektedir.

#### 2.3.4. Sabırlılık-Acelecilik

Sabır, acıya katlanmak, onu ortadan kaldırmak için azim ve direnç göstermektir. Bu ise her başarının anahtarıdır.<sup>2</sup> Sabırda ilahi emirleri yerine getirme konusunda irade hakimiyetini ortaya koyma ve bu konuda nefsin isteksizliğini yenme anlamları da vardır.<sup>3</sup>

Kur'an'ın ifadesiyle sabır güzeldir.<sup>4</sup> Sabredenlere değişik şekillerde mükafat verilecektir.<sup>5</sup> Çünkü sabır zor bir iştir.<sup>6</sup> Bu bakımdan savaş gibi zorlu durumlarda mukavemeti artırmak için sabra ihtiyaç vardır ve burada Allah'ın yardımına gerek duyulur: “*Câlût ve askerleriyle savaşa tutuştuklarında: Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır. Bize cesaret ver ki tutunalım. Kâfir kavme karşı bize yardım et, dediler.*”<sup>7</sup>

Sabırsız insanların kendi mallarının bir değeri yoktur, gözleri daima başkalarının sahip olduğu mallardadır. Her zaman darlık içindedirler, her şeye sahip olmak isterler. Onlar, dünyadaki sıkıntılara katlanamazlar. Az bir yokluk görünce hemen hayata küser, perişan olurlar. Halbuki insanlar sıkıntıların geçici olduğunu bilmeli ve sabrı alışkanlık haline getirebilmelidirler.<sup>8</sup>

Kur'an'da sabır ile namazın birlikte yer aldığı ayetler de vardır. Bu ikisinin birlikte zikredilmesi namazın da zorluklar içermesi sebebiyle olabilir.<sup>9</sup> “*Ey iman edenler! Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Çünkü Allah muhakkak sabredenlerle beraberdir.*”<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 25, s. 203.

<sup>2</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 340.

<sup>3</sup> Celal Yıldırım, *Asrın Kur'an Tefsiri*, C. 13, s. 6989.

<sup>4</sup> Yusuf 12/ 18, 83; Mearic 70/ 5.

<sup>5</sup> “İşte onlara, sabretmelerine karşılık cennetin en yüksek makamı verilecek, orada hürmet ve selamla karşılanacaklardır.” Furkan 25/ 75;

“İşte onlara, sabretmelerinden ötürü, mükâfatları iki defa verilecektir. Bunlar kötülüğü iyilikle savarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan da Allah rızası için harcarlar.” Kasas 28/ 54;

“Sabretmelerine karşılık onlara cenneti ve (cennetteki) ipekleri lütfeder.” İnsan 76/ 12.

<sup>6</sup> “Şüphesiz (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.” Bakara 2/ 45.

<sup>7</sup> Bakara 2/ 250.

<sup>8</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 340.

<sup>9</sup> Elmalılı, *a.g.e.*, C. 1, s. 341-342.

<sup>10</sup> Bakara 2/153.

Sabrın karşıtı olarak kullanılan acelecilik “bir şeyin, zamanından önce olmasını istemek”<sup>1</sup> anlamına gelir. Kur’an’da “İnsan, aceleci olarak yaratılmıştır.”<sup>2</sup> “İnsan hayrı istediği kadar şerri de ister. İnsan pek acelecidir!”<sup>3</sup> ifadeleriyle onun aceleci bir tabiatı yaratıldığı anlatılır ve aceleciliğin zararlarından kurtulmanın yolu olarak sabır tavsiye edilir. Nitekim Hz. Peygamber’e, sabretmesi ve müşrikler konusunda acele etmemesi gerektiği hatırlatılmış, kendisine büyük peygamberler örnek gösterilmiştir.<sup>4</sup> Şu halde acelecilik, alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed’in bile kurtulamadığı derinlikte insan ruhuna işlenmiş bir huydur. Bu bakımdan aceleciliğin zararlarından kurtulmak için sabırlı olmayı öğrenmek gerekmektedir. İnsanın aynı zorluklarla karşılaşmaları hatırlaması, sabretmeyi öğrenebilmesi konusunda kendisine destek olacaktır.

Aceleciliğin, kişinin kendi sorumluluğunu idrak etmekle birlikte, bunu tam anlamıyla gerçekleştirememeye endişesinden kaynaklandığı da görülür. İnsan zaman zaman kendisini güçsüz ve zayıf hissetmesi dolayısıyla görevini yerine getirememeye kaygısı taşır. Neticede kendine güvensizlik ve sorumluluk bilinci birleşerek endişeye dönüşür ve o, yapacağı iş konusunda acele etmeğe başlar. Aslında bunun kötü bir yönü yoktur. Zira bu tür bir acelecilik, insanı görevinde başarılı kılar. Tembelliğe düşmesini engeller. Nitekim Hz. Muhammed, peygamberliğin verdiği ağır sorumluluk bilinciyle, vahyi tam olarak muhafaza edememe endişesi taşımış, vahyi alma konusunda acele etmiştir. Bu durum karşısında Allah onu teselli etmiş ve ona şöyle seslenmiştir: “(Resûlum!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıltatma. Şüphesiz onu toplamak, (senin kalbine yerleştirmek) ve okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et.”<sup>5</sup>

İsfehânî’ye göre acelecilik, şehvetin gereklerindedir. Şehvet ise nefsin istediği şeye doğru yönelmesi<sup>6</sup> anlamına gelir. Bu sebeple Kur’an’ın genelinde acelecilik yerilmiştir.<sup>7</sup> Şehvet, çoğu zaman insanın aklına galip gelir ve onun acele etmesini sağlayarak sağlıklı karar vermesini engeller. Acele verilen kararların çoğunun yanlış

<sup>1</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 458.

<sup>2</sup> Enbiya 21/ 37.

<sup>3</sup> İsra 17/ 11.

<sup>4</sup> “O halde (Resûlum); peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret. Onlar hakkında acele etme, onlar vâdedildikleri azabı gördükleri gün sanki dünyada sadece gündüzün bir saati kadar kaldıklarını sanırlar. Bu, bir tebliğdir. Yoldan çıkmış topluluklardan başkası helâk edilir mi hiç!” Ahkaf 46/ 35; Kur’an’da Hz. Musa’nın aceleciliğinden de söz edilerek Hızır(A.S.)’in diliyle Onun, iç yüzünü kavrayamadığı olaylara karşı sabredemediği belirtilir. (Bkz: Kehf 18/ 67-82.)

<sup>5</sup> Kıyamet 75/ 16-18; Ayrıca bkz. Taha 20/ 114.

<sup>6</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 468.

<sup>7</sup> el-İsfehânî, *a.g.e.*, s. 548.



olma ihtimali daha yüksektir. Hz. Peygamber'in, "Acelecilik şeytandandır."<sup>1</sup> demesi de bundan dolayıdır.

Kur'an'da dünya hayatı "*el-âcile*" ismiyle anılmıştır: "*Hayır! Doğrusu siz, çarçabuk geçeni (dünya hayatını ve nimetlerini) seviyorsunuz da, Ahireti bırakıyorsunuz.*"<sup>2</sup> İnsan aceleciliği yüzünden dünyayı ahirete tercih eder. Kısa zamanda elde edilecek faydayı gözetir. Faydanın, büyük, sonsuz ve daha önemli olanını (ahireti) bekleyecek sabrı azdır.<sup>3</sup> Acelecilik yüzünden insan gururla dolup taşar ve korkunç derecede ümitsizliğe kapılır.<sup>4</sup> İnsan çok çabuk aldanabilen bir varlıktır: "*İnsanın başına bir sıkıntı gelince, rabbine yönelerek ona yalvarır. Sonra Allah kendisinden ona bir nimet verince, önceden yalvarmış olduğunu unuttur. Allah'ın yolundan saptırmak için O'na eşler koşar.*"<sup>5</sup>, "*İnsan hayır istemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzülür.*"<sup>6</sup>

İnsanın bir türlü kurtulamadığı bu acelecilik huyu acaba onun özüne niçin yerleştirilmiştir? İnsan niçin acelecidir? Bunun faydalı yada zararlı yönleri nelerdir? Bu soruların cevaplarını insanın yaratılış amacında aramak gerekir. İnsan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir<sup>7</sup> ve orada, Allah'ın istediği hayatın şekillenmesinde en büyük sorumluluk ona yüklenmiştir. İnsanın bu sorumluluğa uygun özelliklerle donatılması gerekmektedir. Acelecilik de bunlardan biridir. Zira acelecilik, çalışma ve gayret duygularını da anlamında barındıran bir özelliktir.

### 2.3.5. Şükür-Nankörlük

İnsan, kendisine verilen nimetler konusunda rabbine karşı nankörlük edebilir. Bu, insanın tabiatında olan bir özelliktir.<sup>8</sup> Allah'ın verdiği nimetleri hatırlamak, O'na şükretmek nankörlüğün kötü etkilerinden kurtulmanın yoludur.

Nankörlükte, şükürünü terk ederek nimeti gizleme manası vardır.<sup>9</sup> Allah'ı inkar anlamındaki küfürle, nimeti gizleme anlamındaki nankörlük KFR kökünden türetilmiştir. Her iki kavramda da gizleme anlamı ortaktır. Ancak, inkarda Allah'ı, dini

<sup>1</sup> et-Tirmizî, *Birr ve Sıla* Bab, 66, ( hadis no: 2012); Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî *Tarih*, Beyrut 1407h., C. 3, s. 130; Suyûfî, *el-Câmiu's-Sağîr*, s. 203; el-İsfahanî, *a.g.e.*, s. 548.

<sup>2</sup> Kıyamet 75/ 20, 21; Ayrıca bkz. İsrâ 17/ 18; İnsan 76/ 27.

<sup>3</sup> Bayraktar Bayraklı, *İslâm'da Eğitim*, s. 119.

<sup>4</sup> Fazlur Rahmân, *Ana Komularıyla Kur'an*, s. 62.

<sup>5</sup> Zümer 39/ 8.

<sup>6</sup> Fussilet 41/ 49.

<sup>7</sup> Bakara 2/ 30.

<sup>8</sup> Hac 22/ 66; "*Gerçekten insan, çok nankördür.*"

<sup>9</sup> el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 714.



veya nübüvveti yok sayma-gizleme söz konusu iken, nankörlükte nimetin gizlenmesi ve şükürünün yerine getirilmemesi ön plana çıkar. Kur'an'da KFR kelimesi her iki anlamıyla da kullanılmıştır. Buna göre kulun Allah'ı tanımaması veya O'nun verdiği nimetlere şükretmemesi yada insanların birbirlerine yaptıkları iyiliklerin kıymetini bilmemeleri nankörlük kapsamında değerlendirilebilir.

İnsanın nankörlüğü değişik sebeplere dayanır. Mesela Allah'tan gelen bir nimet<sup>1</sup> veya sahip olduğu bilgi,<sup>2</sup> onu nankörlüğe sevk edebilir. Nankörler ümitsiz<sup>3</sup> ve savurgandırlar:<sup>4</sup> *“Savurgan insanlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise rabbine karşı çok nankördür.”*<sup>5</sup>, *“Eğer yüz çevirirlerse, bilesin ki biz seni onların üzerine bekçi göndermedik. Sana düşen sadece dıymaktır. Biz insana katımızdan bir rahmet tattırduğumuz zaman ona sevinir. Ama elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir kötülük gelirse, işte o zaman insan pek nankördür!”*<sup>6</sup>

Allah, insanların nankör olmamaları için kendilerine verdiği nimetleri saymasına rağmen, onların çoğu nankörlükte ısrar etmektedir: *“Rüzgârları rahmetinin önünde müjdeci olarak gönderen O'dur. Biz, ölü toprağa can vermek, yarattığımız nice hayvanlara ve nice insanlara su vermek için gökten tertemiz su indirdik. Andolsun bunu, insanların öğüt almaları için, aralarında çeşitli şekillerde anlatmışızdır; ama insanların çoğu yine de nankörlük edip diretmiştir.”*<sup>7</sup>

*“Gerçekten insan apaçık bir nankördür.”*<sup>8</sup> *“Şüphesiz insan, Rabbine karşı pek nankördür. Şüphe yok ki buna kendisi de şahittir.”*<sup>9</sup> O halde insanların nankörlükleri karşısında şaşırılmamak gerekir. Zira Rabbine karşı nankörlük eden, insanlara karşı daha da kolay nankörlük eder.

Allah, insanlara: *“Öyle ise siz beni (ibadetle) anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin; sakın bana nankörlük etmeyin!”*<sup>10</sup> diye emretmiş, böylece kendisine nankörlük değil, şükredilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Buna rağmen insanların çoğunun şükretmediği bir gerçektir: *“Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler.”*<sup>11</sup> Allah'ın kulları içinde O'na şükredenlerin sayısı

<sup>1</sup> İsra 17/ 83.

<sup>2</sup> Zümer 39/ 49.

<sup>3</sup> Hûd 11/ 9.

<sup>4</sup> Yunus 10/ 12.

<sup>5</sup> İsra 17/ 27.

<sup>6</sup> Şûra 42/ 48.

<sup>7</sup> Furkan 25/ 49, 50.

<sup>8</sup> Zuhruf 43/ 15.

<sup>9</sup> Âdiyât 100/ 6-7.

<sup>10</sup> Bakara 2/ 152.

<sup>11</sup> Bakara 2/ 243; Yusuf 10/ 60; Mümin 40/ 61; Ayrıca bkz: Yusuf 12/ 38; Neml 27/ 73.

azdır.<sup>1</sup> Bu sebeple Allah, insanlara verdiği nimetleri hatırlatarak onları şükretmeye çağırılmaktadır: *“Ey iman edenler! Size verdiğimiz rızkların temiz olanlarından yeyin, eğer siz yalnız Allah'a kulluk ediyorsanız O'na şükredin.”*<sup>2</sup>, *“Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.”*,<sup>3</sup> *“O, sizin için kulakları, gözleri ve gömülleri yaratandır. Ne de az şükrediyorsunuz!”*<sup>4</sup>

Allah, Süleyman peygamberin diliyle şükür ve nankörlüğü şöyle değerlendirmektedir: *“(Süleyman) onu (melikenin tahtını) yanı başına yerleşmiş olarak görünce: Bu, dedi, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki, Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çok kerem sahibidir”*.<sup>5</sup> Kendisine nimet verilenlerin nasıl şükretmesi gerektiği de yine Süleyman peygamberin ağzından şöyle ifade edilir: *“(Süleyman) onun sözünden dolayı gülümsedi ve dedi ki: Ey Rabbim! Beni, gerek bana gerekse ana-babama verdiğin nimete şükretmeye ve hoşnut olacağın iyi işler yapmaya muvaffak kıl. Rahmetinle beni iyi kulların arasına kat.”*<sup>6</sup> Diğer yandan Allah Lokman(A.S.)'a şöyle seslenir: *“Andolsun biz Lokman'a: Allah'a şükret! diyerek hikmet verdik. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur. Nankörlük eden de bilsin ki, Allah hiçbir şeye muhtaç değildir, her türlü övgüye lâyıktır.”*<sup>7</sup>

Allah, şükreden ve inanan kimselere azap etmez: *“Eğer siz şükreder ve iman ederseniz Allah size neden azap etsin! Allah şükre karşılık veren ve her şeyi bilendir.”*<sup>8</sup> O, şükredenleri mükafatlandırır: *“Biz de üstlerine taş (yağdıran bir fırtına) gönderdik. Ancak Lût ailesini katımızdan bir nimet olarak seher vakti kurtardık. Biz şükredeni işte böyle mükafatlandırırız.”*<sup>9</sup> Yine Allah, şükredenlere verdiği nimetleri artıracığını vaat etmektedir: *“Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracığım ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir! diye bildirmişti.”*<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Sebe 34/ 13.

<sup>2</sup> Bakara 2/ 172; Nahl 16/ 114.

<sup>3</sup> Nahl 16/ 78.

<sup>4</sup> Müminûn 23/ 78.

<sup>5</sup> Neml 27/ 40.

<sup>6</sup> Neml 27/ 19.

<sup>7</sup> Lokman 31/ 12.

<sup>8</sup> Nisa 4 / 147.

<sup>9</sup> Kamer 54/ 34-35.

<sup>10</sup> İbrahim 14/ 7.

### 2.3.6. Cömertlik-Cimrilik

İnsanın, mal endişesi taşıyan bir tabiatı vardır: “Gerçekten insan, pek endişeli (ve sabırsız) yaratılmıştır. Kendisine fenalık dokunduğunda sızlanır, feryat eder. Ona imkân verildiğinde ise pinti kesilir.”<sup>1</sup> De ki: Rabbimin rahmet hazinesine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu da pek eli sıkıdır!”<sup>2</sup> Bu ayetlere göre insanın eline mal geçse bile onu harcamak istemez. Çünkü onun bitmesinden korkar. “Şu kadar param olsa şuralara harcardım” diyen insanların, iş ciddiye binince yan çizdikleri bilinen bir husustur. Demek ki insanın elinin sıkılığı fitratının gereğidir. Cimrilik, endişe ve korkuyla birleşerek insanı mal biriktirmeğe sevk edebilir.<sup>3</sup>

Cimrilik, böbürlenme ve kendini beğenme huylarından ayrı düşünülmemelidir. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilir: “Allah kendini beğenen ve daima böbürlenip duran kimseyi sevmez. Bunlar cimrilik eden ve insanlara da cimriliği tavsiye eden, Allah’ın kendilerine lütfundan verdiğini gizleyen kimselerdir.”<sup>4</sup> Aynı zamanda bu huy, tıpkı isyanda olduğu gibi insanın kendini yeterli görmesiyle birlikte ortaya çıkar: “Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar ve en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez.”<sup>5</sup>

Cimriliğin zararlarından kurtulmanın yolu yine Allah tarafından gösterilmiştir: “Doğru yolu göstermek bize aittir. Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir. (Ey insanlar!) Alev alev yanan bir ateşle sizi uyardım. O ateşe, ancak kötü olan girer. Öyle kötü ki, yalanlayıp ve yüz çevirmiştir. En çok korunan ise ondan (ateşten) uzak tutulur. O ki, Allah yolunda malını verir, temizlenir. O’nun nezdinde hiçbir kimseye ait şükranla karşılanacak bir nimet yoktur. O ancak Yüce Rabbinin rızasını aramak için verir ve o (buna kavuşarak) hoşnut olacaktır.”<sup>6</sup> Diğer yandan namazda kararlılık, malın belirli bir miktarını fakirlere ayırma ve ahirete inanma<sup>7</sup> gibi dinin genel prensiplerine uymak da cimriliğin zararlarından kurtulmanın yollarından biridir.

Kur’an’da cimrilik ile cömertlik arasında bir dengenin olması gerektiği hatırlatılır ve aşırıya varıldığında her ikisinin de zararlı olacağı vurgulanır: “(O

<sup>1</sup> Mearic 70/ 19-21.

<sup>2</sup> İsrâ 17/ 100.

<sup>3</sup> Mearic 70/ 18.

<sup>4</sup> Nisa 4/ 36, 37.

<sup>5</sup> Leyl 92/ 8-11.

<sup>6</sup> Leyl 92/ 12-21.

<sup>7</sup> Mearic 70/ 22-26.

kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar.”<sup>1</sup>, “O halde gücünüz yettiğince Allah'a isyandan kaçın. Dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğinize olarak harcayın. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>2</sup>

Cimrilikle ilgili ayetler bu huyun, insanın yaratılış özelliklerinden olduğunu ve onun tabiatında bulunduğunu göstermektedir: “Nefisler cimriliğe hazırdır.”<sup>3</sup>, “Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.”<sup>4</sup> Cimriliğin zıddı olarak nitelendirilen cömertliğin, insanın fitratında olduğuna dair açık bir ifade bulunmamaktadır. Dolayısıyla cömertlik, insanın sonradan kazandığı bir davranış olarak değerlendirilebilir. Birçok ayette Allah yolunda harcama yapmanın teşvik edilmesi ve böyle yapanların mükafatlandırılacağını bildirilmesi<sup>5</sup> bu nedenle olabilir. Buradan cimriliğin tamamen kötü olduğu gibi bir sonuca varmak da yanlıştır. Bu özellik, insanın, varlığının devamını sağlaması ve başkalarının elindekine haset etmemesi için gereklidir. Allah'ın: “Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun.”<sup>6</sup> şeklindeki sözleri bunu ifade etmektedir. Buna göre insanın sahip olduğu şeyleri dağıtıp başkalarına muhtaç olması veya malını tamamen kısıp kimseyle paylaşmaması Kur'an tarafından yanlış bir davranış olarak değerlendirilmektedir.

### 2.3.7. Sevgi-Nefret

Sevmek ve sevilmek, insanı insan yapan temel özelliklerdendir. Sevginin yöneldiği varlıklar farklılık gösterir. İnsan sevgisini kime nasıl yönelteceğini bilmelidir. Zamansız ve yanlış şeylere yönelmiş sevgiler onu zor durumda bırakabildiği gibi, dönülmez hatalar yapmasına da neden olabilir. Sevginin gücü çok fazladır. Bu bakımdan Kur'an kimi nasıl sevmemiz gerektiğini, yanlış şeylere duyulan sevgilerin nelere mal olabileceğini açıklamıştır.

<sup>1</sup> Furkan 25/ 67.

<sup>2</sup> Tegabün 64/ 16.

<sup>3</sup> Nisa 4/ 128.

<sup>4</sup> Haşr 59/ 9; Tegabün 64/ 16. Bu ayetlerde geçen “şuh” kelimesi bazı meallerde kıskançlık olarak çevrilmişse de, biz cimrilik olarak çevirdik. Zira İsfehani, şuh kelimesini, “beraberinde hırs da bulunan cimrilik” olarak izah etmektedir (el-İsfehani, *Müfredât*, s. 446). Ayetlerin baş kısımlarında mal infakından bahsedilmesi de bu kelimenin anlamının cimrilik olmasını güçlendiriyor.

<sup>5</sup> Bkz. Bakara 2/ 195, 254, 262, 267; Ra'd 13/ 22; Furkan 25/ 67; Fatır 35/ 29; Yasin 36/ 47.

<sup>6</sup> İsrâ 17/ 29.

En başta sevmemiz gereken varlık Allah ve O'nun peygamberi Hz. Muhammed'dir: *"(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah son derece bağışlayıcı ve esirgeyicidir."*<sup>1</sup> Allah'ın sevgisini kazanmak için ilk önce insanın bir davranış sergilemesi gerekmektedir. Burada sevginin paylaşıldıkça büyüdüğü de görülmektedir. Zira insanın Allah'ı sevmesi, Allah'ın da insanı sevmesi ve onu bağışlaması sonucunu doğurmaktadır. Ancak, bazı insanlar, Allah'tan başka varlıkları tanrı edinirler ve onları severler. *"İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarikinden) çok daha fazladır. Keşke zalimler azabı gördükleri zaman (anlayacakları gibi) bütün kuvvetin Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın azabının çok şiddetli olduğunu önceden anlayabilselerdi."*<sup>2</sup>

Anne- baba ve evlat sevgisi de güçlü sevgilerdendir. Bunların niçin sevildiğini anlamak bir yere kadar mümkündür. Çünkü anne-babamızı, bize verdikleri emekten dolayı severiz. Annemiz bizi karnında güçlükler içinde taşımıştır.<sup>3</sup> Babamız, kazancını bizim için harcamıştır. Bunun yanında anne-babanın çocuklarına olan sevgisini de anlamak kolaydır. İnsan, emek verdiği şeye karşı aşırı sevgi besler. Emek verilen şey kıymetlidir. Ancak, hayatta hiç karşılaşmamış iki insanın birlikte bir yuva kurup birbirlerine tahammül göstermeleri ve birbirleri için fedakarlıklarda bulunmaları, hayat düzenlerini, anlayışlarını birbirleri için değiştirmeleri hayret uyandıran bir durumdur. İlahi müdahale olmadan böyle bir sevginin oluşması ve sürmesi mümkün değildir: *"Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aramızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun (varlığının) delillerindedir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır."*<sup>4</sup>

Sevgi bazen farklı yönlere kayar. Dünya hayatına aşırı sevgi beslemek, insanları put edinmeğe yöneltir.<sup>5</sup> Bu sebeple sevgimizi gelip geçici şeylere yönlendirmemek gerekmektedir.<sup>6</sup> Sevgi aynı zamanda kararlarımızı etkiler ve bizi yanlış davranışlara sevk eder.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Âl-i İmran 3/ 31.

<sup>2</sup> Âl-i İmran 3/ 165.

<sup>3</sup> Lokman 31/ 14.

<sup>4</sup> Rum 30/ 21.

<sup>5</sup> Ankebut 29/ 25.

<sup>6</sup> En'am 6/ 76.

<sup>7</sup> Yusuf 12/ 30.



Allah, insanın imanını sevmesini sağlamış, buna karşılık inkarlılığı, yoldan çıkmayı ve baş kaldırmayı çirkin göstermiştir.<sup>1</sup> Bu sayede insanlar, yardıma muhtaç, sahipsiz insanları kıskanmaz, onlara karşı cimrilik etmez ve onlara gerekli yardımı yaparlar.<sup>2</sup>

### 2.3.8. Cinsi Arzu

Kur'an'da cinsi arzuyu anlatmak için "şehvet" terimi kullanılmaktadır. Şehvetin, nefsin istediği şeye doğru yönelmesi anlamına geldiğini yukarıda söylemiştik. Bu anlamda şehvet, sadece cinsi arzuyu anlatan bir kavram değildir. O, bir çok şeye aşırı düşkünlük anlamında kullanılan bir kavramdır: "*Nefsani arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.*"<sup>3</sup>

Mala düşkünlük ve onu biriktirme isteğinin cimrilikten kaynaklandığını; cimriliğin ise malın tükeneceği endişesi ve insanın kendini müstağni görme arzusu gibi sebeplere dayandığını görmüştük. Ayetteki "benin" kelimesi ise daha çok oğullar anlamında kullanılmakla birlikte bu ifadeden genel anlamda çocuklar anlaşılır.<sup>4</sup> Çocuk sevgisi doğuştan gelmeseydi onca zorluğu sebebiyle herhâlde kimse çocuk sahibi olmak istemezdi.

İnsanların kadınlara olan düşkünlüğünden söz edilmesi, kadınların sevmek değil sevilmek konumunda gösterilmesi anlamına gelir.<sup>5</sup> Buna göre cinsi arzunun daha çok erkekten kadına doğru olduğunu söyleyebiliriz. Cinsi arzu insanın yaratılış özellikleri arasında yer alır. Bunun, insanın üreme, kendi neslinin devamını sağlama ve sağlıklı bir aile yuvası kurma amacına yönelik olduğu malumdur. Cinsi arzunun meşru yoldan tatmini için evlilik teşvik edilmiş; evlilik dışı ilişkiler ve hemcinslerin birbirleriyle olan her türlü ilişkisi yasaklanmıştır: "*Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur.*"<sup>6</sup> "*Çünkü siz, şehveti tatmin için kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir milletsiniz.*"<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Hucurât 49/ 7.

<sup>2</sup> Haşr 59/ 9; İnsan 76/ 8.

<sup>3</sup> Âl-i İmran 3/ 14.

<sup>4</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 2, s. 1051.

<sup>5</sup> Elmalılı, aynı yer.

<sup>6</sup> İsrâ 17/ 32.

<sup>7</sup> Araf 7/ 81.



### 2.3.9. “Kebed” Kavramı

Şu ana kadar insanın yaratılıştan gelen bir takım özelliklere sahip olduğu üzerinde duruldu. İnsanın bu vasıfları iyiye veya kötüye kullanma yeteneği de söz konusudur. Şu halde insan iki yönlü, iki kutuplu bir varlıktır. Hem beden-ruh ikiliği hem de iyi-kötü ikiliği. Beden ve ruh, madde ve mana olarak birbirinin zıttı olmasına rağmen, bunlar insanda bir araya getirilmiştir. Diğer yandan, iyi ve kötü zıtlıkları da insanda birleşmiştir.<sup>1</sup> O, bir makine yada bir bitki değildir, verdiği kararların ahlaki değerleri vardır. Bu zıtlıklar insanı gerer, huzurunu kaçıtır. Bir yanda bedenın hayvanî istekleri, öbür yanda ruhunun ulvî istekleri arasında gelip gider. Bu, onun yaratılış özelliğidir. Allah şöyle buyurur: “Biz, insanı bir sıkıntı içinde yarattık.”<sup>2</sup>

İnsanın sıkıntısı yaratılışında başlar. O, hayata bir anda ve kolaylıkla gelivermediği gibi kolaylıkla geçip gidivercek de değildir. Tavırdan tavıra, meşakkatlerden geçirilerek yaratılmış, hayata çıkarılmış, bu şekilde insan olmuştur. Demek ki meşakkat ve sıkıntı içinde insanlık gayesine ermek, insan tabiatının bir gereği ve yaratıcının bir kanunudur. İnsan aslında aciz bir varlık iken Allah’ın büyük bir lütfuna mazhar olmuştur. O halde insan bunu bilmeli, yaratana şükrünü eda etmek üzere görevini yerine getirerek kurtuluş ve Allah’ın rızasına kavuşma yoluna gitmelidir.<sup>3</sup>

İnsanın yaşadığı bunalım, onun psikolojik bir özelliği olup normal bir oluşumdur. İnsanın aleyhine değil, tam tersine lehine olan ve insanı güçlü ve dinamik yapan bir enerji biriktirme, onun iç dünyasında beliren bir sıkışma ve kaynama olayıdır. Hayvanlarda ve bitkilerde böyle bir olay görülmemektedir. Onlar, iştahlarını ve fizyolojik gerilimlerini hiçbir engelle karşılaşmaksızın ifade ederler. Fakat insan için bu mümkün olmamaktadır. İnsan, yaratılışı gereği başıboş davranamaz.<sup>4</sup> Bu bakımdan insan kimi zaman, cahil, cimri, nankör, zalim, kimi zaman da bunların tersi durumda olacaktır. Bu, onun vazgeçilmez, devredilmez yaratılış kanunudur. Onu insan yapan en belirgin özellik de budur.

Bütün bu yaratılış özellikleri, insana yüklenen sorumluluğu yerine getirmesinde gereklidir ve bunların belli amaçları olup ona uygun bir şekilde kullanılmalıdır. Aksi halde Allah, ne gibi tehlikeli durumların meydana gelebileceğini Kur’an’da açıkça beyan etmektedir. O kadar ki bunlar, ilk anda insanın sürekli günah işleyen bir varlık

<sup>1</sup> Şems 91/ 8.

<sup>2</sup> Beled 90/ 4.

<sup>3</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 8, s. 5830.

<sup>4</sup> S. Ahmet Arvası, *İnsan ve İnsan Ötesi*, İstanbul 1977, s. 75.

olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Halbuki Allah, bu ayetlerde insanın normal dışı davranışlarından söz ederek bunların nasıl düzeltilileceği hakkında ipuçları vermektedir.

Zaten normal şartlarda insan, fitratı gereği hakkın dışına çıkmaz. İnsanın yaratılış amacına aykırı davranması geçici bir durumdur. Meselâ insanın acıkması ve yemeye içmeye meyilli olması, yaşamak için kendisine gerekli veya faydalı olanı alma amacına yöneliktir. Yoksa zehir yutmak veya kuru bir zevk için israf ile midesini bozmak için değildir. Bu durumda fitrat bozulmuş, amacın dışına çıkmış olur. İnsanın, fitratı da hakkı tanımak ve yaratanından başkasına kul olmamaktır. İnsana ruh, yanlış yapması, şeytana uyması için değil; hak ve hayrı bilmesi, mebd'e' ve meadını ve ona karşı vazifesini yerine getirmesi için verilmiştir. Nitekim fitrat üzere giden veya fitrata yakın olan saf ruhlar, yalanı, eğriliği bilmez. Eğrilik meyli sonradan arızî olarak öğrenilir.<sup>1</sup> Bundan dolayı nefsin kötü arzulardan korunması ve manevi olarak yükselmesi için ilahi kanunlara uygun olarak kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi gerekmektedir.<sup>2</sup>

#### 2.4. İnsanın Değeri

Kur'an'ın ifadesiyle insan, yeryüzünde Allah'ın halifesi durumundadır. Bakara Suresi'nin 30. ayetinde şöyle denir: "*Hatırla ki Rabbin meleklerle: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek insanı mı halife kılıyorsun? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.*" Ayette geçen "halife" kelimesi "vekillik" yani başkasının yerini tutarak onu temsil etmek demektir. Her halifenin kıymet ve şerefi, temsil ettiği kimsenin şerefi ve vekaletin derecesiyle orantılıdır.<sup>3</sup>

Halife kelimesi Kur'an'da altısı çoğul olmak üzere toplam sekiz ayette geçmektedir. Çoğul olarak kullanıldığı Yunus Suresi'nin 14., 73. ve Araf Suresi'nin 69. ve 74. ayetlerinde "önceki topluluğun yerine geçme" anlamına gelmektedir. En'am Suresi'nin 165. ve Fâtır Suresi'nin 39. ayetlerinde insanların yeryüzünde halife yapıldığından söz edilmektedir. En'am Suresi'ndeki ayette bunun gerekçesi şöyle açıklanır: "*Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği (nimetler) hususunda denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O'dur. Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk*

<sup>1</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 6, s. 3823.

<sup>2</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Temel Konuları*, İstanbul 2000, s. 134.

<sup>3</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 300.

olandır ve gerçekten O, bağışlayan merhamet edendir.” Tekil olarak geçtiği Sa’d Suresi’nin 26. ayetinde ise hitap Davut (A.S.)’a dır: “*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Hevâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah’ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır.*”

Halifelik, yani insanların ve diğer varlıkların sorumluluklarını üstlenme, onları Allah’ın vekili olarak yönetme görevini alan insan acaba bunu asalet zannedip kötüye kullanabilir mi? Doğrusu Bakara Suresi’nde meleklerin anlamaya çalıştıkları da bu olsa gerektir. Bu sebeple, “Yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökcek insanı mı halife kılıyorsun?” diye sormuşlardır. Bunun üzerine “*Allah Adem’e bütün isimleri öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi.*”<sup>1</sup>

Meleklerin sahip olmadıkları bilgi insana verilmiştir. Dolayısıyla insan, yeryüzünde fesat çıkarma ve kan dökme huylarından bilgi sayesinde kurtulabilmektedir. Ancak buradan insanın bu tür davranışlara meyilli olduğunu da anlıyoruz. Hükmetme ve yönetme duygusu insanı zaman zaman saldırgan yapabilmektedir. Bu, insanın kimi zaman bilgisiz oluşundan, kimi zaman da bilgisini doğru kullanmayışından kaynaklanmaktadır.<sup>2</sup> Ancak insan başıboş bırakılmayacağını<sup>3</sup> unutmamalı, kendisine verilen yetki ve yetenekleri yerli yerinde kullanmalıdır.

Halife Allah’ın temsilcisidir. Bir insanın, Allah’ın temsilcisi olabilmesi için o göreve Allah tarafından seçilmesi gerekir.<sup>4</sup> İnsanın yeryüzünde Allah’ın halifesi olması, Allah’ın kendi kudret ve sıfatlarından ona pay vermesi ve böylece de insanın Allah’ın sıfatlarına insanî plan ve ölçüler içinde sahip olması demektir. Bu özellikleriyle insan, yeryüzünde bazı tasarruflarda bulunma hakkına sahip kılınmıştır.<sup>5</sup> Bu ayette insanın hem hazır değerler alma hem de kendi adına değerler üretme potansiyeli de ifade edilmektedir. İnsanı meleklerden üstün kılan da bu özellikleridir.<sup>6</sup>

“*Biz insanı en güzel biçimde yarattık.*”<sup>7</sup> ifadesiyle değeri ortaya konan insanın, “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları,*

<sup>1</sup> Bakara 2/ 31.

<sup>2</sup> Nitekim cahillik konusunu işlerken bunlara değinmiştik.

<sup>3</sup> Kıyamet 75/ 36.

<sup>4</sup> William Chittick- Sachiko Murata, *İslâm’ın Vizyonu*, s. 205.

<sup>5</sup> Hüseyin Aydın, *Yaratılış ve Gayelilik*, s. 124.

<sup>6</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, Ankara 1999, s. 44-45.

<sup>7</sup> Tin 95/ 4.

yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kaldık.”<sup>1</sup> ayetiyle de bu şeref ve üstünlüğü daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. İnsan her ne kadar topraktan yaratılsa da yüksek mevkisi sayesinde meleklerin saygısını kazanmıştır.<sup>2</sup> Bunda onun, öleceğini bilen, kendi kendini yenileme ve düzeltme yeteneğine sahip ve aşırı isteklerini kontrol edebilen tek varlık<sup>3</sup> türü oluşunun büyük bir etkisi vardır.

Kur’an’da çeşitli vesilelerle, dünyanın, hayvanların, denizlerin, gemilerin ve denizlerdeki birçok nimetin, madenlerin, ay, güneş ve yıldızların, gece ve gündüzün, bitkilerin ve türlü türlü meyvelerin, özetle çevremizdeki her şeyin, insanın hizmetine verildiği ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Öte yandan insanın, göklerin ve yerin bile yüklenmediği ilahi emaneti kabul etmiş olması onun, alemdeki özel konumunu gösteren diğer bir işarettir.<sup>5</sup>

İnsana tercihlerine dayalı bir hayat hakkı veren bu özel konumun iki yönünün olduğu söylenebilir. Birincisi, insanı otoriteden kurtarıp kendisine otonomi veren ve şahsi tecrübesini anlamlı kılan ama aynı zamanda tüm sorumluluğunda kendisine ait olduğu bir hürriyet, ikincisi ise kişiye getirdiği yalnızlık duygusu ve güçsüzlük hissi veren bir hürriyettir. Bu ikinci durum, hürriyetin insana bir yük ve tehlike getiren olumsuz tarafıdır ve bu onun, iradesini kötü yönde kullanma gücünden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan insanın yalnız bırakılmaması, dışardan desteklenmesi gerekmektedir.<sup>6</sup> Buna nefsinin kötü istekleri<sup>7</sup> ve şeytanın aldatmacaları da eklenirse peygamber ve vahyin gönderiliş amacını daha iyi anlamak mümkün olur.

Bu çerçevede insan, tabiatında var olan özellikleri iyi yönde kullanmak için kendisiyle ve söz konusu özellikleri amaçlarının dışında kullanan diğer insanlarla mücadelesini sürdürecektir. Söz gelimi halifelik özelliğinden kaynaklanan hakimiyet duygusunu kötüye kullanıp varlıklara zulmeden birine, tepki gösterme özelliğiyle karşı koyacak ve ona engel olabilecektir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> İsra 17/ 70.

<sup>2</sup> Ahmed Havace, *Allah ve 'l-İnsan*, s. 24.

<sup>3</sup> Aysel Zeynep Tozduman, *İslâm ve Batı Gözüyle İnsan*, İstanbul 1991, s. 173-174.

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili ayetler için bkz: İbrahim 14/ 32, 33; Nahl 16/ 12, 14; Hac 22/ 65; Lokman 31/ 20; Zuhuf 43/ 12, 13; Casiye 45/ 12, 13.

<sup>5</sup> Mustafa Çağrı, *Anahatlarıyla İslâm Ahlakı*, İstanbul 1991, s. 203.

<sup>6</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 57-58.

<sup>7</sup> Naziat 79/ 40.

<sup>8</sup> M. Abdullah Draz, *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, s. 89.

## 2.5. İnsanın Kötü ile Mücadelesi

İnsanın yeryüzündeki serüveninde sorumluluklarını yerine getirirken ona en çok zorluk çıkaran ve kötülüğün kaynağı olarak bilinen şeytandır. Zira şeytan, daha ilk insan yaratıldığı andan itibaren insan nesline olan düşmanlığını açıkça ilan etmiş<sup>1</sup> ve onların cennetten çıkarılmalarını sağlamıştır.<sup>2</sup> Çünkü şeytana göre kendisinin Allah'ın huzurundan kovulmasına insan neden olmuştur.<sup>3</sup>

Allah onun, insanlığın apaçık düşmanı olduğunu defalarca söylemiştir.<sup>4</sup> O halde Allah'a kulluk etmekten başka çıkar yol yoktur.<sup>5</sup> Zira şeytan, insanı kolayca aldatabilmekte<sup>6</sup> ve görevini unutturup yeteneklerini ve iradesini yanlış yönlerde kullanmasına neden olabilmektedir.

Şeytanın aldatması farklı şekillerde olabilir; Onları hile ile aldatabilir:<sup>7</sup> “Şeytan onlara söz verir ve onları ümitlendirir; halbuki şeytanın onlara söz vermesi aldatmacadan başka bir şey değildir.”<sup>8</sup>, “Hiç olmazsa, onlara bu şekilde azabımız geldiği zaman boyun eğselerdi! Fakat kalpleri iyice katılaştı ve şeytan da onlara yaptıklarını câzip gösterdi.”<sup>9</sup>, “Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kaldık. (Bunlar), aldatmak için birbirlerine yaldızlı sözler fısıldarlar. Rabbin dileseydi onu da yapamazlardı. Artık onları uydurdukları şeylerle baş başa bırak.”<sup>10</sup> Bunun yanında o, insanların arasını içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklarla da açmak ister.<sup>11</sup>

Şeytandan korunmanın bir takım yolları vardır: O, herhangi bir şekilde insana etki etmeye çalıştığında Allah'a sığınmak, O'nu hatırlayıp gerçeği görmek ve şeytanın adımlarını takip etmemek gerekir: “Ey iman edenler! Şeytanın adımlarını takip etmeyin. Kim şeytanın adımlarını takip ederse, muhakkak ki o, edepsizliği (yüz kızartıcı suçları) ve kötülüğü emreder. Eğer üstünüzde Allah'ın lütuf ve merhameti olmasaydı, içinizden

<sup>1</sup> Araf 7/ 16.

<sup>2</sup> Bakara 2/ 36; Araf 7/ 27.

<sup>3</sup> Araf 7/ 16-17.

<sup>4</sup> Bakara 2/ 168, 208; En'am 6/ 142; Araf 7/ 22; Yusuf 12/ 5; Yasin 36/ 60; Zuhuruf 43/ 62.

<sup>5</sup> Yasin 36/ 61.

<sup>6</sup> Hadid 57/ 14.

<sup>7</sup> En'am 6/ 22.

<sup>8</sup> Nisa 4/ 120.

<sup>9</sup> En'am 6/ 43.

<sup>10</sup> En'am 6/ 112.

<sup>11</sup> Maide 5/ 91.



*hiçbir kimse asla temize çıkamazdı. Fakat Allah dilediğini arındırır. Allah iştir ve bilir.”<sup>1</sup>*

Allah kendisine inananları şeytana karşı koruduğunu bildirmektedir.<sup>2</sup> Bu bakımdan ondan korunmak için gereken ilk şart imandır. Zira o, ancak kendisini dost edinen, Allah’a ortak koşan, O’na isyan eden ve ahirete inanmayanlara etki edebilmektedir.<sup>3</sup> Aslında şeytanın kurduğu tuzaklar zayıftır.<sup>4</sup> İnsanlar üzerinde bir etkisinin olmadığını kendisi de itiraf etmektedir: “(Hesapları görülüp) iş bitirilince, şeytan diyecek ki: ‘Şüphesiz Allah size gerçek olanı vâdetti, ben de size vâdettim ama, size yalancı çıktım. Zaten benim size karşı bir gücüm yoktu. Ben, sadece sizi (inkâra) çağırdım, siz de benim davetime hemen koştunuz. O halde beni yermeyin, kendinizi yerin. Ne ben sizi kurtarabilirim, ne de siz beni kurtarabilirsiniz! Kuşkusuz daha önce ben, beni (Allah’a) ortak koşmanızı reddettim.’ Şüphesiz zalimler için elem verici bir azap vardır.”<sup>5</sup> Şeytanın hakikatte böyle zayıf olmasına rağmen insanların çoğu ona uymakta ve onun tarafından aldatılabilmektedir.

İnsanı dünya hayatı da aldatabilir.<sup>6</sup> “Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, eğlence, bir süs, aranızda bir övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma isteğinden ibarettir. O, tıpkı bir yağmur gibidir ki, bitirdiği ziraatçıların hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur. Ahirette ise çetin bir azap vardır. Yine orada Allah’ın mağfireti ve rızası vardır. Dünya hayatı aldatıcı bir geçimlikten başka bir şey değildir.”<sup>7</sup> İnsan, bu gerçeği bilmeli, kendisini yaratan ve şekil veren İhsanı bol Rabbine karşı şeytanın ve dünya hayatının aldatmacalarından uzak durmalıdır.<sup>8</sup>

Dünya hayatının ve şeytanın aldatmaları sonucunda insan, asıl görevini ihmal edip Rabbine karşı gelebilir. O’nu inkar etme yada O’na ortak koşma yoluna gidebilir. İnkâr, insanların yaratana unutup yok saymalarıdır: “Kahrolası insan! Ne inkârcıdır!”<sup>9</sup> Bazen de insan, Allah’ı kabul eder ama kendisine veya başka varlıklara da Allah gibi değer vermeye, onlara kutsiyet atfetmeye başlar. Bu ise şirktir. Allah, şöyle emreder: “Rabbinden sana vahyolunana uy. O’ndan başka tanrı yoktur. Müşriklerden yüz

<sup>1</sup> Nur 24/ 21.

<sup>2</sup> İsrâ 17/ 65.

<sup>3</sup> Nahl 16/ 100; Sebe 34/ 21.

<sup>4</sup> Nisa 4/ 76.

<sup>5</sup> İbrahim 14/ 22.

<sup>6</sup> Âl-i İmran 3/ 185; En’am 6/ 130.

<sup>7</sup> Hadid 57/ 20.

<sup>8</sup> İnfitar 82/ 6-8.

<sup>9</sup> Abese 80/ 17.

çevir.”<sup>1</sup> Allah’ın bağışlamayacağı tek günah şirktir: “Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar.”<sup>2</sup>

Şirki değerlendirirken, Allah’a ortak koşulan şeylerin mahiyetini akılda tutmak gerekir. Şirk sadece Allah’tan başka bir varlığa veya varlıklara tapma yada putlara tapma anlamına gelmez. Hevâ<sup>3</sup> da bir tanrıdır ve hevâ peşinde gidenler de müşriktirler.<sup>4</sup> Bir insanın kendi kanaat ve duygularının arkasından şımarıkça ve şuursuz bir şekilde gitmesi de şirktir.<sup>5</sup> Hangi türde olursa olsun şirk, Kur’an’ın her ifadesine sinen ve savunduğu en temel kavram olan tevhid anlayışına zıttır. Bu, Allah’ın, yeryüzünde insana yüklediği sorumlulukları gerçekleştirmesi için verdiği yetkinin kötüye kullanılmasıdır. Yukarıdaki ayetlerde şirkin affedilmeyen günah sayılmasının nedeni bu olabilir.

İnsan bu yetki ve yetenekleri, sorumluluklarını yerine getirmek için değil de ters istikamette kullanmaya kalkışırsa ne olacaktır? Her halde bu durumda ilk yapacağı iş, ya kendisini yada başka bir şeyi Allah’ın yerine koymak olacaktır. Yani şirke düşecektir. İnsan, kendinde bulunan güç ve yetenekleri keşfettikçe bunları vereni unutup, kendisine mal edip, Yaratanını devre dışı bırakabilir. Böylece ortada kendisinden başka tapılacak bir varlık kalmayacaktır. Bu, insanın kendisine aşırı güven duymasından kaynaklanmaktadır.

Şirkin oluşmasında insanın kendisini zayıf görmesinin de etkisi vardır. İnsan, Allah’ın kendisine verdiği yetki ve yetenekleri unutabilir veya bunların farkına varamayabilir. Aciz kaldığı durumlarda kendisinden daha üstün varlık arama yoluna gidebilir. Güçlü gördüğü, önünde eğildiği şeylere karşı saygısı artar ve sonunda onları tanrı edinmeye başlar.

Söz konusu durumlardan birincisinin oluşmasında insanın güç ve yeteneklerini aşırı abartması, diğerinde ise onları yok sayması etkili olmaktadır. Şu halde Allah’ın şirki en büyük günah sayması ve bu günahı işleyenleri affetmeyeceğini açıklaması, insanın güç ve yeteneklerini dengede tutması için konulmuş bir tedbir olarak düşünülmelidir.

<sup>1</sup> En’am 6/ 106.

<sup>2</sup> Nisa 4/ 48, 116.

<sup>3</sup> Nefsin isteklerine meyiletme (el-İsfehani, *Müfredât*, s. 849.)

<sup>4</sup> Furkan 25/ 43.

<sup>5</sup> William Chittick- Sachiko Murata, *İslâm’ın Vizyonu*, s. 111.

### III. KELÂM EKOLLERİNDE ALLAH VE İNSAN

#### 1. KELÂM EKOLLERİ ÇERÇEVESİNDE ALLAH TASAVVURU

Buraya kadar Kur'an'ın insana tanıtmak istediği Allah'ın nasıl bir varlık olduğu, bu bağlamda O'nun insanı nasıl bir varlık olarak yarattığı ve kendisiyle sahip olduğu özellikler vasıtasıyla nasıl bir ilişkinin bulunması gerektiği hususunu ortaya koymaya çalıştık. Şimdi ise Kur'an'ın tek yaratıcı olarak sunduğu bu varlığın kelâmcılar tarafından nasıl tanıtıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken O'nun, yaratılan varlıklarla olan ilişkisini göz ardı etmeyeceğiz. Burada amacımız, meseleyi ekollerin liderleri çerçevesinde ele alıp onların görüşleri ışığında, sahip olunan Allah tasavvurlarını ve insanın bu tasavvurlardaki konumunu ve değerini ortaya çıkarmaktır.

##### 1.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah'ın varlığını ve evrenin yaratılmışlığını kabul veya reddetmek, hem fikir yönünden hem de uygulama açısından birçok problemi beraberinde getiren karmaşık bir konudur. Hangi düşünce sistemi olursa olsun, Allah'ın varlığı veya evrenin nasıl meydana geldiği konularında aşağı yukarı bir fikre sahiptir. Kişinin âlem hakkındaki görüşlerinin şekillenmesi, insanın yeryüzündeki konumunun belirlenmesi gibi son derece önemli konular hakkında takınılacak tavırda da, söz konusu kabullenmenin kesin ve tartışılmaz bir etkisinin olduğu malumdur. Zira düşüncenin odağında bu kabullenme yatmaktadır. Bu durumun kelâm ekolleri için de söz konusu olduğunu görüyoruz.

Allah'ın varlığını inkar eden bir düşüncenin İslam kelâm ekolü olarak değerlendirilemeyeceği bilinen bir husustur. Aynı şekilde O'nun birliği de bu çerçevede değerlendirilmektedir. İnceleyeceğimiz kelâm ekollerinin bu konularda fikir birliğinde olduklarını söylemek gerekir. Hepsi de Allah'ın varlığını, birliğini ve bu evrenin O'nun tarafından yaratıldığını kabul etmiş, yaratılmış bir evrenin peşinen kabulünden hareketle düşünce geliştirmiş ve sistemlerini bunun üzerine oturtmuşlardır. Bu bakımdan biz dikkatlerimizi ekollerin Allah'ın varlığı ve birliğini nasıl ispat ettiklerine çevirmek istiyoruz.

## 1.2. Varlığının İspatı

Allah'ın varlığının ispatı, İslâm düşüncesinde önemli bir yer tutar. Bu konu, kelâm eserlerinin içinde ayrı bir başlık halinde işlendiği gibi, hakkında müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Daha çok "İsbat-ı vâcip" olarak adlandırılan bu konunun, kelâmcıların ayrı bir ilim dalı gibi ele alındığı izlenimi edinilmektedir.<sup>1</sup> Bizim bu konuyu ele alışımız daha çok, kelâmcıların konunun işleniş sırasında kullandıkları ifadelerden onların Allah tasavvurlarına dair ip ucu aramak şeklinde olacaktır.

Aslında kelâmcılardan önce Kur'an'ın Allah'ın varlığı konusunda deliller getirdiğini biliyoruz. Buna göre Kur'an, insanın<sup>2</sup> ve hayvanların<sup>3</sup> yaratılışını tasvir eder. Göklerin ve yerin mükemmel nizamını;<sup>4</sup> suyun,<sup>5</sup> rüzgarın<sup>6</sup> vs. yaratılış amaçlarını anlatır.<sup>7</sup> Bu tür ayetlerin sonunda genellikle Allah'ın varlığına ve birliğine vurgu yapılır.<sup>8</sup> Bu, insanların çoğunun mizacına uygun gelen ve eserden müessire giden bir yoldur<sup>9</sup> ve kelâmda Burhan-ı İnnî olarak adlandırılır.<sup>10</sup>

Kur'an, cahiliye Araplarının Allah'ın varlığını kabul ettiklerini haber vermektedir.<sup>11</sup> Bu bakımdan o, Allah'ın varlığını ispat üzerinde çok fazla durmaz. Ona göre fitratı bozulmamış insanların Allah'a inanmaları tabii bir durumdur.<sup>12</sup> Buna rağmen onun ispat-ı vâcip niteliği taşıyan ayetlere yer vermesi, kanaatimizce Allah'ın varlığını ispatlamaktan çok O'nun hakkında doğru bir inanca sahip olunması ve özellikle de tevhid anlayışını pekiştirme amacına yönelik olmalıdır.

<sup>1</sup> İsmail Yörük, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî*, s. 53.

<sup>2</sup> Mürselât 77/ 20; Alak 96/ 1-2.

<sup>3</sup> Yâsin 36/ 71; Zümer 39/ 6; Câsiye 45/ 4.

<sup>4</sup> Yunus 10/ 6; Lokman 31/ 10-25.

<sup>5</sup> Mürselât 77/ 27; Kâf 50/ 9.

<sup>6</sup> Bakara 2/ 164.

<sup>7</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcip)*, s. 22-25.

<sup>8</sup> Aydın Topaloğlu, *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara, 2002, s. 174.

<sup>9</sup> Veli Ulutürk, *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, İzmir, 1988 s. 22.

<sup>10</sup> Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî Giriş*, İstanbul 1993, s. 79.

<sup>11</sup> Bkz: Müminun 23/ 84-89. " (Resûlüm!) de ki: Eğer biliyorsanız (söyleyin bakalım), bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir? "Allah'a aittir" diyecekler. Öyle ise siz hiç düşünüp taşınmaz mısınız! de. Yedi kat göklerin Rabbi, azametli Arş'ın Rabbi kimdir? diye sor. "(Bunlar da) Allah'ındır" diyecekler. Şu halde siz Allah'tan korkmaz mısınız! de. Eğer biliyorsanız (söyleyin), her şeyin melekûtu (mülkiyeti ve yönetimi) kendisinin elinde olan, kendisi her şeyi koruyup kollayan, fakat kendisi korunmayan (buna muhtaç olmayan) kimdir? diye sor. "(Bunların hepsi) Allah'ındır" diyecekler. Öyle ise nasıl olup da büyüye kapılıyoruzuz? de."

<sup>12</sup> Rum 30/ 30.

Kelâmcıların Allah'ın varlığını ispat için kullandıkları delillerin bir çoğu Kur'an ayetlerine bağlanmıştır.<sup>1</sup> Bu konuda ilk çabaları gösterenlerin Mu'tezililer olduğunu söyleyebiliriz.<sup>2</sup> Mesela hudus delili ilk defa Mu'tezililer tarafından kullanılmış, bu delil daha sonra diğer kelâmcılarınca geliştirilmiştir.<sup>3</sup>

Hudus delili, evrenin yaratılmış olduğu esasına dayanır. Yaratılmış bu evrenin bir yaratıcısının olması gerekmektedir, o da Allah'tır. Hudus delilinin önermeleri şu şekilde sıralanır:

Evren hâdistir. (sonradan var olmuştur.)

Her hâdisin bir muhdisi (yaratıcısı) vardır.

O halde evrenin de bir yaratıcısı vardır ki o da Allah'tır.<sup>4</sup>

Bu önermeler sıralandıktan sonra, özellikle birincisinin ispatlanması gerekmektedir. Zira bütün sistem bu önermenin üzerine kurulmuştur. Öyle ki evrenin sonradan var olduğunu ve bir başlangıca sahip olduğunu kabul etmeyen birine diğer önermelerden bahsetmenin bir anlamı yoktur. Bu sebeple kelâmcılar evrenin hâdisliği üzerinde önemle dururlar. Burada cevher ve araz kavramlarıyla karşılaşmaktayız. Cevher, "boşlukta bizzat yer tutan ve varlığını bizzat hissettiren şey"<sup>5</sup> diye tarif edilir. Araz ise "var oluşu ancak, kendisini taşıyan başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey"<sup>6</sup> diye tanımlanır. Arazları taşıyan cevherlerdir. Evrenin hâdis oluşu, cevher ve arazlardan oluşması sebebiyledir. Çünkü her ikisi de hâdistir. Arazların hâdis olduğu, değişken olmasıyla ispat edilir. Cevherler ise arazi taşınması dolayısıyla hâdistir. Arazsız bir cevher düşünülemez.

Hudus delilini ilk defa kullanan Ca'd b. Dirhem olmuştur. Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan Mu'tezile'ye intikal eden hudus delilini, Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf geliştirmiş, dayandığı delilleri ispat etmiştir. Bu delili Ehl-i Sünnet'ten ilk defa İbn Küllâb el-Basrî'nin kullandığı söylenmektedir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Kemalüddin İbn Hüman, *Kitabu'l-Müsayere*, İstanbul 1979, s. 15-16.

<sup>2</sup> William Thomson, Sünni İslâm'ın, kelâm sisteminin çoğunu Mu'tezililerin doktriner tartışmalarına borçlu olduğunu söylemektedir. (Bkz: William Thomson, *İslâm ve Mezhepler*, (Çev: Adil Özdemir), İzmir 1983, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 330.)

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vâcip)*, s. 69; Hudus delili bir yandan İslâm dışı gruplara, diğer yandan filozofların kıdem görüşüne duyulan tepki sonucunda ispat delili olarak ortaya çıkmış ve kelâm literatürüne girmiştir. (Bkz: M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 78.)

<sup>4</sup> İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339-43h., C. 2, s. 14.)

<sup>5</sup> Sabunî, *Bidaye*, İstilahlar kısmı, s. 191.

<sup>6</sup> Sabunî, a.g.e., aynı kısım, s. 189.

<sup>7</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 1, s. 106vd.; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 69; İsmail Yörük, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî*, s. 54.



Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın çağdaşı ve diğer bir Mu'tezile alimi olan Nazzam ise insan bedeninde iki zıt özellik olarak bulunan sıcaklık ve soğukluğun kendi başlarına bir arada bulunamayacağından hareketle başka bir hudus delili geliştirmiştir. Ona göre insan, mesela kor halindeki bir ateşi soğuk suyun içine sokup suyu ılık hale getirmek ve toprağın kuruluğu ile suyun yaşlığını bir araya getirmek suretiyle bir nevi zıtları birleştirmektedir. Bu işlemde de bir hudus vardır. Fakat buradaki gerçek mucid (muhtdis) insan değil; Allah'tır. Zira insan da diğer zıtlara boyun eğdiren kudretin etkisi altındadır. Bu kudret, eşyayı da, acz konusunda eşyaya benzeyen insanı da yaratan yüce Allah'tır ki hiçbir şey O'na benzemez.<sup>1</sup> Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandırmakla itham edilen Mu'tezile'nin<sup>2</sup> önemli isimlerinden biri olan Nazzam'ın, bu sözleri söylemesi dikkate değerdir. Bir anlamda bunun Nazzam'ın Allah tasavvurunda insana Sünni alimlerden çok da farklı bir yer vermediği anlamına geldiğini düşünüyoruz.

Bunun yanında belli başlı Mu'tezile fırkalarının, mümin olmak için Allah'ın varlığının akılla bilinmesini şart koştuklarını biliyoruz.<sup>3</sup> Nazzam, akıllı bir insanın şeriatın önce düşünce ile Allah'ın varlığını bilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>4</sup>

Hudus delilinin İbn Küllâb'dan itibaren Ehl-i Sünnet alimlerince geliştirilerek kullanıldığını söylemiştik. Ancak daha önce Ebu Hanife, hudus delilini andırarak tarzda ispat-ı vâcip içeren örnekler vermiştir. Ona göre boş bir arsa üzerine bir süre sonra yeni bir bina yapılmış görünce, önceden yokken şimdi gözlerimizin önünde duran bu binanın bir yapıcısının olması gerektiğine zaruri olarak hükmetmemiz gerekmektedir.<sup>5</sup> Yine, bebeğin anne karnından güzel bir şekilde çıkışı ne (Eflâkiyye<sup>6</sup> ile Sâbie'nin<sup>7</sup> iddia ettiği gibi) herhangi bir yıldızın, ne de (Tabiiyyûn'un<sup>8</sup> vehmince ) tabiatın tesiriyledir. Bu kadar muazzam bir sanat eserinin meydana getirilişi olsa olsa hakîm ve sonsuz ilme sahip bir yaratıcının takdiriyledir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Fethullah Huleyf, *Kitabu't-Tevhid Mukaddimesi* İstanbul 1979, s. 32.

<sup>2</sup> Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, Ankara 1992, s. 101.

<sup>3</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 2000, s. 134.

<sup>4</sup> eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1992, C. 1, s. 52; İbrahim Agah Çubukçu, *Türk-İslâm Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1992, s. 212.

<sup>5</sup> Beyazızade, Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-Münife*, (Çev: İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikâdi Görüşleri*), İstanbul 1996, s. 80.

<sup>6</sup> Eflakyye, Allah'ı inkar edip kainatın yaratılış ve idare edilmesini kadim telakki ettikleri yedi yıldızla bağlayanlara verilen isimdir. Bkz: Sabunî, *Bidaye*, İstilahlar kısmı, s. 192.

<sup>7</sup> Sâbie(Sâbiiler) hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte yıldızlara tapan bir topluluk olduğu ağırlık kazanmaktadır. Bkz: Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. 3, s. 98.

<sup>8</sup> Kainatın yaratılış ve işleyişini tabiatla veya onun bazı özellikleriyle izaha çalışıp maddenin ezeliyetini benimseyen materyalistler. Bkz: Sabunî, *Bidaye*, İstilahlar kısmı, s. 215.

<sup>9</sup> Beyazızade a.g.e., s. 80.

Eş'arî, Ebu Hanife'nin delillerine benzer deliller getirir. Mesela şu delili, Ebu Hanife'nin bebeğin yaratılışı ile ilgili verdiği örneğin genişletilmiş hali gibidir: "İnsan anne karnında önce bir damla meni halinde bulunuyordu. Sonra bir kan pıhtısı şekline girdi, daha sonra da et, kan ve kemikten oluşan bir insan oldu. Şimdi düşünelim, onun, bu merhaleleri kendiliğinden kat etmiş olması mümkün müdür? Değildir. Çünkü görüyoruz ki maddi ve manevi yeteneklerinin en üst seviyesinde bile kendisi için ne göz, ne kulak, ne de herhangi bir organ yaratabiliyor. Kemal devresinde bunları yapmaktan aciz olan insan, ilk çocukluk gibi en zayıf ve en aciz devresinde nasıl yapsın?"<sup>1</sup>

Yine o, şöyle demektedir: "İşlenmemiş bir pamuk kendiliğinden iplik, sonra da dokunmuş kumaş haline gelebilir mi? Pamuğu alıp da, herhangi bir usta veya dokumacı olmaksızın, onun kendiliğinden iplik ve kumaş haline gelmesini bekleyen adam akıl dışı hareket etmiş olur. Yine bomboş bir araziye gidip toprağın, ustası ve yapıcısı olmadan, kendiliğinden tuğla ve bina haline gelmesini bekleyen adamın durumu da aynıdır."<sup>2</sup> Eş'arî'nin izinden giden İslam düşünürleri, Allah'ın varlığı hakkında birbirine benzer deliller vermişlerdir.<sup>3</sup> Bunlar arasında Bakillânî<sup>4</sup> ve Cüveynî<sup>5</sup> de vardır. Ancak bunların delillerini serdetmek tezimizin sınırlarını zorlayacağı için sadece isimlerini vermekle yetiniyoruz.

Maturidî, ispat-ı vâcib konusunda Ebu Hanife ve Eş'ari'ye benzer bir yol takip etmiştir. Ancak onun ispat için ayırdığı yer daha fazladır. Maturidî, öncelikle evrenin yaratılmışlığı üzerinde durur. O, evreni oluşturan cevher ve arazların yaratılmış olduğunu ispat ederek evrenin yaratılmışlığına ulaşır. Ona göre, bilgi edinme yolları olarak kabul edilen duyular, haberler ve akıl, cevherlerin yaratılmışlığına tanıklık etmektedir. Mesela haber yönteminin tanıklık etmesini ele alalım: "İnsanların birbirlerine karşı delil getiremeyecekleri şekilde Allah, göklerin, yerin<sup>6</sup> ve her şeyin<sup>7</sup> eşsiz yaratıcısı olduğu ve bunlarda bulunan her şeyin mülkiyetinin kendisine ait olduğunu<sup>8</sup> haber vermiştir. Ayrıca hiçbir insan kendisinin kadim olduğunu iddia etmemiş ve bu konuda bir kanıtı işaret etmemiştir. Eğer insan böyle bir şey ileri sürecek

<sup>1</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma'*, Beyrut 1952, s. 6.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 6-7.

<sup>3</sup> İbrahim Ağah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara 1992, s. 17.

<sup>4</sup> el-Bakillânî'nin hudus delilini kullanması ile ilgili olarak bkz: K. Ebu Bekir el-Bakillânî, *Kitâbu't-Temhîd*, Beyrut 1993, s. 43-45.

<sup>5</sup> Cüveynî'nin hudus delilini kullanması ile ilgili olarak bkz: İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, Beyrut 1985, s. 39-42.

<sup>6</sup> Bakara 2/ 117.

<sup>7</sup> En'am 6/ 102.

<sup>8</sup> Bakara 2/ 107

olsa, bunun gerçeğe aykırı olduğunu hem kendisi hem de onu küçüklüğünden beri bilen ve doğduğundan haberdar olan herkes açıkça bilecekti. Bu bakımdan canlıların yaratılmışlığına hükmetmek gerekmektedir.<sup>1</sup>

Diğer yandan duyularla elde edilen bilgi de evrenin yaratılmışlığını kanıtlamaktadır. Duyularla algılanan her varlıkta farklı ve zıt özelliklerin bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Yapıları gereği bunların birbirlerinden ayrılmaları ve uzaklaşmaları gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre bunların kendileri dışında biri sayesinde birleştikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, her varlığın yaratılmışlığıyla açıklanmaktadır.<sup>2</sup>

Bilgi edinme yollarından üçüncüsü olan aklî istidlal yolunun cevherlerin yaratılmışlığını kanıtlama biçimi de bu paraleldedir. Mesela, her cisim var sayılan sürekli bir sükun veya hareket halindedir. Böyle bir cisim, bulunduğu sükun veya hareket durumuna mahkum edilmiş ve başkalarının (hareket veya sükun) emrine verilmiştir. Tabiatın cansız cevherleri bu özelliği taşıdığına göre onların yaratılmış olduğu ortaya çıkar. Çünkü onlar hakimiyet altına alınabilmekte, başkalarının ihtiyaçları için kullanılabilir. Cevherler böyle olunca, onlarla mekan tutup varlığını sürdüren ve çeşitli ihtiyaçlarını gideren canlılar ise yaratılmışlığa fazlasıyla layıktır.<sup>3</sup>

Maturidî, duyularla algıladığımız alemin, Allah'ın varlığını ispat ettiği noktasında ısrarlıdır. O, birçok kere bunu ifade eder. Ona göre duyulur alemde meydana gelen her türlü terkip ve yazım, varlığına sebep olan etkenden sonra oluşur. Tabiat da aynı durumdadır. Çünkü tabiatın tamamı duyulur alem statüsündedir.<sup>4</sup>

Maturidî, tabiatta bulunan kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeylerin de Allah'ın varlığının kanıtı olduğunu savunmaktadır. Zira bunlar dıştan bir etki olmasaydı bu vasıfları taşımazlardı.<sup>5</sup>

Allah'ın varlığının ispatı konusunda kelâm ekollerinin ileri sürdükleri delilleri değerlendirdiğimizde özellikle ilk dönem delillerinin insanı ikna etmeye daha elverişli ve karmaşıklıktan uzak olduğunu, vasat insan anlayış düzeyini aşmadığını görüyoruz. Özellikle Ebu Hanife'nin ortaya koyduğu deliller, eserden müessire götüren, insanı düşünmeye sevk eden delillerdir.

<sup>1</sup> el-Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 11.

<sup>2</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 12-13.

<sup>4</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 15.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 15.

Bunun yanında, çoğu kelâmcının bu konuda insanın yaratılışını delil getirmeleri, insanların, bakışlarını kendilerine çevirmeleri ve kendi varlıklarından hareketle Allah'a ulaşmalarını kolaylaştırması bakımından önemlidir. Bu noktada, çoğu düşünceleri birbirleriyle uyuşmayan Nazzam ve Maturidî'nin Allah'ın varlığını ispat için varlıklardaki zıtlıkları delil olarak kullanmaları hayli dikkat çekicidir. Buna göre zıtlıkların bir araya gelmesi normalde beklenmeyen bir durumdur. Halbuki başta insan bedeni olmak üzere her varlıkta birbirine zıt özellikler bulunmaktadır. Bu durum onların dış bir etken tarafından bir araya getirildiğini göstermektedir ki o da Allah'tır. Mesela ruhumuzun bedenle bir araya gelmesi, bu türden bir özelliğe sahiptir. Çünkü beden ve ruhun yapıları birbirlerinden farklıdır. Bunlar ancak Allah'ın Cebbar<sup>1</sup> ismi gereği bir araya gelebilmektedirler.<sup>2</sup>

İspat yollarının çoğunda hudus delilinin ağırlıklı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Bunun, Kur'an'ın ispat-ı vâcib tarzına uygun olduğunu düşünüyoruz. Zira Kur'an da tabiattan, insanın yaratılışından söz ettikten sonra bunları meydana getirenin Allah olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Gazalî de bu hususa dikkat çeker ve yerin, göklerin ve insanın yaratılışından, insana verilen sonsuz nimetlerden bahseden bazı ayetleri sıraladıktan sonra bu ayetleri, selim bir akla sahip olanın, başka delile gerek kalmadan bu işlerin kendiliğinden olmadığını anlayacağını, bunları sevk ve idare eden bir yaratıcıya ihtiyaç duyduklarından şüphe etmeyeceğini söyler. Ayrıca insan fitratının, bütün bu varlıkların O yaratıcının emrinde olduklarına tereddütsüz şahitlik edeceğini belirtir ve "*Yer ve gökleri yaratan Allah'ın varlığından şüphe edilir mi?*"<sup>3</sup> mealindeki ayeti zikreder.<sup>4</sup> Bu noktada Ebu Hanîfe'nin, ikna yolu olan Kur'an metodu ile bürhan<sup>5</sup> yolu olduğu söylenen kelâm metodu arasında bir intikal devresini temsil ettiğini<sup>6</sup> söyleyebiliriz.

Buraya kadar kelâm ekollerinin özellikle teşekkül dönemlerinde ispat-ı vâcib konusunda ileri sürdükleri görüşlerini kısaca değerlendirmeye çalıştık. Şüphesiz bu ekollerin sonraki temsilcileri de aynı konuya değinmişlerdir. Sözelimi Maturidî ekolünün temsilcilerinden olan Ebu'l Berakât en-Nesefî de Allah'ın varlığını ispatta

<sup>1</sup> Cebbar, kırık dökük ve bozuk olan şeyleri düzeltip onaran, her şeyi tasarrufu altına alan ve iradesini her durumda yürüten demektir. (Bkz: Bekir Topaloğlu, "Cebbar", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 7, s. 181)

<sup>2</sup> Musa Özdağ, *Feyizler*, Adapazarı 2002, C. 7, s. 337.

<sup>3</sup> İbrahim 14/10.

<sup>4</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 1974, C. 1, s. 268-269.

<sup>5</sup> Bürhan, Kelâm ilminde kullanılan kesin akli delil anlamına gelmektedir. Bkz: Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 73.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 76.

kendisinden önceki kelâmcıların kullandığı delilleri kullanmış ve bu çizginin dışına taşmamıştır.<sup>1</sup>

### 1.3. Allah'ın İsimlendirilmesi Meselesi

#### 1.3.1. İsimlendirme Konusunda Ortaya Çıkan Görüşler

İlk dönemlerde yani Hz. Muhammed hayattayken sahabeler merak ettikleri soruları ona yöneltirler, o da bunları cevaplandırır. Kimse verilen cevaptan kuşku duymaz, daha ötesini araştırma çabasına girmezdi.<sup>2</sup>

Daha sonra sahabe ve tabiîni takip eden Selefiye ekolü mensupları, sahih rivayete teslim olmaya dayanan bir dini anlayış benimsemişlerdir. Onlar, inanç konularında Kur'an ve hadislerde bildirilen hususları aynen kabul etmişler, Allah'ın sıfatları ve kader konusunda tartışmaya girişmemişler hatta bu konuda tartışmaya girenlerle mücadele etmişlerdir. Selefiye, Allah'ın niteliklerini yaratıkların niteliklerine benzetmeksizin ve Allah hakkında kullandıkları sözcükleri insanlar hakkında kullandıklarıyla aynı anlamda mı yoksa farklı anlamda mı kullandıklarını sorgulamaksızın, öğrendikleri gibi kabul etmişlerdir. Onlar sıfatlar konusunda yorum yapmadıkları gibi onları inkar yoluna da gitmemişlerdir.<sup>3</sup>

Ancak daha sonraki dönemlerde Allah'ın isimlendirilmesi konusunda aynı tavır sürdürülmemiştir. Çünkü Kur'an'da hem Allah'ın isimlerinden söz edilmesi<sup>4</sup> hem de benzerinin olmadığını vurgulanması<sup>5</sup> kelâmcıların dikkatinden kaçmamış, karmaşık bir yapıda görünün bu problem çözümeğe çalışılmıştır.

Bu noktada ilk olarak, Allah'ın aşkınlığına ve benzersizliğine vurgu yapan tenzihi anlayışa göz atmamız gerekmektedir. Allah'ın birliği (tevhid) konusundaki hassasiyeti ile bilinen Mu'tezile ekolü, O'na hiçbir şeyin benzetilemeyeceğini ifade eden ayetlerden yola çıkarak sıfatları mastar manasıyla inkar etmiş ve onların Allah'ın zatıyla aynı olduğunu iddia etmiştir. Mu'tezile'nin Allah'ın ezelde bir sıfat veya isimle

<sup>1</sup> Temel Yeşilyurt, *Ebu'l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Malatya 2000, s. 119.

<sup>2</sup> Neşet Çağatay- İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 2; Ahmet Saim Kılavuz, *İman Kûfür Sınırı*, İstanbul 1994, s. 15.

<sup>3</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, Weisbaden 1980 s. 290; Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul 1998, s. 57-58; Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 51.

<sup>4</sup> Araf 7/ 180; İsrâ 17 /110; Taha 20/ 8; Haşr 59 / 24.

<sup>5</sup> Şura 42/ 11.



nitelenemeyeceği iddiaları<sup>1</sup> tenzih olarak değerlendirilebilir. Onların tevhid anlayışına göre Allah'ın sadece selbî ve menfî sıfatları vardır. Çünkü Allah'ın ne olduğu değil, ne olmadığı bilinebilir.<sup>2</sup> Bu durumda Allah hakkında konuşmanın sınırları bir hayli daralmakta, O'nun isim ve sıfatları, önce yaratıklardaki anlamlarla ifade edilmekte, sonra da bunların sadece onlara uygun oldukları düşünülünce, yaratıcı bu vasıflardan nefyedilmektedir. Bu durum ise Allah'ın kendisini vasfettiği birçok isim ve sıfatın inkar edilmesi sonucunu doğurmaktadır.<sup>3</sup>

Mu'tezile, Kur'an'ı Kerim'de ve hadislerde, lafzi manaları dikkate alındığı takdirde teşbih ve teccime götürecek ve böylece Allah'ı insanlara benzetmeye kapı açacak ifadelere dikkat çekmişlerdir. Allah'ın cismaniyet ve cihetten münezzehe olduğu da akıl yoluyla ispat edildiği için naslarda geçen Allah ile ilgili ifadeleri, insanların özelliklerine benzemeyecek şekilde anlamlandırma tarzını benimsemişlerdir.<sup>4</sup>

İrfan Abdülhamid, Allah hakkında konuşmayı zorlaştıran ve bir anlamda sınırlandıran bu faaliyetin, teşbih fırkalarını yok etmenin yegane yolu, hatta konuyla ilgili diğer Kur'an ayetlerini yorumlamada ifrat ve zorlama bulunmasına rağmen müşebbiheyi ortadan kaldırmanın biricik silahı olduğunu söyler.<sup>5</sup> Ancak teşbih fikrini ortadan kaldırma gerekçesiyle de olsa, Kur'an ayetlerini anlamlarının dışında yorumlamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü, benzer gerekçelerle aynı yola başvurulması halinde Kur'an, Allah'ın kelâmı olmaktan çıkar, herkesin görüşüne göre yorumladığı farklı bir görünüm alır. Bunun yanında Allah'ın ne olduğunu değil yalnızca ne olmadığını bilebileceğimiz görüşü, Kur'an'ın tanıttığı Allah'ı yeterince ifade etmemektedir. Zaten Kur'an, Allah'ı olumsuz nitelermelerden çok, olumlu nitelermelerle anlatmaktadır.<sup>6</sup> Bu bakımdan teşbihi yok etme amacıyla bile olsa, Kur'an'ın sağladığı hareket sahasını daraltmak ve Kur'an'da sayılan Allah'a ait olumlu nitelermeleri görmezden gelmek isabetli bir tutum olarak görünmemektedir.

<sup>1</sup> Abdülkaahir el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Çev: Ethem Ruhi Fırlı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*), Ankara 1991, s. 82.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, İstanbul 1998, s. 359.

<sup>3</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, İstanbul 1997, s. 23.

<sup>4</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Çev: M. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 227.

<sup>5</sup> İrfan Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 228.

<sup>6</sup> Daha geniş bilgi için çalışmamızın "Kur'an'da Allah" başlığına bakılabilir. Ayrıca bkz: Turan Koç, *Din Dili*, s. 60.

Diğer yandan böyle bir yaklaşımın insan tabiatına uygun olmadığını da ifade etmemiz gerekir. Zira insan, sevdiği şeyin bir sembolünün olmasını ister. Bilinemeyen, ifade edilemeyen şeyler sevilemez. O, Allah'ın isimlerini öğrendikçe O'na sevgisi artar.<sup>1</sup> Yine o, sıkıldığı zaman birine sığınmak ve sıkıntısını, derdini paylaşmak ister. İnsanın yapayalnız olduğunu hissetmesi onu ümitsizliğe iter. Bu durumda kimsesizlerin kimsesi olan ve dua edene anında cevap verecek kadar yakın olan<sup>2</sup> Allah'ı yanında bulamaması Kur'an'ın yaklaşımına aykırıdır. Tenzih uğruna Allah'ı ulaşılmaz bir konumda gösterip insanları ümitsizliğe sevk etmek, başka sığınma kapıları aratmak bir vebaldir. Bu durum, tenzih'in sağlayacağı beklenen faydaların yeniden gözden geçirilmesini de gerekli kılmaktadır. Zira hiçbir durumda ulaşılamayacağını bile bile insanın Allah'a sığınmasını beklemek onun yapısını göz ardı etmek demektir. Bu noktada insanın aceleci olduğu ve kısa vadeli beklentilerini öne çıkarttığı hatırdan çıkarılmamalıdır.

Mu'tezile'nin kendisiyle mücadele etmek uğruna zorlama yorumlara başvurarak Kur'an naslarını kullandıkları teşbih düşüncesine göz attığımızda, bunun, Allah'ın zatını O'nun dışındakilerin zatına veya O'nun sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzeten<sup>3</sup> bir anlayış olduğunu görüyoruz. Benzer bir görüş de Kerramîlere aittir. Muhammed b. Kerram, Allah'ın cisme benzediğini, cisim gibi sınırının, yönünün ve sonunun olduğunu iddia etmiştir. Hatta Allah'ın, arşına dokunduğunu söylemiştir.<sup>4</sup>

Müşebbihe ve Mücessime düşüncelerinin, yukarıda değindiğimiz tenzih anlayışına karşı oluşan sıfatçılık anlayışının aşırıya vardırılmış hali olduğunu ve tenzih anlayışına tepki olarak doğduğunu söyleyenler vardır.<sup>5</sup> Biz burada konunun bu yönünü tartışacak değiliz. Ancak bu görüş sahiplerinin Kur'an'ın yorumunda aşırılıklara gittikleri ve Allah'tan söz ederken bir insandan söz eder gibi davrandıkları<sup>6</sup> dikkate alındığında, bu anlayışın da en az tenzih anlayışı kadar yanlış olduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

<sup>1</sup> Yusuf Alan, *Lisan ve İnsan*, İzmir 1994, s. 11.

<sup>2</sup> Bakara 2/ 186.

<sup>3</sup> el-Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 169.

<sup>4</sup> el-Bağdadî, *a.g.e.*, s. 160-161.

<sup>5</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, s. 380.

<sup>6</sup> Bağdadî, bunlardan Davud el-Cevâribî'nin Allah'ı kadının cinsi organı ve sakaldan başka, insanın sahip olduğu bütün organlara sahip olduğunu, (a.g.e., s. 171) İbn. Kerram'ın ise "Gökler, üzerlerindeki Rahmân'ın ağırlığından yararır" ifadesini kullanarak Allah'ın cisimler gibi ağırlığının olduğunu (a.g.e., s. 162) söylediğini nakletmektedir.

İki uç görüş olarak değerlendirebileceğimiz tenzih ve teşbih anlayışlarının yanında uzlaştırmacı olarak kabul edilebilecek diğer bir tavır ise, nasları Allah'ın şanına yakışır tarzda yorumlamayı amaçlayan, tenzih ve teşbihten uzak kalmaya çalışan Ehl-i Sünnet'in tavrıdır.

Eş'ari, İbane'de "Yüz, iki göz, görme ve iki el hakkında" başlığıyla açtığı bapta Allah'ın haberi sıfatlarını içeren bazı ayetleri sıraladıktan sonra "Allah, kendisinin keyfiyeti olmayan ve tarif edilemeyecek bir yüz ve göze sahip olduğunu bildiriyor."<sup>1</sup> şeklinde yorum yapmaktadır. Yine O, Allah'ın eli ifadesinin "O'nun nimeti" olarak açıklanmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre Arapça'da sözü söyleyenin şunu elimle bildim deyip bununla nimeti kastetmesi söz konusu olamaz. Allah, Araplara ancak kendi dilleri ile benzeri ifade edildiğinde anlaşılabilen ve birbirlerine söylediklerinde anladıkları şeylerle hitap etmiştir.<sup>2</sup>

Eş'arî, "...Göğü ellerimizle bina ettik..."<sup>3</sup> ayetini değerlendirirken bidatçilerin bu ayetteki el kelimesini "kuvvet" anlamında anlamalarının dil yönünden yanlış olduğunu da söyler. O, "iki el" sözünün Allah'ın nitelemesi dışında tanımlanamayacağı kanaatindedir.<sup>4</sup>

Bu ifadelerde Eş'arî'nin isimlendirme konusunda nasları esas aldığını ve ancak onlarda yer alan ifadelerin Allah için kullanılabileceği düşüncesini delillendirmeğe çalıştığını görmekteyiz. Ona göre Allah'ın isimleri tevkifidir.<sup>5</sup> Eş'ari'nin bu konuda Selefiyenin ilahi isimleri yorumlamama metodunu aştığı söylenebilir. Zira onlar bu isimler hakkında yorum yapmadan onları naslarda geçtiği şekilde kabul ederlerken, Eş'ari buna isimlerin keyfiyetinin olmadığı ve tarif edilemeyecekleri düşüncesini eklemektedir.

Ancak burada insan unsurunun çok fazla dikkate alınmadığı göze çarpmaktadır. Zira sınır tanımayan merak ve öğrenme duygusuna sahip olan insanın, bu noktada duracağını beklemek doğru değildir. Nitekim tarihi süreçte durumun böyle olduğu görülmektedir.

Maturidî, Allah'a cisimiyetin izafe edilmesi meselesinde ne Allah'tan, ne de O'nun sözünü nas kabul etmeye izin verdiği birinden<sup>6</sup> bir nas varid olduğunu söylemektedir. Bu bakımdan bunun Allah'a nispet edilmesi caiz değildir. Eğer bu,

<sup>1</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut 1994., s. 97.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>3</sup> Zariyât 51/ 47.

<sup>4</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 103.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 10.

<sup>6</sup> Herhalde Hz. Muhammed'i kastediyor.

duyuya, nakle veya akla dayanan bir delil olmaksızın sun'i bir yöntemle caiz olsaydı Allah'a ceset, şahıs kelimelerini nispet etmek de mümkün olurdu. Halbuki bütün bunlar nasla reddedilmiştir.<sup>1</sup> Görüldüğü üzere Maturidî, isimlendirme konusunda nassı esas almakla birlikte akıl ve duyuya da yer vermektedir.

Diğer yandan O, Allah'a "şey" isminin verilmesini tartışırken böyle bir isimlendirmenin caiz olduğunu söyleyerek, isimlendirmedeki benzerliğin teşbihi gerektirmeyeceğini belirtmektedir. Çünkü bazen söz konusu benzerlik mana ve muhteva açısından beraberliğin olmadığını ifade edecek bir şekilde kullanılır. Eğer isimdeki ortaklık benzeşmeyi gerektirseydi, ortaklığın olmadığı bir yerde kullanılma imkanı bulunamazdı.<sup>2</sup> İsimlendirme sırasında yaratılmışlık özelliği Allah'a nispet edilmeyecekse ve dil açısından herhangi bir sakıncası yoksa isimlendirmenin bir sakıncasının olmaması gerekir.<sup>3</sup>

Bazıları, Allah'a isim veya sıfat nispet etmenin Allah ile aynı özelliği taşıyan diğer varlıklar arasında benzerlik meydana getireceğini zannederek, söz konusu isimleri O'nun dışındaki varlıklara izafe etmişlerdir. Fakat böyle bir anlayışta Allah bütün sıfatlardan soyutlandığı için ta'til meydana gelir. Ayrıca isimlendirmenin reddedilmesi halinde Allah ile, ismi olmayan, yani var olmayan şeyler arasında da benzerlik meydana gelir. Bu bakımdan Allah, kendini isimlendirdiği kavramlarla gerçek manada isimlendirilmiş, zatını nitelediği sıfatlarla da nitelendirilmiştir.<sup>4</sup> Maturidî, Allah'ın isimlendirilmemesi durumunda ortaya çıkabilecek tehlikeye dikkat çeker. Çünkü O'na herhangi bir isim verilmezse O, yok hükmünde kabul edilir. Var olmayanın ismi olmaz. Allah mevcut olduğuna göre isminin de olması tabiidir.

Kelâm ekollerinin Allah'ın isimlendirilmesi konusundaki yaklaşımlarını bu şekilde özetledikten sonra çalışmamızı Allah'ın isimleri konusunda yoğunlaştırmak istiyoruz.

### 1.3.2. Allah'ın İsimleri

Kur'an-ı Kerim ve ondan önceki semavî kitaplar, insana yakın olduğunu söylediği, fakat insanın bir türlü göremediği yüce yaratıcıyı gerektiği kadar

<sup>1</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 38.

<sup>2</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>4</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 44.

tanıyabilmesi için O'nu vasıflandırmıştır.<sup>1</sup> Kur'an'ın birçok ayetinde en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu haber verilir<sup>2</sup> ve en güzel isimleriyle O'na dua edilmesi emredilir.<sup>3</sup> Allah veya rahmân isminin zikredilmesinin önemli olmadığı vurgulanır.<sup>4</sup>

Kur'an, Allah'ın vasıflarını isim veya sıfat tarzında sınıflandırmamıştır. Din sahasında çalışma yapanlar için de bunlar genel anlamda Zat-ı ilahiyyeye nispet edilen manalar olarak kabul edilir.<sup>5</sup>

Hz. Muhammed, Allah'ın 99 ismi olduğunu söylemiş, bunları ezberleyen veya sayanların cennete gideceğini haber vermiştir.<sup>6</sup> Bu hadis, Kur'an'da Allah'ın en güzel isimlerinin olduğunu bildiren ayetlerin açıklaması anlamındadır. Gerek Kur'an ayetleriyle gerekse Hz. Muhammed'in hadisleriyle Allah'ın en güzel isimlere sahip olduğunun açıklanması, bize, O'nun aynı zamanda bu isimlerin işaret ettikleri sıfatlarının da olduğunu göstermektedir.<sup>7</sup> Farklı anlamlar içeren Allah'ın isim ve sıfatlarının İslâmî düşüncenin gelişim süreci içinde çeşitli tasniflerinin yapıldığını görüyoruz.

Ebu Hureyre tarafından rivayet edilen Allah'ın 99 isminin olduğunu bildiren hadisi bir çok kaynak nakletmesine rağmen bunlardan sadece Tirmizî ve İbn Mâce tarafından metne 99 ismi içeren liste eklenmiştir.<sup>8</sup> Bir çok alim, Ebu Hureyre hadisinin ikinci kısmındaki 99 ismin asıl metinde yer almadığı, ravi tarafından eklendiği kanaatinde. Listenin Buharî ve Müslim'de yer almamış olması da bununla açıklanmıştır. Zaten iki listenin birinde bulunup diğerinde yer almayan isimler mevcuttur. İki listedeki isimlerin toplamı 125'i bulmaktadır.<sup>9</sup>

Kelâmda Allah'ın isimleri değişik şekillerde tasnif edilmiştir. Bunların, tasnifi yapan kişilerin kendi kurallarına göre yapıldığını ve bu konuda kesinleşmiş temayüllerin oluşmadığını söylemek mümkündür. Burada çalışmamız açısından hayati önem taşıyan bir tespiti yapmadan geçmek istemiyoruz: Türkiye Diyanet Vakfı'nın hazırladığı İslâm Ansiklopedisi'ne "Esmâ-i Hüsnâ" maddesini yazan Bekir Topaloğlu, Esmâ-i Hüsnâ'nın Tasnifi ve Muhtevası" başlığı altında şunları söylemektedir:

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 482.

<sup>2</sup> Araf 7/180; İsrâ 17/110; Taha 20/8; Haşr 59/24.

<sup>3</sup> Araf 7/180.

<sup>4</sup> İsrâ 17/110.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1995, C. 11, s. 406.

<sup>6</sup> el-Buharî, *Kitabu't-Tevhid*, Bab 12; Müslim, *Zikir*, Bab, 2 (hadis no: 2677); et-Tirmizî, *Da'avât*, Bab, 82.

<sup>7</sup> Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1989, s. 116.

<sup>8</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 11, s. 406.

<sup>9</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 11, s. 407.



Değişik şekil ve kalıplarla Allah'a nispet edilen isimler yüzlerle ifade edilecek kadar çoktur. Esmâ-i hüsnâ telif türünün ortaya çıkışından itibaren bu isimleri gruplandırma temayülleri de belirlemiştir. İlâhî isimler aynı zamanda Allah'ı niteleyen sıfatlar olduğundan bu kavramların tasnifiyle kelâm alimleri de eskiden beri ilgilenmişlerdir. Ancak kelâm ilminin temel konusu Allah'ın varlığı, birliği, O'nun kâinat üzerindeki yaratıcı ve yönetici tasarrufu olduğundan ilâhî isim veya sıfatlardan bu konuları ilgilendirenler kelâm literatürüne alınmış, diğer isimler ve onlara dair konular üzerinde durulmamıştır.<sup>1</sup>

Bu tespit tezimiz açısından son derece önemlidir. Zira tezimiz, kelâm ekollerinin Allah tasavvurunda insanın konumunu, ona verilen yeri değerlendirme amacını taşımaktadır. Yukarıdaki ifadeler, kelâmçıların insana bakışını özetlemektedir. Her şeyden önce kelâmın konusu ile ilgili yapılan tespite göre insan, kelâmın konusuna bile girememektedir. Hatta, Allah'ın insanla ilgili isim ve sıfatları da konuya dâhil değildir.<sup>2</sup> Halbuki Kur'an ve hadislerde geçen Allah'ın isim ve sıfatlarının ekseriyeti bir yönüyle insanla ilgilidir. Allah'ın zatına ait isimlerden sayılan evvel, âhir, zâhir, bâtın gibi isimler bile aslında insana hitap etmektedir. Çünkü O'nun evvel, âhir, zâhir ve bâtın olduğunu bilecek ve bu kavramlarla O'nu tanıyacak olan yine insandır.<sup>3</sup>

Kur'an, Allah'ı insana tanıtmıştır. Onun muhatabı insandır. Kur'an'da varlık itibarı ile merkezi konumda olan Allah'tır. Ancak O'nu bilecek, tanıyacak, itaat edecek varlık ise insandır. Bu bakımdan kelâmın konusuna, Allah'ın insanı ve diğer varlıkları ilgilendiren isim ve sıfatlarının dahil edilmemesini bir eksiklik olarak görüyoruz. Ef'al-i İbad konuları başlı başına insanla ilgili konular olarak düşünülebilir. Ancak bunların, kelâmın konuları arasına giriş sürecine baktığımızda, amacın insanı incelemek veya Allah'ın insanla ilgili vasıflarını değerlendirmek olmadığını, Allah'ın adaletini yada tevhidi vurgulamak için tartışıldığını görüyoruz. Nitekim bu konuya ileriki sayfalarda değineceğiz.

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 11, s. 411.

<sup>2</sup> Gerçi halk, kudret vs. gibi sıfatlar insanla ilgilidir. Ancak bu sıfatlar tartışılırken bile Allah, yaratıcılığın, kudretinin vs. sınırları açılardan ele alınmış, insan ise sadece bu sıfatların nesnesi olmaktan ileri gidememiştir.

<sup>3</sup> Allah'ın isimlerinin tasnifi ile ilgili ayrıntı için bkz: Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 484-485; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 11, s. 411-415.

#### 1.4. Allah'ın Sıfatları

Klasik kelâm kitaplarının ilahiyat bahislerinin ana konuları Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiillerinden ibarettir. Varlık konusunu zât bahsi, diğer üç konuyu da sıfatlar bahsi olarak adlandırmak da mümkündür.<sup>1</sup> Son bahis daha çok, sıfatlar konusundaki anlayışlara göre şekillenmiştir.

İnsan duyular aleminin şartları içinde, Allah'ın zatını ve mahiyetini anlamaktan aciz olduğu için, O'nu ancak vasıf ve özellikleri ile tanıyabilir. Allah'ın tanınması sıfatları ile mümkün olacağına göre kelâm alimleri sıfatların durumu ve beşeri vasıflardan farklılıkları üzerinde titizlikle durmuşlardır.<sup>2</sup>

Allah'ın sıfatları hakkında oluşan görüşler ekollerin diğer konulardaki görüşlerinin şekillenmesinde de etkili olmaktadır. Özellikle ilk dönemlerde tartışılan konular daha sonra yazılan kaynakların başlıklarını oluşturmuştur. Ekollerin sıfat anlayışları sıfatların tasnifine zemin hazırlamıştır.

##### 1.4.1. Sıfat Probleminin Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi

Allah'ın sıfatlarının, kelâmın konuları arasına girmesinin ve daha sonra yazılan eserlerde tartışılan en önemli problemlerden biri haline gelmesinin göz ardı edilemeyecek bir tarihi arka planı vardır. Biz bu konuyu ele alarak ekollerin Allah tasavvurlarının oluşmasında, sıfatlar probleminin ne gibi bir etkiye sahip olduğunu belirlemek istiyoruz.

İlahi sıfatların problem haline gelmesinde yabancı tesirlerin mi etkili olduğu, yoksa bunun dahili sebeplerden mi kaynaklandığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinde teslimiyetçi yaklaşımın terk edilmesinin ardından tevile<sup>4</sup> dayalı anlayışlar gelişmeye başlamıştır. Teşbih ve tenzih isimleriyle anılan bu anlayışlardan hangisinin önce çıktığı konusu çözüme kavuşmuş değildir. Ancak siyasi ve ideolojik sebeplerle bazı aşırı grupların Hz. Ali'ye atfettikleri teşbih

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 488.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, s. 83.

<sup>3</sup> Konuyla ilgili olarak bkz: İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 238-243.

<sup>4</sup> Tevil terimi daha çok, tevhide zarar verir endişesiyle Allah'ın sıfatlarını reddeden veya onları yorumlayıp farklı manalarda anlayanlar için kullanılır. Ancak biz Mücessime ve Müşebbihenin de Allah'ı yaratılmışların özelliklerini benzeterek bir çeşit tevile gittiğini düşünüyoruz. Mücessime ve Müşebbihe'nin bu tür yorumları için bkz: Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak*, s. 160-172.

görüşleri bir tarafa bırakılırsa<sup>1</sup>, hicri 2. yüzyılın başlarında Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'ın yabancı fikir akımlarına karşı ta'til yöntemini benimseyerek mücadele etmeleri, sıfatlar probleminin daha o dönemlerde ciddi anlamda başladığını göstermektedir.<sup>2</sup>

İslam dünyasında Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini ortaya atan ilk kişi olarak da bilinen Ca'd b. Dirhem, Allah'ın zatı dışında kadim olan bir takım sıfatlarının olmadığını söylemiştir. Ona göre Allah'ın kendisi gibi kadim sıfatları bulunması durumunda tevhid ilkesi ortadan kalkar. Allah'ın yaratıklarına benzemesi düşünülemeyeceği için naslarda yer alan “yed,” vech,” “ayn” gibi kavramların teşbih ve teccime götüren zahiri anlamlarından farklı manalarının bulunması gerekir. Bu sebeple söz konusu kavramlar aklın ışığında yorumlanmalıdır.<sup>3</sup>

Ca'd b. Dirhem, Kufe'de karşılaştığı Cehm b. Safvan ile ilmi sohbetlerde bulunmuş ve ilahi sıfatlar konusundaki görüşleriyle onu etkilemiştir. Cehm b. Safvan, Ca'd b. Dirhem'e ait görüşleri daha da geliştirmiş ve mezhepler tarihi kaynaklarında “Cehmiyye” olarak geçen ekolün kurucusu olmuştur. Cehm b. Safvan'ın Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri Ca'd'ın görüşlerine benzemektedir. O Allah'ın, yaratıklara nispet edilen alim, hayy, semî, basîr gibi sıfatlarla nitelendirilemeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre böyle bir tavsif, teşbihe yol açabileceği gibi araz olan sıfatların Allah'a nispeti, O'nun hadis varlıklara mahal teşkil etmesi sonucunu da doğurur. Ancak Allah'a kâdir, hâlik ve fâil denebilir. Çünkü bu vasıflar yaratıkların hiçbirinde yoktur. Allah daima kullarıyla beraber olduğu için O'nu arş gibi belli bir mekana veya yöne nispet etmek mümkün değildir.<sup>4</sup>

Cehm'in ilahî sıfatlar konusundaki bu tutumu, yaratılmışlara verilen sıfatların Allah'a da nispet edilmesi endişesine dayanmaktadır. Ona göre aynı isme sahip iki şeyin isimde müştereklikten dolayı birbirine benzemesi söz konusudur. Bunun için O, Allah'a “şey” denilmesine bile karşı çıkmıştır.<sup>5</sup> Cehm b. Safvan, ilahi sıfatlar konusunda teşbihi yaklaşım sergileyen ve Allah'a yaratıklara ait sıfatlar nispet eden muasırı Mükatil b. Süleyman ile şiddetli tartışmalara girişmiştir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bazı aşırı Şiiilerin, Hz. Ali'nin Allah olduğunu veya Allah'ın O'na hulul ettiğini iddia etmeleri ile ilgili olarak bkz: İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 56-71.

<sup>2</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 487.

<sup>3</sup> Mustafa Öz, “Ca'd b. Dirhem”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, C. 6, s. 543.

<sup>4</sup> Şerafeddin Gölcük, “Cehmiyye”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, C. 7, s. 235.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 280; Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 156.

<sup>6</sup> Şerafeddin Gölcük, “Cehm b. Safvan”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, C. 7, s. 234.

Sıfatlar probleminin, Kur'an'da Allah için kullanılan ve haberi sıfatlar olarak bilinen el, yüz, göz gibi kavramların değişik şekillerde yorumlanmasıyla başladığı anlaşılmaktadır.

Cehmiyye'nin bu görüşleri daha sonra Mu'tezile tarafından geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Mu'tezile'nin sıfatlar anlayışı genel anlamda tenzih ve tevil esaslarına dayanmaktadır. Onlar Cehmiyye'nin Allah'a yaratılmışların sıfatlarını atfetmeme anlamına gelen tenzih anlayışını benimsemişler ve ilahi sıfatların bir kısmını inkar etmiş, bir kısmını da yorumlamışlardır.

Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki yaklaşımları, onların beş esaslarından biri olan "tevhid" anlayışlarının bir sonucudur. Onların sıfatları Allah'a nispet etmedeki çekinceleri, tevhidin zedelenmesi ve Allah'tan başka kadim varlıkların kabul edilmesi endişesinden kaynaklanmaktadır. Mu'tezile içinde bu endişeyi ilk duyan kişinin Vâsıl b. Ata olduğu kabul edilir. Ona göre kadim iki ilahın varlığının muhal olması konusunda ittifak vardır. Kim kadim bir mana veya sıfatın varlığını kabul ederse iki ilah kabul etmiş olur.<sup>1</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah'a mahsus en özel sıfat kıdem sıfatıdır. Yani Allah kadimdir. Allah'ın irade, kelâm, hayat, semi', basar kudret ve ilim sıfatlarını tevil etmek gerekir. Bu sıfatların kadim oldukları kabul edilemez. Böyle olsaydı bir çok kadimin bulunması gerekirdi. Bu ise tevhide aykırıdır. Allah ancak zatı ile alimdir, zatı ile kadirdir denebilir.<sup>2</sup>

Genel anlamda tenzih görüşü olarak değerlendirilen Cehmiyye ve Mu'tezile'nin amaçlarının, tevhidi korumak ve kadim varlıkların çokluğunu vehmettirecek tasavvurları bertaraf etmek olduğunu görüyoruz. Bu anlamda Cehmiyye, teşbih ve tecsim içeren tasavvurlarla mücadele ederken, Mu'tezile ise tanrı hakkında dualist anlayışa sahip olan Seneviyye ve kadim sıfatları kabul eden Ehl-i Sünnet ile mücadele etmiştir.

Ancak meseleye, tenzih görüşünün mücadele ettiği teşbih ve tecsim cephesinden baktığımızda onların hareket noktalarının Kur'an'da Allah için kullanılan vasıfları korumak olduğunu görüyoruz.<sup>3</sup> Nitekim Müşebbihe'den kabul edilen Mükatil b. Süleyman'ın Allah'ın sıfatlarını reddettiklerini düşündüğü tenzih görüşüne mensup

<sup>1</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 40.

<sup>2</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 200.

<sup>3</sup> Bunu söylerken, söz konusu görüşlerin oluşmasında dış tesirlerin varlığının farkında olduğumuzu da belirtmek isteriz. Teşbih ve tecsim görüşlerinin oluşmasında yabancı tesirlerin etkisi için bkz: Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Ankara 1992, s. 73-77; İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 220-224.

olanlarla mücadele ederken ifrata gittiği ve sıfatları savunurken teşbihe kaydığı kabul edilir.<sup>1</sup>

Bu konuda tenzih ve teşbih arasında yer aldığını söyleyebileceğimiz başka bir görüş daha vardır. Ehl-i Sünnet olarak bilinen bu görüşün en önemli iki temsilcisi Eş'arî ve Maturidî'dir. Ancak ilk Ehl-i Sünnet temsilcilerinden sayılan İbn Küllab el-Basrî'nin sıfatlar konusundaki formülü, kendisinden sonra gelen Ehl-i Sünnet temsilcilerinin savunduğu görüşleri özetler mahiyettedir. İbn Küllab, Allah'ın isim ve sıfatlarının olduğunu kabul eder. Ona göre bunlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır.<sup>2</sup> İbn Küllab'dan sonra bu formül daha da geliştirilmiş, çeşitli delillerle desteklenmiştir.

Allah'ın sıfatları probleminde ait tartışmaların daha çok, dönemin anlayışları etrafında cereyan ettiği anlaşılıyor. Bu durumda ekollerin Allah tasavvurlarının da bu çerçevede oluştuğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu kabul aynı zamanda ekollerin Allah tasavvurlarının yanında insanın neden ön plana çıkmadığının da bir ölçüde cevabı durumundadır. Zira tartışmalar Allah'ın sıfatları çerçevesinde gelişmiş, insana ait problemler bile, sıfatlar probleminin bir uzantısı olarak ele alınmıştır.

Cehmiyye'nin bir yandan ilahi sıfatları inkar ederek Mu'tezile'nin fikirlerine zemin hazırladığı, diğer yandan yegane yaratıcı olarak Allah'ı kabul edip insanın fiillerini reddederek bir ölçüde Eş'arî ve diğer Ehl-i Sünnet alimlerini etkilediği söylenebilir. Cehmiyye'nin, insanın fiillerini reddedişini ilahi sıfatları reddedişine bağlamak doğru olur. Allah'a sadece kâdir, hâlık, fail vasıflarını veren bir zihniyetin insana irade, kudret vs. vasıflarını vermesi beklenemezdi. Bu durum, Allah tasavvurunun insanın konumunu belirlemesi açısından iyi bir örnektir.

#### 1.4.2. Sıfatların Tasnifi

İlk dönem kelâmcılarından itibaren ilahiyat konularının eğitim-öğretime ve telife elverişli hale getirilebilmesi için onları mantıkî bir düzen içinde sistemleştirme geleneği oluşmuştur. Sünni kelâm kitaplarında görülen yaygın bir tasnife göre sıfatlar tenzihî, sübutî ve fiilî<sup>3</sup> olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.<sup>4</sup> Bu anlamda ilk sınıflandırmayı yapan

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, s. 381.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, 170.

<sup>3</sup> Ancak sıfatların tasnifinde kavramların her zaman aynı anlamda kullanıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Mesela, ilk dönem kitaplarında zafî sıfatlar denilince( Ebu Hanife'de olduğu gibi) hayat, ilim, kudret gibi sıfatlar anlaşılırken daha sonra bunlar sübutî sıfatlar başlığı altında toplanmıştır. Bu bakımdan biz zaman zaman kavramları birbirlerinin yerine kullanmak durumundayız.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 487.



Ebu Hanife, el-Fıkhu'l-Ekber'de Allah'ın selbi, zatî ve fiilî sıfatlarından bahsetmektedir. Ona göre ne Allah mahlukata, ne de mahlukattan herhangi biri Allah'a benzer. Allah'ın zâtî sıfatları hayat, kudret, ilim, kelâm, semî, basar ve iradedir. Fiilî sıfatları ise tahlik (taratma), terzik ( rızık verme), inşa (yapma), ibda' ( örneksiz yaratma), sun' ( sanatla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlarıdır.<sup>1</sup>

Erken dönemde telif edilen Ebu Hanife'nin el-Fıkhu'l-Ekber, Maturidî'nin Kitabu't-Tevhid ve Eş'arî'nin el-Lüma' adlı kitaplarında söz konusu sıfat gruplandırmaları yapılmış, bunları hemen takip eden eserlerde de bu gruplandırma aşağı yukarı son şeklini almıştır.<sup>2</sup>

Maturidî, sıfatların tasnifini Ebu Hanife kadar kesin çizgilerle belirlememiş olmakla birlikte onun tasnifine uymuş görünmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca o Kitabu't-Tevhid'in değişik yerlerinde Ebu Hanife'nin tasnifinde yer almayan Allah'ın başka sıfatlarından da bahsetmektedir.<sup>4</sup>

Eş'arî'ye göre Allah mahlukata benzemez, birdir, cisim değildir. Âlim, kâdir, semî, hayy ve basîrdir.<sup>5</sup> Allah'ın irade ve kelâm sıfatları vardır.<sup>6</sup> Eş'arî'den sonra gelen kelâmcıların sıfat tasniflerinin biraz daha sistemli olduğunu görüyoruz. Bu tasniflerde daha çok selbî, nefsi, zâtî, fiilî, manevî ve subûtî gibi kavramlara yer verilmiştir.

Gazalî, iman binasının dört rûkun üzerine kurulduğunu söylemiş ve bunların her birini on esas olarak sınıflandırmıştır. Bu rûkunlerden üç tanesi Allah'a aittir. Birincisi Allah'ın zatını bilmektir ve on asıldan oluşur:

- 1.Allah'ın varlığını,
- 2.Kıdemini,
- 3.Bekasını
- 4.Cevher olmadığını,
- 5.Cisim olmadığını,
- 6.Araz olmadığını,
- 7.Cihetten münezzehe olduğunu,

<sup>1</sup> Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri (el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Ebsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risaletü Ebi Hanife, el-Vasiyye)*, İstanbul, 1992, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 70. ( Çalışmamızda Ebu Hanife'ye ait eserlerin Arapça asılları dikkate alınmış ve sayfa numaraları buna göre verilmiştir. Bundan sonraki kullanımlarda eserlerin orijinal isimleri verilecektir. Eserlerin diğer baskı ve tercümelelerinden yararlanıldığı durumlarda ise eser ayrıca belirtilecektir.

<sup>2</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 488.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 49.

<sup>4</sup> Cûd, s. 33; Rahîm, s. 65.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 7-14.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 15.

8.İstivayı,

9.Görülebileceğini,

10.Bir olduğunu bilmektir.

Gazalî'nin burada saydıkları Allah'ı tenzih eden sıfatlardır. O, ikinci rükun olarak kabul ettiği Allah'ın sıfatlarını bilmeyi de on esas olarak sınıflandırmıştır. Burada kudret, ilim, hayat, irade, semî, basar, kelâm sıfatlarını zikretmiş, daha sonra bu sıfatların kadim olduklarını beyan eden maddelerle sayıyı ona tamamlamıştır. Gazalî'nin üçüncü rükun olarak saydığı Allah'ın fiilleri on esasa dayanır.<sup>1</sup> Razî, sıfatları selbî ve subûtî olmak üzere iki grupta incelemektedir.<sup>2</sup>

Sonraki dönemlerde yapılan tasniflerde ise Allah'ın sonsuz sıfatları zâtî (nefsî), selbî ve subûtî olmak üzere üç grupta incelenmiştir.<sup>3</sup> Bu anlamda zâtî (nefsî) sıfat, Allah'ın var olması anlamına gelir. Zâtî (nefsî) sıfat, vücud sıfatı olarak da isimlendirilir. Vücud, var olmak demektir. Allah'ın var olduğunu, varlığının zâtının gereği olduğunu ifade eder.<sup>4</sup>

Selbî sıfatlar kıdem, bekâ, vahdaniyet, muhalefetün-lil havadis ve kıyam bi-nefsihi sıfatlarıdır. Bunlar, Allah'ın ne olmadığını anlatan, O'nun zatına layık olmayan manaları olumsuzlayan, reddeden; herhangi bir biçimde yaratılanlara benzeme durumunu ortadan kaldıran, hariçte varlıkları olmayan sıfatlardır.<sup>5</sup>

Subûtî sıfatlar ise hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret, kelâm sıfatlarıdır. Bunlar Allah'ın zâtının gereği olan, ezelde muttasıf bulunduğu, kendisiyle kaim, zâtı üzerine zait, ezeli ve ebedi vasıflardır. Bunlar selbî sıfatlar gibi Allah'ı noksanlıklardan tenzih eden nitelikler değil, O'nun ezelde muttasıf olduğu sabit mefhumlardır.<sup>6</sup>

Ebu Hanife'nin yaptığı ve yukarıda verdiğimiz sınıflandırma, daha sonra Maturidîlerce yapılan sınıflandırmalarda büyük ölçüde dikkate alınmış, ancak fiili sıfatlar, "tekvin" adı altında bir araya getirilmiştir.<sup>7</sup>

Eş'arîler Allah'ın zâtî sıfatlarını 7 olarak kabul ederler.<sup>8</sup> Tekvin sıfatı onlar tarafından ezeli bir sıfat olarak kabul edilmemiştir. Tekvin, yaratmayı ifade eder. Kudret sıfatına iradenin ilavesiyle yaratma gerçekleşmekte ve tekvin sıfatına gerek kalmamaktadır. Hem tekvin mükevvenin aynı olduğuna göre onun da ilim, kudret gibi

<sup>1</sup> Gazalî, *İhya*, C. 1, s. 265-266.

<sup>2</sup> Fahreddin er-Razî, *el-Muhassal*, (Çev: Hüseyin Atay, *Kelâm'a Giriş*), Ankara 1978, s. 145-187.

<sup>3</sup> Emrullah Yüksel, *Kelâm Ders Notları*, Erzurum 1986, s. 18-22.

<sup>4</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 206.

<sup>5</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 88.

<sup>6</sup> İzmirli, *a.g.e.*, C. 2, s. 104; Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 490.

<sup>7</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 46; Sabuni, *Bidaye*, 35.

<sup>8</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 24-31.

ezelî bir sıfat kabul edilmesi durumunda mükevven (yaratılmışlar) de ezeli olacaktır. Çünkü mahluk olmadan halkı düşünmek mümkün değildir.<sup>1</sup> Buna karşılık Maturidiler tekvin ile mükevvenin farklı şeyler olduğunu ortaya koymak için eserlerinde bu konuya yer vermişler ve tekvin-mükevven farkını ortaya koyan uzun izahlara girişmişlerdir.<sup>2</sup>

Allah'ı nitelendirme konusunda O'nun isimlendirilmesinden sıfatlar merhalesine geçildiği yaklaşık hicrî birinci asrın sonlarından itibaren kelâmcılar, subûti sıfatlar meselesiyle ilgilenmeğe başlamışlardır. Ebu Hanife'nin zâtî sıfatlar olarak sınıflandırdığı hayat, ilim, semî, basar, irade, kudret kavramları daha sonraki kelâmî tartışmaların mihranı olmuştur. Bunların seçilmesinin sebebi kainatın yaratılışı veya Allah-kainat ilişkisi problemini halletmektir.<sup>3</sup> Nitekim bu kavramlar tek tek incelendiğinde her birinin Allah-kainat ilişkisini ilgilendirdiği görülmektedir.

Ancak, tenzihî tutumunu daha önce gördüğümüz Mu'tezile, subûti sıfatların kabulü konusunda da aynı tutumunu sürdürmüştür. Mu'tezile, subûti sıfatları ikiye ayırmıştır. Birinci grup, sıyga bakımından da sıfat olan hayy, âlim, kâdir gibi müştak kelimelerdir. Sıfat-ı ma'neviyye diye bilinen bu sıfatları Mu'tezile Allah'a izafe eder. İkinci grup ise Sıfat-ı ma'neviyyenin köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi mastar sıygasındaki kelimelerdir. Bunlara da sıfat-ı maânî denmiştir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe etmez. Çünkü Allah'm, mesela ilim sahibi olması demek O'nun zâtından başka bir de ilim diye kadim ve müstakil bir mana tasavvur etmek anlamına gelir. Bu ise tevhid anlayışına zarar vereceği için kabul edilemez.<sup>4</sup>

Kelâm ekollerinin sıfatlar konusunda ortak bir görüşü olmadığı gibi, sıfatların tasnifi konusunda da bir birliklilik sağlanamamıştır. Aslında sıfatların şu veya bu şekilde kabul edilmesinin eğitim ve öğretimi kolaylaştırmaktan başka pratik bir faydası da görünmemektedir. İbn Rüşd'ün de dediği gibi sıfatlar konusunda ne söylenirse söylenin kesin bir kanaate varmak asla mümkün olmayacaktır. Çünkü teolojik alanda insanı kesin bilgi derecesine ulaştırmak kelâm ilminin gücü dışındadır. Kelâmın en yüksek derecesi burhanî hikmet değil; cedelî hikmettir. Cedel ilminin gücü de bu hususta gerçeğe ulaşmağa uygun değildir.<sup>5</sup> Benzer görüşler Devvânî,<sup>1</sup> Aliyyü'l-Kârî<sup>2</sup> gibi alimler tarafından da dile getirilmiştir.

<sup>1</sup> Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*, (Bidaye tercümesi, 38. dipnot) s. 91.

<sup>2</sup> el-Maturidî, *Kitabu'l-Tevhid*, s. 46-49; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 1993, C. 1, s. 400-489; Sabunî, *Bidaye*, s. 35.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, "Allah", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 490.

<sup>4</sup> Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*, (Bidaye tercümesi, 8. dipnot) s. 73.

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl ve Kitâbu'l-Keşf*, (Çev: Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara 1955, s. 68; İsmail Yörük, *Subûti Sıfatlarda Zât-Sıfat Münasebeti*, Kamer Dergisi, Ankara 1996, s. 23.

İslâm'ın ilk dönemlerinde, tarafların birbirlerini tekfir edecek kadar ileriye gittikleri tartışmalar, bu konuda kesin bir yargıya varmayı temin edememiştir. Aslında insanların bu konuda bilmeleri gereken şey, İbn Rüşd, Aliyyü'l-Kârî ve Devvânî'nin de belirttiği gibi sadece dinin açıkça belirttiği husustur: O da sıfatlar konusunda fazla teferruata girmeden bu sıfatların varlığını kabul etmekten ibarettir. Çünkü ayrıntıya girildiği takdirde bu konuda asla bilgi edinmenin imkanı yoktur.<sup>3</sup> Zaten Allah'ın zatı hakkında tartışmak dinin tebliğcisi tarafından yasaklamıştır. O halde insanın kapasitesini aşan ve sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı konuları tartışmak yerine, insanın çözüm üretebileceği ve kendisine fayda sağlayacak konuları tartışmak ilahi hikmete daha uygun olsa gerektir.<sup>4</sup> Aslında başta İbn Küllab olmak üzere Ehl-i Sünnet'in sıfatların, Allah'ın ne aynı ne gayrı olduğunu söylemeleri de bu gerçeği kabullenmenin itirafından başka bir şey değildir.

Kur'an'da hem sayıca hem de çeşit itibariyle kelâmda tartışılardan daha fazla isim ve sıfatın var olduğu görülmektedir. Sadece bu yönüyle bile ele alınsa kelâmın tartıştığı ve kitlelere tanıttığı Allah'ın, Kur'an'ın tanıttığı Allah'ı tam karşılamadığı söylenebilir. Yani Kur'an, Allah'ı daha kapsamlı ve çok yönlü olarak tanıtırken Kelâmın Allah tasavvuru düşünce boyutunda kalmış, zihinlerden öteye gidememiştir. Böyle bir tasavvuru, insanın ruh dünyasını etkileyebileceğini ve duygularını harekete geçirebileceğini söylemek güç görünmektedir. Halbuki Kur'an'da dua edenin duasını kabul eden, insana çok yakın, onu koruyup kollayan ve sıkı sıkıya saran bir Allah tasavvuru hakimdir. Kelâmda ise hasmın delilini çürütmek üzere kullanılan karmaşık deliller ve izahların malzemesi olan bir tasavvur görülmektedir. Bu, insanı Allah'a yaklaştırmak yerine, kendisinden uzak, ulaşılmaz bir varlık olarak tasavvur etmesine neden olmaktadır.

Şüphesiz bu tür izahlar, konuya hakim olan ve kelâmı meslek edinen insanlarca anlaşılacaktır. Hatta onlar bundan tatmin olmakta ve doymaktadırlar. Ancak sıradan bir hayat süren, dini, karmaşık izahlar manzumesi olmak yerine hayatın kendisi olarak algılayan geniş halk kitleleri kelâmın tanıttığı Allah ile çok fazla ilgilenmemektedirler.

<sup>1</sup> Celalüddin ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, (yy), (ty), s. 333.

<sup>2</sup> Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul, 1278h., s. 6.

<sup>3</sup> İsmail Yörük, *Subûti Sıfatlarda Zât-Sıfat Münasebeti*, s. 26.

<sup>4</sup> eş-Şatbî, Ebu İshak İbrahim, *el-Muvafakat fi Usuli'l-Ahkam*, (Çev: Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, s. 38.

Bunları söylerken amacımız kelâmcıların yaptıklarını eleştirmek değildir. Şüphesiz her dönemin ilim anlayışı, tartışma metodu, kullanılan malzemeleri verilen örnekleri birbirinden farklıdır. Kelâmcıların çoğunun samimi olduğunu ve kendi dönemlerinin problemlerini çözme gayretiyle çalıştıklarını kabul etmek gerekir. Onların, problemleri ve tartışılan konu başlıklarını hazır buldukları da bir gerçektir. Ancak günümüzde yeni problemler ortaya çıkmakta ve yeni çözüm yollarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bunlar göz önünde dururken, bir çeşit arkeolojik çalışma yapar gibi geçmiş dönemlere ait problemlerin içinde boğulmak, bizi, günümüzü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya bırakabilir.<sup>1</sup>

## 2. ALLAH FİKRİ KARŞISINDA İNSAN

İlk insanın aynı zamanda ilk peygamber olması, din olgusunun insanlık tarihiyle aynı yaşta olduğunu gösterir. Aynı zamanda bu, insanlığın, en baştan itibaren tanrı fikrine aşına olduğunu; hatta bunun insanlığın geçiştirilemez bir ihtiyacı olduğunu göstergesidir. Böylesine hayati bir değeri ve aciliyeti olmasını, daha ilk insanın ilk peygamber olmasından anlamak mümkündür. İnsanın, inancına konu olan tanrıyı algılaması farklı tarzlarda olmuştur. Çalışmamızın bu bölümünde kelâm ekollerinin, Allah fikri karşısında insanın sergilediği tavırlara dair açıklamalarına yer vermek istiyoruz.

### 2.1. Allah'ı İdrak Kabiliyeti

İdrak, nesneyi bütün boyutlarıyla kuşatmak<sup>2</sup> anlamına gelmektedir. İnsanın Allah'ın varlığını idrak ettiğini söylemek pek kolay görünmemektedir. Çünkü O, insanın her türlü algısının ve O'na ilişkin anlatımlarının ötesindedir.<sup>3</sup>

Allah'ı idrak (kavrama-algılama) konusunda insanın kapasitesinin ne olduğu sorusu önemlidir. Kur'an'da bildirildiğine göre gözler Allah'ı göremez; halbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.<sup>4</sup> Böylece Kur'an, insanın Allah'ı idrak konusundaki kapasitesini ortaya koymaktadır. Hz. Muhammed, Allah'ın nimetlerini düşünmemizi emrederken O'nun zatını düşünmemizi yasaklamıştır.

<sup>1</sup> İbn. Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadiri Ugan), İstanbul 1986, C. 2, s. 539-340.

<sup>2</sup> Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Ta'rîfât*, Beyrut 1405h., s. 29.

<sup>3</sup> Halim Hilmi Bilsel, *Allah Vardır*, İstanbul 1979, s. 172.

<sup>4</sup> En'am 6/ 103.



Zira buna gücümüz yetmez ve kapasitemiz yeterli gelmez.<sup>1</sup> Hz. Ebu Bekir de “idrakin imkansızlığını kavramak idrakin kendisidir” diyerek aynı gerçeğe işaret etmiştir.<sup>2</sup> Şu halde Allah’ın zatını idrak etmek, insan aklının sınırları dışındadır. Ancak, insan, aklını kullanarak O’nun varlığına hükmetmesi mümkündür. Bu bakımdan “Her ne kalbine, hatırına gelirse Allah onun dışındadır” denilmiştir.<sup>3</sup>

Ebu Hanife, “Biz Allah’ı Kur’an’da kendisini nitelediği sıfatlarının tamamı ile gerçek olarak biliriz.”<sup>4</sup> demiş ve bu konuda fazla yorum yapmamıştır.

Maturidî bilgi edinme yolları olarak duyu organları, haberler ve istidlali kabul etmektedir. Ona göre insanın peygamberlerin getirdiği haberleri benimsemesi zaruridir. Zira peygamberlerin sunduğu haberlerden daha doğru kabul edilip kalbi tatmin edecek bir haber bulunmamaktadır. Bu, onların doğruluklarını kanıtlayan mucizelerle desteklenmiş olmaları sebebiyledir.<sup>5</sup> Dolayısıyla insanın Allah’ı idrak edebilmesine imkan tanıyan yollardan biri peygamberlerin getirdiği haberlerdir.

Ebu Mansur, insanın Allah’ı hacimli varlıklar gibi idrak edemeyeceğini söylemektedir. Zira kendisi, “Gözler O’nu idrak edemez.”<sup>6</sup> buyurarak kendisinin görülebileceğini değil, idrakini nefyetmiş, böylece kendisini övmüştür. Bu, “İnsanların ilmi O’nu kapsayamaz.”<sup>7</sup> şeklindeki ifadeye benzer. Burada ilmin kabullenilmesi, fakat kapsayışın reddi vardır. Allah sınırlı ve hacimli olmadığı için O’nu idrak etmek mümkün değildir. Zira idrak, sınırlı ve hacimli bir şeyi kapsayıp ihata etmek demektir.<sup>8</sup>

Maturidî’ye göre istidlalin kullanılış amaçları arasında, duylardan uzak bulunan veya hacimsiz yada çok küçük hacimli nesnelere hakkında bilgi edinmek de yer alır.<sup>9</sup> Duyuların Allah’ı idrak etmesi imkansız olduğuna göre insanın O’nun varlığını algılaması istidlale dayalı olarak mümkün görünmektedir. Ancak buradaki istidlale başvurma gerekliliği dünya hayatında ve dünya şartlarına göredir. Maturidî, müminlerin ahirette Allah’ı müşahedeye dayalı bir bilgiyle bileceklerini söylemektedir. Hatta ona göre bu konuda alimlerin ittifakı vardır.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul 1972, s. 112.

<sup>2</sup> Davud b. Muhammed el-Karsî, *Şerhu'l-Kasideti'n-Nüniyye*, (1297h.) (yy), s. 28.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 112.

<sup>4</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s.75.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 8.

<sup>6</sup> En'am 6/ 103.

<sup>7</sup> Taha 20/ 110.

<sup>8</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 81.

<sup>9</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>10</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 80.

Öyle anlaşılıyor ki Maturidî, Allah'ın bu dünya şartlarına göre insanlar tarafından idrak edilebilmesinin imkansızlığını savunmakta; ancak ahiret şartlarında bunun mümkün olduğuna inanmaktadır. Zira her şeyin yöntemine uygun olarak algılanabileceği bir statüsü mevcuttur. Mesela tat, renk, koku gibi. Allah bunların her birinin algılanıp ihata edilebilmesi için bir sistem yaratmıştır. Ancak kendisinin algılanmasına vesile olacak hacim ve mekanları kabul etmediğini de bildirmiştir.<sup>1</sup> Bu itibarla Allah'ın bu dünyada idrak edilmesi mümkün değildir.

Hızır Bey, Allah'ın zatının bu dünyada akılla kavranamayacağını söylemekte ancak ahirette bu durumun nasıl olacağı konusunda görüş ayrılıkları olduğunu bildirmektedir.<sup>2</sup>

En gelişmiş varlık olma özelliğine sahip olmasına rağmen insan, kendisine verilen akıl ve duyu organlarıyla Allah'ın hakiki hüviyetini bilme ve O'nu idrak etme kabiliyetine sahip değildir. Çünkü insanın bu özellikleri sınırlıdır. Oysa ki Allah her tasavvurun üstündedir ve sınırsızdır. Bunun için insan, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekten sorumlu tutulurken O'nun hakikatini araştırmak ve öğrenmekten sorumlu tutulmamıştır.<sup>3</sup>

## 2.2. Allah'ın Varlığının İspat Edilmesinin İmkânı

İnsanın sınırlı idrak gücünün ve diğer özelliklerinin Allah'ın varlığını ispat etme veya başkası tarafından yapılan ispatı tam olarak kavrama imkanı verecek güçte olup olmadığını ortaya koymak gerekmektedir. Tam idrakin sağlanamadığı Allah hakkında tam ispattan söz etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim Kur'an'da bazı peygamberlerin, Allah'ı duyu organlarıyla kavramak istemeleri üzerine bunun mümkün olmayacağı vurgulanmış, ancak, O'nun ayetleri ön plana çıkarılmıştır. Mesela Musa peygamber "*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!*" dediğinde (Rabbi): "*Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!*"<sup>4</sup> demiştir. Başka bir ayette ise Yahudilerin Musa peygamberden Allah'ı

<sup>1</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>2</sup> el-Karsî, *Şerhu'l-Kasidetü'n-Nûniyye*, s. 28.

<sup>3</sup> Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul 1980, s. 264-265; İbn Haldun, Allah'ın birliği, ilahi sıfatların mahiyetleri, ahiret gibi konuların insan idrakinin ötesinde olduğunu belirterek bu gibi konularda aklı naklin önüne geçirenlerin yanıldığını söylemektedir. (Bkz: İbn. Haldun, *Mukaddime*, C. 2, s. 521.)

<sup>4</sup> Araf 7/ 143.

apaçık göstermesini istedikleri anlatılmış, ancak bunun gerçekleştiğine dair bir şey söylenmemiş yalnızca onları yıldırımın çarptığından söz edilmiştir.<sup>1</sup>

Diğer yandan Kur'an'da Allah'ın varlığının belgeleri olarak sıralanan bazı olaylar vardır:

*“Sizi topraktan yaratması, O'nun (varlığının) delillerindedir. Sonra siz, (her tarafa) yayılan insanlar oluverdiniz.”*<sup>2</sup>

*“O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır.”*<sup>3</sup>

*“Gökleri, yeri ve bunların içine yayıp ürettiği canlıları yaratması da O'nun delillerindedir. O dilediği zaman bunları bir araya toplamaya da kadirdir.”*<sup>4</sup>

Yukarıdaki ayetlerde dile getirilen olayların Allah'ın varlığını kesin olarak kanıtladığını söylemek yerine bunların, O'nun varlığını düşünmeğe sevk ettiğini, yani aklımıza hitap ettiğini ifade etmek daha doğru görünmektedir. Zira durum öyle olsaydı bu konuda hiçbir itirazın olmaması gerekirdi. Ne var ki yine Kur'an'ın anlatımına göre bu konuda tam bir fikir birliği yoktur.<sup>5</sup> Kur'an sadece tabiata hakim olan kanunların, bunca eşya ve olayın yaratılışı, ahenk ve nizamı üzerine insanın dikkatini çekmek ve sonsuz kudret sahibi tek bir yaratıcının var olduğu sonucuna insanı iletmek istemiştir.<sup>6</sup>

İzmirli, tek bir insan aklının verdiği kararlarda isabetli olamayabileceğini ancak insanlığın, var olduktan itibaren aklın Allah'ı tanıma konusundaki gücünü kabul edip bu konuda ittifak ettiğini söylemektedir. Ona göre bunun istisnaları çok azdır. İnsanlık, gerek şahsi tecrübelerle gerekse topluluk halinde değişik ve batıl şekillerde de olsa, daima Allah'ın varlığını benimsemiştir.<sup>7</sup>

İlahi bir dine inanmak, her şeyden önce onun sahibi olan Allah'a inanmakla mümkün olur. O halde Allah'ın varlığını ispat ederken henüz ispat edilmemiş, ancak ispatı Allah'ın ispatına bağlı olan dinin ortaya koyduğu şer'i delilleri ileri sürmek anlamsız olur. Bu sebeple bu gibileri ikna etmek için akli ve mantıki deliller getirmek

<sup>1</sup> Nisa 4/ 153: “Ehli kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişler de, "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler. Biz bunu da affettik. Ve Musa'ya apaçık delil (ve yetki) verdik.”

<sup>2</sup> Rum 30/ 20.

<sup>3</sup> Rum 30/ 22.

<sup>4</sup> Şura 42/ 29.

<sup>5</sup> Casiye 45/ 24: “Dediler ki: Hayat ancak bu dünyada yaşadığımızdır. Ölürüz ve yaşarız. Bizi ancak zaman helâk eder. Bu hususta onların hiçbir bilgisi de yoktur. Onlar sadece zanna göre hüküm veriyorlar.”

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 15.

<sup>7</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 43.

gerekir.<sup>1</sup> Böyle düşünüldüğünde ise muhatabı ikna yönünden akli delillerin daha güçlü olduğu söylenebilir.

Maturidî, Allah'ı idrak konusundaki görüşlerine paralel olarak bu konuda da alemin yaratılmışlığını ön plana çıkarmaktadır. Ona göre alemin yaratılmış olduğunu ispat etmek, Allah'ın ispatı için şarttır ve yeterlidir. Zira duyulur alem, duyular ötesinin kanıtıdır.<sup>2</sup> Böylece Maturidî, Allah'ın varlığının ispatının ancak duyulur alem sayesinde olabileceğini ve insan duyularının O'nu ispat için elverişli olmadığını savunmaktadır.

Eş'arî, bu konuda Maturidî'ye paralel hareket etmektedir. O da eserden müessire giden bir yol izlemektedir. İnsanın, bir nutfeye iken çeşitli aşamalardan sonra et, kemik ve kan haline gelmesi veya bir miktar pamuğun kendi başına bir elbiseye dönüşmesi mümkün değildir. Bunları halden hale koyarak düzenleyen biri vardır.<sup>3</sup>

Şu halde Allah'ın varlığının ispatının pozitif bilimler yönünden yani duyu, deney ve gözlemin alanına girecek şekilde yapılması mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan kelâmcıların, O'nun varlığının ispatı konusunda ortaya koydukları fikirler de aynı çerçevede kalmakta, yani bu konuda aklın sınırları dikkate alınmaktadır. Zaten akıl, bunca beşeri zeka ve tecrübe birikimine rağmen, kendi idrak alanı içine giren nice şeyleri dahi bilemezken, kendisini aşan uluhiyet gibi bir alanda onu mutlak hakim yapmak makul olmaz.<sup>4</sup>

### 2.3. İsimlendirme Zorunluluğu

Kur'an'ın bazı ayetlerinde en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu haber verilir.<sup>5</sup> Yani bizzat Kur'an'ın kendisi Allah'ın isimlerinden bahsetmektedir. Fakat aynı Kur'an, O'nun aşkın<sup>6</sup> ve benzersiz<sup>7</sup> olduğunu da söylemektedir. Aşkın ve benzersiz bir varlık hakkında konuşmak ve ona isim vermek çeşitli zorluklar içermektedir. Zira Allah'a verilecek isimler, yaratılmışlar için de kullanılabilenlerde, bu ise Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzeşmeye yol açabilmektedir.<sup>8</sup> Diğer yandan Araf Suresi'ndeki ayetin devamında "O'nun isimleri konusunda eğriliğe sapanları bırakın. Onlar yaptıklarının

<sup>1</sup> Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 194.

<sup>2</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 27.

<sup>3</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 6-7.

<sup>4</sup> Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, s. 24-25.

<sup>5</sup> Araf 7/ 180; İsrâ 17 /110; Taha 20/ 8; Haşr 59/ 24.

<sup>6</sup> Ra'd 13/ 9.

<sup>7</sup> Şura 42/ 11.

<sup>8</sup> Halife Keskin, *Allah-Alem İlişkisi*, s. 191; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, (Çev: Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 156.

*cezasını çekeceklerdir.*” denilmektedir. “Eğriliğe sapanlar” şeklinde tercüme edilen “yulhidûn” kelimesi genel olarak Allah’a isim ve sıfat verme konusunda hassas davranmayanları ifade eder.<sup>1</sup> Bu bakımdan yukarıdaki ayet, Allah’a isim verme konusunda çıkan tartışmaların çoğunun sebebi kabul edilmektedir. Bunun için O’nun isimlendirilmesi kelâm açısından bir problem teşkil etmektedir.

İsmin objeye karşılık geldiği, dolayısıyla da onu ortaya koyduğu kabul edilir. Allah’ın adı, O’nun kendisini insanlığa tanıtmada önemli rol oynar. Çünkü insanlığın anlayışında isim sadece niteleyen, ayırt eden ve bundan ötürü de onu taşıyanı tanıtan değil, aynı zamanda ferdin tamamlayıcı bir unsuru kabul edilir. Ancak yok olanın adı sanı olmaz.<sup>2</sup>

Öncelikle çevremizde gördüğümüz ve kolayca algılayabildiğimiz nesnelere isimlendiririz. Bu konuda öncelik, deney ve gözlem alanımıza giren şeylere aittir. Oysa ki dini değerlendirme aşkın ve kutsal bir yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma ve onun iradesine tabi olmadır.<sup>3</sup> Bu bakımdan Allah hakkında konuşurken günlük dilin ihtiva ettiği kelimeler yetersiz kalabilmektedir. Buna rağmen insanın merak duygusu ve inancını temellendirme arzusu, Allah hakkında konuşmanın kaçınılmazlığını ortaya koymaktadır. Şurası da bir gerçektir ki günlük dilde somut kavramlar için kullanılan kelimeler olmadan aşkın ve soyut bir kavram olan Allah hakkında konuşmak mümkün değildir. İnsanın soyutlama gücü, onu insan yapan güçtür. İnsan somutla yetinse idi asla insanlaşamazdı ve medeniyet üretemezdi.<sup>4</sup> İnanma güdüsüyle donatılan insanın buna cevap bulabilmesi için başka bir yol görünmemektedir

Yukarıda da gördüğümüz gibi Allah’ın isimlendirilmesi önemli bir problemdir ve bu konuda bir fikir birliğinin olmadığı açıktır. İnsan düşüncesinin bütünüyle dini alt yapıyla beslendiği dönemlerde bile Allah’ın neliği ve kendi dışındaki varlıklarla nasıl bir ilişki kurduğu konusunda tek tip bir düşünce var olmamıştır. İnsanların, tanrı kelimesinden, tecrübe dahilinde kullandığımız, mesela “kedi” veya “ağaç” gibi kelimelerden anladıkları bir anlam birliğini sağlamaları mümkün değildir.<sup>5</sup> Biz bu konuya hayli önemli bilgiler veren Maturidî’nin görüşleri çerçevesinde devam etmek istiyoruz.

<sup>1</sup> Suat Yıldırım, *Kur’an’da Uluhiyet*, s. 57.

<sup>2</sup> Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>3</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

<sup>4</sup> S. Ahmet Arvasî, *Kendini Arayan İnsan*, Ankara 1980, s. 82.

<sup>5</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sosyal Teoloji*, s. 8.



Maturidî'ye göre Allah'ın isim ve sıfatları mevcuttur. Ancak bizim O'nu nitelememiz ve isimlendirmemiz, gücümüzün yettiği ve ifade edebildiğimiz kadarıyladır. Çünkü bu eylem, ancak yaşadığımız alemin şartlarına göre şekillendiği ve burada denendiği için evrenin etkilerini taşıması ve ifadede benzerliklerin bulunması normaldir. Bu, insanın başka bir imkana sahip bulunmayışı yüzündendir. Şayet elde başka imkan olsaydı, yani Allah'ı sadece O'nu niteleyen ifadelerle niteleme imkanına sahip olsaydık öyle yapardık. Ayrıca insan Allah'ı bu alemde tanımakta, üstelik bu alem Allah'ın tanınmasına delil teşkil etmektedir. Bu bakımdan insanın kendisini tanıması Allah'ın kullandığı isimler ve sıfatlar aynı alemde şekillendirilmiştir. Ancak bu durum, kendisi ile diğer varlıklar arasında benzerlikleri çağrıştırabileceği için, Allah, zatını isimlendirirken nefiy ifadesi kullanmıştır.<sup>1</sup>

Maturidî'nin bu noktadaki yaklaşımları, insanın kavrama kapasitesini ortaya koyma bakımından önemlidir. İsimlendirme konusunda, duyularıyla algılayabildiği aleme öncelik veren insana, duyular ötesinden bir varlığının tanıtılması için, yine duyulur alemde bildiği ve çoğu kere kendisinin de sahip olduğu özelliklerin adı olan kavramların kullanılması normal karşılanmalıdır.

İlahi dinlerin kullandığı ifadelerin çok büyük bir kısmı, dolaysız veya dolaylı olarak Allah ile ilgilidir. Özellikle bu dinlerde Allah hakkında konuşmak kaçınılmazdır. Çünkü onların dayandığı kutsal metinler, Allah'ın kendi varlığı hakkında konuşması sonucu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Yani Allah hakkında konuşan bizzat Allah'ın kendisidir.<sup>2</sup>

İnsanın birçok yönden sınırlı bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle Allah hakkında konuşabilmek için O'nun isimlendirilmesi zaruridir. Zira başka çıkar yol görünmemektedir. İnsanı buna mecbur kılan, Allah ile kendisinin varlık kategorilerinin farklı oluşudur.

Bu farklılık yukarıda verdiğimiz Şura Suresinin 11. ayetinde ortaya konmuştur: *“O, gökleri ve yeri yoktan yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle çoğalmanızı sağlamıştır. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”* Bu ayette geçen mübalağalı ifade müfessirlerin dikkatinden kaçmamıştır. Mübalağa, “ke” harfi ceri ile “misl” kelimesinin bir arada kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Aslında burada “ke” harfi cerine gerek yoktur.

<sup>1</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 94-95.

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, *Tanrı Hakkında Konuşmak: Felsefi Bir Tahlil*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1983, s. 25.

Bu, mubalağa için kullanılmıştır.<sup>1</sup> Aynı gerekçeyle “misli” kelimesine gerek olmadığı da söylenmiştir. Bu kullanımdan maksat O’nun zati gibi bir şeyin olmadığını vurgulamaktır. Nitekim, “senin gibi biri cimrilik etmez” dendiğinde söz konusu kişiye cimriliğin asla yakıştırılamayacağı anlatılmak istenir. Cimriliğin o kimseden uzaklaştırılması hedeflenir.<sup>2</sup> Yukarıdaki ayette geçen mümaselet, hakikatte iştirâk, yani zati sıfatlarda benzeyiştir. Sonuç olarak bu ifade, “doğrudan doğruya O’nun misli bir şey bulunmak şöyle dursun O’na benzer bile bir şey yoktur.” anlamına gelir.<sup>3</sup>

Ayrıca Arap gramerinde benzetme kâfi kemiyette eşitlik, misli edatı ise sıfatlarda eşitlik için kullanılır.<sup>4</sup> Ayette ise hem kemiyet, hem de keyfiyet açısından eşitliğin ve Allah’ın misli ve dengi olmadığı vurgulanmak için her iki edat da kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere Allah ile insanın varlık kategorilerinin farklı olduğu bu ayetle açıkça ortaya konmuştur. Zira Allah, her şeyin üzerindedir ve insanın bütün fizik anlayışlarının ötesindedir. Bu bakımdan O, dilin tanım sahasının dışındadır.<sup>5</sup>

### 3. İNŞANIN KONUMUNUN BELİRLENMESİNDE ALLAH TASAVVURLARININ ROLÜ

Kelâmda Allah tasavvuruyla diğer bütün konulardaki görüşlerin birbirini etkilediği bilinen bir husustur. Bir kelâmcının Allah tasavvuru, onun diğer görüşlerine de yansımakta veya diğer konulardaki görüşleri Allah tasavvurunun oluşmasında etkili olmaktadır. Aslında bunun zaruri olduğunu da belirtmek gerekir. Zira aksi bir durum kelâmcının, kendisiyle çelişkiye düşmesi ve sistemini doğru oluşturamaması anlamına gelir. Ancak hangi görüşün diğerinin sonucu olarak ortaya çıktığını tespit etmek zor görünmektedir.<sup>6</sup> Yine de bu noktanın göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında genel anlamda İlahiyat ile Ef’al-i İbad konuları arasındaki ilişkiyi kelâmi açıdan ele almak istiyoruz.

<sup>1</sup> el-Beydavî, *Envâru’l-Tenzil*, C. 5, s.400.

<sup>2</sup> Ebu’l-Berekât en-Neseî, *Medarik*, C. 5, s. 400.

<sup>3</sup> Elmağlı, *Hak Dini*, C. 6, s. 4225-4226.

<sup>4</sup> Ebu Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usulü’l-Dîn* (Çev: Şerafeddin Gölcük, *Ehli Sünnet Akaidi*), İstanbul 1980, s. 220.

<sup>5</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, Ankara 1965, s. 43.

<sup>6</sup> Kasım Turhan, insan fiilleri meselesinin, Allah’ın sıfatları meselesinin ortaya çıkışında ağırlıklı bir etkisinin olduğunu söylemektedir. (Bkz: Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul 1996, s. 33.)

Kelâm ilmi Allah-insan ilişkisini öncelikle O'nun fiilleri, yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır.<sup>1</sup> Her şeyden önce kelâmda oluşturulan Allah ve insana dair terimlerin Mu'tezile tarafından kullanılmaya başlandığı ve geliştirildiğini söyleyebiliriz.<sup>2</sup> Bu bakımdan öncelikle Mu'tezile'nin beş esasına değinmek istiyoruz. Zira onların genel görüşlerini özetleyen beş esası, aynı zamanda onların Allah tasavvurlarının belirlenmesinde de etkili olmaktadır. Mu'tezile'nin beş esasından ilki olan tevhid, aslında diğer tüm ekoller tarafından da benimsenmiş ve savunulmuş bir ilkedir. Ancak yine de o, Mu'tezile'nin kendisini tarif ettiği ve diğer ekollerden farkını belirtmek için kullandığı özel bir kavramdır.<sup>3</sup>

Onların Allah'ın zatı ve sıfatlarına olan yoğun ilgileri, bir yandan o gün İslamî çevrelerde yaşayan Seneviyye'nin ikici yaratıcı anlayışı ve Hıristiyanlığın teslis akidesine karşı İslâm'ın tevhid anlayışını ortaya koymak, diğer yandan adalet ilkesini temellendirebilecekleri bir tevhid akidesi tesis etmek gayesine bağlanabilir. Zira, Mu'tezile'nin kabul ettiği şekilde, zatının yanında hiçbir ezeli sıfatı bulunmayan bir Tanrı kavramı, onun hakkında her türlü çokluk düşüncesini ortadan kaldıracığı gibi, ezeli takdir manasındaki kader anlayışını reddetmenin de metafizik dayanağını oluşturacaktır. Kur'an'ın yaratılmışlığı, ilahi kudretin, insanın güç yetirebileceği konulara taalluk etmediği ve ilahi iradenin ezeli olmayıp muhdes olduğu, bunun ise Allah'ın emrinden başka bir şey olmadığı şeklindeki genel Mu'tezili anlayış, bu gayenin mantıkî sonuçları gibi görünmektedir.<sup>4</sup>

Diğer yandan insanın fiilleri ile yakından ilişkisi olan adaletten söz edebilmek için kendi yaptıklarının sorumluluğunu taşıması ve bunların karşılığını müspet veya menfi olarak görmesi gerekmektedir. Aksi durumda haksız yere ödüllendirilme ve cezalandırılma olayı adaletsizliği doğuracaktır. İlahi adaletin ve hikmetin öne çıkarılıp, irade ve kudretin onlara tabi kılındığı bu anlayışın sonucu olarak insanın, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu ortaya çıkar.<sup>5</sup> Allah, adaleti gereği çirkin bir şey yapmayacağına göre bu tür fiillerin faili insandır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> İhan Kutluer, "İnsan", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 22, s. 323.

<sup>2</sup> Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi*, s. 44-45.

<sup>3</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev: Ethem Ruhi Fığlalı) İstanbul 1998, s. 299.

<sup>4</sup> Kasım Turhan, *a.g.e.*, s.44.

<sup>5</sup> Kasım Turhan, *a.g.e.*, s.46.

<sup>6</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Beyrut 2001, s. 231.

Mu'tezile'nin bu sonuca varmasında büyük günah işleyeninin durumu ile ilgili görüşlerinin etkili olduğu söylenebilir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse mümin sayılamaz. Zira bu kimse, işlediği günah sebebiyle kötülenmiş, lanetlenmiş ve aşağılanmıştı. Halbuki dini açıdan mümin, övgü, sevgi, ve hürmete layık kimseye verilen isimdir. O halde büyük günah işleyen kimse mümin değildir.<sup>1</sup> Dinde büyük cezayı hak edene kafir dendiği için böyle bir kimseye kafir de denilemez.<sup>2</sup> O halde bunlarla uğraşmak yerine insanları iyiliğe çağırmalı ve kötülükten uzaklaştırmaya çalışılmalıdır.<sup>3</sup>

Çünkü Allah va'di gereği iyileri mükafatlandırır, kötülerini cezalandırır.<sup>4</sup> Bu ise adaleti gereğidir. Çirkin bir şey olduğundan dolayı Allah kullarını güç yetiremeyecekleri şeylerle mükellef tutmaz. Bu da Allah'ın adaleti gereğidir. Zira O çirkin bir iş yapmaz.<sup>5</sup>

Böylece Mu'tezile'nin diğer görüşlerini de Allah tasavvurlarının oluşmasında çok önemli bir etkiye sahip olan tevhid ve adalet prensiplerine bağlamak mümkündür. Burada dikkatimizi çeken diğer bir husus da şudur: Tarihi süreçte Mu'tezile hep insan özgürlüğüne önem veren ve bunu ön plana çıkaran bir ekol olarak tanınmıştır. Hatta yaratma ve özgürlük gibi birçok konuda insana yüklediği rol aşırı bulunmuş ve Allah'ın gücünü sınırlandırmakla suçlanmıştır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile bunu, insana verdiği değerden dolayı değil; sahip olduğu Allah tasavvurundan dolayı yapmıştır. Bunu da en başta kötü fiillerin Allah'a isnat edilmemesi için gösterdiği gayrette görebiliriz. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Mu'tezile fiilleri insana isnat ederken onun değerini, otonomluğunu ön plana çıkarma amacı gütmemiş, tersine Allah'ın birliğini koruma ve adaletine gölge düşürmeme gayretiyle hareket etmiştir. Eğer bunun aksi olsaydı ünlü beş esasından ayırıcı niteliğe sahip tevhid ve adalet ilkeleri doğrudan Allah'a ilişkin olarak ortaya çıkmazdı.<sup>6</sup>

Ezelî sıfatların kabulüne dayalı bir Allah tasavvuru geliştiren Ehl-i Sünnet'in insana bakışı da bu bağlamda gelişmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi hangi alandaki görüşlerin diğerlerini etkilediği ve hangisinin sebep hangisinin sonuç olduğunu tam anlamıyla tespit etme imkanına sahip değiliz. Ancak Ehl-i Sünnet'in her alanda sınırsız bir Allah tasavvuruna sahip olmasının insanı değerlendirirken daima göz önünde

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 474.

<sup>2</sup> Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 481.

<sup>3</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 204-205.

<sup>4</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *a.g.e.*, s. 205.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 213.

<sup>6</sup> Fatma Bayraktar, *Tanrı Merkezli Kelâm Anlayışının Doğuşu*, Ankara 2001, s. 64-65.

bulundurulduğunu ve gerektiğinde bu amaçla insan yerine Allah'ın gücünün ön plana çıkarıldığını söylemek mümkündür. İnsan için "yaratma" fiilinin kullanılmasındaki tereddüdü bu konuda ilk akla gelen örnek olarak verebiliriz.<sup>1</sup>

### 3.1. Allah'ın Zatı Karşısında İnsanın Konumu

İnsanın, farklı bir varlık kategorisinde olan Allah hakkında konuşmak ve O'nu isimlendirmek zorunda olduğunu ifade etmiştik. Yine o, varlığı zihninde farklı kategorilere ayırmak durumunda da kalmıştır. Kelâmcılara göre bu anlamda varlık hakkında zihinde oluşabilecek üç hüküm vardır. Bunlar, vâcub, imkan ve imtina'dır.<sup>2</sup> Bunlardan türemiş olan vâcib, mümkün ve mümteni/ müstahil kelimeleri varlığı sınıflandırmak için kullanılır.

Varlık hakkında zihinde oluşabilecek ilk hüküm varlığın vâcib oluşudur. Vâcib, varlığı, zatının gereği olan malumdur<sup>3</sup> diye tanımlanmaktadır. Lizatihi vâcib olan budur. Yani o, varlık bakımından diğer varlıklara muhtaç değildir. Hem ezeli, hem ebedidir. Bu özellikler onun olmazsa olmazlarıdır. Var olmak onun zatının gereği olduğu için yokluk anı olamaz. Aynı şekilde vâcib lizatihi kadîm olmazsa varlığı için bir mucidin varlığına gerek duyar. O ise varlığında asla bir mucide muhtaç olmaz. O, ademi kabul etmez.<sup>4</sup> Bir nesne hem özünden dolayı hem başkasından ötürü gerekli olamaz. Çünkü başkasına bağlı olarak var olan, onun yok olması ile yok olur.<sup>5</sup>

Mümkün varlık, varlığı veya yokluğu kendi elinde olmayan, varlığı da yokluğu da imkan dahilinde olan varlıktır. Bunun varlığını veya yokluğunu varsaymak mümkündür. Varlığı, bir mucidin var kılmasıyla olur. Yokluğu ise varlık sebebinin yok olmasıyla olur. Mümkünün varlığı da yokluğu da kendisinden başka bir sebep sayesinde olur. Çünkü mümkünin varlığı veya yokluğu zatının gereği değildir. Varlığı veya yokluğu eşittir.<sup>6</sup>

Müstahil, yokluğu zatının gereği olan malumdur. Müstahilin varlığı mümkün değildir. Zatının gereği müstahil olan malum budur.<sup>7</sup> Müstahil asla vucud bulmaz. Adem, müstahilin mahiyetinin gereğindedir. Müstahil hariçte asla mevcut olamaz.

<sup>1</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 226.

<sup>2</sup> Ali b. Ali et-Tehanevî, *Keşşâfu Istılahati'l-Fünûn*, İstanbul 1984, C. 2, s. 1441.

<sup>3</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 1, s. 247.

<sup>4</sup> İzmirli, *a.g.e.*, C. 1, s. 247-248.

<sup>5</sup> er-Razî, *el-Muhassal*, s. 63.

<sup>6</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 1, s. 248.

<sup>7</sup> İzmirli, *a.g.e.*, C. 1, s. 247.



Akıl da onu bir mahiyet olarak tasavvur edemez. Müstahilin mahiyetinde, zatında zıtlık bulunur.<sup>1</sup>

Bir hüküm zorunlu olarak var olursa buna vâcibi akli denir. Dördün yarısının iki olması veya bu alemin bir yaratıcısının olması gibi. Bir hükmün yokluğu zaruri, varlığı mümkün değilse buna müstahil veya imtina-i akli denir. Onun yarısının dört olması veya Allah'ın ortağının bulunması gibi. Bir hükmün hem varlığı hem de yokluğu mümkünse buna cevaz-ı akli denir. Havanın bulutlanıp yağmurun yağması gibi.<sup>2</sup>

Allah, kendisine layık sıfatlarla vasıflanması vâcip, herhangi bir noksan sıfatla vasıflanması ise mümtenedir. O'nun, mümkün vasfını taşıyanları yaratıp yaratmaması ise caizdir.<sup>3</sup>

Kelâmcıların yaptığı bu varlık tasnifinde vâcip ve kadîm olarak isimlendirilen tek varlık Allah'tır. Çünkü Allah'ın varlığı başkasına muhtaç değildir. O'nun varlığı zatının gereğidir. Taşındığı vasıflar sayesinde başkalarından farklıdır. Varlığı zatının gereği olarak zorunlu olmak yalnız Allah'a mahsustur.<sup>4</sup>

Bu sınıflandırmaya göre insanın yeri mümkünler arasındadır. Zira onun varlığı kendinden değildir. Var olmak için bir mucide ihtiyaç duyar. Varlığının devamı da kendi elinde değildir. Öyle olsaydı ölüm denen gerçek var olmazdı. Aynı şekilde alem de mümkünler arasındadır. Onun da varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyacı vardır.

Diğer yandan kelâmcılar varlığı hudus ve kîdem sıfatlarıyla nitelemişlerdir. Hudus, kîdemin; hâdis ise kadîmin zıttıdır.<sup>5</sup> Kîdem ve hudus varlığın iki sıfatıdır. Mahiyetin varlığı bu ikisiyle muttasıf olduğundan o da bunlarla vasfedilir. Bazen adem de bunlarla vasıflanır. Hâdis, var olmak için başkasına muhtaçtır. Zira sonradan var olmuştur.<sup>6</sup>

Kelâmcıların yaptığı varlık taksimine göre var olan ya kadîm(öncesiz), yada muhdes(sonradan yapılan)dır. Kadîm olanın varlığının başlangıcı yoktur. Bu Allah'tır. Sonradan olanın varlığının başlangıcı vardır. Bu da Allah'tan başkasıdır. Kelâmcılar, Allah'ın kadîm olmasının, başlangıcı olmayan zamanlar farz edildiğinde, Allah'ın o zamanların bütümünde var olması manasına geldiğini söylemişlerdir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> İzmirli, a.g.e., C. 1, s. 250.

<sup>2</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 106.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, a.g.e., s. 108.

<sup>4</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Mülehhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiyye*, İstanbul 1973, s. 16.

<sup>5</sup> et-Tehanevî, *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, C. 1, s. 278.

<sup>6</sup> et-Tehanevî, a.g.e., C. 2, s. 1211.

<sup>7</sup> er-Razî, *el-Muhassal*, s. 77.

Bu sınıflandırmaya göre işe insan hâdis grubuna girer. O, hâdis yada muhdes sıfatlarıyla nitelenir. Zira sonradan var edilmiştir. Her ne kadar zaman hâdis olsa da o, insanın varlığına sepkat etmiştir.

Kelâmcılar bu sınıflandırmalara bağlı olarak Allah'a başka sıfatlar da isnat etmişlerdir. Bekâ sıfatı bunlardandır. Bekâ varlığının sonu olmamak demektir. Kadîm olanın varlığının başlangıcı yoktur. Bu ise Allah'tır.<sup>1</sup> Buna mukabil insanın fani oluşu, onun mümkün varlık kategorisinde oluşundandır. Zira mümkün varlık, başkasına dayalı olarak var olduğu için varlığının devamı da kendi elinde değildir.

Allah, başka hiçbir varlığa ait olmayan vasıflar taşıdığı için emsalsizdir. Vahdaniyet vasfı yalnız O'na aittir. Bu vasıf O'nun zatında, sıfatlarında ve fillerinde bir olmasını ifade eder.<sup>2</sup> İnsanın benzerleri ve denkleri olduğu için bu manada o, Allah'a benzemez. İnsan hem mümkün hem de hadis oluşu sebebiyle alemle ortak özellikler taşır.

Allah'ın emsalsiz oluşu O'nun yaratılmışlardan hiç birine benzemediği anlamına gelir. Buna muhalefetün lil-havadis denir. Allah'ın kıdem ve bekâ sıfatları olduğu için mahlukatın ayrılmaz özelliği olan hâdis olma ve fena bulma Allah için söz konusu değildir. Mümkünlere ait olan araz, cevher, cisim, doğma, doğurma vs. gibi özellikler Allah için söz konusu değildir.<sup>3</sup> Buna mukabil insan hâdis olduğu için Allah ona da benzemez.

Allah Vacibü'l-Vücut olduğu için varlığı kendindedir. O'nun başka varlıklarla kıyası durumunda bir mekana, bir mahalle veya bir tahsis edene vs. ihtiyaç duyması söz konusudur. Halbuki vâcip varlığın bir şeye ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Bu tür özellikler mahlukata aittir.<sup>4</sup> Varlığı ve varlığının devamı kendisinden olmayan insan bunlar için başkasına muhtaçtır.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi varlık kategorileri farklı olmasına rağmen insanlar için kullanılan kelimelerin Kur'an'da Allah için de kullanılmış olması bu konuda farklı anlayışların oluşmasına neden olmuştur.

<sup>1</sup> er-Razî, *el-Muhassal*, s. 77.

<sup>2</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 92.

<sup>3</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 137-138.

<sup>4</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 92.

### 3.2. Allah'ın Sıfatları Karşısında İnsanın Konumu

Bu konuyu, özellikle Allah'ın insanla ve alemle münasebeti bakımından öne çıkan üç ilahi sıfat çerçevesinde gelişen tartışmalar ışığında değerlendirmek istiyoruz:

#### 3.2.1. İlahi Bilgi ve İnsanın Kaderi

İlahi bilginin insanın kaderi üzerindeki etkisinin sınırlarını belirlemede kelâmcıların Allah tasavvurlarının önemli bir paya sahip olduğunu görüyoruz. Allah'ın ilim diye kadim bir sıfatının varlığını kabul veya reddetmek, söz konusu sıfatın taalluk ettiği alanların sınırı, bir kelâmcının kader konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmaktadır. Aslında bu durum daha ilmin tanımlanması aşamasında ortaya çıkmaktadır. Özellikle Mu'tezile kelâmcıları ile Ehl-i Sünnet kelâmcılarının yaptığı ilim tarifleri arasındaki farkta bunu görmek mümkündür.<sup>1</sup> Genel anlamda Mu'tezile ilmi bir itikat olarak tanımlamaktadır.<sup>2</sup> İtikat beşere ait bir kavram olduğuna göre bu tanım, ilmin beşerî yönünü ihtiva etmektedir. Zira Mu'tezile Allah'a ilim diye bir sıfat atfetmemektedir. Bu bakımdan ilmin itikat olarak tanımlanması onları sıkıntıya sokmamaktadır. Ancak ilim sıfatını ilahi sıfatlar arasında kabul eden Ehl-i Sünnet kelâmcılarının söz konusu tanımı kabul etmeleri mümkün değildir. Onlara göre bu tanım her şeyden önce ilahi bilgiyi içermemektedir. Dolayısıyla da eksik durumdadır.<sup>3</sup>

Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhid ilkesine göre Allah'ın ilim diye bir sıfatı yoktur. Gerçi Allah her şeyi bilir. Ancak o, zatından bir sıfatla değil; zatiyla bilir. Aksi durumda O'nun zatından başka kadim varlıklar kabul etmek gerekecektir. Bu anlayışın bir sonucu olarak, ilmin tarifinde ilahi bilgiyi göz ardı etmek bir sakınca doğurmamaktadır. Ehl-i Sünnet ise ilmin tanımında hem ilahi hem de beşerî bilgiye yer verebilmek için bir hayli zorlanmıştır. Ancak ilahi bilgiyi bir sıfat olarak kabul eden Ehl-i Sünnet anlayışının, ilmin tanımına bu iki bilgi türünü de alma gayretleri, çalışmamız açısından dikkat çekicidir.<sup>4</sup>

Cehm b. Safvan ve Hişam b. Amr ile Hişam b. Hakem, Allah'ın var olmayan şeyleri bilmediklerini söylemektedirler. Onlara göre ilmin ma'duma taalluku muhaldir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul 1997, s. 21.

<sup>2</sup> Neseî, *Tabsira*, C. 1, s. 9; Ancak Neseî, bu tanımın diğer bazı Mu'tezillerce kabul edilmediğini söylemektedir.

<sup>3</sup> Neseî, *a.g.e.*, C. 1, s. 12.

<sup>4</sup> İlimin farklı tanımları için bkz: Neseî, *Tabsira*, C. 1, s. 9-19.

<sup>5</sup> Neseî, *a.g.e.*, C. 1, s. 256.

Mu'tezile'nin bir kısmına göre Allah irade etmeden önce itaatkar olanla asi olanı bilmez. Çünkü karşı çıkacağını bile bile bir memura emir verilmesi doğru değildir.<sup>1</sup> Onların bu anlayışa varmalarında yine tevhid prensiplerinin etkili olduğunu söylemek yerinde olur. Zira Allah'ın eşyaya dair ezeli bilgisini kabul etmek, ezelde Allah'tan başka şeylerin varlığını da kabul etmek anlamına gelir. Bu ise temel prensip olan tevhide aykırıdır. Diğer yandan, onlara göre mutlak imkan halinde bulunana "şey" ismi verilemez, şey yoktur. Yok olanın bilinmesi ise mümkün değildir.<sup>2</sup> Mu'tezile böylece bir yandan tevhid prensibini muhafaza ederken, diğer yandan kulların işleyebilecekleri kötü fiillerin sorumluluğunun Allah'a nispet edilmesini önlemeğe çalışmıştır.

Öte yandan bazı Mu'tezililer Allah'ın ezelde eşyayı bildiğini söylemektedirler. Ancak bu, ma'dumun şey olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Onlara göre "şey, bilinen ve kendisinden haber verilebilendir." Bu durumda cevher yoklukta da cevherdir, araz yoklukta da arazdır.<sup>3</sup> Şu halde onlar yok iken de aynı vasıflarını koruyabiliyorlar ve şey ismini hak ediyorlar ise bilinmeleri mümkündür.<sup>4</sup> Maturidî bu anlayışı doğru bulmamaktadır. Onların bu anlayışı fiilen var olmadan önce nesnelere mahiyet nispet etme anlamına gelir. Bu ise tevhid ilkesine aykırıdır. Çünkü onlar ezelde henüz yoktu.<sup>5</sup>

Kelâm alimlerinin Allah'ın ilim sıfatını ezeli saymaları ve her varlığı hatta yokluğu da kapsar şekilde kabullenmelerinin getirdiği bazı problemler bulunmaktadır. Aslında bunlar, kelâm alimleri için değil de onları eleştiren İbn Sina gibi bazı filozoflara göre bir problemdir. Eğer Allah her şeyi biliyorsa ve bu bilgisi değişmezse insanlar fiilleri tercih edemezler. Onlar, fiillerini Allah'ın bilgisine göre yapmak zorundadırlar. Bu da insanların kendi fiillerinden mesul tutulmasını zorlaştırmaktadır. İnsanlar kendi fiillerini iradelerine göre yapıyorlarsa Allah'ın bu iradenin tecellisinden önce onu bilmesi onun öyle olacağını kesinleştirmesidir. Bir şeyin önceden kesinlik kazanması artık tercihin olmaması demektir. Tercih olmayan insanın fiillerinden sorumlu tutulması, ona zulüm anlamına gelir ki, Allah asla zalim değildir. Öyleyse insan fiilleri gibi cüzi şeylerin Allah tarafından ancak varolunca bilinmesi gerekir. Bu da Allah'ın bilgisinin sonradan oluştuğu anlamını içerir. Bu düşünce ise kelâm alimleri tarafından asla kabul edilmez.<sup>6</sup> Hatta Gazalî böyle düşünenleri küfürle niteler.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 201-202.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 158.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 86-87.

<sup>4</sup> Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 317.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 86.

<sup>6</sup> Mehmet Baktır, *Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu*, Kelâm Araştırmaları 1: 2 (2003), s. 97.

bilgisinin sonradan oluştuğu anlamını içerir. Bu düşünce ise kelâm alimleri tarafından asla kabul edilmez.<sup>1</sup> Hatta Gazalî böyle düşünenleri küfürle niteler.<sup>2</sup>

Ehl-i Sünnet'in konuya yaklaşımı ilahi bilgiyi ezeli bir sıfat olarak kabul etme ve insanın kaderini bu sıfatın taalluku çerçevesinde değerlendirme esaslarına dayanır. Onlara göre Allah ilim sıfatıyla muttasıftır. O'nun ilmi ezeli olup, taallukları itibariyle küllî ve cüz'î her şeyi bilir.<sup>3</sup> Dolayısıyla bu bilgi insanların kaderlerini de ihtiva etmektedir. Kaderde meydana gelen şeylerin değişmesi, Allah'ın ilim sıfatında değişikliği gerektirmez. Değişme, sadece, itibarî ve izafî şeyler olan taalluklarda söz konusudur.<sup>4</sup> Nasıl ki, aynaya akseden şekiller ve resimlerin değişik olması, aynada herhangi bir değişikliği gerektirmiyorsa, taallukların değişik olması da zâtta ve ilim sıfatında değişikliği gerektirmez.<sup>5</sup>

Eş'arî ve Maturidî kelâmcılarının kader ve kazanın tanımlarını birbirlerine zıt olarak yaptıkları bilinen bir husustur.<sup>6</sup> Ancak her iki tanım da ortak olan nokta, bütün varlıkların, meydana gelmeden önce Allah tarafından bütün vasıflarıyla bilinmiş ve belirlenmiş olmasıdır.<sup>7</sup> Bu belirleme kulun sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Çünkü ilim sıfatının her şeye nispeti eşittir.<sup>8</sup> Diğer bir deyişle bir şeyi bilmek, o şeyin var olmasını gerektirmez. Allah'ın ezeli olan bilgisi ister mevcut, ister ma'dum olsun bütün bilinmesi mümkün olanlara taalluk eder.<sup>9</sup> O, her şeyi ezelde, ezeli ilmiyle nasıl hadis olacaklarsa öyle bilmektedir. Ezeli bilgi çokluk içermez ve değişmez. Değişme maluma aittir.<sup>10</sup> İlim bir kemal sıfatıdır. Cehalet ise bir eksikliklerdir. Allah'ın böyle bir eksiklikten tenzih edilmesi gerekir.<sup>11</sup>

Bu ifadelerde bir taraftan ilahi bilginin sınırsız olarak kabulünü, diğer taraftan ise kulun sorumluluğunun kabulünü görmekteyiz. Böylece Sünnî ekol, kendi

<sup>1</sup> Mehmet Baktır, *Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu*, Kelâm Araştırmaları 1: 2 (2003), s. 97.

<sup>2</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkuzu mine'd-Dalal*, (Çev. Ahmet Suphi Furat, *Dalaletten Hidayete*), İstanbul 1978, s. 55.

<sup>3</sup> Kemalüddin Ahmed el-Beyazî, *İşarâtü'l-Meram min İbarâti'l-İmam*, İstanbul 1949, s. 125.

<sup>4</sup> Sırrı-i Giridi, *Nakdü'l-Kelâm*, Tarbzon, 1301h., s. 91.

<sup>5</sup> Emrullah Yüksel, *Kelâm Dersleri*, s. 25; İsmail Yörük, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî*, s. 140.

<sup>6</sup> Maturidilere göre kader, mahlukatın iyilik-kötülük, fayda-zarar gibi yönlerinin zaman ve mekan açısından belirlenmesidir. (Sabunî, *Bidaye*, s. 78); Eş'arîlere göre ise kader, ilm-i ilahinin, varlıkların her birinin ölçü ve sınırını tespit ederek onları teferruatıyla ortaya koymasındır. (Şeyhzade, *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevaid*, Mısır 1317h., s. 21.)

<sup>7</sup> Halife Keskin, *Kader ve Kaza*, s. 65.

<sup>8</sup> Fahreddin er-Razî, *Meâlimü Usûli'd-Dîn*, Kahire (ty), s. 52.

<sup>9</sup> Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 300.

<sup>10</sup> el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 104.

<sup>11</sup> er-Razî, *el-Muhassal*, s. 159.



anlayışlarına göre ezeli olan ilim sıfatının, insanın kaderine taalluk ettiğini, ancak bunun, kişinin sorumluluğunu kaldırmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

Bu düşünce kadere sığınma, sorumluluğu ilahi bilgiye ve takdire atma yolunu açmamalıdır. Toplum arasında “ne yapalım, kader böyleymiş” sözüne çok rastlanır. Bu söz, her hangi bir şey hakkında insanın alabileceği tedbirler bittiğinde tekrarlanır. Mesela bir adamın bir hastası olur, hastasını iyileştirmek için bütün tedbirleri almasına rağmen hasta ölür. Böyle bir durumda başka bir söz anlamsız kalır. Dolayısıyla insanın kaderinin ilahi bilgiye bağlanması, sorumluluğun kaldırılması anlamına gelmemektedir. Şayet böyle bir şey varsa bu durum ya bilgisizlikten yada yanlış bilgiden kaynaklanmaktadır.<sup>1</sup> Zira bu dünyada başarının veya başarısızlığın ebedi kurtuluşla bir alakası yoktur. Bu hususta Allah hükmünü niyete ve çalışmaya göre verir.<sup>2</sup> Ancak yine de insanın hayatta karşılaştığı kötü durumlar karşısında kadere sığınarak teselli bulunduğunu ve bu durumun bir mazeret sebebi olarak devam edeceğini hatırdan çıkarmamak gerekmektedir.<sup>3</sup>

### 3.2.2. İlahi İrade ve İnsanın Fiilleri

İrade Arapça bir kelime olup, *R.V.D.* kökünden türemiştir. Talep etmek, istemek manalarına gelir. Bunun yanı sıra dilemek, peşinde olmak, seçmek, niyetinde olmak, arzulamak, tercih etmek, kastetmek anlamları da vardır.<sup>4</sup> İradenin bu anlamlarından hareketle çeşitli tanımlar yapılmıştır. Ancak bunların hemen hepsinde “seçme” ve “tercih etme” anlamları ön plandadır.<sup>5</sup> Kelâmcılar irade kelimesini hem Allah’ın hür bir seçimle fiillerini yaptığı, hem de insanların fiillerini hür bir iradeyle seçmeleri ve bu seçimlerinden sorumlu olmaları anlamında çift yönlü olarak kullanmışlardır.<sup>6</sup>

Mu’tezililer, Allah’ın sıfatlarını, tevhid anlayışlarına ters düştüğü gerekçesiyle reddetmişlerdir. Buna bağlı olarak onlar ezeli bir irade anlayışını da kabul etmemişlerdir. İlahi irade ezeli olmayınca tabii olarak insanın fiilleri de ezelde belirlenmiş olmayacaktır.<sup>7</sup> Bu konuda Mu’tezile düşünürlerinin farklı yaklaşımları vardır. Nazzam ilahi iradeyi tamamen inkar etmektedir. Çünkü ona göre Allah’ın,

<sup>1</sup> Ömer Ferit Kam, *Dini Felsefi Sohbetler*, Ankara 1990, s. 127-128.

<sup>2</sup> Muhammed Hamidullah, *İslâm’a Giriş*, s. 75.

<sup>3</sup> Bilgehan Çetinkaya, *Tarihi Süreç İçerisinde Kader ve Kaza*, Adana 2003, s. 84.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, “R.V.D.”, *Lisânu’l-Arab*, C. 3, s. 187-188; el-İsfahanî, *Müfredât*, s. 371; en-Nesefî, *Tabsira*, C.1, s. 490.

<sup>5</sup> M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Maturidi*, İstanbul 1984, s. 30.

<sup>6</sup> Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, s. 121.

<sup>7</sup> Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi*, s. 45.

eşyanın varlığını irade etmesi, onu var etmesi demektir.<sup>1</sup> Bu anlayışa göre eşyanın var olması için irade gibi bir sığata gerek kalmamaktadır. Ancak çoğu Mu'tezile düşünürleri, irade ve kelâm sıfatlarının zât üzerine zâit manalar olduğunu kabul etmiş, fakat hâdis olduklarını ve Allah'ın zâtıyla kaim bulunmadıklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>2</sup> Mu'tezile'ye göre şayet irade kadîm olsaydı, ezelde zât ile beraber iki kadîmin mevcudiyeti gerekirdi. Bu ise beş esastan biri olan tevhid prensibine aykırıdır. Şu da var ki Allah'ın irade sıfatı kadîm olsaydı, ilahi iradenin kendisine taalluk ettiği her şeyin de kadîm olmasını gerektirirdi. Çünkü murâd olmaksızın iradenin mevcudiyeti acz belirtisidir, bu ise Yüce Allah hakkında muhaldır.<sup>3</sup>

Burada vurgulanması gereken husus şudur: Mu'tezile'ye göre Allah, kulların ancak emir niteliğinde olan fiillerini dilemekte, buna karşılık nehiy biçiminde olan kabih (kötü) fiillerini dilememektedir.<sup>4</sup> Adalet prensibi ile sıkı bir ilişkisi olduğu bilinen irade görüşü, Mu'tezile'yi, Allah'ın, kulların kötü fiillerini dilemediği sonucuna ulaştırmıştır. Zira kulların fiillerinde zulüm ve haksızlık vardır. Şayet Allah onları yaratsaydı kendisinin zalim ve haksız olması gerekirdi.<sup>5</sup>

Baędat Mu'tezililerinden bir gruba göre Allah'ın bir şeyi irade etmesi demek, şayet o şey Allah'ın kendi fiili olursa, Allah'ın o şeyi yaratması demektir. Eğer irade edilen şey başka bir varlığın fiili olursa, bu durumda Allah'ın o fiili emretmesi anlaşılır.<sup>6</sup> Görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcıları kötü fiillerin oluşumunda Allah'ın iradesine asla yer vermemektedirler. Bu tutumlarını, "iyiliği dileyen iyi, kötülüğü dileyen kötüdür"<sup>7</sup> şeklindeki düşüncelerine dayandırdıkları anlaşılıyor.

Pezdevî'ye göre onların bu meseledeki şüpheleri, bu dünyada masiyetleri dileyip sonra onu işleyenleri cezalandırmanın zulüm işlediğini müşahede etmemizden kaynaklanmaktadır.<sup>8</sup> Böyle bir durumda Allah'a da zulüm isnat etmiş oluruz. Zira O, hem kulların kötü fiillerini diler, hem de onları işleyenleri cezalandırırsa zulüm işlemiş olur. Mu'tezile'nin bir diğer şüphesi ise Allah'ın kendisine sövülmesini, çirkinliği ve ahmaklığı dilemesinin, O'nun için sefihlik, yani ne yaptığını bilmezlik olarak değerlendirilme endişesidir. Oysa Allah zulüm ve ahmaklıktan, kötülükleri ve

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 190.

<sup>2</sup> Sabunî, *Bidâye*, s. 26.

<sup>3</sup> Bekir Topaloğlu, *Matüridiye Akaidi*, (Bidaye tercümesi), s. 105, 67 numaralı dipnot.

<sup>4</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara 1997, s. 70.

<sup>5</sup> Kâdi Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 231.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 509.

<sup>7</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 90.

<sup>8</sup> Pezdevî, *Usulü'd-Din*, s. 74.

masiyetleri dilemekten uzaktır. Onlar bu konuda “Allah kullarına zulmetmeyi istemez.”<sup>1</sup> ayetini delil getirmektedirler.<sup>2</sup>

Mu'tezile'nin adalet prensibine göre, insan davranışları üzerinde ilahi bir müdahale söz konusu değildir. İlahi irade ile gerçekleşen bir davranıştan insanın sorumlu tutulması, Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz ve neticede zulüm olur. Bu sebepten Allah'ın adaletinin gerçekleşmesi, insanın davranışlarına bizzat karar vermesine ve ilahi de olsa hiçbir baskı olmaksızın, onları iradî olarak yerine getirmesine bağlıdır. Buna göre insanların fiillerini yaratan Allah değil; insanların kendileridir. Fiillerini yaratacak güç, insanlara Allah tarafından verilmiştir. Bu sebeple insan, fiillerinden ötürü Allah'a karşı sorumludur.<sup>3</sup> Mu'tezilî kelâmcılara göre iyilik, kötülük, adalet gibi ahlakî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız, gerçek bir varoluşa sahiptir.<sup>4</sup>

Mu'tezilî düşünürlerden bazıları Allah'ın kesinlikle kötülük işleyemeyeceğini savunurken, diğer bazıları teoride işleyecek gücü olsa bile, âdil olduğu için pratikte asla kötülük işleyemeyeceği kanaatine varmışlardır. Onların bu tavrı Eş'arîlerce Allah'ın kudret ve iradesini sınırlayan bir davranış olarak yorumlanmıştır. Ayrıca, insanı, fiillerinin yaratıcısı olarak gören Mu'tezile'yi, Eş'arîler, beşerî fiiller sahasında Allah'ın rolünü sanki yok farz eden bir tutum takınmakla suçlamışlardır.<sup>5</sup> Eş'arî, Kur'an'ın temel mesajı olarak, Allah'ın karşı konulmaz kudretinden, bu kudrete insanın tam teslimiyetini anlamış ve Allah'ı bir yandan dilediğini yapan, her şeye gücü yeten, mutlak kudret ve irade sahibi bir varlık olarak tarif ederken,<sup>6</sup> öbür yandan O'nun irade ve kudretini sınırlama anlamına gelebilecek bir tutum içine girmeyi çelişkili görmüş ve bu nedenle i'tizâlî görüşü reddetmiştir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbar iradeyi fiil manasında kullanmaktadır. Böyle olduğu içindir ki Allah'ın iradesi O'nun fiilidir.<sup>7</sup> Ona göre kulların fiillerini Allah'ın yaratması caiz değildir. Çünkü kulların fiillerinde zulüm ve adaletsizlik vardır. Şayet Allah bunları yaratmış olsaydı, O'nun da zalim ve adaletsiz olması gerekirdi. Halbuki Allah için böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>8</sup> Allah kötü fiilleri dilemez, tam tersine onları çirkin görür.<sup>9</sup> Kâdî Abdulcabbar, sadece kötü fiillerin değil, kulların bütün

<sup>1</sup> Mü'min 40/ 31.

<sup>2</sup> Pezdevî, a.g.e., aynı yer.

<sup>3</sup> Recep Kılıç, *Ahlâkın Dinî Temeli*, s. 91.

<sup>4</sup> Recep Kılıç, a.g.e., s. 89.

<sup>5</sup> Recep Kılıç a.g.e., s.101.

<sup>6</sup> Recep Kılıç a.g.e., s.102.

<sup>7</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 190; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 290.

<sup>8</sup> Kâdî Abdulcabbar, a.g.e., s. 231.

<sup>9</sup> Kâdî Abdulcabbar, a.g.e. s. 308.

fiillerinin yine kendilerinden olduğunu söyleyerek bu sayede kulların övgüyü veya yergiyi, sevap veya günahı hak ettiklerini savunmaktadır. Ona göre fiillerin Allah'a nispetini kabul etsek bile, bunun ancak mecaz yoluyla olduğunu söyleyebiliriz.<sup>1</sup>

Mu'tezile'nin Allah'ın iradesini yok sayması veya hadis kabul etmesi aslında birden fazla kadim varlığın ortaya çıkacağı ve Allah'ın çirkin işlerle niteleneceği endişelerinden kaynaklanır. Bunun yanında ilahi iradenin, kulların fiillerini dilemiş olması durumunda onların sorumluluğunu da üstlenmesi anlamına gelir. Bu durum ise Mu'tezile tarafından kabul edilemez.

Sünnî kelâmcıların tamamına göre ise Allah ezelde irade sıfatı ile mevsuftur.<sup>2</sup> İrade, eşyanın ahlakî mahiyeti ile ilgili bir sıfat değil, oluşla ilgili bir sıfattır. Yani bir fiilin var ya da yok olmasında ilim sıfatının etkisi olmadığı gibi, fiilin iyi veya kötü vasfı kazanmasında da irade sıfatının etkisi yoktur. Özellikle fiillerdeki ahlakî kıymeti sadece ilahi emre ve nehye bağlayan Eş'arilere göre, bir fiil ancak ilahi emir ve rızaya bağlı olarak iyi veya kötü olabilir.<sup>3</sup> Bu noktada Gazalî de Eş'arî gibi düşünmektedir. Ona göre Allah'tan sadır olan her fiilin birbirinden ayrılması için bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Burada fiilin zâtı veya kudret sıfatı böyle bir tercih için yeterli değildir. Çünkü kudretin iki zıt duruma nispeti eşittir. Bu durumda fiilin şu veya bu yöne tercihini gerektiren bir sıfata gerek vardır. O da iradedir.<sup>4</sup>

Aslında Gazalî'den daha önce Maturidî, ilahi fiilin ilahi tercihli olduğunu söylemiş ve bunu da ihtiyar terimiyle ifade etmiştir. Maturidî'ye göre, görülen her fiilde irade vardır ve o, her gerçek failde bulunan bir vasıftır.<sup>5</sup> Allah'ın ezeldeki iradesi "ihtiyar" anlamı ifade eder.<sup>6</sup> Çünkü fiildeki ihtiyara baktığımız zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda bir irade sahibi olduğunu görmekteyiz. O halde irade ve ihtiyar, aynı manaları ifade eden iki ayrı kelimedenden ibarettir.<sup>7</sup> İradenin, bir şeyin oluş zamanını belirlemek olduğunu söyleyebiliriz. Allah'ın irade ve ihtiyar sahibi bulunduğunu bize gösteren yine O'nun fiilleridir. Varlıklara baktığımız zaman bunların birbirlerinden farklı mahiyetlerde ve zamanlarda yaratılmış olması bize açıkça göstermektedir ki

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcabbar, *a.g.e.*, s. 527-528.

<sup>2</sup> Nesefî, *Tabsira*, C.1, s. 490.

<sup>3</sup> Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi*, s. 300.

<sup>4</sup> Gazalî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed, *el-İktisad fi'l-İtikad*, (Çev. Kemal Işık, *İtikadda Orta Yol*) Ankara 1971, s. 75.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 286.

<sup>6</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 304.

<sup>7</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 295.

ortada bir ihtiyar vardır. Bu durum Allah'ın ezeli irade sıfatıyla vasıflanmış olduğunu göstermektedir.<sup>1</sup>

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının Allah'ın sınırsız bir iradeye sahip olduğuna inanmaları onları, her türlü fiilin, O'nun iradesi altında gerçekleştiği sonucuna götürmüştür. Ancak bu durumun doğurabileceği sakıncalar dikkate alınarak iradenin farklı manalarda anlaşılabilmesi ve oluşla ilgili bir sıfat olduğu savunulmuş ve kulun sorumluluğu göz ardı edilmemiştir.

İlahi irade kapsamında ele alınan hürriyet meselesi doğrudan doğruya insanla ilgili olmakla birlikte, problemin sadece onun şahsında çözüleceğini söylemek güç görünmektedir. Çünkü dünyaya gelişi gibi gidişi de kendi arzu ve iradesiyle olmayan insanın, kendisinden müstağni kalamayacağı bir yaratıcısının olduğu unutulmamalıdır. Onun için konu insan-Allah ilişkisi çerçevesinde alınmalıdır.<sup>2</sup>

### 3.2.3. İlahi Kudret ve İnsanın Fiilleri

Kudret, hayat sahibine irade vasıtasıyla fiili yapma veya terk etmeye imkan veren bir sıfattır.<sup>3</sup> Ehl-i Sünnet, Allah'ın bütün makdurata kâdir olduğunda, bütün hadiselerin O'nun kudretiyle meydana geldiğinde ittifak ettikleri halde filozoflar, Seneviye ve Mu'tezile'den bazıları bu görüşü kabul etmemişlerdir.<sup>4</sup>

Akıl, bir kudrete sahip Allah tasavvurunu yadırgamamaktadır. O'nun kâdir olduğuna da kimsenin itirazı yoktur.<sup>5</sup> Ancak çeşitli kaygılardan dolayı bazı kelâm ekolleri bu konuda farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Mu'tezile'ye göre kesbî yada ihtiyarî olarak vasıflanabilecek kulların fiillerini Allah'ın kudretinin taallukuna dahil etmek mümkün değildir.<sup>6</sup> Nazzam, Allah'ın, cehaleti, zulmü, yalanı ve kabih şeyleri yaratmaya kadir olmadığını söylemektedir. Ona göre Allah'ın çirkin işleri yapması muhaldir. Böyle bir durum cehli veya muhtaç olmayı gerektirir. Eğer Allah, kudretinde olan bir işin çirkin olduğunu bilmezse, cahil olması söz konusudur. Çirkin olduğunu bile bile yaparsa bu durumda da ihtiyaçtan dolayı yapmış olur. Zira ihtiyaç duymaksızın kâdir ve hâkim olanın çirkin bir işi yapması

<sup>1</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 60; M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti*, s. 278.

<sup>2</sup> Mevlüt Özler, *İnsan Hürriyeti Meselesinin Kur'an'ın Bütünlüğü İçinde Tahlili*, Ekev Akademi Dergisi, Ankara 1998, C. 1, s. 21.

<sup>3</sup> el-Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 221.

<sup>4</sup> İsmail Yörük, *Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî*, s. 145.

<sup>5</sup> Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 131.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 550; el-Maturidî, *Kitabu't-Tevkîd*, s. 232.



muhaldir.<sup>1</sup> Ka'bî, Allah'ın kudretiyle kulun kudretinin farklı olduğunu belirterek, Allah'ın kudretinin yettiği şeylerin, kulun kudretinin yettiği ibadet, ma'siyet, hareket ve sükun, sefahet gibi şeylere benzemediğini; bu durumların Allah hakkında muhal olduğunu iddia etmiştir.<sup>2</sup> Ebu'l-Huzeyl el-Allâf da Allah ile zulüm ve cevrin bir araya gelemeyeceğini, Allah her ne kadar zulmü, cevri ve kizbi yaratmaya muktedirse de, bunları yaratmasının muhal olduğunu söylemiştir.<sup>3</sup> Kâdî Abdulcabbar'a göre de kulların fiillerini Allah'ın yaratması caiz değildir.<sup>4</sup> Genel anlamda Mu'tezile, kulların fiillerinin Allah tarafından değil, kendileri tarafından yaratıldığını söylemektedir.<sup>5</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Mu'tezile'nin bu konudaki görüşleri, ilim ve irade ile ilgili görüşlerine paralellik göstermektedir. Mu'tezile'ye göre kötü bir şeyi yaratmak, kötü ve çirkin bir iştir. Boş ve faydasız bir iş yaratmak da hikmete uygun değildir. Her şeyin yaratıcısı Allah olsa idi kötü ve çirkin fiillerin de O'na atfedilmesi gerekecekti. Oysa ki kulların fiillerinin kendilerinin tarafından yaratılmış olduğunu söylemek, tevhid ilkesine zarar gelmesini ve Allah'ın kötü fiilleri işlediği ithamını engelleyecekti. Ancak Mu'tezile'nin tevhid ilkesine bu denli bağlı oluşu ve onu savunmak için geliştirdiği düşünceler Ehl-i Sünnet tarafından şiddetle eleştirilmiş ve onlar Allah'a ortak koşmakla itham edilmişlerdir.<sup>6</sup> Öyle anlaşılıyor ki Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin Allah ile birlikte insanın da yaratıcı olduğunu söylemelerini, onların tevhide zarar verdiği şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu, tevhid ehlinin tevhide zarar vermekle itham edildiği garip bir durumdur.

Ehl-i Sünnet'e göre Allah kadim bir kudret sıfatı ile muttasıftır. Matürîdiler ve Eş'ariler Allah'ın kudret sıfatının O'nun zatıyla kaim ezeli bir sıfat olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak Eş'arilere göre kudret sıfatının iki yönü vardır. Bunlardan birincisi ezeliye taalluktur ve mümkün şeylerin yaratılmasını hazırlar. İkincisi ise hâdislere taalluk eder ki bununla da eşyalar yaratılır.<sup>7</sup>

Ma'turîdilere göre kudretin sadece bir taalluku vardır. O da ezeldir ve mümkün şeylerin yoktan var edilmelerinde etkili değildir. Bu tekvin sıfatının görevidir.<sup>8</sup> Onlara göre kudret sıfatı müstakil, Allah'ın zatıyla kaim, ezeli ve subuti bir sıfattır. Ehl-i

<sup>1</sup> Seyyid Şerif el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevakif*, İstanbul 1230h., s. 486.

<sup>2</sup> el-Beyazî, *İşarâtü'l-Meram*, s. 134.

<sup>3</sup> Eş'ârî, *Makâlât*, s. 555.

<sup>4</sup> Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.* s. 308.

<sup>5</sup> Talat Koçyiğit, (İbn Kütaybe, *Hadis Müdafası Çev: Hayri Kirbaşoğlu, Kitabın takdimi*) İstanbul 1989, s. 12.

<sup>6</sup> Mustafa Yazıcıoğlu, *Maturidî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara 1988, s. 111-112.

<sup>7</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, C. 2, s. 121-122; A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 88.

<sup>8</sup> A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s. 88

Sünnet'e göre kulların filleri yaratılma yönünden Allah'a nispet edilir. Yaratma kudreti yalnız O'na aittir.<sup>1</sup>

Burada da Ehl-i Sünnet'in, ilim ve irade sıfatları hakkında takındığı tavır söz konusudur. Sınırsız bir kudret sıfatı, kulların fiilleri de dahil hiçbir şeyi dışarıda bırakmamaktadır.

#### 4. ALLAH TASAVVURUNUN İNSANÎ KABİLİYETLERE YANSIMASI

Allah tasavvurları birbirinden farklı olan kelâmcılar, diğer konulara da farklı yaklaşmaktadırlar. İnsanî kabiliyetlerin değerlendirilmesi de buna dahildir. Biz burada kelâm ekollerinin Allah tasavvurlarının insanî kabiliyetler konusundaki düşünceleri üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunu değerlendirmek istiyoruz. Ancak buradaki tavrımız insanın sahip olduğu kabiliyetlerden Allah tasavvurlarına doğru bir gidiş şeklinde olacaktır.

##### 1. Akıllı Oluşu

Akıl, sözlükte yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak ve istemek gibi anlamlara gelir.<sup>2</sup> Terim olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” olarak tarif edilen akıl, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir yeteneğe sahiptir.<sup>3</sup>

Aklın bu genel tanımı yanında ekollerin genel görüşleri çerçevesinde farklı tanımlar da yapılmıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbar akı, zaman içinde kazanılan ve insana iradesiyle fiil yapma imkanı veren bilgilerin tamamı olarak tanımlamıştır. Bu bilgilere zaruri, nazari ve tecrübi bilgilerin tamamı dahildir.<sup>4</sup> Böylece Kâdî, insanın akıyla sorumluluğu arasında bir bağ kurmuştur.

<sup>1</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 226.

<sup>2</sup> İbn Manzur, “A.K.L.”, *Lisânu'l-Arab*, c 11, s . 458-459.

<sup>3</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, C. 2, s. 238.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, C. 2, s. 243; Krş: Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 121.

ancak akıl üretir. Akıl zaruri bilgilerin tamamından da oluşmuş değildir. Çünkü kör biri de akıl sahibidir. Ancak görmeye dayalı bilgilerden mahrumdur.<sup>1</sup>

Maturidî aklı, aynı nitelikte olanları bir araya toplayıp, ayrı nitelikte olanları ayıran şey olarak vasıflandırmaktadır.<sup>2</sup> Buna göre Maturidî'nin aklı analiz ve sentez yapabilen bir güç olarak gördüğü anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> O, aklı kesin bir delil olarak kabul etmiş ve akıl sayesinde insanların zor olan şeyleri kolaylaştırdıklarını, insan tabiatının hoşlanmadığı meşakkatlerin akıl sayesinde hafiflediğini söylemiştir.<sup>4</sup> Kelâmcılar, aklın kısımları konusunda birleşmiş görünmektedir. Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır: 1. Garizî akıl: her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de aşımı teşkil eder. Bu tür aklın basit bir zekadan peygamberlerin akıllarına kadar sıralanabilen birçok dereceleri vardır.<sup>5</sup> 2. Müktesep akıl: Garizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Bu tür akıl, sezgi, deney, düşünme, öğrenim yoluyla oluşur.<sup>6</sup>

Böylece kelâmcılar, aklın, insanı diğer varlıklardan ayıran bir güç olduğunu benimsemiş görünmektedirler. Hatta bütün İslam bilginleri aklın, dini sorumluluğun ön şartı olduğu ve akıldan yoksun olunan durumlarda sorumluluğun yüklenemeyeceği konusunda birleşmişlerdir.<sup>7</sup> Onlar, aklı kullanmanın zaruri olduğunda da hemfikirdirler.<sup>8</sup> Bu gücün insanın kaderini belirlemede üstlendiği yükün derecesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda kelâmcıların akıl-vahiy dengesinde hangi tarafa daha fazla ağırlık verdikleri ile de ilgilidir.

Meselenin iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi Allah'a iman hususunda aklın üstlendiği rol, ikincisi ise iyilik ve kötülük kavramlarının akıl tarafından bilinip bilinemeyeceğidir. İlk tartışma konusu aslında istisna bir durumun, diğer bir deyişle bir varsayımın açıklığa kavuşturulması içindir. İnsanın Allah'a inanması için peygambere gerek olup olmadığı, veya kendisine peygamber ulaşmayan birinin imani durumunun ne olacağı hususları münakaşa konusu olmuştur.<sup>9</sup> İkinci olarak

<sup>1</sup> el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, s. 36-37.

<sup>2</sup> el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 224.

<sup>3</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, C. 2, s. 243.

<sup>4</sup> Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 224.

<sup>5</sup> el-Beyazî, *İşarâtü'l-Meram*, s. 75.

<sup>6</sup> el-Beyazî, *a.g.e.*, s. 75; Elmalılı, *Hak Dini*, C. 1, s. 568.

<sup>7</sup> Muhammed el-Hudari, *Usulü'l-Fıkh*, Mısır 1969, s. 94-95.

<sup>8</sup> D.B. Macdonald, "Allah", *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1978, C. 1, s. 369.

<sup>9</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 85.

birinin imani durumunun ne olacağı hususları münakaşa konusu olmuştur.<sup>1</sup> İkinci olarak ise aklın iyilik ve kötülüğü bilme hususlarında nasıl bir rol üstlendiği, onun sahibi olan insanın kendi davranışlarını belirlemede nasıl bir etkiye sahip olduğudur.

Ebu Hanife'ye göre peygamberin nübüvveti Allah'ın bildirmesi ile bilinir. Çünkü peygamber her ne kadar Allah'a çağırsa da, Allah insanın kalbine peygamberi tasdik etme ve tanıma özelliğini yerleştirmedikçe, onun söylediklerinin doğruluğunu hiç kimse bilemez. Bu sebeptir ki Allah, “ (Resûlüm!) Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin; bilakis, Allah dilediğine hidayet verir ve hidayete girecek olanları en iyi O bilir.”<sup>2</sup> buyurmuştur. Eğer Allah'ı tanımak peygamberin vasıtasıyla olsaydı, Allah'ı bilmede insanlara yapılan iyilik Allah tarafından değil, peygamber tarafından olurdu. Halbuki Allah'ı tanıma nimetini peygambere bahşeden de, Allah'tır. Allah'ın insanlara nimeti ise, onlara peygamberi tasdik etmeyi öğretmesi sebebiyledir.<sup>3</sup> Beyâzî, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü şu şekilde yorumlar: “Şayet Allah bilgisi Allah'ın zorunlu varlığı, birliği ve sıfatları, Resul gönderilmesi ve onun elinde mu'cizenin yaratılması Peygamberin getirmiş olduğu İlahi Yasa öğretisi ve her şey, ona bağlı olsaydı, o zaman Allah bilgisi konusunda bütün insanlığa yapılan iyilik Allah'a değil, peygambere atfedilmiş olurdu. Oysa, gerçekte bu, Allah'ın insanda *aklı yaratarak* ve *aklı kullanmayı* mümkün kılarak yaptığı bir iyiliktir. Allah iyiliği önce peygambere Rabbini bildirerek yapar. Bu konuda Hz. İbrahim (a.s)'ı muvaffak kıldığı gibi, ya akıl yoluyla ya da bazı resullere olduğu gibi feyiz (ilhâm) yoluyla öğreterek ve özel bir tutum takınarak iletişim kurar. Aksi takdirde Allah'ı bilmenin ve peygamberin doğruluğunu onaylamanın zorunluluğu peygamber tarafından ve İlahi Yasa'ya bağlı olarak gerçekleşmiş olsaydı, devir ve teselsül gerekirdi. O halde Allah'ı ve nübüvvetin gerekliliğini bilmek akli zorunluluktur.”<sup>4</sup>

Semerkindî aklın kullanılması konusunda benzer görüşleri dile getirmektedir. Ona göre naklin delil olması aklın bulunmasına bağlıdır. Çünkü nakil Allah'ın varlığının bilinmesi, ilim ve ihtiyar sahibi olması, peygamber gönderici olması, mucizenin bilinmesi ve nübüvvetin sabit olması gibi akıl ile anlaşılabilen hususlara dayanmaktadır. Şayet nakil tercih edilir ve akıl bir tarafa atılırsa, anlaşılması için akla muhtaç olunan mezkur hususları da bir tarafa atmak ve akli beğenmemek gibi bir durum

<sup>1</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 85.

<sup>2</sup> Kasas 28/ 56.

<sup>3</sup> Ebu Hanife, *el-Alim ve 'l-Müteallim*, s. 41; Beyazîzade, *el-Usûlü'l-Münife*, s. 80.

<sup>4</sup> el-Beyazî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 102-103.

meydana gelir.<sup>1</sup> Zira peygamberin sözünün bir bilginin delili olması ancak doğru söylemesiyle, doğru söylediği ancak mucize ile, mucizenin mucize olduğu da ancak akılla bilinebilir. Eğer akıl kusurlu görülürse bütün bunların da kusurlu görülmesi gerekir.<sup>2</sup>

Bütün bu görüşlerden yola çıkarak söylemek gerekirse, elbette akıl evrenseller düzeyinde Allah'ı, nübüvvetin gerekliliğini vb. gibi bilgileri elde edebilse de hayır ve şerhlerin tamamını kavrayamaz.<sup>3</sup> Somut gerçekler hakkında özelleşmiş, ayrıntılı bilgi, ancak, peygamberler ve onların getirdiği vahiy bilgisiyle kazanılır.<sup>4</sup> Düşünen ve aklını kullanan kişiyi körü körüne bir otoriteye itaatin üstüne çıkararak Allah bilgisi, her Müslüman'a farz olan bir görevdir.<sup>5</sup> Akletme faaliyetinin bilgi halini alabilmesi için, sahih bir akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Akıl yürütme, şartlarına uygun bir şekilde gerçekleştirildiği zaman, sonuç itibarıyla doğru bilgi üretilebilir. Ebû Hanîfe ve takipçileri, doğru ve kurallarına uygun bir şekilde akıl yürütmeden sonra bilginin meydana gelmesinin ilâhi bir âdete bağlı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bilgiyi ve aklı kullanma arasındaki ilişki ne filozofların savunduğu mantıkî bir zorunluluk sonucu ve ne de Mu'tezile'nin iddia ettiği doğal bir üretim (tevlid) sonucu elde edilebilir;<sup>6</sup> aksine bu, Allah'ın tesis etmiş olduğu bir âdet neticesinde ortaya çıkar.<sup>7</sup>

Ebu Hanife, insanların Allah'ı tanımalarını, Allah'ın onların kalbine peygamberi tasdik etmeyi ve tanımayı ilham etme şartına bağlamaktadır. Burada açıkça söylenmemekle beraber Ebu Hanife'nin, insanların kalbine ilham edilmesi gerektiğini savunduğu şeyin akıl gücü olması mümkündür.<sup>8</sup> Zira ona göre Allah hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı bile, insanların yine de akıllarını kullanarak Allah'ı bilmeleri gerekirdi. Peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazur değildir. Çünkü herkes gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Şemsü'd-din es-Semerkindî, *el-Meârif*, 105a.

<sup>2</sup> Şemsü'd-din es-Semerkindî, *a.g.e.*, 87a.

<sup>3</sup> Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, s. 62.

<sup>4</sup> Ramazan Altıntaş, *Ebû Hanîfe'nin Akıl-Vahiy Anlayışı*, s. 13, <http://www.kelâm.org/dergi/sayi3/02.pdf>

<sup>5</sup> el-Beyazî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 76.

<sup>6</sup> Ramazan Altıntaş, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>7</sup> el-Beyazî, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>8</sup> Birazdan değineceğimiz gibi Maturidî, Ebu Hanife'nin bu görüşünü açarak aklın ilahi bir emanet olduğunu söylemiştir. (el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 136.)

<sup>9</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 85; Beyazîzade, *el-Usûlü'l-Münîfe*, s. 79.



Allah tarafından verilmiş bir kuvvet olarak kabul etmesinden dolayı insanı ve onun aklını bağımsız bir güç olarak da görmemektedir. Zira yaratılış açısından akıl Allah'a aittir. Kul ise onu kullanarak davranışlarında bir yere kadar etkili olabilir. Ebu Hanife'nin, akıllı ve bülûğ çağına ulaşmış bir genç kızın velisinin izni olmadan evlenmesine izin vermesi bundan dolayı olsa gerektir.<sup>1</sup>

Eş'arî, bütün bilgilerin akılla elde edildiğini, fakat vahiyle zaruri kılındığını savunmuştur. Hatta insanın Allah'ı bilmesinin de vahiyle zaruri olacağını söylemiştir.<sup>2</sup> Ona göre doğru ile yanlış arasındaki fark akılla bilinemez.<sup>3</sup> Hatta, yalan bile sadece, Allah kötü kıldığı için kötüdür. Allah yalanı iyi kılsaydı, şüphesiz iyi olurdu. Eğer yalan konuşmayı emretseydi, O'na hiçbir itiraz olmazdı.<sup>4</sup> Böylece Eş'arî'nin akıl-vahiy dengesinde vahye daha fazla ağırlık verdiğini görüyoruz. Gazalî bütün dini hüküm ve prensiplerin nakille vâcip olacağı hususunda Eş'arî'ye katılmaktadır. Ona göre Allah'ı, şeriatı bilip tasdik etmemizi mümkün kılan akıl küçümsenemez. Eğer akıl değersiz ve güvenilmez bir vasıta olarak kabul edilirse onun sayesinde bilinen hususların da değersiz olması gerekir. Bu ise imkansızdır.<sup>5</sup>

Fiillerin güzelliği ve çirkinliğinin akıl yoluyla değil, nakil yoluyla bilinebileceği konusunda Eş'arîlerin aynı düşündüklerini söylemek mümkündür.<sup>6</sup> Eş'arî anlayışa göre iyi, Allah emrettiği için iyidir. Kötü de Allah yasakladığı için kötüdür. Yoksa fiiller, özü itibarıyla kötü olduğu için yasaklanmamış, veya iyi olduğu için emredilmemiştir. Akıl bu konuda bir tesiri yoktur. Akıl ancak dini emirlerin muhatabı olma yönünden bir araç durumundadır.<sup>7</sup>

Mu'tezile'ye göre ilahi hitap gelmeden önce de kulun aklıyla Allah'a iman etmesi ve şükretmesi gerekir.<sup>8</sup> Onların çoğunluğuna göre insanlar vahiy bilgilerine muhtaç olmakla birlikte akıl mutlak bir bilgi kaynağıdır. Nakil karşısında yanılmaz bir hakemdir. Akıl, Allah'ın varlığını bilme, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkin ayırma yanında Allah'ın sıfatları ve ahiret hayatının mahiyetini de bilebilecek mahiyettedir.<sup>9</sup> Hatta, dini hakikatin keşfinde akılla vahiy eşit düzeydedir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, (Çev: Osman Keskiöglü), İstanbul 1966, s. 369-370.

<sup>2</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, Beyrut (ty), s. 371.

<sup>3</sup> İbrahim Agah Çubukçu, *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 213.

<sup>4</sup> el-Eş'arî, *Luma*, s. 71.

<sup>5</sup> Gazalî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 71vd.

<sup>6</sup> el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 228; Lütfi Doğan, *Ehli Sünnet Kelamında Eş'arî Mektebi*, Ankara 1961, s. 38; Emrullah Yüksel, *İlahi Fiillerde Hikmet*, s. 65.

<sup>7</sup> Seyyid Bey, *Usulü Fıkah Dersleri*, İstanbul 1338h., s. 212-213.

<sup>8</sup> Pezdevî, *Usulü'd-Dîn*, s. 299.

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 245.

<sup>10</sup> Fazlur Rahmân, *İslâm*, (Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), İstanbul 1993, s. 126.

Onlar, fiilin müstakil olarak iyi veya kötü şeklinde nitelenebileceğini ve aklın bunu bilebileceğini söylemişleridir. Mesela adalet ve vefa gibi fiiller iyidir ve akıl bunu bilir.<sup>1</sup> Bir fiilin iyi mi kötü mü olduğunu ayırt etmek aklın görevidir. Bir fiil, vahiy gelmeden önce de iyi veya kötü olabilir. Fiilin iyi veya kötü oluşu kendindedir, kendi iç yapısı gereğidir.<sup>2</sup>

Maturidî de Mu'tezile ile benzer bir kanaat belirtmiştir. Ona göre duyular aleminin sırlarını öğrenmek, yaratıcının varlığını bilmek ve nasları anlamak için akla başvurmak gerekir. Hatta Allah'a iman etmek naklen değil, aklen vâciptir. Yani akıl, din olmadan da bazı hususları vâcip kılabilir. Ancak yine de akıl naklin önüne geçemez. Çünkü o bütün dini gerçekleri idrak etme hususunda yeterli değildir. Beş duyu nasıl sınırlı ise aklın da idrak gücü ve sahası sınırlıdır. Ayrıca akıl, duyguların eğitim, öğretim ve kültürün etkisinde kalabildiği için güzelin, çirkin, iyinin kötü, doğrunun yanlış olduğuna hükmedebilir. Bütün bunlar aklın nakle muhtaç olduğunu ve naklin gerisinde tutulması gerektiğini gösterir. Zira dünya meşakkatleri akli sararak onun sağlıklı çalışmasını engelleyebilir.<sup>3</sup> Bu görüşleriyle Maturidî, Allah'ın varlığına iman etmekten sorumlu olmak için akli yeterli görmekle Mu'tezile'nin görüşüne katılmış, akli bütün dini gerçekleri kavramaktan aciz görüp naklin gerisine atmakla da Eş'arî'nin görüşünü paylaşmış ve iki mezhep arasında orta bir yol takip etmiştir.<sup>4</sup>

Maturidî'ye göre Allah'ı ve O'nun emrini bilmek ancak istidlalle elde edilebilecek kesbî-iradî bir olgudur. Allah, kulunun yapısına, akıl yürütmesi için temel teşkil eden ve varlığının esasını oluşturan çeşitli fizyolojik ve biyolojik durumları vermiştir.<sup>5</sup> Bu sebeple insan aklını kullanarak Allah'ı bilebilir.

Maturidî'nin anlayışına göre insanın akıllı oluşuyla sorumlu varlık oluşu arasında çok yakın bir ilişki vardır. Çünkü Allah, insanı eğitilebilen, yarar ve zararını bilen, algılayabildiği delile dayanarak duyular ötesiyle ilgili konularda akıl yürütebilen sorumlu bir cins olarak yaratmıştır.<sup>6</sup> Bu bakımdan çeşitli amaçlarla yaratılmış olan organların kullanılmamasının yanlış olması gibi, akıl da kendisinin kullanılmamasına karşı direniş eğilimine sahiptir.<sup>7</sup> O halde akli kullanmak gerekir. Ancak bunun önünde birtakım engeller vardır. İnsanın aklını kullanmamasını telkin eden güç, şeytani

<sup>1</sup> Muhammed el-Hudari, *Usulü'l-Fıkh*, s. 23-24.

<sup>2</sup> Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 242.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.181-182.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, s. 245.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>6</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 100.

<sup>7</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 101.

vesveseden başka bir şey değildir. Böylece şeytan kişiyi aklının ürününü toplamaktan alıkoymak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına yardım eden bu ilahi emaneti kullanmasına engel olmayı amaçlamaktadır.<sup>1</sup> Görüldüğü üzere Maturidî akli ilahi bir emanet olarak kabul etmekte ve ona büyük bir değer atfetmektedir. Ancak yine de O, aklın çeşitli güçlerin etkisinde kalarak yanılabilceğini de kabul etmektedir.

Pezdevî, aklın kullanılması gerektiği ve bilgi elde etmenin aracı olduğu noktalarında Maturidî'ye katılır. Ona göre Allah, adetini kulun vasıtalarla iş yapacak tarzda ortaya koymuştur. Bu bakımdan akıl, insanların bilgi elde etme ve eşyayı tanımaları için araç olarak yaratılmıştır.<sup>2</sup> Aynı zamanda akıl evrensel bir hidayet kaynağı olarak verilmiştir.<sup>3</sup>

## 2. İrade Sahibi Oluşu

Değişik şekillerde de olsa Allah'ın, mürid olduğu ve alemin varlığını yokluğuna tercih ettiği hususlarının, kelâmcıların ortak kabulü olduğunu biliyoruz.<sup>4</sup> O'nun iradesi yanında insanın iradesinden söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusuna verilecek cevap insanın yetenek ve kapasitelerine dair düşüncelerin belirlenişi açısından önemlidir.

Cebriye'ye göre kulun iradesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira insan Allah'ın iradesi karşısında kuru bir yaprak gibidir. Yaptığı işlerde tercih sahibi değildir. Her şey Allah'ın irade, meşiet ve kudretiyle meydana gelmektedir.<sup>5</sup> Bu anlayışa göre Allah'ın mülkünde ancak O'nun dilediği olur. Meydana geleceğini bildiği şeyin zamanında meydana gelmesini dilediği gibi, bunun tersini dileyen de Allah'tır.<sup>6</sup> İnsan, Allah'ın iradesine bağlı ise bu durumda onun sorumluluğunu temellendirmenin mümkün olamayacağı ortadadır. Ayrıca buradan insanın zülüm ve günahları işleme hususunda mecbur olduğu, dolayısıyla da çekeceği ceza veya mükafatın kendi tercihlerinin bir sonucu olmadığı gibi bir sonuç çıkmaktadır.

Eş'arî'nin irade anlayışında da Allah'ın mutlak iradesi ön plana çıkmaktadır. Ona göre Allah'ın iradesi mutlaktır ve her şeyi kuşatır.<sup>7</sup> Aksi halde Allah'ın bazı şeyleri

<sup>1</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 136.

<sup>2</sup> Pezdevî, *Usulü'd-Dîn*, s. 297.

<sup>3</sup> Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, Ankara 1995, C. 4, s. 42.

<sup>4</sup> Halife Keskin, *Allah-Alem İlişkisi*, s.131.

<sup>5</sup> Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 156.

<sup>6</sup> Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, C. 1, s. 87.

<sup>7</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 117-118.

irade etmediğini söylemek gerekecek ve O'na iradenin zıttı olan icbar, ikrah, acz gibi noksan sıfatlar izafe edilmiş olacaktır.<sup>1</sup>

Kulların fiilleri Allah'ın mutlak iradesine bağlıdır. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Allah, "Her hangi bir şey için, Allah'ın dilemesi dışında ben onu yarın yapacağım deme"<sup>2</sup> buyurmaktadır.<sup>3</sup> Allah'ın iradesini sınırlandırma endişesinden kaynaklanan bu anlayış, sonuçta O'nun adaletine gölge düşürecek bir mahiyet kazanabilecektir. Bu bakımdan Eş'arî, insanın sorumluluğunu ortaya koyabilmek için kesb anlayışını geliştirmiştir. Ancak ondan önce bazı kelâmcıların da bu konuda görüş beyan ettikleri bilinmektedir.<sup>4</sup>

Eş'arî'ye göre kesb, yaratılmış bir kudretle fiilin meydana gelmesidir.<sup>5</sup> Kimden kadim bir kudretle fiil meydana gelirse o, faildir, haliktir. Kendisinden muhdes bir kudretle fiil meydana gelen de müktesiptir, kesbi elde edendir.<sup>6</sup> Kesb anlayışının bizzat Eş'arî'de bile açıklığa kavuşmadığını söylemek gerekir.<sup>7</sup> Zira kesbi hazırlayan bütün unsurlar gibi, kesbin kendisi de Allah tarafından yaratılmaktadır. Böylece de insana sorumluluğun temeli olacak hürriyetin verilip verilmediği net değildir. Gerçi insanın zarurî titreme hareketinden farklı olarak, gelme-gitme gibi mecburiyet altında olmadığını hissettiği fiilleri vardır ve bu fiilleri işlerken başkaları da bunu hissetmektedir. Burada Eş'arî'nin bir şuur halinden söz ettiği söylenebilirse de bu yeterince açık değildir.<sup>8</sup> Bir noktaya daha dikkat çekmek gerekmektedir. Kesbi savunan hemen tüm açıklamalarda onun istitaat ile olan ilgisi öne çıkartılmış, onunla aynı anlama gelen fiil, hudûs ve halk kavramlarının dışına çıkılmamıştır. Her ne kadar insanın gerçek anlamda veya müktesip manasında fail olduğu söylene de onun fiili veya kesbi ile ilişkisinde, iradesinin yeri belirtilmemiş<sup>9</sup> veya Eş'arî'de olduğu gibi üstü kapalı geçilmiştir.

Kesbin, Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini sınırlandırmadan insanın sorumluluğunu ortaya koyma gayretlerinin sonucunda geliştirilen bir anlayış olduğunu dikkate aldığımızda, burada da yine kesbi savunanların Allah tasavvurlarının etkisini görmemiz mümkündür. Zira Allah'ın sıfatlarını sınırlandırma endişesi, onları,

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *Luma*, s. 18.

<sup>2</sup> Kehf 18/ 23.

<sup>3</sup> el-Eş'arî, *Luma*, s. 66.

<sup>4</sup> el-Eş'arî öncesi kesb anlayışları için bkz: Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi*, s. 60-71.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Luma*, s. 43.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *Makalât*, s. 541.

<sup>7</sup> M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmâm Maturidî*, s. 215.

<sup>8</sup> M. Saim Yeprem, *a.g.e.*, s. 220.

<sup>9</sup> Kasım Turhan, *a.g.e.*, s. 67.

kavramları dikkatli kullanma yoluna sevk etmiş, belki de kesbin anlaşılabilir bir teori olmasına bu durum neden olmuştur. Aynı endişenin onları baskı altında tuttuğunu ve insanın sorumluluğunu yeterince temellendiremediklerini düşündüğümüzü de eklemek istiyoruz.

Allah'ın irade ve kudret sıfatları gibi konularda Eş'ari gibi düşünen Hanefi-Maturidî anlayışı, kulların sorumluluğunu temellendirmede ondan daha ikna edici görünmektedirler. Ebu Hanife'ye göre de aslanan Allah'ın iradesidir. O'nun iradesi haricinde hiçbir şey mümkün değildir.<sup>1</sup> Bununla birlikte O, insanın cüz'i iradesinin ve ihtiyarının olduğunu kabul ederek yaptığından sorumlu olduğunu ve hesap vereceğini söylemiştir.<sup>2</sup> Bu noktadan bakıldığında insanların kendilerine verilen irade ve kudreti yanlış veya doğru yönde kullanmaları, kendi fiillerine yön vermeleri anlamına gelmektedir.<sup>3</sup>

Ehl-i Sünnet'in diğer bir temsilcisi olan ve iradeyi bir şeyin zamanında var olmasını ihtiyar etmek olarak tanımlayan Maturidî,<sup>4</sup> var olan her şeyi bu iradeye bağlamıştır. Ancak Maturidî'ye göre bir fiilin Allah'a nispet edilmesi, bir başka yönden insana nispet edilmesine engel değildir. Bunun tersi de mümkündür. Buna göre bir fiilin şey<sup>5</sup> olarak var olması, onun itaat veya masiyet, iyi veya kötü olmasından başka bir şeydir. Mesela fiiller, onları oldukları gibi yaratması ve henüz yokken var etmiş olması yönünden Allah'a; onları Allah'ın emrine veya nehyine göre kesbetmeleri ve yapmaları yönünden insanlara aittir.<sup>6</sup> Ona göre meydana gelen iş hem Allah'a, hem de insana ait olmalı ki diğer çözümlerin mahzurları ortadan kalkmış olsun.<sup>7</sup>

Maturidî, fiillerin gerçek manada kullara nispet edilmesi gerektiğini savunarak, aksi istikametteki görüşleri çürütmek için bir çok örnek vermiştir. Ona göre fiillerin gerçek manada kullara nispet edilmesi hem naklen, hem aklen, hem de zarureten gereklidir.<sup>8</sup> Zira Kur'an'da birçok ayette kullar, amel işleyenler şeklinde isimlendirilmiş ve onların işlerine fiil ismi verilmiştir. Bunların Allah'a izafesi, kullara da izafe edilmeyeceği anlamına gelmez. Söz konusu fiiller yaratılmaları yönünden Allah'a, kesb

<sup>1</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 61.

<sup>2</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, s. 179.

<sup>3</sup> Osman Karadeniz, *Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 1992, s. 200.

<sup>4</sup> el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s.60.

<sup>5</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 243.

<sup>6</sup> el-Maturidî *a.g.e.*, s. 226.

<sup>7</sup> M. Sait Yazıcıoğlu, *Kelâm Ders Notları*, Ankara 1987, s. 142.

<sup>8</sup> el-Maturidî, *Kitâbu't-Tevhid*, s. 243.



edilmesi ve işlenmesi yönünden ise kula nispet edilir.<sup>1</sup> Bu yaklaşımı ile Ma'turidî, insanın iradesinin fiildeki etkisini kaldıran Cebriye ile insanın fiillerinde Allah'ın hiçbir rolünün olmadığını kabul eden Mu'tezile arasında orta bir yol tutmuş olmaktadır.<sup>2</sup>

Maturidî'nin bu yaklaşımı Mu'tezile anlayışına uygun değildir. Zira onlara göre fiilin kul ile birlikte Allah'a da nispet edilmesi, fiilden doğan sorumluluğun, O'na da yüklenmesi anlamına gelir. Kul, fiilini yaratmakta müstakil olmazsa, hakkında ödül ve cezanın varit olduğu sevap ve günahın bir anlamı kalmaz.<sup>3</sup>

### 3. Güç Yetirmesi

İstitaat, sözlükte güç, kuvvet, kudret, takat gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Fiile ilişkin gücün varlığı bütün kelâm ekollerince kabul edildiğine ve insan da fiil sahibi olduğuna göre, bu fiile ilişkin bir gücünün bulunması da kaçınılmazdır. Zira, fiilin var oluş şartı kudrettir ve fiil var oldukça kudrete muhtaçtır. Kudret fiilin şartı olduğu gibi istitaat da kudretin şartı olmaktadır.<sup>5</sup>

Ancak Cehm b. Safvan'a göre Allah'tan başka bir fail olmadığı gibi O'ndan başkasının da fiili yoktur. İnsanlara fiilleri mecaz olarak nispet edilebilir. Bu tıpkı ağaç büyüdü, gezegen döndü ve güneş battı denmesi gibidir. Oysa bunları yapan Allah'tır.<sup>6</sup> Onlar insanı cansız varlıkların konumuna indirmişlerdir.<sup>7</sup> Bu teoride Allah'ın güç ve kuvveti karşısında insanın ne kadar aciz olduğunu görüyoruz. Böyle bir anlayışta insanın gücünden ve hayatına yön vermesinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Cehm, teşbihi gerektirir endişesiyle yaratıklara ait sıfatlarla Allah'ın tavsif edilmesi caiz görmeyerek hayat ve ilim sıfatlarını ondan nefyetmiş, buna mukabil yaratıklarından hiçbirinin kudret, fiil ve yaratma ile tavsif edilemeyeceğini söyleyerek bunları yalnız Allah'a has sıfatlar olarak telakki etmiştir.<sup>8</sup>

Cehm'in bu görüşleri, Mu'tezile'nin tevhid ilkesinde ortaya konan görüşlere benzemektedir. Ancak O, teşbihi gerektirir endişesiyle Allah'tan sıfatları nefyederken, Mu'tezile kadîm varlıkların çoğalacağı endişesiyle bunu yapmıştır. Sonuç itibatiyle kadîm varlıkların çokluğu da teşbihi doğuracağı için, her iki ekolün hareket noktalarının

<sup>1</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 226, 228, 229, 235.

<sup>2</sup> Fethullah Huleyf, *Kitâbu't-Tevhid Mukaddimesi*, s. 41.

<sup>3</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 293.

<sup>4</sup> İbn Manzur, "T.V.A.", *Lisânu'l-Arab*, C. 8, s. 240-241.

<sup>5</sup> Mustafa Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti Kavramı*, s. 77.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *Makalât*, s. 279.

<sup>7</sup> Sırrı-î Giridî, *Ârâu'l-Milel*, İstanbul, (ty), s. 187; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 464

<sup>8</sup> el-Eş'arî, *Makalât*, s. 279.

aslında pek farklı olmadığını söylemek mümkündür. Bunların, Allah tasavvurlarının oluşmasında görülen benzer hareket noktalarına rağmen, insan söz konusu olduğunda farklı yaklaşımlar sergilemeleri ve birinin insanın iradesini yok hükmünde sayarken, diğerinin onu Allah karşısında adeta otonom bir varlık olarak görmesi dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir noktadır.

Ekollerin, kendi görüşlerini desteklemek için çeşitli yollara başvurdukları bilinmektedir. Yukarıdaki durumu da buna bağlayarak sebebi mezhep taassubu ile açıklamak mümkün görünse de biz bunu Mu'tezile'nin Allah tasavvuruna bağlamayı daha uygun buluyoruz. Çünkü Mu'tezile'nin tevhid ve adalet anlayışları, Onları Allah'ın kötü fiilleri işlemeyeceği sonucuna götürmüştür. Bunun sonucunda da bu fiilleri işleyecek birini bulmak gerekmektedir. Bu fail insandır. Daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse Allah karşısında insanda var olduğunu kabul ettiği otonomluk sebebiyle ona değer verdiği kabul edilen Mu'tezile, aslında bunu insana verdiği değerden dolayı yapmamış, en azından bunu amaçlamamıştır. Bu noktaya Allah tasavvurlarının bir sonucu olarak gelmişlerdir. Başta tevhid ve adalet olmak üzere, beş esasın da kötülük kavramını Allah'tan uzaklaştırmak amacına yönelik olduğu düşünüldüğünde bu durum daha iyi anlaşılacaktır.<sup>1</sup>

Cehm'in Allah'ın kudreti yanında insana hiçbir değer atfetmemesi ise Mu'tezile tarafından kesinlikle kabul edilmemiştir. Zira böyle bir durumda kulun sorumluluğunun bir anlamı kalmamaktadır. Öte yandan burada kulun işlediği kötü fiilleri Allah'a mal etme de söz konusudur. Bu da yine Mu'tezilî anlayışa zıttır. Cehm'in Allah'ın sıfatlarına dair görüşleri Mu'tezilîlerce benimsenip savunulmuştur. Ancak Onların, Cehm'in insanın fiillerine ilişkin görüşlerinin tam tersi bir anlayış geliştirmeleri dikkate değer bir durumdur.

Mu'tezile'nin, kulun istitaatinin varlığı hususundaki görüşlerini<sup>2</sup> incelediğimizde onların, insanın tercihe dayalı fiiller yaptığını, bunun ise ancak kudretin varlığı anlamına geldiğini iddia ettiklerini görüyoruz.<sup>3</sup> Diğer yandan Mu'tezile'ye göre hayat ve güç sahibi insan, fiilini yapma kudretine sahiptir. Aksi halde insanı aciz kabul etmek gerekir. Halbuki acizin fiil meydana getirmesi aklen mümkün değildir. O halde insan

<sup>1</sup> Fatma Bayraktar, *Tanrı Merkezli Kelâm Anlayışının Doğuşu*, s. 24-25.

<sup>2</sup> En genel ifadesiyle insanın hürriyetine ve istitaatinin var olduğuna inanışın bir adı olduğu kabul edilen Kaderiliğin daha sonra temel akideler anlamında çeşitli Mu'tezilî akımlarca devam ettirilip geliştirildiğini göz önünde bulundurarak çalışmamızda ayrıca Kaderilikten söz etmeyip her iki ekolü içerecek şekilde Mu'tezile ismini kullanmaktayız. (Bkz: W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 130.)

<sup>3</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 263.

kudret sahibidir<sup>1</sup> ve insanın fiilleri ile alemdeki başka fiiller arasında fark vardır.<sup>2</sup> Böylece onlar mevcut fiilden hareketle faile ulaşmışlar ve bu failin de insan olduğunu söylemişlerdir. Zira insanın fail olmaması, her şeyin failinin Allah olması anlamına gelir. Bu ise Mu'tezilî anlayışa göre çirkin fiillerin O'na isnat edilmesi sonucunu doğurur.

İçlerinde çeşitli farklılıkların mevcudiyetine rağmen Ehl-i Sünnet'in bu konudaki tutumu Mu'tezile ve Cehmiye'nin arasında bir yerdedir. Eş'arî insanın istitaati olduğunu ve bu istitaatin Allah tarafından bir lütuf olarak verildiğini kabul eder<sup>3</sup> ve bunu delillendirmek için çeşitli örnekler verir. İstitaatin Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul etmeyenlere sorulur: "İmana güç yetirmek Allah'ın bir nimeti, fazlı ve ihsanı değil midir?" Şayet evet derlerse bu sefer şöyle denir: "O halde bunun bir yardım olduğunu neden inkar edersiniz?" Çünkü bunu kabul etme gereği vardır. Ve yine şöyle denir: "Kafirler imana kadir iseler, onların imana muvaffak olduklarını niye inkar edersiniz? Onlar imana muvaffak kılınmış olsalardı medhedilmiş olurlardı. Böyle olmadığına göre, onların imana kadir olduklarını söylemek de mümkün değildir. Buradan zorunlu olarak şu sonuç çıkar: Allah imana kudreti müminlere tahsis etmiştir. Bu ise lütüftür."<sup>4</sup>

İnsan bazen kudret sahibi bazen aciz olur. Bu durum insanın bazen bilgili bazen bilgisiz, bazen hareketli bazen hareketsiz oluşuna benzer. İnsan zatından dolayı kudret sahibi olmuş olsaydı, daima güç sahibi olmuş olurdu ve hayatı boyunca Allah'a muhtaç kalmazdı. Halbuki biz insanın bazen güçlü bazen güçsüz olduğunu görüyoruz.<sup>5</sup>

Eş'arî'ye göre hadis varlıkların tamamı Allah'ın fiilidir ve O'nun iradesi ve yaratmasıyla meydana gelmişlerdir.<sup>6</sup> Böyle bir anlayışın zaruri sonucu olarak fiillerin meydana gelişinde insanın kudretinin bir tesiri olmadığını kabul etmek gerekir.<sup>7</sup> Ancak Eş'arî'nin yaratma anlayışında gözümüzden kaçmaması gereken bir nokta vardır. O, "Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır."<sup>8</sup> ayetiyle kulların fiillerini yaratanın Allah olduğunu delillendirdikten sonra buna gelebilecek itirazları cevaplandırmak için bazı örnekler verir. Bu örneklerde vurguladığı nokta Allah'ın yaratmasının eşyanın asıl

<sup>1</sup> İbn Hümmam, *Müşayere*, s. 97

<sup>2</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 470.

<sup>3</sup> el-Eş'arî, *İbâne* s. 129; *Luma'*, s. 54-61.

<sup>4</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 50.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 54

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 50-51

<sup>7</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>8</sup> Saffât 37/96.

mağdanesine raci olduğu hususudur.<sup>1</sup> Yani burada eşyayı yokluktan varlığa çıkarma anlamındaki yaratma söz konusudur. Yoksa yaratılmış bir varlığın şeklini değiştirmek veya onu hareket ettirmek kula ait fiillerdir.

Eş'arî'nin insanın istitaatini Allah'ın bir lütfü olarak görmesi ve bunu araz kabul etmesi onun Allah tasavvurunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Zira kulun istitaatine bir çeşit otonomluk vermek Allah'ın kudretini sınırlandırabilir. Yada O'nun kudretini yanında başka bir kudretten daha söz etmeyi gerektirir. Bu ise şirk anlamına gelir.

Öte yandan Kur'an metnine bağlılığı ile bilinen Eş'arî'nin sınırsız bir ilahi kudreti savunmasında, Kur'an'da Allah'ın daima egemen, tek hakim olduğu biçiminde bir dilin kullanılmasının ve beşerî insiyatif ve iradenin adeta yok sayılmasının<sup>2</sup> etkili olduğu söylenebilir.

Eş'arî'nin, Mu'tezile'den ayrılırken tüm itizalî düşüncelerden kendisini arındırdığını ilan ettiği rivayet edilmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca O, bu fikirlerin yanlışlığını ortaya koymak için de büyük bir çabanın içine girmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla, insana tam bir serbestlik tanıyan Mu'tezilî anlayışın aksine onun, irade ve hürriyeti Kur'an'ın da desteğiyle sadece Allah'a ait kılması son derece tabiidir.

Mu'tezililer ve Eş'arî arasında istitaatin fiilden önce mi sonra mı olduğu hususunda da anlaşmazlık bulunmaktadır. Bu konudaki tartışmalar da ekollerin Allah tasavvurları çerçevesinde yapılmıştır. Genel anlamda Mu'tezile istitaatin fiilden önce ve daimi bir özellik olarak var olduğunu kabul etmiştir.<sup>5</sup> Böyle olduğu için insanlar fiili Allah'tan bağımsız olarak ve tek başlarına yapmaktadırlar. Burada da Mu'tezile'nin adalet prensibinin etkisini görmekteyiz. Zira kul, fiilini Allah'tan bağımsız olarak işlemeseydi, onda bulunabilecek cevr ve zulüm gibi durumlar Allah'a nispet edilebilecekti. Eş'arî ise istitaatin fiilden önce bulunduğunu kabul etmemektedir. Ona göre doğrudan fiile taalluk eden ve fiilin oluşmasını sağlayan kudret Allah tarafından insanda fiil anında yaratılır. Bu kudretin fiilden önce yaratılması düşünülemez. Bunun sonucu olarak insan her durumda Allah'ın yardımına muhtaç bir varlık olarak kabul

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 37-38.

<sup>2</sup> Ömer Özsoy, *Dinsel Bir Metin Olarak Kur'an'ın Bazı İfade Özellikleri*, Ankara 1994, s. 183.

<sup>3</sup> İbn Asakir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî fîma Nusibe ila İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, (Haz: Hasan b. Ali el-Kevserî ve Abdulbakî Cezairî), Şam 1990, s. 40; İsmail Şık, *Eş'arî'nin Kelâm Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi*, Adana 2003, s. 57.

<sup>4</sup> Halife Keskin, *Kader ve Kaza*, s. 154.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 230.

edilmiş olur.<sup>1</sup> Eş'arî'nin bu tavrında da onun Allah tasavvurunun etkisini görüyoruz. O, Allah'ın mutlak kudretini ve kulun ona muhtaçlığını vurgulamak için istitaatin fiilden önce var olabileceğini kabul etmemiştir.

Ebu Hanife, istitaatin ne fiilden önce ne de fiilden sonra olduğunu, onun ancak fiille beraber olabileceğini söylemektedir. Ona göre istitaat şayet fiilden önce olsaydı, kulun ihtiyaç durumunda Allah'a muhtaçlığı kalmazdı. Bu ise "*Allah zengindir, siz ise fakirsiniz.*"<sup>2</sup> ayetine aykırıdır. İstitaatin fiilden sonra olması ise mümkün değildir. Çünkü bu, fiilin istitaat ve takatsiz meydana gelmesi anlamına gelir.<sup>3</sup>

Maturidî, tek tip istitaat yerine onu sınıflandırarak konuya farklı bir bakış getirmektedir. Ona göre iki çeşit istitaattan söz edilebilir. Birincisi fiili mümkün kılacak sebeplerin olması ve fiili işleyecek organların sağlam olması. Bu tür kudret fiilden önce vardır. Diğerisi ise fiili meydana getiren ve fiille birlikte ve fi için var olan istitaattır. Bu, bizzat fiilin meydana gelmesini sağlar.<sup>4</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki, Maturidî fiile ait olan ve fiili hemen gerektiren kudretin fiilin gerçekleşmesi anında yaratıldığını kabul etmektedir ve fiilden önce var olan ve teklifin şartı olan kudreti ise insanın fiilleri yapmaya müsait olması yani, fiili işlemesine engel olacak kendi bedeninden yada dıştan kaynaklanan bir maninin bulunmaması manasına almaktadır.<sup>5</sup> Böylece Maturidî'ye göre insanın iradeye bağlı fiilleri sebep, vesile gibi şartların tam olarak oluşmasından sonra, ortaya çıkan alternatiflerden birini seçerek iktisap etmeğe azmetmesi halinde bu kasıt ve ihtiyara bağlı olarak onda Allah'ın ikinci bir kudret yaratmasıyla gerçekleşir.<sup>6</sup>

Maturidîler'in Allah tasavvurları çerçevesinde, insanın kaderini ezeli bilginin taallukuna aldıkları<sup>7</sup> ve Allah'ın kudretini ezeli ve sınırsız kabul ettikleri, aynı zamanda kulların fiillerini yaratılma yönünden Allah'a nispet ettikleri bilinmektedir. Ancak bunlar kesb edilmesi ve işlenmesi manasında da kula nispet edilir.<sup>8</sup> Bu bakımdan yukarıdaki görüşleri de bu istikamette oluşmuştur. Fiilin yaratma yönünden Allah'a nispet edilmesi fiilin gerçekleşmesi anında kulun O'na ihtiyacını göstermekte, böylece Allah'tan başka otonom bir yaratıcının kabulü riski ortadan kalkmaktadır. Diğer yandan ise insanın, ortaya çıkan alternatiflerden birini seçtiğini kabul ederek sorumluluk kavramı temellendirilmektedir.

<sup>1</sup> el-Eş'arî, *Luma'*, s. 54-55.

<sup>2</sup> Muhammed 47/ 38.

<sup>3</sup> Ebu Hanife, *el-Vasiyye*, s. 89-90.

<sup>4</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 256.

<sup>5</sup> Halife Keskin, *Kader ve Kaza*, s. 155.

<sup>6</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 257.

<sup>7</sup> el-Beyazî, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 125.

<sup>8</sup> el-Maturidî, *a.g.e.*, s. 226.



#### 4. Hidayeti ve Dalaleti

Kelâm kitaplarında kulların kaderi veya fiillerin yaratılması üst başlıkları altında incelenen bu konu, adı geçen konular etrafında cereyan eden tartışmalar sırasında akla gelen sorulardan kaynaklanmış olabilir. Aslında Kur'an'ın anlatımları da konunun bir başlık altında tartışılmasını güçlendirmiş görünmektedir. Zira birçok konuda olduğu gibi Kur'an bu konuda da iki yönlü açıklamalar getirmiş, hidayet ve dalalet bazen Allah'a bazen ise insana nispet etmiştir. Aynı konunun uzantısı olarak görünen iman veya küfrün de benzer bir yapı taşı olduğunu düşünüyoruz.

Kişinin iman sahibi oluşu veya olmayışı, onun hem bu dünyadaki hem de ahiretteki durumunun belirlenmesinde en önemli etkenlerden biridir. Onun bu dünyadaki hayat biçimi, oluşturduğu kültür, dünya görüşü her zaman yukarıdaki ayırımla ilgilidir. Ahiretteki durumu da buna paralel olarak seyreder.

Ebedi ceza veya mükafatı hak edişin ilk şartı imandır. Bu bakımdan kişinin imanı veya küfrü elde ediş biçimi, buna hangi oranda katkı sağladığı ve bunların oluşumu çok önemlidir. Şayet insanın bunlara katkısı hiç yoksa ve iman veya küfür ona başkası tarafından sağlanmışsa, o zaman oluşan durumdan dolayı cennet veya cehennem hak edişinden söz etmek mümkün olmayacak, böyle bir durumda da dünya hayatının bir imtihan kabul edilmesinin bir anlamı kalmayacaktır.

Bu bakımdan kişiyi kafir veya mümin olmaya sevk edecek hidayet veya dalaletin kim tarafından sağlandığının belirlenmesi önemli görünmektedir. Bu tür konularda temel problem, sorumluluğun kime ait olduğudur. Söz konusu belirlemede ekollerin genel görüşleri ve özellikle de Allah tasavvurlarının etkisi açık bir şekilde gözlenmektedir.

Hidayet doğru yolu bulma ve açıklama;<sup>1</sup> dalalet ise yoldan sapma anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> “*Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa, kendi zararına sapsa olur.*”<sup>3</sup> ayetinde olduğu gibi dalalet, hidayet zıddı olarak kullanılır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İbn Manzûr, “H.D.Y.”, *Lisânu'l-Arab*, C. 15, s. 353

<sup>2</sup> İbn Manzûr, “D.L.L.”, *Lisânu'l-Arab*, C. 11, s. 390.

<sup>3</sup> İsra 17/ 15.

<sup>4</sup> el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 509.

Mu'tezile'ye göre hidayet, Allah'ın doğru yolu göstermesi ve açıklaması,<sup>1</sup> idlal(saptırma) ise kulu sapık olarak isimlendirmesi veya kul kendi nefsinde dalaleti yarattığında onun sapıklığına hükmetmesi demektir.<sup>2</sup>

Cübbai, Allah'ın isim ve hüküm vermekle hidayet ettiğinin söylenemeyeceğini, bunun yerine bütün varlıklara yol göstermek ve beyan etmekle hidayet ettiğinin söylenebileceğini savunur. Nazzam ise, müminlerin itaat ve imanlarını hidayet olarak adlandırmanın caiz olacağını, bunun Allah'ın hidayeti olduğunu söyler. Ona göre dalalet, insanların şaşkın ve sapık olarak isimlendirilmeleri ve hüküm giymelerinden ibarettir. Dalalet lütfu terk etmektir. Allah'ın dalaleti kafirleri helak etmesidir. Küfre olan meylin güçlü olup dini terk etmektir.<sup>3</sup>

Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin hidayet anlayışını kabul etmemektedir. Onlara göre hidayet şayet sadece yol gösterme olsaydı, onun peygamberimizden nefyedilmesi doğru olmazdı. Zira O, sevdiğine de sevmediğine de doğru yolu göstermiş, hidayeti açıklamıştır.<sup>4</sup> Çünkü Allah "*Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi hidayete ulaştıramazsın, fakat Allah dilediğini hidayete ulaştırır.*"<sup>5</sup> buyurmuştur. Yine Allah kendisi için: "*Dilediğini saptırır, dilediğine de hidayet verir.*"<sup>6</sup> buyurur. Hidayet doğru yolun ne olduğunu açıklamak olsaydı, ayette geçen seçenekler gerçekleşmezdi. Allah'ın doğru yolu açıklaması herkes için geçerlidir. Yani kafir ve mümin, kendilerine peygamber ve vahiy ulaşma konusunda eşittirler. Dalalet ise kulun sapık olduğunu söylemekten ibaret olsaydı ilahi iradeye değil, kulun iradesine bağlanmış olurdu.<sup>7</sup>

Ebu Hanife'ye göre Allah, dilediği kimseyi bir lütuf olarak hidayete ulaştırır, adaleti gereği de dilediği kimseyi sapıklığa düşürür. O'nun sapıklığa düşürmesi hızlan demektir. Hızlan ise razı olduğu şeyde başarılı kılmamasıdır. Bu, O'nun adaleti gereğidir. Hızlana uğrayanın cezalandırılması da isyanı sebebiyledir.<sup>8</sup> O, Allah'ın hiç kimseyi küfre veya imana zorlamadığına inanmaktadır. Allah kimseyi mümin veya kafir olarak yaratmamış, ancak şahıslar olarak yaratmıştır. Zaten iman ve küfür kulların fiilleridir.<sup>9</sup> Ancak bu durum Allah'ın bilgisi dışında gerçekleşmemektedir. O, küfredeni

<sup>1</sup> Sa'düddin et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, (Haz: Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*), İstanbul 1980, s. 243.

<sup>2</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 79.

<sup>3</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 260-262.

<sup>4</sup> Sabunî, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>5</sup> Kasas, 28/56.

<sup>6</sup> Fatır, 35/ 8.

<sup>7</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 79.

<sup>8</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 76.

<sup>9</sup> Ebu Hanife, *a.g.e.*, s. 72.

küfrü sırasında kafir olarak bilir. Şayet bu kimse daha sonra iman ederse onu iman sırasında mümin olarak bilir.<sup>1</sup>

O, hareket ve sükun gibi kulların bütün fiillerinin gerçek anlamda kendilerine ait olduğunu, bunları yaratanın ise Allah olduğunu söylemektedir.<sup>2</sup> Böylece iman ve küfür fiillerini Allah'ın yaratıcılığının dışına çıkarmamakta, ancak bunların sorumluluğunu da kullardan kaldırmamaktadır.

Eş'arî'ye göre Allah çağırıyor herkese yaparken hidayeti müminlere hususi kılmıştır:

*"İman etmelerinden, Resûl'ün hak olduğuna şehadet getirmelerinden ve kendilerine apaçık deliller gelmesinden sonra inkârcılığa sapan bir kavme Allah nasıl hidayet nasip eder? Allah zalimler topluluğunu doğru yola iletmez."*<sup>3</sup>

*"Allah kullarını esenlik yurduna çağırıyor ve O, dilediğini doğru yola iletir."*<sup>4</sup>

*"Allah, kâfirleri doğru yola iletmez."*<sup>5</sup>

Bu ayetlerde Allah kâfirlere hidayet etmediğini söylemektedir. Böyle olunca Allah'ın kâfirlere hidayet ettiğini söylemek yanlıştır.<sup>6</sup> Eş'arî, hidayeti yaratma açısından ele almakta, sadece yol gösterme, hakka işaret etme anlamında almamaktadır.<sup>7</sup> Ancak hidayetin sadece müminler için yaratıldığını, kâfirler için yaratılmadığını iddia etmenin sorumluluk açısından ne derece isabetli olduğu tartışmalıdır.

Diğer yandan onun yaratmayı insanların durumuna bağladığını da görüyoruz. Ona göre Allah, kendisini kabul etmeyen kâfirlere hidayet etmez. O'nun hidayeti kendisini kabul eden müminlerdir.<sup>8</sup> Burada Eş'arî'nin, Allah'ın iradesini kulların iradesine tabi kıldığı gibi bir sonuç çıkmaktadır. Halbuki genel Eş'arî anlayışına göre kulun iradesi Allah'ın iradesine tabidir.<sup>9</sup> Ayrıca onun, kâfirlerin hidayeti hakkında Allah hidayete erdirmediği için onların da ermediğini söylemesiyle, zaten iman kabul etmiş mümin için hidayetin yaratıldığını söylemesi de bir çelişki olarak görünmektedir. Nitekim yukarıdaki ayetlerden Allah kâfirin küfrünü yarattığı için onun kafir olduğu sonucuna varmak da mümkün değildir. Aksine bu ayetlerde Allah'ın hidayet etmeyişinin, kâfirin küfrü tercih ettikten sonra olduğu dikkatten kaçmamalıdır.

<sup>1</sup> Ebu Hanife, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>2</sup> Ebu Hanife, *a.g.e.*, s. 73.

<sup>3</sup> Al-i İmran 3/ 86.

<sup>4</sup> Yunus 10/ 25.

<sup>5</sup> Bakara 2/ 264.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 146.

<sup>7</sup> İsmail Taş, *İmam Eş'arî'de İnsan Anlayışı*, Konya 1992, s. 50.

<sup>8</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 143.

<sup>9</sup> A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 104.

Eş'arî'nin bu tavrını, onun üzerinde hiçbir sınırlama kabul etmediği ilahi irade anlayışına bağlamak mümkündür. Zira ona göre hidayet ve dalalet Allah'ın iradesine, takdirine ve yaratmasına bağlıdır. İnsan hiçbir fiilinde Allah'ın takdirinin dışına çıkamaz. Şayet putlara ibadet ve küfür insanların kendi takdirinden olsaydı Rablerinin takdirinden dışarı çıkmış olurlardı. Halbuki onların Rablerinden olmayan takdir, fiil ve kudrete sahip olmaları caiz değildir.<sup>1</sup> Eş'arî, bu görüşlerini şu ayetlere dayandırır:

*"Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın."*<sup>2</sup>

*"Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapsağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar."*<sup>3</sup>

*"İbrahim: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı, dedi."*<sup>4</sup>

Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet, hidayet-dalalet, küfür-iman meselesini Allah'ın yaratıcılığı yönünden ele almakta ve bu konuda fikir birliğine varmış görünmektedirler. Ancak özellikle Eş'arî'nin ifadelerinde hidayet ve dalalet karşısında insanın etkinliğinin ne olduğu açıklığa kavuşmamış durumdadır.<sup>5</sup> Öte yandan Mu'tezile de genel yaklaşımını sürdürmüş, hidayeti Allah'ın yol göstericiliği, dalaleti ise kulun bu şekilde isimlendirilmesi olarak değerlendirerek<sup>6</sup> kötü bir fiil olan dalaleti O'na izafe etmekten kaçınmaktadır. Böylece onlar insanın sorumluluğunu temellendirmiş olmaktadır.

## 5. Rızkını Elde Etme İmkânı

Rızık, kendisiyle gıdalanılan şey,<sup>7</sup> kendisiyle faydalanılan şey<sup>8</sup> gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır.

Genel anlamda Ehl-i Sünnet, haram yollardan kazanılıp elde edilen şeylerin de rızık olduğunu ileri sürmektedir.<sup>9</sup> Mu'tezile ise haramın rızık olmadığını savunur.<sup>10</sup> Bu görüş ayrılığı önemlidir. Çünkü konunun odağında bu görüş ayrılığı yatmaktadır.

<sup>1</sup> Eş'arî, *İbâne*, s. 157-158.

<sup>2</sup> Kehf 18/17.

<sup>3</sup> İbrahim 14/ 27.

<sup>4</sup> Saffat 37/95-96.

<sup>5</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bakillâni ve İnsanın Fiilleri*, s. 328.

<sup>6</sup> Şerafeddin Gölcük, *a.g.e.*, s. 324.

<sup>7</sup> el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 307.

<sup>8</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 532.

<sup>9</sup> İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, C. 2, s. 225.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.534; el-Eş'arî, *Makalat*, s. 257

Mu'tezile'nin savunduğu görüşü Kâdî Abdulcabbar'ın düşünceleri çerçevesinde değerlendirmeye çalışalım: O, rızıkı mutlak ve tayin edilmiş şey olarak ikiye ayırmaktadır. İlk gruba ot, su gibi şeyler girerken ikinci grubu malik olunan eşya ihtiva etmektedir. İnsanlar için geçerli olan mülkün sebebi mülkiyet, veraset veya alış-veriştir.<sup>1</sup> İnsanlar için bunun dışında bir rızıktan söz etmek mümkün değildir. Onların haramı rızık olarak kabul etmemelerinin altında yine adalet prensibi yatmaktadır. Allah haramın kazanılmasını ve infakını yasaklamıştır. Haram rızık olsaydı yasaklanmazdı.<sup>2</sup> Mu'tezile'ye göre rızık Allah'a nispet edilir. Çünkü O'ndan başka rızık verici yoktur. Kul, haram yemekten ötürü kötülenmeyi ve cezalandırılmayı hak eder. Allah'a isnat edilen şey ise kötü olamaz. Haram da çirkin olduğu için O'na nispet edilemez.<sup>3</sup>

Eş'arî'nin rızık anlayışında yine Allah'ın mutlak yaratıcılığı ve iradesi etkili olmaktadır. O, haramın da rızık olduğunu savunur ve mülkiyetin dışındakilerin rızık olamayacağı fikrini şiddetle reddeder. Ona göre haramın rızık kabul edilmemesi durumunda, haram yiyenlerin, Allah'tan başkası tarafından rızıklandırıldığı anlamı çıkar. Bu ise Allah'ı inkar anlamına gelir.<sup>4</sup> Aynı şekilde mülkiyet dışındakilerin rızık olduğunu şu şekilde savunur: Annesinin sütünü emen çocuk ile ot yiyen hayvanı kim rızıklandırmaktadır? Bunları rızıklandıran Allah ise ve bu rızıkların sahibi çocuk ve hayvan değilse buradan haram rızıkın sahibinin de Allah olduğu sonucu çıkar.<sup>5</sup>

Eş'arî'nin bu sonuca ulaşmasında Allah tasavvurunun etkisi dikkatten kaçmamalıdır. Ona göre haramın rızık olmaması durumunda iki rızıklandırıcıdan söz etmek gerekecektir. Yine bu durumda haramla rızıklanan cismin kuvvet kazanması da Allah tarafından olmayacaktır. Çünkü haramla rızıklanan beden, haramla kuvvet bulmuştur. Şu halde söz konusu kişinin bedeninin sağlamlığı Allah'ın dışında haramla rızıklandıran birinin mevcudiyetini gerektirir. Bu düşünce ise büyük bir küfürdür.<sup>6</sup>

Eş'arî burada Mu'tezile'nin rızık ile ilgili görüşlerini eleştirirken Onların çok önem verdikleri tevhid ilkesinden hareket etmekte ve sahip oldukları düşüncenin tevhidi yıktığını iddia etmektedir.

Cüveynî, yararlanan her şeyin, yararlananın rızık olduğunu söyledikten sonra rızıkın helal ve haram olmak üzere ikiye ayrıldığını Allah'ın rızık verici olduğunu, O'nun dışında rızık verici ve yaratıcı olmadığını ekleyerek Eş'arî'nin görüşüne katılır.

<sup>1</sup> Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s.533.

<sup>2</sup> Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 533.

<sup>3</sup> et-Taftazanî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 226-227; A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, s. 132-133.

<sup>4</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 139.

<sup>5</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 140.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *a.g.e.*, s. 140.



Ona göre haram iş yapanların, Allah'ın rızkının dışında olduğuna inanmak, mahlukatın çoğunun büyük zaman dilimleri içinde O'nun yaratması dışında bırakıldığı anlamına gelir. Oysa ki Allah, “*Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki rızkı Allah'a ait olmasın*”<sup>1</sup> buyurmuştur.<sup>2</sup>

Maturidî, Allah'ın rızkı vermeyi üzerine aldığı bu ayette açık olduğunu ve rızık konusunun O'nun temlik etmesi veya yedirmesiyle elde edilebilir bir durum kazandığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Sabunî, rızkı, canlının kendisiyle beslendiği şey olarak tanımlayarak haram yiyen insanın Allah'ın rızkını yemediğini söylemenin yanlış olduğunu ifade etmektedir.<sup>4</sup>

Eş'arîler ve Maturidîler, rızkın Allah'tan başkasına atfedilmemesi konusunda fikir birliği halindedirler. Bu da, sahip olunan ortak Allah tasavvurunun tabii bir sonucudur.

## 6. Eceline Etkisi

Ecel, bir şeyin süresi ve surenin sonu anlamlarına gelir.<sup>5</sup> Mu'tezile ecelin tayin ve tespit edildiğini kabul etmektedir. Onların çoğunluğu ecelin asla değişmediğini ve değiştirilemeyeceğini, insan ister tabii yoldan ölsün isterse biri tarafından öldürülsün, her iki durumda da kendisinin yazılmış eceli ile öldüğünü kabul etmektedirler.<sup>6</sup> Zira bir kişinin eceli, öldüğü zamandır.

Ancak Mu'tezile, öldürülen birinin ömrünün katil tarafından kısaltılıp kısaltılmadığı, başka bir deyişle kişi biri tarafından öldürülmemiş olsaydı durumunun ne olacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüştür.

Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, katil öldürmese bile, ölenin yine de öleceğini söylemektedir. Aksi halde katilin eceli kesmesi ve ömrü kısaltması gerekirdi. Bu ise imkansızdır.<sup>7</sup> Çoğu Mu'tezililere göre ise maktül, katilin fiili sebebiyle ölmüştür. Şayet katil öldürmeseydi, maktül kesinlikle yaşardı.<sup>8</sup> Katilin cezayı hak etmesi maktülü

<sup>1</sup> Hud 11/ 6

<sup>2</sup> İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, İst, (ty), s. 83-84; *Kitabu'l-İrşad*, s. 307-308.

<sup>3</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 284.

<sup>4</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 75-76.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, “E.C.L.”, *Lisânu'l-Arab*, C. 11, s. 11.

<sup>6</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 256-257.

<sup>7</sup> Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 530-531.

<sup>8</sup> Kâdî Abdulcabbar, *a.g.e.*, s. 531; Sabunî, *Bidaye*, s. 76.

öldürmesi ve hayatını kesmesi sebebiyledir. Kâdî Abdulcabbar'a göre maktül eceliyle ölmüştür. Katil onu öldürmeseydi, onun ölmesi de yaşaması da mümkün olacaktı.<sup>1</sup>

Eş'arî ölen ve öldürülen kendi eceliyle ölmüş ve öldürülmüş olduğunu savunur.<sup>2</sup> O; "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalırlar ne de bir an ileri gidebilirler."<sup>3</sup> ayetine dayanarak kesin konuşmaktadır. Sözü uzatmanın bir anlamı yoktur. Ancak Mu'tezile'ye göre katil, maktülü öldürmeye ve onun ecelini vaktinden önceye almaya veya onu öldürmemeğe kadir olup, ecelini vaktine bırakmaya gücü yetendir. Buna göre insan eceli erteleyebilme, ruhu çıkarabilme gücüne sahiptir. Bu ise insanı dinden çıkmaya götürür.<sup>4</sup>

Cüveynî, maktülün katil tarafından öldürülmemesi durumunda mutlaka yaşayacağı, başka bir deyişle maktülün ecelinin katil tarafından kesildiği inancını garip bir anlayış olarak görür. Ona göre maktül, Allah'ın ilminde ölecek diye yazılı idiye kesinlikle ölür.<sup>5</sup> Eş'arî ve onu takip edenler ecel hususunda ilahi ilim ve iradeye dayanmakta ve ilahi kaderi ön plana çıkarmaktadırlar.

Maturidî de ecel konusunu Allah'ın ilmine bağlı olarak açıklamaktadır. O, bu konudaki açıklamalarını Mu'tezile'den Ka'bi'nin görüşlerini dikkate alarak yapar. Ka'bi, eceli, Allah'ın ilmine göre kişinin öldürülmesiyle meydana gelen ecel ve katilin öldürmekle belirlediği ecel olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>6</sup> Ona göre maktül, Allah'ın fiiliyle değil, katilin eceli kesmesiyle ölmüştür.<sup>7</sup> Maturidî, bu düşünceyi Ka'bi'nin Allah hakkındaki bilgisinin eksikliğine bağlamaktadır. O'na göre levh-i mahfuza "kişi şöyle yaparsa şu sonuç, böyle yaparsa bu sonuç gerçekleşecektir" şeklinde yazdığı düşünmek yanlıştır. Çünkü bu, geleceği bilmeyenin durumudur.<sup>8</sup> Maturidîlere göre Allah, kulları hakkındaki ilmine ve iradesine uyum olarak onların ecellerine hükmetmiştir.

Ecelin kaza ve kadere imanın bir parçasını oluşturan bir mesele olduğu ve bunun daha ziyade ilahi ilim ve iradeyi ilgilendirdiği dikkate alınrsa, insanlar için önceden belirlenen değişmez bir ecel takdir edildiğini benimseyen görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Zira kişilerin sağlık kurallarına uyup uymayacakları, bu konuda ne gibi gelişmelerin ortaya çıkacağı, herhangi bir kaza ve katil hadisesiyle

<sup>1</sup> Kâdî Abdulcabbar, a.g.e., aynı yer.

<sup>2</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 139.

<sup>3</sup> Araf 7/ 34.

<sup>4</sup> el-Eş'arî, *İbâne*, s. 139.

<sup>5</sup> el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizamiyye*, s. 83

<sup>6</sup> Bağdadî, *Usulü'-Din*, s. 142-143.

<sup>7</sup> Sabunî, *Bidaye*, s. 76.

<sup>8</sup> el-Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 282.

karşılaşıp karşılaşmayacakları hususları ilahi bilgi ve iradenin kapsamı dışında değildir.<sup>1</sup>

Ancak burada sözü edilen ilahi bilgi ve iradenin her zaman insanın elini kolunu bağlayan, onu robot haline getiren bir belirleyicilik ve bir alın yazısı olarak düşünülmesi doğru değildir. Çünkü böyle bir durum, kişinin ihmaline ve tembelliğine ilahi bilgi ve iradeyi mazeret olarak göstermesine zemin hazırlanmış olur. Nitekim tarihi süreçte ve günümüzde buna dair örnekleri bulmak güç değildir.<sup>2</sup> Bu bakımdan rızık ve ecel gibi kader ve kaza ile ilgili konuları ilahi bilgi ve irade kapsamında değerlendirirken, Ebu Hanife'nin şu sözünü göz önünde bulundurmak gerekir: "Allah, eşyayı ezelde yaratılmadan önce biliyordu. O, eşyayı takdir etmiş ve oluşturmuştur. Dünyada ve ahirette O'nun meşiet, ilmi, kazası ve kaderi dışında hiçbir şey yoktur ve bunları levh-i mahfuza yazmıştır. Ancak onları hüküm olarak (şöyle olsun, böyle olsun diye) değil de vasıf olarak (şöyle olacak, böyle olacak diye)<sup>3</sup> yazmıştır. Kaza, kader ve meşiet, O'nun ezeli ve bizce bilinmeyen sıfatlarıdır. Allah yok olanı yokluğu halinde yok olarak bilir. Onu var ettiği zaman da nasıl olacağını bilir ve onun nasıl yok olacağını da bilir."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cihat Tunç, "Ecel", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, C. 10, s. 382.

<sup>2</sup> Böyle bir düşüncenin neden olabileceği suiistimallere dair örnekler için bkz: İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 2000, s. 113-126.

<sup>3</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Çev: Hasan Basri Çantay), Ankara 1991, s. 11.

<sup>4</sup> Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, (Çev: Hasan Basri Çantay), s. 72.

## VI. SONUÇ

Yaratan-yaratılan ilişkisi, bu ilişkinin boyutları ve sınırları Kur'an'ın insanlara yol gösterdiği ana konulardandır. Daha çok imanla ilgili olan bu konular kelâm ilminin sahasına da girmektedir. Dolayısıyla bu, konuyu hem Kur'an, hem de kelâm yönünden değerlendirme imkanı vermektedir.

Allah, Kur'an'ın en merkezî kavramıdır. Onda Allah'ın varlığı tabii bir hadise olarak görülüp, düşünen her insanın bu sonuca ulaşabileceği vurgulanır. O'nun varlığı, düşünmek isteyen kimseler için akıl dışı, anlamsız bir inanç olmaktan öte, var oluşun sebebi olarak açıklanır. Bununla birlikte, her tefekkürde mutlak bir tekliğin olduğu, her tefekkürün sonunda tevhide ulaşılacağı, O'nun varlığı ve birliğinin, insanlar tarafından tabii olarak bilinip benimseneceği kabul edilir. Kur'an'ın her yerinde vurgulanan temel özellikler, Allah'ın birliğinin yanında, O'nun sürekli yaratıcı ve sonsuz bir güce sahip oluşudur.

Allah, varlıklar içinde muhatap kabul ettiği insana kendisini Kur'an vasıtasıyla tanıtmıştır. Bu tanıtım insanın O'nu bilmesi ve büyüklüğünü kabul etmesi için oldukça ölçülü ve insan tabiatının kabul edebileceği bir tarzda olmuştur. Ancak, O'nu her haliyle anlayıp, kavramak insan idrakinin ötesindedir. Bu bakımdan Allah, kendisini, insanın ihtiyacına göre ve ihtiyacı kadar tanıtmıştır.

Ancak sevgiden yoksun, soğuk, kaprisli ve zalim bir güç şeklindeki Allah anlayışına Kur'an'da asla rastlanmaz. O'nun fiillerinde rahmetle yoğrulmuş bir adalet vardır. Yaratıcılığı ve fiilleri bir gayeye yöneliktir ve sünnetullah denilen sebeplilik kurallarına göre devam eder.

İnsanın değeri ve tabiatının özellikleri Kur'an'ın sıkça temas ettiği konulardandır. Bütün yaratıklar içinde en büyük önem insana verilmiş, onun, tercih yapabilen bir özellikte yaratıldığı ve bundan dolayı bazı yanlışlar yapabileceği belirtilmiştir. İnsanın özellikleri daha çok onun ruhi durumunu, yaratılıştan getirdiği bir takım huyları içermektedir. Onun yaratılış safhaları, yapısı ve sorumlulukları Kur'an'ın temel konularıdır.

Yaratma eylemi Allah-insan ilişkisinde çok önemli bir yere sahiptir. Burada genel manada Allah ile tüm kainat arasında yaratan ve yaratılan ilişkisi söz konusu iken özel olarak Allah ile insan arasında bir de mabud-abid ilişkisi vardır. Bunun yanında Allah, insanlarla değişik şekillerde iletişim kurar. Ancak bu, Allah'ın belirlediği sınırlar içinde gerçekleşir. İnsan ise kul olma yönünden Allah'a vereceği cevabın niteliğine göre

ilişkiye katkıda bulunur. Sürekli yaratma halinde olmak, insanların eylemlerine müdahale anlamına gelir. Bu müdahale peygamber gönderme, duaya karşılık verme durumlarında olduğu gibi çoğu zaman rahmet içeren bir tarzdadır. Böylelikle Kur'an'ı okuyan insan O'nun gücünden korkma yerine O'na sığınma isteği duyar. Zira Kur'an'ın ilgilendiği ve hedef edindiği konu insanın kurtuluşudur.

Allah tasavvuru semavi dinlerde bizzat kendisi tarafından ortaya konur. Kelâmcılar ise dini delillere ve kendi kapasitelerine göre açıklamaya çalışırlar. İnsan olma yönünden zaman-mekan gibi kendisinin koymadığı bir takım kurallara bağlı bulunan bir kelâmcının tanıtması ile bizzat Allah'ın kendisini tanıtması arasında fark bulunması tabiidir. Bu manada kelâmda Allah'ı anlama ve açıklama çabası varken, Kur'an'da O'na inanma ve pratik hayata bu inancı yansıtırma eğilimi vardır.

Allah'ın aşkınlığına ve benzersizliğine vurgu yapan Mu'tezile'nin tenzih anlayışında, adeta isimsiz, vasıfsız, ulaşılmaz bir Allah tasavvuru söz konusudur. Bu, Kur'an'ın anlatımlarına ve insan tabiatına uygun görünmemektedir. Zira insan, böyle bir tasavvur karşısında kendisini yalnız ve çaresiz hisseder. Oysa ki tarihi süreçte Mu'tezile hep insana önem veren ve bunu ön plana çıkartan bir ekol olarak tanınmıştır. Ancak Mu'tezile bunu, insana verdiği değerden dolayı değil; sahip olduğu Allah tasavvurundan dolayı yapmıştır. Bu durum en başta kötü fiillerin Allah'a isnat edilmemesi için gösterdiği gayrette görülür. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse Mu'tezile, fiilleri insana isnat ederken onun değerini, otonomluğunu ön plana çıkarma amacı gütmemiş, tersine Allah'ın birliğini koruma ve adaletine gölge düşürmeme gayretiyle hareket etmiştir. Bunun sonucunda insanı bu fiilleri yapabilen bir fail olarak görmüştür. Eğer tersi olsaydı ünlü beş esasından ayırıcı niteliğe sahip tevhid ve adalet ilkeleri, Allah'la değil, insanla ilgili olurdu.

Sıfatçılık anlayışının aşırıya vardırılmış hali olarak kabul edilen Müşebbihe ve Mücessimenin Allah hakkındaki görüşleri de Kur'an'ın anlatımlarına ve insan tabiatına uygun değildir. Zira bunda da Allah'ın yaratılmışlardan farkı kalmamaktadır. Her ne kadar bazı ayetlerde Allah kişileştirilerek anlatılmışsa da, O'nun bambaşkalığına vurgu yapıp hiçbir şeye benzemediğinin söylenmesi, teşbih anlayışının geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Kur'an'da insan, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmekten sorumlu tutulurken O'nun hakikatini araştırmak ve öğrenmekten sorumlu tutulmamıştır. Bu bakımdan insan, kapasitesini aşan ve sonuca ulaşmanın mümkün olmadığı konuları tartışmak yerine, çözüm üretebileceği ve kendisine fayda sağlayacak konuları tartışması ilahi



hikmete daha uygun olsa gerektir. Aslında başta İbn Küllab olmak üzere Ehl-i Sünnet'in sıfatların, Allah'ın ne aynı ne gayrı olduğunu söylemeleri de bu gerçeği kabullenmenin itirafından başka bir şey değildir.

Eş'arî, mutlak ve sonsuz bir güce sahip Allah tasavvuruna sahiptir. İlahi irade ve kudreti öne çıkaran bu anlayışta insana yeterince değer verilmemiştir. Bu bakımdan -kesb teorisinde olduğu gibi- bazı durumlarda onun, görüşlerini temellendirirken zorlandığı gözlenmektedir. Bu durum, reddetmek zorunda olduğunu hissettiği Mu'tezile anlayışıyla, Allah'ı daima egemen, tek hakim olarak tanıtan Kur'an'ın anlatımları arasında kalmasından kaynaklanmıştır.

Maturidî, diğerlerine göre meseleye daha isabetli yaklaşmış ve Kur'an'a daha uygun bir tavır takınmıştır. Zira o, Allah'ın isim ve sıfatlarını kabul etmekle beraber, bunların diğer varlıkların özelliklerini andıracak şekilde kullanılmasını benimsememiş ve Allah'ın sıfatlarından söz ederken bu duruma dikkat etmiştir. Onun aynı yaklaşımı insanı değerlendirirken de gösterdiğini görmekteyiz. İnsanla ilgili konularda zaman zaman Mu'tezile ve Eş'arî arasında bir görüşe sahip olması bundan dolayı olsa gerektir.

Kelâmda Allah'ın zatı ve sıfatlarını açıklamak temel hedeftir. Bu bakımdan Kur'an ve kelâmın meseleye aynı paralelde yaklaştığını söylemek güç görünmektedir. Kur'an, Allah'ı kelâma göre daha kapsamlı ve çok yönlü olarak tanıtmaktadır. Genel anlamda kelâmın Allah tasavvuru ise düşünce boyutunda kalmakta ve zihinlerden öteye gidememektedir. Böyle bir tasavvurun, insanın ruh dünyasını etkileyeceğini ve duygularını harekete geçireceğini söylemek mümkün değildir. Kelâmda Allah'ın sıfatlarının "ne"liği açıklanmaya çalışılmış, bunlar Zat-sıfat ilişkisi bakımından ele alınmıştır. Hatta Allah'ın insanla ilişkili isim ve sıfatları konu dahi edilmemiştir. Oysa ki Kur'an, bunların pratik hayata yansımalarına dikkat çekmiş, ne olduklarından çok insanları hangi yönden ilgilendirdiklerini anlatmıştır. Bu bakımdan Allah'ın insanı ve diğer varlıkları ilgilendiren isim ve sıfatları, kelâmın konuları arasına dahil edilmeli, Allah hakkında yapılan tartışmalar insanlara daha faydalı hale getirilmelidir. Bu sayede Kur'an'ın tanıttığı merhametli Allah, kelâm aracılığı ile insanlara daha yakından hissettirilebilir ve kısır tartışmaların konusu olmaktan çıkarılarak günlük hayata doğru bir şekilde dahil edilebilir.

## KAYNAKLAR

## A- KİTAPLAR:

- ABDÜLBAKÎ, Muhammed Fuad (1990), *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul: Çağrı Yay.
- ABDÜLHAMİD, İrfan (1994), *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (Çev: M. Saim Yeprem), İstanbul: Marifet Yay.
- AKBULUT, Ahmet (1992), *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul: Birleşik Yay.
- ALAN, Yusuf (1994), *Lisan ve İnsan*, İzmir: T.Ö.V. Yay.
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ (1278h.), *Şerhu'l-Emâlî*, İstanbul.
- ARVASÎ, S. Ahmet (1977), *İnsan ve İnsan Ötesi*, İstanbul: Işık Yay.  
(1980), *Kendini Arayan İnsan*, Ankara: Başak Yay.
- ATAY, Hüseyin (1995-97), *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, (I-V), Ankara.
- ATEŞ, Süleyman (1995), *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, (I-VI), (yy): Milliyet Gazetecilik A.Ş.
- AYDIN, Ali Arslan (1980), *İslam İnançları ve Felsefesi*, İstanbul: Çağrı Yay.
- AYDIN, Hüseyin (1996), *Yaratılış ve Gayelilik*, Ankara: D.İ.B. Yay.
- AYDIN, Mehmet, (1992), *Din Felsefesi*, (3. Baskı), İstanbul: Selçuk Yay.
- el-BAĞDADÎ, Abdulkaahir (1991), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Çev: Ethem Ruhi Fığlalı, *Mezhepler Arasındaki Farklar*), Ankara: T.D.V. Yay.
- el-BAKILLÂNÎ, K. Ebu Bekir (1993), *Kitabu't-Temhîd*, Beyrut.
- BAYRAKLI, Bayraktar (1989), *İslâm'da Eğitim*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay.
- BAYRAKTAR, Fatma (2001), *Tanrı Merkezli Kelâm Anlayışının Doğuşu*, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- el-BEHİY, Muhammed (1992), *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Ankara: Fecr Yay.
- el-BEYAZÎ, Kemalüddîn Ahmed (1949), *İşarâtü'l-Meram min İbarâti'l-İmam*, İstanbul.
- BEYAZÎZADE, Ahmed Efendi (1996), *el-Usûlü'l-Münîfe*, (Çev: İlyas Çelebi, *İmam A'zam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*), İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay., Nu:114.
- el-BEYDAVÎ, Nasiruddin Abdullah b. Ömer (1319h.), *Envâru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, (I-VI), (Kitabu Mecmuatin mine't-Tefâsir içinde) Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî.

- BİLMEN, Ömer Nasuhi (1972), *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul: Bilmen Basımevi.  
 (1973), *Mülehhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiyye*, İstanbul: Bilmen Yay.
- BİLSEL, Halim Hilmi (1979), *Allah Vardır*, İstanbul: Yağmur Yay.
- BUCAİLLE, Maurice (1988), *İnsanın Kökeni Nedir*, (Çev: Ali Ünal), (2. Baskı),  
 İstanbul: İnsan Yay.
- el-BUHARÎ, Muhammed b. İsmail (1315h.), *el-Câmiu's-Sahih*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- CERRAHOĞLU, İsmail (1989), *Tefsir Usulü*, Ankara: T.D.V. Yay.
- CHİTTİCK, William -Murata, Sachiko (2000), *İslâm'ın Vizyonu*, (Çev:Turan Koç),  
 İstanbul: İnsan Yay.
- CÜCELOĞLU, Doğan (1996) *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- el-CÜRCANÎ, Seyyid Şerif (1230h.), *Şerhu'l-Mevakıf*, İstanbul.  
 (1405h.), *Ta'rîfât*, (1. Baskı), Beyrut: Dâru Kitabi'l-Arabî.
- el-CÜVEYNÎ, İmam-ı Haremeyn (1985), *Kitabu'l-İrşad*, Beyrut.  
 (ty), *el-Akidetü'n-Nizamiyye*, İstanbul.
- ÇAĞATAY, Neşet - Çubukçu, İbrahim Agâh (1976), *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara.
- ÇAĞRICI, Mustafa (1991), *Anahatlarıyla İslâm Ahlakı*, İstanbul: Ensar Neşr.
- ÇETİNKAYA, Bilgehan (2003), *Tarihi Süreç İçerisinde Kader ve Kaza*, *Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah (1992), *Türk-İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*,  
 Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.  
 (1992), *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.
- DEMİRCİ, Muhsin (2000), *Kur'an'ın Temel Konuları*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay.
- ed-DEVVÂNÎ, Celaluddîn (ty), *Şerhu'l-Akaidi'l-Adudiyye*, (yy).
- DOĞAN, Lütfi (1961), *Ehl-i Sünnet Kelâmında Eş'arî Mektebi*, Ankara: Rüzgarlı Matbaa.
- DRAZ, M. Abdullah (1983), *İslâm'ın İnsana Verdiği Değer*, (Çev: Nurettin Demir),  
 İstanbul, Kayıhan Yay.
- DÜZGÜN, Şaban Ali (1999), *Sosyal Teoloji*, Ankara: Akçağ Yay.
- EBU HANİFE, İmam-ı A'zam (1991), *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Çev: Hasan Basri Çantay),  
 Ankara: Yay.  
 (1992), *el-Alim ve'l-Müteallim*, (Çev: Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, içinde), İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. Nu: 49.

(1992), *el-Fıkhu'l-Ebsat*, (Çev: Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, içinde), İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. Nu: 49.

(1992), *el-Fıkhu'l-Ekber*, (Çev: Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, içinde), İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. Nu: 49.

(1992), *el-Vasiyye*, (Çev: Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, içinde), İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yay. Nu: 49.

EBU ZEHRA, Muhammed (1966), *Ebu Hanife*, (Çev: Osman Keskioglu), İstanbul: Üç Dal Neşr.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır (1982), *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul: Eser Neşr.

el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (1952), *Kitâbu'l-Luma'*, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsünikiyye.

(1980), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, (3. Baskı), (Tahkik: Helmut Ritter), Wiesbaden.

(1994), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Beyrut.

FAZLUR RAHMÂN (1993), *İslâm*, (Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), (3. Baskı), İstanbul: Selçuk Yay.

(2000), *Ana Komularıyla Kur'an*, (Çev. Alparslan Açıkgenç), (6. Baskı), Ankara: Ankara Okulu Yay.

GAZALÎ, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed (1971), *el-İktisad fi'l-İtikad*, (Çev: Kemal Işık, *İtikatta Orta Yol*) Ankara: A.Ü.İ.F. Yay.

(1974), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev: Ahmet Serdaroğlu), İstanbul.

(1978), *el-Munkızu mine'd-Dalal*, (Çev. Ahmet Suphi Furat, *Dalaletten Hidayete*), İstanbul.

GİRİDÎ, Sırrı-i (1301h.), *Nakdü'l-Kelâm*, Trabzon.

(ty), *Ârâü'l-Milel*, İstanbul: Dersaadet Kitabevi.

GÖLCÜK, Şerafeddin (1996), *Kur'an ve İnsan*, Konya: Esra Yay.

(1997), *Bakillânî ve İnsanın Fiilleri*, Ankara: T.D.V. Yay.

GÖLCÜK, Şerafeddin -Toprak, Süleyman (1998), *Kelâm*, Konya: Tekin Kitabevi Yay.

GÜLER, İlhami (2000), *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay.

HAMİDULLAH, Muhammed (1965), *İslâm'a Giriş*, Ankara: Nur Yay.

HAVACE, Ahmed (1983), *Allah ve'l-İnsan fi'l-Fikri'l-Arabiyyi ve'l-İslâm*, Beyrut.

HÖKELEKLİ, Hayati (2001), *Din Psikolojisi*, Ankara: T.D.V. Yay.

el-HUDARÎ, Muhammed (1969), *Usulü'l-Fıkh*, (6. Baskı), Mısır.

- HULEYF, Fethullah (1979), *Kitabu't-Tevhid Mukaddimesi*, İstanbul.
- İBN ASAKİR, (1990), *Tebyînü Kezibi'l-Müfteri fima Nusibe ila İmam Ebî Hasan el-Eş'arî*, (Haz: Hasan b. Ali el-Kevserî ve Abdülbakî Cezairî), Şam.
- İBN HALDUN, (1986), *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadirî Ugan), (I-III), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İBN HÜMAM, Kemalüddîn (1979), *Kitabu'l- Müsâyere*, İstanbul.
- İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükrim (ty), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Beyrut: Dâr-u Sâdır.
- İBN RÛŞD (1955), *Faslü'l-Makâl ve Kitâbu'l-Kesf* (Çev: Nevzat Ayasbeyoğlu, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara.
- el-İSFEHANÎ, Râgıb (1992), *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru's-Şemsiyye.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı (1339-43h.), *Yeni İlm-i Kelâm*, (I-II), İstanbul.
- İZUTSU, Toshihiko (2000), *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (Çev: Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar Yay.
- (ty), *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev: Süleyman Ateş), İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr.
- KÂDÎ, Abdülcabbar (2001), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Beyrut.
- KAM, Ömer Ferit (1990), *Dinî Felsefî Sohbetler*, Ankara D.İ.B. Yay.
- el-KARSÎ, Davud b. Muhammed (1297h.), *Şerhu li'l-Kasideti'n-Nûniyye*, (yy).
- KESKİN, Halife (1996), *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- (1997), *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul: Beyan Yay.
- (1997), *İslam Düşüncesinde Kader ve Kaza*, İstanbul: Beyan Yay.
- KESKİOĞLU, Osman (1993), *Kur'an-ı Kerim Bilgileri*, Ankara: T.D.V. Yay.
- KILAVUZ, Ahmet Saim (1993), *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Neşr.
- (1994), *İman Küfür Sınırı*, İstanbul: Marifet Yay.
- KILIÇ, Recep (1992), *Ahlakın Dinî Temeli*, Ankara: T.D.V. Yay., Nu: 85.
- KOÇ, Turan (1998), *Din Dili*, İstanbul: İz Yay.
- KOÇYİĞİT, Talat (1989), *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara: T.D.V. Yay., Nu: 10.
- (1989), (İbn Kûteybe, *Hadis Müdafaası* Çev: Hayri Kırbasoğlu, Kitabın takdimi) İstanbul: Kayıhan Yay.
- el-MATURİDÎ, Ebu Mansur (1979), *Kitabu't-Tevhid*, (Fethullah Huleyf Neşri), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.



- el-MEVDUDÎ, Ebu'l-Âla (1993), *Kur'an'ı Nasıl Anlayalım* (Çev: Bekir Karlığa), (7.Baskı), İstanbul: İşaret Yay.
- MÜSLİM Ebu'l-Hasen b. Haccac en-Nisaburî (1955), *el-Câmiu's-Sahih*, (I-V), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Berekât (1319h.), *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, (I-VI), (Kitabu Mecmuatin mine't-Tefâsir içinde) Beyrut: Dâr-u İhyai-t Tûrasi-l Arabî.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn (1993), *Tabsiratü'l-Edille*, (Tahkik: Hüseyin Atay), Ankara: D.İ.B. Yay.
- NURBAKÎ, Haluk (1993), *Kur'an-ı Kerim'den Ayetler ve İlmî Gerçekler*, (5.Baskı), Ankara: T.D.V Yay.
- ÖZDAĞ, Musa (2002), *Feyizler*, Adapazarı.
- ÖZERVARLI, M. Sait (1998), *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul: İsam Yay.
- PEZDEVÎ, Ebu Yüsr Muhammed (1980), *Usulü'd-Dîn* (Çev: Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi*), İstanbul: Kayıhan Yay.
- er-RAZÎ, Fahreddin (1978), *el-Muhassal*, (Çev: Hüseyin Atay, *Kelâm'a Giriş*), Ankara.  
(1990), *Mefâtihu'l-Ğayb ev Tefsîru'l-Kebîr*, (I-XXXIV), Beyrut: Dâru-l Kütübi-l İlmiye.  
(ty), *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire.
- es-SABUNÎ, Nüreddin (1979), *el-Bidaye fi Usûli'd-Dîn*, (Çev: Bekir Topaloğlu, *Maturidiyye Akaidi*) Ankara: D.İ.B. Yay.
- es-SEMERKANDÎ, Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, *el-Meârif*, Sül. Ktp. Köprülü, No: 827.
- SEYYİD BEY, (1338h.), *Usulü Fıkıh Dersleri*, İstanbul.
- SOYYİĞİT, Osman Zeki (1993), *el-Edebu'l-Arabî*, İstanbul.
- SUBHÎ, es-Salih (ty), *Mebahis fi Ulûmi'l-Kur'an*, (Çev: M. Sait Şimşek, *Kur'an İlimleri*), Konya: Hibaş Yay.
- es-SUYUTÎ, Celalüddin b. Ebubekir (1410h.), *Camîu's-Sağir fi Ehadisi'l-Beşiri'n-Nezir*, Beyrut: Dâru-l Kütübi-l İlmiyye.
- eş-ŞATIBÎ, Ebu İshak İbrahim, (1990), *el-Muvafakat fi Usuli'l-Ahkam*, (Çev: Mehmet Erdoğan), İstanbul: İz Yay.
- eş-ŞEHRİSTANÎ, Muhammed b. Abdülkerim (ty), *Nihayetü'l-İkdam*, Beyrut.  
(1992), *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-III), Beyrut.

- ŞEYHZADE, Abdurrahim (1317h.), *Nazmu'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevaid*, Mısır.
- ŞIK, İsmail (2003), Eş'arî'nin Kelâm Metodu ve Bilimsel Metot Açısından Değerlendirilmesi, *Yüksek Lisans Tezi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
- et-TABERÎ, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (1407h.), *Tarih*, (I-IV), Beyrut.
- et-TAFTAZANÎ, Sa'duddin (1980), *Şerhu'l-Akâid* (Haz: Süleyman Uludağ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*), İstanbul.
- TAŞ, İsmail (1992), İmam Eş'arî'de İnsan Anlayışı, *Yüksek Lisans Tezi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- et-TEHANEVÎ, Ali b. Ali (1984), *Keşşâfu Istilahati'l-Fünûn*, (I-II), İstanbul: Kahraman Yay.
- et-TİRMİZÎ, Muhammed b. İsa (ty), *Sünen-i Tirmizî*, (I-V), Beyrut.
- TOPALOĞLU, Aydın (2002), *Ateizm ve Eleştirisi*, Ankara: D.İ.B. Yay.
- TOPALOĞLU, Bekir (1992), *Allah'ın Varlığı (İspat-ı Vâcip)*, Ankara: T.D.V. Yay.  
(1993), *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul.
- TOZDUMAN, Aysel Zeynep (1991), *İslâm ve Batı Gözüyle İnsan*, İstanbul: Seha Neşr.
- TURHAN, Kasım (1996), *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul: Yay.
- ULUDAĞ, Süleyman (1998), *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadî Mezhepler*, İstanbul: Marifet Yay.
- ULUTÜRK, Veli (1988), *Kur'an-ı Kerim Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, İzmir: Nil A.Ş. Yay.
- WATT, W. Montgomery (1998), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev: Ethem Ruhi Fırlalı) İstanbul.
- WOLFSON, H. Austryn (2001), *Kelâm Felsefeleri*, (Çev: Kasım Turhan), İstanbul: Kitabevi.
- YAVUZ, Kerim Kerim (1998), Yavuz, *Günümüzde Din Eğitimi*, Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.  
(2003), *Din ve Güven*, ( Editör: Ferda Erdem, *Sosyal Bilimlerde Güven*), Ankara: Vadi Yay.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait (1987), *Kelâm Ders Notları*, Ankara.  
(1988), *Maturidî ve Nesevî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara: Akid Yay.
- YEPREM, M. Saim (1984), *İrâde Hürriyeti ve İmâm Maturidî*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., Nu: 8.

- YEŞİLYURT, Temel (2000), *Ebu'l-Berakât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Malatya: Kubbealtı Yay.
- YILDIRIM, Celal (1991), *Asrın Kur'an Tefsiri*, (I-IV), İzmir: Anadolu Yay.
- YILDIRIM, Suat (1997), *Kur'an'da Uluhiyet*, İstanbul: Kayıhan Yay.
- YÖRÜK, İsmail (1987), "Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri, (Allah ve İman Anlayışı)", *Doktora Tezi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- YÜCEL, İrfan (1987), *Peygamberimizin Hayatı*, Ankara: D.İ.B. Yay.
- YÜKSEL, Emrullah (1986), *Kelâm Ders Notları*, Erzurum.
- ez-ZERKANÎ, Abdulazîm (1988), *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, (I-II), Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiye.



## B- MAKALE VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- ALTINTAŞ, Ramazan (2004), "Ebû Hanîfe'nin akıl-vahiy anlayışı," *Kelâm Araştırmaları*, 1:3, ss. 3-22, <http://www.kelâm.org/dergi/sayi3/02.pdf>, (12.04.2004)
- AYDIN, Mehmet (1983), "Tanrı hakkında konuşmak: Felsefi bir tahlil," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, ss. 25-45, İzmir.
- BAKTIR, Mehmet (2003), "Allah'ın fiili sıfatlarında zaman sorunu" *Kelâm Araştırmaları* 1: 2, ss. 93-108, <http://www.kelâm.org/dergi/sayi2/05pdf>, (12.04.2004)
- BOLAY, Süleyman Hayri (1989), "Akıl," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, C. 2, ss. 238-242, İstanbul: T.D.V. Yay.
- GÖLCÜK, Şerafeddin "Cehm b. Safvan," (1993), *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 7, ss. 233-234, İstanbul: T.D.V. Yay.  
(1993), "Cehmiyye," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 7, ss. 234-236, İstanbul: T.D.V. Yay.
- KARADENİZ, Osman (1992), "Kader konusunda bazı yanlış anlamalar," *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, ss. 191-241, İzmir.
- KUTLUER, İlhan (2000), "İnsan," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 22, ss. 320-323, İstanbul: T.D.V. Yay.
- MACDONALD, D.B. (1978), "Allah," *M.E.B. İslâm Ansiklopedisi*, (Beşinci Baskı), C. 1, ss. 360-375, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ÖZ, Mustafa (1992), "Ca'd b. Dirhem," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 6, ss. 542-543, İstanbul: T.D.V. Yay.
- ÖZLER, Mevlüt (1998), "İnsan hürriyeti meselesinin Kur'an'ın bütünlüğü içinde tahlili," *Ekev Akademi Dergisi*, C.1, ss. 19-33, Ankara.
- ÖZSOY, Ömer (1994), "Dinsel bir metin olarak Kur'an'ın bazı ifade özellikleri," *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara.
- THOMSON, William (1983), "İslâm ve mezhepler," (Çev: Adil Özdemir), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 1, ss. 313-333, İzmir.
- TOPALOĞLU, Bekir (1989), "Allah," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 2, ss. 471-498, İstanbul: T.D.V. Yay.  
(1993), "Cebbar," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 7, ss. 181-182, İstanbul: T.D.V. Yay.

(1995), "Esmâ-i Hüsnâ," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 11, ss. 404-418, İstanbul: T.D.V. Yay.

TUNÇ, Cihat (1994), "Ecel," *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, C. 10, ss. 380-382, İstanbul: T.D.V. Yay.

YAVUZ, Yusuf Şevki (1989), "Akıl," *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, ss. 242-246, İstanbul: T.D.V. Yay.

YÖRÜK, İsmail (1996), "Subûfî sıfatlarda zât-sıfat münasebeti," *Kamer Dergisi*, Ankara, ss. 19-26.

YÜKSEL, (1988), "İlahi Fiillerde Hikmet," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Erzurum, ss. 43-76.





## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

ADI VE SOYADI : Nail KARAGÖZ  
 DOĞUM YERİ VE YILI : Kastamonu, 17.10,1971  
 MEDENİ HALİ : Evli  
 EV ADRESİ :Kazım Karabekir Mahallesi, 43. Sokak, Nu: 30, Kat: 2,  
 Yüreğir/ADANA  
 İŞ ADRESİ : Fevziye Çelik İlköğretim Okulu, Yüreğir/ADANA  
 TELEFON (EV) : 03223216142  
 “ (İŞ) : 03223285893  
 E-POSTA : [nailkaragoz@mynet.com](mailto:nailkaragoz@mynet.com)

### EĞİTİM DURUMU

2000-2004 : Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel  
 İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans  
 1991-1996 : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
 1984-1991 : Kastamonu İmam-Hatip Lisesi Orta ve Lise Bölümü  
 1981-1984 : Diyanet İşleri Başkanlığı, Kastamonu Bölge Yatılı Kur'an  
 Kursu- Hafızlık  
 1976-1981 : Kırkçeşme İlkokulu

YABANCI DİL : İngilizce ve Arapça

İŞ TECRÜBESİ : Tekirdağ-Şarköy Lisesi Din K. ve Ahlâk B. Dersi  
 Öğretmenliği, 1996-1998  
 : Bitlis-Zübeyde Hanım İlköğretim Okulu Din K. ve Ahlâk  
 B. Dersi Öğretmenliği, 1999  
 : Adana-Vehbi N. Savaşan İlköğretim Okulu Din K. ve  
 Ahlâk B.Dersi Öğretmenliği, 2000-2003  
 : Adana-Fevziye Çelik İlköğretim Okulu Din K. ve Ahlâk  
 B.Dersi Öğretmenliği, 2004-