

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI



İNSAN ALLAH İLİŞKİSİNİN DUYGUSAL BOYUTU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Erkan YAR

HAZIRLAYAN
Ayşegül HAFIZOĞLU

ELAZIĞ -2016

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İNSAN ALLAH İLİŞKİSİNİN DUYGUSAL BOYUTU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Erkan YAR

HAZIRLAYAN
Ayşegül HAFIZOĞLU

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. **Prof. Dr.**

2.

3.

4.

5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Doktora Tezi****İnsan Allah İlişkisinin Duygusal Boyutu****Ayşegül Hafızoğlu****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****Kelam Bilim Dalı****ELAZIĞ – 2016, Sayfa: X + 294**

İnanan bir varlık olarak insan, düşünme, hissetme ve eylemde bulunma özelliklerine sahip mükemmel bir varlıktır. İnsan, birbirinden kesin çizgilerle ayıramayacağımız bu üç farklı yönü ile Allah'a yakın olmak için O'nunla iletişime geçmeye çalışır. Biz bu çalışmamızda duygusal açıdan insan Allah ilişkisini ele aldık.

İnsanın Allah ile iletişimi farklı boyutlarda gerçekleşmektedir. Allah Yaratıcı, insanda yaratılan varlık olması dolayısıyla insan Allah arasındaki ontolojik ilişki Allah tarafından başlatılmıştır. İnsanın var olmasından sonra gerçekleşen epistemolojik, duygusal ve eylemsel ilişkiler insanın Allah'ı tanıması, O'nun hakkında bilgi sahibi olmak için çabalaması, O'na duygusal olarak bağlanması ve Onun hoşnutluğunu kazanmak için eylemlerde bulunması şeklinde insanın aktif katılımını gerekli kılan ve Allah'ın da insanın bu eylemlerine farklı şekillerde karşılık verdiği iletişim modelleridir.

İnsan Allah ilişkisinde duygusal iletişim modeli Kelam ilminde üzerinde durulmayan bir konu olması dolayısıyla ayrı bir öneme sahiptir. İnsanın Allah ile duygusal bağlılığı, tasdik etme anlamının ötesinde duygusal anlamları da içeren iman eylemi ile başlamaktadır. İman içerisinde Allah'a güven, samimi bağlılık, sevgi, O'nu gazaplandırarak her türlü eylemden sakınma, sadece O'nu dost bilme, şükretme gibi duyguları barındıran geniş bir anlam alanına sahiptir. İnsanın Allah ile kurduğu imanla başlayan duygusal bağlar, onun varlığının ve tüm hayatının anlam kaynağını oluştururken aynı zamanda bütün eylemleriniolumlu yönde etkiler.

Anahtar Kavramlar: Allah, İnsan, İman, Sevgi, Korku, Tevbe, Şükür, Dua, Tevekkül.

ABSTRACT**Doctorate Thesis****The Sensual Aspect of Human Relation with Allah****Ayşegül Hafızoğlu****The University of Firat****The Institute of Social Science****The Department of Basic Islamic Sciences****Kalam Sciences****ELAZIĞ – 2016, Page : X + 294**

As a believer, human is a perfect creature that has thought, sense and action. With these inseparable three different features, human tries to get in contact with Allah to be in sight with Allah. In this work, we sensually deal with the relation between Allah and human.

The contact with Allah takes place in different aspects. As Allah is creator and human is created, the ontological relation was started by Allah. Epistemological, sensual and actual relations taking place after the human creation, are communication models such as knowing Allah, struggling to get information about Allah, having done on Allah and getting contentment of Allah that make active participation of human essential. Also, Allah responds these actions in different ways.

Sensual communication model in relation between human and Allah has a different importance because of not handled enough in Kalam. The human sensual commitment with Allah begins with faith that includes sensual meanings beyond recognition ones. The faith has an extensive meaning including trust in Allah, sincere commitment, love, avoidance with every action making Allah sad, recognising Allah as a friend and being thankful. While beginning with faith that human builds up with Allah, the emotional bonds form the source of meaning of his being and his whole life, they positively effect all of his actions as well.

Key Words: Allah, Human, Faith, Love, Fear, Pledge, Thanks, Reliance.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	IX
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İNSAN VE ALLAH	6
1.1. İnsan.....	6
1.1.1. İnsanın Bilişsel Yapısı	6
1.1.1.1. Akıl Sahibi Oluşu	6
1.1.1.2. Duyular ve Algı Süreci	15
1.1.1.3. Bilme-Öğrenme Yetisi.....	21
1.1.2. İnsanın Duygusal Yapısı	25
1.1.2.1. Güvende Olma İhtiyacı.....	25
1.1.2.2. Sevgi İhtiyacı.....	28
1.1.2.3. Din Duygusu (İnanma İhtiyacı).....	31
1.1.2.4. Varoluşunu Anlamlandırma (Yaratılış İleti)	36
1.1.3. İnsanın Eylemsel Yönü	41
1.1.3.1. İnsanın İrade Sahibi Oluşu	42
1.1.3.2. İnsanın Kudreti/Gücü	50
1.1.3.3.İnsanın Eylemleri/Üretkenliği	53
1.2. Allah.....	58
1.2.1. Allah'ın Fiilleri	58
1.2.2. İlâhî Fiiller İle İlgili Sıfatlar	60
1.2.2.1. İlim	60
1.2.2.2. İrade	63
1.2.2.3. Kudret	66
1.2.3. İlâhî Fiillerde Bilinebilirlik	70
1.2.4. İlâhî Fiillerde Nedensellik.....	74
1.2.5. İlâhî Fiillerde Süreklilik ve Değişmezlik	81
1.2.6. Allah'ın Duyguları Var mıdır	89

1.2.6.1. Sevgi	89
1.2.6.2. Gazap	96

İKİNCİ BÖLÜM

2. İNSAN ALLAH İLİŞKİSİ	103
2.2.1. İnsan Allah İlişkisinin Biçimleri	103
2.2.1.1. Ontolojik İlişki.....	103
2.2.1.2. Epistemolojik İlişki	108
2.2.1.3. Duygusal İlişki.....	129
2.2.1.4. Eylemsel İlişki	139
2.2.2. İnsan Allah İlişkisini Biçimlendiren Etkenler	146
2.2.2.1. İnsanın Yaratılış Özelliği.....	146
2.2.2.2. Aile	157
2.2.2.3. Sosyo-Kültürel Çevre	164
2.2.2.3.1. Toplum.....	164
2.2.2.3.2. Okul	167
2.2.2.3.3. Akran Grupları	171
2.2.2.3.4. Kitle İletişim Araçları	174
2.2.2.4. Siyaset.....	181

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNSAN ALLAH İLİŞKİSİNDE TEMEL DUYGULAR	186
3.1. İman	186
3.1.1. İman Kavramının Anlamları	187
3.1.2. İmandaki Duygusal Unsurlar	191
3.2. Sevgi-Aşk.....	196
3.2.1. Kur'an'da Sevgiyi İfade Eden Kavramlar	198
3.2.1.1. Hubb	198
3.2.1.2. Vudd	200
3.2.2. Kelamcılara Göre Allah Sevgisi.....	201
3.2.3. Mutasavvıflara Göre Allah Sevgisi	204
3.2.4. Aşk Kavramı ve Allah İçin Kullanımı	209
3.3. Korku	213
3.3.1. Kur'an'da Korkuyu İfade Eden Kavramlar	215
3.3.1.1. Havf	215

3.3.1.2. Haşyet	221
3.3.1.3. Takva	223
3.4. Dua	226
3.4.1. İnsanın Duayla Allah'a Yönelmesinin Nedenleri	228
3.4.2. Duanın Psikolojik Boyutu	232
3.5. Tevbe	233
3.5.1. Tevbenin Tanımı ve Gerekliliği	233
3.5.2. Tevbenin Allah'tan İnsana Doğru Olan Yönü-Tevbenin Kabulü.....	237
3.5.3. İnsandan Allah'a Doğru Yönüyle Tevbe	242
3.5.4. Psikolojik Açıdan Tevbe	245
3.6. Şükür	248
3.6.1. Şükrün Anlamı	249
3.6.2. İnsanın Allah'a Şükretmesi.....	252
3.6.3. Şükrün Allah İçin Kullanımı	254
3.7. Tevekkül	257
3.7.1. Tevekkül Kavramı.....	257
3.7.2. Kur'an'da Tevekkül Kavramı	261
3.7.3. Tevekkülün İnsan Psikolojisi Üzerindeki Etkileri	265
SONUÇ	268
EKLER	275
BİBLİYOGRAFYA	276
ÖZGEÇMİŞ	294

ÖNSÖZ

Kelam ilmi temelde vahiyle belirlenmiş olan iman esaslarını vahyin ve aklın ışığında inceleyen bir bilim dalıdır. Bu nedenle bütün iman esaslarının kendisine indirgenebildiği Allah'a iman konusu ve nihayetinde Allah, Kelam ilminin merkezinde yer almaktadır. Kelam ilminde iman esasları karşısında özne konumunda olan insan ve insanın Allah ile duygusal bağılılığı çok fazla incelenen bir konu değildir. Hatta Kelam ilminde insanın psikolojik boyutu ihmal edildiği için eleştirilmektedir. Bu nedenle biz de insan Allah ilişkisinin duygusal boyutunu tezimizin konusu olarak belirlemeyi uygun bulduk.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, önemi, yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde insan bilişsel, duygusal ve eylemsel yönleri ile ele alınmıştır. İnsan duyuları vasıtasıyla dış dünyadan algıladığı verilerle düşünme, muhakeme etme, bu verileri bilgiye dönüştürme gibi zihinsel süreçleri kendisine verilen akıl sayesinde gerçekleştirir. Zihinsel süreçlerin yaşanmasında çoğu zaman duyguların etkisi bulunmaktadır. Sonuçta insan aklın ve duyguların katılımıyla eylemlerde bulunur. İnsanın Allah ile iletişiminde öncelikle insanın bu yönlerinin bilinmesi gerekmektedir. Çünkü Allah'a iman, insanın üç boyutunun aktif katılımıyla gerçekleşmektedir.

Farklı ontolojik yapıya sahip olmaları sebebiyle Allah'ın mahiyetinin insan tarafından bilinmesi mümkün değildir. İnsanın Allah'ı bilmesi ve tanıması O'nun fiilleri vasıtasıyla gerçekleştiği için Allah'ın âleme ve insana dönük eylemlerinin bilinmesi gerekmektedir. Bu nedenle Allah başlığı altında Allah'ın fiilleri ve bu fiillerle ilişkili olan ilim, irade ve kudret sıfatları üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan Allah'ın insana dönük olarak Kur'an-ı Kerim'de de yer alan sevgi ve gazap duygularının anlamları hem kelimî hem de tasavvufî kaynaklara göre incelenmiştir.

İkinci bölümde insan ile Allah arasında gerçekleşen ilişki biçimleri dört başlık altında değerlendirilmiştir. Bu ilişki biçimleri ontolojik, epistemolojik, duygusal ve eylemsel ilişki başlıklarını içermektedir. Ontolojik ilişki Allah'ın Yaratıcı, insanın yaratılan varlık olması dolayısıyla diğer ilişkilerin temelini oluştururken aynı zamanda Allah'ın başlattığı bir ilişki olmaktadır. Çünkü insanın kendi yaratatılışı üzerinde bir müdahalesi yoktur. Diğer taraftan bu ilişki biçimleri insanın yapısal özellikleri ile uyumlu ilişki modelleridir. Yine bu bölümde insanın Allah tasavvurunu ve O'nunla

ilişkinin şekillendiren unsurlar çeşitli alt başlıklar altında irdelenmiştir. İnsanın Allah inancına etki eden yaratılıştan sahip olduğu bir takım özellikler olduğu gibi bu inancın şekillenmesinde diğer önemli bir faktör de ailedir. İnsan sosyal bir varlık olması nedeniyle içerisinde yaşadığı toplumun inançlarından, değer yargılarından, kültüründen, gelenek ve göreneklerinden kendisini soyutlayamaz. Özellikle kişiliğin şekillendiği çocukluk ve gençlik dönemleri insanın bilinçli ya da bilinçsiz olarak her konuda çevresinden etkilendiği dönemlerdir. İnsanın Allah tasavvurunu ve O'nunla olan iletişimini de farklı boyutlarda etkileyen sosyo-kültürel çevre bu nedenle ele aldığımız konular arasında yer almaktadır. Bir ülkedeki hâkim olan siyasi otoritenin insanları gerek inançları gerekse dini yaşantıları üzerinde etkileri olduğu ve dolayısıyla insanın Allah ile iletişimini olumlu ya da olumsuz etkilediği tarihsel bir gerçekliktir. Siyaset başlığı altında da bu konu incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise insan Allah ilişkisinde temel duygular olarak tespit ettiğimiz iman, sevgi, korku, tevbe, şükür, dua ve tevekkül konuları duygusal açıdan hem insandan Allah'a doğru hem de Allah'tan insana doğru olmak üzere çift yönlü olarak değerlendirilmiştir. İman konusu Kelam ilminde çeşitli yönleriyle tartışılmış olmasına rağmen duygusal yönü itibarıyla ele alınmadığı için ayrı bir öneme sahiptir. İnsanın Allah ile duygusal iletişimde önemli olan sevgi, korku, tevbe, şükür, dua ve tevekkül kavramları daha çok Tasavvuf ilminde incelenmiştir. Bu nedenle tasavvufî kaynaklara başvurmakla birlikte temel kaynak olarak Kur'an'a başvurulmuştur. Çalışmamız insan Allah ilişkisinde duygusal yönü öncelediği için insan Allah ilişkisindeki duygusal kavramlarla ilgili olan Esmâ'u'l-Hüsna'ya da yer verilmiştir. Sonuç bölümünde de ele aldığımız konularla ilgili genel değerlendirmeler yapılmıştır.

Konunun tespitinde ve çalışmamızın her aşamasında değerli fikirleri ile katkıda bulunan danışman hocam Prof. Dr. Erkan YAR'a ve çalışmam süresince desteklerini esirgemeyen eşim Yakup HAFIZOĞLU'na teşekkür ediyorum.

KISALTMALAR

a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.e.	: Adı geçen eser
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
BÜİFD.	: Bakü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD.	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DKAB.	: Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi
Edt.	: Editör
FÜİFD.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜSBD.	: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM.	: İslami Araştırmalar Merkezi
İÜİFD.	: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜSBE.	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
krş.	: Karşılaştırınız
md.	: Maddesi
MÜİFD.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
OMÜİFD.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölümü

s.	: Sayfa
S.	: Sayı
SÜİFD.	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
trs.	: Tarihsiz
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
UÜİFD.	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v.	: Vefatı
vd.	: Ve devamı
ve dğr.	: Ve diğerleri
Yay.	:Yayınları

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU

Kelam ilmi temelde inanç esaslarını konu edinen bir ilim dalıdır. İnanç esaslarının temelini Allah'a iman oluşturduğu için Kelam ilminin merkezinde de Allah vardır. İman esasları karşısında özne konumunda olan insan ise, Kelam ilminde iman esasları kadar ele alınmamıştır. Oysa insan yaratılan canlılar içerisinde düşünen bir varlık olarak hem kendisinin, hem de diğer varlıkların farkında olması açısından, Allah tarafından muhatap kabul edilmiştir. Dolayısıyla insan dinin hem itikadi hükümlerini hem de diğer hususları kabul etme, anlama, yorumlama ve yaşama konusunda merkezdedir. Bu nedenle Kelam ilminde insanı konu edinen daha fazla çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tespitin önemine binaen çalışmamız insanı ve onun Allah ile duygusal iletişimini konu edinmektedir.

İnsan sosyal bir varlık olması itibarıyla hayatının başından sonuna kadar çeşitli ilişki biçimleriyle yaşar. İnsanın dünyadaki varlığını anlamlandırması açısından bu ilişkilerin en önemlisinin Allah ile kurduğu ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Aslında Allah insanı yaratmakla temel bir ilişki biçimi olan ontolojik ilişki ile iletişimi başlatmıştır. İnsan yaratılıp kendi haline bırakılmadığı için Allah ile olan iletişimi farklı biçimlerde devam etmiştir. Biz bu çalışmamızda insan Allah arasındaki ontolojik, epistemolojik ve eylemsel iletişim biçimlerini ele almakla birlikte asıl konu olarak duygusal iletişime odaklandık.

İnsan Allah ilişkisi farklı ilim dallarında ele alındığı gibi Kelam'da da farklı açılardan üzerinde durulmuş bir konudur. İnsan Allah ilişkisi bağlamında Kelam ilminde insanın özellikle duygusal yönünün ihmal edildiğini görüyoruz. Özellikle klasik kelami eserlerde insanın Allah ile kurduğu duygusal bağı konu edinen bölümlere pek rastlayamıyoruz. Oysa insanın Allah ile olan ilişkisinin başlangıcı olarak kabul edebileceğimiz iman, insanın zihinsel ve eylemsel yönüyle ilgili olduğu kadar duygusal yönüyle de yakından ilişkilidir. Bu nedenle çalışmamız duygusal açıdan insan Allah ilişkisini konu edinmektedir. Böylece Kelam ilminde ihmal edilen insanın duygusal yönü ön plana çıkarılmış olacaktır.

Çalışma içerisinde öncelikle insanı tanımak amacıyla insanın bilişsel, duygusal ve eylemsel yönleri ele alınmıştır. İnsanın iletişim kurmaya çalıştığı Allah'ın tanınması onun fiilleri ve sıfatları ile gerçekleştiği için bu konular incelenmiştir. Daha sonra insan

Allah arasındaki iletişim biçimleri üzerinde durulmuştur. İnsanın Allah imajını oluşturmada onun duyguları üzerinde etkili olan faktörler yaratılış özelliği, aile, sosyal çevre ve siyaset başlıkları altında irdelenmiştir. Bu faktörler insanın düşünce, duygu ve davranış boyutunda dinî hayatının şekillenmesine etki eden temel etkenlerdir. Özellikle Allah'a iman ve ona karşı beslenen olumlu ya da olumsuz duyguların oluşmasında bu etkenlerin payı büyüktür.

Duygusal açıdan ele aldığımız insan Allah ilişkisinde tespit ettiğimiz pozitif duygular incelenirken, bu duygular insandan Allah'a ve Allah'tan insana doğru olmak üzere çift yönlü olarak ele alınmıştır. İnsan Allah ilişkisinde temel duygular olarak incelediğimiz iman, sevgi, korku, tevbe, şükür, dua ve tevekkül kavramları Kur'an merkezli ele alınırken bu kavramların esma-i hüsnâ ile ilişkisi üzerinde de durulmuştur. Çünkü insanın Allah'ı tanınması ve onunla iletişime geçmesinde isim ve sıfatlar büyük önem arz etmektedir. Böylece bir taraftan insan Allah ilişkisinde insanın duygularına karşılık gelen Kur'an'daki kavramlar tespit edilmiş diğer taraftan Kur'an'ın Allah tasavvuru ortaya konmuştur. Duygusal açıdan insan Allah ilişkisini konu edinen bu çalışmamız içerisinde konu başlıklarımızla ilgili olan hususlarda kelimelerin ortaya koymuş olduğu görüşlere de yer verilmiştir.

II. Tezin Amacı

Kelam ilmi sistematik olarak temelde üç konu üzerine odaklanmıştır. Bunlar Allah'ın zât ve sıfatları, nübüvvet ve ahirettir. İnsan aklı ile vahiy tarafından belirlenmiş bu esasları anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Kelam ilmi teorik yönü ağır basan insanın pratik anlamda yaşamına çok fazla dokunmayan entellektüel bir ilim dalı olmaktadır. Bu çalışmayla insanın Allah karşısındaki duygularını ele alarak onun nasıl bir Allah'a iman ettiğini, inandığı Allah'a karşı hangi duygular beslediğini ve bu duyguların onun dini yaşamına etkisini incelerken aynı zamanda bu sahada insanı merkeze alan bir çalışma ortaya koyma amacımızı gerçekleştirmiş olduk. Allah'ın muhatabı olan insan hakkında konuşmak Allah hakkında konuşmaktan daha kolaydır.

İnsanın dinî yaşamını psikolojik açıdan inceleyen farklı disiplinler bulunmaktadır. Böyle bir konunun Kelam ilmi içerisinde de alanın uzmanları tarafından incelenmesine ihtiyaç vardır. Her ne kadar Kelam Allah merkezli bir ilim dalı olsa da, inançların muhatabı insandır ve insanla Allah arasındaki iletişimin başlangıcı olan iman gerçekte insanın Allah ile kurduğu duygusal bir bağıdır. Bu bağın oluşmasına ya da yok

olmasına etki eden sevgi ve korku gibi duyguların ya da başka faktörlerin, bir taraftan Kur'an'ın sunduğu bilgiler ışığında diğer taraftan insan psikolojisiyle ilgilenen bilim dallarının verileriyle ele alınması gerekmektedir.

İnsanın maddî yönünün ön plana çıkarıldığı sadece kadın erkek ilişkilerinde duygusallığa yer verildiği, insanın duygusal açıdan yalnızlığa itildiği modern çağda böyle bir çalışmayla insan Allah arasındaki duygusal bağa dikkat çekilerek modern dünyada insanın yalnız olmadığı vurgulanmak istenmiştir. Diğer taraftan gerçek mutlululuğun sürekli tüketimle ve nefsi arzular peşinde koşmayla elde edilebileceği düşüncesinin insanlara dayatılması insanların manevi yönünün körelmesine ve Allah ile bağların kopmasına sebep olmuştur. Teknolojik gelişmelerle birlikte insanlar yalnızlıklarını sanal âlemde giderme ve sanal ortamdaki oyun ve eğlencelerle kendilerini mutlu etme yoluna girmişlerdir. Oysa insanın asıl mutluluğu Allah ile kurduğu sevgi temelli duygusal ilişkiye bağlıdır. Bu nedenle çalışmamız dünyevileşmiş insana Allah ile olan ilişkisini hatırlatacak ve bu ilişkiyi öncelmesi konusunda yol gösterecektir.

Allah algımızın oluşmasında etkili olan aile, sosyal çevre ve siyaset gibi faktörlerin etkilerini ortaya koyarak, bu algıyı Kur'an'ın sunduğu Allah algısı ile karşılaştırmak da bu çalışmanın hedeflediği amaçlar arasındadır. Çünkü inanan insanın Allah ile samimi bir ilişki kurması, onun Allah tasavvuru ile yakından ilişkilidir. Diğer taraftan inanan insanın Allah ile kurduğu duygusal ilişki, onun toplumsal hayatında sağlıklı ilişkiler kurmasına da yansıyacaktır. Çünkü duygular, insanın eylemlerine yön veren temel faktörlerdendir.

III. Tezin Önemi

İnsan Allah ilişkisi farklı biçimleriyle çeşitli bilim dallarında incelenen, insanın dinî yaşamı açısından önemli bir konudur. Bu çalışmada Allah insan ilişkisine yer verilse de odak noktamız insan ve onun duygularından hareketle insan Allah ilişkisi olmaktadır. Bu nedenle çalışmamız içerisinde insanı tanımaya dönük olarak hazırladığımız bölümde insanın bilişsel, duygusal ve eylemsel yönünü ele aldık. İletişimde insanın Allah'ı tanınması gerektiği için Allah ile ilgili bölümde O'nun fiillerini inceleyerek bu yolla insanın Allah'ı tanınmasını sağlamış olduk.

İnsanın düşüncelerine ve eylemlerine yön veren çoğu zaman onun duygularıdır. İnsanın davranışlarını anlamak için onun arkasındaki duyguları ve bu duyguların

oluşumunu iyi tahlil etmek gerekmektedir. İnanma duygusunun zarurî ve fitrî olduğundan hareketle bir müslümanın Allah’a inanması, bağlanması, onu sevmesi ya da ondan korkması kişinin bütün hayatını etkileyen duygulardır. Allah inancının sadece aklî bir temele oturtulması yeterli değildir. İnsan Allah ilişkisinde akıl ne kadar zorunlu ise duygular da o kadar zaruridir. Bu nedenle insanın Allah’a iman etmesinde ve sonraki süreçte duygusal boyutun ele alınması önemlidir. Kişinin Allah’a karşı hissettiği duyguların kaynağı aslında nasıl bir Allah’a inanıyoruz sorusuna verdiğimiz cevapta saklıdır. Allah algımızla ona beslediğimiz duygular birbirleriyle ilişkilidir. Eğer olumlu bir Allah algısına sahipsek O’na karşı beslediğimiz duygular da pozitif olacaktır. Bu nedenle kişide olumlu ya da olumsuz Allah algısının oluşmasına etki eden faktörlerin incelenmesi de ayrı bir öneme sahiptir.

İnsanın Allah ile ilişkisinin başlangıcı ve sürekliliği, duygusal yönü ağır basan iman, sevgi, korku, tevbe, şükür, dua ve tevekkül kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Bu kavramların Kur'an'ın ortaya koyduğu insan Allah ilişkisi bağlamında ele alınması, insanın hem dünya hayatını anlamlandırmasında hem de ahirete dönük eylemlerinde etkili olacağı için üzerinde durulması gerekmektedir.

IV. Tezin Yöntem ve Kaynakları

Kelam ilminin mesâil denilen temel konuları ve bunlarla ilişkili olan diğer konular incelenirken yöntem olarak vahiy ve akla başvurulur. Kelam ilmi inanç esaslarını kesin deliller kullanarak akıl zeminine oturtmaya çalışan ve aynı zamanda inançlar etrafında oluşan şüpheleri izale eden savunmacı bir ilim dalıdır. Kelam ekolleri sahip oldukları fikirleri bu çerçevede savunma yöntemini kullanıp karşıdakinin fikirlerini çürütme ve kendi fikirlerinin delillerini ortaya koyma metoduyla hareket etmişlerdir. Bu nedenle çalışmamızda ele aldığımız konular içerisinde bir mezhebin görüşlerini aktarmak yerine; Eş'ari, Mâtüridî ve Mu'tezile mezheplerinin görüşlerine ayrı ayrı yer vermeye çalıştık. Mezheplerin görüşleri içerisinde katılmadığımız hususları da kendi bakış açımızla değerlendirerek eleştirme yöntemini tercih ettik.

Konumuz içerisinde yer alan kavramların anlam çerçevelerini ortaya koymak için çeşitli lügatlere başvurduğumuz gibi Kelâm ve Tasavvuf alanındaki kaynaklardan da yararlandık. Çalışma boyunca kavramların analizini yapma, açıklama, karşılaştırma ve değerlendirme genel anlamda takip ettiğimiz yöntemlerdir. Ele aldığımız konuları

aynı zamanda Kur'an ayetleriyle delillendirme yoluna gittik. Yer verdiğimiz ayetlerin yorumları için farklı tefsirlerden istifade ettik.

İnsan Allah ilişkisini insanın sahip olduğu duygulardan hareketle ele aldığımız bu çalışmamızda tespit ettiğimiz pozitif duygular hem psikolojik açıdan hem de dini literatür açısından incelenmiştir. İnsanın Allah karşısında hissettiği pozitif duygular olarak belirlediğimiz “iman, sevgi-aşk, korku, tevekkül, tevbe, dua ve şükür” kavramları insandan Allah'a ve Allah'tan insana olmak üzere çift yönlü olarak ele alınmış, Kur'an'ın bu kavramlara yaklaşımı incelenerek bunların Esmâ'l-Hüsna ile ilişkileri ortaya konmuştur. Bu hususta Allah'ın isimlerini konu edinen kaynaklardan istifade edilmiştir. Zeccacî'nin *el-İştikâk'ı*, Halîmî'nin *el-Minhac'ı*, Gazâlî'nin *Maksadu'l-Esnâ'sı*, Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sıfat'ı* yararlanılan bu kaynaklardan bazılarıdır.

Kelam ilmi açısından temel kaynak olan Kur'an bizimde çalışma boyunca başvurduğumuz ana kaynaktır. İncelediğimiz konularla ilgili ayetlere yer verilerek bu ayetlerin yorumuyla ilgili çeşitli tefsirlere başvurulmuştur. Kur'an ayetlerinin meallerinde genellikle Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu Kur'an meali kullanılmıştır. Ayet mealleri verilirken ayetlerin aslında yer almayan ve parantez içerisinde yazılan kısımlar kullanılmamıştır. Ayetlerle ilgili yorumlar için genellikle Taberî'nin *Câmiu'l-Beyan*, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb*, Zemahşerî'nin *Keşşaf* ve Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı tefsirlerinden istifade edilmiştir. Kelam ilminde temel kaynaklar arasında yer alan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid'i*, Eş'arî'nin *el-İbane*, *el-Luma'* ve *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn'i*, Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu Usuli'l-Hamse ve el-Muğnî'si* sıkça başvurduğumuz kaynaklar arasında yer almaktadır.

İnsan Allah ilişkisini duygusal yönüyle ele alan Tasavvuf ilmindeki temel kaynaklara da başvurulmuştur. Bu kaynaklardan Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb'u*, İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye'nin *Medâricu's-Sâlikîn* ve *Ravdatu'l-Muhibbîn'i*, Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn'i* istifade ettiğimiz tasavvufî kaynaklardan bazılarıdır. Çalışmamız boyunca Kelam, Tasavvuf ve Tefsir gibi farklı alanlarda son dönemde yazılan eserlerden de yararlanılmıştır.

İnsan Allah ilişkisinde insanın duygusal yönü öncelendiği için özellikle Din Psikolojisi alanında ülkemizde yapılan akademik düzeydeki makale, tez ve kitap gibi çalışmalardan da istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İNSAN VE ALLAH

1.1. İnsan

1.1.1. İnsanın Bilişsel Yapısı

1.1.1.1. Akıl Sahibi Oluşu

İnsan sahip olduğu akıl ile diğer canlı varlıklardan ayrılırken, aynı zamanda kendi varlığına dair sorulara da akıl sayesinde cevaplar bulabilmektedir. İnsanın dünyada varlığını anlamlandırması, anlamlı bir hayat yaşaması akıl sayesinde gerçekleşmektedir. İnsanın Allah tarafından muhatap alınması ve kendisine yeryüzünde bir takım sorumluluklar vermesi de sahip olduğu akıl sebebiyledir. Akıl kavramının tanımı, mahiyeti, fonksiyonları, ilkeleri ve insan vücudundaki yeri gibi konular farklı disiplinlerde tartışılmış ve çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. İnsanın bilişsel yapısını oluşturan ve onu diğer canlılardan ayıran en temel bir unsur olarak akıl kavramı üzerinde durmamız önem arz etmektedir.

Akıl/عقل kelimesi sözlükte “sıkıca tutmak, kavramak, menetmek, öldürülen kimsenin yakınlarına diyet ödemek, ilacın karnı sıkıca tutması (yani ishali durdurması) ve sığınak” gibi¹ anlamlara gelmektedir. Akıl/عقل kelimesi lügatlerde Allah'ın insan bedenine yapışık olarak yarattığı ruhanî bir cevher, hak ile batılın kendisiyle bilindiği kalbte bir nur,² ilmi kabule imkân sağlayan güç ve bu güçle insanın elde ettiği ilim, iyiliklerin iyilik olarak kötülüklerin kötülük olarak bilinmesi, güzel ile çirkinin kendisiyle ayırt edilebildiği bir güç,³ ahmaklığın zıddı, sahibini çıkmaza girdiği konularda tehlikelere düşmekten koruyan ve insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik⁴ olarak tanımlanmıştır. Bu anlamlarıyla akıl, insanın şuurlu bir varlık olmasını sağlayan, bilgiye kendisi vasıtasıyla ulaştığı, insan için neyin faydalı neyin zararlı olduğunu ayırt etmeye yarayan en temel özellik olmaktadır. İnsan sahip olduğu bu özellik sayesinde

¹ Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi, Daru'l-Kalem, Beyrut, 1412, s. 578; Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihah Tâcu'l-lügâ*, thk. Ahmed Abdülğafur Atar, Daru'l-ilm, 1987, Beyrut, V, s. 1769; Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevi, *Tehzibu'l-Lügat*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 2001, c. I, s. 159.

² Cürçânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *et-Tarîfât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 151.

³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât Mu'cemun fi'l-Mustalahâti ve'l-Furuki'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, trs., s. 618; İsfahânî, *Müfredât*, s. 577.

⁴ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arâb*, nşr. Daru Sâdır, Beyrut, h. 1414, c. XI, s. 458-459.

kendi menfaatine olan şeylere yönelirken zarar verecek şeylerden uzaklaşır. Cahiliye döneminde de 'akıl' kelimesi, insanın sürekli değişen durumlarda kullandığı 'pratik zekâ' anlamında kullanılmıştır. Akıl sahibi insanda hangi beklenmedik durumla karşılaşır karşılaşırsın yeni şartlardan kaynaklanan sorunları çözmenin ya da tehlikeden kurtulmanın bir yolunu kendi başına bulabilen kişidir.⁵ Modern Psikoloji'de de bir sorunla karşılaşan insanın sorunu çözmek için düşünme, inceleme, muhakeme etme ve karar verme gibi geçirdiği bilişsel süreçlerin bütününe akıl yürütme (usamlama) adı verilmiştir.⁶ Cahiliyye döneminde akla yüklenen fonksiyonel anlam ile modern psikolojide aklın işlevselliğine vurgu yapılması, birbiriyle paralellik arz etmektedir. Bu noktada aklın en önemli işlevsel yönünün, insanın karşılaştığı sorunlar karşısında çözüm üretirken düşünme, inceleme ve karar verme gibi zihinsel süreçleri içermesi olduğunu görüyoruz. Bu zihinsel süreçler sonrasında insan kendisi için yarar sağlayacak durumların farkına varır ve onları elde etmek için çaba sarfeder, diğer taraftan zararlı durumların olduğu anlaşılırsa insan ondan kaçınmaya çalışır. Dolayısıyla insanın doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırmasında en önemli unsur akıldır. Akıl aynı zamanda ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir. Akıl özellikle bilgi elde etme ve bilgi üretme gibi önemli bir fonksiyona sahiptir. Akıl, bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaştıran, varlıkları ve onunla ilgili bilgileri tasnif eden, insana kıyas yapma imkânı veren zihnî bir alettir.⁷ Akıl, duyular vasıtasıyla dış dünyadan alınan malzemeleri çeşitli aşamalardan geçirerek varlıklar hakkında bilgi elde edilmesini sağlar ve aynı zamanda yeni bilgiler üretir. Bu noktada aklın bilgiye ulaşmada en önemli unsur olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kelam ilminde kişilere ve ekollere göre farklı akıl tanımları olmakla birlikte genel olarak akıl, varlıkların hakikatini bilme, iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme ve bilgi elde etmek için kullanılan bir güç olarak kabul edilmiştir. Kelam'da akıl bir bilgi ve idrak vasıtası olarak ilahî bir bağıştır; ruhanî, nuranî, latif bir cevher veya arazdır; insan tabiatına Allah tarafından yerleştirilmiş manevi bir güçtür.⁸ Akılla ilgili *Maiyyetu'l-Akl* ve *Ma'nahu* isimlibir risale yazmış olan Hâris el-Muhâsibî'ye (ö.243/856) göre akıl, Allah'ın imtihana muhatap olan insanlara lütfettiği, insanı kendisi

⁵ Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., İst., 2012, s. 108-109.

⁶ Köknel, Özcan, *Akıl İle Düşünce Gücü*, Altın Kitaplar Yay., İst., 2007, s. 347.

⁷ Emiroğlu, İbrahim, "Kur'an'da Akıl ve İnsan", *DEÜİFD.*, S. XI, İzmir, 1998, s. 66-99.

⁸ Gölcük, Şerafeddin, "Kelam ve Antropoloji'ye Göre Akıl ve İnsan", *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İst. Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., 1997, s. 130-137.

için faydalı ve zararlı olan şeylerin bilgisine ulaştıran bir seciyedir. İnsanlar bu seciyeyi birbirlerinden öğrenmezler. Bir insanın akıl sahibi olup olmadığı onun dışa yansıyan davranışlarına bakılarak anlaşılır. Eğer bir insan dünyada kendisi için faydalı olanlar ile zararlı olanları anladığını gösteren davranışlar ortaya koyuyorsa bu davranışlardan hareketle o kişinin akıl sahibi olduğu sonucuna ulaşılır.⁹ Aklın tanımında, özellikle fayda zarar ayırımının onunla yapılabilir olmasına dikkat çekilmesi insanın dünya hayatında kendisine sorumluluk yüklenen bir varlık olması açısından önemlidir. Eğer insan böyle bir ayrımı yapabilecek potansiyelde yaratılmamış olsaydı, hem diğer canlılardan daha üstün bir konumda onlara hükmedemeyecek hem de kendisine sorumluluk yüklenemeyecekti.

İmam Matürîdî'ye (ö. 333/944) göre gerek duyular vasıtasıyla gerek haber yoluyla bilgi elde ederken akla başvurmak zarurî bir ihtiyaçtır. Allah insana yaratılmışları yönetmek, bu uğurda güçlüklerle göğüs germek, onlar için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmak gibi bir takım sorumluluklar vermiştir. Bu hususları bilmenin yolu ise nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir.¹⁰ Mâtürîdî'ye göre akıl, eşyanın güzellik ve çirkinliğini bilse dahi, bizzat kendi keyfiyet ve mahiyetini bilmekten acizdir. Bu sebeple olsa gerek o, akli tanımlamaktan çekinmiştir. Bunun yerine daha ziyade aklın yerine yapabildikleri ve işlevleri üzerinde durmuştur.¹¹ İnsan akli ile kendi hayatını idare ederken diğer varlıkların kullanılması ve yönetilmesi hususunda da aklını kullanmak zorundadır. Çünkü varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak, onlardan nasıl istifade edileceğini araştırmak ve onlar üzerinde hâkimiyet kurup idare etmek akla sahip olmayı ve onu kullanmayı gerektirmektedir. İmam Matürîdî bilgi elde etmede aklın önemine vurgu yaparken insanın sorumluluklarının bilincine varıp bunları yerine getirebilmesinin de akıl ile olduğunu ifade etmiştir.

Kelam ilminde akli kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul ederek ona geniş bir alan açan Mu'tezile kelâmcıları, akli farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. İlk mu'tezilî âlimlerden olan Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö.235/849) akli, “insanın kendisi ile diğer varlıkları ayırt ettiği ve zaruri ilimlerin elde edilmesini sağlayan bir güç” diye

⁹ Muhâsibî, Hâris, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İst, 2003, s. 205-207.

¹⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ank., 2002, s. 4, 13-14.

¹¹ Arslan, Hulusi, “Maturîdî'de Aklın İşlevleri ve Çağdaş Sorunlarımız Açısından Tahlili”, *Uluslararası İmam Matürîdî Sempozyumu*, Osmangazi Üniv. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2014, Eskişehir, s. 3.

tanımlar.¹² Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 415/1025) göre akıl, insanın düşünmesini, bilgileri temellendirmesini ve mükellef olduğu fiilleri yerine getirmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibarettir.¹³ Eş'ariyye kelâmcılarının büyük çoğunluğu akıl hakkında yaptıkları yorumlarla daha çok Mu'tezile'nin görüşüne yaklaşmışlardır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre akıl, zaruri bilgilerin bir kısmını bilmektir. Ona göre ilim akıldan daha umumidir.¹⁴ Bâkılânî (ö. h. 403) akı, "vâcip, mümkün, muhal ve zaruri olan hususları bilmek" şeklinde tarif etmiştir.¹⁵ Akıl kelimesinin müşterek birçok anlama geldiğini ifade eden İmam Gazâlî, aklın tarifini dört maddede vermiştir:

1) Akıl, insanların diğer canlı hayvanlardan ayrılmasını sağlayan haslettir. İnsanlar yaratılıştaki bu akıl ile nazarî ilimleri öğrenirler.

2) İnsanlarda bulunan zarurî ilimler de akıl olarak isimlendirilmiştir.

3) Tecrübelerden elde edilen ilim de akıldır.

4) İnsanın şehvetini yenmesini sağlayıp işlerin sonunu düşünerek hareket ettiren de akıldır.¹⁶ Kelâm âlimlerinin akıl tanımlarında genellikle aklın kendisiyle bilgiye ulaşılması yönüne dikkat çekilmiştir. İnsan akı ile kendi varlığının şuuruna varırken kendisini diğer canlılardan ayırt edebilmekte ve tüm bilgilere onunla ulaşmaktadır.

Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre akıl ikiye ayrılır:

1) Garizî Akıl: Her insanda doğuştan potansiyel olarak var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aklın bir çocuktaki konumu, bir hurmanın küçücük bir çekirdekteki, bir başağın danedeki konumu gibidir.

2) Müstefâd Akıl: Garizî aklın güçlenmesiyle gelişen akıldır. Bu akıl da ikiye ayrılır: a) İnsanın gelişim aşamalarında onun iradesi olmaksızın elde edilen, nasıl ve nerede kazandığını bilmediği akıldır. b) İnsanın kendi iradesiyle kazandığı, dolayısıyla nerede ve kimden kazandığını bildiği akıldır. Aklın bu türünün miktarı, onu kazanmak için harcanan çabayla orantılıdır.¹⁷ Dolayısıyla akıl, Allah'ın her insana potansiyel olarak verdiği bir yeti olmaktadır. İnsan bu akıl ile zorunlu olan bilgilere sahip olduğu gibi akı işlevsel hale getirerek kendisine verilmemiş bilgilere de ulaşabilme

¹² Gurabî, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*, Matbaatu Hicazî, Mısır, 1949, s. 97.

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl (et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali Neccar- Abdülhalim Neccar, s. 375.

¹⁴ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâtü eş-Şeyhu Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, s. 31; Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 618.

¹⁵ Tehanevi, Hamid b. Muhammed, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, Beyrut, 1996, c. II, s. 1200.

¹⁶ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İst., 1974, c. I, s. 215-216.

¹⁷ İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ Mekârimi's-Şeria*, thk. Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007, s. 134; Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" md., *DİA.*, c. II, İst., 1989, s. 244.

imkânı nasıhtır. Yani insan kendisinde zorunlu olarak bulunmayan bilgileri ancak aklını aktif kullanarak elde edebilir.

Aklın, bilgi edinmeye yarayan bir güç olduğunda ittifak eden kelâmcılar, onun tüm varlık ve olayları kavramadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu onu mutlak bir bilgi kaynağı ve nakil karşısında bir hakem olarak görür. Ehl-i Sünnet âlimleri ise akı, naklin açıklanması bakımından gerekli görmekle beraber, onu sınırlı ve tek başına hakikatleri kavramaktan aciz kabul eder.¹⁸ Kelamcıların bir bilgi kaynağı olarak aklın konumunu belirlerken onu vahiy ile karşı karşıya getirdiklerini görüyoruz. Ancak akıl ile vahyin ortaya koyduğu bilgi, kaynakları itibarıyla farklı olduğu için aynı konumda değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Aklın işlevsel olduğu ve bilgi üretirken hareket ettiği alan somut alandır. Akıl, şahadet âlemindeki duylara hitap eden verileri kullanarak kavramlaştırma, düşünme, tasavvur etme gibi zihinsel eylemleri gerçekleştirir. İnsan vahyin sunduğu gayb âlemine ait soyut bilgileri ise maddî olanlarla kıyaslayarak aklileştirmeye çalışır. Nitekim Allah Kur'an'da ahiret hayatını ve yeniden dirilişini anlatırken insanın kendi dünyasından örneklerle delillendirme yolunu tercih etmiştir. Ancak aklın gayb alanıyla ilgili ulaştığı bilgiler kesinlik içermez. Dolayısıyla bilgi kaynağı olarak akıl ile vahyi karşı karşıya getirmek doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir.

Aklın mahiyeti konusunda insanların ihtilafa düştüklerini söyleyen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) yapılan bazı akıl tanımlarını şöyle aktarmaktadır: “Akıl, bilginin elde edildiği bir içgüdü; bilinenlerin gerçeklikleri arasında tercih yapan bir kuvvet; basit bir cevher; şeffaf bir cisim ve bir nurdur.” İbnü'l-Cevzî'ye göre akıl, mümkün olan ve olmayanları bilen, şeyleri idrak için hazır bulunan, işlerin sonuçlarını kavrayan kalbe yerleştirilmiş bir nurdur. Bu nur kuvvetli ve zayıf olabilir. İbnü'l-Cevzî bir çok alim gibi aklın mekânında kalb olduğunu ifade eder.¹⁹ Yapılan tanımlarda en çok aklın bilgi elde etme fonksiyonuna ve insanın akıl ile kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyleri ayırt edebilme özelliğine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla insanın bilgi elde etmesinde bir vasıta olan aklın insan bedenindeki yerinden çok onun işlevleri önemlidir. Aklın işlevsel hale gelmesi ise insanın çaba sarfetmesi ile gerçekleşmektedir. İnsan potansiyel olarak

¹⁸ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İst., 2002, s. 27-28.

¹⁹ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdadî, *Zemmü'l-hevâ*, thk. Halid Abdullatif el-Alemî, Daru'l-kitâb el-Arabi, Beyrut, 1998, s. 23-24.

sahip olduğu akıl ile zorunlu bilgilere sahip olsa da bu bilgilerin dışındaki bilgilere sahip olması insanın gayretini zorunlu kılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de A-k-l/عقل kelimesi fiil kalıbında 49 ayette geçmektedir.²⁰ Bu ayetler incelendiğinde Kur'an'ın aklın neliği ile ilgilenmeyip onun fonksiyonlarına dikkat çektiği ve insanları akıllarını kullanmaya, düşünmeye sevk ettiği görülecektir. Dolayısıyla Kur'an açısından aklın işlevselliğinin mahiyetinden daha fazla önem arz ettiği söylenebilir. Kur'an, insanlara olan davetini akıl üzerinden yürüttüğü için muhataplarından öncelikle akletmelerini ister ve iman etmenin birinci koşulunu akletmeye bağlar. Aklın işlevselliğini ifade eden akletmek; insan varlığının derinliklerinde yatan ve varlığın özüyle uyumlu, değişmez hakikatleri seçebilme yeteneğini harekete geçirmek suretiyle yargılarda bulunmak ve davranışları bu yolla biçimlendirmektir.²¹ Kur'an'da akletmenin insanı olumlu sonuçlara götüreceği çeşitli ayetlerde ifade edilirken ayetlerin hiçbirinde aklın kullanılmasıyla olumsuz bir sonucun ortaya çıkacağı ifade edilmemiştir. Tam aksine insanın afakî ve enfüsî deliller üzerinde düşünmesinin onu her zaman Allah'ın varlığını, birliğini ve kudretini kavramaya götüreceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla akleden insanın Kur'an'ın kendisine sunduğu delilleri, iç dünyasında bulunan hakikatleri fark etme yetisiyle kavrayarak imanı tercih etmesi gerekir.

Kur'an insana aklını kullanması için tabiattan, tarihten ve bizzat kendi yaratılışından deliller sunmaktadır. Çünkü bu alanlar ya bizzat insanın yaşayarak tecrübe ettiği ya da hakkında çeşitli yollarla bilgi sahibi olduğu alanlardır. Allah öncelikle insanın kendi yaratılışı üzerinde düşünmesini istemektedir. Çünkü insan, ilk insanın topraktan yaratılışına şahit olmasa bile, bir anne ve bir babadan çocuğun nasıl dünyaya geldiğine şahit olmaktadır. Allah Kur'an'da: *“O, sizi topraktan, sonra az bir sudan, sonra alakadan yaratan, sonra da gençlik ve ihtiyarlık çağına ulaşmanız için sizi bebek olarak dünyaya getirendir. İçinizden kiminiz önce ölür kiminiz de belirli süreye kadar yaşatılır. Umulur ki düşünüp akıl erdirirsiniz”*²² buyurarak insanın kendi yaratılışına dikkat çekmektedir. Yine Kur'an, yeryüzünde gerçekleşen bizzat insanın duyularıyla algılayıp şahit olduğu olayları insana hatırlatarak bunlar üzerinde düşünüp aklını kullanmasını ve Allah'ın varlığı, birliği ve kudretine delalet eden bu olaylardaki

²⁰ Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâz'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İst., 1990, s. 468-469.

²¹ Tayfur, Hamdi, "Akıl Savunması-2/Zihniyetlerin Zindanından Akletmenin Özgürlüğüne", *İslami Yorum İnternet Dergisi*, Yaz-2010. www.islamiyorumdergisi.com

²² Mü'min, 40/67.

delilleri görmesini emretmektedir: “Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten rızık indirip onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır”.²³ Allah'ın insanın yaşadığı dünyadan sunduğu bu örnekler insan için kavranması ve anlaşılması kolay örneklerdir. Ancak Allah yine de saydığı olaylar üzerinde görünenin ötesinde var olan yasalara aklını kullanan toplumların dikkatini çekmektedir. Nitekim gece ile gündüzün oluşumu, yağmurun meydana gelişi ve rüzgârların dünya çevresindeki hareketleri belirli yasalar çerçevesinde oluşmaktadır. Bütün bu olaylardaki ince hesaplar düşünen ve aklını kullanan bilim adamları tarafından ortaya konulmuştur. Eğer Allah'ın verdiği potansiyel akıl ile yetinilmiş ve tabiattaki değişimler üzerinde kafa yorulmamış olsaydı insanın bugün sahip olduğu birçok bilgiye ulaşması mümkün olmazdı.

Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük altına girmesini sağlayan akıldır.²⁴ İnsanın sorumluluğu yüklenmesine dair Kur'an'da: “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi...”²⁵ buyrulmaktadır. Bu âyette geçen “emanet” kelimesinin “akıl” anlamına geldiği, akıl sayesinde insanın diğer yaratılmışlara üstün kılındığı, onunla insanın öğrenebileceği her şeyin öğrenilmesine, yapabileceği bütün güzel şeylerin yapılabilmesine imkân sağlandığı ifade edilmiştir.²⁶ İnsanın sahip olduğu akli kullanmaması, Allah'ın sözlü ya da sözsüz âyetlerini anlamaması Kur'an'da: “Gerçek şu ki, Allah katında, yaratıkların en bayağısı aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir”²⁷ ayetiyle sert bir dille eleştirildiği gibi böyle insanlar: “Yoksa sen onlardan çoğunun dinleyeceklerini yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkıncırlar”²⁸ ayetiyle hayvanlar gibi değerlendirilmiştir. Hatta aklını kullanmayanların nihai varacakları yerin cehennem olduğu bizzat oradakiler tarafından: “Yine şöyle derler: 'Eğer kulak vermiş ve aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık’”²⁹ şeklinde itiraf edilmektedir. Dolayısıyla insanın aklını kullanmaması dünya hayatında insanın sağır ve dilsiz

²³ Câsiye, 45/5, Benzer ayetler için bkz. Bakara 2/164; Ra'd 13/4; Rûm 30/24.

²⁴ Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl" md., *DİA*, c. II, İst., 1989, s. 238

²⁵ Ahzâb, 33/72.

²⁶ İsfahanî, *Müfredât*, s. 90.

²⁷ Enfâl, 8/22.

²⁸ Furkân, 25/44.

²⁹ Mülk, 67/10.

olmasıyla aynı anlama gelirken ahirette de ateşte olmanın sebebi olarak gösterilmektedir. Bu nedenle aklın aktif kullanımı hem bu dünya için hem de ahiretteki yaşam için büyük önem taşımaktadır.

Kur'an bireysel olarak insana aklını kullanmasını emretmekle birlikte toplumsal olarak aklın kullanılmasını da istemektedir. Çünkü bazen bireysel akılların çeşitli etkenlerden dolayı köreldiği ve gerçeği göremediği durumlarda toplumsal akla (ortak akıl) başvurulması gerekebilir. “...*düşünen bir kavim için deliller vardır*”,³⁰ “...*aklını kullanan bir kavim için deliller vardır*”³¹ şeklinde ifade edilen birçok ayette toplumsal akli kullanmanın gerekliliğine dikkat çekilmiştir.³²

Kur'an-ı Kerim'de akli kullanmamak kâfirlerin bir özelliği olarak da belirtilirken, onlar duyu organları işlevsiz hale gelen sağır, dilsiz ve kör olarak nitelendirilmiştir. Sözgelimi “*Onları namaza çağırduğunuzda onu küçümserler ve alaya alırlar. Çünkü onlar akıllarını kullanmayan bir topluluktur*”³³ ve “*O kâfirlerin durumu, bağırıp çağırmadan başka bir şey işitmeden haykıranın hâli gibidir. Onlar sağırırlar, dilsizdirler, ködürler. Bu yüzden onlar akıllarını kullanmazlar*”³⁴ ayetlerinde kâfirlerin duyu organlarını kullanmamalarına ve akletmemelerine dikkat çekilmiştir. Zaten aklını kullanmayan insan için duyuların sağladığı verilerde bir anlam ifade etmez. Çünkü duyu organları tarafından dış dünyadan alınan verilerin anlamlı hale getirilmesi akıl sayesinde gerçekleşmektedir.

Kur'an; aklın, zarar veren şeylerden korunmasını istediği gibi, onun iyi işletilmesini ve doğru kullanılmasını da gerekli görmüştür. Çünkü insan, yaşamını bilgiyle sürdürmek zorundadır. En temel bilgi vasıtası ise şüphesiz akıldır. O halde insan, doğru bilgiye ulaşabilmesi için aklını en iyi şekilde kullanmak zorundadır. Kur'an kendisinin, düşünen ve aklını kullanan kimseler için yararlı olacağını, akli, arzularının güdümüne girmiş kimselerin gerçeği yakalayamayacağı ısrarla belirtmektedir.³⁵ Kur'an'da İbrahim kıssasıyla aklın ve akli kullanmanın önemi bir kez daha vurgulanmıştır. İnsan, aklını kullanarak tabiatın ötesine geçmiş, metafizik dünyanın kapılarını aralamıştır. Allah kendini arama sürecinde akıl yürütmeyi Hz. İbrahim'e

³⁰ Ra'd, 13/3.

³¹ Rûm, 30/24, 28.

³² Diğer ayetler için bkz. Bakara, 2/164; En'âm, 6/97; Yunus, 10/5; Nahl, 16/12, 67; Neml, 27/52; Ankebut, 29/35; Casiye, 45/5.

³³ Mâide, 5/58.

³⁴ Bakara, 2/171.

³⁵ Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst., 2011, s. 163; Bkz. Yûnus 10/42; Enbiyâ 21/10; Bakara 2/170, 242.

yaptırarak akıllı Allah'ın yeryüzündeki terazisi olarak yüceltmış, bu teraziye konacak değeri olmayan ilahları birer kuruntu olarak reddetmiş ve “*Aklını kullanmayanların üzerine her türlü kötülüğün akın edeceğini...*”³⁶ ifade ederek akıllı kullanmayı en temel hak ve sorumluluk olarak görmüştür.³⁷

Kur'an-ı Kerim'de akletme organını ifade eden fuâd,³⁸ kalb,³⁹ lûb (elbab)⁴⁰ ve nühâ⁴¹ gibi kavramlarla akletme eylemini ifade eden nazar,⁴² tefakkuh,⁴³ tefekkür,⁴⁴ tezekkür⁴⁵ ve tedebbür⁴⁶ gibi kavramların onlarca ayet içerisinde kullanılmış olması insanın; insan, tabiat ve tarih hakkında bilgi elde etmede başvuracağı kaynağın akıl olduğunu göstermesi açısından çok önemlidir. İnsanın doğuştan sahip olduğu, onu diğer canlılardan ayıran ve dinen sorumlu sayılmasına esas teşkil eden akıl, doğru bir şekilde doğru amaçlar için kullanıldığı sürece insanın varoluş gayesini gerçekleştirmede önemli bir değer olacaktır. İnsan akledecek, yolunu seçecek, soru ve sorunlarına çözümler bulacak, bilgiyi üretecek, doğru ve yanlış ayırt edecek, hikmete uygun hükümler verecek, yeryüzünü imar ve ıslah edecek ve böylece varoluşunu, daha doğru bir ifadeyle varoluş amacını gerçekleştirmiş olacaktır.⁴⁷ İnsanın Kur'an'ın emri doğrultusunda aklını kullanması hem kendi varlığı için hem de diğer varlıklar açısından faydalar sağlayacaktır. Ancak aklın kullanılmayıp köreltilmesi aynı zamanda duyuların da körelmesi anlamına geleceğinden insanın varoluş gayesine hizmet etmesi mümkün olamayacak dolayısıyla insanın varlığının da anlamı kaybolacaktır.

İnsanın bilgi edinmesini sağlayan aklın, doğru bilgi ortaya koyabilmesi için şu hususlara dikkat edilmesi gerekir: Akıl, kişinin yanlış düşüncelere kapılmasını sağlayan heva ve heveslerinden, yaşanan çağın zihinsel ve maddî koşullandırmalarından bağımsız olmalıdır. Duyu organları vasıtasıyla elde edilen verilerin sağlam olması gerekir. Çünkü dikkatli olarak yapılmamış bir gözlem, yanlış algı, akıllı yanıltabildiği gibi doğru olmayan bir rivayet de akıllı yanıltıp yanlış çıkarımlara sebep olabilir. Bu

³⁶ Yûnus, 10/100.

³⁷ Düzgün, Şaban Ali, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ank., 2012, s. 52.

³⁸ İsrâ 17/36; Necm 53/11.

³⁹ Kehf 18/28; Câsiye 45/23; Kâf 50/37.

⁴⁰ Bakara 2/179, 197, 269; Mâide 5/100; Yûsuf 12/111.

⁴¹ Tâhâ, 20/54, 128.

⁴² Sâffât, 37/102; Müddessir, 74/21; Târik, 86/5.

⁴³ Tevbe 9/122.

⁴⁴ Bkz. Bakara 2/219, 266; Âl-i İmrân 3/191; En'âm 6/50; A'râf 7/176, 184; Yûnus 10/24.

⁴⁵ Yûnus 10/3; Hûd 11/24, 30; Ra'd 13/19; İbrahim 14/25, 52; Nahl 16/13, 17, 90.

⁴⁶ Nisâ 4/82; Muhammed 47/24.

⁴⁷ Tayfur, Hamdi, "Akıl Savunması-2/Zihniyetlerin Zindanından Akletmenin Özgürlüğüne", *İslami Yorum İnternet Dergisi*, Yaz-2010. www.islamiyorumdergisi.com

noktada dış dünyadan akla veri sunan duyu organlarının sağlıklı olması aklın doğru bilgiye ulaşabilmesinde önemli bir etken olmaktadır. Akıl ile naklin (Kur'an ve Sünnet) çatıştırılmaması gerekir. Çünkü bunlar birbirlerinin alternatifi değil, tamamlayıcılarıdır. Akla sahip olmayan bir insan için ne kadar kesin bilgi verirse versin vahiy bir anlam ifade etmez. Akıl, vahiy dâhil bütün haber ve duyuları değerlendiren bir araç olduğu için onsuz doğru bilgiye ulaşamaz. Gerek duyulur âlemle gerekse metafizikle ilgili olarak aklın ortaya koyduğu bilgilerin mutlak ve hakikatin kendisi olduğu düşünülmemelidir.⁴⁸

Ebû Bekir Râzî de: “Akıl, Allah'ın bizdeki en büyük, bizim için en faydalı ve en değerli nimetlerindendir. Akıl vasıtasıyla biz, akıl sahibi olmayan hayvanlara üstün kıldık; onlara sahip olduk, onları idare ettik, bize ve kendilerine faydalı olabilecek şekilde kullandık. Yine akıl vasıtasıyla biz, bizi yükselten, hayatımızı güzelleştiren ve tatlılaştıran şeylerin hepsini elde ederiz, bütün gayelerimize, isteklerimize ve hedeflerimize ulaşırız”⁴⁹ sözleriyle aklın insan için önemine dikkat çekmektedir.

İnsanın dünya hayatında var oluşunu anlamlandırması, varlıklar hakkında bilgi sahibi olabilmesi, kendisi ve diğer varlıklar için faydalı şeyler ortaya koyabilmesi ve en önemlisi Yaratıcı'sını bilip O'na yönelmesi ve O'nun tarafından muhatap alınarak kendisine sorumluluklar yüklenmesi akıl sayesinde olmaktadır. Aklın kullanılması insan için olumlu sonuçlar doğururken kullanılmaması insana verdiği zararların yanında onu Allah katında değersizleştirmektedir. Aklın kullanılması ile elde edilen bilgiler sayesinde ulaşılan âlim olma mertebesi ise Allah'ın övgüyle bahsettiği bir makamdır.

1.1.1.2. Duyular ve Algı Süreci

İnsan bir taraftan yeryüzündeki varlığını sorgulayarak anlamaya çalışan diğer taraftan etrafındaki varlıkları tanımaya ve onlar hakkında bilgi sahibi olmaya çalışan bir varlıktır. İnsanın kendisini ve etrafındaki varlıkları tanıması onlarla iletişime geçmesini ve dünya hayatına uyum sağlamasını sağlar. Bu anlamda insanın hem kendisi hem de etrafındaki varlıklar hakkında bilgi sahibi olması duyu organlarının verdiği bilgiler ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla duyu organları insanın dış dünyaya açılan pencereleri gibidir.

⁴⁸ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, s. 56-58.

⁴⁹ Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İst., 2008, s. 57.

Sosyal bir varlık olan insanın çevresini tanıması ve uyum sağlaması duyu organları vasıtasıyla olmaktadır. İnsan duyu organlarına gelen sayısız uyarıcı içerisinden ihtiyacı olan ve ilgisini çekenleri alır. Duyu organları ile alınan veriler akıl ile anlamlı bilgiye dönüştürülür. Bu nedenle insanın zihinsel süreçleri (algılama, kavrama, muhakeme etme, düşünme, karar verme) yaşaması sağlıklı duyu organlarına sahip olması ile mümkündür. Eski Yunan'dan beri insanlara beş duyuya sahip oldukları öğretilmiştir. Ancak gerçekte insanların on duyusu vardır.⁵⁰ Bunlar görme, işitme, tat, koku, dört taneden oluşan deri duyusu (bilim adamları dokunma, sıcak, soğuk ve ağrı için dört ayrı duysal kanal saptamışlardır), kinestetik ve vestibüler duyular olup son ikisine proprioseptif duyular denir. Kinestetik duyu organları kaslarda, kırışlerde, eklemlerde bulunur. Bu duyu organları kol ve bacakların pozisyonu ile kasların gerilimine ilişkin bilgiler verir. Vestibüler duyu dengenin sürdürülmesindeki ana duyu olup başın hareketi ve pozisyonu hakkında bilgi verir.⁵¹ İnsan bu duyu organları vasıtası ile çevresinden gelen uyaranları anlamlandırarak onlar hakkında bilgi sahibi olur. Çevresindeki varlıklar hakkında insanın bilgi sahibi olması onun hayata uyum sağlamasını ve varlıkları kullanarak onları idare etmesini mümkün kılar.

İnsan her an çevresinden gelen çok çeşitli uyaranların etkisi altındadır. Her duyu organı, çevredeki kendi alanıyla ilgili belirli enerji türlerine seçici tepki gösterir ve böylece biz duyumsama ve algılama sürecine başlarız. Örneğin, göz ışık dalga boylarına, kulak ses dalga boylarına, dil kimyasal enerjiye seçici tepki gösterir. Bu alıcı organların yapıları birbirlerinden farklıdır. Alıcı organlar çok düşük düzeydeki uyarıcı şiddetine tepkide bulunamazlar. Mesela duyarlı aletler tarafından ölçülebilen bazı ses dalgalarını biz duyamayız. Bazı ışık uyarıcıları o kadar düşük şiddettedir ki, göz tarafından alınmaları olanaksızdır.⁵² Dolayısıyla duyu organlarının uyaranları algılayıp tepki verebilmesi için onların belli şiddette olması gerekmektedir. Ancak bir süre sürekli olarak uyarılan duyu organı, uyarıcının şiddetinde ve özelliğinde bir değişiklik olmazsa, duyarlılığını kaybeder ve duysal eşikte yükselme olur. Alıcı organ gelen uyarıcıya alışır ve tepkide bulunmamaya başlar. Duyusal uyum adı verilen bu yapı nedeniyle çevremizde süre giden belirli uyarıcılara dikkat etmemeye başlarız. Böylece,

⁵⁰ Bu duyulara ilave olarak bir de Organik duyu tespit edilmiştir. Organik duyular mide, bağırsak, akciğer, kalp ve üreme organları gibi iç organlardan gelen duyulardır. Bkz. Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi Yay., İst., 2004, s. 111, 128.

⁵¹ Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, Edt. Sirel Karakaş-Rükzan Eski, Eğitim Kitabevi Yay., Konya, 2011, s. 222; Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 110-111.

⁵² Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İst., 2012, s. 99.

algılama yeteneğimizin tüm gücü, çevrede değişen ve bizim bilmemizde yarar olan uyarıcılara ayrılabilir. Duyusal uyum olmasaydı, aynı zaman diliminde sayısız uyarının etkisi altında kalan insanın istediği bir uyarıcıya odaklanması mümkün olmazdı. Örneğin çevredeki tüm sesleri işittiğimiz bir anda dikkatimizi toplayamaz ve okuduğumuz kitabı anlamakta güçlük çekerdik.⁵³ Dolayısıyla insanın kendisi için yararlı ve gerekli olan uyaranlara odaklanması ve tepki vermesi duyusal uyum sayesinde gerçekleşmektedir.

İnsanın yaşadığı ortam hakkında bilgi sahibi olması ve çevresindeki varlıklarla iletişime geçerek uyum sağlaması duyu organlarına gelen verilerin sağlıklı olarak değerlendirilmesi ile mümkündür. Bu noktada duyu organlarına gelen duyusal verilerin yapısı da önemli olmaktadır. Ancak insanın yaşadığı çevrede algıladığı şeylerde değişimin olmaması, sürekli aynı şekilde ve aynı şiddette uyaranların olması nedeniyle oluşan duyusal uyum bir süre sonra insanı çevresine karşı duyarsızlaştırabilir. Belki de bu sebeple Allah, insan için sıradan görülen gece ve gündüzün oluşumuna, yağmurun yağmasına, bulutların hareketine vs. dikkat çekmekte ve bunlarda ibretlerin olduğunu ifade etmektedir. Mevsim normallerinde seyreden yağışlar ve rüzgâr insanın dikkatini çekmezken aniden bastıran şaganak yağışlar ve oluşan seller ile fırtınaların hatta kasırgaların oluşması insanın bir anda bütün dikkatini bu olaylar üzerine yönlendirmesine sebep olur. İnsan bu olaylar üzerinde düşünerek nasıl tedbir alacağını ve kendisini nasıl koruyacağını düşünür.

İnsan duyu organları vasıtasıyla zihne taşınan verilere anlamlar yükler. Algılama ve anlamlandırma sürecinde duyu organları ile akıl birlikte çalışır. Duyu organlarının aldığı uyarıcıları bilgiye ve bütüncül bir yapıya dönüştürmek akıl ile olmaktadır. İnsan akli ile duyusal girdileri derler, toparlar bir düzene sokar ve onlara bir anlam verir.⁵⁴ Duyu organları aracılığıyla zihne aktarılan algılar, ya bir tasavvur haline dönüşür ya da zihinde var olan tasavvurlarla karşılaştırılır (*anlama*). Anlamanın gerçekleşmesinden sonra bilginin üretilmesi (*bilme*) ve bunun zihinde saklanmasıyla (*hafıza*) zihinsel süreç tamamlanır. Zihinsel faaliyet dediğimizde algı, tasavvur, anlama, bilme ve hafıza kavramlarını bilmemiz gerekir.⁵⁵ İnsanın duyu organları ile çevresindeki varlıkları algılaması ve algıladığı her şeyi zihinsel süreçlerden geçirerek anlamlı bilgilere

⁵³ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 101-102.

⁵⁴ Arkonaç, S. A., *Psikoloji Zihin Süreçleri Bilimi*, Alfa Yay., İst., 2005, s. 65-66, 85.

⁵⁵ Tayfur, Hamdi, "Akıl Savunması-2/ Zihniyetlerin Zindanından Akletmenin Özgürlüğüne", *İslami Yorum İnternet Dergisi*, Yaz-2010. www.islamiyorumdergisi.com

dönüştürmesi akıl ile olmaktadır. Dolayısıyla akıl ile duyu organlarının birlikte uyumlu çalışması doğru bilgi ile neticelenmektedir.

İnsan zihni dış dünyayı algılamakla kalmaz. Algı içeriklerini sembollerle temsil eder. Böylece algılanan fiziksel uyarılar ortadan kalktıktan sonra da insan zihni algı içeriklerini düşünebilir. Onları temsil eden sembollerle işlemler yaparak sonuçlar çıkarır; çıkardığı sonuçları başka bir takım sembollerle temsil eder. Onlar üzerinde de işlemler yapabilen zihin, kendi düşüncelerini düşünebilme kabiliyetini gösterir.⁵⁶ İnsan zihninde oluşan semboller dış dünyadan bağımsız değildir. Çünkü zihne algılama neticesinde gelen veriler, duyu organlarının fizikî dünyadan elde ettiği verilerle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla insan soyut bilgileri dahi üretirken aslında kaynağını fizikî dünyadan almaktadır.

Dış dünyadan duyu organlarımıza birçok uyarın gelir. Ancak biz duyu organlarımızın yakaladığı uyarıcıların bir kısmını seçerek algılarız. Algısal seçimi etkileyen değişkenler iki temel grupta toplanabilir: Algılanan uyarıcıyla ilgili özellikler ve algılayan bireyle ilgili özellikler. Uyarıcının değişkenliği, büyüklüğü ve şiddeti algılanan uyarıcıyla ilgili özelliklerdir. Değişiklik gösteren uyarıcılar daha çok dikkat çeker. Yine uyarıcı büyüdükçe ve şiddeti arttıkça algılanması daha kolay olur. Allah Kur'an'da insan algısına, kendi varlığının ve kudretinin anlaşılması için yarattığı varlıklardan örnekler sunarak bunların yorumlanmasını ister. Allah, yeryüzünün ve gökyüzünün yaratılışını, gece ve gündüzün hangi amaç için var olduğunu, yeryüzündeki bitkilerin yağmurla nasıl hayat bulduğunu⁵⁷ örnek olarak vererek insan için çoğu zaman sıradan olarak görülen ve algılanmayan olaylara karşı algının yoğunlaşmasını sağlar.

Bireyin ilgileri, beklentileri, inançları ve sahip olduğu değerler algısal seçimi etkileyen faktörlerdendir. Örneğin dindar bir kişi, bir konuşmanın dinle ilgili kısımlarına, bir sanatkar ise aynı konuşmanın sanatla ilgili yönlerine dikkat eder.⁵⁸ Algılama basit bir fiziksel olgunun ötesinde aynı zamanda kişinin inançları, değerleri, ilgileri kısacası iç dünyası hakkında çıkarsamalarda bulunacağımız fiziksel bir işlemdir.⁵⁹ Dini değerlere sahip bir insana, kendisi ve kendisi dışındaki tüm varlıklar Yaratıcı'nın varlığının ve ilim, irade, kudret gibi sıfatlarının bir tecellisi olarak anlamlı gelirken bir yaratıcı fikrini kabul etmeyen insan için varlıklar aynı anlamlar yüklenerek

⁵⁶ Özakpınar, Yılmaz, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Yay., İst., 1999, s. 56.

⁵⁷ Nebe, 78/6-16; Bakara, 2/164.

⁵⁸ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 122-123.

⁵⁹ Adler, Alfred, *İnsan Doğasını Anlamak*, çev. Deniz Başkaya, İlya Yay., İzmir, 2012, s. 56-57.

algılanmaz. Dolayısıyla varlıkların algılanışı ve onlara yüklenen anlamlar insanın inançları çerçevesinde şekillenmektedir. Varlıkların algılanış biçimi ve onlara yüklenen anlamlar insanın onlarla kurduğu ilişkilere de rengini vermektedir. Örneğin dini hassasiyetleri olan insanlar için diğer varlıklar kendisine yarar sağlaması için yaratıcı tarafından yaratılmış varlıklardır. İnsan onlardan yararlanırken israf etmeden, başkalarının hakkına girmeden adil bir tavırla hareket etmesi gerektiğini bilir ve bu şuurla hareket eder.

İnsana doğduğu andan itibaren yetiştiği aile ortamında birçok bilgiler aktarılır. Yaşanılan toplumda var olan değerler, inançlar, gelenekler insan zihnine farklı yollarla yerleşir. Çeşitli yollarla zihinde oluşan tasarımlar insanın çevresini algılamasında ve çevreyle iletişime geçmesinde etkilidir. Bu nedenle insanın çevresini algılaması zihninde var olan şablonlardan bağımsız değildir. Örneğin güzel bir manzaraya bakan iki kişinin hissettiği duygular ve yaptığı yorumlar birbirinden farklıdır. Çünkü her insanın algılarla zihinde oluşan tasarımlar farklıdır. Diğer taraftan insanın zihinsel şablonlarının oluşmasına etki eden birçok faktör vardır. Dini eğitim almış bir insan için görülen manzara Allah'ın bir eseridir ve sıfatlarının bir tecellisidir.

Kelam ilminde sağlıklı duyu organları (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma olmak üzere duyu organları beşdir) bilgi elde etme vasıtaları arasında kabul edilmiştir. Her bir duyu organı, kendine has özel şeyleri idrâk etmesi için yaratılmıştır.⁶⁰ Her bir duyu organının kendi alanıyla ilgili duyumlarında hataya düşmediği ifade edilmiş olsa da⁶¹ duyu organlarının zaman zaman yanlış algılamalarda bulunduğu çeşitli örneklerle ispat edilmeye çalışılmıştır. Mesela göz bazen küçük olanı büyük görür. Gece uzakta olan ateşin büyük görülmesi, üzüm tanesinin suda erik kadar büyük görülmesi gibi.⁶² Dolayısıyla duyu organlarının verdiği bilgilerin sağlam olması onların sağlıklı olmasına bağlı olduğu gibi, algılanan nesnelerin bulunduğu konuma ve şartlara da bağlıdır.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Topaloğlu, s. 10; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid-Kelam ilmi ve İslâm Akâidi*, haz. S. Uludağ, Dergah Yay., İst., 1999, s. 106-109; Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİB Yay., Ank., 2004, c. I, s.24; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâyetü fî Usûli'd-dîn-Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, DİB Yay., Ank., 1998, s. 55.

⁶¹ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs li Aristo)*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İst., 2007, s. 59; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İst., 1997, s. 119.

⁶² Razi, Fahreddin, *el-Muhassal-Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s. 9-10.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette insanın sahip olduğu duyu organlarına dikkat çekilmektedir. Sözelimi: “Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık”⁶³ ayetinde duyu organlarından işitme ve görmeye dikkat çekilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de aynı zamanda duyularla aklı kullanma arasındaki ilişki de vurgulanmıştır. “Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, bu yüzden düşünemezler”⁶⁴ ayeti duyu organlarını kullanmayanların düşünemeyeceklerini açıkça ifade etmektedir. Duyular aklın doğru bilgiye ulaşmasını sağlayan vasıtalar. Duyu organlarının sunduğu verileri akıl kullanarak hükme varır. Dolayısıyla duyu organlarının verilerini kullanmayan akıl düşünme eylemini gerçekleştiriyor demektir. İnsan aklını kullanarak düşünmüyorsa duyuların verdiği bilgiler yok hükmündedir. Bu gibi kimseler bakıp ta görmeyen kimselerdir. Onlar o anda körleşmişlerdir. Kur'an'da onların bu psikolojik durumuna “Eğer onları doğru yola çağırırsanız işitmezler. Sen onların sana baktıklarını sanırsın, oysa görmezler”⁶⁵ ayetiyle göndermede bulunmaktadır.

Kur'an, insanın beş duyusu ile kontrol edip deneyeceği varlıklara dikkatini çeker, ama onlar hakkında derin tafsilat vermez, onu insanın kendi araştırmasına, incelemesine ve aklını kullanmasına yükler ve bunları yapmaktan onu sorumlu tutar. Kur'an insanın bilgisini arttırması için tabii varlıklara; dağlara, nehirlerle, toprak ve taş, yer ve göğe, gökteki varlıklara bakmasını ve onlarda gördüğünü düşünmesini ayrıca bu varlıklarda düşünmesine sevkedecek birçok ayetlerin yani tabii kanunların bulunduğunu ileri sürer.⁶⁶ Sözelimi: “Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır”⁶⁷ ayetiyle insanın duyu organları vasıtasıyla algıladığı ve bilgi sahibi olduğu birçok olaya dikkat çekilerek bunlar üzerinde düşünülmesi istenmiştir.

Duyularımız dış dünyayı anlamamızı ve anlamlandırmamızı sağlayan yardımcı organlardır. Onların sağladıkları verileri kullanan akıl, hem şahadet âlemi hakkında bilgi sahibi olurken bir taraftan da yeni bilgiler üretir, hem de kıyas yöntemi ile gayb

⁶³ İnsan, 76/2.

⁶⁴ Bakara 2/171.

⁶⁵ A'râf, 7/198.

⁶⁶ Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", AÜİFD., c. XVI, Y. 1968, s. 155-176.

⁶⁷ Bakara 2/164.

âlemi hakkında bilgi sahibi olur. Çünkü Kur'an metafizik alana ilişkin bilgiler verirken insanın dünyadaki tecrübelerine ve deneyimlerine gönderme yaparak onun fizikî âlemden duyularıyla edindiği bilgilerden istifade eder. Örneğin insanın dünya hayatında tecrübe ettiği tatma duyumu, ahiret hayatını tasvir eden bazı ayetleri algılamamızı sağlar.⁶⁸ Örneğin: “Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?”⁶⁹ ayetiyle cennetteki tatların güzelliği ve cehennemdeki azabın şiddeti dünyadaki insanın bildiği olaylara kıyasla anlatılarak insan zihninde canlandırılmış ve insan tarafından daha kolay anlaşılması sağlanmıştır.

İnsan duyu organları vasıtasıyla evrenle iletişime geçer. İnsanın Allah'ın evrendeki fiillerinin farkına varması, dolayısıyla Allah'ı bilip tanıması ve O'nunla iletişime geçmesi de bu vesileyle olmaktadır. Kur'an'ın insanların dikkatlerini gökyüzüne, yıldızlara, güneşe, dağlara vb. çekmesinin nedeni de bu varlıkların arkasındaki yaratıcı gücün keşfedilmesini ve O varlığın huzurunda saygıyla eğilmeyi sağlamak olsa gerektir.

1.1.1.3. Bilme-Öğrenme Yetisi

İnsanlarda kalıtım yoluyla gelen içgüdüsel davranışlar yok denecek kadar azdır. İnsandaki mirasın, gerek tür gerek birey açısından en önemli tarafı öğrenme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu yetenek kişiden kişiye farklılıklar gösterebilir; ancak sonuçta, insanı diğer varlıklardan farklı yapan en önemli şey öğrenmedir. Belli bir dili konuşur hale gelmemiz, alışkanlıklar ve tutumlar kazanmamız, dünyayı algılamada farklı yaklaşımlar geliştirmemiz, hep öğrenme yoluylaadır.⁷⁰ Allah Kur'an'da insanın dünyaya hiçbir şey bilmez bir halde geldiğini ancak kendisine verilen duyular ve akıl ile öğrendiğini ve bunun için de Allah'a şükretmesi gerektiğini: “Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”⁷¹ ayetiyle ifade etmiştir.

⁶⁸ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an Psikoloji Atlası*, Kendini Bilmek Yay., Malatya, 2010, c. II, s. 140.

⁶⁹ Muhammed, 47/15.

⁷⁰ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 66.

⁷¹ Nahl, 16/78.

Psikoloji'de öğrenme, tekrar ya da yaşantı sonucu davranışta meydana gelen oldukça devamlı bir değişiklik olarak tanımlanmaktadır.⁷² Bu tanımında üç önemli öge vardır: 1) Öğrenme davranışta bir değişikliktir; bu değişiklik iyiye doğru olabileceği gibi kötüye doğru da olabilir.

2) Tekrar ya da yaşantı sonucu meydana gelen bir değişikliktir; büyüme, olgunlaşma ya da sakatlanma sonucu meydana gelen değişiklikler öğrenme değildir.

3) Öğrenme adını alabilmesi için değişikliğin oldukça devamlı olması gerekir.⁷³

Öğrenme biçimi, doğuştan gelen zekâyı oluşturan öğelerin, özelliklerin sonradan kazanılan bilgilerle birleşip bütünleşmesiyle oluşur ve yaşam boyu sürer. Öğrenme biçimi, düşünme sürecini, engel aşma, sorun çözme becerisini; amaçların, beklentilerin belirlenmesini; toplumsal durumu, rolü, yeri etkiler. Bireylerin kendilerini, başkalarını, doğayı, evreni, toplumu algılamalarını, anlamalarını yönlendirir.⁷⁴

İnsanda öğrenmenin nasıl gerçekleştiği konusunda psikologlar tarafından birçok kuram ortaya konmuştur. Bu kuramlardan bazıları tamamen davranışlara yani uyarıcı-tepki ilişkisine odaklanırken bazıları da zihinsel süreçleri öğrenmenin merkezine almışlardır.⁷⁵ Aslında öğrenmenin gerçekleşmesi insanın bir yönüne indirgenemeyecek kadar karmaşık bir süreçtir ve bu süreçte etkin olan birçok faktör (öğrenen bireyle ilgili hususlar, öğrenme ortamı ve öğrenilecek durum, nesne vb. ile ilgili hususlar gibi) vardır. Bu nedenle öğrenme kavramı değerlendirilirken bu faktörler göz ardı edilmemelidir.

İnsanda öğrenmenin gerçekleşmesi farklı yollarla olabilir. Çocukluk çağında ailenin aktarımları ve rol model olması öğrenmede etkilidir. Bu dönemde çocuklarda somut düşünme hâkim olduğu için öğretme faaliyetlerinde bu durum göz önünde bulundurulmalıdır. İlkokul yaşındaki çocuklarda öğretmen çocuk için bilen ve öğreten konumundadır ve artık ailenin etkisi azalmaya başlamıştır. Ergenlik döneminde gençler için aileden ziyade arkadaşlar önemlidir ve onların doğruları genç tarafından öğrenilir. Bu yaşlarda gençler tarafından model olarak alınan şahıslar ve onların inanç, tutum ve

⁷² "Öğrenme, bireyin, olgunlaşma düzeyine göre, çevresiyle olan etkileşimi sonucunda, yeni davranışlar kazanması ya da eski davranışlarını değiştirmesi süreci" olarak da tanımlanmıştır. Bu tanımında da öne çıkan temel hususlar şunlardır: Öğrenmenin gerçekleşmesi için birey belli bir olgunlaşma düzeyinde olmalıdır. Öğrenmede çevre ile etkileşim çok önemlidir. Özellikle öğrenmenin çok daha fazla olduğu çocukluk çağı için aile çok önemlidir. Bkz. Cavit Binbaşıoğlu, *Öğrenme Psikolojisi*, Binbaşıoğlu Yay., Ank., 1978, s. 3-5.

⁷³ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 67.

⁷⁴ Köknel, *Akıl İle Düşünce Gücü*, s. 397.

⁷⁵ Öğrenme kuramları hakkında geniş bilgi için bkz. Binbaşıoğlu, *Öğrenme Psikolojisi*, s. 12-40; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 140-165.

değerleri ön plandadır. Yetişkin insanlar daha çok bağımsız olarak kendi kendilerine öğrenmeyi tercih etmektedirler.

Bilgi, insanın merak ve hayret güdüsünü doyuma ulaştırma yollarının başında gelir. Her insan, evrenin hakikatlerine ulaşma, gerçekleri oldukları gibi keşfetme eğilimi taşır. Psikologlar, hakikati arama hissini belirtirlerinin çok erken yaşlarda çocuklarda ortaya çıktığını vurgularlar. Çocukta iki üç yaşları arasında bu his gelişmeye başlar. Çocuğun sorular sormaya başlaması, onda yeni uyanmaya başlayan arayış hissini bir belirtisidir.⁷⁶ Bu nedenle sorular sorarak öğrenme arzusu içerisinde olan çocuğun merak duygusunun ve öğrenme isteğinin körelmemesi için sorduğu sorulara onun anlayabileceği seviyede kısa ve anlamlı cevaplar verilerek öğrenmesi sağlanmalıdır. Merak, soru sormak ve araştırmak gibi bilgiye ulaşmada etkili olan zihinsel unsurların körelmesi, bilgiye giden yolların kapanması anlamına gelir.

Bilginin tanımı, mahiyeti, değeri ve hangi yollarla elde edileceği gibi hususlar hem Felsefe'de hem de Kelâm ilminde tartışılmıştır. İlim kavramı Kelam âlimleri tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Eş'ârî âlimleri ilmi, “malumun olduğu hal üzere bilinmesi”, “malumun olduğu hal üzere açıklanması” ve “kendisiyle vasıflanan kişinin doğru ve mükemmel filler ortaya koymasını sağlayan şey” şeklinde tanımlamışlardır. Cüveynî yapılan bu tanımlardan maksada en uygun olanını ilk tanım olduğunu ifade etmiştir. Eş'ari'ye göre ilim, “mahallinin/kişinin âlim olmasını gerektiren şey”dir. Cüveynî bu tanımları genelleme ifade ettiği ve kastedilen şeyin açıklığa kavuşmadığı gerekçesiyle uygun bulmamıştır.⁷⁷ Neseî (ö. 508/1115) ise şu tanımlı yapmaktadır: “İlim, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin açığa çıkmasını sağlayan bir sıfattır”.⁷⁸ Mu'tezile'ye göre ilim, “nefsin üzerinde sükûn bulması ve karar vermesiyle bir şeye olduğu şekilde itikad etmektir”.⁷⁹ Mu'tezile'nin bu tanımında bilgi ile inancı aynileştirmesi eleştirilmiştir.⁸⁰

⁷⁶ Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsan*, s.208.

⁷⁷ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-A. Abdülmün'im Abdülhamid, nşr. Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950, s. 12.

⁷⁸ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 19.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. İbrahim Medkûr, c. XII, s. 13; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. Hüseyin b. Ebi Hâşim, nşr. Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996, s. 46.

⁸⁰ Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din-Ehli Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst., 1994, s. 14; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, c. I, s. 9-10; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 13.

Kelâm ilmi açısından bilgi, duyular, doğru haber ve akıl vasıtasıyla elde edilir.⁸¹ Duyular; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma olmak üzere beş tane kabul edilmiştir. Doğru haber iki kısımda ele alınmıştır: Mütevatir haber ve peygamberlerin bildirdiği haber. Akıl yoluyla ulaşılan bilgi de ikiye ayrılmıştır: Zarûrî bilgi, hiç düşünmeden, ilk bakışta meydana gelen bilgidir. İstidlâlî bilgi ise düşünme çeşitlerinden (tümevarım, tümdengelim vb.) biriyle elde edilen bilgi türüdür.⁸²

Türkçe'de bilim, bilgi ve bilme gibi sözcüklerle ifade edilen Arapça'daki “ilim” kelimesi, Kur'an'da en çok kullanılan kelimelerden birisidir. Bu terim, hem Allah hem de O'nun yarattığı şuur sahibi varlıklar (melek, insan) için kullanılmıştır.⁸³ Kur'an'da ilim kavramının ve bu kelimedenden türeyen başka kavramların sıkça kullanılmış olması, bilginin ve bilme eyleminin Kur'an açısından oldukça önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an'ın verdiği bilgiye göre insan, yaratılışın başlangıcında bilgiden yoksun bir durumda dünyaya gelir.⁸⁴ Sonra insan Allah'ın kendisine vermiş olduğu akıl, duyu organları ve öğrenme yetisi ile hem kendisi hakkında hem de yaşadığı çevre hakkında bilgi sahibi olur. İnsan kendisine verilen bu yetenekler vasıtasıyla içinde yaşadığı dünya hakkında bilgi sahibi olur, kendi dışındaki varlıklarla iletişime geçer, varlığını anlamlandırır, sorumluluklarının bilincinde olur ve nihayetinde Yaratıcı'sıyla iletişim kurmak ister.

Kur'an'a göre insan öğrenme kapasitesine sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Bakara Suresi'nde 30-37. ayetlerde geçen Âdem kıssasında Allah Âdem'e eşyanın isimlerini öğrettiğini söyleyerek insandaki bu potansiyele dikkat çekmiştir. İnsanın dünya hayatındaki yaşamı hayvanlarda olduğu gibi içgüdüsel olarak devam etmemektedir. İnsanın yaşamı, dünya hayatını öğrenmesine ve uyum göstermesine bağlıdır. Aynı zamanda insanın “halife” olarak yeryüzündeki diğer canlıları idare etme görevi de bulunmaktadır. İnsanın hem kendi eylemlerinden sorumlu olması hem de kendisine yeryüzünü imar etme görevinin verilmiş olması onun ilim sahibi olmasını da zorunlu kılmaktadır. İnsan bu özelliği ile de meleklerden üstün kılınmıştır. Diğer taraftan Kur'an'da, bu kabiliyetini kullanarak “bilen” konumunda olan insanlar: “...De

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Topaloğlu, s. 9 vd; Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. I, s. 24.

⁸² Sabûnî, *el-Bidâye-Mâtürîdiyye Akaidi*, trc. Topaloğlu, s. 55-56.

⁸³ Karaman, Fikret, "Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri", *Kelâm'da Bilgi Problemi*, Bursa, 2003, s. 7-22.

⁸⁴ Nahl, 16/78.

ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?' Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar"⁸⁵ şeklinde övülmüştür. Hiçbir dünya görüşü, Kur'an'ın verdiği kadar, bilginin peşinden koşmayı bireysel ve toplumsal yükümlülük kılıp, araştırmaya, incelemeye, akletmeye ve düşünmeye ibadet olarak ahlakî ve dinî anlamı vermez. Bilgi, insan için bir kalite işaretidir ve her bilenden daha iyi bir bilen vardır.⁸⁶ Bu nedenle Kur'an, bilginin toplumun tüm katmanlarınca tutkuyla kucaklanmasını ve tüm entelektüel çabalarda kendini göstermesini ister.⁸⁷

İnsanda bilkuvve var olan öğrenme ve bilgi edinme yeteneğinin aktif hale getirilmesi insanın çabalarını gerektirmektedir. Bu çabayı gösteren insanlar kendi varlıklarının diğer varlıklar açısından anlamını daha iyi kavrayabileceklerdir. Kur'an'ın ortaya koyduğu insan profilinde de aklını kullanan, sahip olduğu bilgiyle Allah katında değer kazanan, kendi varlığının anlamını bilen, yeryüzünde kendisine yüklenen sorumluluğun farkında olan ve ona uygun eylemlerde bulunan bir insan vardır.

1.1.2. İnsanın Duygusal Yapısı

1.1.2.1. Güvende Olma İhtiyacı

İnsanın fiziksel ve psikolojik anlamda hayatını sağlıklı bir şekilde sürdürmesi birçok gereksiniminin karşılanmasına bağlıdır. Dünyaya yeni gelen bir bebeğin sağlıklı büyüebilmesi için yeme, içme gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasının yanında korku ve kaygıdan uzak güvenli bir ortamda yakınındaki insanlarla özellikle de annesiyle sevgi ve güvene dayalı bir iletişim içinde olması gerekmektedir. Güven duygusunun temelleri, bebeğin dünyaya geldikten sonra annesiyle ya da onun rolünü üstlenen kişi ile sağlıklı iletişimi sırasında atılır. Annenin bebeğini korku ve kaygıdan uzak bir şekilde büyütmesi onun zaruri ihtiyaçlarını zamanında karşılaması güven duygusunun gelişip gelişmemesine etki edecektir. Dolayısıyla bebeğin ilk yıllarını kapsayan bu gelişim evresinde annenin tutum ve davranışları bebeğin güven duygusunu kazanıp kazanmamasında en önemli etkenlerden birisidir.

Bakıma muhtaç dönemdeki çocuk için önemli olan temel ihtiyaçlarının annesi tarafından karşılanmasıdır. Beslenme, uyku, temizlik ve korkudan uzak güvenli bir ortam çocuğun hem fiziksel hem de ruhsal olarak sağlıklı gelişmesi için gerekli temel ihtiyaçlardır. Anne-çocuk ilişkisinde, bebeğin ihtiyaçlarının düzenli ve tutarlı bir şekilde

⁸⁵ Zümer, 39/9.

⁸⁶ Yûsuf, 12/76.

⁸⁷ Yeşilyurt, Temel, "Kur'an'da Bilgi", *FÜİFD.*, 9:1, 2004, s. 1-11.

karşılanması anlamına gelen “süreklilik ve tutarlılık”, bebeğe bakım veren kişilerin aynı olması, sürekli değişmemesi anlamındaki “aynılık”, çocukta “temel güven duygusu”nun özünü oluşturur. Temel güven duygusundaki eksiklik ise ruhsal bozukluklar arasında sayılan çocuk şizofrenisinde gözlemlenmektedir.⁸⁸ Özellikle çocuğun 0-2 yaş döneminde annenin çocukla iletişimi, çocuğun etrafındaki insanlara karşı güven duygusunun oluşmasında ve ilerleyen yaşamında güven temeline dayalı sağlıklı ilişkiler kurmasında hayati önem taşımaktadır.

Güven duygusunun, kendine güven duymak; “güvenilir” olmak ve başkalarına güven duymak gibi birbirinden kesin sınırlarla ayrılamayan üç boyutu vardır. İnsanın kendine güven duymaması kimlik ve kişilik sorunudur. Kendine güvenen insan, kişiliğinin oluşturduğu amaç, beklenti, ilke, kural ve değer sistemi içinde davranır. Güvenilir olmak, kendine güvenen insanın başkaları tarafından anlaşılan, görülen, izlenen nitelikleri, özellikleri olup; kişiliğinin bütünlüğü, görev ve sorumluluk anlayışı; doğruluğu, dürüstlüğü, becerisi, yetisi, yeteneği ile değerlendirilir. Başkalarına güven duymak, onların kişisel özellikleri, kurdukları ilişkide gösterdikleri güvenilir olma nitelikleriyle bağlantılıdır.⁸⁹ Bir insan olarak Hz. Peygamber’in yaşadığı toplumda sahip olduğu “güvenilir olma” sıfatını burada zikretmemiz yerinde olacaktır. Mü'min sıfatına sahip olmak, öz güvene sahip olmayı gerektirdiği gibi güvenilir olmayı ve güven duymayı da zorunlu kılar. Aynı dinin müntesibi olma açısından kardeş olan mü'minler, birbirlerine karşı ellerinden ve dillerinden herhangi bir zarar gelmeyeceğinden emin olunan kimselerdir. Dolayısıyla insani ilişkilerde güven duygusunun yerleşmesinde din önemli bir faktör olmaktadır.

İnsanlar varlıklarını korumak, sağlıklı yaşamak ve gelişmek güdüsünden hareketle, hem sosyal hem de ekonomik olarak kendilerini güvende hissetmek isterler. Kişinin hayatını yok etmeye yönelik her türlü tehdidin algılanması insanda korkuya neden olur. İnsanın sürekli olarak yok edilme korkusu ile hayatını sağlıklı bir şekilde devam ettirmesi mümkün değildir. Güven duygusunun insanın öncelikli gereksinimlerinden birisi olduğunu belirten, güvenliğin insana huzur verdiğini, güvensizliğin korkuya neden olduğunu, tıpkı açlık gibi insana elem verdiğini vurgulayan Kur'an, güven ortamından güvensizliğe geçişi tecrübe eden bir topluluğun tasvirini şöyle yapar: “Allah şöyle bir kenti misal olarak anlattı: Orası güven ve huzur

⁸⁸ Öztürk, M. Orhan, *Psikanaliz ve Psikoterapi*, Sevinç Matbaası, Ank.,1985, s. 109-110.

⁸⁹ Köknel, *Akıl İle Düşünce Gücü*, s. 380-381.

içinde idi. Oraya her yerden bolca rızık geliyordu. Fakat Allah'ın nimetlerine nankörlük ettiler; bu yüzden yaptıklarına karşılık, Allah onlara şiddetli açlık ve korku ızdırabını tattırdı".⁹⁰ Ayette "güven" unsurundan diğer gereksinimlerden önce söz edilmesi, insanların bu gereksinmeye tanıdığı önceliğe işaret eder.⁹¹

İnsanın ekonomik anlamda kendini güvende hissetmesi, beslenme, giyinme ve barınma gibi ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli maddi olanaklara sahip olması ile mümkündür. Ekonomik güvenlik, para kazanma, iyi bir gelire sahip olma isteği olarak tanımlanabilir. Bu, insanları çalışmaya yönlendiren önemli nedenlerden biridir.⁹² Kur'an'da Şeytan'ın insanı fakirlikle korkuttuğu, insana çirkin şeyleri emrettiği ifade edilerek insan uyarılmış⁹³ ve fakirlik korkusuyla insanların çocuklarını öldürmeleri haram kılınmıştır.⁹⁴ İnsan yaşadığı topluma göre temel ihtiyaçlarını karşılayabileceği mala sahip olmayı arzular. Ancak insandaki bu mala sahip olma arzusu onu çepeçevre kuşattığı takdirde onun bütün gayelerinin önüne geçebilir. Çünkü insan malı çok sever.⁹⁵ İnsanın mala olan aşırı bağlılığı cimrilik hastalığına yakalanmasına neden olabilir. Hatta insan malının çokluğuna güvenerek kendisine hiçbir zararın dokunmayacağını da düşünebilir.⁹⁶ Oysa Allah: "*Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız birer deneme aracıdır...*"⁹⁷ ve "*Ey iman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi, Allah'ı anmaktan alıkoymasın...*"⁹⁸ buyurarak insana malın imtihan amacıyla verildiğini ve insanı Allah'ı anmaktan alıkoymaması gerektiğini ifade etmektedir.

Sonsuza dek yaşama arzusu içinde olan insan⁹⁹ için kaçınılmaz bir son olan ölüm gerçeği ve tecrübî olarak bilinmeyen ölüm sonrası insanlarda korku ve kaygıya neden olmaktadır. İnsana elem veren hatta bedensel rahatsızlıklara neden olan bu kaygı durumu bazen kısa süreli olduğu gibi sürekli kaygı durumuna da dönüşebilir.¹⁰⁰ İnsan bu kaygı ve korku durumundan, "güven veren" anlamındaki *el-Mü'min* ve "seven ve sevilen" anlamındaki *el-Vedûd* isminin sahibi olan Allah ile duygusal bağlılığını güçlendirerek kurtulabilir. İnsan beyni üzerinde yapılan bilimsel araştırmalar, korkulu

⁹⁰ Nahl, 16/112.

⁹¹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsan*, s. 91.

⁹² Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 74.

⁹³ Bakara 2/268.

⁹⁴ En'âm 6/151; İsrâ 17/31.

⁹⁵ Âdiyât 100/8.

⁹⁶ Sebe 34/34-35.

⁹⁷ Enfâl, 8/28.

⁹⁸ Münâfikûn, 63/9.

⁹⁹ Şeytan Hz. Adem'i "ebedî olma" ile kandırarak yasak ağaçtan yemesine sebep olmuştu. Bkz. A'râf 7/20-22.

¹⁰⁰ Köknel, *Akıllı İle Düşünce Gücü*, s. 274-275.

bir bekleyiş esnasında insanın kendisini seven birini düşünmesinin beyindeki kaygı ile ilgili bölgeyi yatıştırdığını göstermektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla insanın Allah ile sevgi ve güven temeline oturan duygusal bir ilişki kurması onun hem bu dünyada kendini güvende hissetmesine hem de ölümden kaynaklanan korkuların giderilmesinde etkili olacaktır.

1.1.2.2. Sevgi İhtiyacı

Duygular arasında genişliği ve çeşitliliğiyle insan hayatında en çok etkili olan sevgi¹⁰² mahiyeti anlaşılması zor bir kavramdır. Beşerî olarak ele alındığında sevgi, insan duyguları arasında en derin ve en köklü olan bir duygudur. İnsanî bir duygu olarak sevgi; sevenin sevdiğine karşı beslediği duygu ve sıcaklıktır. Genellikle sevgi kalbin, nesnelerin ve şekillerin güzelliğine karşı meyletmesi ve elinde olmadan akması diye tarif edilir. Sevginin objeleri sadece maddî varlıklar olmayıp aynı zamanda mânevi ve fizik üstü varlıklar da olabilir.¹⁰³

Çocukta diğer duygular gibi sevgi duygusu da doğuştan vardır. Ancak bu duygunun geliştirilmesi sonradan ve dışarıdandır.¹⁰⁴ Çocuğun hem duygusal gelişimi hem de zihinsel ve fiziksel gelişimi açısından sevgi son derece önemlidir. Annenin çocuğunu sadece beslemesi ve onun zorunlu ihtiyaçlarını karşılaması çocuğun sağlıklı bir şekilde büyüebilmesi için yeterli değildir. Annenin çocuğuna göstereceği sevgi duygusal açıdan çocuğu besleyecektir. Sevgi dolu bir ortamda büyüyen çocuk kendini güvende hissedecek ve büyüdükçe olumlu kişilik özelliklerine sahip olacaktır.

Bebeklik döneminde çocuğun sağlıklı gelişimi için sevgi elzem olduğu gibi ergenlik döneminde de sevgi kişiliğin sağlıklı gelişimi açısından elzemdir. Ergenlik döneminde ailesinden ve yakın çevresinden sevgi görmüş bireylerin olumlu kişilik özelliklerine sahip olabileceğini ve hayatta karşılaşılan problemleri daha pozitif bir yaklaşımla aşabileceklerini söyleyebiliriz. Gencin ailesinden aldığı sevgi ile sevilmenin ne demek olduğunu öğrenmesi ve böylece kendi dışındaki insanları sevmek için gösterdiği hamlelerin tecrübesi, onun ergenlikte kendine saygı duymasını, başkalarına karşı dostça davranmasını ve karşılaştığı problemlerini kolayca aşabilmesini sağlayacaktır. Sonunda ergen, mutlu, komplekslerden uzak, benliğini ve sınırlarını bilen

¹⁰¹ Tarhan, Nevzat, "Sevgi Odaklı Yaşam Ne Kazandırıyor?", *Köprü Dergisi*, S. 101, 2008.

¹⁰² Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İst., 1972, s. 96.

¹⁰³ Kayadibi, Fahri, "Sevgi Faktörünün Eğitim Verimliliği Üzerine Etkisi", *İÜİFD.*, S. 5, 2002, İst., s. 33-50.

¹⁰⁴ Kayadibi, a.g.m., s. 36.

bir yetişkin olarak hayata atılabilecektir. Anne ve babasından yeterince sevgi ve ilgi görmeyen çocuk suç işleme potansiyeli olan bir genç veya topluma faydası dokunmayan içe kapanık biri olacaktır.¹⁰⁵ Ruh sağlığının temelinde özellikle bebeklik ve ilk çocukluk dönemlerinde, yakın kişilerle kurulacak sıcak sevgi ve yakın ilişkinin önemi, bütün psikolojik araştırmalarda vurgulanmaktadır. İlk beş yıl içinde yakın kişinin sevgi ve şefkatinden mahrum kalmanın, suçlu davranış yapısını oluşturan sebepler arasında sayılması da buna eklenmelidir.¹⁰⁶

Sevgi dolu bir ortamda büyüyen çocuk kendisini daha kolay kabul eder, farklı yaşam stillerine karşı daha toleranslı olur ve daha sonraki yaşamında karşılaşacağı çatışmalarla daha olgun bir tavırla başa çıkmaya çalışır.¹⁰⁷ Çocukluk döneminde ailesinden yeterince sevgi gören çocuklar ileri yaşamlarında da sevgi temeline dayanan sağlıklı ilişkiler kurabilir. Sevgi duygusunun kin ve nefreti, şiddeti engelleyen bir unsur olduğunu düşündüğümüzde sevgiyle yetişen çocuklarda şiddet eğiliminin daha az ihtimalle ortaya çıkacağı sonucuna da varabiliriz.

Sevginin etkin özelliği, en genel biçimde şöyle tanımlanabilir: Sevgi vermektir, almak değildir. Sevginin etkinlik özelliği, verme eyleminden başka her türlü sevgide görülen belli temel öğelerde ortaya çıkar. Bu temel öğeler ilgi, sorumluluk, saygı ve bilgidir. Sevginin ilgi yarattığı, annenin çocuğuna olan sevgisinde açıkça görülür.¹⁰⁸ Anne çocuğuna duyduğu sevgi ile onun her türlü ihtiyacını karşılamaya çalışır, karşılaştığı sıkıntılara göğüs gerer ve çocuğu için kendi rahatlığından fedakârlıkta bulunur. Bütün bunlar anne sevgisinin çocuğuna karşı ilgiye dönüşmesi anlamına gelir. İlgi aynı zamanda sevilen varlığa karşı sorumluluk duygusunun oluşmasına sebep olur. Sevginin ortaya çıkardığı sorumluluk duygusuyla kişi, sevdiği insanın ihtiyaçlarını karşılama ve onu memnun etme çabası içerisine girer. Sorumluluk, sevginin üçüncü tamamlayıcısı olan saygı'yla birlikte değilse çabucak zorbalığa, karşıdakini kendine bağlamaya dönüşebilir. Oysa saygı, bir insanı olduğu gibi görebilmek, onun kendine özgü bireyselliğini fark edebilmektir. Saygı duyabilmek için bir insanı tanımak gerekir, bilginin önderliği olmaksızın ilgi ve sorumluluk körü körüne olur.¹⁰⁹

Sevgi insan için vazgeçilmez bir duygudur. Bu duygunun, sağlıklı bir insan için yeterli düzeyde olması gerekmektedir. Sevgi yoksunluğu ya da sevginin yoğun

¹⁰⁵ Albayrak, Ahmet, "Duygusal Motif Olarak Sevgi ve Korku", *Köprü Dergisi*, S. 101, 2008.

¹⁰⁶ Bilgin, Beyza, *İslâm ve Çocuk*, DİB. Yay., Ank., 1991, s. 66.

¹⁰⁷ Allport, G. W., *Olmaktan Oluşa*, ç. Bilal Sambur, Katkı Yay., Ank., 2006, s. 69

¹⁰⁸ Fromm, Erich, *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman, Payel Yay., İst., 1995, s. 29-34.

¹⁰⁹ Fromm, E., *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman, s. 33-34.

yaşandığı durumlarda bazı ruhsal rahatsızlıklar yaşanmaktadır. Mesela sevginin tabanda olduğu ve beynin sevgi üretmediği hastalıklar melankolik depresyonlardır. Bu tür insanların yaşamdan zevk almadıklarını, yoğun bir karamsarlık duygusu içinde olduklarını, karşılaştıkları problemleri çözmede yetersiz olduklarını ve olayların hep olumsuz taraflarına odaklandıklarını söyleyebiliriz. Sevginin çok yoğun yaşandığı diğer bir depresyon türü de manik bozukluktur. Mani hastası her şeyi sever ama kontrolsüz sever. Manik bozuklukta, beynin sevgi ve duyguyla ilgili alanları aşırı derecede çalışır, depresyonda ise bu alanlar baskılanır.¹¹⁰ Dolayısıyla insanın ruhsal anlamda sağlıklı olabilmesi yeterli düzeyde sevgi almasına ve sevgi üretmesine bağlıdır. Otistik çocuklarda beynin sevgiyle ilgili alanları gelişmemiştir. Otistik çocuklar, karşı tarafın sevgisini anlayamadıkları gibi acısını da hissedemezler. Karşıdaki insan zarar görse bile, otistik çocuğun beyinde onun canının acıdığı ile ilgili bir algı yoktur. Çünkü duygusal farkındalığı gelişmemiştir.¹¹¹

Sevgi duygusu yöneldiği varlıklara göre çeşitlilik arz etmektedir. İnsan öncelikle kendi varlığının hayat bulmasına vesile olan ve kendisi için türlü sıkıntılara katlanan anne-babasına karşı sevgi duyar. Kur'an onlara karşı şefkat duygularıyla hareket edilmesi gerektiğini şu ifadelerle anlatır: *"... Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: 'Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı'".*¹¹² İnsan kendisi anne baba olduktan sonra kendi çocuklarına karşı sevgiyle bağlanır ve anne-babasının kendisi için ifade ettiği değer de bir o kadar fazlalaşır. Çünkü onların yaşadıkları şeyleri bizzat tecrübe ederek öğrenir.

Sevginin bir başka türü de neslin devamı için gerekli olan kadınla erkek arasındaki sevgidir. Bu sevgi evlilik kurumunun oluşturulmasında ve devamında etkili olan bir unsurdur. Bu konuda Allah: *"Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır"*¹¹³ buyurarak aile içindeki huzurun var olmasını eşler arasındaki sevgi ve şefkat duygusuna bağlamıştır. Çünkü insan sevgi duymadığı biriyle birlikte hayatını devam ettirmek

¹¹⁰ Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İst., 2012, s.76.

¹¹¹ Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, s. 69.

¹¹² İsrâ, 17/23-24.

¹¹³ Rûm, 30/21.

istememez. Bu nedenle ancak gerçek sevgi ve saygı temeli üzerine inşa edilen evliliklerin devam edebileceğini söyleyebiliriz. İnsanın kendisini, kardeşlerini, akrabalarını ve arkadaşlarını sevmesi de farklı sevgi türlerindendir.

Sevgi türlerinden biri de aşkın sevgidir. Beşeri düzlemdeki sevgi çeşitlerini tecrübe eden insan bu sevgilerin dışında bütün sevgilerin kaynağı olan ve yine bütün sevgilerin kendisine yöneldiği en mükemmeli arar. İnsan kendisini güçsüz, zayıf, yetersiz hissettiğinde her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, bütün olayları kontrol altında tutabilen, her şeyin anahtarı elinde olan, göremediği ama hissettiği bir güce sevgi duyar.¹¹⁴ İnsan her ne kadar farklı sevgi türleriyle etrafındaki insanlara bağlansa da mükemmeli arayan bir yapıya sahiptir. Mükemmel yaratıcı da insan açısından sevilmeye en layık varlıktır.

Sevgi, yüksek ideale yönelmeye en elverişli bir duygudur. Kalbin en hassas telleri, en içten bağlanma sevgidedir. Bencillik, menfaate bağlılık, başkalarına zarar vermek gibi kötü duygulara zıttır. Bundan başka sevgi, kutsallık duygusunun da ilk tohumlarını taşır. Kutsallık, sevgi ve korku duygularının karışmasından meydana gelen bir duygudur. Bu sebeple din şuurunun teşekkülünde önemli bir adım olan kutsallık duygusunun ilk tohumları yine sevgi duygusunda saklıdır.¹¹⁵

1.1.2.3. Din Duygusu (İnanma İhtiyacı)

İnsanın yüce bir varlığa inanması, bu inancın nasıl ortaya çıktığı, insanı inanmaya götüren nedenlerin neler olduğu, inançların bireysel ve toplumsal yaşam üzerindeki etkinliği her zaman tartışılan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle insanı tanımaya ayırdığımız bu bölümde bu konular üzerinde durmamız önem arz etmektedir.

İnsanı inanmaya götüren iki nedenden söz edebiliriz. Birincisi inanma insanın yapısına yerleştirilmiş bir içgüdüdür. İkincisi inanmak insan için bazı ruhsal ihtiyaçlarını onunla karşıladığı bir gerekliliktir. İnsanda dinî bir kabiliyetin ve yüce bir varlığa inanma ihtiyacının bulunduğu antropolojik veriler tarafından desteklenmektedir. İlkel toplumlar ve kültürlerin dinleri ile ilgili gerçekleştirilen bütün araştırmalar, dünya üzerinde yaşadığı bilinen büyük küçük tüm insan topluluklarının güçlü dinî yönelişlere; insanüstü ilahî bir varlık anlayışı ile ölüm sonrası hayat inancına sahip olduklarını;

¹¹⁴ Tarhan, *Duyguların Psikolojisi*, s. 67.

¹¹⁵ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 97. İnsan Allah arasındaki sevgiye daha sonra yer verileceği için bu başlık altında ele alınmamıştır.

ayrıca inanç sistemlerine uygun bir takım ibadetler ve dinî törenler geliştirdiklerini ortaya koymuştur.¹¹⁶ Dolayısıyla bütün insanlar hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak bir iman kaynağına ihtiyaç duymuşlar ve toplumun temelini o iman kaynağına dayandırarak medeniyetler kurmuşlardır.¹¹⁷

Din, insan yaşamını bütün yönleriyle etkileyen temel bir unsurdur. İnsanın duyguları, düşünceleri ve eylemleri inançlarıyla şekillenmektedir. Bu nedenle, bireyin yaşamının bütün ayrıntılarına dokunan inançların temel kaynağının ne olduğu merak edilmiş ve araştırılmıştır. Özellikle din psikolojisi alanında çalışmalar yapan bilim adamları insanın dinî inanış ve yaşayışlarının kaynaklarını ortaya koymak için uğraşmışlardır. Mesela Erich Fromm, insanın hayatında sürekli bir huzursuzluk, kaygı ve karmaşa yaşadığını, bu durumdan kurtulmak için de bazı insanların dine başvurduğunu, insanların bu kararı vermelerinde onların güvenlik arayışı içinde olmalarının etkin olduğunu¹¹⁸ ifade ederek insanın bir inanca sahip olmasını psikolojik gereksinimlerine bağlamıştır. Carl Gustav Jung ise dinin insana özgü içgüdüsel bir davranış olduğunu ve insanın ruhsal dengesini sürdürebilmesinin dinin amacı olduğunu¹¹⁹ savunarak imana ontolojik bir temel göstermiştir. Din ihtiyacının kökeninde insanın zayıflığı ve çaresizliğinin etken olduğunu söyleyen Freud'a göre, çocuktaki ürkütücü çaresizlik duygusu, babanın sağlayacağı bir korunma ihtiyacı yaratmış ve bu çaresizliğin bir ömür boyu devam edeceğinin kavranması, çok daha güçlü bir babanın varlığına sığınmayı zorunlu kılmıştır. Ona göre Tanrı yüceltilmiş babaydı ve baba özlemi din gereksiniminin köküydü. İnsanın yaşamın tehlikeleri karşısında duyduğu korkuları ancak ilahî bir güç dindirebilecektir. Freud, bütün bunların ise bir yanılsama olduğunu söylemektedir.¹²⁰ Freud'un din duygusunu oğul-baba ilişkisi şeklinde aile içerisindeki ilişkilerle temellendirmeye çalışması eleştirilmiştir. Çünkü Tanrı'ya iman, çocuksu ve patolojik bir tutum olamaz. İnsanın ayırt edici bir özelliği olan din, insanın durumlarından herhangi birine indirgendiğinde insanın değeri düşer veya sakat bir insan ortaya çıkar.¹²¹ Kerim Yavuz Girgensohn'un dinin kaynağı hakkındaki görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır: “İnsan kendi emniyeti

¹¹⁶ Bahadır, Abdülkerim, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İst., 2011, s. 148-149.

¹¹⁷ Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, s. 39.

¹¹⁸ Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, ç. Elif Erten, Say Yay., İst., 2010, s. 15.

¹¹⁹ Jung, Carl Gustav, *The Undiscovered Self*, New York, 2005, s. 18.

¹²⁰ Freud, Sigmund, *Uygurlık Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel Yay., İst., 2004, s. 186-187.; Ali Ayten, *Din Psikolojisi*, İz Yay., İst., 2010, s. 67-68.

¹²¹ Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst., 2000, s. 61.

bakımından birine veya bir şeye dayanma ve bağlanma ihtiyacı duyar. Bu ihtiyaç onun içinden kendiliğinden doğup ortaya çıkan bir duygudur. Bu ihtiyaç, insanın tabiatında var olup akılla ispatlamaya da gerek yoktur. Çünkü o duyuluşuyla bir realitedir”.¹²² Kısaca görüşlerini vermeye çalıştığımız psikologların insanın inanma ihtiyacını bir kaynağa dayandırmaya dair bakış açıları, insanın güvende olma, sevme ve sevilme, çaresizlik duygusundan kurtulma gibi psikolojik unsurların etkin olduğunu görmekteyiz. Ancak Girgensohn ve Jung insandaki inanma ihtiyacına psikolojik bir temel koymakla birlikte bu durumu insan fitratına dayandırmaktadır. Bunlarla birlikte insanın dini bağlılığını çevresel faktörlere dayandıranlar da olmuştur.

Din duygusu insanın yaratılışına bağlı tabîi ve fitrî, fakat basit bir duygu olarak kabul edilmiştir. Ancak bu duygu, birçok elemanın katılımları ve karışımlarıyla karmaşık, olgun bir topluluk meydana getirir ki, buna din ve ulûhiyet şuuru denir. Din duygusu, fitrî ve ilkel haldeyken aklın ve tecrübenin müdahalesi yoktur; fakat olgun bir şekle gelince aklın ve tecrübenin müdahalesi başlar. İnsan, ilim ve tecrübeyle, mantıkî analizler yaparak bu basit kabiliyete aklî kavramlar da ilave eder. Diğer taraftan aile ve toplum, eğitim ve telkinlerle ferdin şuuruna belirli itikatlar ve dogmalar aşılama başlar. Artık fertte belirsiz din duygusu yerine belirli itikatlar ve ahlakî kurallarla beslenen bir din şuuru teşekkül eder.¹²³ Bu bakış açısı bize Hz. Peygamber'e dayandırılan: “*Her doğan çocuk muhakkak fitrat üzerine doğar. Sonra annesiyle babası onu yahudi yahut hıristiyan yahut mecûsî yaparlar...*”¹²⁴ hadisini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla insan doğuştan bir inanma duygusuna sahip olmakla birlikte bu duygunun bir dine kanalize edilmesi ve şekillenmesi ailenin ve içinde yaşanılan toplumun etkisiyle olmaktadır. İnsanın dini inançlarında aile ve çevrenin etkisi göz ardı edilmemekle birlikte akıl ve özgür iradenin varlığı insanın sorumlu tutulmasının gereğidir.

İnsanın bir dine yönelişi sadece bir duyguya indirilecek kadar basit bir olay değildir. İnanmak ve inancının gereklerine uygun yaşamaya çalışmak insanın fiziksel, zihinsel ve duygusal olarak bütün yönlerinin aktif katılımıyla gerçekleşir. Bireyin bir dine yönelmesinin temelinde, bazen fitrî duyguları, bazen acizlik ve çaresizlik duyguları, bazen entelektüel etkinlikleri, bazen bireysel ihtiyaçları, bazen korkuları, bazen içinde yaşadığı toplumun gelenekleri, bazen bunlardan birkaçı, bazen farklı

¹²² Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB. Yay., Ank., 1987, s. 130.

¹²³ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 104-105.

¹²⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *Sahihi Buhârî*, (Arapça-İngilizce), çev. Muhammed Muhsin Han, Daru's-Salam, Riyad, 1997, II, s. 267; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid ve dğr., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001, c. XIII, s. 510.

düzeylerde hepsi etkili olabilir.¹²⁵ Çünkü insan biyolojik, psiko-sosyolojik ve kültürel özelliklere sahip bir varlıktır ve birçok davranışında onun bu özelliklerinin, beraberce karmaşık etkisi vardır.¹²⁶

İnanma duygusu insanın ayrılmaz bir parçasıdır ve kutsal bir varlığa inanmak insanda bir ihtiyaçtır. İnanma duygusunun kaynağı konusunda onun fitrî olmadığını ileri sürenler olduğu kadar, onun insan hayatının ayrılmaz bir parçası olduğunu ve fitrî olduğunu söyleyenler de vardır. Her iki durumda da din, insan hayatının ayrılmaz bir parçasıdır.¹²⁷ İnsan yaşamı incelendiğinde büyük felaketlerin yaşandığı korku dolu anlarda, acizlik ve çaresizliğin olduğu hallerde, haksızlık ve adaletsizlik yaşandığı durumlarda, başarısızlık, hayal kırıklığı, sevgisizlik suçluluk duygusu, pişmanlık gibi negatif duyguların giderilmesinde din ve Allah inancı insan için en önemli sığınak ve ümit kaynağıdır. Mesela ölüm korkusunun yıkıcı etkilerine karşı, kişiler ve toplumların güvenip bağlanabilecekleri ve onları hayata bağlayabilecek en önemli şeyin Allah'a tevekkül ve ahiret inancı olduğuna hiç şüphe yoktur. Bu anlamda her halde dinin dışında ve onun yerini doldurabilecek hiç bir profan mutlak değer mevcut değildir.¹²⁸ Din insana yaşamın devam edeceğine dair verdiği umutla ve bu sayede insandaki yok olma korkusunu dindirerek insana en büyük armağanlardan birisini vermiştir. Bu anlamda din insanı ölüme ve çürümeye teslim olmaktan kurtarmıştır.¹²⁹

Tanrı inancının kaynağını insanın çaresizliğine, tabiat olayları karşısında yaşadığı korkulara dayandıran psikologlar da olmuştur. Kur'an, çaresizlik ve kriz halini yaşayan insanların tasvirlerini yaparak, böyle bir durumda yaşanan duygulara, yönelimlere, tutum ve davranışlara açıklık getirmiştir. Kur'an insanda çaresizlik anında doğal olarak, kendiliğinden ortaya çıkan tanrıya yönelme eğiliminin bilinçli ve istemli bir Tanrı inancına dönüşmesini istemiştir. Çaresizlik durumunda insanın Allah'a yönelişi Kur'an'da: *“Onları gölgelikler gibi bir dalga kapladığında dini Allah'a has kılarak O'na yalvarırlar. Allah, onları kurtarıp karaya çıkarınca, onlardan bir kısmı orta yolu tutar. Bizim âyetlerimizi ise ancak son derece kaypak, son derece nankör olanlar inkâr eder”*¹³⁰ ayetiyle ifade edilmektedir. Kur'an, insanın doğuştan Allah'ı

¹²⁵ Kayıklık, Hasan, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dinî Araştırmalar*, V, S. 13, 2002, s. 27-40.

¹²⁶ Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İst., 2011, s. 76.

¹²⁷ Köylü, Mustafa, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, s. 29.

¹²⁸ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst., 2012, s. 416-417.

¹²⁹ Malinowski, Bronislaw, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yay., İst., 2000, s. 47

¹³⁰ Lokmân, 31/32; Benzer bir âyet için bkz. Yûnus, 10/22-23.

tanımaya ve iman bilincine varmaya yönelik kapasiteye sahip, ilahî gerçekleri benimsemeye yetenekli olarak, kısacası “fıtrat üzere” yaratıldığını¹³¹ “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler*”¹³² ayetiyle açıklamaktadır.

İnanmak, insanın zihinsel anlamda istikrara kavuşması için zorunludur. İnsan, nasıl bir inanca sahip olursa olsun zihinsel şüphe ve tereddütlerden uzak olmalıdır. İnsanın inanç ya da inançsızlık arasında kararsız kalması düşünülemez. Çünkü insan zihni belirsizlikten kurtulmak ister. Belirsizlik durumu insan zihninde uzun süre devam ederse, bireylerde dengesizlikler meydana gelir. Müzmin kararsızlık ve yapılacak fiilin seçimi hususunda çatışmalı hisler içine girme, bireyleri ruhen muzdarip ettiği gibi, toplumsal açıdan da uyumsuz yapar.¹³³ Dolayısıyla insanın zihinsel anlamda huzura kavuşması, şüphe ve tereddüt içinde bocalamadan kararlaştıracağı eylemler yapması ancak bir iman kaynağına bağlanması ile mümkün olabilir.

İnsanda inanma duygusunun ya da bir dine bağlanmanın kaynağı konusunda farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz. Bu yaklaşımları üç maddede toplamak mümkün görünmektedir: 1) İnanmak insanın doğasında var olan bir içgüdüdür ve doğumundan sonra çevresel faktörlerle şekillenir.

2) İnsanda korunma, kendini güvende hissetme, yalnızlık ve çaresizlik anlarında bağlanma gibi duygusal ihtiyaçlar bulunmaktadır. İnsan bu ihtiyaçlarını ancak yüce bir yaratıcıya inanarak giderebilir.

3) Bir dine bağlanma başta anne baba olmak üzere çevresel faktörlerin kişiyi etkilemesiyle ortaya çıkar. Aslında insanda inancın ortaya çıkmasında bu maddelerin her biri birer basamak gibidir. İnsanın yaratılışında yüce bir varlığa inanma içgüdüğü olmasaydı çaresizlik anında ona yönelip sığınması ve ondan yardım istemesi söz konusu olmazdı. Dolayısıyla insan kendisine potansiyel olarak verilmiş inanma duygusuyla manevi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Diğer taraftan insanın inanç dünyası içinde yaşadığı ailenin ve toplumun inançlarıyla şekillenmektedir. Ancak insan kendisine sunulan inançları akli ile sorgulayarak eleştirebilir, özgür iradesi ile de kabul ya da reddedebilir.

¹³¹ Kasapoğlu, "İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı", *Kelam Araştırmaları*, 3/1, 2005, s. 61-90.

¹³² Rûm, 30/30; Allah inancının fitrî olduğuna delil olarak gösterilen bir başka âyet için bkz. A'râf Sûresi, 7/172. Fıtrat kavramı daha sonra ele alınacağı için burada üzerinde durulmamıştır.

¹³³ Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, s.17.

İnancın bireysel olarak hayatımıza kattığı anlamlara gelince, son yıllarda yapılan araştırmalara göre; kendi ötesinde ve üzerinde yüce bir varlığa inanıp bağlananlar, inançsız olanlara göre çok önemli sağlık avantajlarına sahiptirler. Bunlar: a) Kriz, stres veya sosyal çatışmaları daha kolay aşabilme, b) Bunalıma ve diğer psikosomatik hastalıklara yakalanma riskinin daha az olması, c) İyileştirmeye yönelik daha güçlü bir umut ve güven geliştirme, d) Alkol, uyuşturucu, sigara gibi bağımlılık yaratan alışkanlıklar geliştirme tehlikesinin düşüklüğü, e) Acı tecrübeleri ve ölümü daha bir sükûnetle karşılama, hayatın son aşaması ve ölüm sonrası hayat için korku ve endişelerden uzaklık. Bu noktada inanç, önemli bir düzenleyicidir.¹³⁴

Dinler var olmak için toplumlara ihtiyaç duyduğu gibi toplumların da birçok açıdan dinlere ihtiyacı vardır. İnanç sistemlerinin (dinlerin) bir takım toplumsal fonksiyonlar icra ettikleri de bir gerçektir. Dinin en önemli toplumsal fonksiyonlarından biri, onun toplumsal düzenin korunmasını sağlayıcı “*muhafazakâr fonksiyon*”unda toplanmaktadır. Bu yönü altında din, dinî inanç ve normlar, toplumda önemli bir sosyal kontrol rolü'nü üstlenirler. Dindeki günah-sevap ve helal-haram gibi normlar, aynı zamanda ve birçok durumlarda toplumdaki “*ahlâkî normların temel ölçütlerini sağlayıcı fonksiyonlar*” görürler. Dinin, dinî inançlar ve uygulamaların, ayin ve törenlerin “*toplum dayanışmasını güçlendirici roller*”i bulunmaktadır. Aynı şekilde din, kişi ve topluma, içinde yaşanan dünyaya ve hayata bir “*anlam kazandırma fonksiyonu*” görür ve böylece onların dünya görüşleri ve hayat anlayışlarının şekillenmesinde önemli roller üstlenir.¹³⁵

1.1.2.4. Varoluşunu Anlamlandırma (Yaratılış İleti)

İnsan kendi varlığını, etrafındaki canlıların varoluş nedenini sürekli sorgulamaktadır. “Ben niçin varım? Nereden geldim, nereye gidiyorum? Hayatın anlamı nedir? Dünyada olup bitenlerin anlamı nedir? Ölüm nedir? Ölümden sonra ne olacak?” gibi sorular insan zihnini sürekli meşgul etmiştir. Bu sorulara tatmin edici cevaplar bulunmazsa insanın varlığı, yaşamı ve eylemleri anlamını yitirecektir. İnsan hayatının anlamdan yoksun olması, varoluşsal anlamsızlık durumu ise bireyde tedavi edilmesi gereken bir takım sıkıntılara neden olabilmektedir.¹³⁶ Dolayısıyla insanın varlığını ve

¹³⁴ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 171.

¹³⁵ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 415-416; Malinowski, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, s. 50.

¹³⁶ Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 158. Ortaya çıkan bu tür rahatsızlıkların tedavisi için Viktor Frankl Logoterapi (anlam yoluyla terapi) yöntemini geliştirmiştir. Bu yöntemin en büyük amacı, hangi yolla

eylemlerini bir anlama dayandırma çabası ruh sağlığının bir göstergesi olmaktadır. Bu nedenle bütünüyle yaşamı anlamsız gören insanların sağlıklı olduğunu düşünmek zordur. İnsan yaşamı boyunca eylemlerini kendisine göre önemli olan anlamlar yükleyerek yapar. Çünkü anlam istemi bir yaşama sorunudur. İnsanın tüm davranışlarının temelinde yaşama verdiği bir anlam yatar. Bu nedenle insan anlamlar yüklediği eylemlerin peşinden koşar. Kendisine anlamsız gelen şeyler için uğraşmayı değerli bulmaz. Düşünen, duyumsayan bir varlık olarak insanın anlamdan yoksun bir dünyada var olması imkânsız gibidir.¹³⁷

Anlam dünyaya bakış açısı veren bir hayat görüşü, insan hayatında karşılaşılan olayları açıklama kaynağıdır. Anlam, insana yön veren ve insanın dünyada oluşunu açıklayan bir çerçeve ve yorumlayıcı yapıdır. Her insan için temel ihtiyaç, hayatta bir anlam bulma ve anlamlı bir var oluş yaşamaktır.¹³⁸ Ancak anlam arayışı her zaman bilinçli olarak sürüp giden, yani her durumda farkında olunan bir yöneliş değildir. İnsanların çoğu, tutum veya davranışlarında anlam kazanmaya yönelik güçlü bir motivasyonun var olduğunu bilmezler. Karşılaştığımız birine “hayatın anlamı nedir?” tarzında bir soru sorsak, o anda belki de cevap veremeyecektir. Zira insanların çoğuzihinlerini bu soruyla meşgul etmezler. Oysa varoluşsal anlamda bu soru insanlık tarihi kadar eskidir.¹³⁹ İnsanlar zihinsel olarak sürekli hayatın anlamını sorgulamasalar da onları hayatta kalmak için motive eden, eylemlerini yönlendiren ve sürekliliğini sağlayan itici bir güç olarak saklı bir “anlam” her zaman vardır.

İnsanda doğuştan potansiyel olarak var olan en önemli niteliklerden biri, hakikat arayışı'dır. Hakikat arayışında insanın asıl hedefi belirsizlikten kurtulup hayattaki konumunu tayin etmek ve varlığı anlamlandırma ihtiyacını gidermektir. Bu süreçte kâinat, dünya, hayat, Tanrı ve insan ile ilgili zihinsel gelişimde ortaya çıkan ve çoğu zaman gerginlik yaratan sorular, “varoluşsal sorgulama” kavramı ile ifade edilebilecek önemli bir ihtiyaca işaret eder. Gerek hakikat arayışı noktasında ve gerekse varoluşsal sorulara cevap bulma arayışında insan, içine düşmüş olduğu gerginlikten kurtulmak amacıyla, bazen bilime, bazen ideolojilere veya sistematik olmayan düşüncelere, zaman

olursa olsun hayatın anlamıyla ilgili soruların çözümünde yardımcı olmaktır. Hedefini "anlam arzusu"nın önündeki tüm engellenme durumlarını çözmeye kilitlemiştir. Bkz. Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak, Okyanus Yay., İst., 2013, s. 111-117; Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 30.

¹³⁷ Kasapoğlu, *Kur'an'da İnsan*, s. 32-34.

¹³⁸ Köylü, Mustafa (Edt), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, s. 162-163.

¹³⁹ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 29.

zaman da dinin mesajlarına kulak vermiş, çözüm aramıştır.¹⁴⁰ Ancak bilimin sunduğu veriler ya da insan düşüncesinin ürettiği ideolojiler insanın anlam arayışına çözüm olmamıştır. İnsanlık tarihi boyunca insanların hayatlarında dinin hep var olması ve çoğunluğun yaşamını şekillendirmede etkin rol oynaması bu düşüncemizi desteklemektedir.

Dinler, insanın varoluşsal sorularına, dünya hayatının ve ölümden sonraki yaşamın anlamına dair sorularına cevaplar vererek insanın kendi varlığına ve dünya hayatına daha anlamlı bir bakış açısı geliştirmelerini sağlarlar. Din, hayata anlam katan sistemlerin başında gelir. Her dinin temel amacı, insanları “kurtuluşa” ulaştırmaktır. Din henüz ulaşılmamış, ancak ulaşılmak istenen en yüce amaçlara hizmet ederek insanı bu amaçlar üzerinde düşünmeye ve onları gerçekleştirme yolunda aktif olmaya yönlendirir. Dünya hayatını düzenlemeye yönelik hedefler göstermesi yanında, ölüm sonrası hayatı da garantileyecek hedefler sunması, dinî amaçları diğer amaçlara göre daha üstün ve değerli kılar.¹⁴¹ Türkiye’de yapılan bir alan araştırmasında elde edilen bulgular bu düşünceleri destekler mahiyettedir. Bu çalışmaya göre örneklemin toplam olarak %76.9’u dinin hayata bir anlam ve gaye verdiğini kabul etmektedir. Aynı şekilde örneklemin % 82.2’si insanın aklı ile kavrayamadığı varoluşunun sebebini, inandığı dinle açıklayarak güç kazandığı görüşüne katılmıştır.¹⁴² Bu sonuçlar bize insanın hayatı anlamlandırmada ve varoluşsal sorularına cevap aramada dinin, insanın temel sorularına cevap vermesi sebebiyle önemli bir yere sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Hayatın amacı, insanın bu dünyadaki yeri ve görevi gibi anlam ve kimlik meseleleri yanında ızdırap, kötülük, mahrumiyet, ölüm gibi hayatın kabul edilmesi çok zor olan yönleri ancak dinî inançların aydınlığında anlaşılır ve kabul edilebilir duruma gelir. Dinlerin dünya hayatında karşılaşılan acılara, sıkıntılara, zorluklara karşılık sabrı tavsiye etmesi ve ölümden sonraki yaşamda mükafat vaad etmesi insanın bunlara katlanmasına imkan sağlar. Dindar insanların genelde iyimser, uyumlu, dengeli ve sorumlu bir kişilik eğilimine sahip olmalarını, inançların bu yöndeki etkisi ile açıklamak mümkündür.¹⁴³ Çünkü dindar insan için dünya hayatı geçicidir ve asıl hayat ölümden sonra başlayacaktır. Din-anlam ilişkisine değinen Gordon Allport’a göre din, bireyi kaygı, şüphe ve umutsuzluğa karşı güçlendirmektedir. Bireye sunduğu niyet ve amaç

¹⁴⁰ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 20-22.

¹⁴¹ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 115.

¹⁴² Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İst., 2007, s. 191.

¹⁴³ Hökelekli, Hayati, "Gayba İmanın Psiko-Sosyal Sonuçları", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V*, İst., 2003, s. 265-278.

sayesinde, oluşun her aşamasında kişinin kendisini anlamlı bir şekilde varlığın bütünüyle ilişkilendirmesini sağlayan dindir.¹⁴⁴ Böylece dinin sunduğu ilkeler sayesinde insan yaşamın her anında eylemlerine anlamlar yükleyerek kendisini ve ürettiklerini değerli bulur.

Nihayetinde yok olacak bir varlığın, varoluşunun hem varlık açısından hem de var eden açısından bir anlamı olmak zorundadır. Allah Kur'an'da varlıkları “boşu boşuna” ve “amaçsız” yaratmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla her varlığın yaratılış gayesi yani varlığının anlamı yaratıcı tarafından belirlenmiştir. İnsan dışındaki varlıklar kendi varlıklarının bilincinde olup varlık nedenlerini sorgulayamadıklarından itirazsız yaratıcının kendilerine belirlediği amacı yerine getirirler. Ancak kendi varlığının bilincinde olan insan hem kendi varlığının hem de diğer varlıkların varoluş nedenlerini sorgulamaktadır. Bu anlam arayışı insan için hayati öneme sahiptir.

İnsan için hayati olan varoluşsal sorulara Kur'an tatmin edici cevaplar vermektedir: “Biz, göğü, yeri ve bu ikisi arasında olanları oyun olsun diye yaratmadık”¹⁴⁵ ayeti en genel anlamda varlıkların bir gayeye hizmet için yaratıldığını ifade etmesi açısından önemlidir. İnsan dışındaki varlıkların insana hizmet için yaratıldığını ifade eden: “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından sizin hizmetinize verendir. Elbette bunda düşünen bir toplum için deliller vardır”¹⁴⁶ ve “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir”¹⁴⁷ mealindeki ayetlerinsanın diğer varlıkları anlamlandırmasında ona yol gösterir niteliktedir. Çünkü insan gibi diğer varlıklar da boşu boşuna yaratılmayıp belirli gayeler için var edilmiştir.

Hayatı anlamlandırmada, Yüce bir yaratıcıya inanmak, ölümün varlığı ve yeniden dirilişi kabul etmek önemli unsurlar olarak kabul edilmelidir. Kur'an tam da bu noktada ahirete inanmayan müşriklerin dünya hayatına bakışlarını şu şekilde ifade etmektedir: “Dediler ki: 'Dünya hayatımızdan başka hayat yoktur. Yaşarız ve ölürüz. Bizi ancak zaman yok eder...’”¹⁴⁸ Müşriklerin inancına göre gerçek yaşam yurdu dünyadır. Bu nedenle dünyanın her türlü imkânlarının sınırsızca kullanımında bir sakınca görülmemiş, şehvî arzu ve isteklere son derece cömert davranıldığı “dem bu

¹⁴⁴ Allport, *Olmaktan Oluşa*, çev. Bilal Sambur, s. 123-124.

¹⁴⁵ Enbiyâ, 21/16.

¹⁴⁶ Câsiye, 45/13.

¹⁴⁷ Bakara, 2/29.

¹⁴⁸ Câsiye, 45/24.

demdir” mantığında bir hayat tarzı benimsenmiştir.¹⁴⁹ Dolayısıyla müşrik Araplar açısından hayatın anlamı dünyada kendilerini mutlu hissedecekleri, kendilerine huzur veren her türlü eylemin yerine getirilmesi olmaktadır. Oysa ahirete inanan mü'minler açısından dünya hayatı bütün nimetleriyle birlikte oyun ve eğlenceden ibarettir, ahiret yurdu ise gerçek, kalıcı ve kesintisiz, huzur ve mutluluk yurdudur. Bu durum Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir: *“Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. Bu durum tıpkı şuna benzer: Yağmurun yeşerttiği bitki, çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çerçöp olur...”*.¹⁵⁰ Kur'an'da dünya hayatının oyun ve eğlenceden ibaret olduğunun ifade edilmesi, o dönemdeki Arap toplumunda dünya hayatından sonra başka bir hayatın olmayacağına dair olan inanç ve bu inanca bağlı olarak içki, kumar, fuhuş gibi her türlü eğlencenin meşru görülmesiyle ilişkilidir. Onların dünya hayatına dair bu inançlarına karşılık Allah dünya hayatının bütün güzelliklerine rağmen geçiciliğine vurgu yapmıştır. Bu nedenle Kur'an mü'minleri dünya nimetlerine (özellikle mal ve çocuklara) karşı uyarmakta ve onların kendilerine imtihan için verildiğini beyan etmektedir: *“Bilin ki mallarınız ve çocuklarınız birer deneme aracıdır. Allah katında ise büyük mükâfat vardır”*.¹⁵¹ Kur'an'ın sunduğu dünya görüşüne göre sahip olunan herşey imtihanı kazanmak ve ahirette mükâfat elde etmek için birer vesiledir.

Ölümle birlikte dünya hayatlarının sona ereceğine ve yeniden dirilişin mümkün olmadığına inanan müşriklerin aksine mü'minler için ölüm bir yok oluşu ifade etmediği gibi yeniden dirilişle sonsuz olan ahiret hayatı başlayacaktır. Kur'an'da yeniden dirilişi ifade eden ve bu hususta deliller sunan birçok ayet mevcuttur.¹⁵² Ölümünden sonraki hayata inanan insan açısından dünya hayatının, bizzat kendi varlığının ve eylemlerinin bir anlamı vardır.¹⁵³ Dünya hayatı imtihan yeri, insanlar da Allah'ın rızasını kazanmak ve ebedî saadete kavuşmak için birbirleriyle salih amelde yarışmak üzere¹⁵⁴ “halife” olarak yaratılmıştır.¹⁵⁵ En mükemmel şekilde yaratılan insana “halifelik” misyonunun

¹⁴⁹ Öztürk, Mustafa, "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı", *Tasavvuf Dergisi*, Y. 7, S.16, 2006, s. 65-86.

¹⁵⁰ Hadîd, 57/20. Ayrıca bkz. Ankebût, 29/64; Mü'min, 40/39.

¹⁵¹ Enfâl, 8/28.

¹⁵² Fussilet, 41/39; Ankebut, 29/19-20; Ahkâf, 46/33.

¹⁵³ Özarlan, Selim, "Ahiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Müspet Katkısı", *FÜİFD.*, S. 5, Elazığ, 2000, s. 295-307.

¹⁵⁴ Mülk, 67/2.

¹⁵⁵ Bakara, 2/30.

verilmiş olması ona bir takım sorumlulukların yüklenmiş olduğu anlamına gelmektedir. İşte insana yüklenen bu sorumluluklar onun varoluşunun anlamını ifade eder. İnsanın kendisine yüklenen sorumluluklarının bilincinde olarak dünyada eylemde bulunması onun varoluşsal anlamsızlığı yaşamamasını sağlayacaktır. Çünkü bütün yapıp etmeleri karşılıksız kalmayacaktır.¹⁵⁶ Dolayısıyla inanan insan için hayatın ölümden sonra da devam etmesi ve yaşanan hayatın “hesabının” verilecek olması hayatı anlamlı kılan unsurlar olmaktadır. Din, insan hayatını çok anlamlı bulmakta, çok değerli bir amaca yönelik görmekte ve insana bu anlamlılık ve amaçsallığı her zaman gözetmesini telkin etmektedir.¹⁵⁷

1.1.3. İnsanın Eylemsel Yönü

İnsan düşünen, hisseden bir varlık olduğu kadar aynı zamanda düşünce ve hisleriyle eylemde bulunan bir varlıktır. İnsanın eylemleri sadece refleks olarak ortaya çıkan istemsiz vücut hareketlerinden ibaret değildir. İnsan aynı zamanda düşünsel süreçler yaşayarak muhakeme etme potansiyelinin neticesinde sahip olduğu güçle bilinçli eylemlerde bulunmaktadır. İşte bu nedenledir ki insan yaptıklarından sorumlu olan bir varlıktır.

Eylem terimi, insanın seçmeden sonra hedefe varmak için gösterdiği her türlü faaliyetidir. Seçme tamamen zihin içinde gerçekleşirken eylem, verilen bir kararın zihin dışındaki uygulamasıdır. Başka bir deyişle eylem, seçme ile tespit edilen hedefe ulaşmak için gösterilen faaliyettir, yani düşüncenin dışa aksettirilmesidir.¹⁵⁸ Eylem öncesinde insan iradesinin etkin olduğunu görüyoruz. İnsan iradesiyle zihinsel olarak karar verme aşamasını geçtikten sonra eyleme yönelir. Dolayısıyla bilinçli eylemlerin ortaya çıkmasından önce zihinsel olarak düşünme, karşılaştırma, değerlendirme ve karar verme gibi süreçlerin olması gerekir.

Psikoloji’de insanın eylemlerini ifade etmek için kullanılan bir kavram olan “davranışın” açıklanmasında birbirinden farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Örneğin bir kimsenin bir bardak suya uzanma davranışını nörobiyolojik yaklaşım, insanın içinde yer alan fizyolojik, nörolojik süreçlere dayanarak incelerken davranışsal yaklaşım, aynı davranışı beden içindeki hiçbir sinirsel oluşuma değinmeden uyarıcı ve tepki

¹⁵⁶ Zilzâl, 99/7-8.

¹⁵⁷ Yaran, Cafer Sadık, "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları", *OMÜİFD.*, S. 12-13, Samsun, 2001, s. 79-96.

¹⁵⁸ Öner, Necati, *İnsanın Hürriyeti*, Vadi Yay., Ank., 2005, s. 67.

kavramlarıyla açıklar. Bilişsel yaklaşım ise su bardağına uzanma davranışını, kişinin amaçları ve beklentileri yönünden inceler ve daha çok bilişsel süreçlere önem verir.¹⁵⁹ Davranışın ortaya çıkmasını indirgemeci bir yaklaşımla sadece uyarıcı-tepki ilişkisi şeklinde ya da bilişsel süreçle açıklamak insan yapısının bütünlüğü açısından eksik yaklaşımlar olarak görülebilir. Çünkü insan bilinçli bir eylemde bulunurken dış dünyadan gelen bir uyarana tepki şeklinde olsa dahi davranışın arkasında zihinsel süreçler yer alır.

Kur'an-ı Kerim'de insanın eylemde bulunan bir varlık olduğunu ifade için kesb etmek (kesb), yapmak (fiil) ve amel işlemek (amel) kavramları kullanılmıştır.¹⁶⁰ Kur'an'da insan fiillerini ifade etmek için kullanılan kesb, fiil ve amel kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir. Ancak Kur'an'da insandan sadır olan eylemleri ifade etmek için “amel” ve “kesb” kelimeleri kullanılmasına karşın, Allah'ın fiilleri için amel ve kesb kavramları kullanılmamaktadır.¹⁶¹ İnsanın fiillerinin ortaya çıkmasında zihinsel ve fiziksel katılımlar söz konusu iken ontolojik olarak insandan farklı olan Allah'ın fiilleri için bunlar söz konusu değildir. Dolayısıyla insanın fiilleri için kullanılan amel ve kesb kavramlarının Allah için kullanılmamasının nedeninin varlıksal farklılık olduğunu söyleyebiliriz.

Kelam ilminde insanların fiilleri konusu, literatürde “kulların fiilleri/ef'âlu ibâd”, “irade” ve “istitâat” gibi başlıklar altında tartışılmıştır. Bu başlıklar altında insan fiilleri ele alınırken davranışın ortaya çıkmasında etkin olan iç ve dış amiller irdelenmezken, insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu, insanın özgür bir iradeye sahip olup olmadığı, eylemin ortaya çıkması için elzem olan kudretin kim tarafından yaratıldığı, kudret-fiil ilişkisi gibi konular üzerinde durulduğu görülmektedir. İnsanın eylemleri konusundaki kelimî tartışmalara da kısaca değineceğimiz bu bölümü insanı tanıma adına “*İnsanın İrade Sahibi Oluşu*”, “*İnsanın Kudreti(Gücü)*” ve “*İnsanın Eylemleri(Üretkenliği)*” şeklinde üç alt başlıkta incelemeyi uygun bulduk.

1.1.3.1. İnsanın İrade Sahibi Oluşu

Bir şeyin ardından koşuşturmak anlamındaki راد-يرود fiilinden gelen ارادة kelimesinin asıl anlamı; şehvet, dilek ve umuttan oluşan bir güçtür. Bu kelime kimi zaman işin başlangıcı için kullanılır; o da nefsin bir şeye olan meylidir. Kimi zaman da

¹⁵⁹ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, s.26.

¹⁶⁰ Bakara 2/25, 68, 85, 134, 197, 202, 264; Âl-i İmran 7/118, 129.

¹⁶¹ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ, s.97.

işin sonu için kullanılır; o da o işin yapılmasının veya yapılmamasının gerekli olduğuna karar vermektir.¹⁶² İrade kavramı, inancın faydalı olan şeye yönelmesi, nefsin güzelliklerinden ruhun ihtiyaçlarını kalbin istemesi, irade edilenler hakkında nefsin sevgisi, Allah'ın emrini ve rızasını kabul etme, herhangi bir işin meydana gelmesi ve ortaya çıkması için tahsis edilmiş bir sıfat¹⁶³ şeklinde tanımlandığı gibi insanın yapılması ya da yapılmaması gereken bir konuda verdiği hükümle bir şeye yönelmesi olarak da tanımlanmıştır.¹⁶⁴ *Meşiet* kavramıyla aynı anlamda değerlendirilen irade kavramının¹⁶⁵ kelamcılara göre tanımını Fahreddin Râzî “bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” olarak yapmıştır.¹⁶⁶ İrade kısaca harekete geçme gücü ve yeteneğidir, fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyicidir. İrade kişiyi fiile yönlendirmekte, fiil de iradeye bağlı olması bakımından gerçekleşme imkânı bulmaktadır. Her ne kadar irade fiilden önce geliyorsa da fiil sürecinde de onunla birlikte olan, onunla bütünleşen bir faaliyetdir. Bu anlamdaki irade, sadece psikolojik bir fonksiyon yahut meleke olmayıp aynı zamanda bilinçli bir seçme gücü, bundan dolayı da kişiyi davranışlarının sonuçlarından sorumlu hale getiren ahlakî bir ilkedir. Bu seçme gücüne daha çok kelamî literatürde *ihitiyar* denilmektedir.¹⁶⁷

İnsan en güzel şekilde yaratılmış,¹⁶⁸ sahip olduğu özgür irade ve akıl melekesi nedeniyle varlıklar içerisinde kendisine ayrıcalıklı bir konum verilmiştir. İnsan aklı ve duyu organları vasıtasıyla çevresi hakkında bilgi edinir ve seçimleriyle çevresine etki eder. İnsan sahip olduğu akıl ve bilinçli eylemlerde bulunması nedeniyle, yeryüzünde başıboş bırakılmamış¹⁶⁹ ve bütün yaptıklarından sorumlu tutulmuştur. Bireysel anlamda özgür olabilme, davranışlarının sonucundan sorumlu olmanın ve yükümlülüğün de temel koşuludur. İnsan seçiminde özgür olduğuna göre, onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan da sorumluluk fikridir. Özgür iradenin yok sayıldığı koşullarda gerçekleştirilen söz ve eylemlerinden dolayı birey sorumlu tutulamaz.¹⁷⁰

¹⁶² İsfehani, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İst., 2010, s. 448.

¹⁶³ Cürcânî, *et-Tarîfât*, s.16.

¹⁶⁴ Ebu'l-Beka, *el-Külliyât*, c. I, s.73.

¹⁶⁵ Zebidî, Abdürrezzâk el-Hüseynî, *Tacu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Komisyon, nşr. Daru'l-Hidaye, c. VIII, s.122; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. Süleyman Uludağ, s. 193.

¹⁶⁶ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, 1987, c. III, s. 175.

¹⁶⁷ Çağrıçı-Hökelekli, "irade" md., *DİA*, c. XXII, İst., 2000, s. 381.

¹⁶⁸ Tîn 95/4.

¹⁶⁹ Kıyamet 75/36.

¹⁷⁰ Yeşilyurt, Temel, "Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu", *FÜİFD.*, S. 10:1, 2005, s. 37-50.

İnsanın dünya hayatındaki eylemlerinden dolayı sorumlu tutulan bir varlık olması Kur'an'da birçok ayette açıkça ifade edilmektedir. “*Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük işlerse, onun cezasını görecektir*”¹⁷¹ ayetinde insanın iyi ya da kötü her fiilinin karşılık bulacağı bildirilmektedir. Yine “*O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar*”¹⁷² ayeti insanın eylemlerinden dolayı sorgulanacağını açıkça haber vermektedir. “Temyiz gücüne sahip bireyin, hür iradesi ile yapıp etmelerinin bilincinde olması ve sonuçlarını takdir ederek kabul etmesi” şeklinde tanımlanan sorumluluk,¹⁷³ iradeli eylemleri gerektirdiğinden, ancak eylemlerini iradeli olarak yapan varlıklar sorumluluğu yüklenebilirler. Eylemler konusunda karar vermek anlamında irade aynı zamanda eylemin neden ve sonuçlarını bilmeyi gerektirir ki, bu da düşünmeyi gerekli kılar.¹⁷⁴ Sorumluluğun kişisel planda üç temel unsur ihtiva ettiğini söyleyebiliriz:

- 1) Doğru ve yanlış birbirinden ayırt edebilecek aklî ve vicdanî bir olgunluk,
- 2) Çevresel veya içsel baskı ve zorlamalardan uzak, kişisel istek, tercih ve karar gücü,
- 3) Kaynak-hedef ilişkisinde davranışların gelişimini ve sonuçlarını takip veya kontrol edebilecek açık bir şuur.¹⁷⁵ İnsan kendisine verilen akıl melekesi, özgürce kararlar alabilme yeteneği ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını kontrol edebilme potansiyeli nedeniyle sorumluluk yüklenen bir varlıktır.

İnsan kendisine verilen akıl melekesi ile eylemlerini gerçekleştirmeden önce düşünme, muhakeme etme, seçme ve karar verme gibi süreçleri yaşar. İnsanın eylemlerinden sorumlu tutulması, eylemlerini gerçekleştirmeden önceki süreçlerde özgür olmasını gerekli kılar. Aslında sorumluluk, insana dışarıdan yüklenen bir yük olmaktan çok sahip olduğu eşsiz varoluşsal niteliklerinin zorunlu bir sonucudur. Çünkü doğru-yanlış, iyi-kötü vb. maddi-manevi zıtlıkları birbirinden ayıran akıl melekesi, özgür karar ve tercihlerde bulunabilme imkânı sağlayan irade yeteneği ve tercihleri hayata geçirebilecek aktif güç, sorumluluk duygusunu bir değer olarak beraberinde getirir.¹⁷⁶ Buna göre, çeşitli seçeneklerin düşünme süzgecinden geçirilerek, deyim yerindeyse, bir ayıklanmaya tâbi tutulması, bir eylemin yapılıp yapılmamasında

¹⁷¹ Zilzâl, 99/7-8.

¹⁷² Enbiya, 21/23.

¹⁷³ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 118.

¹⁷⁴ Yar, Erkan, "Kur'an'ın İnsan Öğretisi", *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl. 2, S. 1, 2007, s. 21-43.

¹⁷⁵ Bahadır, a.g.e., s. 118.

¹⁷⁶ Bahadır, a.g.e., s. 125.

düşünmenin belirleyici olarak işe karışması, insanî eylemin en temel belirtisi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁷ Seçme, insan hürriyetinin temel unsurlarından birisidir. Seçme tesadüften farklıdır; seçmede işin içine bilinç girer, insan bazı akıl yürütmelerden sonra seçim yapar. Seçmeden sonra eylem gelir. İnsan istediğini seçip sonra onu eyleme taşıdığı anda kendisini hür hisseder. Bu eylemi bir engelle karşılaşırsa, hürriyetsizliğinin bilincine varır.¹⁷⁸

Kur'an'da yer, gök ve dağ gibi insanın sahip olduğu özelliklere sahip olmayan cansız varlıklara teklif edilen “emanet”i onların yüklenmekten çekindikleri, ancak insanın onu üstlendiği bildirilmektedir.¹⁷⁹ İnsanın sorumlulukları yüklenmesi onun akıl sahibi olan, kendi kararlarını verebilen, hayat çizgisini çizebilen, özgür irade sahibi ve tercihte bulunabilen bir varlık olmasına dayanmaktadır.¹⁸⁰

Kur'an-ı Kerim: “*Dilediğinizi yapınız*”,¹⁸¹ “*De ki: Hak Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*”¹⁸² gibi ayetlerle insanda var olan özgür iradeye dikkat çeker. Ancak insanın fiilinde hür olması, Allah'ın iradesini ortadan kaldırmaz.¹⁸³ Kur'an hem Allah'ın iradesinin mutlak, hem de kulun iradesinin varlığını ve sorumluluğunu açıklar.¹⁸⁴ “*Biz her insanın kaderini (lafzen kuş) kendi boynuna dolamışızdır*”¹⁸⁵ ayeti, her insanın kendi fiilleri ile kendi yaşam tarzını belirlediğini ve dolayısıyla sorumluluğu üstlendiğini ifade eder. Kaderin her insanın boynuna dolanması, insanın fiilleriyle kendi geleceğini düzenleme ve kendi fiillerine yön verme hakkının kendi eline verilmesi anlamındadır.¹⁸⁶ Şayet insan eylemlerini zorunlu olarak seçmeden yapan bir varlık olsaydı ona yeryüzünde sorumluluklar yüklenmesi ve bunları yerine getirip getirmediğine göre ahirette karşılık belirlenmesi anlamsız olurdu.

İnsanın hür bir iradeyle fiillerini işlediğini, Allah'ın insanları iman ve küfür noktasında hiçbir şekilde zorlamadığını savunan, bu düşüncelerini kader tartışmalarının yaşandığı Emeviler döneminde Halife Abdülmelik b. Mervan'ın isteği üzerine bir mektupla bildiren Hasan el-Basrî, “*Hiçbir kimse Allah'ın izni olmaksızın iman*

¹⁷⁷ Aydın, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, s. 216.

¹⁷⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, s. 16-17.

¹⁷⁹ Ahzâb, 33/72.

¹⁸⁰ Ayten, Ali, *Psikoloji ve Din*, İz Yay., İst., 2012, s. 163-164.

¹⁸¹ Fussilet, 41/40.

¹⁸² Kehf, 18/29.

¹⁸³ Macit, Nadim, *Şirk ve Müşrik Toplum*, s. 76.

¹⁸⁴ Bakara 2/286; Enâm 6/125; Yûnus 10/99, 108; İbrahim 14/49-51; Fussilet 41/46; Dehr 76/30.

¹⁸⁵ İsrâ, 17/13.

¹⁸⁶ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 66-67.

*edemez*¹⁸⁷ ayetinde geçen 'izin' kelimesinin, 'serbest bırakma' anlamında olduğunu söyleyerek Allah'ın herkesi iman karşısında serbest bıraktığını ve iman edebilmeye muktedir kıldığını ifade etmiştir.¹⁸⁸ O dönemdeki bazı insanların başlarına gelen kötü, hoşlanmadıkları şeyleri Allah'a, hoşlandıkları iyi şeyleri ise kendi nefislerine nispet ettiklerini söyleyen Hasan el-Basrî, bu insanların dinî konularda tamamen kaderci bir tavır takındıklarını dünyalık işlerde ise çalışıp çabalamayı tercih ettiklerini, bu davranışlarıyla onların Allah'ın emir ve adaletine aykırı davrandıklarını ifade etmiştir.¹⁸⁹ Kaderci bir anlayışı hakim kılmaya çalışan Emevi iktidarına karşı böyle bir anlayışı reddeden ve insanın fiillerinde özgür bir iradeye sahip olduğu düşüncesini savunan Hasan el-Basrî, düşüncelerini aklî ve naklî deliller kullanarak ispatlama yoluna gitmiştir.¹⁹⁰

İnsanın özgür bir iradesinin olup olmadığı konusunda belli başlı kelim ekollerinin görüşlerine de kısaca değinmekte yarar görüyoruz.

Ebu Mansûr el-Mâtürîdî insanın iradesini Allah'ın iradesinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Mâtürîdî ilahî iradenin her şeyde geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte insana iman-küfür açısından bir özgürlük alanı açmaktadır. “*Allah dileyeni saptırır, dileyen kimseyi de doğru yola iletir*”,¹⁹¹ “*Biz dileyseydik elbette herkese hidayetini verirdik*”¹⁹² gibi ayetlerde yer alan meşiet-i ilâhiyye sebebiyle kulların fiillerinde cebir ve zorlamanın mümkün olmadığını ifade etmiştir. İnsanların kendi iradeleriyle ortaya koyacakları fiillerin Allah'ın ilminde olması onları dilediğine delalet ettiği görüşü, Mâtürîdî'nin insanın iradesi ve fiilleriyle Allah'ın ilmi arasında bağlantı kurduğunu da göstermektedir.¹⁹³ Mâtürîdî'ye göre kulların iradesi -ki buna “kasd” ve “ihtiyâr” demektir- ve kudreti dışında kalan zorunlu fiiller, doğrudan doğruya Allah'ın fiilleridir. Fakat kulların kasd ve kudretleri dahilindeki fiillerde ise bunlar, yaratılmaları yönünden Allah'ın fiili, kasd ve ihtiyâr yönünden ise kulların fiilleridir. Dolayısıyla bu tarz fiillerin meydana gelmesinde hem Allah'ın irade ve kudreti, dolayısıyla yaratması;

¹⁸⁷ Yûnus, 10/100.

¹⁸⁸ "Hasan el-Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", çev. L. Doğan-Y. Kutluay, *AÜİFD*, S. 3-4, 1954, s. 75-84.

¹⁸⁹ Basrî, *Mektup*, s.78, 80.

¹⁹⁰ Basrî, *Mektup*, s.75- 84. Ayrıca bkz. Mustafa Erdem, *Hasan el-Basrî ve Kelamî Görüşleri*, İnsan Yay., İst., 2003.

¹⁹¹ En'âm, 6/39.

¹⁹² Secde, 32/13.

¹⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Topaloğlu, s. 367-369.

hem de kulun ihtiyârı ve kudreti birlikte bulunmaktadır.¹⁹⁴ Mâtürîdî'nin takipçisi olan Ebu'l-Mûin en-Nesefî de kulun muhayyer bırakıldığını, zorlama altında kalmadan taat ve masiyet potansiyeline sahip olduğunu ancak insanın yine de Allah'ın çizmiş olduğu kader planının sınırları içerisinde olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁵ Mâtürîdîler, Allah'ın “*Dileyen iman etsin, dileyen de küfretsın*”¹⁹⁶ beyanıyla açıkça insana irade hürriyeti verdiğini, hatta insanın bizzat kendisinin bu hakikati kendi içinde, inkârına güç yetiremeyecek şekilde zarûrî olarak hissettiğini belirtmekle birlikte, Allah'ın kulun fiillerine ait iradesinin de hem nass ile hem de aklen sabit olduğunu söyleyerek hem Allah'ın hem de kulun iradesini birlikte kabul etmektedirler.¹⁹⁷ Dolayısıyla Matüridiyye ekolünün insanın irade özgürlüğü konusunda, insanın tamamen özgür olduğunu söyleyen yaklaşımla, insanın hiçbir özgürlüğünün olmadığını söyleyen yaklaşım arasında orta bir yol takip ettiğini söyleyebiliriz. İnsana ait fiiller yaratma yönüyle Allah'a, isteme ve kesbetme yönüyle insana ait olmaktadır. Ancak bu durum bir fiilde iki fâilin etkin olması anlamına gelmektedir.

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'ye göre Allah'ın iradesi her şeyi kuşatmıştır. Allah'ın dilediği her şey olur, dilemediği olmaz. Küfür de dahil olmak üzere bütün kötü şeyleri Allah irade etmiştir. Allah'ın irade etmediği bir şeyin kulların iradesi ile gerçekleşebileceğinin düşünülmesi Allah'a zayıflık ve güçsüzlük isnat etmek demektir. Dolayısıyla Eş'ari'ye göre insanların iradeleriyle ortaya koydukları her şeyi yaratan Allah'tır. O'nun iradesi olmadan insanlardan fiilin meydana gelmesi düşünülemez.¹⁹⁸ İnsan bir şeyi isteyip yöneldiği zaman Allah o fiil için insanda kudreti yaratmaktadır. İnsanın fiillerinin yaratılması Allah'tan, kesb edilmesi ise kuldandır.¹⁹⁹ Ancak insanın fiilleri her ne kadar kendi kesbi neticesinde ise de, Allah'ın iradesinin dışına çıkamaz. Görünür görünmez âlemde meydana gelen her şey (hayır-şer, iman-küfür, tâat-isyan vb.) Allah'ın irade ve dilemesiyledir.²⁰⁰ Eş'ari'nin bu görüşlerinde, insanın irade ve gücünün Allah'ın irade ve gücüne bağlı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu anlayış Fahreddin er-Râzî'ye, “insan, hür irade sahibi görünümünde hürriyetten yoksun bir

¹⁹⁴ Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, MÜİFV. Yay., İst., 1984, s. 298

¹⁹⁵ Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Bahru'l-Kelam*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İst., 2010, s. 27.

¹⁹⁶ Kehf, 18/29.

¹⁹⁷ Sabûnî, *el-Bidâye*, trc. Topaloğlu, s. 146.

¹⁹⁸ Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977, s.171, 173.

¹⁹⁹ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühenna-Ali Hasan Faur, Daru'l-Maarif, Beyrut, 2001, s. 110; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. S. Uludağ, s. 198.

²⁰⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, c. I, s. 283.

varlıktır” sözünü söyletmiştir.²⁰¹ Bâkılânî de; “Oysa Allah sizi de, yaptığımız şeyleri de yaratmıştır”²⁰² ve “Sözünüzü gizleyin, yahut onu açığa vurun, şüphesiz Allah, sinelerin özünü hakkıyla bilir. Yaratan bilmez mi? O, en gizli şeyleri bilir, her şeyden hakkıyla haberdardır”²⁰³ gibi ayetleri delil getirerek insanların yaptıkları her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.²⁰⁴ Allah'ın iradesini her şeyin üstünde tutan Bâkılânî'nin insanın fiillerini seçmede iradesinin olup olmadığı konusunda kesin ve açık olarak ne dediğini bilememekteyiz.²⁰⁵

İnsanın fiillerini yapmaya mecbur olduğunu söyleyen Cebriyye ekolüne göre insanın kudreti, iradesi ve seçme özgürlüğü yoktur. Allah'ın yaratmış olduğu fiiller mecaz olarak insana nispet edilir. İnsan fiillerinin zorunlu olması sorumluluğunun da zorunlu olması anlamına gelmektedir.²⁰⁶ İnsan iradesi konusunda cebri anlayışı kabul etmek mümkün değildir. İnsanın fiillerinde özgür olmaması ve hepsinin Allah tarafından yaratılması İslam inanç sisteminde yer alan dünya hayatının bir imtihan olması ve insanın sorumlu tutulması gerçeğini ortadan kaldırır.

Mu'tezile'ye göre insanlar, hayır ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve günahın failidirler, bundan dolayı yaptıklarının karşılığını göreceklidir. Allah insanlara fiillerinin hepsini yapabilecek kudreti vermiştir.²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbar'a göre insanın fiilleri kendi isteği ve tercihi ile meydana gelir. Bu nedenle insanlar övgü, yergi, sevap ya da günahı hak ederler. Dolayısıyla insanın fiillerini Allah'a izafe etmek caiz değildir.²⁰⁸ Mu'tezile'nin önde gelenlerinden olan Ebu Osman Amr b. Bahr el-Câhız'a göre insan irade sahibidir, iradesi dışında yaptığı bir şey yoktur.²⁰⁹ İnsanın özgürlüğünü ve iradesini savunan Mu'tezi'leye göre bir fiilin insan tarafından irade edilmiş olarak değerlendirilmesi için şu üç şarta haiz olması gerekmektedir: 1) İrade eden kişi ne yaptığını bilmelidir. 2) İrade ettiği bu fiil bağlamında bir hedef gütmesi gerekir. Çünkü irade; fiile ilişkin eğilim, sevgi, şevk ve arzu demektir. 3) Bu fiil bizzat kastedilmiş

²⁰¹ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhyau't-turasi'l-arabî, Beyrut, h. 1420, c. VII, s. 109.

²⁰² Sâffât, 37/96.

²⁰³ Mülk, 67/13-14.

²⁰⁴ Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitabü't-Temhidü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb es-Sakâfiyye, Beyrut, 1987, s. 343-344.

²⁰⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İst.-1979, s. 101.

²⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel*, s. 98; Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire, 2000, c. I, s. 312; Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, s. 98.

²⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s.61.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996, s. 778-779.

²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel*, s.88.

olmalıdır. Yani fiilin meydana gelişi başka şeye bağlı olmamalıdır.²¹⁰ Mu'tezile mezhebinin beş temel esası arasında sayılan adalet ilkesi de “insanın iradesinin, dilemesinin ve gücünün olduğunu kabul etmek, işlediği fiilleri mecazî olarak değil gerçek anlamda ona nispet etmek, bundan dolayı insanın karşılaşacağı ceza ve mükâfatı onun kendi elleriyle kazandıklarının tam karşılığı olarak değerlendirmek, dolayısıyla yüce Allah'a adalet sıfatını nispet etmek, O'ndan zulmü nefyetmek” anlamına gelmektedir.²¹¹

İnsanın yeryüzünde halife olarak yaratılması,²¹² dünya hayatında gerçekleştirdiği eylemlerinden dolayı sorguya çekilecek olması,²¹³ işlediği eylemlerine karşılık mükâfat ve ceza göreceği olması²¹⁴ onun fiillerinde özgürce hareket etmesini gerektirir. Eğer Cebriyye'nin ve “kesb” kavramı altında örtülü olarak Eş'ariyye'nin savunduğu gibi insanların iyi ve kötü bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmış, insanlar bu fiillerin sadece mahalli konumunda olursa kötü fiillerin işleyicisi olan insanların cezalandırılmaları onlar için zulüm olmaz mı sorusu akla gelir. İnsanların zorunlu olarak eylemlerde bulunması sonucunda, Allah'ın kendilerinde iyi fiiller yarattıklarını ödüllendirmesi, kendilerinde kötü fiiller yarattıklarını cezalandırması Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacağı açık bir gerçektir.

İnsanın eylemlerinde özgür olmasını gerektiren hususlardan diğer bir tanesi insana diğer canlı varlıklardan farklı olarak akıl melekesinin verilmiş olmasıdır. İnsan eylemlerini yapmadan önce düşünme, muhakeme etme, karar verme, seçme, amaca yönelme gibi zihinsel bir takım süreçleri yaşar. İnsanın eylemleri zorunlu olarak ortaya çıkarsa insana verilen ve kullanılması bizzat Allah tarafından istenen aklın bütün işlevleri yok sayılmış ve insanın diğer canlılardan bir farkı kalmamış olur.

İnsanın fiilleri, kaçınılmaz olarak ortaya çıksaydı, insanın tarihi boyutu da olmazdı.²¹⁵ İnsan tarafından tasarlanmayan, düşünülmeyen ve karar verilmeden ortaya konan eylemler sadece uyarıcı-tepki ilişkisiyle ortaya çıkan zorunlu davranışlar olurdu. Ancak insanın tarihsel süreç içerisinde ortaya koyduğu her şey, bize insanın düşünerek,

²¹⁰ Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İst., 1998, s. 130.

²¹¹ Ammara, *Mu'tezile*, s.69.

²¹² Bakara, 2/30.

²¹³ Enbiyâ, 21/23.

²¹⁴ Zilzâl, 99/7-8.

²¹⁵ Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, s. 61-62.

tasarlayarak eylemde bulunduğunu ve bizzat kendi özgür iradesiyle hareket ettiğini göstermektedir.

1.1.3.2. İnsanın Kudreti/Gücü

İnsanın sahip olduğu özgür iradeyle eylemlerde bulunabilmesi için güce ihtiyacı vardır. Gücü olmayan bir insandan fiilin meydana gelmesi düşünülemez. Bir taraftan kudretin varlığına, diğer yünden fiilin bulunmayışına hükmetmek isabetli olmadığı gibi, acz ile birlikte fiilin varlığı da düşünülemez.²¹⁶ İnsanın iradesiyle yapmaya karar verdiği fiillerin ortaya çıkması için kudret olmazsa olmaz bir unsurdur. Diğer taraftan kendisinde fiili meydana getirecek güç bulunmayan insana bir fiilin emredilmesi imkânsızdır. Allah insana yapması gereken birçok fiili emretmiştir. O zaman insan hem fiili meydana getirmeden önce hem de fiil esnasında o fiili gerçekleştirecek güce sahiptir.

İnsanın gücü ve bu gücün fiil ile olan ilişkisi, Allah'ın mutlak kudreti karşısında insan gücünün ifade ettiği anlam, insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutulup tutulamayacağı gibi konular kelimciler tarafından geniş bir şekilde tartışılmıştır. Fiilin meydana gelmesi için zorunlu olan gücün mahiyeti itibariyle tanımının yapılamayacağını söyleyen Mâtürîdî,²¹⁷ bu kavramı iki kısma ayırarak açıklamıştır. Birincisi sebeplerin müsait olması ve vasıtaların sağlıklı olmasıdır. Bu kudret özellikle fiiller için hazırlanmış olmayıp, sadece Allah'ın nimetlerinden biri olup onu dilediğine lütfetmesidir. İkincisi ise fiile mahsus olan güçtür ki, bu güç mevcut olunca fiilde mutlaka onunla birlikte meydana gelir.²¹⁸ İstîtâat, kuvvet, kudret ve takat kavramlarının mana itibariyle birbirlerine yakın olduğunu ifade eden Neseî (v. 508), istîtâat kavramının Allah tarafından canlılarda yaratılmış bir araz olduğunu ve onların ihtiyarî (isteğe bağlı) fiillerini bununla yaptığını söylemiştir.²¹⁹ Kelâm literatüründe genellikle güç, kudret kavramlarının karşılığı olarak kullanılan istîtâat kavramı terim olarak, kulun eylemi gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla, bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç olarak tanımlanabilir.²²⁰

²¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Topaloğlu, s.334.

²¹⁷ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Topaloğlu, s. 334.

²¹⁸ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Topaloğlu, s. 328; Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Ş. Ali Düzgün, DİB. Yay., Ank., 2003, c. II, s. 113-114.

²¹⁹ Neseî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. II, s. 113.

²²⁰ Yavuz, Yusuf Şevki, "istîtâat" md., *DİA.*, c. XXIII, 2001, s. 399.

Hasan Basrî halife Abdülmelik'e yazdığı mektubunda “İçinizden ileri geçmek veya geri kalmak isteyenler...”²²¹ ayetini delil olarak sunmuş ve Allah'ın iyilik yapıp ileri geçenlere cenneti hak etmeleri, fenalık yapıp geri kalanlara da cehennemi hak etmeleri için kudret verdiğini, eğer böyle olmasaydı onların ne ileri gidebilmelerinin ne de geri kalmalarının mümkün olamayacağını ifade etmiştir.²²²

Kelamî ekollerde fiilin meydana gelmesi için kudretin zorunluluğu kabul edilmekle birlikte bu gücün fiile olan önceliği ya da fiil ile birlikteliği, insandaki gücün kim tarafından yaratıldığı, aynı gücün iki zıt fiil için elverişli olup olmadığı, insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutulup tutulamayacağı gibi konularda görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet'e göre fiilin gerçekleşmesi için gerekli kudret fiilden önce değil, fiil ile beraber bulunur. Çünkü kula ait olan hâdis kudret bir arazdır, arazın devamlılığı ise muhaldır. Eğer kulun kudreti yapacağı fiilden önce bulunsaydı (kudret bir araz olduğu ve araz devam vasfı taşımadığı için) fiilin meydana gelmesi sırasında mevcut olamayacak ve böylece fiil kudretsiz meydana gelmiş olacaktı. Bir fiilin kudret olmaksızın meydana gelmesi mümkün olsaydı onun âciz kimse tarafından da ortaya konulması doğru olurdu. Ancak böyle bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir.²²³ Eş'ariye göre fiilin yapılabilmesi için insanda bulunan güç insanın bizzat kendisinden değildir, ondan ayrıdır. Çünkü insan bazen güç sahibidir, bazen değildir. Aynı zaman da insandaki güç sürekli de değildir.²²⁴

Mu'tezile, fiilin kendisi ve zıddı için geçerli olan kudretin fiilden önce olduğunu savunmuştur. Mu'tezile'ye göre insan, fiilden önce kendisinde bulunan istitâatla, güç sahibidir.²²⁵ Allah'tan gelecek güç ve kudrete ihtiyaç duymaz. İnsan, fiilden önce kendisinde bulunan güçle, fiilleri yapabilme potansiyeline sahip olduğu için kendi fiillerinin yaratıcısıdır.²²⁶ İnsan hayrın ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve günahın yapıcısıdır, bundan dolayı da karşılığını görecektir. Allah, kulu bütün bunları işlemeye güç yetirecek şekilde yaratmıştır.²²⁷ Dolayısıyla insan fiillerinin yaratıcısı Allah

²²¹ Müddessir, 74/37.

²²² Basrî, *Mektup*, 77.

²²³ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Bekir Topaloğlu, s. 328; Eş'arî, *Kitabu'l-Luma' fî'r-Reddi Âla Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hamude Gurabe, 1955, s. 93-94; Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid*, s. 325; Sabûnî, *el-Bidâye*, s. 129-130.

²²⁴ Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 93-94.

²²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 396-397; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Naîm Zerzevir, Mektebetü'l-Asriyye, 2005, s. 184.

²²⁶ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 147.

²²⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s. 61.

değildir, insan kendi fiillerini yapacak güce sahiptir.²²⁸ Mu'tezile'nin insanın fiilden önce güç sahibi olması görüşü, insanın fiili işleme anında Allah'ın yardımına ihtiyaç duymayacağı gerekçesiyle Eş'ariler tarafından eleştirilmiştir.²²⁹

Cebriyye'ye göre ise insan bir şey yapmaya kudretli değildir, istitâatla nitelendirilemez, fiillerinde mecburdur, kudret, irade ve seçme özgürlüğü yoktur.²³⁰

Kelamî ekollerin insanın irade ve kudreti ile ilgili görüşlerinin temelinde Allah tasavvurlarının olduğunu söyleyebiliriz. Mesela Eş'ari kaleme aldığı *el-İbane an Usuli'd-Diyane* ve *el-Luma' fi Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'* adlı eserlerinde insana ait bir iradeden söz etmezken, tamamen Allah'ın iradesinin mutlaklığı ve ezeliyeti üzerinde durur.²³¹ Eş'ari, Müslümanların genelinin görüşü olarak aktardığı, “Allah'ın istediği olur, istemediği olmaz” sözüne dayanarak, Allah'ın küfür ve isyan da dahil olmak üzere gerçekleşmiş bütün insan fiillerini irade ettiğini, gerçekleşmemiş olanları da irade etmediğini savunur.²³² Yine Eş'ari Allah'ın mutlak bir kudrete sahip olduğunu, insanın eylemlerde bulunabilmesi için gerekli kudretin ona bizzat Allah tarafından bir nimet ve ihsan olarak verildiği görüşündedir. Eş'ari ve Eş'ari kelamcılar Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarını korumak, Tanrı'nın mutlaklığına her hangi bir eksiklik ve zarar vermemek adına, insanı iradesi, kudreti ve eylemde bulunma yetisi olmayan bir varlık, Tanrı'yı ise, mutlak anlamda otokrat bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir.²³³ Dolayısıyla Eş'ari kelamında insanın irade ve kudretinin tamamen Allah'ın irade ve kudretine bağlandığını ve insana özgürlük alanı bırakılmadığını görüyoruz.

İnsanın özgür iradesiyle eylemlerde bulunabilmesi kudret sahibi olup olmamasına bağlıdır. Yeryüzünde “halife” misyonuna sahip olan insanın kendisine yüklenen sorumlulukları yerine getirebilmesi için güç sahibi olması bir zorunluluktur. Allah'ın insanı emirlerini yerine getirme ve yasaklarından kaçınmayla mükellef tutması da insanda bunları yerine getirebilecek gücü gerektirmektedir. Dolayısıyla insanda eylemlerini yapabileceği kudret bulunmaktadır. Bu kudretin Allah tarafından her bir eylem için ayrı ayrı yaratıldığını düşünmek yerine Allah'ın insanı fiziksel olarak kendi

²²⁸ Bağdâdî, Abdülkahir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, thk. Komisyon, Daru'l-Afâk el-Cedide, Beyrut, 1982, s. 94.

²²⁹ Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid*, s. 325.

²³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, s. 98.

²³¹ Ay, Mahmut, "Eş'ari Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, S. 2, 2004, s. 91-107.

²³² Eş'ari, *el-İbane*, s.163.

²³³ Ay, Mahmut, a.g.m., s. 95.

gücünü üretecek bir sistemle yaratmış olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü insanın güç sahibi olması sağlıklı olmasını gerektirir. Sağlıklı bir bedene sahip olmak için de insanın vücudunun ihtiyacı olan gerekli besinleri alması zorunludur. Besinler insan vücudu için gerekli enerjiyi sağlayarak insanın eylemlerini gerçekleştirmesini sağlarlar. Kısacası insanda kendi eylemlerini istediği zaman istediği şekilde yerine getirebileceği potansiyel bir kudretin varlığını kabul etmek mümkün görünmektedir. Böyle bir kabul Allah'ın yaratıcı olduğu gerçeğini bertaraf etmez. Diğer taraftan bu kabul, insanın sınırsız bir güce sahip olduğu şeklinde de anlaşılmamalıdır.

1.1.3.3.İnsanın Eylemleri/Üretkenliği

Kelam ekolleri tarafından genellikle “Kulların fiillerinin yaratılması/halku efâli'l-ibâd” başlığı altında insan fiillerinin yaratıcısının kim olduğu sorusu etrafında bu konu tartışılmıştır. Fiil “bir şeyin bir başka şey üzerinde etkili olması, müessirden meydana gelen etki, bir şeyin taşıdığı oluş vasfı, bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görünen şey” olarak tarif edilmiştir.²³⁴ فعل kelimesi Kur'an'da insan için kullanıldığı gibi Allah içinde kullanılmaktadır.²³⁵ عمل kelimesi ile aynı anlama gelen kelimesi de Kur'an'da ikiyüz elliden fazla ayette geçmekte ve insan için kullanılmaktadır.²³⁶

İnsan fiillerinin yaratıcısının kim olduğuna dair görüşler genel olarak üç kısımda değerlendirilebilir. Birinci görüşe göre insan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. İkinci görüşe göre insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Üçüncü görüşe göre insan fiilleri hem Allah'ın hem de insanın katılımıyla meydana gelmektedir. Kaynaklar genellikle kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve onlarda fiil yapma gücünün bulunmadığını ilk söyleyen kişinin Cehm b. Safvan olduğunu belirtir ve onu Cebriyye'nin önderi sayarlar.²³⁷ Cehm'e göre tek olan Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. O, Fâil'dir. İnsanların fiilleri mecaz yoluyla kendilerine nisbet edilir. Allah insan için fiili meydana getirecek kuvveti, irade ve ihtiyarı yaratmıştır.²³⁸ Dolayısıyla asıl fâil Allah'tır. İnsanların işledikleri itaat nitelikli davranışların Allah'a nisbet edilmesi Cebriyye açısından zor olmasa da günahlar bağlamında şirk, fisk gibi çirkinliklerin Allah'a nispet

²³⁴ Yazıcıoğlu, M. Sait, "Fiil" md., *DİA.*, c. XIII, 1996, s. 60.

²³⁵ Allah için kullanımlarına bkz. Bakara 2/253; Âl-i İmran 3/40; Nisa 4/147; En'am 6/112, 137; Enbiya 21/79, 104.

²³⁶ Abdülbaki, *el-Mu'cem*, s. 483-488.

²³⁷ Yazıcıoğlu, M. Sait, "Fiil" md., *DİA.*, c. XIII, s. 60.

²³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 219.

edilmesini izahta zorluk çekmişlerdir.²³⁹ Nesefî de: “Kul, istediği fiili yapmada seçme hakkına ve fiili yapabilme potansiyeline sahiptir. Ondan çaba, kasıt, niyet ve fiili işlemeye yönelme mevcuttur” diyerek Cebriyye'nin görüşünü eleştirmiştir.²⁴⁰

Hasan el-Basrî, “*Kim öz canını tertemiz tutarsa felah bulur, kim öz canını kirletirse hüsrana uğrar*”²⁴¹ ayetini delil göstererek insanın öz canını kirletenin Allah olmadığını eğer böyle olsaydı insanın hüsrana uğramaması gerektiğini dolayısıyla insanın fiillerini Allah'a değil de insana nisbet etmenin gerektiğini ifade ederek kaderci anlayışı reddetmiştir.²⁴²

Matürîdî kulların fiilleri hakkında *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinin ilgili bölümünde, insana hakikat manasında fiil nisbet etmenin gerekli olduğunu ifade etmiş ve bu görüşünü aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Mesela naklî delil olarak “*Dilediğinizi işleyin*”,²⁴³ “*Hayır işleyin*”,²⁴⁴ “*Amel ettiklerinin karşılığı olarak*”²⁴⁵ gibi ayetleri sıralamıştır. Taat ile masiyetin, çirkin ve gayrimeşru fiilleri işlemenin Allah'a nisbet edilmesinin, O'nun emirlere ve yasaklara muhatap olup mükâfat ve cezaya konu teşkil etmesinin aklen çirkin ve hikmetsiz olduğunu söyleyen Matürîdî, Allah'ın dünyada kendisine itaat edene mükâfat vaad etmesi, isyan edeni cezalandıracağını bildirmesi, eğer itaat ile isyan kendi fiilleri olursa sözü edilen sonuçlara da kendisinin muhatap olacağı, dolayısıyla eğer gerçek mükâfat ve ceza insana aitse bunları doğuran emirlere uyma ve yasaklardan sakınma ve benzeri fiillerin de insana ait olması gerektiğini ispat etmeye çalışmıştır.²⁴⁶ Matürîdî aynı eserinde kulların fiilleri konusunda isabetli olan görüşün, fiilleri hakikat manasında hem Allah'a hem de kullara nisbet etmek olduğunu söylemiştir.²⁴⁷ Aynı eserin bir başka yerinde Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olduğunu “*Sözünüzü ister gizleyin, ister açığa vurun; O kalplerinizde olan her şeyi bilmektedir. Yaratan bilmez mi hiç? O, en ince işleri görüp bilen ve her şeyden haberdar olandır*”²⁴⁸ ayetini delil göstererek ispatlamaya çalışmıştır.²⁴⁹ Ancak bu ayet Allah'ın insan fiillerini yarattığına dair açık bir bilgi sunmamaktadır. Dolayısıyla

²³⁹ Ammara, *Mu'tezile*, s. 143.

²⁴⁰ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, trc. R. Biçer, s. 60.

²⁴¹ Şems, 91/9-10.

²⁴² Basrî, *Mektup*, 77.

²⁴³ Fussilet, 41/40.

²⁴⁴ Hac, 22/77.

²⁴⁵ Secde, 32/17.

²⁴⁶ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Topaloğlu, s. 287-288.

²⁴⁷ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Topaloğlu, s. 292.

²⁴⁸ Mülk, 67/13-14.

²⁴⁹ Mâtürîdî, a.g.e., trc. Topaloğlu, s. 325.

Matürîdî'nin insan fiillerinin yaratılmasında insan ve Allah açısından ayrı ayrı değerlendirme yaptığını ve Allah'ı yaratıcı insanı da fiilleri kesb eden olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Eş'ariler ise “*Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır*”²⁵⁰ ayetini delil göstererek kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü savunmuşlardır.²⁵¹ Oysa bu ayetin öncesinde Hz. İbrahim'in kavmine: “*Yonttuğunuz putlara mı tapıyorsunuz?*”²⁵² demesi Allah'ın yarattığı şeyin insanların eylemleri olmadığını göstermektedir. “Yaptıklarınız” ifadesi ile kastedilen yapma fiili değil yapılan putlardır. Râzî de bu ayetin kulların fiillerini Allah'ın yarattığına dair bir delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.²⁵³ Eş'arilere göre eğer insan kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, kendine ait fiillerin tafsilâtını bilmesi gerekirdi. Kudret ve irade ile bir şeyi icad etmek için durumun böyle olması zarurîdir. Hâlbuki insan yaptığı fiillerinin ayrıntılarını bilememektedir.²⁵⁴ Eş'arilere göre insan, fiil anında kendisinde yaratılan irade ve gücü kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar ve onu kesb eder; böylece fiilin gerçek fâili değil kâsibi olur. Çünkü gerçek fâil, yaratıcı manasına gelir. İnsanın ise herhangi bir şey yaratması mümkün değildir.²⁵⁵ Matürîdi ve Eş'arilere göre insanın fiilleri, insanın irade etmesi yönüyle insana fiilin yaratılması yönü ile Allah'a ait olmaktadır.

Mu'tezile ise kulun hayır ve şer ile ilgili bütün fiillerinin yaratıcısının bizzat kendisi olduğu konusunda fikir birliği içerisindeydi. Kâdî Abdülcebbar bu konuda “Mu'tezile, kulların fiillerinin kendi tasarrufları ile meydana geldiğine dair ittifak etmiştir. Allah insanları buna muktedir kılmıştır. Kendileri dışında bu fiillerin başka fâili ve muhdisi yoktur. Bunların fâilinin ve muhdisinin Allah olduğunu söyleyen büyük bir hata işlemiş olur”²⁵⁶ demektedir. İnsanın fiilleri onun isteği ve çabası ile meydana gelirken istemediği ve uzak durduğu fiiller de vuku bulmamaktadır.²⁵⁷ Bu nedenle kul, fiillerine karşılık ahirette sevap ya da ceza alacaktır. Allah kötülük ve zulümden, küfür ve günah olan bir fiili meydana getirmekten münezzehtir. Şayet Allah zulmü yaratırsa

²⁵⁰ Sâffât, 37/96.

²⁵¹ Eş'ari, *el-Luma*, s. 69; Bâkılânî, *Kitabü't-Temhid*, s. 343; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s. 191. Eş'arilerin kullandıkları diğer naklî deliller: Sebe 34/18; Rûm 30/22; Mülk 67/13; Fâtır 35/3; Ra'd 13/16.

²⁵² Sâffât, 37/95.

²⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXVI, s. 343-344.

²⁵⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s. 190.

²⁵⁵ Yazıcıoğlu, “Fiil” md., *DİA*, c. XII, s. 60-61.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. VIII, s. 3.

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 337.

zalim olarak nitelendirilmesi gerekir.²⁵⁸ Allah fiillerin çirkinliğini bilmesi ve onlardan müstağni olması sebebiyle onları tercih etmez.²⁵⁹

İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah değil de insanın bizzat kendisi olduğunu söyleyen Mu'tezile bu görüşünü şöyle delillendirmektedir: 1) Biz yürüyenin hareketi ile titreyenin hareketi arasında fark bulunduğunu zarurî olarak bilmekteyiz. Birinci hareket iradeli ve ihtiyarîdir, ikincisi değildir. 2) Hareketlerin hepsi Allah'ın yaratması ile olsa, mükellef olma, övme, yerme, sevap ve günah prensibi geçersiz olurdu.²⁶⁰ Mu'tezile mezhebine mensup bilginler, insanın işlediği fiillerin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü reddettikten sonra insanı bu fiillerin “yaratıcı”sı olarak nitelendirmekten kaçınmamışlardır. Çünkü onların literatüründe “yaratma” yoktan var etme, örneksiz meydana getirme, benzersiz bir şekilde ortaya çıkarma anlamını ifade etmemektedir. Tam tersine onlara göre “yaratma” insan bağlamında, yapma, uygulamaya dönük bir plan ve takdire dayalı olarak hareket etme anlamını ifade eder. Bundan dolayı, insanı “yaratıcı” olarak nitelendirmekten çekinmemişlerdir.²⁶¹

Kısaca görüşlerini vermeye çalıştığımız kalam ekollerinin, Mu'tezile hariç, insanın fiilleri konusunda yaratıcının kim olduğu sorusuna odaklandıkları ve bu konuda Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gerçeğini hareket noktası olarak seçtikleri görülmektedir. İnsanın kendi irade ve kudretiyle eylemlerini yaptığı fikrinin kabul edilmesi, Allah'ın mutlak yaratıcılığı için tehlike oluşturacağı ve birden fazla yaratıcının ortaya çıkması anlamına geleceği için ya tamamen kabul edilmemiş ya da fiillerinin sorumluluğunu üstlenme gerekliliğinden dolayı insan eylemleri kesb eden olarak değerlendirilmiştir. Oysa insan fiillerinin yaratıcısı olarak Allah'ı belirlemek, Allah'ın yaratma fiilinin insana dönük olarak iki defa gerçekleşmesini kabul etmek demektir. Bunlar da, insanın ve onun fiillerinin yaratılmasıdır. Bu düşünce açısından, her ne kadar yaratma insan ve insan fiili gibi iki ayrı nesne ile ilişkili olsa da insandan ortaya çıkan bir fiilin var olması için insanın var olması gerekmektedir. Hâlbuki Allah'ın, kendi fiillerini yaratan bir varlığın yaratıcısı olması, Onun sıfat ve fiillerindeki mutlaklığı ve olgunluğu ifade etmede daha etkili bir ifade olmaktadır.²⁶²

²⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel*, s. 57.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 302.

²⁶⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s. 192. Mu'tezile'nin kullandığı naklî deliller: Mâide 5/110; Mü'minun 23/14.

²⁶¹ Ammara, *Mu'tezile*, s. 112-113.

²⁶² Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 98.

Kur'an'da insana iyi ve kötü fiiller nisbet edilirken iyi fiillerine karşılık mükâfat alacağı,²⁶³ kötü fiillerine karşılık da ceza göreceği²⁶⁴ açıkça haber verilmektedir. İnsan fiillerinin yaratıcısının Allah kabul edilmesi durumunda insanın yaptıklarından sorumlu tutulmasının, fiillerine karşılık ceza ve mükâfat almasının bir anlamı kalmamaktadır. Dolayısıyla insanın denenmesi ancak özgürce kendi eylemlerini gerçekleştirmesi ile mümkündür.

Üstün yeteneklerle donatılarak mükemmel bir şekilde yaratılan ve dünya hayatında imtihana tabi tutulan insanın ortaya koyduğu eylemleri Allah'a nisbet etmek, insanı robottan farksız bir konuma getirmek demektir. Yeryüzünde bulunduğu günden itibaren çevresinden etkilendiği gibi aynı zamanda çevresini etkileyen, değiştirip dönüştürerek yeryüzünü imar etmeye çalışan, fikirsel, sanatsal ve bilimsel anlamda ürünler ortaya koyarak tarihin akışını değiştirmeye çalışan insan, bizzat Allah tarafından yaratılan şeyler üzerinde iş görerek büyük gelişmeler kaydetmiştir. Allah geceyi yaratmış, insan lambayı icat etmiştir; Allah toprağı yaratmış, insan bundan çömlek yapmıştır; Allah çölleri, dağları, ormanları yaratmış, insan da bağları, bahçeleri ve koruları meydan getirmiştir. Kumdan cam yapmış, zehiri panzehire çevirmiştir.²⁶⁵

İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerinden biri olan üretkenlik yani soyut ya da somut olarak bir şeyler ortaya koyması, aynı zamanda insanı tanımlayan bir niteliktir. Çünkü insan, kendini ortaya koyduğu ürünlerle ifade etmekte ve diğer insanlar arasında yer edinmeye çalışmaktadır. Allah Kur'an-ı Kerim'de insanları yapıp ettiklerine bakarak “*iman edip salih amel işleyenler*”, “*inkâr edip kötülük yapanlar*” şeklinde genel anlamda iki sınıfa ayırarak tanımlamakta ve her sınıfın iyi ya da kötü bütün yaptıklarına karşılık verileceğini haber vermektedir. Allah katında üstün insan olmanın şartlarından biri, yaratıcı faaliyete katılmak, yani çalışmaktır. Çalışmak; eşyaya insanın kendinden bir şeyler eklemesidir. Allah, insanın varoluştan getirdiği gücü aksiyona çevirmesini, geliştirmesini, bunun da ancak dünyada olabileceğini, insanın bunları gerçekleştirmek için yaratıldığını, bunu yapabilmek için de yüzünü kendisine ve dış âleme, yani tüm varlığa çevirmesini, varlığı anlamasını, değerlendirmesini ve işlemesini istemektedir.²⁶⁶

²⁶³ Hûd 11/11; İnsan 76/22.

²⁶⁴ İbrahim 14/49-51; Kehf 18/29-30.

²⁶⁵ Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 136.

²⁶⁶ Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, s. 107-108.

İnsanın yapma ve yaratma fiili, asla bir rekabet ve şirk eseri olmayıp, insanın halifelik misyonunun doğal bir gereğidir. Hatta insan böyle yapmadığı takdirde sorumludur. Çünkü her şeyden önce bilinçli ve ruh sağlığı yerinde olan herkes, insanın bu yaratmasının yoktan var etmek değil, vardan var etmek olduğunu bilir. Aynı şekilde o, insanın bu gücünü Allah'tan aldığının da idraki içerisinde. Dünyadaki işlerini bu bilinçle ve bu çerçevede yapan her insan, Allah'ın halifesinden başka bir şey değildir. İnsanı halife olarak yüceltmek, Allah'ın şanına gölge düşürmez, O'nun şanını daha da artırır. Tam tersine insanın hakir görülmesi, Allah'ın yaratma gücünü sınırlamak ve O'nun sıfatlarını tanımamak anlamına gelir.²⁶⁷ Eş'arilerin iddia ettiği gibi insanın kendi fiillerinin fâili olması hiçbir zaman onu gerçek Yaratıcı'nın seviyesine çıkarmaz. Çünkü insan sınırlı bir güce sahip olduğunun ve gerçekleştiremeyeceği şeylerin olduğunun bilincinde bir varlıktır. Bu anlamda Allah'a meydan okuyucu tavır içerisinde bulunanların bunun boş bir uğraş olduğunu anlamaları çok zaman almayacaktır.

İnsan her şeyden önce yeryüzünde varlığını devam ettirebilmek için eylemlerde bulunması, üretmesi gerekmektedir. İnsanın dünya hayatında imtihan için yaratılmış olması dünyada her alanda boy göstermesi demektir. Dolayısıyla insanın varlığı cansız maddelerin varlığı gibi olmayacak, bilakis insan her alanda varlığını aktif katılımıyla gösterecektir. Düşünen, sorgulayan, üreten insanın özgür bir iradeye ve kudrete sahip olması onun sorumlu tutulması açısından bir zorunluluktur. Dünya hayatındaki bütün alanlarda ürünler ortaya koyabilecek potansiyelde yaratılan insanın eylemlerini bütünüyle Allah'ın yaratmasına dayandırmak insanın fiillerinden sorumlu tutulacağı gerçeğini ortadan kaldırmaz.

1.2. Allah

1.2.1. Allah'ın Fiilleri

Kelam ilminin en temel konularından birisi İlahiyyât başlığı altında ele alınan Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri, varlığının delilleri, zât-sıfat ilişkisi gibi Allah merkezli konulardır. Kelam literatüründe bu konularla ilgili yazılmış epey eser mevcuttur. Biz burada insan Allah ilişkisinde insanı doğrudan ilgilendiren Allah'ın fiillerini inceleyeceğiz.

İnsanoğlu bir yaratıcının varlığını tartışmaktan ziyade çoğu zaman inandığı o yaratıcının mahiyetini merak etmiş ve sorgulamıştır. Ancak insan akli ontolojik anlamda

²⁶⁷ Çam, Nusret, *Aşk Dini*, Ötüken Yay., İst., 2011, s. 112.

kendisinden farklı olan Yaratıcı'nın mahiyetini kavramaktan aciz olduğunun farkına varmıştır. Bu konuda Cüveynî'nin (v. 478/1085) şu sözleri dikkat çekicidir: “Kim kendini yaratıp idare eden Allah'ı anlamaya çalışırda fikrinin ulaştığı bir varlıkta karar kılsa, o müşebbihe (Allah'ı yaratılmışlara benzetmiş) dir. Eğer mutlak yoklukta karar kılsa, o muattıla (Allah'ı inkâr etmiş) olur. O'nun varlığında karar kılar da hakikatini idrakten âciz olduğunu itiraf ederse, işte o muvahhittir. Hz. Ebû Bekr'in “İdrâkten acziyyetini bilmek idrâktir” sözünün manası da budur.²⁶⁸ Allah, Kur'an'da bu konuda “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”²⁶⁹ ayetiyle mahiyetinin insan aklı tarafından idrak edilemeyeceğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Allah'ın zâtı için “O O'dur” tanımını kullanmak, gerçek bir tanımlama olmasa da, O'nun zâtını ve aşkınlığını ifade etmenin en kolay ve alternatifsiz yoludur.²⁷⁰ Kur'an mü'minlere Allah'ın mahiyeti hakkında bilgi vermese de O'nun sıfatları ve fiilleri hakkında geniş bilgiler vermektedir. Dolayısıyla inanan insanların Allah'ı bilmesi ve tanınması, O'nun sıfatlarının ve fiillerinin kavranması ile mümkün olmaktadır.

İnsanın Allah ile doğrudan iletişime geçmesi farklı varlık kategorilerinde olmaları sebebiyle -Allah ile iletişim kurulduğunu iddia eden bireysel tecrübeler bizim için bağlayıcı değildir- en azından bu dünya hayatında mümkün görünmemektedir. Ancak insanı yakından ilgilendiren bir durum var ki o da Allah'ın her an bir yaratma ile hem âleme hem de insan hayatına fiilleriyle müdahalede bulunmasıdır. Bu anlamda insan Allah ilişkisinde Allah'ın insana dönük olarak gerçekleştirdiği -rızk verme, yardım etme, öldürme, diriltme, mükâfatlandırma, cezalandırma gibi- fiilleri bizi yakından ilgilendirmektedir. Allah'ın mahiyeti hakkında konuşmaktan aciz kalsak da O'nun insanlarla ilişkisinde, onlara neler yaptığı, yapabileceği veya yapmadığı ve yapmayacağı şeyler hakkında konuşabiliriz.²⁷¹ Çünkü insan, genel olarak kendisini ve varlığı incelemekte, varlıktaki sistemli ve düzenli yaratılışı müşahade etmekte, kendi varlığının sonluluğuna tanık olmaktadır. Kendi varoluşumuza ve âleme bakarak, O'nun 'yaratma' fiilinin olduğunu idrak etmekteyiz. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri hakkında konuşmak, O'nun fiillerini duyu organlarımızla duyumsadığımızdan ve idrak ettiğimizden dolayı daha kolay ve gerçekçidir.²⁷² Bu nedenle Allah'ın yarattıkları

²⁶⁸ Cüveynî, *el-Akâdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992, s. 23.

²⁶⁹ Şûrâ 42/11.

²⁷⁰ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 49.

²⁷¹ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, s. 43-44.

²⁷² Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 49.

varlıklar üzerinde düşünmek, onları muhakeme etmek nihayetinde insanı Allah'ın sıfatları hakkında bilgi sahibi olmaya götürebilir.

İlâhî fiil ile kastedilen, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla, ister var olandan hareketle yeni bir şey ortaya koymak manasında olsun, ister yoktan bir şey meydana çıkarmak manasında olsun, O'nun eşyayı var kılmasıdır. İlâhî fiiller her şeyden önce Allah'ın varlığına²⁷³ ve hayat sahibi oluşuna delâlet eder. Çünkü var olmayan ve hayat sahibi olmayan bir varlıktan fiilin meydana gelmesi düşünülemez. Diğer taraftan hayat sahibi bir varlıktan bir eylemin ortaya çıkması için bilgi, özgür bir irade ve güç (kudret) olması gereken üç önemli unsurdur. Fiilin ortaya çıkmasında bu sıfatlar birbirleriyle ilişkilidir. Bilinen ve irade edilen şey var olan güçle birleşince fiil ortaya çıkar. Bilgi ve isteğin olmadığı durumlarda gücün olması bir anlam ifade etmediği gibi, fiili meydana getirecek gücün olmadığı durumlarda da iradenin ve bilginin olması bir anlam ifade etmez. İlâhî ilmin objesi olan malumattan irade vasıtasıyla seçilen, tahsis ve tercih edilenler, kudret sıfatı aracılığıyla fiili hale getirilirler.²⁷⁴ Bu nedenle Allah'ın fiillerinin ortaya çıkmasında etkin olan ilim, irade ve kudret sıfatlarına kısaca değinmemiz gerekmektedir.

1.2.2. İlâhî Fiiller İle İlgili Sıfatlar

1.2.2.1. İlim

Allah'ın fiillerinin ortaya çıkması için öncelikle gerçekleştireceği fiiller hakkında bilgi sahibi olması bir zorunluluktur. Allah'ın dilemesi, kudreti ve yaratması hep ilmine göre olmaktadır. Bilgi sahibi olmayan bir varlığın yaratması düşünülemez. Bu durumu Allah: “*Yaratan bilmez mi? O latîfdir, habîrdir*”²⁷⁵ buyurarak ifade etmektedir.

İlim sıfatı Allah'ın gizli-açık, geçmiş-gelecek, küçük-büyük vs. her şeyi en mükemmel ve sınırsız olarak bilmesi anlamına gelir. İlâhî bir sıfat olarak ilim “Allah'ın gerek duyular âlemine gerekse duyu ötesine ait bütün nesne ve olayları bilmesi” diye de tanımlanabilir.²⁷⁶ Allah'ın ilmi herhangi bir vasıtayla gerçekleşmez ve O'nun zâtında bir değişiklik meydana getirmez. Allah'ın ilmi kadîmdir, bütün varlıklardan öncedir. Allah'ın ilim sıfatıyla muttasıf olmaması O'nun cehaletini gerektirir. Bu ise Allah için

²⁷³ Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay., Ank., 2009, s. 21.

²⁷⁴ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İst., 1996, s. 144.

²⁷⁵ Mülk, 67/14.

²⁷⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, "ilim" md., *DİA*, c. XXII, 2000, s. 108.

düşünülemez. Allah bilmek için insanların muhtaç olduğu göz, kulak ve diğer organlar gibi herhangi bir organa ya da başka vasıtalarla ihtiyaç duymaz.

Tabiatta Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşen fiillerin amaca uygun, ahenkli ve düzenli bir şekilde sürüp gitmesi O'nun fiilinin bilgiye dayandığının önemli bir delilini oluşturur. Bir deneme yanılma yoluyla düzenlenip ortaya konulması mümkün olmayan bütün nesnelerin, yaratıkların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde oluşması, sürekliliği, planlanan her şeyin süreklilik vasıtalarıyla birlikte yaratılmış olması göz önünde bulundurulunca²⁷⁷ bütün bunların ilim sahibi bir yaratıcının fiilleri olduğu ortaya çıkar.

Allah'ın *el-Alîm* ismi “olmuş olanı, olmakta olanı ve gelecekte olacak şeyleri bilen, Kendisine gökte ve yerde hiçbir şey gizli kalmayan ve ilmi büyük-küçük, zâhir-bâtın her şeyi kuşatan” olarak tarif edilmiştir.²⁷⁸ Allah'ın ilmi eşyanın var olmasından öncedir. Yani mevcut olmadan önce eşyanın bilgisi Allah'ın iminde bulunmaktadır. Allah eşyayı ihtiyarı ve ilmi ile yaratır. Allah'ın ilmi insanların ilmi gibi değildir. O, istidlâl olmadan, herhangi bir vasıta olmaksızın eşyanın hakikatini bilir.²⁷⁹ Gazâlî Allah'ın ilminin insanın bilmesi gibi olmadığını ve eşyanın varlığından önce olduğunu şu örnekle açıklamıştır: Satranç öğrenen kişinin ilmi ile satrancı bulan kişinin ilmi birbirinden farklıdır. Satrancı bulan kişinin ilmi, satrançtan önce gelir, satrancı öğrenen kişinin ilmi ise sonradan elde edilmiştir. İşte Allah'ın ilmi eşyanın varlığından öncedir ve eşyanın varlığına sebep olmuştur. İnsanın bilgisi ise eşyaya tabidir.²⁸⁰ Allah'ın ilmi kadîmdir, yani başlangıcı olmayan bir ilimdir. Allah ezelde bu ilimle muttasıf olduğu için O'nun ilmi beşerin ilmine benzemez.

el-Alîm ismi Kur'an'da sıkça geçen isimlerdendir ve daha çok esma-i hüsnadan diğer bir isimle (*Hakîm*, *Semî*, *Vâsî*, *Habîr* gibi) birlikte kullanılmıştır. Yalın olarak, yanında başka bir isim bulunmadan kullanıldığı takdirde, bir çeşit fiil fonksiyonu icra ederek meful de almıştır.²⁸¹ Bu durumda genellikle “*Allah her şeyi bilendir*” şeklinde kullanılmıştır.²⁸² Kur'an'da Allah'ın her şeyi bildiğini, ilminin sınırsız olduğunu gösteren

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 60.

²⁷⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, XII, s. 416.

²⁷⁹ Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikâki Esmâillâh*, thk. Abdülhüseyin el-Mübarek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986, s. 52.

²⁸⁰ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillahi'l-Hüsna*, thk. Besâm Abdülvehhab el-Câbî, Kıbrıs, 1987, s. 87.

²⁸¹ Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ-Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İst., 1999, s. 111.

²⁸² “*Allah her şeyi bilendir*” ifadesinin geçtiği ayetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2/282; Nisa, 4/32; Maide, 5/97; En'am, 6/101.

birçok somut örnek bulunmaktadır. Allah'ın ilmi, kalplerde gizli olanı,²⁸³ zalimlerin yaptıklarını,²⁸⁴ gönülden yapılan hayırları,²⁸⁵ şeytanın insana emrettiği çirkinlikleri,²⁸⁶ günah işleyenleri,²⁸⁷ gece ve gündüzde olanı,²⁸⁸ fitne ve bozgunculuk çıkarmak isteyenleri,²⁸⁹ göklerde ve yerde gayb olan her şeyi,²⁹⁰ karada ve denizde olan, yerin karanlıklarında yaş ve kuru ne varsa²⁹¹ her şeyi kuşatmıştır.

İlim sıfatının zâtla münasebeti konusunda Mu'tezile mezhebinin Eş'ari ve Matürîdî âlimlerden farklı düşündüğünü de ifade etmemiz gerekir. Eş'ari ve Matürîdî âlimlerine göre sübûtî sıfatlar Allah'ın zâtının ne aynısıdır ne de ondan ayrıdır. Sıfatların masdar şekilleri (hayat, ilim, kudret gibi) Allah'a nisbet edilir. Çünkü Allah'ın zâtına “âlim” sıfatını nisbet edip O'nun ilminin olmadığını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde “kadîr” sıfatını nisbet edip kudreti olmadığını söylemek mümkün değildir. Kâdî Abdülcebbar zâtî sıfatlardan kabul ettiği Allah'ın ilmini ezeli ve ebedi olarak ifade etmektedir. O Allah'ın âlim oluşunu, O'nun muhkem fiillerinden hareketle ispat etmeye çalışmıştır. Allah'tan hikmetli fiillerin ortaya çıkması O'nun âlim olduğunun delilidir. Kâdî Abdülcebbar muhkem fiili de şu şekilde açıklamaktadır: “Fâilden, başka kâdirlerin yapamayacağı tarzda meydana gelen fiildir”.²⁹² Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın ilim, kudret ve hayat ile değil; zâtıyla Âlim, Kâdir ve Hayy olduğu görüşündedir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf şöyle demiştir: “Allah Âlimdir” dediğim zaman, O'nun için, Allah olan bir ilim ispat etmiş olurum, Allah'tan cehaleti dışlamış olurum. Nazzam da şöyle demiştir: “Âlim” sözümün anlamı, O'nun zâtını ispat ve O'nun için cehaletin geçerli olmadığını söylemektir.²⁹³ Neseî, Mu'tezile'nin, Allah'ın âlim olduğunu kabul edip ilminin olmadığı, kâdir olduğunu kabul edip kudretinin olmadığı düşüncesini açık bir çelişki olarak görür. Çünkü ilmi olmayan bir âlim, kudreti olmayan bir kâdir bulunduğunu kabul etmek; hareketi olmayan bir hareket eden ve sükûnu olmayan bir sakin, siyahı olmayan bir siyahın varlığını kabul etmek gibidir.²⁹⁴ Mu'tezile'nin sıfatları Allah'ın zâtıyla bütünleştirmeleri onların tevhid ilkesine olan bağlılıklarına

²⁸³ Âl-i İmran, 3/119, 154.

²⁸⁴ Bakara, 2/95.

²⁸⁵ Bakara, 2/158, 215.

²⁸⁶ Bakara, 2/268.

²⁸⁷ Nisa, 4/111.

²⁸⁸ En'âm, 6/13.

²⁸⁹ Tevbe, 9/47.

²⁹⁰ Hucurat, 49/18.

²⁹¹ En'âm, 6/59.

²⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 156 vd.

²⁹³ Eş'ari, *Makâlât*, s. 136-137. Mu'tezilî fırkaların görüşleri için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 56 vd.

²⁹⁴ Neseî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 167 vd.

dayanmaktadır. Ancak bu düşünce, sıfatların Allah'ın zâtıyla aynîleştirilmesi, sıfatların birbirlerine eşitlenmesi ve aralarındaki farkların ortadan kalkması gibi sorunları beraberinde getirmektedir. Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki düşünceleri Eş'ari ve Matürîdîler tarafından eleştirilerek delillerle çürütülmeye çalışılmıştır.²⁹⁵

İlim sıfatı, Allah'ın yetkinliğinin yanında fiillerin itkan ve ihkam üzere yapılabilmesinin de şartıdır. Düzenli ve sağlam bir fiilin herhangi bir fâilden sadır olabilmesinin ilk ve en önemli şartı fâilin bilgisinin olmasıdır. İkinci olarak fâilin bu fiili istemesi lazımdır. Son olarak ise bir fiilin meydana gelmesi fâilin kâdir oluşuna bağlıdır.²⁹⁶ Müşahede ettiğimiz evrendeki varlıkların yaratılışlarındaki incelik ve bunların çeşitliliği, birbirleriyle olan uyumu, belirlenmiş sistemler içerisinde varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın sınırsız ilmini açıkça ortaya koyan sadece bir kaç örnektir. İnsanların basit gözlemlerinin ötesinde bilimsel araştırmalar sonucu varlıklardaki mükemmelliklerin ortaya konması da Allah'ın ilminin, iradesinin ve kudretinin kemâlinin idrak edilmesi açısından son derece önem arz etmektedir.

1.2.2.2. İrade

İrade r-v-d kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kelimeye genel olarak: “İstemek, dilemek, meyletmek, arzu etmek, bakıp isteyerek en iyiyi seçmek, kasdetmek”²⁹⁷ anlamları verilmiştir. İrade sıfatı, mümkün olan iki şeyden birini diğerine zorunluluk olmaksızın tercihi gerektiren bir sıfattır.²⁹⁸ Bu anlamda Allah, zorunluluk olmaksızın mümkünler arasında tercih yapandır. Allah tarafından irade edilenin aksine herhangi bir şeyin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Allah'ın irade sıfatına delil olarak Kur'an'da birçok ayet bulunmaktadır: “...Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez”²⁹⁹ ayeti Allah'ın insan için kolay olan şeyleri irade ettiğini ifade eder. Allah: “İşte bunlar Allah'ın, sana hak olarak okuduğumuz âyetleridir. Allah, âlemlere hiç zulüm etmek istemez”³⁰⁰ ayetiyle adaletli olduğunu ve zulüm gibi

²⁹⁵ Bu eleştiriler ve deliller için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 44 vd.-49 vd., Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986, s. 167 vd.; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-A. Abdülmün'im Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 2002, s. 87-88 vd.; Gazâlî, *el-iktisâd fi'l-İtikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, nşr. Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2004, s. 51 vd.

²⁹⁶ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 298.

²⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, c. III, s. 191; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VIII, s.122.

²⁹⁸ Râzî, *Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ, Dâru'l-Kitabî'l-Arabi, Beyrut-1987, c. III, s. 175.

²⁹⁹ Bakara, 2/185.

³⁰⁰ Âl-i İmran, 3/108.

çirkin bir fiili asla murad etmediğini açıklamıştır. Bir başka ayette Allah: “Allah, sizlere açıklamak, sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tövbelerinizi kabul etmek istiyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”³⁰¹ buyurarak kendisine tevbe edenlerin tevbelerini kabul etme iradesinin olduğunu açıklamıştır. “Muhakkak ki Allah, iman edip salih ameller işleyenleri içinden ırmaklar akan cennetlere koyacaktır. Şüphesiz Allah, dilediğini yapar”³⁰² ayetiyle de Allah açıkça irade sahibi olduğunu ve dilediği her şeyi yapmaya gücünün yeteceğini ifade etmektedir.

Allah'ın irade sahibi (mürîd/dileyen) oluşunu kabul hususunda İslam âlimleri görüş birliği içerisinde olsa da bu sıfatın manası, zâtla ilişkisi, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda görüş ayrılıklarına düştüklerini söyleyebiliriz.

Matürîdî'ye göre Allah'ın, farklı özelliklere sahip bulunan nesneleri yaratması; ilâhî fiilin, düzenli bir şekilde ve ardarda devam etmesi fiile konu teşkil eden şeyin, failinin iradesiyle oluştuğunu gösterir. Allah birden çok şeyi yaratmış, sonra da yok etmiştir. Bütün bunların gerçekleşmesi ancak irade ile mümkündür. İlâhî fiillerin hür seçimle gerçekleştiğinin delili yaratıkların farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesidir.³⁰³ İrade ve meşiet Allah'ın zâtıyla kaimdir ve hâdis değildir. Çünkü Allah hâdislere mahal değildir. Eşya ve fiillerin hepsi Allah'ın dileme, hüküm ve iradesiyle olmaktadır. Bunlar ister hayır, ister şer olsun hepsi Allah'ın iradesiyledir. Ancak bunlardan hayır olanlara Allah'ın rıza ve muhabbeti olup, şer olanlara rıza ve muhabbeti yoktur.³⁰⁴ Nesefî de âlemdeki varlıkların çeşitliliğinden ve onlar arasındaki düzenden hareketle Allah'ın irade sahibi oluşunu ispat etmeye çalışmıştır. Allah, âlemi kendi hür seçimi ile yaratmıştır. Çünkü fiillerinde seçme özgürlüğü olmayan, mecbur demektir. Bir şeyi yapmaya mecbur olan ise, âcizdir ve irade bulunmadan hür seçimin olması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah irade edendir. Eğer irade olmasaydı, yaratılmışların hepsi, özellikle de benzer cinsler, aynı vakitte, aynı şekilde ve aynı sıfatta var olurdu. Ancak bütün mahlûkat değişik şekillerde ve sıfatlarda, bir düzen ve birliktelik içinde yaratılmıştır. Bu durum yaratıcının irade sıfatını taşıdığının delilidir.³⁰⁵ Var ya da yok olması kendisi açısından eşit olan bir şeyin, yokluk değil de varlık imkânını tercih edecek, onu zaman ve

³⁰¹ Nisâ, 4/26.

³⁰² Hac, 22/14.

³⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Topaloğlu, s. 58-59, 77.

³⁰⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, trc. Şerafeddin Gölcük, s. 62-63.

³⁰⁵ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 206-207 vd.; krş. Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd-Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yay., İst., 2010, s. 57-58.

özellikleri açısından belirleyecek mürîd bir yaratıcı olmadan var olabilmesi mümkün değildir. Şu halde kudret vasfıyla yaratılacak olan eşya daha önceden bir irade ile tayin ve tahsis edilmektedir.³⁰⁶

Eş'ari âlimlerine göre âlemin yaratıcısı gerçek anlamda irade sahibidir.³⁰⁷ Hâdis olan her şey -hayrı ve şerriyle, fayda ve zararıyla- Allah'ın iradesi ile meydana gelmiştir. Allah'ın iradesi hâdis olan her şeyi içine almaktadır. Eş'ari âlimler Mu'tezile'nin "Allah fiillerini irade eder ancak kerâheti irade etmez. O, kulların fiillerinden taat ve ibadeti irade eder, onların yasaklanan fiillerini istemez. Çünkü çirkinlikleri ve ma'siyyetleri dilemek sonra da bunları cezalandırmak zulümdür. Oysa Allah kullarına zulmü irade etmez"³⁰⁸ şeklindeki görüşlerini de çürütmeye çalışmıştır. Eş'arilerin birinci deliline göre, Allah her şeyin Rabbi ve yaratıcısı olduğuna göre bunun zorunlu sonucu olarak da Allah her hâdisi irade eden, onu var etmeyi ve yaratmayı kastedendir. Mu'tezile kulların ortaya koyduğu fiillerin çoğunu Allah'ın istemediğini, bilakis O istemediği halde bunların meydana geldiğini ileri sürdüğünde Allah'a kusur atfetmiş olur. Oysa Allah'ın yaratıcı olduğunu kabul edenler, O'nun her türlü noksanlıktan ve eksiklikten münezzeh ve yüce olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Yine akıl sahipleri iradenin geçerliliğinin, kudretin en güçlü işaretlerinden, kemâlin de en sağlam delillerinden biri olduğunda birleşmişlerdir.³⁰⁹ Eş'ari âlimler Allah'ın kadîm bir iradeyle hâdis olan her şeyi kuşattığı görüşündedirler. Bu noktada Mu'tezile'nin Allah'ın sevmediği ve kaçındığı bir şeyi irade etmesinin aklen imkânsız olduğu şeklindeki düşüncelerini iptal eden deliller sunmuşlardır.³¹⁰

Mu'tezilî âlimlerin irade hakkındaki görüşleri Mâtüridî ve Eş'ari âlimlerin görüşlerinden birçok yönden farklılık göstermektedir. Diğer taraftan Mu'tezile Allah'ın mürîd olması hususunda kendi içinde de farklı görüşlere ayrılmıştır. Eş'ari bu konuda onların beş fırkaya ayrıldığını söylemektedir.³¹¹ Ebu'l-Kasım el-Ka'bi'ye (v. 319/931) göre Allah, gerçek anlamda irade sahibi olmakla nitelendirilemez. Eğer Allah, fiillerinde şer'an irade sahibi olarak nitelendiriliyorsa, bu O'nun, fiillerin yaratıcısı ve meydana getiricisi olmasındandır. Bazı fiilleri irade eden olmakla vasfedildiği zaman

³⁰⁶ Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s. 280-281.

³⁰⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 63.

³⁰⁸ Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, trc. Şerafeeddin Gölcük, s. 64-65.

³⁰⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu ve diğer, s. 198 vd.

³¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 240 vd.; Eş'ari'nin Mu'tezile'nin görüşlerini çürütmeye kullandığı deliller için bkz. Eş'ari, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, s. 163 vd.; Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, trc. Şerafeeddin Gölcük, s. 67.

³¹¹ Eş'ari, *Makâlât*, s. 244

ise bununla onun o fiilleri emrettiği kastedilir. Basralı bazı Mu'tezilîlere göre Allah, hâdisleri, herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir irade ile dileyendir. Onlar, O'nun her bir hâdis fiilinin, kendisine ait hâdis bir irade ile istenildiğini iddia etmişlerdir. Kullara yapılması emredilen her fiil, yine Allah'ın muradıdır.³¹² Mu'tezile'den Nazzâm taraftarlarına göre ise, Allah'ın eşyanın yaratılmasını irade eden olmasının manası, onları yaratmasıdır. Yani “tekvin”i iradesi “tekvin”dir. Allah'ın kulların fiillerini irade eden olarak vasıflanmasının anlamı ise onları emreden olmasıdır.³¹³ Bu görüş, Nazzâm ve taraftarlarının Allah'ın iradesine mecazî anlam yükledikleri ve bu anlamda Allah'ın iradesinin yaratmaya dönük olan ve kullarla ilgili olarak emredici olan şeklinde iki çeşit iradeden bahsettiklerini söyleyebiliriz.

Allah'ın irade etme sıfatına sahip olması noktasında görüş birliğine sahip olan mezheplerin, bu iradenin manası, Allah'ın zâtıyla ilişkisi, küfür gibi kabih fiillerle ilişkilendirilmesi, irade edilen her şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi gibi konularda farklı düşüncelere sahip olduklarını söyleyebiliriz.

1.2.2.3. Kudret

Fiilin ortaya çıkışında en önemli vasıflardan birisi de şüphesiz kudrettir. Kudret kelimesinin türediği کدر k-d-r fiili sözlükte, “hazırlamak, tanzim etmek, gücü yetmek, mâlik ve hâkim olmak, vakit tayin etmek” anlamlarına gelmektedir.³¹⁴ Firûzâbâdî, k-d-r fiilinin Kur'an'daki anlamlarını şu şekilde sıralamaktadır:

- a) Şeref ve azamet: Kadir suresinin birinci ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.
- b) Mekân ve geçim darlığı: “Allah dilediği kimseye rızkı genişletir ve daraltır...”³¹⁵ ayetinde bu manada kullanılmıştır.
- c) Tezyin etmek, sureti güzelleştirmek,³¹⁶
- d) Kılmak ve yapmak,³¹⁷
- e) İlim ve hikmet,³¹⁸
- f) Güç ve kuvvet.³¹⁹

³¹² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 63-64; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440.

³¹³ Eş'ari, *Makâlât*, s. 244 vd.

³¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Ârab*, c. V, s. 74 vd.

³¹⁵ Ra'd, 13/26.

³¹⁶ Mürselât, 77/23.

³¹⁷ Yâsîn, 36/39.

³¹⁸ Müzemmil, 73/20.

³¹⁹ Bkz. Maide, 5/120; Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub, *Basâiru Zevi't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1992, c. IV, s. 243-244.

Kudret sıfatı ile Allah'ın nitelendirilmesi O'ndan aczi nefyetmek anlamına gelmektedir. Allah'tan başkasının lafzen söylene bile manen mutlak kudretle nitelendirilmesi imkânsızdır.³²⁰ قدر/k-d-r fiilinden ism-i fâil vezninde قادر/Kâdir Kur'an'da geçen Allah'ın isimlerinden biridir. Bu isim bulunduğu bütün ayetlerde genellikle “alâ” edatı ile kullanılarak Allah'ın güç ve kudretinin âyetle zikrolunan bütün hususlara yettiğini, O'nun hakkında hiç bir zaman aczin düşünölemeyeceğini ifade eder.³²¹ Kur'an: “*Dediler ki: 'Ona Rabbinden bir mucize indirilse ya!' De ki: 'Şüphesiz Allah'ın, bir mucize indirmeğe gücü yeter. Fakat onların çoğu bilmiyor'*”³²² ayetiyle Allah'ın gücünün her şeye yettiğini ifade etmektedir. قدر/k-d-r fiilinden mübalağa ifade eden فعيل vezninde قدير/Kadîr de Allah'ın sıfatı olarak³²³ Kur'an'da daha sık geçmektedir. Halîmî'ye göre bu ismin anlamı “kudreti tam olan, hakkında hiçbir şekilde ve hiçbir zaman acz düşünölemeyen”dir.³²⁴ Hikmetin gerektirdiği ölçüde, ondan ne fazla ne eksik olarak dilediğini yapan anlamı da verilen bu kelimeyle Allah'tan başkasını nitelendirmek uygun görülmemiştir.³²⁵ Allah'ın sınırsız gücünü ifade etmede sayısız ayette bu isim “*Şüphesiz Allah, gücü her şeye hakkıyla yetendir*”³²⁶ şeklinde geçmektedir.

Kur'an'da k-d-r fiil kökünden türetilmiş isimlerden biri de *el-Muktedir*'dir. Halîmî bu ismi “kâdir olduğu fiili yapmak sûretiyle kudretini bilfiil ortaya koyan” şeklinde açıklamaktadır.³²⁷ Kur'an'da bu isim dört ayette geçmektedir. Sözelimi: “*Onlara, gökten indirdiğimiz yağmur gibi olan dünya hayatının örneğini ver, onun sebebiyle yeryüzünün bitkileri boy verip birbirine karışırlar. Fakat bütün bu canlılık sonunda rüzgârın savurduğu kuru bir çer çöpe döner. Allah, her şey üzerinde kudret sahibidir*”³²⁸ ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.

Kelam ilminde Allah'ın sıfatları ve fiilleri bağlamında Kudret sıfatı üzerinde fikirler ortaya konmuş; çeşitli açılardan bu sıfat hakkında farklı mezhepler birbirlerinin görüşlerini çürütmek ve kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için deliller ileri sürmüşlerdir. İmam Mâtürîdî, ihtiyarî fiillerin varlığından hareketle Allah'ın kudret sıfatını ispat etme yolunu tercih etmiştir. Mâtürîdî'ye göre Allah'ın, cevherleri ve

³²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 657.

³²¹ Yurdagür, M., *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 205.

³²² En'âm, 6/37. Diğer ayetler için bkz. İsrâ, 17/99; Müminûn, 23/95; Kıyâme, 75/40; Târık, 86/8.

³²³ Zeccâcî, *İstikâku Esmâillâh*, s. 48.

³²⁴ Halîmî, *el-Minhâc fî şuabî'l-îmân*, thk. Hilmi Muhammed Fûde, Daru'l-Fikr, 1979, c. I, s. 198.

³²⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 657-658.

³²⁶ Bu ayetlerden bazıları için bkz. Bakara, 2/109, 148, 259; Nahl, 16/77; Nur, 24/45; Abkebut, 29/20.

³²⁷ Halîmî, *Minhâc*, c. I, s. 194.

³²⁸ Kehf, 18/45. Diğer ayetler için bkz. Zuhurf, 43/42; Kamer, 54/42, 55.

arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesneleri yaratması; ilâhî fiilin, göze çarpan bir bozukluk olmaksızın ve hikmet yönteminin dışına çıkmaksızın düzenli bir şekilde ve ardarda devam etmesi fiile konu teşkil eden şeyin, failinin iradesiyle oluştuğunu gösterir. Allah birden çok şeyi yaratmış, sonra da yok etmiştir. Gece ile gündüz gibi âlemde tekrar ettiği şeyler de vardır. O'nun bozduğunu tekrar düzelttiği, yok ettiğine tekrar vücut verdiği, yok olanı icat ettiği ve bulunanı yok ettiği açıkça ortaya çıkmıştır. Bütün bunların gerçekleşmesi ancak irade ile mümkündür. Allah'ın fiillerinde ihtiyar sabit olunca, O'nun kudret sahibi olduğu da ortaya çıkmış olur. Kudretten yoksun olanın yaratıp yönettiği bir tabiat dengesiz ve düzensiz olur, ayrıca kudretten yoksun yaratıcı, bir şeyin hem kendisine hem de zıddına hakim olup tasarruf edemez. Şu halde Allah'ın fiillerinin O'nun kudreti ve iradesiyle meydana geldiği sabit olmuştur.³²⁹ Mâtürîdî'ye göre ihtiyarî fiillerin ortaya çıkması kudret sıfatına bağlıdır. Âlemdaki bütün varlıklar ve bu varlıklar arasındaki çeşitlilik ve uyum Allah'ın irade sıfatına delâlet eder. Allah'ın iradesiyle meydana gelen her şey aynı zamanda O'nun kudret sıfatının da delilidir.

Kudretsiz fiilin mümkün olmadığını ifade eden Pezdevi (v. 493/1099), Allah'ın diğer bütün sıfatlarının (kelam, tekvin, işitme, görme vs.) varlığını da kudret sıfatına bağlamaktadır. Kelam, işitme, görme, yaratma kudret olmaksızın meydana gelmez. Bu sıfatlarla birlikte Allah'ın kudret sıfatı da kadîmdir ve hâdis değildir.³³⁰

Allah'ın subûâtî sıfatları arasında sayılan Kudret sıfatı diğer sıfatlar gibi ezeli bir sıfattır ve ne Allah'ın zâtının dışında ne de zâtının aynısıdır. İlim ve kudret olmaksızın Allah'ın zâtını düşünmek mümkün değildir. Aynı şekilde kudretsiz ilim, hayatsız kudret, zât olmaksızın ilim tasavvur olunmaz.³³¹ Kur'an-ı Kerim'de geçen: “*Şüphesiz Allah rızık verendir, güçlüdür, çok kuvvetlidir*”³³² ve “*...Onlar, kendilerini yaratan Allah'ın onlardan daha güçlü olduğunu görmediler mi?*”³³³ ayetlerinde Allah açıkça kendisini kuvvet sahibi kılmış ve gücünün de bütün güç sahibi varlıkların üstünde olduğunu beyan etmiştir.

Hâdis varlıkların olması Allah'ın kudret sahibi olduğunu açıkça göstermektedir. Allah ezelde de kudret sıfatıyla vasıflanmıştır. Çünkü kudret sıfatının bulunmaması onun zıddı olan acizliği gerektirir ki bu Allah için düşünülemez. Kur'an-ı Kerim'de

³²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 58-59.

³³⁰ Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, trc. Ş. Gölcük, s. 107.

³³¹ Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, trc. Ş. Gölcük, s. 51-52 vd.

³³² Zâriyât, 51/58.

³³³ Fussilet, 41/15.

Allah yarattığı varlıkların bir kısmını saydıktan sonra her şeye gücünün yettiğini şöyle ifade etmiştir: “Allah bütün canlıları sudan yarattı. İşte bunlardan bir kısmı karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimisi dört ayak üzerinde yürür. Allah, dilediğini yaratır. Çünkü Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir”.³³⁴ Ayette, varlıklardaki çeşitlilik ifade edilerek Allah'ın dilemesiyle her şeyi yaratacağına ve buna gücünün yeteceğine delil gösterilmiştir.

Genel anlamda sıfatlar konusunda Mu'tezile mezhebi Eş'ari ve Mâtüridî mezhebinden farklı görüşlere sahiptir. Eş'ari ve Mâtüridîler Allah'ın sıfatlarının (hayat, ilim, irade, kudret vs.) kadîm olduğu görüşüne sahip iken Mu'tezile bu sıfatların kadîm olduğu görüşünü kabul etmez. Çünkü onlara göre bu sıfatların kadîm olması demek, Allah ile birlikte başka kadîm varlıkların kabul edilmesi anlamına gelir ki böyle bir kabul beraberinde şirki doğurur. Bu nedenle onlar Allah'ın zâtı ile bilen, zâtı ile güç yetiren ve zâtı ile diri olduğunu ortaya koyarak; O'nun kadîm olarak kabul edilen ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla âlim, kâdir ve diri olmadığı görüşünü savunurlar.³³⁵ Bu düşüncelerinden dolayı onlar Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından sıfatları inkâr etmekle itham edilmişlerdir.

Mâtüridî ve Eş'ari âlimlerin Allah'ın kudretinin mümkün olan her şeye taalluk ettiği görüşüne karşılık, Mu'tezilî alimler Allah'ın kötülük ve zulümden, küfür ve günah olan bir fiili meydana getirmekten münezzeh olduğu görüşünü savunmuşlardır. Onlara göre Allah sadece iyilik/salah ve hayır işler, hikmet yönünden kulların hayır ve yararlarına olan şeyleri yaratır.³³⁶ Bu görüş Allah'ın kudretinin sadece iyi fiillere taalluk ettiği, ancak kötü olan fiillere taalluk etmediği anlamına gelmektedir.

Mu'tezile mezhebinin savunduğu ve ittifak ettiği görüşlerden birisi de kulun, hayır ve şer ile ilgili bütün fiillerinin yaratıcısının bizzat kendisi olduğu, bunun sonucunda da ahirette sevap veya ceza ile karşılaşacağı düşüncesidir.³³⁷ Bu düşünce, Allah'ın makdûr olan her şeye kâdir olmasının gerekli olduğu şeklindeki inanca aykırı olduğu için reddedilmiştir. Diğer taraftan mükâfat, ceza ve bunlara bağlı olarak kınanma ve övülme, mükellefin fiilinin zorunlu bir sonucu olarak görülmemiştir. Allah kuluna

³³⁴ Nûr, 24/45; Allah'ın kudret sıfatının vurgulandığı bazı ayetler için bkz. Bakara, 2/20, 106, 259, 284; Âl-i İmran, 3/26; Nahl, 16/77.

³³⁵ Şehristânî, *Milel*, s. 57.

³³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301-302; Şehristânî, *Milel*, s. 57.

³³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 324 vd., 336-337; Şehristânî, *Milel*, s. 57; Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 274-275; Hulusi Arslan, “Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, c. VI, S. 16, s. 55-73.

sonsuz bir nimet veya acıklı bir azap vermek isterse bu mümkündür.³³⁸ Mu'tezile'nin insanın fiillerindeki özgürlüğü savunarak bütün fiillerini insana nisbet etmesi, insanın sorumlu bir varlık olarak yaptıklarından dolayı hesaba çekilecek olması ve fiillerine karşılık mükâfat ya da ceza alması açısından tutarlı görünmektedir. Ancak nihai anlamda düşünüldüğünde insanın bizzat kendisi ve fiilleri Allah'ın kudreti dışında düşünülemez. Ancak Allah'ın kudretinin her şeyi kuşatmış olması, O'nun adaleti ile çelişecek fiillerin ortaya çıkması anlamına gelmez. Çünkü Allah zulüm işlemekten münezzehtir.

Görünür âlemde bir fiilin ortaya çıkmasının ancak bir güçle olduğu bilinen bir husustur. Âlemde insanı şaşırtacak derecede mükemmel varlıkların oluşu ve bu varlıklar arasındaki düzen, onları yaratanın kudret sahibi olduğuna delâlet etmektedir. Gazalî âlemi yoktan var edenin kudret sahibi olduğunu mantıki bir kıyasla şu şekilde ifade etmektedir: Her muhkem (sağlam, düzenli) fiil kudret sahibi olan bir fâilden meydana gelir. Âlem de muhkem yani sağlam ve düzenli bir yapıdır. Öyle ise âlem de kâdir olan bir fâil tarafından yaratılmıştır.³³⁹ Kudret sıfatının zıddı olan aczin Allah için düşünülməsi imkansızdır, bu nedenle Allah mutlak kudret sahibidir. Allah dışındaki hiç bir varlık bu anlamda mutlak güç sahibi değildir.

1.2.3. İlâhi Fiillerde Bilinebilirlik

Hâdis varlıkların bulunması Allah'ın fiillerinin olduğunu açıkça göstermektedir. Bu fiiller âlemde gerçekleştiğinden dolayı insan tarafından kavranmakta ve bilinmektedir. Bu fiillerin bazıları insan merkezli olduğu gibi³⁴⁰ bazıları da -dolaylı olarak insanı etkilese de- toplum ve tabiat merkezlidir. İlâhi fiillerin nasıllığının insan tarafından kavranmaya çalışılması, insanın Allah'ı tanıması ve O'nunla duygusal iletişimi açısından önemlidir. İlâhî fiillerin nasıl gerçekleştiği, insanın müşahade ettiği mahlûkât hakkında “nasıl” sorusunu sorması ve bu sorulara verdiği cevaplar bu başlık altında üzerinde duracağımız konulardır.

Allah'ın ilim, irade ve kudretiyle eşyayı yaratması/halk O'nun fiillerini oluşturur. Bu yaratma işinin nasıl gerçekleştiği insan için her zaman merak konusu olmuştur. İnsanın kendi varlığını ve kâinatı tanımaya çalışmasını bu merakın bir sonucu olarak görebiliriz. Hz. İbrahim, bir elçi olarak “*İbrahim 'Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini*

³³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 208-209.

³³⁹ Gazalî, *el-iktisâd fî'l-İtikâd*, s. 51.

³⁴⁰ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 49.

göster' demişti"³⁴¹ ayetinde ifade edildiği gibi, ölümlerin nasıl diriltileceğini bilmek istemiştir. Dolayısıyla varlığın nasıl meydana geldiği tüm insanlar için her zaman sorgulanan ve cevaplar aranan bir problem olmuştur.

“Allah mahlûkâtı nasıl yaratmıştır?” sorusunu İmam Mâtürîdî, ilâhî fiilin nasıllığının söz konusu olamayacağı gerekçesiyle reddetmiştir. Çünkü O'na göre nasıllık özelliği taşıyan her şey, benzerleri bulunan bir şeydir. Bir şeyin yaratılışının o şeyin kendisi mi yoksa gayrı mı olduğu konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. Bazıları yaratma yaratılanın aynıdır, demiştir. Mâtürîdî bu kanaati, soruyla uyumsuz kabul etmiştir. Çünkü O'nun yaratışının gayrı olan bir şey söz konusu değildir ki benzetilerek nasıllığı anlatılabilirsin. Mâtürîdî, bazılarının da “Allah'ın bir şeyi yaratması O'nun ezelden nitelendiği sıfatıdır” şeklindeki cevaplarını “buna göre bu yaratmanın keyfiyetini sormak Allah'ın zâtının, ilminin ve kudretinin keyfiyetini sormak demektir, bu ise yanlış bir davranıştır” diyerek reddetmektedir.³⁴² İlâhî fiillerin zâtan ayrı olarak düşünülmemeyeceğini ifade eden Mâtürîdî ilâhî fiiller hakkında soru sormayı, Allah'a niçin rab ve âlim olduğunu sormak gibi değerlendirmiştir.³⁴³ Onun bu değerlendirmesi, ilâhî fiillere dair sorulan soruları Allah'ın zâtıyla ilişkilendirdiğini göstermektedir. Mâtürîdî'nin “Allah, mahlûkâtı nasıl yaratmıştır?” sorusuna yaklaşımının yaratılanlar ve Allah açısından olmak üzere iki farklı şekilde olduğunu söyleyebiliriz. a)Yaratılan şeylerin nasıllığının anlaşılması ancak benzerleriyle kıyaslanmasıyla mümkündür. Yaratılan şeyler bizzat kendileri olunca onların nasıllığını sormak ona göre anlamsızdır. b) Bu soru Allah'ın zâtına ve sıfatlarına dönük anlaşıldığında da, Mâtürîdî tarafından yanlış olarak değerlendirilmiştir. Aslında bu soruyu Allah'ın zâtına ve sıfatlarına dönük olarak değil de, fiillerin mahlûkâtteki tezahürlerini anlamaya dönük olarak³⁴⁴ değerlendirdiğimizde Mâtürîdî'nin yanlış olarak kabul ettiği cevabı da bertaraf etmiş oluruz. Varlıkların varoluşlarının nasıllığını araştırmak insanı Allah'ı tanımaya götürse de bu eylem Allah'ın sıfatlarının sorgulanması şeklinde değerlendirilmemelidir.

Mu'tezile'nin ileri gelen âlimlerinden olan Muhammed b. Şebîb “Allah mahlûkâtı nasıl yaratmıştır?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: Eğer bu soruyla, yaratma fiilini gerçekleştirmede Allah'ın sarfettiği çaba kastedilmişse bu doğru değildir. Çünkü Allah, kâinatı herhangi bir çaba sarfetmeden ibtidaen yaratıp şekillendirmiştir. Soruyla

³⁴¹ Bakara, 2/260.

³⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 160.

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 170.

³⁴⁴ Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 84.

Allah'ın neler yarattığı kastedilmişse soran kişiye gök ve benzeri tabiat nesneleri gösterilir. Şayet niçin yarattığı kastedilmişse, “yaratıklara dinleri açısından yararlar sağlaması ve onları mükellef tuttuğu hususlarda kendileri için elverişli olması amacıyla yaratmıştır” denilir.³⁴⁵ Muhammed b. Şebîb'in soruyu Allah'ın zâtına dönük ve yarattığı şeylerle ilgili olmak üzere iki farklı şekilde yorumladığını görüyoruz. Allah'ın yaratma eyleminde bir çaba sarf etmesi yahut yorulması mümkün değildir. Çünkü bu sıfatlar acizliğin göstergesidir. Allah'ın yarattığı varlıkların sayısı da insan için tamamen kavranmış değildir. Yapılan bilimsel araştırmalarla her gün yeni varlıklar keşfedilmektedir. Yaratılan her varlığın da eko sistem içerisinde bir işlevi bulunmaktadır. Özelde her varlığın bir yaratılış amacı olsa da nihayetinde bütün varlıklar insanoğlunun yaratılış gayesini yerine getirmesinde yardımcı aktör konumundadır.

Kur'an-ı Kerim'de ilâhî fiillerin sayısız örneği mevcuttur. Allah bu fiillerini sıralarken çoğu zaman insanı fiillerinin nasıl gerçekleştiği hususunda düşünmeye ve ibret almaya davet etmektedir. Yani Allah'ın fiilleri için “nasıl” sorusunu sorup bunlar üzerinde düşünmek ilâhî bir emirdir.³⁴⁶ Kur'an, “O'nun ayetlerinden biri de ...” şeklinde başlayan çok sayıda ayette Allah'ın sıfatlarının tezahürü olan ve dünyada insanın yaşamasını, nimetlenmesini sağlayan fiillerini sayarak, insanın bunları düşünmesini ister. Bu anlamda “tabiatı bilmek” Allah'ın fiillerini bilmektir. Tabiatı inceleme ve araştırmamızda biz mutlak zâta biraz daha yaklaşıma çabasında oluruz.³⁴⁷ Ancak Allah'ın insanı fiilleri üzerinde düşünmeye davet etmesi, bu fiillerin bütün yönleriyle insan tarafından kavranacağı anlamına gelmediği gibi, insan idrakinin sınırlı oluşundan hareketle bu fiiller üzerinde düşünmeyi ve soru sormayı uygun bulmayarak bu yaklaşımı Allah'ın zâtıyla ilişkilendirmek de, akıl sahibi insana doğru bir bakış açısı sunmaz.

Allah: “Deveyi düşünmezler mi, nasıl yaratılmıştır! Göğü düşünmezler mi, nasıl yükseltilmiştir! Dağları düşünmezler mi, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzünü düşünmezler mi, nasıl yayılmıştır!”³⁴⁸ buyurarak kendi fiilleri üzerine insanın dikkatini çekmiştir. Allah ayette sıraladığı varlıklara insanın dikkatini çekerek bunlar üzerinde düşünülmesini istemektedir. Bu varlıklar üzerinde düşünebilmek, akıl sahibi ve sağlıklı

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 160. Mâtürîdî İbn Şebîb'in soruya verdiği cevapları ayrıca değerlendirmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 161-162.

³⁴⁶ Ankebût, 29/20.

³⁴⁷ Güler, İlhami, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2003, s. 84.

³⁴⁸ Çâşiye, 88/17-20.

duyu organlarına sahip her insan için mümkün olan zihinsel bir eylemdir. Dikkat edilirse ayette sıralanan varlıklar birbirinden tamamen farklı türden varlıklardır. Bunlar üzerinde düşünen insan öncelikle hakîm bir yaratıcının varlığını kabul edip o yaratıcının âlim, kâdir, mürîd ve ganî olduğunu anlar. Dolayısıyla insanın varlıklar üzerinde düşünmesi aslında insanın Allah ile iletişime geçmesinde bir vasıta olmaktadır.

Bir başka ayette ise “*Yeryüzünde dolaşın da Allah başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah sonraki yaratmayı da yapacaktır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter*”³⁴⁹ buyurulmaktadır. Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde insanları düşünmeye davet etmesi insan için fiillerdeki mükemmelliği anlamının ötesinde onu Allah'ı bilmeye ve tanımaya götürmesi gerekir. Çünkü ayetin sonunda Allah'ın kudreti vurgulanmaktadır. Yani varlıklar üzerinde tefekkür etmenin insanı o varlıkları yaratanın gücünün kemâlini itiraf etmeye sevk etmesi istenen bir sonuçtur. Allah'ın gücünün vurgulanması yukarıdaki ayette de ifade edildiği gibi, aynı zamanda Allah'ın yeniden yaratmayı gerçekleştireceğinin bir ispatıdır. Diğer taraftan yaratılışın nasıl oluştuğunu bilmek için gösterilen çabalar onun yasalarını ortaya çıkarır; bu yasaları bilmek ise insanın kendi emrine verilmiş olan kâinat üzerindeki egemenliğini pekiştirir.³⁵⁰

İnsana yeniden yaratılışa dair dersler vermesi, Allah'ın kudretinin daha iyi kavranması ve yeniden yaratılışın nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesi açısından dikkat çekici bir başka ayet de: “*Yahut altı üstüne gelmiş bir şehre uğrayan kimseyi görmedin mi? O, 'Allah, burayı ölümünden sonra nasıl diriltecek?' demişti. Bunun üzerine, Allah onu öldürüp yüzyıl ölü bıraktı, sonra diriltti ve ona sordu: 'Ne kadar kaldın?' O: 'Bir gün veya bir günden daha az kaldım' diye cevap verdi. Allah, şöyle dedi: 'Hayır, yüz sene kaldın. Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak! Bu seni insanlara ibret belgesi kılmamız içindir. Kemiklere de bak, nasıl onları bir araya getiriyor, sonra onlara nasıl et giydiriyoruz?' Kendisine bütün bunlar apaçık belli olunca, şöyle dedi: 'Şimdi, biliyorum ki; şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter*”³⁵¹ şeklindedir. İnsanın ilahi fiillerin tamamını kavraması mümkün olmasa da, duyu organlarını ve aklını kullanarak kavradıkları insanı Allah'ı bilmeye ve O'nun kudretini anlamaya götürmesi açısından yeterlidir. Buna rağmen insan ölümünden sonra

³⁴⁹ Ankebût, 29/20.

³⁵⁰ Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst., 2011, s. 51.

³⁵¹ Bakara, 2/259.

yeniden dirilişin nasıl gerçekleşeceğini de bilmek istemektedir. Çünkü yeniden yaratılış insanın tecrübe etmediği bir olaydır. Yukarıdaki ayette Allah insanın bu merakını ve yeniden yaratılışın nasıl gerçekleştiğini bir kıssa örneği ile anlatmaktadır. Eşeğin yeniden yaratılışına şahit olan insan Allah'ın kudretinin mükemmelliğini itiraf etmekten kendini alamamıştır.

Sonuç olarak mahlûkât üzerinde 'nasıl' sorusunu sorarak düşünmek, Allah'ın zâtını sorgulamak şeklinde anlaşılmamalıdır. Varlıklar üzerinde düşünmek, onları var edeni bilmeye, tanımaya ve O'na teslim olmaya götürmesi için bizzat Allah tarafından emredilen bir eylemdir. Yukarıda örnek olarak verdiğimiz ayetler Allah'ın fiilleri üzerinde 'nasıl' sorusu bağlamında düşünülüp bilinçli bir imanın oluşması için eylemde bulunmayı emretmektedir. Allah'ın fiilleri üzerinde 'neden', 'nasıl' gibi soruların sorulamayacağını ispat etmek için delil olarak kullanılan “*O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar*”³⁵² ayetinden anlaşılması gereken O'nun fiillerini öğrenmek ve bilinçli şekilde inanmayı engellemek değil, O'nun mutlak otoritesine, özgür iradesine ve bağımsız fâilliğine hiçbir gücün müdahil olamayacağına iman ve bunu ilandır.³⁵³ Varlıklar üzerinde nasıl sorusunu sorup düşünmek, araştırmak aynı zamanda insanı ilâhî fiillerdeki düzeni, yasaları ve hikmeti anlamaya götüreceği için teşvik edilmesi gereken bir eylem olmalıdır. Diğer taraftan ilahi fiiller üzerinde düşünmek ve onları kavramaya çalışmak insanın Allah'a bağlanmasına vesile olurken insanın Allah ile iletişimini de her daim canlı tutacaktır.

1.2.4. İlâhî Fiillerde Nedensellik

İnsan hem kendi yaratılışını hem de kendi dışındaki bütün varlıkların yaratılış nedenini sorgulayan bir varlıktır. Aynı zamanda duyulur âlemde insanın eylemleri çoğu zaman bir sebebe binaen ortaya çıkmaktadır. Allah Kur'an'da insanı yarattığı varlıklar üzerinde düşünmeye davet etmektedir. O zaman Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla mümkün varlıkları yokluktan varlığa çıkarmasının sebeplerini düşünüp araştırmak Allah'ın istediği bir eylem olmaktadır. Ancak bir yaratıcı olarak Allah'ın fiillerinde nedensellik aranması, Allah'ın zâtının ve fiillerinin sorgulanması şeklinde insanın haddini aşan bir tavır olarak değerlendirilmemelidir. İnsanın Rabbini tanıması ancak O'nun sıfatlarının tecellisi olan eylemlerini ve bu eylemlerin hikmetini

³⁵² Enbiya, 21/23.

³⁵³ Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, s. 84.

kavramakla mümkün olacaktır. Allah'ın sıfatlarını, fiillerini gerçek manada tanıyan insanın Rabb'ine yakınlaşması ve O'nun rızasına uygun ahlakî bir yaşam sürmesi de istenen olumlu bir sonuç olarak böylece gerçekleşmiş olacaktır.

Allah'ın fiillerindeki nedensellik Kelam ilminde genellikle “hikmet” kavramı ile ifade edilmektedir. Hikmet, ilim ve akılla hakka isabet etmek demektir. Allah'ın hikmeti, eşyayı bilmesi ve onları gayet sağlam bir şekilde yaratmasıdır.³⁵⁴ Hikmet kavramına iki açıdan anlam verilmiştir. Eşyanın bilinmesi anlamında ilim olarak tanımlanmaktadır. Hakîm de alîm anlamına gelmektedir. İlim anlamındaki hikmetin zıddı da bilgisizlik/cehl olmaktadır. Nitekim Gazâlî'ye göre hikmet, en üstün ilimlerle her şeyin en iyi yönünü bilmekten ibarettir. Gerçek hakîm Allah'tır. Çünkü her şeyin en iyi yönünü en yüce ilimlerle bilen O'dur.³⁵⁵ Fiillerle ilgili olduğunda hikmet “mahlûkatı sağlam ve iyi yapmak” anlamına gelmektedir. Hakîm sıfatına sahip olan Allah, bütün mahlûkatı sağlam ve iyi bir şekilde var edendir. Hikmetin zıddı olan sefeh ise, fâilde görülen sevinç ve kızgınlık kaynaklı akıl noksanlığıdır ki kişiyi düşünmeden ve sağlam yapma amacı gütmeyen, bir fiile sevk eder.³⁵⁶ Matürîdî'ye göre hikmetin manası isabettir, bu da herşeyi yerli yerine koymak demektir. Bu aynı zamanda adl'in manasını da oluşturur.³⁵⁷ Yine fiilin övülmeye değer sonuçlarının olması da hikmettir. Hikmetin zıddı olan sefeh ise fiilde övülmeye değer sonuçların bulunmaması demektir.³⁵⁸ Elmalılı M. Hamdi Yazır da yukarıda verdiğimiz tanımlara paralel olarak en genel anlamda hikmeti, “menfaat, maslahat ve ihkâm manası dolayısıyla her ilmi hasen ve ameli salihin ismi” olarak tanımlamıştır. Hem ilim hem de amel hikmetin en esaslı manasını teşkil etmektedir.³⁵⁹

Yukarıda verdiğimiz tanımlar hikmete üç açıdan yaklaşıldığını göstermektedir. a) Bilgi, b) Fiil, c) Adl. Bilgi anlamında kullanıldığında hikmet, varlığa dair bütün bilgileri içermektedir. Bu da Allah için kullanıldığında ilim sıfatını ifade eder. Fiil anlamındaki hikmet ise Allah'ın varlığı en sağlam, en uygun ve mükemmel şekilde yaratması anlamlarını içerdiğini söyleyebiliriz. Adl anlamında hikmet her şeyin yerli

³⁵⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 249.

³⁵⁵ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 120.

³⁵⁶ Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 212-213; Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. I, s. 504-505.

³⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 124; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risale, 2004, c. III, s. 7.

³⁵⁸ Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. I, s. 505.

³⁵⁹ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979, II, s. 915. Elmalılı tefsirinde hikmetin "sözde ve fiilde isabet; ilim ve onunla amel; fehm; icad; eşya hakkındaki bilgileri kavramak; adalet; Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak" gibi sayısız tanımlarını vermekte ve bu tanımları açıklamaktadır. Bkz. Yazır, a.g.e., c. II, s. 915 vd.

yerine konması demektir. Ancak Mu'tezile'ye göre Allah'ın adl ve hakîm olarak nitelenmesi, O'nun asla çirkin fiil işlemediği, çirkin fiili tercih etmediği ve bütün yaptıklarının güzel olması anlamını ifade eder.³⁶⁰

Eş'arîler hikmet kavramını “fâilinin kasıd ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiil, sefeh ise bunun zıddı” şeklinde tanımlamışlardır.³⁶¹ Eş'arilere göre Allah'ın fiillerindeki hikmetin hakikati, fiilin O'nun iradesine ve ilmine uygun olarak gerçekleşmesidir. Görünür âlemdeki hikmet sahiplerinin fiillerindeki hikmet, fiilin iradelerine uygun olarak gerçekleşmesine bağlıdır. Fâilin amacına uygun olarak fiilin gerçekleşmesi durumunda ona fiilinde hikmet sahibi denilir. Allah'ın fiillerinde, gerçekleştiği durumun aksine olması düşünülemez. Çünkü Allah mülkünde tasarruf sahibidir. Mülkünde tasarruf sahibi olanın yaptığı eyleme itiraz edilemez. Bu sebeple Allah'ın fiilleri zulüm olarak da nitelendirilemez. Çünkü Allah başkasının değil, kendi mülkünde tasarrufta bulunmaktadır.³⁶² Bu nedenle evrendeki bütün varlıkların yaratılmasında, Allah'ı bunları yaratmaya zorlayan bir illet ya da zorlayıcı yoktur. İletteki fayda ya da zarar yaratılmışlar açısındanadır. Yani fayda ve zarar açısından illetin takdir edilmesi eşit derecededir. Dolayısıyla Allah'ı fiili gerçekleştirmeye götüren bir amaç ve zorlayıcı bir kuvvet yoktur.³⁶³ Eş'arilere göre Allah hikmet sahibidir, ancak O'nun fiillerinde hikmetin olması bir zorunluluk değildir. Allah'ın fiilleri O'nun iradesine uygun olarak gerçekleşir. O'nun iradesi üzerinde her hangi bir zorlayıcının olması düşünülemez. Allah mahlûkâtı yaratmasa da hikmetten çıkmaz, yarattığını kat kat yaratsa da caizdir. Kafirleri yaratıp, mü'minleri yaratmaması veya mü'minleri yaratıp, kafirleri yaratmaması, cansızları yaratıp, canlıları yaratmaması veya canlıları yaratıp cansızları yaratmaması da caizdir. Bu yönlerden hangisi olursa olsun doğru, âdil ve hikmet olarak meydana gelir.³⁶⁴ Eş'arilerin hikmet kavramı çerçevesinde, adalet ilkesi ile fiilleri sınırlanmayan, dilediğini yapan ve yaptıklarında sebep aranmayan bir ilah tasavvuru oluşturduklarını görüyoruz.

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ç. İ. Çelebi, c. II, s. 8.

³⁶¹ Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille*, c. I, s. 505; Sâbûnî, *el-Bidâye*, trc. B. Topaloğlu, s. 127-128.

³⁶² İsfârâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 168-169; İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn-Tasavvuf Istılahları*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, TYEKBY., İst., 2014, s. 136.

³⁶³ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-Kelâm*, nşr. Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniye, Kahire, 2009, s. 390.

³⁶⁴ Bağdadî, Abdülkâhîr b. Tâhîr, *Usûli'd-Dîn*, Devlet Matbaası, İst., 1928, s. 150.

Mu'tezile hikmeti, "fiilinde başkası için yarar olan iş" şeklinde anlamıştır ve onlara göre Allah'ın yaratmasının bir illetten dolayı olmaması mümkün değildir, O bir sebebe dayalı olarak yaratmıştır. Onlara göre Allah'ın bir fiil yapması bir hikmetten dolaydır.³⁶⁵ Allah'ın gerçekleştireceği fiilin başkasına fayda sağlaması ya da ondan bir zararı uzaklaştırması o fiilin sebebini oluşturmaktadır.³⁶⁶ Allah'ın hakîm olmasının delili fiillerinin sapasağlam, düzenli ve bilinçli olmasıdır. Allah'ın fiilleri tesadüfi olarak gerçekleşmez. Eğer hayır olarak gerçekleşmişse hayır, şer olarak gerçekleşmişse şerdir. Fiilin, bir amaç, fayda maksadı ve hayır isteği ile gerçekleşmesi gerekir. Fayda, fâilin ya da başkasının ona ihtiyacı olması açısından iki kısma ayrılır. Eğer fâilin ihtiyacı yoksa gerçekleştirdiği eylemden dolayı bir kazanç, övgü ya da ücret elde etmez. Boğulan birinin kurtarılması gibi. Allah zenginlikte kemâl sahibi olduğu için hiç bir şeye ihtiyaç duymaz ancak âlemdeki bütün varlıklar O'na muhtaçtır. Yani Allah'ın yarattığı fiillerdeki faydaya kendisi değil başkaları muhtaçtır.³⁶⁷ Allah, fiillerinde kendisi için bir menfaat gözetmediğinden -çünkü buna ihtiyacı yoktur- iyiliği sadece iyilik olduğu için yapmaktadır. Aynı zamanda Allah, çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte olup ondan müstağnidir. Dolayısıyla Allah'ın çirkin fiili tercih etmesi düşünülemez. Allah'ın hakîm olması da O'nun güzel fiiller işlemesi anlamını ifade eder.³⁶⁸

Mu'tezile'ye göre, Allah'ın fiillerinin hikmet niteliğini taşıması birine zarar getirecek bir davranış olmamasına bağlıdır. Onlara göre, Allah kendisine yarar sağlayacak fiilden ve zarar verecek her şeyden münezzeh olduğuna göre, yapacağı her işte dinî açıdan başkası için en elverişli olana/aslah ve sonuç itibarıyla diğeri için en güzel bulunana riayet etmesi Allah için vâciptir. Allah'ın fiilinin başkasına fayda sağlaması ya da ondan bir zararı bertaraf etmesi, O'na ait fiilin sebebini/illet teşkil eder. Allah'ın fiili ancak bu sayede abes konumundan çıkmış olabilir.³⁶⁹

Mâtürîdî'ye göre, duyulur âlemde hikmet çerçevesinin dışına çıkmaya sebep teşkil eden ve kişiyi buna sevkeden şey onun bilgisizliği ve ihtiyacıdır, bunların ikisi de Allah'tan uzak olan şeylerdir. Dolayısıyla O'nun fiilinin hikmetten yoksun olamayacağı kesinleşmiş olur. Ancak akıl sahibi insanların Allah'ın fiillerindeki hikmeti idrak etmesi her zaman mümkün olmayabilir. Çünkü bazı fiiller bir konumda hikmet, diğerkonumda sefeh, bir konumda zulüm, diğerkonumda ise adalet olarak nitelendirilebilir. Allah'ın,

³⁶⁵ Pezdevi, *Usûlü'd-dîn*, trc. Ş. Gölcük, s. 185.

³⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 275.

³⁶⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 393.

³⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ç. İ. Çelebi, c. II, s. 8, 20.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 275-276.

meydana getirdiği her fiilde hikmet ve adalet veya lütuf ve ihsan ile nitelendirilmesi ve O'ndan bilgisizlik, zulüm ve sefeh vasıflarının uzaklaştırılması bir zorunluluk olduğuna göre, fiillerdeki zıtlıkların kavranmasındaki temel problem beşerî bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Buna göre kişinin kendi tefekkür sistemi içinde bir şeyin hikmet veya sefeh, adalet veya zulüm statüsünde bulunduğuna hükmetmesi her zaman isabetli olmayabilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin ileri sürdüğü “başkasına fayda sağlamayan her fiil hikmetten yoksundur” iddiası tutarsız hale gelir. Çünkü birine zararlı gibi görünen bir fiil, bir başkasına yarar sağlayabilir. Bu yararlanma, yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı şekillerde olabilir.³⁷⁰ Mâtüridî'ye göre ilâhî fiilin illetini sorgulamak anlamsız bir davranıştır. Çünkü herhangi birinin Allah üzerinde egemenliğinin bulunması yahut da ilâhî fiilin hikmet dışı olması mümkün değildir. O'nun rubûbiyyetinin bize yüklediği görev kendisini tanımak, O'na kul olmanın gereğini ve emrini bilmek, üzerimize vâcib olan itaat ve tâzimi yerine getirmek, söylediğimiz ve yaptığımız her şeyin cevabını vermeye hazırlanmaktır.³⁷¹

Buraya kadar görüşlerine kısaca değinmeye çalıştığımız mezhepler arasında Allah'ın fiillerinde hakîm olduğu hususunda görüş birliği olduğunu ifade edebiliriz. Ancak Mu'tezilîler Allah'ın fiillerinde hikmetin gerçekleşmesini kulların faydasına olan şeyleri yaratma ya da onlardan zararı def etme zorunluluğuna dayandırırken Eş'ariler Allah'ın fiillerinde hikmetin varlığını, O'nun dilediğini yapan (fâil-i muhtar) olması açısından hareketle, caiz olarak görürler. Mâtüridîler ise Allah'ın fiillerindeki hikmetin varlığını, O'nun dilediğini yapan olmasını zedelemeyen, O'nun kemâl sıfatlarından olan hikmet sıfatının gereği ile açıklamaktadırlar. Burada hikmetin gereği deyimi, Mu'tezile'de olduğu gibi vacip anlamında değildir. Nasıl ki, makûl kimseden manasız, boş işlerin meydana gelmesi düşünülemezse, hakîm olan Allah'ın fiilleri de hikmet sıfatının gereği, bir düzen ve intizam içerisinde cereyan eder.³⁷² Allah'ın fiillerindeki hikmeti insanın kavraması her zaman mümkün olmayabilir. İnsanın ilâhî fiildeki hikmeti kavrayamamış olması onun olmadığı anlamına gelmez, bilakis bu insanın aklî melekesinin sınırlı olmasından dolayı ilâhî fiile dair yeterince bilgi sahibi olamadığı anlamı taşır.

³⁷⁰ Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 276-277, 278.

³⁷¹ Mâtüridî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 169. Mâtüridî'nin hikmet anlayışı ile ilgili olarak bkz. Hulusi Arslan, “Mâtüridî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu*, Y. 2, S. 4, 2009, s. 71-90.

³⁷² Yüksel, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *AÜİFD.*, S. 8, Erzurum, 1998, s. 43-76.

Eş'ariler tarafından, Allah'ın iradesine uygun olarak meydana gelen fiillerde caiz olarak görülen hikmet; Mu'tezile ve Matürîdî âlimlerine göre kemâl sıfatlara sahip olan Allah'ın fiillerinde anlamsız ve boş işlerin olmayacağından hareketle kabul edilen hikmet, ilâhî fiillerin ortaya çıkmasında bir sebep/illet teşkil eder mi? Eş'ari âlimlerine göre, Allah'ın âlemi -içindeki cevherleri, arazları, yaratılmışların tür ve çeşitleriyle birlikte- yaratmasında O'nu zorlayıcı bir illet yoktur. Yani Allah'ın fiilleri bir illete bağlı olarak meydana gelmez. Bilakis O'nun fiili, her şeyin nedeni/illetidir, O'nun fiili için hiç bir neden yoktur.³⁷³ Allah'ın bir maksat için iş yapması doğru değildir. Çünkü bir fiili bir maksad suretiyle yapan onunla olgunlaşacaktır. Başkası vasıtasıyla olgunlaşan ise zâtı bakımından eksik sayılır. Allah her şeyi yaratmaya kadîrdır dolayısıyla her hangi bir şeyi O'nun fiiline vasıta kılmak anlamsızdır.³⁷⁴ Eş'ariler Allah'ın zâtı üzerinde eksikliğe neden olacağı gerekçesiyle hikmeti fiillerin bir illeti olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre Allah'ı fiillerinde zorlayan hiç bir neden yoktur. Evrenin ve içindeki tüm varlıkların yaratılma sebebi bizzat Allah'a dayanmaktadır.

İlahî fiillerin bir illetle gerekçelendirilmeyeceğini savunan Eş'ari kelamcıları, Kur'an'da yer alan ve bir gerekçe ifade eden âyetleri te'vil etmek durumunda kalmışlardır. Örneğin “*İnsanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım*”³⁷⁵ âyetini Râzî, “eğer yaratma insanların fiili olsaydı, bu fiilin ibadet için olduğunu söylerlerdi” şeklinde yorumlamıştır.³⁷⁶ Bu te'villerden en sık başvurulanı, âyette yer alan gerekçenin, farazî oluşuna yöneliktir. Buna göre “şayet insanlar yapmış olsaydı, şu yüzden yapardı” veya “şayet Allah bir maksattan dolayı iş yapıyor olsaydı, bu fiili şu yüzden yapardı” şeklindeki kurgularla meseleyi izaha çalışmışlarsa da bu yaklaşımın tatmin edici olmadığı açıktır.³⁷⁷

Mu'tezililere göre ise hakîm olan Allah, hikmetsiz ve amaçsız bir fiil işlemez. Çünkü amaçsız fiil akılsızlık/sefeh ve boştur/abes. Allah insan için en iyi olanı yaratmak zorundadır. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik yapmış olur. Allah'ın fiillerinde en iyiyi terketmesi durumunda kudret sıfatı ile vasıflanamaz. Dolayısıyla Allah'ın fiillerindeki hikmet başkalarına fayda

³⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 390.

³⁷⁴ İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, trs. 333-334; Razi, *el-Muhassal-Kelam'a Giriş*, ç. H. Atay, s. 223; Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhyau't-turasi'l-arabî, h. 1420, Beyrut, c. XXVIII, s. 192; Yüksel, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *AÜİFD.*, S. 8, Erzurum, 1998, s. 43-76.

³⁷⁵ Zâriyât, 51/56.

³⁷⁶ Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XXVIII, s. 193.

³⁷⁷ Öge, Sinan, *Allah'tan Aleme İlâhî Fiiller*, s. 59.

sağlamasıdır.³⁷⁸ Eş'arilerin aksine, Mu'tezile'ye göre Allah'ın bir şeyi sebebe dayalı ve maslahata uygun olarak yaratması, tevhide aykırı olmadığı gibi başkasıyla olgunlaşma anlamına da gelmez. Zira bir fiilin hikmet ve maslahatı kapsamış olması, eksiklik değil bilakis olgunluktur. Bir fâil ne derece kemâli hâiz ise, fiilleri de o derece hikmeti içerir. Çünkü kemâl kemâli gerektirir.³⁷⁹

Matürîdî kelamcılar ilâhî fiillerdeki hikmet konusunda Eş'arilerle Mu'tezile arasında daha mutedil ve alternatif bir yorum ortaya koymuşlardır. Matürîdîlere göre ilâhî fiillerde pek çok hikmet ve maslahat vardır. İlâhî fiillerdeki faide ve menfaat, Allah'ın zâtına değil, kullarına aittir. Ancak Allah'ın başkasının menfaatine fiili işlemesi, kendi üzerine herhangi bir vaciplik ve zorunluluk söz konusu olmaksızın bir gerekliliktir. Bir fiil fayda ve zararı yani iki zıt kavramı bünyesinde taşıyabilir. Bu gerçeğin anlaşılması, hem aklî yönden hem de duyu yoluyla kavramak isteyen için mümkün olmayabilir. Bir konumda zararlı olan bir şey başka bir konumda faydalı olabilir. Bu nedenle zararlı olarak görülen şeylerin hikmetten yoksun olarak düşünülmesi ve bunları Allah'ın yaratmasının mümkün olmayacağı anlayışı isabetli olmaz.³⁸⁰ Allah'ın fiillerinin fayda ve zarar açısından değerlendirilmesi insanın bakış açısına, ihtiyaçlarını karşılayıp karşılamamasına, farkındalığına, diğer insanlar açısından değerlendirme yapabilmesine, fiilin bütün yönleriyle kavranamamasına vs. göre değişebilir. Dolayısıyla Matürîdîlerin bu konuda ortaya koydukları fikirler daha isabetli görünmektedir.

Allah'ın fiillerinde hikmet, illet, sebep ve maslahatın olması, hikmet ve nedenden yoksun fiil yapmanın mutlak varlık için uygun olmaması şeklinde aklî bir gerekliliktir.³⁸¹ İlâhî fiillerdeki gayeliliğin Allah'ın zâtına dönük olarak O'nun varlığının, birliğinin delili olması ve O'nun kemâl sıfatlarının bir tezahürü olmasının yanında insana ve âleme dönük yönü de bulunmaktadır. Allah Kur'an'da birçok ayette âleme dönük fiillerinin ve insana dönük olarak emir ve nehiyelerinin gerekçelerini *li*, *key*, *hattâ* gibi gaye bildiren lafızlarla açıklamıştır. Örneğin “*Hanginizin daha güzel*

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-Emel*, Derleyen. Ahmed b.Yahya el-Mürteza, thk. Isâmüddîn Muhammed Ali, İskenderiye, s. 113-114; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 390; Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ank., 1967, s.78.

³⁷⁹ Yüksel, Emrullah, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *AÜİFD.*, S. 8, Erzurum, 1998, s. 52.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 275-276 vd.; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ank., 1980, s. 89-90; M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, MÜİFV. Yay., İst.-1984, s. 283-284; EmrullahYüksel, "İlâhî Fiillerde Hikmet", *AÜİFD.*, S. 8, Erzurum, 1998, s. 53.

³⁸¹ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 50.

davrandığınızı sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur”³⁸² ayetinde hayatın ve ölümün varlığı 'imtihan' ile gerekçelendirilmiştir. Yine yeryüzünün nimetlerle donatılmasının, insanın yeryüzünde halife olmasının, nimetler açısından insanların derecelendirilmesinin sebebi de imtihan olarak açıklanmıştır.³⁸³ Diğer taraftan bilimin ve teknolojinin geliştiği çağımızda gerek insanlar üzerinde gerekse hayvanlar ve bitkiler üzerinde yapılan bilimsel araştırmalarla ortaya konan sonuçlar ilâhî fiillerin amaçsız, hikmetten yoksun olmadığını gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla Allah'ın âleme ve insana dönük fiillerinde gaye, maslahat ve sebep aranmayacağını düşünen Eş'arilerin aksine insanın ilâhî fiillerdeki gaye ve maslahatları kabul etmesi ve bunları kavramaya çalışması insan açısından kemâl sıfatlarla vasıflanmış Allah'ı tanımanın ve O'na bağlanmanın bir yolu olarak görülmelidir.

1.2.5. İlâhî Fiillerde Süreklilik ve Değişmezlik

İlâhî fiillerde, fiilin görünür âlemde ortaya çıkmasını ifade eden önemli kavramlardan birisi şüphesiz “halk” kelimesidir. Bu kavramın Kur'an'da çok defa kullanıldığını ve çeşitli varlıkları yaratanın Allah olduğunun ifade edildiğini görüyoruz.³⁸⁴ خلق kelimesi “planlamak, takdir etmek, ölçüp biçmek, bir şeyi herhangi bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmak, bir şeyi bir şeyden yaratmak”³⁸⁵ anlamlarına gelmektedir. Kur'an'da gökyüzü ve yeryüzündeki birçok varlık zikredilerek bunların yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmiştir.³⁸⁶ Razî'ye göre “halk” yoktan var etmek manasına olmayıp, aksine takdir etmek (ölçüp-biçmek, planlamak) demektir. “Takdir” ise, Allah'a aittir. Bu iş, O'nun birşeyi var edeceğine hükmetmesi ve bunu gerçekleştirmesi anlamına gelir. Razî, En'âm Suresi 1. ayette geçen “h-l-k” fiilinin “takdir etmek” anlamına geldiğini söylemektedir. Allah hakkında “takdîr” ise, O'nun, bütün kâinata ve mümkünâta ulaşan, bütün cüziyyât ve külliyyât hakkında geçerli olan ilminden ibarettir, yani O'nun ilmidir. Bahsedilen ayette geçen “göklerin ve yerin yaratılmasından” maksad ise Allah'ın onları var olmasından önce bilmesidir.

³⁸² Mülk, 67/2.

³⁸³ Kehf, 18/7; En'âm, 6/165.

³⁸⁴ Bakara, 2/21; En'âm, 6/1, 101; Yunus, 10/5; Hûd, 11/7; İbrahim, 14/32; Nahl, 18/6.

³⁸⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 296-297; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXV, s. 251; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. X, s. 85.

³⁸⁶ Halk işinin mahluklara verildiği, bir iki istisna vardır. Bkz. Âl-i İmran, 3/49 ve Mâide, 5/110. ayetlerde Hz. İsa'nın, çamurdan kuş gibi bir suret "yaratıp" ona "Allah'ın izniyle" can verdiği bildirilir.

Dolayısıyla bir şeyi bilmek, malûm olan şeyin, var olmasından önce bulunabilir. Ama bir şeyi îcad edip yaratmak ancak eserin var olması halinde meydana gelir.³⁸⁷

Kur'an'da Allah'ın yaratmasını ifade eden “halk”tan başka “ibdâ”, inşâ, fatr ve ihdâs” gibi kavramlarda kullanılmıştır. Halk'tan daha genel bir kelime olan ibdâ' bir şeyi yoktan var etmek,³⁸⁸ herhangi bir model kullanmadan, bilinen bir yolu izlemeden, örneksiz yapmaktır. “Bedî” bir işi eşsiz yapan demektir.³⁸⁹ “O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır”³⁹⁰ ayetinde Allah'ın gökleri ve yeri eşsiz ve ilk defa yaratışını ifade etmek için *Bedî'* ismi kullanılmıştır. Mübalağa ifade eden bir sıfat olarak *Bedî'* kavramı, Allah'ın bir şey yapmazken de, yaratmanın O'nun şanından olup bu sığata müstehak olduğuna işaret etmektedir.³⁹¹

Yaratma ve hayat verme anlamına gelen “inşâ” kelimesi ise bir şeyi icat etmek ve ortaya çıkarıp tertip etmek demektir.³⁹² Askerî'ye göre inşâ, bir şeyin bir örnek takip edilmeksizin halden hale dönüştürölerek yaratılmasıdır. Kimine göre de inşâ, icada sebepsiz olarak başlamaktır.³⁹³ “De ki: Sizi yaratan, size kulaklar, gözler ve gönüller veren O'dur”,³⁹⁴ “...Sonra Allah ahiret hayatını da yaratacaktır”³⁹⁵ ayetlerinde bu kelimenin yaratmayı ifade etmek için kullanıldığını görölürölz.

Yaratma anlamında kullanılan diğler bir kelime de “fatr”dır. Bir şeyin yokluktan varlığa çıkarak görünölz olmasını ifade eder. Kelimenin “yarma” anlamına binaen tıpkı yaprağın ağacı yarıp çıkarak görünölz olması gibi Allah'ın varlığı yaratmasının görünölz olmasını ifade eder. Fatr “fiil” anlamında olmayıp varlığın, yokluktan varlığa çıkarak görünölz olmasını ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁹⁶ Bu kelime Allah'ın bir şeyi yaratması ve onu herhangi bir fiili yapmaya aday bir halde düzenlemesi anlamında Kur'an'da Rûm Sûresi 30. ayette kullanılmıştır. İsm-i fâil vezninde *Fâtır* olarak “gökleri ve yeri yaratan” şeklinde Kur'an'da altı ayette geçmektedir.³⁹⁷ Râzî, Allah'ın *Fâtıroluşunu* kudret sıfatıyla ilişkilendirmiştir. Kudret sıfatı bağlamında Allah'ın *Fâtır*

³⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XII, s. 474; Râzî, a.g.e., c. XXVII, s. 549

³⁸⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 8.

³⁸⁹ Ferâhîdî, Amr b. et-Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâm râî, Dâru Mektebetü'l-hilal, c. II, s. 54; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğat*, c. II, s. 142-143; İsfehânî, *Müfredât*, s. 110.

³⁹⁰ Bakara, 2/117.

³⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 24.

³⁹² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 170; İsfehânî, *Müfredât*, s. 807.

³⁹³ Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti, Kahire, s. 134.

³⁹⁴ Mülk, 76/23.

³⁹⁵ Ankebût, 29/20.

³⁹⁶ Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 133-134.

³⁹⁷ En'âm, 6/14; Yusuf, 12/101; İbrahim, 14/10; Fâtır, 35/1; Zümer, 39/46; Şûra, 42/11.

olması ise varlığın fiilen ortaya çıkışını ifade etmektedir. Yani bahsedilen ayetlerdeki “göklerin ve yeri yaratılması” onların fiilen var olduğu anlamına gelmektedir.³⁹⁸

İhdâs ise bir şeyi icat etmek, olmayan bir şeyi yaratmak anlamına gelmektedir. Muhdes de yok iken sonradan var olan şey demektir.³⁹⁹ “... Bilemezsin, umulur ki Allah sonra yeni bir durum meydana getirir”⁴⁰⁰ ayetinde Allah'ın yeni bir durum yaratması bu fiille ifade edilmiştir. Allah'ın yaratma sıfatı Kur'an'da, her an kâinatla ilişki halinde olduğunu gösteren bir kullanım genişliği içinde ifade edilmektedir. Kâinata olan bütün değişimler, doğumlar, ölümler, yeryüzünün yeşermesi, kuruması, tekrar eski yeşilliğinin ve canlılığının iade edilmesi vs. hep bu sıfatla ilişkili olarak nitelendirilmektedir.⁴⁰¹ Kur'an'da farklı kavramlarla ifade edilen yaratma eylemi, gerek yoktan örneksiz bir şekilde yaratma şeklinde olsun gerek var olandan yeni bir şeyin ortaya konulması anlamında olsun gerekse var olanı geliştirmek, büyütme anlamında olsun Allah'ın “ilah” olmasını gerekli kılan bir sıfat olarak görülmelidir.

İlâhî fiilleri ifade etmede, yani ontolojik anlamda Allah âlem ilişkisinde Allah'tan âleme doğru olarak kullanabileceğimiz genel bir kavram olarak “yaratma” bir defaya mahsus olmuş bitmiş bir şey midir? Bu soruya Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar'ın cevabı olumsuzdur. O, Allah'ın fiillerini kesintisiz fiiller olarak telakki etmektedir. Bu bağlamda Mu'tezilîler, Allah'ın fiillerinin, kesintisiz bir süreklilik ve bitişiklik niteliğine sahip olurken, bir kopma, kesilme ve süresizlik olmaksızın birbirini izlediklerini öne sürmüşlerdir. Buna, evrendeki sürekli yaratım, sürekli oluşum ve dönüşüm de demek mümkündür. Bu fiiller zevâle uğramaz; oluş ve yok oluşla nitelendirilemezler. Onlar, tahayyülsüz, bir şeyin bir şeye eklenmesinden uzak ve hareketsiz bir şekilde meydana gelirler. İnsanın fiilleri için ise, bu niteliklerin tam aksi şeyler söz konusudur. İnsanın fiilleri kopuk kopuk ve kesintili olarak tezahür eder.⁴⁰²

Âlemi oluşturan parçaların yaratılmış olduğunu bilgi elde etme yollarıyla (haber, duyu ve istidlâl) ispat eden Mâtüridî, bu parçalardan çoğunun yok iken var olduğunu, bunların gelişmesinin ve büyümesinin fark edildiğini ifade eder. Yine, tabiattaki varlıkların iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları olduğu gibi aydınlık ve

³⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XII, s. 474.

³⁹⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 222; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. V, s. 205-206; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. II, s. 131.

⁴⁰⁰ Talak, 65/1.

⁴⁰¹ Düzgün, Şaban A., “İslam Düşüncesinde Yaratma”, <https://www.sabanaliduzgun.com>

⁴⁰² Ammara, *Mu'tezile*, s. 155-156; Kazanç, Fethi Kerim, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yay., Ank., 2014, s. 116.

karanlık tarafları da mevcuttur. Varlıklardaki bu zıtlıklar değişimin ve bozulmanın belirtileridir.⁴⁰³ Tabiattaki varlıklar üzerinde duyularımızla gözlemlediğimiz nitelikler, bu niteliklerin zaman içerisinde değişime uğraması, bozulması ve yok olması âlemde sürekli bir eylemin olduğunu göstermektedir. Ortaya çıkan bu eylemler ya varlıkların bilkuvve kendilerinde var olan niteliklerle gerçekleşir ki bu, Allah'ın varlıklar için koymuş olduğu yasaları ve bunların sürekliliğini ifade eder, ya da dışarıdan bir varlığın müdahalesiyle gerçekleşir ki bu da yine Allah'ın yaratıcı olarak âlemde sürekli eylemde bulunduğunu gösterir. Her iki durumda da ilâhî fiillerin sürekliliği ortaya çıkar.

Fâiliyyet, gerektirdiği diğer sıfatlarla birlikte yetkinlik göstergesi olduğundan, sürekliliği de aynı gerekliliğe sahiptir. Yani ilâhî fiiller birer kemâl vasfı olduğundan o fiillerin sürekliliği de kemâlin sürekliliği demek olacaktır.⁴⁰⁴ Bu nedenle Allah'ın belli zaman diliminde fiilde bulunması diğer zamanlarda bu sıfatından uzak kalmasının düşünülmesi mümkün değildir. Kur'an'da geçen “*Göklerde ve yerde bulunanlar, O'ndan isterler. O, her an bir işdedir*”⁴⁰⁵ ifadesi Allah'ın yaratma eyleminin sürekliliğini ifade etmektedir. Allah her zaman ve her an yeni haller icad etmekte ve yeni işler ortaya çıkarmaktadır.⁴⁰⁶ Hz. Peygamber'in ayette geçen “*şe'n*” ifadesini Allah'ın “*günahları affetmesi, sıkıntıyı gidermesi, bazı kavimleri yüceltmesi ve bazılarını alçaltması*” şeklinde açıkladığı rivayet edilmiştir.⁴⁰⁷ Taberî, bu ayetin tefsiri bağlamında; Allah'ın yarattıklarını her an sevk ve idare etmesi, onlar üzerinde tasarrufta bulunması, cansızlara hayat bahşetmesi, hastalara şifa vermesi, sıkıntıları gidermesi, dualara karşılık vermesi, tevbe edenleri affetmesi⁴⁰⁸ gibi yorumları aktarmaktadır. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar var olmak için yaratıcıya muhtaç oldukları gibi varlıklarını devam ettirebilmek için de Allah'a muhtaçtır. İnsanlar her durumda bir sığınak olarak Allah'a yönelir. O'ndan rızık ister, sıkıntılı durumlarda O'ndan yardım beklerler. Dolayısıyla Allah kendisine muhtaç olan ve isteyen bütün varlıkların ihtiyaçlarını gidermek için her an bir tasarruf halindedir. Mâtürîdî bazı yorumcuların, yahudilerin Allah'ın cumartesi dinlendiğini, herhangi bir fiilde bulunmadığını söylemelerine karşılık, Allah'ın, kendisinin her an yaratma, yok etme, yaşatma, öldürme gibi fiillerle

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Kitabü'l-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 21-22.

⁴⁰⁴ Öge, Sinan, *Allah'tan Aleme İlâhî Fiiller*, s. 27, 30.

⁴⁰⁵ Rahmân, 55/29.

⁴⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. VI, s. 12.

⁴⁰⁷ İbn Mace, Muhammed b. Yezid Ebu Abullah, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, trs., c. I, hadis no: 202.

⁴⁰⁸ Taberî, Ebu Cafer b. Muhammed Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000, c. XXIII, s. 38-39.

tasarrufta bulunduğunu ifade etmek için bu ayeti indirdiğini aktarmaktadır. Mâtürîdî ayette geçen “...her gün (an)” şeklinde zamanın ifade edilmiş olmasını, yaratma işinin olmuş bitmiş bir şey olarak anlaşılmaması için olduğunu da ifade eder. Diğer taraftan Allah ezeli sıfatlarla vasıflandırılır. Allah için zaman söz konusu olmadığından O'nun fiillerindeki zaman yaratılmışlara bakan yönü itibariyledir.⁴⁰⁹ Dolayısıyla biz Allah'ın fiillerindeki sürekliliği ifade ederken de zamanla kayıtlı olan yaratılmışlardan hareket etmekteyiz. Oysa Allah için zaman söz konusu değildir. İlâhi fiillerin sürekliliği Allah'ın her an insanla iletişim halinde olması anlamına da gelir. İlâhi fiillerin bazıları doğrudan insanı ilgilendirirken bazıları da dolaylı olarak insanı etkilemektedir.

Kur'an, yaratma eyleminin bitmediğini, Allah'ın bizim bilmediğimiz şeyleri yaratmaya devam ettiğini ifade etmektedir: “...Allah daha nice bilmediğiniz şeyleri yaratır”.⁴¹⁰ Allah'ın bizim bilmediğimiz şeyleri yaratma eylemi, sürüp gitmekte olan bir eylemdir ve varlık alanına sürekli yeni yaratılmışların çıkarıldığının kanıtıdır. Eğer yaratma yalnızca geçmişte olup bitmiş bir olay olarak algılanırsa, bu algı Allah'ın evreni başlangıçta yarattığı ve bundan sonra onunla ilişkisini kestiği anlamına gelir ki,⁴¹¹ bu anlayışın İslam inanç sistemindeki ilah anlayışı ile bağdaşması düşünülemez. Diğer taraftan Kur'an'da Allah'ın yaratıcılık sıfatını ifade eden “el-Hâlik” ismiyle “el-Bâri” isminin⁴¹² ve “Allah'ın yaratıcılığının devamlılığını” vurgulamak amacıyla “Hallâk” isminin⁴¹³ kullanılmış olması⁴¹⁴ yaratmanın sürekliliğini ifade etme açısından önemli bir husustur. Yaratmanın Kur'an'da çeşitli kavramlarla ifade edilmiş olmasını bu eylemin sadece yoktan var etme şeklinde anlamayıp takdir etme, planlama, şekil verme, bir durumdan bir başka duruma getirme gibi farklı şekillerde anlamamıza imkan verdiği gibi aynı zamanda ilâhî fiillerin sürekliliği şeklinde yorumlamakta mümkün görünmektedir.

Âlem var olmak için bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu gibi varlığından sonra da O'ndan tamamen bağımsız olamaz. Yani Allah âlemi yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmış, kenara çekilmiş bir ilah değildir. Kendi haline bırakılmış bir evren söz konusu olmadığı için, onda tekleme de söz konusu değildir. Allah'ın “mü'min” ve “müheymîn”

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, c. V, s. 12-13.

⁴¹⁰ Nahl, 16/8.

⁴¹¹ Düzgün, Şaban A., “İslam Düşüncesinde Yaratma”, <https://www.sabanaliduzgun.com>

⁴¹² Haşr, 59/24.

⁴¹³ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *el-Esmâ ve's-Sifât*, thk. Amedüddin Ahmed Haydar, Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut, 2002, c. I, s. 59.

⁴¹⁴ Yasin, 36/81; Hicr, 15/86.

isimleri, bu düzenin emniyetli bir şekilde yürümesini garanti altına almayı ifade eder.⁴¹⁵ Dolayısıyla âlem ve onun içerisindeki varlıklar mutlak anlamda kendi kendilerine hareket eden varlıklar değildir. Allah yaratmasıyla, düzenleyip idare etmesiyle âlemle sürekli ilişki içerisinde. Âlemdeki varlıklar arasındaki düzen, uyum ve mükemmellik bu varlıkların yaratıcıdan bağımsız olamayacaklarını göstermektedir. Âlemin bir parçası olan insanda bu anlamda mutlak olarak bağımsız bir varlık değildir.

Allah, ilim, irade, kudret sıfatlarıyla âlemi bir düzen, plan ve hikmet çerçevesinde yaratmıştır: “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık”⁴¹⁶ ayeti ile “...O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeylere bir ölçü koymuştur”⁴¹⁷ ayeti bu gerçeği ifade etmektedir. Böyle bir yaratış âlemdeki hiçbir varlığın başıboş bırakılmadığı, kendi haline terk edilmediği anlamına gelir. Âlemde yer alan hem fizikî yasalar hem de biyolojik ve sosyolojik yasalar bunun kanıtıdır. Evrendeki herşey mahiyeti içerisine yerleştirilmiş kanunlar çerçevesinde hareket ettiği, yani Allah'ın emrine doğrudan doğruya uyduğu için, tüm evren müslümandır. Yani Allah'ın iradesine teslim olmuştur.⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, evrende akılcı doğa yasalarının Allah tarafından dikte edildiğini ve maddi nesnelerin bu ilkelere göre hareket ettiğini savunur. Yaratıcı Allah, her an evrende olup bitenlerle ilgilidir; orada yerleşik yasaların ezelde takdir edildiği gibi çalışmasına izin verir. Allah, hikmet, adalet ve va'ad ilkeleri uyarınca evrenin ve içindekilerin hareket etmesini ve değişimini sağlar. Allah, başlangıçta evreni yarattığı ve bu esnada ona alabildiği kadar belli ölçüleri ve ilkeleri yerleştirdiği gibi, her bir yaratımda ya da her bir olgunun gerçekleşmesinde de bu ilkelerin ayakta kalmasını ve işlevini yerine getirmesini temin eder.⁴¹⁹ Allah'ın evrene koymuş olduğu yasaların bozulmadan devam etmesi onların sürekliliğini gösterdiği gibi Allah'ın bu yasaların sürekliliğini sağlamak için âlemle her an ilgilendiğini de gösterir.

Âlemin mükemmel bir plan dâhilinde yaratılmış olması ve onun işleyişinin belirli yasalar çerçevesinde sağlanmış olması sadece Allah'ın Kâdir-i Mutlak olmasını göstermek için değildir. İmtihan gereği dünyada yaratılan insanın ihtiyaçlarını karşılaması için yeryüzü nimetlerle donatılmıştır. Bu anlamda yer, gök ve ikisi arasındakiler boşuna yaratılmamıştır.⁴²⁰ Yeryüzünde olan her şey de insan için

⁴¹⁵ Düzgün, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ank., 2012, s. 145.

⁴¹⁶ Kamer, 54/49.

⁴¹⁷ Furkân, 25/2.

⁴¹⁸ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2011, s. 61.

⁴¹⁹ Kazanç, Fethi Kerim, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, s. 118.

⁴²⁰ Sâd, 38/27.

yaratılmıştır.⁴²¹ Âlemin bir parçası olan insan ise kendi hizmetine sunulan nimetlerin farkına vararak bunların yaratıcısına yönelmesi ve O'na itaat etmesi için yaratılmıştır.⁴²² Allah insanların ve toplumların yeryüzünde yaşamları boyunca kendi koyduğu ilkeler doğrultusunda hayat sürmelerini aksi durumda yine koyduğu yasalar gereği (sünnetullah) bir takım sonuçlarla karşılaşacaklarını bildirmektedir. Yani Allah'ın bireye dönük fiilleri olduğu gibi toplumlara dönük fiilleri de bulunmaktadır.

Sünnetullah kavramı Kur'an bakış açısıyla sadece Allah'ın tabiatın düzenli ve sürekli işleyişini sağlamak için koyduğu yasaları ifade etmez. Kur'an'da tabiatta meydana gelen birçok olaylar zikredilerek insanın, varlıkların tabii olduğu yasaları keşfetmesi ve bunlar üzerinde düşünmesi istenir. Diğer taraftan Kur'an'da sünnetullah kavramıyla Allah'ın insanın ve toplumların yapıp ettiklerine karşılık takip ettiği değişmeyen yolu olarak ifade edilir. *“Daha önce gelip geçenler hakkında da Allah'ın kanunu böyledir. Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın”*⁴²³ ayetinde ifade edildiği gibi, bu yasalar süreklilik ve değişmezlik esasına bağlıdır. Eğer toplumlar hakkındaki ilâhî yasalarda, süreklilik ve değişmezlik olmasaydı, Kur'an'ın önceki toplumların kıssalarını anlatmasında ve onlardan ibret alınmasını istemesinde bir fayda olmazdı.⁴²⁴

Kur'an, insanın şuurlu olarak doğru veya yanlış yolu seçip orada gittiğini ve Allah'ın sadece insanın eylemlerini değerlendirdiğini⁴²⁵ ifade etmektedir: *“İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir”*.⁴²⁶ Bireysel anlamda insan Allah'ın emirlerine uygun bir yaşam sürdürdüğü takdirde onun için kat kat mükâfat vaad edilmektedir: *“Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükâfatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz”*⁴²⁷ ayeti, inanan insanların iyi eylemlerinin karşılıksız kalmayacağını ve mükâfatlarının en iyi şekilde verileceğini açıkça ifade etmektedir.⁴²⁸ Allah'ın koyduğu sınırları çiğneyenler

⁴²¹ Bakara, 2/29.

⁴²² Zâriyât, 51/56.

⁴²³ Ahzab, 33/62.

⁴²⁴ Güneş, Abdülbaki, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplamların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), S. 1, s. 61-93.

⁴²⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 57.

⁴²⁶ Necm, 53/39-41.

⁴²⁷ Nahl, 16/97.

⁴²⁸ Benzer ayetler için bkz. Nisâ, 4/173; Mâide, 5/9; Furkân, 25/16; Fâtır, 35/29-30.

için ise adalet ilkesi gereği cezalar takdir edilmiştir.⁴²⁹ Allah insanların eylemlerine karşılık olarak koymuş olduğu kendi davranış tarzında (mükâfat ve ceza) bir değişikliğin olmayacağını da bildirmiştir.⁴³⁰ Bununla birlikte Allah merhameti kendisine ilke edindiğini, tevbeleri kabul edeceğini⁴³¹ ve ceza vermekte aceleci davranmayıp mühlet vereceğini de ifade etmiştir.⁴³²

İnsanların mükâfat ve ceza almalarına neden olacak eylemler olduğu gibi toplumların yükseliş (mükâfat) ve düşüşüne (ceza) neden olacak eylemler de vardır. Toplumların yükselişinde en etkili ilkelerin adalet, birlik, toplumsal duyarlılık ve denetim mekanizması anlamında iyiliği emretmek-kötülükten sakındırmak ve ahlakî ilkelere bağlılık olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilkelerin gerçekleşmediği; zulmün, parçalanmanın ve ahlakî çöküntülerin yaşandığı toplumların zaman içerisinde sünnetullah gereği tarih sahnesinden silindiğini Kur'an bize haber vermektedir.

Toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde oluşması ve devam edebilmesi fertler arasındaki ilişkilerin adalet ilkesine göre düzenlenmesine ve yürütülmesine bağlıdır. Kur'an konuyla ilgili olarak *“Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun...”*⁴³³ ayetiyle inananların adaleti ayakta tutan bireyler olmalarını emretmektedir. Bir başka ayette Kur'an, adaletle emreden ve doğru yol üzere olan bir kimse ile dilsiz, hiçbir şeye gücü yetmeyen bir köleyi kıyaslayarak bu iki kişinin eşit olmayacağını haber vermiştir.⁴³⁴ Medyen halkına gönderilen Hz. Şuayb kavmini ölçü ve tartıda adaletli olmaya, insanların mallarını eksiltmemeye ve yeryüzünde bozgunculuk çıkartmamaya davet etmiştir. Ancak Medyen halkı Hz. Şuayb'ın davetine sırt çevirmesi ve yaptıkları zulümler sebebiyle helak edilmişlerdir.⁴³⁵ Bir toplumda, toplumun devamını sağlayan adalet ilkesinin kaldırılıp yerine haklının değil de güçlünün haklarının korunduğu, zulüm ve bozgunculuğun yayıldığı bir anlayış hâkim olursa o toplum için çöküş ve yok oluş kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nedenle toplumlar tarih sahnesindeki varlıklarını uzun süre koruyabilmek için adaleti her daim ayakta tutmak zorundadır.

⁴²⁹ Nisâ, 4/173; Furkân, 25/11-13; Fâtır, 35/36-37.

⁴³⁰ Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43.

⁴³¹ En'âm, 6/12, 54.

⁴³² Nahl, 16/61; Tâ Hâ, 20/129.

⁴³³ Maide, 5/8.

⁴³⁴ Nahl, 16/76.

⁴³⁵ Hûd, 11/84-95.

Kur'an'da insan davranışlarının temelinde ahlakî davranışların yer alması toplumsal yükselişin; ahlaksızlığın ya da sefahatın yer alması ise toplumsal düşüşün sebebi olarak resmedilmektedir.⁴³⁶ Toplumsal duyarlılığın olmadığı, ahlakî çöküntünün yaşandığı toplumların yok olacağını gösteren örneklerden birisi Lût kavmidir. Lût kavmi içerisinde yaşanan cinsî sapıklıklar nedeniyle Allah o toplumu gönderdiği melekler vasıtasıyla cezalandırmıştır.⁴³⁷ Kur'an verdiği örnek kıssalarla önceki toplumların yaptıklarına karşılık neler yaşadıkları konusunda insanı bilgilendirirken aynı zamanda ibret almaya davet etmekte ve aynı eylemlerin yapılması durumunda aynı cezaya maruz kalacağı konusunda insanı uyarmaktadır. Kur'an'ın bu davetini ve uyarılarını dikkate alarak *Sünnetullah'ın* işleyiş tarzını anlayan insanlar, tarihe müdahale ederek onun akışını değiştirebilir, onu yönlendirebilir ve geçmiş toplumların yaptıkları hataları işlememekle de kurdukları medeniyet ve uygarlıkların yaşam sürelerini uzatabilirler.⁴³⁸

1.2.6. Allah'ın Duyguları Var mıdır

İnsanın en önemli özelliklerinden birisi şüphesiz duygusal yönünün olmasıdır. İnsanın duyguları; sevgi, şefkat, korku, öfke, nefret vb. gibi çok geniş bir yelpazeye sahiptir. Kur'an'da Allah'ın da, insanın nitelendiği bazı duygusal sıfatlarla nitelendiğini görüyoruz. İnsan için kullanılan duygusal kavramların Allah için kullanıldığında ifade ettikleri anlamın ortaya konulması insan Allah ilişkisi açısından önemlidir. Biz bu başlık altında çalışmanın sınırlarını göz önünde bulundurarak, Allah için kullanılan sevgi ve gazab duygularını incelemekle yetineceğiz.

1.2.6.1. Sevgi

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kullarını sevdiğini ifade eden açık ayetler bulunmaktadır. Kur'an'da sevginin ifade edildiği ayetlerde genellikle حب-H-b-b fiili kullanılmıştır. الحب kelimesine sözlüklerde nefretin zıddı, muhabbet ve sevgi anlamları verilmiştir.⁴³⁹ Kur'an'da insanlar arasındaki sevgi duygusunun ifade edilmesinde bu fiil

⁴³⁶ Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ank., 2012, s. 89.

⁴³⁷ A'raf, 7/80-84; Hûd, 11/77-83; Hicr, 15/61-75; Şuara, 26/160-174; Ankebût, 29/28-35.

⁴³⁸ Güneş, Abdülbaki, "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (2005), S. 1, s. 61-93.

⁴³⁹ Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, c. II, s. 212-213; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. I, s. 289.

kullanıldığı gibi,⁴⁴⁰ insanın Allah'a olan sevgisinin⁴⁴¹ ve Allah'ın insanlara olan sevgisinin ifade edilmesinde⁴⁴² de bu fiil kullanılmıştır.⁴⁴³

Allah Kur'an'da, muhsinleri/iyilik edenleri,⁴⁴⁴ tevbe eden ve temizlenenleri,⁴⁴⁵ muttakîleri,⁴⁴⁶ sabredenleri,⁴⁴⁷ tevekkül edenleri,⁴⁴⁸ adil davrananları⁴⁴⁹ sevdiğini ifade ederken, günahkâr ve nankör olanları,⁴⁵⁰ kâfirleri,⁴⁵¹ zalimleri,⁴⁵² kibirlenen ve övünen kimseleri,⁴⁵³ bozguncuları,⁴⁵⁴ haddi aşanları,⁴⁵⁵ israf edenleri⁴⁵⁶ ve hainleri⁴⁵⁷ sevmediğini ifade etmiştir. Allah'ın insanlara olan sevgisi, yapıldığında O'nun hoşnut olacağı bazı eylemlerle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın bir insanı sevmesi, insan tarafından o eylemin yerine getirilmesine bağlı olmaktadır. Yani Allah'ın bütün insanları sevmesi ve herkesten razı olması söz konusu değildir. Çünkü Allah sevmediği fiilleri işleyenleri de sevmediğini açıkça ifade etmiştir.

Bir duygu olarak sevginin Allah için kullanımında ifade ettiği anlam hususunda farklı yorumlar yapılmıştır. Rağîb el-İsfahânî'ye göre, “*Hiç şüphesiz Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever*”⁴⁵⁸ ve “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler...*”⁴⁵⁹ ayetlerinde Allah'ın kulunu sevmesi, onlara sevap verip kendilerini nimetlerle donatması anlamına gelmektedir.⁴⁶⁰ “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah'ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayandır, esirgeyendir*”⁴⁶¹ ayetinde geçen Allah'ın kulunu sevmesini Râzî, ona sevap vermesi, günahlarını bağışlaması yani onun cezasını kaldırması şeklinde yorumlamıştır. Râzî,

⁴⁴⁰ Âl-i İmran, 3/119; A'raf, 7/79.

⁴⁴¹ Bakara, 2/165.

⁴⁴² Bakara, 2/195.

⁴⁴³ Bu fiille ilgili detaylı bilgiler "İnsan Allah İlişkisinde Temel Duygular" bölümünde yer alan "Sevgi-Aşk" başlığı altında verilmiştir.

⁴⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/134, 148; Mâide, 5/13, 93.

⁴⁴⁵ Bakara, 2/222.

⁴⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/76; Tevbe, 9/4, 7.

⁴⁴⁷ Âl-i İmrân, 3/146.

⁴⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/159.

⁴⁴⁹ Mâide, 5/42; Hucurât, 49/9; Mümtehine, 60/8.

⁴⁵⁰ Bakara, 2/276.

⁴⁵¹ Âl-i İmrân, 3/32; Rûm, 30/45.

⁴⁵² Âl-i İmrân, 3/57, 140; Şûra, 42/40.

⁴⁵³ Nisâ, 4/36; Nahl, 16/23; Hadid, 57/23.

⁴⁵⁴ Mâide, 5/64; Kasas, 28/77.

⁴⁵⁵ Mâide, 5/87; A'raf, 7/55.

⁴⁵⁶ En'âm, 6/141; A'raf, 7/31.

⁴⁵⁷ Enfâl, 8/58; Hac, 22/38.

⁴⁵⁸ Bakara, 2/222.

⁴⁵⁹ Mâide, 5/54.

⁴⁶⁰ İsfahânî, *Müfredât*, s. 215.

⁴⁶¹ Âl-i İmrân, 3/31.

kelamcılarının “Allah'ın kuluna muhabbeti/sevgisi, hem dinî hem de dünyevî bakımdan hayır ve menfaatleri kuluna ulaştırmasını irâde etmesinden ibarettir”⁴⁶² şeklindeki görüşlerini de aktarmaktadır. Allah'ın sevgisinin bir duygu olarak anlaşılmaktan öte, nimet verme, sevap verme, günahları bağışlama gibi insanın yararına olan şeylerin ona ulaştırılması şeklinde yorumlandığını görüyoruz. Ancak Râzî kelamcılarının bu görüşlerinin ötesinde irade anlamının dışında Allah'ın sevgisinin, insandaki şehvet, temayül ve nefsanî arzu anlamındaki sevgiden farklı bir sıfat olabileceğini de ihtimal dahilinde bir görüş olarak aktarmaktadır.⁴⁶³ Allah'ın kuluna nimet vermesi, onu bağışlaması Allah'ın sevgisinin kendisi olmayıp o sevginin bir sonucudur. İnsan Allah'ın istediği eylemleri gerçekleştirdiğinden dolayı Allah onu sever ve karşılık olarak ona nimet verir ve onun günahlarını bağışlar. Ancak Allah'ın sevgisini insandaki sevginin aynısı olarak düşünmek mümkün değildir. Çünkü iki varlık arasındaki ontolojik anlamdaki farklılık buna imkan tanımaz.

Allah'ın sevgisini irade sıfatıyla açıklayan Bâkılânî (v. 403/1013), Allah'ın hayat sahibi, âlim, kudretli, işiten, gören ve konuşan olarak sıfatlarını zikrettikten sonra kendisine şu soruyu sorar: Allah; öfkeli, memnun, seven, nefret eden, dostluk ve düşmanlık duyan olabilir mi veya kendisine bu sıfatlar yakıştırılabilir mi? Onun cevabı olumludur ve Allah'ın bu sıfatlara sahip olduğunu Kur'an ayetleriyle delillendirir. Fakat bu sıfatların manasına dair şunu da ekler: “Allah'ın gazabı hak edene öfkelenmesi, hoşnutluğu hak edenden hoşnut olması, seven kimseyi sevmesi, nefret eden kimseden nefret etmesi, dost olanlarla dost olması, düşman olanlarla düşman olması, bütün bunların manası onun iradesiyle, sevdiklerini ve kendilerinden hoşnut olduklarını ödüllendirmesi; öfkelenenlerini, sevmediklerini ve düşmanlık duyduklarını cezalandırmasıdır”. Bu noktada Bâkılânî'nin kanıtı şu şekildedir: Allah'ın “öfkesi, hoşnutluğu veya benzeri halleri, ya O'nun hayır veya şer yapmaya yönelik iradesi manasına gelir ya da öfkelenildiğinde tabiatında meydana gelen bir tiksinti veya bir değişim ve memnun kaldığında tabiatında meydana gelen sakinlik, muhabbet ve sükûn manasına gelir”. Fakat ona göre, Allah'ın varlığı böylesine duygulara ve değişime konu olamaz; bunlar yaratılmışların özellikleridir. Dolayısıyla birinci düşünce -Allah'ın hoşnutluğu, öfkesi ve sevgisinin iradesiyle aynı olduğu- sağlanmış olur.⁴⁶⁴ Bâkılânî'nin

⁴⁶² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. VIII, s. 197-198.

⁴⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XIV, s. 282.

⁴⁶⁴ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikadühü velâ yecûzu el-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000, s. 38-39; krş. Bâkılânî,

görüşüne göre Allah'ın sevgisi ve nefreti, O'nun iradesiyle aynıdır. Ancak tecellileri itibarıyla birbirinden farklıdır. Allah'ın sevgisi, kuluna fayda sağlayacak hayırlı şeyleri verme iradesi; nefreti ya da düşmanlığı ise kuluna ceza olarak zarar verecek şeyleri ulaştırma iradesi olmaktadır. Allah'a duygusal sıfatların verilmesi konusunda Bâkılânî'nin dikkat çektiği önemli bir hususta Allah'ın değişime konu olmayacağıdır. Bu nedenle bu sıfatların insanlarda olduğu gibi hakiki manaları Allah için kabul edilmemiştir. Çünkü değişim hâdis varlıklarda meydana gelir.

Cüveynî, muhabbetin irade anlamına geldiğini, sözlük anlamıyla Allah için kullanılamayacağını ifade etmiştir. Çünkü irade, yenilenen şeye taalluk eder, halbuki Allah ezelîdir ve başlangıcı yoktur. Cüveynî, Allah'ın kuluna muhabbet duymasının ifade ettiği anlam konusunda İslam âlimlerinin ihtilafa düştüklerini söylemiştir. Bir kısım İslam âlimine göre, muhabbet ve rıza 'Allah'ın lütuf ve ihsanı' anlamına gelmektedir. Onlara göre 'muhabbet ve rıza' Allah'ın fiilî sıfatlarından. “Allah bir kulu sevdi” denildiğinde bununla ona şefkat göstermesi ve ona meyletmesi değil, kuluna nimet vermesi kastedilir. Muhabbet ve rızayı irade anlamında kabul eden diğer bir grup İslam âlimine (Bâkılânî'yi bu grup içerisinde sayabiliriz) göre ise; irade kula ulaşan bir nimete taalluk ettiğinde bu irade muhabbet ve rıza olarak isimlendirilir. Bu, kula yönelik bir cezaya taalluk ettiğinde ise gazap olarak isimlendirilir.⁴⁶⁵

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar, muhabbet ile irade arasında birbirini gerektirmesi açısından ilişki kurmuştur. Ona göre irade edilen şey sevilir, sevilen şey de irade edilir. İrade dışında sevginin gerçekleşmesi doğru olmaz. Muhabbetin varlığı da iradeyi gerektirir. Dolayısıyla Allah'ın mürîd olması seven olmasını gerektirir. O'nun iradesiyle gerçekleşen şeyler sevdiği şeylerdir.⁴⁶⁶ Zemahşerî ise Allah'ın kuluna olan sevgisini, ondan razı olması ve onun fiillerini övmesi,⁴⁶⁷ itaat ve ta'zimlerinden dolayı kullarını en güzel sevapla mükâfatlandırması şeklinde yorumlamıştır.⁴⁶⁸

Eş'arî ve Mu'tezilî kelimelerine göre, Allah'ın muhabbetinin O'nun irade sıfatıyla ilişkilendirildiğini hatta muhabbetin irade sayıldığını görüyoruz. Allah'ın

Temhîdu'l-Evâil fî telhîsî'd-Delâil, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb es-Sakâfiyye, Beyrut, 1987, s. 47-48; krş. Bell, Joseph Norment, *İslam'da Aşk Tasavvuru*, çev. Yücel Aşıkoğlu, İnsan Yay., İst., 2010, s. 92.

⁴⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 238-239; krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu ve dğr., s. 199.

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî/el-İrâde*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, trs., s. 51, 54.

⁴⁶⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücuhi't-tevil*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad-1998, c. I, s. 546.

⁴⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, 556-557.

kulunu sevmesi, ona nimet vermesi, mükâfatlandırması, lütuf ve ihsanda bulunması gibi insanın yararına olan şeyleri ona ulaştırması şeklinde yorumlanmıştır. Selef âlimleri ise, zâhirî mânalarıyla beşerî özellikler taşıyan haberî sıfatları Allah'a nisbet ederken daima “mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden” demek suretiyle teşbihi andıran kavramları zâttan uzak tutmuşlardır.⁴⁶⁹ Onlar haberî sıfatlar hakkındaki bu genel tavırlarını Allah'ın muhabbet ve gazab sıfatı konusunda da korumuşlardır. Onlara göre Allah'ın sevgisi, vech, yed, istiva gibi sem'i ve nakli sıfatlardandır. Şayet Kur'an ve hadisler, Allah'ın muhabbeti olduğunu bildirmemiş olsaydı, Allah hakkında böyle bir muhabbeti kabul etmek akıl yönünden imkânsız olurdu. Dolayısıyla Allah'ın muhabbetinin varlığı kabul edilir ve ona inanılır. Ama onda te'vil, tevcih ve izah suretiyle tasarrufta bulunmaktan geri durulur.⁴⁷⁰

Allah'ın kuluna olan sevgisi Tasavvuf ilminde çok daha geniş bir şekilde ele alınmıştır. Ebu Tâlib Mekkî'ye (ö. 386/996) göre, Allah'ın kuluna muhabbeti, insanların sevgi ve muhabbeti gibi değildir. Zira insanların sevgisi, şu 7 nedenden birisi ile hâsıl olur: Tabiat, cinsiyet, menfaat, sıfat, heva/arzu, merhamet ve bu sevgiyle Allah'a yakın olmaktır. Bütün bu nedenler, birbirine benzeyen şeylerdir ve insanlar için ihdas edilmişlerdir. Zamanın değişmesi yahut sıfatların şekil değiştirmesiyle değişebilirler. Allah'ın sevgisine gelince, O'nun güzel kelimesinden doğan, tüm nedenlerin öncesinde vardır. Sonradan olanlardan çok önce kıdem sıfatını taşıyan bir sevgidir. Yani Allah'ın dostlarına sevgisi, onların sevgilerinden ve gösterdikleri amellerden çok öncedir. Neticede Allah'ın bu muhabbeti, ebediyen değişmemekte ve yeni gelişmelerle de şekil değiştirmemektedir.⁴⁷¹ Bu ifadelerden Ebu Tâlib Mekkî'nin Allah'ın muhabbetini kadîm bir sıfat olarak değerlendirdiğini ve kullarının fiilleriyle ilişkili olmadığını anlıyoruz. Hatta ona göre, insanı salih amellere yönlendiren de Allah'ın kuluna olan sevgisi olmaktadır. Şu ifadeler onun bu düşünceye sahip olduğunu göstermektedir: “Muhabbet, kulun güzel işlere muvaffak kılınması, günah işlemekten korunması, Allah'ın ilminin gizli yönlerinin ve her şeyde derhal O'na dönecek şekilde lütfunun gizliliklerinin öğretilmesi sayesinde açığa çıkar. Kulların O'nun huzurunda durması, hiçbir şeye iltifat etmeksizin O'na bakmaları, O'na her şeyden daha yakın olmaları, O'nun rızası için çok amel işlemeleri, O'nun sıfatlarının manalarına muttali kılınmaları, gizli sıralarını

⁴⁶⁹ Topaloğlu, Bekir, "Allah" md., *DİA.*, c. II, 1989, s. 488.

⁴⁷⁰ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, haz. S. Uludağ, Dergâh Yay., İst., 2010, s. 369.

⁴⁷¹ Ebû Talib Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atrıyye, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfı Tariki'l-Müridi ila Makâmi't-Tevhîd*, Mektebetü Daru'l-Türâsi, Kahire, 2001, c. II, s. 1047-1048; krş. Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Sevgi*, Rağbet Yay., İst., 2010, s. 61.

kendilerine bildirmesi, nimetlerinin batını yönlerine onların fikirlerini açması, onlara samimi şükür ve hakiki zikri nasip etmesi” Allah'ın kuluna duyduğu sevginin alametleridir.⁴⁷² Allah'ın kullarına olan sevgisi onların fiillerinden bağımsız olsaydı Kur'an'da bazı fiilleri işleyenleri Allah'ın sevdiğinden bahsedilmezdi.

İbn Fûrek, Hâris el-Muhâsibî'nin Allah'ın kuluna muhabbeti sorulduğunda verdiği cevabı şu şekilde aktarmaktadır: “Allah'ın kula olan muhabbetinin alâmeti, Allah'ın kulun aklından geçirdiği şeyleri idare etmeyi üstlenmesidir. Böylece Allah, kulun bütün hallerinde ihtiyar sahibi olur”.⁴⁷³ Allah sevgisinin bu şekilde yorumlanması mutasavvıflarla kelamcıların bakış açısının birbirinden ne kadar farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Kelamcıların Allah sevgisine getirmiş oldukları yorumlar daha makul sınırlara sahip iken bazı mutasavvıfların yorumlarının Allah'ın insan iradesine müdahale etmesi gibi çok farklı boyutta olduğunu görüyoruz.

Gazâlî, Allah'ın kulunu sevdiğini Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in hadisleriyle delillendirerek açıklamaktadır. O, Kur'an'ın “*Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler*”⁴⁷⁴ ve “*Allah daima tevbe edenleri sever, temizlenenleri de sever*”⁴⁷⁵ ayetlerine atıfta bulunarak Allah'ın sevgisini açıklamaktadır. İnsanlar arasında kalbin meyli ile gerçekleşen muhabbetin, aynı anlamda Allah için düşünilemeyeceğini ifade eden Gazâlî, Allah'ın kulunu sevmesini mecazi anlamda değerlendirmiştir. Allah'ın kulunu sevmesi, meşgale ve mâsiyetleri ondan uzaklaştırmak için onu dünya lekelerinden temizlemesi, kalbinden perdeyi kaldırması, kulun kalbi ile müşahade imkânlarını bahşetmesi ve onu kendisine yaklaştırması demektir. Kulun Allah'a yaklaşması mekân ve mesafe bakımından değil, sıfat bakımındandır. Yani kul ilahî olan güzel ahlâkla ahlâklanarak Allah'a yaklaşır. Bu yaklaşma kulun niteliklerinde değişikliklere sebep olurken Allah hakkında değişiklik muhaldir.⁴⁷⁶ Tasavvufi açıdan Allah'ın kulunu sevmesi, onu kendine daha da yaklaştırması anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımla insan Allah'ın dışındaki şeylerle meşgul olmayı bırakır ve kendisini Allah'ın hoşnut olmayacağı eylemlerden uzak tutar. Tabi bütün bunları insana yaptıran kendisini sevdiği için Allah'tır. Tasavvufi açıdan baktığımızda insan iradesi sanki yok

⁴⁷² Ebû Talib Mekki, *Kûtu'l-Kulûb*, s. 1048-1049.

⁴⁷³ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsidîn-Tasavvuf Istılahları*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, TYEKBY., İst., 2014, s. 160.

⁴⁷⁴ Mâide 5/54.

⁴⁷⁵ Bakara 2/22.

⁴⁷⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, trs., c. IV, s. 327-328 vd.

sayılmış gibidir. Oysa Allah'ın sevgisini kazanmak insanın iradesiyle yaptığı salih amellerle gerçekleşmektedir. Bu ameller neticesinde de Allah o insanı sevmektedir.

Gazâlî, kulun Allah'ın kendisini sevdiğini nasıl anlayacağını da sorgular ve buna cevaplar verir. Allah'ın kulunu sevmesinin alametinin, onu başkalarından uzaklaştırıp kalbinin onlarla ilgisini kesmesi şeklinde olduğunu Hz. Peygamber'den aktarılan şu hadisle delillendirir: “*Allah kulunu sevdiği vakit onu ibtilâ eder, dert verir. Fazla sevdiği vakit onu iktina eder, yani mal ve evlad diye kendisinde bir şey bırakmaz*”.⁴⁷⁷ Gazâlî Allah'ın kulunu sevmesinin hususi alameti olarak kulun Allah'ı sevmesini gösterir. Çünkü kulun dünyaya ilgisini kesen, onu sevk ve idare eden, ahlâkını güzelleştiren, marifeti ile kendi arasındaki perdeyi kaldıran bizzat Allah'tır.⁴⁷⁸ Mutasavvıflara göre Allah bir kulunu sevdiği zaman onu kendisinden uzaklaştıran şeylerden korur. İnsanın kendisine daha yakın olması için onun nefsinin başka şeylerden temizler. Hatta Allah, insanın elindeki şeyleri kendisini düşünmekten alıkoyduğu için alır ve ona çeşitli hastalıklar verir. Kelamcılar Allah'ın kuluna olan muhabbetini genellikle nimet vermesi, mükafatlandırması şeklinde yorumladıkları için Allah'ın insana hastalık vermesini ya da sahip olduğu mal ve evlatları elinden almasını Allah'ın sevgisinin tezahürü olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu konuda kelamcılarla bazı mutasavvıfların birbirlerine zıt bakış açılarına sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Hücvirî'ye göre Allah'ın kuluna olan muhabbeti, ona hayır irade etmesi ve rahmet etmesidir. Muhabbet de rıza, gazap gibi iradenin isimlerinden bir isimdir. Bu irade, Allah'ın kadîm bir sıfatıdır. O, fiillerini bununla irade eder. Bu nedenle Allah'ın kulunu sevmesi, ona bol bol nimet ihsan etmesi, dünya ve ahirette sevap vermesi, ceza mahalli olan cehennemden onu emin kılması, gûnahtan koruması, yüce haller ve yüksek makamlar ikram etmesi, başkasına ve masivaya iltifat etmekten ilgisini kesmesi, her şeyden tecerrüt edene kadar, sadece rızasını talep eder hale gelinceye dek ona ezeli inayetini ulaştırması demektir.⁴⁷⁹ Hücvirî muhabbeti iradeyle ilişkilendirmesi yönüyle kelamcılarının bu konudaki bakış açılarına yaklaşmış görünüyor.

İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye ise muhabbetin kuldan Rabb'ine ve Allah'tan kuluna olmak üzere iki yönünün olduğunu ve bu konuyla ilgili görüşlerde insanların dört gruba ayrıldığını ifade etmiştir. Birinci gruba göre muhabbet, Allah'ın rahmetine, ihsânına ve

⁴⁷⁷ Hadis metni Şamile'deki 177 hadis kitabında bulunamamıştır.

⁴⁷⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 329-330.

⁴⁷⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 370.

bağışına ek bir sıfattır. Çünkü bunlar muhabbetin eser ve icaplarındandır. Allah onları sevdi mi, onların, O'nun rahmetinden, ihsân ve iyiliğinden nasipleri tastamam olur. İkinci grupta yer alan Cehmiyye-Muattıla mezhebine göre Allah sevemez ve sevilmez. Allah'ın kulunu sevdiğini ifade eden nassları, “kendilerine ihsân ve sevap bahşetmesi” şeklinde te'vil etmişlerdir. Başka bir grup ise “Rabb'in onları övmesi ve methetmesi” şeklinde te'vil etmişleridir. Allah'ın kulunu sevmesini, onu övmesi ve methetmesi şeklinde açıklayanlar bunu “kelâm” sıfatına bağlamışlardır. Kelam sıfatı bunlara göre zatî sıfatlardandır, fiilî sıfatlardan değildir. Onlara göre fiil, yapılmış işle aynı şeydir. Rabbin ne kuluna muhabbeti ne de peygamber ve elçilerine muhabbeti asla zâtı ile kaim olamaz. Bir başka grup ise muhabbeti “bunu irade etmesi” şeklinde te'vil ederek irade sıfatına bağlamışlardır. İrade şayet kulun yüce, ulvî makam ve hallere tahsisi olarak tahakkuk ederse buna “muhabbet”; ceza ve intikam olarak ortaya çıkarsa “gazab”; umumî ihsan ve özel in'am olarak gerçekleşirse buna “birr” denir. Bu sayılanlar iradenin, bağlandığı şeylere göre verilmiş isim ve hükümlerden ibarettir.⁴⁸⁰ Kur'an Allah'ın kullarını sevdiğinden açıkça bahsetmektedir. Allah'ın sevgisinden bahseden ayetlerden birinde: “...Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler...”⁴⁸¹ ifadesinde bir duygu olarak karşılıklı sevgiden bahsedilmektedir. Buradaki sevgi duygusunun te'vil edilerek başka şekillerde yorumlanmasında zorlamaya gidildiğini söyleyebiliriz. Allah'ın sevdiği kulun menfaatine olan şeyleri ona vermesi zaten sevginin bir neticesidir.

1.2.6.2. Gazap

Gazab/غضب kelimesi sözlüklerde “kızmak, öfkelenmek, sinirlenmek” anlamlarında duygu ifade eden bir kelimedir. İsfahânî, bu kelimeye “intikam arzusuyla kalpteki kanın harekete geçmesi” anlamını vermiş, Allah'ı nitelemesi halinde sadece “intikam” anlamına geleceğini ifade etmiştir.⁴⁸² Gazap kelimesine “kendisine öfkelenilen kimseye zarar verme isteği”⁴⁸³ olarak da anlam verilmiştir. İbn Manzûr'a göre Allah'ın gazabı, inkâr edenleri ve kendisine âsi olanları kınaması ve cezalandırması

⁴⁸⁰ Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr, *Medâricu's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitab el-Arabî, Beyrut, 1996, c. III, s. 19-20; krş. Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, trc. İbrahim Tüfekçi-Harun Ünal, İnsan Yay., İst., 2013, I-II-III, s. 936-937.

⁴⁸¹ Maide, 5/54.

⁴⁸² Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. III, s. 485; Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 162; İsfahanî, *Müfredât*, s. 608; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. I, s. 223.

⁴⁸³ Ebu'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 671.

anlamına gelmektedir.⁴⁸⁴ Psikolojik bir hâli ifade eden gazap, hoşlanılmayan bir durum, olay, nesne, kişi ve tavır karşısında fiziksel olarak vücutta kan akışının hızlanması ve yüzün kızarmasıyla birlikte saldırgan davranışların ortaya çıkmasına sebep olan kızgınlıktır. İnsan bu öfke duygusuyla, öfkeye sebep olan her ne ise ona zarar vermek ya da onu ortadan kaldırmak için harekete geçer. Çoğu zaman insanın aşırı öfkeyle eylemde bulunması, o sırada mantıklı düşünemediği için kendisine de zarar verir. Bu anlamıyla, insandan hareketle gazabın Allah için kullanılması mümkün değildir. Râzî'ye göre genel bir kaide olarak sevinç, mutluluk, utanma, kıskançlık ve öfke gibi duyguların bir başlangıçları ve bir sonları vardır. Öfkenin başlangıcı kalpteki kanın kabarması, sonu ise kızılan kimseye zarar verilmek istenmesidir. Allah'ın gazabında, başlangıç olarak kalpteki kanın kabarmasını düşünmek mümkün değildir. Ancak gazabın sonu olan öfkelenilen kimseye zarar verme iradesi Allah için düşünülebilir.⁴⁸⁵ Dolayısıyla Allah'ın gazabını, yasakladığı davranışların yapılması ve kendisine isyan edilmesi nedeniyle öfkelenildiği kimseye ceza verme iradesi olarak anlamamız mümkündür.

Gazab-غضب kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte yirmi dört ayette geçmektedir.⁴⁸⁶ Bunların sadece beş tanesinde insanların duygularını ifade ederken⁴⁸⁷ on dokuz ayette Allah'ın öfkesi için kullanılmıştır. Bu ayetlerde geçen gazap kelimesine “lânet etmek, rahmetinden uzaklaştırmak, azap etmek, yoksulluğa, zillete ve helâke maruz bırakmak” anlamları verilmiştir.⁴⁸⁸ Allah kulları için iyi ve kötüyü kendi içlerinden seçtiği peygamberler vasıtasıyla açıkladıktanve onların yapmaması gereken şeyleri açık ve net olarak bildirdikten sonra buna rağmen insanlar yasaklanan şeyleri yaparlarsa bundan hoşnut olmayacağını ve onları cezalandıracağını bildirmektedir.⁴⁸⁹ İşte Allah'ın cezalandırmayla sonuçlanacak, hoşnut (razı) olmama duygusuyla birlikte cezalandırma iradesini, kendisine gazabı nispet ederek ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Allah'ın gazabının geçtiği ayetlerde, kimlerin, hangi sebeplerden dolayı Allah'ın gazabına maruz kaldığı açıklanmıştır. Yine Allah'ın gazap ettiği kimseleri bekleyen sonuçlarda açıkça beyan edilmiştir. Kur'an-ı Kerim'e göre Allah'ın gazabına maruz kalan kimselerin başında İsrailoğulları gelmektedir. İsrailoğullarının büyük çoğunluğu Allah'a verdikleri sözleri tutmamış, Tevrat'ın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmiş,

⁴⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 649.

⁴⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. I, s. 223.

⁴⁸⁶ Abdülbâkî, *Mu'cem*, s. 499.

⁴⁸⁷ Şûra, 42/37; Tâhâ, 28/86; Enbiyâ, 21/87; Â'raf, 7/150, 154.

⁴⁸⁸ Üzümlü, İlyas, "Gazap" md., *DİA.*, c. XIII, İst., 1996, s. 434.

⁴⁸⁹ Arpağuş, Hatice, "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazap", *MÜİFD.*, 29 (2005/2), s. 41-62.

kendilerine gönderilen peygamberleri yalanlamış hatta bazılarını öldürmüş, son olarak kıskançlıkları sebebiyle Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı inkâr etmişlerdir. Bütün bu eylemler, onların Allah'ın gazabına uğramalarına ve azabı hak etmelerine sebep olmuştur.⁴⁹⁰ Yine İsrailoğulları, Hz. Musa'nın Tûr'a gitmesinin ardından Allah'ın kendilerini Firavun'un zulmünden kurtarmasını ve kendilerine verilen daha birçok nimetleri unutarak, ziynet eşyalarıyla yaptıkları buzağı heykeline tapmaya başlamışlardır. Bu nedenle Allah onlara gazap etmiş ve dünya hayatında zillete uğrayacaklarını bildirmiştir.⁴⁹¹ Bir başka ayette Allah İsrailoğullarını şu şekilde uyarmaktadır: *“Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin temiz ve helâl olanlarından yiyin. Bu konuda aşırı da gitmeyin, yoksa üzerinize gazabım iner. Gazabım da kimin üzerine inerse, o muhakkak helâk olmuş demektir”*.⁴⁹² Fatiha Sûresi'nde geçen *“gazaba uğrayanlar”*dan kastedilenlerin de meşhur olan görüşe göre Yahudiler olduğu söylenmiştir.⁴⁹³ Ancak Allah'ın gazabına uğrayanları sadece Yahudiler ile sınırlamamak gerekir. Çünkü başka ayetlerde Allah'ın gazabına müstehak olan kimseler zikredilmiştir. Kur'an'da Allah'ın gazabına maruz kalan diğer kimseleri de şu şekilde sıralayabiliriz: Allah'ı inkâr edenler,⁴⁹⁴ kasıtlı olarak bir mü'mini öldüren,⁴⁹⁵ savaştan kaçanlar,⁴⁹⁶ şeytana tapan kimseler,⁴⁹⁷ Allah hakkında kötü zan besleyen münafık ve müşrikler,⁴⁹⁸ kâfirlerin kabirdekilerden ümit kestikleri gibi ahiretten ümit kesenler.⁴⁹⁹ Allah bu kimselerin, yasakladığı bu eylemleri yapmaları sebebiyle onları lânetleyeceğini, onlara alçaltıcı bir azabın olduğunu, dünya hayatında zillete düşürüleceklerini, helâk olacaklarını ve ebedî cehennemde kalacaklarını ilgili ayetlerde beyan etmiştir.

Allah'ın gazab sıfatıyla kendisini nitelendirdiği ayetler genel olarak değerlendirildiğinde bu sıfatın, insanların yasaklanan bazı eylemleri gerçekleştirmelerine bağlı olarak ortaya çıktığı görülür. Dolayısıyla Allah'ın gazaplanması, O'nun zâtına mahsus sürekli bir sıfatı gibi görünmemektedir. Ancak konuyla ilgili Râzî'nin yaptığı açıklama ilginçtir. Râzî, Fatiha Sûresi'nde geçen *“gazaba uğrayanlar”* ifadesinin tefsirinde, Mu'tezile'nin, *“Allah'ın onlara gazab etmesi onların,*

⁴⁹⁰ Bakara, 2/83-93.

⁴⁹¹ A'raf, 7/152; Tâhâ, 20/86.

⁴⁹² Tâhâ, 20/81.

⁴⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. I, s. 222.

⁴⁹⁴ A'raf, 7/71; Nahl, 16/106.

⁴⁹⁵ Nisâ, 4/93.

⁴⁹⁶ Enfâl, 8/16.

⁴⁹⁷ Mâide, 5/60.

⁴⁹⁸ Fetih, 48/6.

⁴⁹⁹ Mümtetine, 60/13.

kendi iradeleriyle, yasak olan şeyleri yapmış olduklarını gösterir. Aksi halde, Allah'ın onlara gazab etmesi, Allah'tan onlara bir zulüm olurdu” şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra onların görüşlerini şu açıklamayla çürütmeye çalışmıştır: “Cenâb-ı Hakk, onlara kızdığını zikredip peşi sıra da onların sapıtmış olduklarını ekleyince, bu ifade tarzı, Allah'ın onlara gazab etmesinin, onların sapıtmış olmalarının illeti olduğunu gösterir. Buna göre de Allah'ın sıfatı, kulun sıfatında müessir olmuş olur. Ama onların sapıtmış olmaları, onlara Allah'ın gazab etmesini gerektirir dersek, bu ifadeye göre, kulun sıfatı, Allah'ın sıfatında müessir olmuş olur ki, bu da imkânsızdır”.⁵⁰⁰ Râzi'nin açıklamasına göre Allah'ın gazabı, gazabı gerektiren fiilden önce olmaktadır ve Allah'ın bu sıfatı insanın sapıtmış olmasında etkilidir. Bu ayet bağlamında yapılan bu yorumu, Allah'ın gazabının geçtiği diğer ayetler için de düşünecek olursak ve Allah'ın gazabını insanın kötü fiillerinin illeti olarak kabul edersek bu hem Allah'ın adaleti ile hem de insanın eylemlerini özgür olarak yaptığı gerçeğiyle çelişir. Allah'ın gazabı insanın emredilen fiilleri yerine getirmemesi ya da yasaklanan fiilleri yapması sebebiyledir. Dolayısıyla Allah'ın gazabı sebebiyle insanın kötü eylemde bulunması söz konusu olamaz.

Allah'ın gazabıyla, azap etmesi, lânetlemesi ve cehennemle cezalandırması ilgili ayetlerde ayrı ayrı kelimeler kullanılarak ifade edilmiştir. Bu, Allah'ın gazabıyla lanetlemesinin, azap etmesinin ve cehennemle cezalandırmasının aynı anlama gelmediğini göstermesi açısından önemlidir. Eğer aynı anlamı ifade etselerdi bunların aynı ayet içerisinde kullanılması doğru olmazdı.

Allah'ın gazab sıfatı hakkında İslam âlimlerinin yaptıkları yorumlara da yer vermemiz faydalı olacaktır. Eş'arî âlimlerinden Bâkılânî'ye göre Allah'ın gazabı irade sıfatıyla ilişkilidir. O'nun, gazab duyduğu kimseyi cezalandırma iradesini ifade eder. Hakiki anlamda gazap sıfatının Allah'a verilmesi uygun değildir. Çünkü gazab ve onun zıddı olan rıza varlığın kendisinde değişime neden olur. Bu sıfatlarla Allah'ın vasıflanması, O'nun tabiatında değişiklik meydana getireceğinden dolayı caiz olmaz.⁵⁰¹ Cüveynî, bir kısım âlimlerin muhabbet, rıza ve gazap gibi sıfatları fiili sıfat olarak kabul ederken, bir kısım âlimlerin de bu sıfatları iradeye atfettiklerini aktarmaktadır. İkinci gruba göre irade, kula yönelik bir cezaya taalluk ettiğinde gazap olarak isimlendirilir.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. I, s. 223.

⁵⁰¹ Bâkılânî, *Temhîd*, s. 47-48.

⁵⁰² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 238-239.

Ebu'l-Muin en-Nesefi'ye göre, Mu'tezilî âlimler rıza ve gazabı Allah'ın sıfatlarından kabul etmemektedirler. Çünkü Allah hakkında duygusal değişkenlik olmaz. Rıza ve gazabın geçtiği her ayette rızayla cennet, gazapla cehennem kastedilmektedir.⁵⁰³ Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr gazab sıfatını Nesefî'nin ifade ettiği şekilde yorumlamamıştır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre gazab hem fiil hem de faille ilişkilidir. Bundan dolayı Allah, kâfirin hem kendisine hem de küfür fiiline gazab eder. Allah'ın onlara gazabının anlamı ise, onları ayıplaması, hor görmesi ve onlara zarar vermeyi istemesidir.⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr'a göre gazab, Allah'ın bir sıfatı olarak kabul edilmekle birlikte iradeyle ilişkilendirilmiştir.

Nesefî, Ehl-i Sünnet'in rıza ve gazab hakkındaki görüşlerini özet olarak şu şekilde aktarmaktadır: Rıza ve gazab, keyfiyetsiz ve teşbihsiz Allah'ın ezeli sıfatlarındandır. Allah'ın irade, işitme, görme ve kelam sıfatları gibi bir halden başka bir hale dönüşümü kabul etmez. Yani bu sıfatlarda bir değişim olması söz konusu değildir. Eğer, Allah'ın sıfatlarından birinin değiştiği düşünülürse bu sıfat sonradan yaratılmış olur. Oysa Allah'ın zâtı gibi sıfatları da yaratılmış değildir, bütün sıfatları kadîmdir. Allah'ın rızası cennet, gazabı da cehennemi ifade etmez.⁵⁰⁵ Dolayısıyla Ehl-i Sünnet bu sıfatları mahlukâtın sıfatlarına benzetmeksizin layık olduğu üzere Allah için hakiki olarak kabul etmektedirler. Yine Ehl-i Sünnet, bu iki sıfatın Allah'ın meşietine tabi fiilî sıfatı olduğunu söylemektedir. Çünkü onlara göre Allah dilediği zaman dilediği kimseye kızar ve dilediği zamanda dilediği kimseden razı olur.⁵⁰⁶ Kur'an ayetlerine baktığımız zaman Allah'ın sevgisinin ve gazabının insanların emredilen ve yasaklanan fiilleri işlemesi neticesinde ortaya çıktığını görüyoruz. Dolayısıyla Allah'ın sevgisi ve gazabının ortaya çıkması belirli fiillere hasredilmiştir.

Ali el-Karî (ö. 1014/1605) Ebû Hanife'nin Fıkhu'l-Ekber'ine yazmış olduğu serhte, Allah'ın “gazab ve rıza” sıfatlarının “el, yüz” sıfatları gibi müteşabih sıfatlardan olduğunu ve bunların te'vil edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre “Allah'ın gazabı ile intikamı dilemek, rızası ile nimet vermeyi dilemek kastedilmiştir” şeklinde te'vil yapılamaz. Allah her ne kadar hakiki manada gazap ve rıza sıfatlarına sahip ise de bu

⁵⁰³ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyüddin Muhammed Salih el-Farfür, Mektebetü Dâri'l-Farfür, 2000, s. 222.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî/el-İrâde*, s. 60.

⁵⁰⁵ Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, s. 222-223.

⁵⁰⁶ el-Berrak, Abdurrahman b. Nâsır b. Berrak b. İbrahim, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, nşr. Dâru't-Tedmiriyye, 2008, s. 353-354.

sıfatlar insanların gazab ve rıza sıfatları ile benzeşmez.⁵⁰⁷ Zira insanların gazabı acz, eksiklik veya güçsüzlükten kaynaklanabilir. Allah ise her şeye gücü yeten, dilediğini yapan ve her türlü ihtiyaçtan müstağni olandır. O'nun gazabı beşerî anlamda bir gazap olmayıp yaratana veya yaratılmışlara karşı suç işleyenleri cezalandırmaktan ibarettir.⁵⁰⁸

Allah'ın gazab sıfatına sahip olduğu Kur'an ayetleriyle sabittir. Allah'ın gazab sıfatı hakkında İslâm âlimlerinin farklı yorumlar yaptıklarını görüyoruz. Allah'ın bu sıfatı yaratılmışların sıfatı gibi değildir. Çünkü Allah, yaratılmış olanlarla arasındaki benzerliği “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”⁵⁰⁹ ayetiyle kesinlikle reddetmiştir. Gazab sıfatını haberî sıfatlardan kabul edip bunun te'vil edilmemesi gerektiğini söyleyenler olduğu gibi, bir kısım Eş'arilerin yaptığı gibi irade sıfatı ile ilişkilendirip Allah'ın hoşlanmadığı fiilleri yapanları cezalandırma isteği olarak açıklayanlar da olmuştur. Bu konuda Cehmiyye, Mu'tezile ve Eş'ariler gazab sıfatını, teşbihi gerektirir endişesiyle hakiki anlamda Allah için kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre gazab, intikam alma duygusuyla kalpteki kanın galeyana gelmesidir. Bu anlamıyla Allah hakkında kullanılmasını doğru bulmadıkları için gazabı, Allah'ın asi kullarına indirdiği cezalar olarak yorumlamışlardır.⁵¹⁰

Gazab kelimesinin beşerî düzlemdeki anlamı kızgınlık, hiddet, öfke gibi duygusal hallerdir. Bu duyguların insandaki oluşumu ile Allah'taki oluşumunu eşleştirmek elbette mümkün değildir. Ancak bu sıfatı müteşabihattan sayıp insan kavrayışından uzaklaştırmak da pek doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Allah sahip olduğu sıfatın daha iyi anlaşılması için insanların kullandığı kavramı kullanmıştır. Diğer sıfatlarda olduğu gibi (işitme, görme, bilme vb.) gazabı da gerçek manada anlayıp, insanda olduğundan farklı olduğunu yani insandakine benzemediğini kabul etmek de mümkündür.

Bazı âlimler gazabı kadîm bir sıfat olarak kabul etmişlerse de, Allah'ın gazabından bahseden ayetlerden onun zâtî bir sıfat olmayıp insanların eylemleriyle ilişkili olduğunu görüyoruz. Kur'an'da Allah'ın rahmet sıfatı zâtına mahsus olup süreklilik ifade ederken gazab böyle bir sıfat değildir. Nitekim gazab ve azabı rahmette olduğu gibi kendisine gerekli gördüğünü ifade etmeyen Allah'ın rahmeti tercih edip

⁵⁰⁷ Ali el-Karî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İst., 1992, s. 75, 78.

⁵⁰⁸ Üzüm, İlyas, "Gazap" md., *DİA.*, c. XIII, s. 435.

⁵⁰⁹ Şûrâ, 42/11.

⁵¹⁰ el-Berrak, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, s. 353-354.

vücuba dönüştürmesi,⁵¹¹ O'nun gazab ve intikam değil de rahmet Tanrısı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵¹² Ayrıca Allah'ın isimleri içerisinde merhametini ve sevgisini ifade eden sayısız isim yer alırken “gazab edici” anlamında bir isim yer almaz. Ancak, O'nun emir ve yasaklarına uymayanları cezalandıracağını ifade eden isimleri de vardır. Allah'ın hak edenleri cezalandırmasını da adaletin tecelli etmesi açısından zarurî görmek gerekir.

⁵¹¹ En'âm, 6/12, 54.

⁵¹² Arpaguş, Hatice, "Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab", *MÜİFD.*, 29 (2005/2), s. 41-62.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İNSAN ALLAH İLİŞKİSİ

2.2.1. İnsan Allah İlişkisinin Biçimleri

2.2.1.1. Ontolojik İlişki

Doğası gereği toplumsal bir varlık olan insan,¹ varlığını ilişkilerle devam ettirir. İnsanın kendisiyle, diğer insanlarla, fizikî çevresiyle ve yaratıcıyla ilişkisi bunların en hayatî olanlarıdır. İlişkilerden bağımsız olarak varlığının devamına imkân olmayan insanın,² bu dünyada varoluşunun kökeninin nereye dayandığı konusu, insan zihnini daima meşgul etmiş temel varoluşsal sorunlardan biridir. Kur'anî anlayışta bu soruya verilecek tek doğru cevabı uzaklarda aramak gerekmez, zira varlığın kaynağı bizzat Tanrı'dır; varlık, insana Allah'ın bir lütfudur.³ Allah-insan arasında iletişim olgusunun gerçekleşmesi, Allah'ın *zorunlu varlık* olduğu, insanın ise zorunlu varlığın iradesi ile oluşturduğu, değişmez yaratılış kanunları ile vücut bulan *mümkün varlık* olduğu ön kabulüne dayanır. Bu nedenle de, Allah-insan arasındaki bütün ilişkiler, ontolojik ilişkiye bağlıdır.⁴ Ontolojik İlişki ile kastettiğimiz, beşerin var oluşunun mutlak kaynağı olan Allah ile varlığını Allah'a borçlu olan yaratılmışların temsilcisi insan arasındaki Yaratıcı-yaratılan ilişkisidir.⁵ Aslında tabiatı her şey birbiri ile ilişki içerisinde olduğu gibi, her şey aynı zamanda Allah ile de ilişki içindedir. Allah, tabiatı kanunlara bağlı olarak yaratıp, işleyişini ona bırakıp dışarıdan seyretmediği gibi, insanı da başıboş bırakıp onunla ilişkisini tamamen kesmiş değildir.⁶

Ontolojik ilişkide üç unsurdan söz edilebilir: 1) *Yaratıcı*, 2) *Yaratma fiili*, 3) *Yaratılan*. Bu ilişkiyi Kur'an merkezli olarak ele aldığımız için *Yaratıcı* konumunda olan Allah'tır. Allah, Kur'an'da kendisini isim ve sıfatlarıyla, insanın anlayacağı kavramları kullanarak, en güzel şekilde tanıtmıştır. İsim ve sıfatlar konusundaki kelâmî tartışmalara yer vermek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından sadece konumuzla ilgili olan isim ve sıfatlara kısaca değinilmekle yetinilecektir.

¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001, c. I, s. 54.

² Düzgün, Ş., *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 10.

³ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 185.

⁴ Yar, Erkan, "Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili", *Tabula Rasa*, Y. 2, S. 5, 2002, s. 135-150.

⁵ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 125.

⁶ Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2002, s. 113.

Allah'ın *yaratıcılık* sıfatını ifade eden “h-l-k” fiili Kur'an'da çeşitli kalıplarda ikiyüz elliden fazla ayette kullanılmıştır. “Bir şeyi herhangi bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmak” anlamına gelen h-l-k fiili “...gökleri ve yeri yaratan...”⁷ âyetinde bu anlamıyla kullanılmıştır. “*O insanı bir nutfeden yarattı*”⁸ âyetinde “bir şeyi bir şeyden yaratmak” anlamında kullanılan h-l-k kelimesi ayrıca “takdir, yalan ve iftira, seciye” gibi anlamlara da gelmektedir.⁹ Kur'an'da Allah'ın yaratma sıfatını ifade eden *el-Hâlık*,¹⁰ *el-Hallâk*¹¹ ve *Ahsenu'l-hâlikîn*¹² isimleri kullanılmıştır. *el-Hallâk*, Allah'ın yaratıcılığının devamlı ve mükemmel bir şekilde sürdüğü¹³ anlamına gelirken, *Ahsenu'l-hâlikîn* Allah'ın varlığından sonra meydana gelenlerin her biri yaratıcı olarak farz edilse Allah o yaratıcıların en güzeli, en güzel yaratana¹⁴ anlamına gelmektedir.

Kur'an, “*Allah yüceler yücesidir; mutlak hüküm ve egemenlik sahibidir; nihai gerçektir; O'ndan başka tanrı yoktur; çok yüce, çok cömert, hükümlerlik makamının sahibi O'dur*”¹⁵ ve “*Göklerin ve yerin hâkimiyeti O'nundur. O asla evlat edinmedi, hâkimiyette hiç bir ortağı yoktur. Her şeyi yaratıp nizam veren ve her şeyin varlığını bir ölçüye göre belirleyen O'dur*”¹⁶ ayetleriyle Allah'ın niteliklerinden söz etmektedir. Allah'ın gerek zâtı gerekse sıfat ve fiilleri açısından hiçbir yaratılmışla benzemediğini de Kur'an: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”¹⁷ ve “*Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir*”¹⁸ âyetleri ile açıkça ifade etmektedir.

Allah'ın zâtını idrak, insan vüsâtının ötesindedir. Yüce Allah'ın zâtı, yaratılmışların ilminin ihata edemeyeceği, duyularının kavrayamayacağı mahiyette olup O vacip ve zarûrî varlıktır. O'nun zâtının mahiyeti, tarif, sınırlama, kemiyet, keyfiyet, renk ve ebad gibi yollarla bilinemez. Varlığı kendinden olan, vacip olan, zâtı arazlara mahal olmayan Allah, birdir. Allah varlığını devam ettirmek için başkasına muhtaç değildir. Allah'ın zâtında yetmezlik söz konusu değildir: “*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise hiç bir şeye muhtaç değildir*”¹⁹ ayeti, Allah'ın ne var olmak için

⁷ En'âm, 6/1.

⁸ Nahl, 16/4.

⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 296-297.

¹⁰ Rad, 13/16; Fâtır, 35/3; Zümer, 39/62.

¹¹ Hicr, 15/86.

¹² Mü'minûn, 23/14; Saffat, 37/125.

¹³ Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 93.

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3436.

¹⁵ Mü'minûn, 23/116.

¹⁶ Furkân, 25/2.

¹⁷ Şûrâ, 42/11.

¹⁸ İhlâs, 112/4.

¹⁹ Fâtır, 35/15.

ne de varlığını devam ettirmek için hiç bir şeye muhtaç olmadığını açıkça ifade etmektedir. Değişme ve intikalden uzak olan Allah, Vacibu'l-vücut'tur.²⁰ Kur'an'a göre, sadece en yüce değil, aynı zamanda, kelimenin tam manasıyla 'varlık' denilmeye layık, bütün âlemde hiçbir şeyin karşı duramayacağı Tek Gerçeklik ve Tek Varlık olan Allah, varlık dünyasının tam merkezinde yer alır. İnsan olsun, insan dışındaki diğer varlıklar olsun bütün her şeyi O yarattığı için bu varlıklar, varlıklar hiyerarşisinde kesinlikle O'nun altında yer alırlar. Bununla birlikte bütün yaratılmışlar arasında insan, onun doğası, psikolojisi, davranışları, yükümlülükleri Kur'an'da Tanrı problemi kadar merkezî önemi haiz konulardır.²¹

Ontolojik ilişkinin unsurları arasında saydığımız yaratma fiili, Allah dışındaki başka hiç bir varlığa atfedilemeyecek bir eylemdir. Çünkü buradaki var etme yoktan yaratma anlamındadır. Kur'an'da Allah: *“Allah'ı bırakıp da taptikları, hiçbir şey yaratamazlar. Çünkü onlar kendileri yaratılmışlardır”*²² ayetiyle yaratma eylemini kendine mahsus kılmıştır. Bu hususta Kur'an: *“De ki: 'Allah'a koştuğunuz ortaklarınızdan, başlangıçta yaratmayı yapacak, sonra onu tekrarlayacak kimse var mı?’ De ki: 'Allah, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrar eder. O hâlde, nasıl oluyor da çevriliyorsunuz?’”*²³ ayetiyle yaratma eylemi açısından Allah ile ilah olarak tapınılan varlıkların karşılaştırılmasını ister ve hem ilk yaratışın hem de sonraki yaratmaların sahibinin Allah olduğu gerçeğini açıkça ortaya koyar.

Allah'ın yaratma eylemi olmuş bitmiş bir şey değil, aksine sürekli devam eden bir eylemdir. *“...O, her an yaratma halindedir”*²⁴ ayeti Allah'ın yaratma fiilinin sürekliliğini ifade etmesi açısından önemlidir. Allah'ın yaratışında hiç bir uygunsuzluk olmadığı²⁵ gibi O, yaratma eyleminden dolayı bir yorgunluk da hissetmez.²⁶ Yeryüzündeki bütün canlı ve cansız varlıkların Allah tarafından yaratılışında amaçlılık ilkesi taşıdığını da Kur'an: *“Biz göğü, yeri ve aralarındaki şeyleri, boş bir eğlence için yaratmadık”*²⁷ ayetiyle ifade etmektedir. İnsan dışındaki varlıkların yaratılış gayesinin insana hizmet için olduğunu da şu ayetten anlıyoruz: *“O, yeryüzünde olanların hepsini*

²⁰ Macit, N., *Şirk ve Müşrik Toplum*, s. 423-424.

²¹ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 123-124.

²² Nahl, 16/20.

²³ Yunus, 10/34.

²⁴ Rahmân, 55/29.

²⁵ Mülk, 67/3.

²⁶ Kâf, 50/38.

²⁷ Enbiyâ, 21/16.

sizin için yaratandır”.²⁸ Yaratılmış her varlık bulunduğu konum itibariyle özel bir amaca hizmet etse de nihai anlamda bütün varlıklar insan için yaratılmışlardır. İnsanın yeryüzündeki yaşamı kendisi dışındaki bitkiler, hayvanlar, hava, su vb. gibi varlıkların olmasına bağlıdır.

Yoktan var edilen varlıklar içerisinde özel bir konuma sahip olan insanın yeryüzündeki varlık serüveni, ilk insanın Allah tarafından topraktan yaratılması ile başlamıştır.²⁹ İnsan en güzel şekilde yaratılmış³⁰ ve ona Yaratıcı tarafından bir takım sorumluluklar yüklenmiştir.³¹ Meleklerin dahi saygıyla eğildikleri bir makama sahip olan insan³² aynı zamanda yeryüzünde halife kılınmıştır.³³ İnsan, varlıklar arasındaki üstün yetenekleriyle birlikte madde âlemine ait bir varlıktır. Bu insanın Allah ile farklı varlık düzleminde olduğu anlamına gelmektedir. Kur'an: *“Hiç Hâlık mahlûk gibi olur mu?”*³⁴ diyerek ontolojik anlamda, Allah ile insanın aynı düzlemde olmadığına ve aralarında hiç bir benzerliğin olmayacağına dikkat çekmiştir. Aynı âyetin devamında *“hiç düşünmez misiniz?”* kaydıyla da hikmetin, Sân'i ile sanatı, yaratanla yaratılanı, hâdis olanla muhdîs olanın arasını temyiz etmek olduğu belirtilmiştir.³⁵ Bununla birlikte *“Ona kendi ruhumuzdan üfledik”*³⁶ âyetiyle Allah kendisinde bulunan görme, işitme, kelam, ilim, rahmet, affetme, sevmek, cemal, var etme, yok etme ve diğer sıfatlarından bir nebze insanoğluna verdiğini ifade etmiştir. Fakat bu durum insana asla ulûhiyet ve tanrılık kazandıracak mahiyette değil, ancak yeryüzünde halife olarak bazı işler yapmaya yetecek mahiyettedir. Yaratılış anlamındaki “hilkat” ile aynı kökten gelen ahlâk, insanın halife olduğu kadar kul, kul olduğu kadar da halife olma şuurunu idrak ederek Allah'ın sıfatları ile sıfatlanmasıdır.³⁷

Allah'ın soyut varlık kategorisinde olması, insanların ontolojik anlamda Allah'tan farklı bir varlık kategorisinde olmaları ve Allah'ın mahiyetinin zihinsel olarak insan tarafından algılanamaması, insanın Allah'ı görme arzusunu arttırdığı gibi tarih boyunca antropomorfist tanrı anlayışlarının da ortaya çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Tarihte ve günümüzde birçok toplumda tanrıların sembolik olarak

²⁸ Bakara, 2/29; İbrahim, 14/32.

²⁹ Rûm, 30/20.

³⁰ Tîn, 95/4.

³¹ Zâriyât, 51/56.

³² Bakara, 2/34.

³³ Bakara, 2/30.

³⁴ Nahl, 16/17.

³⁵ Macit, *Şirk ve Müşrik Toplum*, s. 380.

³⁶ Sâd, 38/72; Secde, 32/9; Hicr, 15/29.

³⁷ Çam, *Aşk Dini*, s. 105.

heykellerinin yapılması ve onlara saygı gösterilmesi bu düşünceyi desteklemektedir. Hz. İsa'nın tanrılaştırılmasını ve heykellerinin yapılarak kiliseye konulmasını da bu bağlamda değerlendirebiliriz. Diğer taraftan Hz. Musa'nın Allah'ı görme arzusu da O'nun soyut varlığının algılanamayışından duyulan kalbî rahatsızlığın bir uzantısı olarak kabul edilebilir. Bu durum Kur'an'da: *“Musa tayin ettiğimiz vakitte gelip de Rabbi onunla konuşunca: 'Rabbim! Bana göster; seni göreyim.' dedi. (Rabbi): 'Sen beni asla göremezsın. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksın!' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti, Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim’”*³⁸ ayetiyle anlatılmaktadır. Hz. Musa bir peygamber olarak elbette Allah'a iman etmiştir. O'nun Allah'ı görmek istemesinin nedeni kalbindeki bir şüpheden dolayı da olamaz. Dolayısıyla onun Allah'ı görmek istemesinin sebebi kalbinin mutmain olmasını sağlama gayesine binaen olabilir. Çünkü bir şeyin bizzat kendisini görerek inanmak ile o şey hakkında bilgi sahibi olarak inanmak birbirinden farklıdır.

İnsanın yaşamı esnasında birçok varlıkla ilişkide bulunması ve bu ilişki biçimini belli ölçülerde sürdürerek ona anlam vermesi zorunlu olduğu gibi, kendisine hayatı bahşeden, yaşamını devam ettirebilmesi için ihtiyaçlarının teminine yönelik ona her türlü imkânı sağlayan³⁹ ve doğru yolda yürüyebilmesi için onu en güzel şekilde donatan,⁴⁰ hayatı ve ölümüyle bağımlı olduğu⁴¹ Allah ile bir ilişkisinin olması da kaçınılmazdır. Bu, ontolojik/varlıksal ilişki, aslında başlangıçta insanın irade ve isteği dışında gerçekleşmektedir.⁴² Ontolojik açıdan Allah-insan arasındaki ilişki zorunlu olsa da, insanın Yaratıcı karşısındaki ahlâkî tavrı ve kendisine yüklenen misyonun benimsenip benimsenmemesi hususundaki tercih, insan açısından ilişkinin sonucunu belirleyecektir. İşte bu noktadaki tercihler insan iradesi ve isteği ile gerçekleşmektedir. İnsan ya kendisini yoktan var eden ve varlığını devam ettirebilmesi için her türlü imkânı yaratan Yaratıcı'sını tanıyıp kendisine yüklenen misyona uygun bir yaşam sergileyecek ya da bütün bunlara sırtını dönüp yaşayacaktır.

Yaratılmış bir varlık olan insanın Yaratıcı karşısındaki dinî ve ahlâkî duruşunun, inanan insan açısından nasıl olması gerektiği, asıl üzerinde durulması gereken bir konudur. Yaratan-yaratılan ilişkisinde Yaratıcı bütün kudretiyle, egemenliğiyle,

³⁸ A'râf, 7/143.

³⁹ A'râf, 7/10.

⁴⁰ Mü'minûn, 23/78.

⁴¹ Mü'minûn, 23/80.

⁴² Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, s. 89-90.

azametiyle yaratılanlar üzerinde durmaktadır. Yaratılmış olan insanın, varlığını borçlu olduğu Yaratıcı fikrini ve varlığını devam ettirebilmek için O'na muhtaç olduğunu bilinç dünyasından hiçbir zaman çıkarmaması gerekir. Bu yaratılmışlık duygusunu kaybeden bir müslüman, tam da bu nedenle, artık gerçek bir müslüman olmaktan çıkar, zira bu durumda o, Kur'an'ın *tuğyan* ve *istiğna* gibi kelimelerinin -tuğyan, kabaca 'küstahlıkla beşerî sınırları aşmak' ikincisi ise, 'kişinin kendisini tamamen özgür ve bağımsız hissetmesi (yani kimseye, Tanrı'ya bile kendini borçlu hissetmemesi) anlamına gelir-delalet ettiği "had bilmezlik" büyük günahını işlemiş olacaktır.⁴³ Bu durum insana şu ayetle hatırlatılmaktadır: "*Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız, Allah ise hiç bir şeye muhtaç değildir*".⁴⁴ İnsanın yaratılmış bir varlık konumunda olması, Yaratıcı ile arasında, içerisinde sevgi ve güzellik barındırmayan Efendi-köle şeklinde tanımlanan bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Allah kendisine karşı sorgulamayan, şuursuz, itaatkâr varlıklar isteseydi, bu varlık herhalde akıl gibi üstün bir yetenekle donatılmış insan olmazdı. İnsanı yaratıp ona doğru yolu gösteren, şah damarından daha yakın olan, dualarına icabet eden, ona türlü rızıklar veren, rahmeti her şeyi kuşatmış olan bir Allah'a karşı insanın ahlakî tavrı tamamen sevgi, saygı/takva ve ihlas/samimiyet içerisinde olmalıdır.

2.2.1.2. Epistemolojik İlişki

Allah hakkındaki bilgi, O'nun mahiyetinin bilinip bilinemeyeceği, isim ve sıfatlarının O'nun hakkında bilgi edinmedeki rolü ve Allah hakkında bilgi elde etme yolları gibi konular filozofları, kelâmcıları ve mutasavvıfları meşgul etmiş ve her çağda canlılığını korumuştur. İnsanın inandığı, varlığını kabul ettiği Allah'ın neliği/mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak istemesi ve bu konuda çaba göstermesi O'na yakınlaşmasının veya O'nunla iletişime geçmek istemesinin bir sonucu olarak görülebilir.

Felsefenin ve teolojinin en çetin problemlerinden biri olan Tanrı'nın neliği hakkında konuşmak,⁴⁵ özde insanî kavramlar ve beşerî olanaklarla O'nu anlamaya ve kavramaya çalışmak, ne olduğu/ne olmadığı üzerinde akıl yürütmek anlamına

⁴³ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 188.

⁴⁴ Fâtır, 35/15.

⁴⁵ Albayrak, Mevlüt, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, Y. 1, S. 1, 1999/1, s. 9-26.

gelmektedir.⁴⁶ Çünkü ontolojik anlamda Allah ile insan farklı varlık düzlemlerinde bulunmaktadır. İnsanın duyu organları vasıtasıyla görünür âleme dair bilgi elde etmesi mümkün iken bu yolla gayb âlemine dair sağlam bilgi elde etmesi mümkün değildir. Bir takım içsel yaşantılarla gaybî alana ait edinilen bilgilerin doğruluğu ve güvenilirliği bir sorun olsa da bu yolla Allah ile iletişime geçerek O'nun hakkında bilgi sahibi olunabileceği görüşünü kabul edenler bulunmaktadır. İnsanın Allah'ı tanımaya ve tanımlamaya dönük bireysel çabalarının yanında bizzat Allah insana kendini vahiy aracılığıyla tanıtmış ve bunu yaparken de beşerî düzlemin kavramlarını kullanmıştır.

“Bilen/süje ile bilinen/obje arasındaki ilişki” olarak tanımlanan bilginin gerçekleşebilmesi için bir ilişkinin varlığı zorunlu görünmektedir. Burada asıl problem, bilen/süje ile bilinen/obje olmak üzere iki tarafı içeren bilginin, Tanrı'yı bilmek söz konusu olduğunda eşit tutarlılıkta uygulanıp uygulanamayacağı sorunudur. Zira, Tanrı'yı bilmekten söz edildiğinde, orada *süje* ile *obje* aynı varlık düzleminde bulunmamaktadır.⁴⁷ Görünür âlemdeki varlıklar gibi olmayan, Aşkın varlık olan Allah insan için bir bilgi objesi olabilir mi? Kur'an açısından bakıldığında Allah bir bilgi objesidir.⁴⁸ Aksi takdirde “Allah'ın varlığını” ve “O'ndan başka Allah olmadığını” bilmek mümkün olmazdı.⁴⁹ Allah insan için bir iman nesnesi olsa da “var olma”sı açısından bilginin konusu olabilir. Her epistemik tartışmada, bilme sorununa varlık sorununun eşlik ettiği, bilmenin var olmayı varsaydığı düşünüldüğünde; eğer biz Tanrı'ya “varlık” terimini mantıklı ve tutarlı bir biçimde atfedebiliyorsak ve bu herhangi bir çelişki gerektirmiyorsa, bunun mantıkî bir sonucu olarak O'nun bilinebileceğini iddia edebiliriz. Çünkü var olma, bilme eyleminin potansiyel imkanını da içermektedir.⁵⁰ Bu nedenle Tanrı hakkında bilgi edinme istemi yadsınmaması gereken bir tutum olarak değerlendirilmelidir. Ancak Tanrı hakkında hangi yollardan güvenilir ve kesin bilgilerin elde edileceği konusu ciddi bir sorundur. Çünkü nihayetinde insan, aşkın olan mahiyet itibarıyla kendi varlığından farklı bir varlık hakkında bilgi sahibi olma iddiasındadır.

Gazâlî, Tanrı'nın neliği hakkında konuşmaya başlamadan önce, Tanrı'nın neliğinin bilinip bilinemeyeceği sorusunu ortaya atarak tartışmaya başlar. O, “Tanrı'nın

⁴⁶ Aydın, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım" *Kelam Araştırmaları*, 5:2, 2007, s. 85-94.

⁴⁷ Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *FÜİFD.*, S. 5, 2000, s. 337-355.

⁴⁸ Bkz. "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur..." Muhammed, 47/19.

⁴⁹ Albayrak, Mevlüt, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, Y. 1, S. 1, 1999/1, s. 9-26.

⁵⁰ Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisi'nin Empirik Temelleri", *FÜİFD.*, S. 5, 2000, s. 342.

neliği bilinebilir mi” sorusuna yanıt ararken insanın duyularının, tasavvurlarının ve aklının sınırlılığına gönderme yapar ve böylelikle daha baştan soruya verilecek olumlu bir yanıtın önünü kesmeye ve Tanrısal özü aşkınlaştırmaya yönelir.⁵¹ O, Allah'ın tanınmasının iki yolla mümkün olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, kusurlu diğeri ise kapalı bir yoldur. Kusurlu olan yol, insanın kendi nefsinde bulunan sıfatları bilip aynı sıfatların Allah'da da olduğunu idrak etmesi ile gerçekleşir. Buradaki teşbih, isim ve sıfatların manalarında değil sadece lafızlarında gerçekleşmektedir. Çünkü “hiçbir şey O'nun misli gibi değildir”. İkinci yol ise, insanın tanrılık sıfatlarının tamamını elde edinceye kadar beklemesidir ki bu yolda kapalıdır. O halde Allah'ı mahiyeti itibarıyla Allah'tan başkasının bilmesi mümkün değildir.⁵² İnsanın Allah'ın mahiyetini kavrama konusunda kendisinde bulunan sıfatlardan yola çıkması Gazali açısından kusurlu bir yol olarak görülse de insan zihni için en tutarlı yolun bu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak insan bu yolla Allah'ın mahiyetini tam olarak kavrayamayacağının da bilincindedir.

İnsan, Allah'ın mahiyetini bilme konusundaki yetersizliğine rağmen O'nu tanıma, bilme merakını ve O'nunla iletişim kurma arzusunu benliğinde devam ettirir. İnsanın hem kendini tanımaya çalışması hem de evren hakkında bilgi edinmesi, onun Allah'ı tanıma, O'na ulaşma ve O'nunla iletişim kurma çabalarının bir göstergesi olarak görülebilir. İnsanın, Allah hakkında bilgi elde etmek için öncelikle kendisini ve içinde yaşadığı çevreyi tanımakla işe başladığını söyleyebiliriz. Mutasavvıflar Kur'an'da geçen; “İleride onlara âyetlerimizi hem birçok ufuklarda, hem de kendi nefislerinde göstereceğiz. Tâ ki, O'nun hak olduğu meydana çıkıp onlara açıklanmış olsun. Rabbinin her şeye şâhid olması yetmez mi?”⁵³ âyetini de bu bağlamda yorumlamışlardır.⁵⁴ Yani insan öncelikle kendini tanıyarak, nefsinin bütün kirlilerden arındırarak Rabb'ine ulaşabilir. İnsanın içinde yaşadığı bu âlem de Allah'ı tanıtan semboller kitabı olmaktadır. İnsanın bu çabalarına karşılık Allah da, Peygamberler vasıtasıyla ilahî kitaplar göndererek kendisini merak eden insanı bilgilendirmiştir. Bu anlamda vahiy, inanan insan için Allah hakkında bilgi edinebileceği en muteber kaynak olmaktadır. O zaman bilgi ilişkisi bağlamında, mü'min açısından Allah'ı tanımak ve O'nun hakkında bilgi sahibi olmak üç yolla gerçekleşmektedir: 1) İnsanın yaşadığı içsel tecrübeler, 2) Âlem (Allah dışındaki bütün varlıklar), 3) Vahiy

⁵¹ Aydın, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım" *Kelam Araştırmaları*, 5:2, 2007, s. 85-94.

⁵² Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 52-53.

⁵³ Fussilet, 41/53.

⁵⁴ Karadaş, Çağferi, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İst., 1997, s. 79.

İmam Mâtürîdî, insanın kendinde bulunan üstünlükleri ve zaafı tanımakla Rabb'ini tanımış olacağını ifade etmiştir. O'na göre kendi yaratılmışlığını, varlığını, sahip olduğu yeteneklerini gözlemleyen insan, bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bir varlık sayesinde bunlara sahip olduğunun şuuruna varır. İnsan, duyularıyla algılayabildiği alanda yaratıklar içinde en tedbirli ve becerikli olduğunu, karşılaştığı gerçekleri en yüksek derecede idrak edebildiğini, bilinip ifade edilen hususlara en süratli şekilde vâkıf olabildiğini anladığı gibi kendi hayatıyla ilgili müdahale edemediği alanların da olduğu şuuruna vararak acizliğini fark eder. Bu insan, taşıdığı çeşitli zaaf ve ihtimallere rağmen bazı hususlara vâkıf olan ve bazı sebepleri kavrayabilen kendisi gibi birinin varlığının, ancak kendi nefsinin sarıp hiçbir şekilde aşamadığı bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan bir varlık sayesinde mümkün olduğunu bilir.⁵⁵

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması/ma'rifetü'n-nefs temel ilkedir. Sûfî, nefsi hakkında edindiği bilgiden hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsinin dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için kendini/nefsini daha iyi bilmesi gerekir. Bu anlayış, zaman içerisinde “nefsini bilen Rabb'ini bilir” şeklinde Tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve zamanla hadis olarak literatüre geçmiştir.⁵⁶ İbn Arabî, Hakk'ı bilip tanımanın yegâne isâbetli yolunun insanın kendi nefsinin bilip tanıması olduğunu kesin bir biçimde ifade etmiştir. Bu görüşünü de “nefsini bilen Rabb'ini bilir” meâlindeki meşhur hadise dayandırmıştır. Bununla beraber, insanın kendi nefsi hakkındaki bütün bilgisi onu, Hakk hakkındaki bilginin en son sınırına kadar götürmez. İbn Arabî, bu bakımdan, insanın kendi nefsi hakkındaki bilgi aracılığıyla Hakk'ı bilip tanımasının yollarını kabaca ikiye ayırmaktadır. Birinci tür bilgi, insanın mahlûk olma tabiatına has özelliklerinin bilincine varıp akıl ve muhakeme yoluyla O'na, bunlara zıt bütün özellikleri yakıştırmak yoluyla Allah hakkında bir bilgiye erişmekten ibarettir. Meselâ, insanın kendinde “hudûs”/sonradan olma özelliğini görüp Hakk'a bunun zıddı olan “kıdem”i izafe etmesi gibi. İbn Arabî bu türden bilginin felsefecilere ve kelâmcılara mahsûs olduğunu ve bunun Allah hakkında son derece düşük düzeyde bir bilgiyi temsil ettiğini söylemektedir. İkinci tür bilgi ise, Hakk'ın, insanın doğrudan doğruya Hakk'ın

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 130.

⁵⁶ Uludağ, Süleyman, "marifet-i nefis" md., *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003, s. 57. Hadis için bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa ve Mezilü'l-ilbâs 'amma İştehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, Kahire, h. 1351, c. II, s. 262.

tecellîsinin bir sûreti olan kendi nefsini bilmek ve tanımak sûretiyle bilinip tanınmasından ibârettir. Bu, Allah'ın kendini insanın kendi nefsinde izhâr ettiğinin bilincine sahip olmakla Allah'ın bilinip tanınmasını sağlayan bilgi usulüdür.⁵⁷ Bu bilgi usulüyle elde edilen bilgiler, yaşanan bireysel iç tecrübeyle meydana geldiği için doğruluğu, güvenilirliği ve tekrar yaşanma olasılığı her zaman tartışmaya açıktır.

İnsanın Allah'ı tanımaya/tanımlamaya yönelik olarak başvurduğu yollardan biri de kendinde bulunan sıfatların en mükemmel halini Allah'a atfetmesi şeklindedir. Gazâlî'nin benimsediği bu metot, insanın kendinde bulunan sıfatlar ile Allah'ın sıfatlarını mukayese ederek O'nu tanımaya çalışmaktır. Gazâlî'ye göre esasında, Allah'ın mahiyeti hakkında bir bilgiye O'nun kendisinden başka kimse sahip olamaz yani, hakikat anlamında Allah'ı kimse tanıyamaz. Dolayısıyla insan Allah'ın sıfatları vasıtasıyla Allah'ın zâtını ortaya koyup kavrayamaz. Ancak insan kendindeki sıfatlarla, mahiyetini kavrayamadığı Allah hakkında mukayese yoluyla bir bilgi kazanabilir. İnsanın kendisindeki sıfatlarla mukayese ederek Allah'ı tanımaya çalışması beraberinde antropomorfizmi getirebilir. Ancak Gazâlî bu tehlikeye karşı da açıklamalar getirmiştir. Gazâlî'ye göre bir insan “Allah alîm, semî, basîr'dir”, insan da bilir, işitir, görür dese müşebbiheden olmaz. Çünkü teşbih en özel sıfatlarda ortaklığı kabul etmek demektir. Şöyle ki; bir kimse “siyahlık bir varlığın arazıdır ve renktir, keza beyazlık da böyledir” dese, siyahlığı beyazlığa benzetmiş olmaz. Çünkü, bu ikisi arasındaki renk, araz ve varlık olma benzerliği, o iki şey arasında bir teşbihi teşkil etmez. Bunlar birer vasıftır ve nitekim “var olmak”ta varlığın hepsi ortaktır ama aralarında benzerlik yoktur.⁵⁸ Dolayısıyla sıfatların Allah'ın zâtındaki hakikatiyle, aynı sıfatın insandaki hakikati karşılaştırıldığında ortaklığın ya da benzerliğin ancak isimde olduğu anlaşılabacaktır.⁵⁹ İmam Matürîdî'nin Allah'ın tanımlanmasına dair yaptığı açıklamaya burada yer vermemiz gerekir. İmam Matürîdî'ye göre, Allah'ı nitelememiz ve isimlendirmemiz, zarûrî olarak gücümüzün yettiği ve ifademizin ulaşabildiği şekilde gerçekleşebilmektedir. Çünkü bu niteleme ve isimlendirme ancak duyulur âlemde denenip bilinen bir yöntemle mümkün olmaktadır, bu ise duyulur âlemde denenilenle şekillendirildiği için ifadede benzeşmeyi gerektirir. Şu kadar var ki muhtemel

⁵⁷ Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İst., 2005, s. 63-65.

⁵⁸ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 48-49. Krş. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFV. Yay., İst., 1994, s. 158-160.

⁵⁹ Yavuz, Ömer Faruk, "Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, S. 4, 2006, s. 49-95.

benzerliğin ortadan kaldırılabilmesi için zarûret, bizi duyulur âlemden anlaşılabilir mânanın nefyedilmesine mecbur etmiştir. Allah, eşi ve benzeri bulunmaktan münezzehe de, duyulur âlem Allah'ı belgeleyen bir delil oluşturduğu ve tanınması bu âlem sayesinde gerçekleştiği için O'nun murad ettiği mânayı insan anlayışına yaklaştıracak isim de aynı âlemden şekillendirilmiştir. Ancak Allah'a nisbet ettiğimiz isimler bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibaret olup, gerçekte O'nun isimleri değildir.⁶⁰ İmam Matürîdî, Allah'a nisbet edilen yaratılmış varlıklarda da olan sıfatların aynı mana ile Allah'a izafe edilmesini bâtil bulmaktadır.⁶¹ İnsanların dünyasından seçilen, belli manalara delâlet eden isim ve sıfatları Allah kendisi için Kur'an'da kullanmıştır. Bu isimlerin hakiki manalarını insanın kavrayamaması ve insan-Allah benzeşmesine düşme korkusu nedeniyle gerçekte bu isimlerin Allah'ın ismi olmadığını söylemek pek doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Çünkü insan zaten kendi sıfatı ile Allah'ın sıfatlarında, lafız olarak benzerlik söz konusu olsa da bu sıfatların en mükemmel hallerini Allah'ı tavsif etmek için kullanmaktadır.

İnsanın sahip olduğu duyular aracılığıyla Aşkın varlık olan Allah'ın neliği hakkında bilgi edinmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü insan kendisine verilen akıl ve duyu organlarıyla Allah'ın hakiki hüviyetini bilme ve idrak etme kabiliyetinden yoksun yaratılmıştır. Duyu organları ve aklî idraki sınırlı olan insan; zâtı ve sıfatlarıyla her türlü somut tasavvurun üstünde bulunan Yüce Allah'ın hakikatini anlayamaz. İnsanın elindeki imkânlar ne kadar çoğalırsa çoğalsın, bütün bunlar Allah'ın zâtını kavrama konusunda işe yaramazlar.⁶² Ancak ontolojik farklılığa ve insanın yetersizliği fikrine karşılık 'Tanrı'yı tecrübe etme'nin aslı itibarıyla 'fiziksel nesneleri duyularla algılama' ile aynı yapıya sahip olduğu ve 'dinî tecrübe' yoluyla Tanrı'yı algılamanın ve O'nun hakkında gerçekçi bilgilere ulaşmanın mümkün olduğu fikri de savunulmuştur.⁶³

Tanrı bilgisi, beşer açısından tam anlamıyla bilinemez ve anlaşılamaz olan bir alanla ilgili bilgi iddiasında bulunmak anlamına gelir. Kur'an'ın önemli atıfta bulunduğu bir bilgi aracı olan kalp, “bilme ve anlama” gibi işlevleri yerine getiren ve bundan

⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 119.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 37.

⁶² Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 101.

⁶³ Alston, William P., "Tanrı'yı Algılamak", çev. Ramazan Ertürk, *EÜ. Sos. Bil. Ens. Derg.*, S. 8, Y. 1999, s. 299-308. William Alston (d. 1921) pek çok Tanrı tecrübesinin algı ile aynı yapıda olduğu kanaatindedir. Gündelik duyu algımızda biz üç ögeyi ayırt edebiliriz: Algılayan, algılanan nesne ve fenomen. Benzer şekilde Tanrı tecrübesinde de üç öge vardır: Dini tecrübeyi yaşayan, tecrübe edilen şey (Tanrı) ve Tanrı'nın tecrübeyi yaşayana görünüşü veya takdim edilişi. Bu görüşün ayrıntıları ve yöneltile eleştiriler için bkz. Micheal Peterson -W. Hasker-B. Reichenbach-D. Basainger, *Akl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, s. 23-24.

dolayı da epistemolojik değer taşıyan bir araçtır. Bu bağlamda kalp, Bilinmeyen ve Mutlak olana ilişkin bilgi iddiasında bulunmada önemli bir temel olarak kabul edilmektedir. Kalp, insanın olgusal alanla ilişkili olmaktan çok, iç tecrübesini anlamlandırmada işlev görür. Çağdaş epistemolojide, bilgi kaynakları arasında iç gözleme yapılan vurgu bir yana, İslamî terminolojide sık kullanılan “*kalbî biliş*”, “*kalp gözü*” gibi anlatımlar, kalbin epistemolojik değerinin tanıkları olarak görülebilir. Bu durumda Tanrı'ya ilişkin bilgimizin önemli kaynaklarından biri kalptir.⁶⁴ Sevgi, nefret, kahramanlık, korkaklık, acı duyma, sevinme, yumuşaklık, katılık, mutluluk ve kasvet gibi insanın psikolojik ve duygusal yönü ile ilgili olan hususlar kalpten kaynaklandıkları gibi; hidâyet, dalâlet, istikamet, sapma, Allah'ın emirlerine itaat veya isyan, tefekkür, tedebbür ve kavrama gibi insanın akılcı yönü ile ilgili olan hususlar da kalpten kaynaklanır.⁶⁵ Dolayısıyla kalp, hem işlevsel aklın hem duyguların hem de Allah'a dair bilgilerin merkezi konumunda görülebilir.

İslam kültüründe ve tasavvufî düşüncede kalp, Birliğin yani Allah'ın meskenidir; başka bir ifadeyle, kendisini yansıttığı aynadır. Ancak bu aynanın kirinin, pasının temizlenmesi ve Allah'ın ezeli nurunu yansıtmaya kadar sürekli zühd, zikir ve ibadet ile temizlenip parlatılması gerekir.⁶⁶ Gazâlî, kalbin iki kapısı olduğunu, bunlardan dışarıya açılan ile duyu organları aracılığıyla dış dünya hakkında bilgi elde edilirken, melekût âlemine açılan iç kapı ile Allah hakkında bilgiler elde edileceğini ancak bu iç kapının da sadece Allah'ı zikredenlerin önünde açılacağını ifade etmiştir.⁶⁷ Sûfiler, akıl ve kalbi, bilgi aracı olmaları bakımından farklılaştırdıkları gibi, bunlar aracılığı ile elde edilen bilgileri de ayırt etmişler, her birine ayrı isim vermişlerdir. Aklın idrakine ilim, kalbin idrakine marifet ve zevk; ilim sahibine âlim, marifet sahibine de ârif demişlerdir.⁶⁸

İnsanın kalbî tecrübeyle Allah'ı tanınması ve O'nun hakkında bilgi edinmesi Tasavvuf'un önemle üzerinde durduğu bir konudur. Allah'ın tanınması/tanımlanması hususunda Kelam âlimleri genellikle akli ve nakli hareket noktası kabul ettikleri için bu alanda insanın duygusal açıdan Allah ile iletişiminin ele alınmadığını (ihmal edildiğini) dolayısıyla tepkisel olarak bu konunun Tasavvuf ilminin omurgasını oluşturduğunu

⁶⁴ Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *FÜİFD.*, S. 5, 2000, s. 343-344.

⁶⁵ Güneş, Abdülbaki, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yay., Van, 2003, s. 125-126.

⁶⁶ Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ank., 2011, s. 88.

⁶⁷ Gazâlî, *İhyâ*, trc. Ahmed Serdaroğlu, c. III, s. 45.

⁶⁸ Kayıklık, H., *Tasavvuf Psikolojisi*, s. 202.

söylememiz mümkün görünmektedir. Bu nedenle, insanın kalbî (manevi) yolla Allah hakkında bilgi edinmesinde mutasavvıfların görüşlerine başvurmamız gerekmektedir.

Sûfilerin ruhanî halleri yaşayarak, manevi ve ilahî hakikatleri tadarak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgiye *marifet*, bu yoldan Hakk'a dair elde edilen bilgiye *marifetullah*, buna sahip olan kişiye *arif-i billah* denmiştir.⁶⁹ Tasavvufi anlamıyla ilk defa marifetten bahseden Zunnûn el-Mısrî'ye göre esasen Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Marifetin hakikati de hayretten ibarettir. Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfiler en sonunda insanoğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Bu nedenle mutasavvıflar Hz. Ebu Bekir'e atfettikleri, “Allah hakkında marifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında marifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir” sözünü bu konudaki düşüncelerinin temeli haline getirmişlerdir.⁷⁰ Bu konuda Gazâlî, ilahlık hususiyetlerini ya Allah'ın bizzat kendisinin ya da benzerinin bilebileceğini, O'nun eşi ve benzeri olmadığına göre Allah'ı kendisinden başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmiş ve Cüneydî Bağdâdî'nin: “Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur” sözüyle görüşünü desteklemiştir.⁷¹

Hâris el-Muhâsibî'ye göre marifetin başı, aklın duyularla elde edilen tecrübî âlem üzerinde düşünerek bilgisini genişletmesi ve buradan Mutlak varlığın bilgisine ulaşmasıdır. Dolayısıyla maddî varlık alanı duyularla algılanamayan gaybî varlık alanına delâlet etmiştir. Muhâsibî'ye göre bâtinî bilgi (marifet), aklın, dış dünyadan elde edilen tasavvurî bilgilerin manâlarına nüfuz etmesiyle meydana gelmektedir. İnsan, maddî âleme ait bilgilerin, Tanrı'nın verdiği akılla yoğrulduğunun şuuruna vararak batınî bilgiyi elde eder. Akıl burada tek başına değildir, kalple birliktedir, gayb âleminin Mutlak varlığını idrâkte kalpten destek almalıdır. Çünkü bu bilgi aklın ötesine geçmiş, artık onu aşmıştır. Dolayısıyla Mutlak varlık olan Tanrı hakkındaki derûnî bilgi, aklî fiille değil, tefekkür, nazar ve i'tibâr (herhangi bir şeyden istidlâlen bir başka şeyin bilgisine ulaşmak) fiilleriyle elde edilmiştir. Muhâsibî'ye göre bu bilgi, akıl ve temyiz gücünün yok olduğu bir anda meydana gelmez. Bu yüzden tam ve güvenilir bir bilgi niteliğindedir.⁷² Metafizik varlık alanının tefekkür, nazar ve i'tibâr yoluyla tam olarak bilinemeyeceği görüşünde olan Muhâsibî'ye göre, “bu manevi âlem dibine inilmeyen

⁶⁹ Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yay., İst., 2012, s. 236.

⁷⁰ Uludağ, Süleyman, "marifet" md., *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003, s. 55.

⁷¹ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 49.

⁷² Muhâsibî, Ebu Abdillâh Hâris b. Esed el-Anazî, *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İst., 2011, s. 90-92.

derin bir denizdir”.⁷³ Muhâsibî'ye göre bâtinî bilginin oluşmasında ilk aşamayı aklın maddî âlem üzerinde düşünmesi oluşturmaktadır. Görünür âlemin bilgisinden hareketle metafizik âlemin bilgisine ulaşmada Muhâsibî'nin akla aktif bir rol verdiği görülmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî akıl ile marifet arasında sıkı bir bağ kurmuş olmaktadır.

Mutasavvıfların Allah hakkındaki sıhhatli hâle “marifet” ismini verdiklerini ifade eden Hucvirî'ye (v. 470/1077) göre, marifet ilimden daha üstündür. Çünkü sıhhatli ilim olmadan sıhhatli hal bulunmaz. Allah hakkında âlim olmayan, O'nun hakkında ârif olmaz. Fakat ârif olmayan bir kimse âlim olabilir. Allah hakkındaki marifet ve ilim konusunda insanların ihtilaf ettiklerini söyleyen Hucvirî, marifeti akla dayandıran Mu'tezile'yi, “şayet akıl marifetin illeti olsaydı, her akıllının ârif, bütün akılsızların da cahil olması gerekirdi” diyerek eleştirmiştir. Yine O, Allah hakkındaki marifetin illet ve kaynağını istidlâle dayandıran kelamcıların görüşlerini de, şeytanın cenneti, cehennemi, arşı ve daha birçok ayet ve delilleri görmüş olmasına rağmen bunların onun marifet sahibi olmasına sebep olmadığını söyleyerek çürütmeye çalışmıştır. Marifetin illetinin Allah'ın lütuf ve inayeti olduğunu söyleyen Hucvirî'ye göre, ilâhî inayet olmazsa, akıl âmâ olur. Akıl, zâtı icabı ve esas itibarıyla kendisinin ne olduğunu bilmemektedir. Kendini bile bilmeyen aklın başkasını ve yaratıcısını bilmesi mümkün değildir.⁷⁴ Deliller ve akıl yoluyla Allah'ın bilinmesi ve tanınması Hucvirî'ye göre mümkün görünmemektedir. Marifet, bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak insanın kalbine yerleştirilmiş olmaktadır. Aklın istidlâl yoluyla Allah'ı tasavvur etmeye çalışması onu teşbihe, nefiy yoluyla O'nu tanımlamaya çalışması da ta'tile götürür. Dolayısıyla bu iki durumda marifet değildir. Marifetin, aslında sürekli olarak aklın Allah hakkında hayret içinde kalması ve Hakk'ın inayetinin kulu üzerine yönelmesinden başka bir şey olmadığını ifade eden Hucvirî'ye göre, marifetle ilham aynı şey değildir. Çünkü kendisine ilham geldiğini söyleyen kişilerin görüşleri birbiriyle çelişebilir. Bu durumda iddialardan doğru ile yanlışın ayırt edilmesi için delilin gerekliliği zorunlu olur. Bu takdirde de iddia delille bilinmiş olacağından ilhamın hükmü bâtıl olur.⁷⁵ Hucvirî, Allah'ın bilgisine erişmek için akli ve onun fonksiyonlarını zorunlu olarak görmemektedir. Akıl ile elde edilen bilgiyle Allah'ın bilgisine ulaşamayacağını

⁷³ Muhâsibî, *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, s. 97.

⁷⁴ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 331-332.

⁷⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 334-335.

düşünen Hucvirî, bu bilginin kişinin kalbine bizzat Allah tarafından vasıtasız olarak verildiğini kabul etmektedir.

Tasavvuf alanında gaybî konularla ilgili bilgi elde etme konusunda marifetten başka birbirleriyle yakın anlamlarda kullanılan keşf, ilham, yakîn, sezgi ve keramet gibi kavramlarla da karşılaşmaktayız. Sûfilere göre, maddî ve duyulur âlemden gelen tesir, kir ve pas kalbin gayb âlemini görmesine engel olan bir perde oluşturur. Kalbin bu kir ve paslardan arındırılması sonucunda perdenin açılmasına, yani kalp gözünün açılarak gaybî bilgilere ulaşılmasına *keşf* denir. *Mükaşefe*, beden ve his perdesinin kalkması ve ruh âleminin seyredilmesidir.⁷⁶ Sûfiler keşf terimini hem “perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme”, hem de “Allah'ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullanmışlardır. “İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması” anlamına gelen mükaşefe teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁷⁷ *İlham* ise, doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgidir. Bu bilgi ya ilahî hitabı işitmek ve dinlemek veya gayb âlemini görmek suretiyle elde edilir.⁷⁸ Gazâlî'ye göre ilham, öğrenilmeden, gayret sarf edilmeden kalbe doğan ilimdir. Bu ilim de nasıl ve nereden geldiğini bilmediği ve sebebini bildiği olmak üzere ikiye ayrılır. Birincisi ilhamdır, velîlere ve iyilere mahsustur. İkinci kısım ise, o ilmi kalbe ilka eden meleği görmekle mümkündür ki buna vahiy denir ve bu ilim peygamberlere mahsustur. Sûfî'nin ilhamî ilmi öğrenebilmesi için başvuracağı yol, nefis mücâhedesı, kötü sıfatlardan arınmak, her şeyden alâkayı kesip bütün mevcudiyetiyle Allah'a yönelmektir. İnsan bu mertebeye yükseldiği zaman, Allah kulun kalbine hâkim olur ve ilim nurlarıyla kalbi aydınlatır, gaybî sırlar kendisine açılır.⁷⁹ Gazâlî ilham yoluyla elde edilen bilgiyi ispatlamak için ayet ve hadislerden, sahabenin yaşadığı tecrübelerden birçok deliller de sunmuştur. Örneğin; “Bizim için mücâhede edenleri, bizim yolumuza hidâyet ederiz”⁸⁰ ayetini “Nefisleri ve diğer düşmanlarına karşı, mal ve canları ile mücâhede edip, can ve mallarını fedâ edenleri bize gelen yolda hidâyete erdiririz. Allah ihsan edenlerle beraberdir. Yani bunlar iyi mücâhedeleri sayesinde Allah ile beraber olurlar. Yani bildiği ile amel edenlere Allah bilmediklerini öğretir” şeklinde yorumlamış ve delil olarak kullanmıştır.⁸¹ İki yıl boyunca ders aldığı hocası Gazâlî'nin

⁷⁶Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 213.

⁷⁷ Uludağ, Süleyman, "keşf" md., *DİA*, c. XXV, Ank., 2002, s. 315.

⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 213.

⁷⁹ Gazâlî, *İhyâ*, trc. Ahmed Serdaroğlu, c. III, s. 41-42.

⁸⁰ Ankebût, 29/69.

⁸¹ Gazâlî, *İhyâ*, trc. Ahmed Serdaroğlu, c. III, s. 51.

keşf konusundaki görüşlerini eleştiren Ebû Bekir İbnü'l Arabî'ye (v. 543/1148) göre, “kalp” tamamen gafletten uzak kalamayacağı gibi zâtı itibariyle keşf gibi gaybî âlemlere de muttali olamayacaktır. İbnü'l Arabî, nefsin dış dünyadan ilgisini keserek, sadece Allah'a yönelmesinin ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini, dünyada iken buna kâdir olamayacağını kaydeder. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisinin de gaflete maruz kaldığını, bu nedenle günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise dikkat çeken İbnü'l Arabî, hayatı boyunca gafletten uzak bir kimsenin bulunamayacağını, bu nedenle yaşama şeklinin Kur'an ve sahih sünnete göre tanzim edilmesi gerektiğini, buna göre dinî konularda bir şey tecrübe ile elde edilmiş olsa bile, bunların nasslarda yer almasının zorunlu olduğunu ileri sürer.⁸²

Tasavvufta kullanılan marifet, keşf, ilham vb. kavramların yerine 19. Yüzyıldan itibaren özellikle batıda kullanılan bir kavram olan dinî tecrübe,⁸³ mutlaka normal duyu algılarının aracılığından bahsetmek anlamına gelmemek koşuluyla, çok genel anlamda Tanrı veya Tanrısali algılamak ya da O'nun varlık ve etkinliğinin kişisel bir deneyim biçiminde farkında olmak şeklinde tanımlanmaktadır. Dini tecrübe, genel anlamıyla tüm en yüksek ve özel olağanüstü tecrübe hali olan vahiy ve mucize halinden en alt düzeyi olan sıradan insanın iddiasız kişisel deneyimlerine kadar tüm dini yaşantı hallerini kapsayacak şekilde kullanılabilir.⁸⁴ Çağdaş psikologlar dinî tecrübeyi, “Allah'ın alâmet, işaret, tezahür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız, doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilahi kudretle sezgisel ilişki kurma olarak” tanımlamaktadırlar.⁸⁵ Bir kimsenin kendisinde bulduğu ve Allah'tan olduğunun kesin şuuruna vardığı vasıtasız bir bilgi olan vahiy tecrübesi, dinî tecrübenin en derin ve anlaşılması güç olanı, sonuçları bakımından en etkili, sürekli ve güçlü olanıdır. Vahiy tecrübesi, içerisinde sadık rüyalar, sesler ve görüntüler, doğrudan ilhamlar ve vasıtasız ilişkiler, apaçık idraklerin yer aldığı, çok şekilli, aynı zamanda çok şiddetli bir tecrübedir. O kadar ki, vahiy anında bedene

⁸² Biçer, Ramazan, "Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu", *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yay., Bursa, 2003, s. 251-262.

⁸³ "Dini tecrübe" terimi esas itibariyle dini, "bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri" olarak tanımlayan ve dini tecrübe üzerine daha sonra bu alanın klasikleri arasında sayılacak bir eser yazan William James ile birlikte popüler olmuştur. William James'in yazdığı eser *The Varieties of Religious Experience (Dini Tecrübenin Çeşitliliği)* Bkz. Cafer Sadık Yaran, "İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları", *OMÜİF. Derg.*, S. 12-13, Samsun, 2001. Metafiziği yadsıyan empristlere karşı dinî tecrübeyi (misticizm) bir bilgi kaynağı olarak kabul eden teologlar arasında Schleiermacher, Martin Buber, Rudolf Otto, Aldous Huxley gibi isimler de sayılabilir. Bkz. Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergah Yay., İst., 2006, s. 15.

⁸⁴ Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meânet*, Rağbet Yay., İst., 2009, s. 18, 20-21.

⁸⁵ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ank., 2013, s. 131. Bkz. Şaban Ali Düzgün, "Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu'", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, 2004, s. 27-46.

yansıyan etkiler, bu tecrübenin beşeri tabiatı olağanüstü bir değişikliğe uğrattığını göstermektedir. Bununla birlikte, vahiy esnasında peygamberin şuurunun açık olması ve kendinde cereyan eden ruhanî hadiseyi o anda bütün zihnî fonksiyonlarıyla algılama ve izlemesi, bu tecrübeyi mistiklerin vecdinden olduğu kadar, bazı akıl hastalarının sanrılarından da ayırmaktadır.⁸⁶

Richard Swinburne (d.1934), dini tecrübenin birçok kişi tarafından Tanrı'nın hem var olduğu ve hem de yarattıklarına yakın olduğunun delili olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Bu tecrübenin güvenilirliği için Swinburne “*safdıllık (kolay inanırlık) ilkesi*”ni delil olarak kullanmaktadır. Bu ilkeye göre, yanılmış olduğumuzun deliline sahip oluncaya kadar, bir takım şeylerin, bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerektiği, temel bir bilgi veya rasyonellik ilkesidir. Eğer bana bir masa görüyorum veya arkadaşımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, aldatıldığımı dair deliller ortaya çıkıncaya kadar, bunların böyle olduğuna inanmam gerekir. Tanrı tecrübesine sahip olduğunu sanan biri, yanılmış olduğuna dair delil getirilemezse, böyle bir tecrübeye sahip olduğuna inanmalıdır. Bu ilkenin en cazip tarafının “dini tecrübeyi ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yüklemesi” olduğu söylenmiştir.⁸⁷

Dini tecrübe ile ilgili görüş belirtenlerden bazıları onu toptan reddetmekte ve bunu doğrulanabilirlik ilkesi ile temellendirmeye çalışmaktadırlar. Bu görüştekilere göre, eğer dini tecrübeye güvenileceksek, onun da diğer doğal tecrübeler gibi, halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da öznel arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa dini tecrübe bu tür özelliklere sahip değildir.⁸⁸

Swinburne, bir kişinin yaşadığı dini tecrübenin, bunu yaşamayan başka kişiler için delil olma açısından bir değere sahip olduğunu da “*tanıklık ilkesi*” ile açıklamaktadır. Bu ilkeye göre, dünya hakkındaki inançlarımızın çoğu başkalarının algıladıklarını iddia ettikleri şeylere dayalıdır. İster sıradan bir tecrübe, ister dini tecrübe söz konusu olsun, belirli türden bir tecrübeye sahip olmayanlar, bu konuda aldatıldıkları veya aldandıklarına dair bir delilin yokluğu halinde, böyle tecrübelerle sahip olduklarını söyledikleri zaman başka kişilere inanmalıdırlar. Zaten yalan söylediklerini, kendi kendilerini aldattıklarını veya tamamen yanlış gözlemlediklerini düşünmek için bir nedenimiz yoksa, tecrübe ettiklerini anlattıkları şey konusunda başkalarının

⁸⁶ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 136-137.

⁸⁷ Peterson, *Akıl ve İnanç*, trc. Rahim Acar, s. 32-33; Yaran, Cafer Sadık, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, s. 32-35.

⁸⁸ Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, s. 30. Ayrıca bkz. Peterson, *Akıl ve İnanç*, trc. Rahim Acar, s. 33-34.

rivayetlerine genellikle güveniriz. O halde, dini tecrübe ile ilgili rivayetlerinde de aynısını yapmalıyız.⁸⁹ Swinburne'ün bireysel olarak yaşanan tecrübeler herkesin inanması gerektiğine dair öne sürdüğü delil pek tutarlı görünmemektedir. Dinî tecrübeyle diğer sıradan yaşanan tecrübeleri aynı düzeyde değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Sıradan tecrübelerin tekrarlanma olasılığı ve bütün insanlar tarafından ya da en azından bazı insanlar tarafından yaşanma durumu veya olaya şahit olma durumu söz konusu iken dinî tecrübe için aynı şeyleri söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu tür tecrübeler başka insanların inanması gerektiği bir zorunluluk olarak öne sürülmemelidir. Diğer taraftan dinî tecrübenin yaşandığının kabul edilmesi aslında sorunu çözmemektedir. Yaşanan tecrübeler genellikle sözlerle ifade edilmekte zorlanılan durumlardır. Bunların başka insanlara aktarılması ve diğer insanlar tarafından içeriğinin anlaşılması kolay bir durum değildir. Zaten Tasavvuf için “*kâl ilmi değil hâl ilmi*” denilmesi konuyu en iyi şekilde ifade etmektedir. Bireysel düzlemde insanın yaşadığı dini tecrübeler onun Allah ile ilişkisinin biçimlenmesinde etkin rol oynayabilir. Ancak bireyin yaşadığı dinsel yaşantılar, kişi ile Allah arasında olduğu için bu tecrübeden ortaya çıkan bir takım sonuçların bütün insanlık için geçerli sonuçlar olduğunu iddia etmek tartışılır bir konudur.⁹⁰

Dinî tecrübenin en önemli özelliği, onu yaşayan kişiye has olması ve başkalarıyla paylaşılamaması keyfiyetidir. Bu sebeple onun verdiği bilginin genelleştirilmesi mümkün görünmemektedir. Kişiden kişiye değişen ve onu yaşamayan kişiye yabancı kalan varlığı ile dinî tecrübe, açık-seçik ve kesin olmaktan uzak, belirsiz bir gerçeklik ifade etmektedir.⁹¹ Dinî tecrübe yoluyla elde edilen bilgilerin hakiki ve meşru bir değer taşıyıp taşımadığını kontrol etmek için tek güvenilir yol, onun dinî kaynaklara olan uygunluğunun tespit edilmesidir. Nassların verdiği bilgilerle çeliştiği bilinen tecrübî bilgilerin kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan bireysel iç tecrübelerle ulaşılan bilgiler nasslarla uygunluk arz etse de esas olan dinî kaynakların verdiği bilgilerdir.

⁸⁹ Yaran, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, s. 36-37.

⁹⁰ Dini tecrübenin güvenilirliğinin ve geçerliliğinin ispatlanmasına yönelik ilkeler öne sürüldüğü gibi, bu ilkeleri eleştiren ve başka alternatif ilkeler sunan yaklaşımlar da bulunmaktadır. Cafer Sadık Yaran'ın önerdiği “eleştirelilik ilkesi” veya “tahkik ilkesi” bunlardan birisidir. Geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne'ün “Safidillik İlkesi”ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, *İÜİF. Derg.*, S. 15, İst., 2007, s. 25-54.

⁹¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 152-153.

Hiç kuşkusuz ki Tanrı, dışarıda bulunan, algıladığımız ve kendisine dilediğimiz gibi ulaşabileceğimiz bir nesne değildir. Bu yüzden O'nun hakkındaki bilgilerimizin, bilimsel yöntemlerle sınanması söz konusu değildir. Bu konudaki birincil kaynak, kutsal kitapların verdiği bilgilerdir. Ancak insan zihni, diğer aşkın ve soyut varlıklarda olduğu gibi Tanrı hakkında bilgi ve bakış açısı geliştirirken kendi toplumsal bilgi kalıplarını kullanır. Bu kaçınılmaz bir durumdur.⁹² Toplumsal Tanrı tasavvurlarının oluşmasında bireylerin yaşadığı dinî tecrübelerin insanlar tarafından rağbet görmesi ve bir sonraki nesle aktarılmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dinî tecrübelerin imkânı ispat edilsin ya da edilmesin din konusunda hassasiyetleri olan insanlar kendileri gibi olup bir takım dinî tecrübeler yaşadığını söyleyenlere karşı güven duyup inanmaktadırlar. Dinî konularda insanların kolay inanırlılığı, bazı insanların bu durumu suistimal etmelerine neden olduğu toplumsal bir realitedir.

Allah'ın varlığı fikrine ulaşılrken ya da O'nun sıfatları hakkında bilgi sahibi olunurken başvurulmuş diğer bir kaynaktan âlemdir. Âlem, bir şeyin kendisiyle bilindiği şeydir. Bu kelimenin bu kalıpta gelmesi (علم-عالم), âlet gibi olduğu içindir. Zira âlem, yaratıcısına delâlet etmesi açısından âlettir.⁹³ Kelamcılar açısından âlem, Allah'ın dışındaki a'yân (cisim-cevher) ve arazlardan (renk, koku, hareket vb) meydana gelmiş olan bütün yaratılmış varlıkları ifade etmektedir.⁹⁴ Kelam ilminde âlem sonradan yaratılmış olması/hâdis ve bir yaratıcının varlığına delalet etmesi açısından ele alınarak Allah'ın varlığının ispatlanmasında delil olarak kullanılmıştır.⁹⁵ Örneğin İmam Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak öncelikle âlemin cevherlerden ve arazlardan meydana geldiğini, cevher ve arazlarında sonradan var olduğunu ispatlayarak âlemin hâdis olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Âlemi oluşturan parçaların çoğunun yok iken var olduğu, büyüyüp geliştiği görülmektedir. Sonlu ve sınırlı olan parçalardan oluşan âlemin kadîm olması düşünülemez. Parçaları sonradan var olan âlemin de yaratılmış olması zorunludur. Yine tabiatta gözlenen zıtlıklar (iyi-kötü, küçük-büyük vb.) değişiklik ve zeval bulma belirtileri taşır. Bu durum ise yok oluşu ihtiva eder. Dolayısıyla yok oluş ihtimali taşıyan bir şeyin varlığının kendinden olması mümkün değildir. Âlemin sonradan var olduğu ispat edilince onun bir yaratıcısının olması

⁹² Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, Y. 2, S. 1, 2007, s. 45-62.

⁹³ İsfahanî, *Müfredât*, s. 581-582.

⁹⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, haz. H. Atay, s. 62; Sâbûnî, *el-Bidâye*, trc. B. Topaloğlu, s. 19; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s.123-124.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 29-30; Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 123-128.

zorunluluğu ortaya çıkar ki, O da ilim, irade ve kudret sahibi olan Allah'tır. Âlemde bulunan her bir varlık Yaratıcının varlığına delil teşkil ederken O'nun mahiyet ve keyfiyetine dair bilgi vermez. Var olan her şey Allah'ın yaratma sıfatına delalet ettiği gibi, evrende zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin âhenk ve düzenlerini koruyuşu da hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin bir olduğunu göstermektedir. Ayrıca âlemin âhenk ve düzen içinde seyredişi ve aynı nesnede zıtları bir arada tutuşu yöneticisinin kudretine, hikmetine ve ilmine delâlet etmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla âlem Allah'ın varlığına delil olmasının ötesinde O'nun sıfatlarına dair de deliller sunan bir semboller kitabı olmaktadır. Bu sembolleri okuyup anlamlandırabilmek ise insanın aklını kullanmasına bağlıdır.

Gazâlî, Allah hakkında bilgi sahibi olunurken, Kur'an'da, kandiller gibi yıldızlarla donatılmış gökyüzünün, güneşin, ayın, insan için hazırlanmış, nimetlerle donatılarak bir yaygı gibi insanın önüne serilmiş yeryüzünün ve madenlerin depo edilmiş hazineler olarak insan için yaratıldığını ifade eden ayetleri delil olarak kullanmıştır. Çünkü evrende belirli gayeler için yaratılmış varlıkların olması ve bu varlıkların bir düzen içerisinde yer alması Alîm, Kâdir ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını göstermektedir.⁹⁷ Gazâlî'nin, evrendeki varlıklardan hareket ederek Allah'ı bilme ve tanıma yolunu tercih ettiğini ve bu hususta Kur'an'da yer alan ayetleri delil olarak kullandığı görülmektedir. Gazâlî'nin de işaret ettiği gibi âlem Allah'ın sıfatlarının görünür olduğu bir alan olmaktadır. Ancak insanın âlemden Allah'a giderken nazar ve tefekkür eyleminde bulunması zorunludur. Çünkü evrendeki olgular, insanın önünde cereyan eden, görüp gözlemlediği somut olgulardır. İnsandan bu olgusal düzlemde her çeşit araştırma, gözlemde bulunma, deneme ve son anlamda da başka gerçeklik düzeylerine intikal edebilmesi istenilmektedir. Daha açık bir anlatımla, beşerin Aşkın Varlık'a ilişkin bilgisi, nesnel gerçekliklerin objektif araştırmasına dayanmaktadır. Yüce Allah, yaratıcı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir Yaratıcı'yı bilebilmek için insanı doğal fenomenlerin nesnel gözlemine çağırmaktadır.⁹⁸ Çünkü Allah kendisini âlemdeki varlıklarlar üzerindeki eylemleriyle insana tanıtmaya yolunu tercih etmiştir. Bu bağlamda âlem Allah'ın sıfatlarının yansıma alanı olmaktadır.

⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 21-31, 41-42.

⁹⁷ Gazâlî, *el-Hikmetü fî Mahlûkâtillâhi* (Mecmuatü Resâil içinde), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Mısır, trs., s. 6 vd.

⁹⁸ Yeşilyurt, Temel, "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *FÜİFD.*, S. 5, 2000, s. 349.

Şehristânî Eş'ari'nin bu konuda Yaratıcının fillerinin, O'nun inkârı mümkün olmayan sıfatlarına delalet ettiği düşüncesini aktarmaktadır. Örneğin insan yaratılışı konusunda düşünüp, başlangıcının nasıl olduğunu, yaratılıştaki aşamaları ve sonunda yaratılışı tamamlanmış bir varlık haline nasıl geldiğini dikkatle izlediğinde bütün bunları yapanın kendisi olmadığını kesin olarak anlar ve zorunlu olarak kâdir, âlim ve mürîd bir yaratıcısının olduğu sonucuna ulaşır. Zât'ın bu sıfatlarla nitelenebilmesi için de bir hayatla diri olması gerekmektedir.⁹⁹

Tasavvufî açıdan âlem, Allah'ın isimlerinin bir tecellisidir. Âlem, tıpkı bir ayna gibi Allah'ın, kendisiyle bilindiği isimlerini yansıtmaktadır.¹⁰⁰ Tasavvufta hadîs olarak kabul edilen “*Ben bilinmez (gizli) bir hazîneydim; bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim*”¹⁰¹ ifadesine göre âlemin varlık sebebi, Yüce Allah'ın *bilinmek istemesidir*. İbn Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın bu bilinmek istemesini, bir bakıma *âlem aynasında görünmek istemesiyle* açıklamaktadır.¹⁰² Çünkü bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi, *ayna* gibi başka bir şeyde görmesine benzemez.¹⁰³

Allah hakkında bilgi sahibi olmanın bir başka yolu da O'nun beşerî bir dil kullanarak konuşmasını ifade eden vahiydir. Allah *Mutlak* ve *Müteal* olan Zat'ı yönüyle, sıradan bir objeyi bilebildiğimiz anlamda insan için bilinemez olsa da, O, vahiy yoluyla insanlığa Kendisi hakkında bilgi vermektedir.¹⁰⁴ Allah'ın insanla iletişim kurma biçimleri Kur'an'da şu şekilde açıklanmaktadır: “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla, yahut bir perde arkasından veya kendi izniyle ona vahyedecek bir elçi göndererek konuşur. Çünkü O pek yüce, hüküm ve hikmet sahibidir*”.¹⁰⁵ Kur'an, Allah'tan insanlara doğru gerçekleşen üç olası iletişim yolundan açıkça söz etmektedir: vahyederek, bir perde arkasından ve bir elçi göndermek suretiyle.¹⁰⁶ Ayette ifade edilen iletişim şekilleri Allah'ın sadece peygamberleriyle kurduğu ilişkinin farklı şekillerini ifade etmemektedir. Böyle bir anlayış Kur'an bütünlüğü açısından değerlendirildiğinde tutarlı

⁹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, s. 106-107.

¹⁰⁰ Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, c. I, s. 108-109.

¹⁰¹ Bu hadisle ilgili yapılan çalışma için bkz. Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi (960/1553)'nin "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf/İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 12, Ank., 2004, s. 9-24

¹⁰² Ögke, Ahmet, "İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf |İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 75-89.

¹⁰³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 108-109.

¹⁰⁴ Yeşilyurt, T., "Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri", *FÜİFD.*, S. 5, 2000, s. 351.

¹⁰⁵ Şûrâ, 42/51.

¹⁰⁶ Bu iletişim modellerinin incelendiği makaleler için bkz. Erkan Yar, "Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkamı ve Dili", *Tabula Rasa*, Y. 2, S. 5, 2002, s. 135-150; M. Zakî İbrahim, "Kur'an'da İletişim Modelleri: Allah-İnsan Etkileşimi", çev. Burhan Sümertaş, *DEÜİFD*, XXXI, 2010, s. 235-261.

görünmemektedir. Çünkü Allah Kur'an'da havarilerle¹⁰⁷ ve Hz. Musa'nın annesiyle¹⁰⁸ de vahiy yoluyla iletişim kurduğunu ifade etmiştir.

Vahiy kelimesi sözlükte “işaret, yazı, elçilik, ilham, gizli söz; ima, kinâye ve üstü kapalı söylemek şeklinde hızlı gösterilen işaret” anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁹ Vahiy, İslam'da, Tanrı'nın konuştuğu, kendisini dil aracılığıyla ifşa ettiği ve bunun, beşeri olmayan gizemli bir dil ile değil, açık ve anlaşılır bir beşeri dil ile olduğu anlamına gelir. İki kişi arasında gerçekleşen normal bir konuşmada, hem konuşan hem de dinleyen, ontolojik bakımından eşit varlıklar olarak birbirlerine hitap ederken, vahiy olgusunda konuşanın Tanrı, dinleyenin de insan olması yani konuşmanın doğüstü varlık mertebesi ile normal varlık mertebesi arasında gerçekleşmesi vahiy, doğal olmayan özel bir dil olgusu yapar.¹¹⁰ İzutsu, vahiy kelimesinin semantik analizini yaparken şu üç maddeye dikkat çeker: 1) Vahiy kelimesi iki-kişilik-ilişki ifade eden kelimeler grubuna girer. Yani vahyin gerçekleşmesi için iki kişinin olması gereklidir. Ancak bu ilişkide mütakabiliyet olamaz yani tersine döndürülemez. 2) Şifahî olmak zorunda değildir. Yani, kelimeler de kullanılabilmesine rağmen, iletişim için kullanılan işaretler, daima dilsel değildir. 3) Her zaman esrarengizlik, gizlilik ve mahremiyet vardır. Yani iletişimin bağlamını anlamak dışarıdakiler için zordur.¹¹¹ Vahiy kavramı üzerinde detaylı açıklamalara girmeksizin Allah'ın Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirdiği Kur'an'ın Allah'ı nasıl tanıttığı üzerine odaklaşmamız konunun bütünlüğünün korunması açısından gerekli görünmektedir.

Kur'an, insanlara Allah'ı anlatırken müşahhasan mücerrede doğru bir yol takip etmiştir. Ku'an'ın ilk muhatapları müşahhas, elle tutulur putlara/tanrılara taptığı için anlayabilecekleri şekilde onlara hitap etmiş ve tedricen, mücerret Allah kavramına yücelmiştir. Rabb'in bilinmesi ve doğru tanınması, ilahî mesajın temel kaygısıdır. Kur'an'da Allah, görme, işitme, arşa kurulması ve kürsü sahibi olması gibi sıfatlarla nitelenir. Böylece putperestlerin taptıkları somut nesnelerin, değil üstün sıfatlara sahip olmak sıradan yeteneklerden bile yoksun olduklarını ortaya koyar. Ardından daha soyut, manevî ve insanlarda da bulunan sıfatlarla Rabb'i tanıtmaya geçer. Bu sıfatlar insanlarda sınırlı olarak bulunur. Böylece insanın dikkati, bu sıfatların kaynağı olan yüce ve

¹⁰⁷ Mâide, 5/111.

¹⁰⁸ Kasas, 28/7.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XV, s. 379; İsfahani, *Müfredât*, s. 858-859.

¹¹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 232-236.

¹¹¹ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 238-240.

mükemmel varlığa çekilir. Son aşamada Allah'ı tanımada nihaî noktaya gelinir ve onun her türlü somut tasavvur ve nitelemeden yüce ve münezzeh olduğu vurgulanır.¹¹²

Kur'an öğretileri doğrultusunda Allah'ı bilmenin yolu O'nun isim ve sıfatlarını bilmekten geçer. İman ettiği Allah'ı isim ve sıfatlarıyla bilmek, kişiye vasıtasız olarak yaratıcıyla O'nu tanıma temeline dayanan bir diyalog kurma imkânı sağlar. Bu isim ve sıfatlar, beşer idrakine sığmayan ulûhiyet ile duyular âlemi ve akıl dünyasında yaşayan insan arasında iletişimi sağlayan bir bağ olarak değerlendirilebilir.¹¹³ Kur'an'ın Allah'ın sıfatlarını insan kavrayışına sunma noktasında sayısız ayet içerdiğini görüyoruz. Allah'ın kendisinin hiçbir benzerinin olmadığını ifade etmiş olmasına rağmen, sıfatlarını zikrederken insanların zihin dünyalarındaki kavramları kullanmış olmasını insan tarafından kendisinin daha kavranabilir olmasını sağlama ve iletişim imkanlarını çoğaltma amacına dönük olarak değerlendirilebiliriz.

Kur'an'ın Allah anlayışı, düzenli yaratma, rızık verme, hidayet, adalet ve rahmet kavramlarını içeren organik bir bütün teşkil etmektedir.¹¹⁴ Bunlarla birlikte Kur'an Allah'ın kudretini, yüceliğini ve özellikle tek ilah olduğunu sürekli ifade eder. Konuyla ilgili örnek olması açısından Haşr Sûresi'nden bir kaç ayete yer vermek istiyoruz: “O, kendisinden başka hiçbirilah olmayan Allah'tır. Görülmeyeni ve görüleni bilendir. O, esirgeyen ve acıyandır. O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. O, mülkün gerçek sahibi, mukaddes, barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah'tır. Allah, onların ortak koştuklarından uzaktır. O, yaratan, yoktan var eden, şekil veren Allah'tır. En güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdeki herşey O'nu tesbih eder. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”.¹¹⁵ Ayette Allah'ın kendisini nitelediği birçok sıfatın arka arkaya sıralandığını, bu yolla insan zihninde doğru bir ilah tasavvuru oluşturulduğunu, Allah'a ortak koşulan ilahların bu sıfatları taşıyamayacağını ve Allah'ın onlardan uzak olduğunun ifade edildiğini görüyoruz.

Sıfatlar, Allah hakkında konuşmamız için elimizdeki en genel malzemedir. Ancak Tanrı ya da onun özü, sıfatlar değildir. Onun özü mantıksal olarak sıfatlardan öncedir. Bizler Tanrı'nın zâtı hakkında konuştuğumuz zaman, Tanrı'yı Tanrı yapan bizim bakış açımızdan hareketle elimizdeki şey hakkında konuşuyoruz demektir. Bizler

¹¹² Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, Y. 2, S. 1, 2007, s. 45-62.

¹¹³ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 100.

¹¹⁴ FazlurRahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, s. 31.

¹¹⁵ Haşr, 59/22-24.

Tanrı'yı tanımlarken mümkün varlıklar alanına ait olan insanlarda da bulunan en yüce isimleri kullanıyoruz.¹¹⁶ Allah'a atfettiğimiz isim ve sıfatlar, insandaki isim ve sıfatların “mutlak” halidir. Allah'ın âlemi yaratmadan önce sahip olduğunu kabul ettiğimiz ve yaratılmışlardan O'nu ayıran zâtî sıfatları hariç, Allah'a dair bütün isimlendirmeler insanda vardır.¹¹⁷ Acaba Allah için kullandığımız bu isimlerin gerçek mahiyetini bilebilir miyiz? Gazâlî bu soruya tıpkı tanrısal özün neliğini ve gerçekliğini bilme konusunda olduğu gibi, sadece Tanrı'nın tam ve gerçek olarak bilebileceği şeklinde yanıt vermektedir. Çünkü biz, bir zatın âlim olduğunu bildiğimiz vakit, hakikatini anlayamadığımız müphem bir varlığı tanımış olmaktadır. O zatın sadece ilim sıfatına sahip olduğunu biliriz. İlim sıfatını gerçekten ve hakikatine uygun şekilde bilirsek, o zatın âlim olduğuna dair bilimiz tamdır; yoksa değildir. Allah'ın ilminin hakikatini ancak o ilme sahip olan bilir ve o ilme Allah'tan başkası sahip olamayacağına göre O'ndan başkası bilemez.¹¹⁸

Allah'ı tanımlarken kullandığımız beşer düzlemine ait isim ve sıfatları bizzat Kur'an'ın kendisi kullanmaktadır. Çünkü insanın soyut ve gaybî varlık olan Allah'ı tanınması ancak bu sayede mümkün olmaktadır. İnsanın düşünmesi ve bilgisi yaşadığı fizikî dünyanın şartları çerçevesinde olduğu için Allah'ın sıfatlarının insan sıfatlarıyla ilişkilendirilmesi insanın Allah'ı tanınmasını kolaylaştırmaktadır. Fakat Allah, Kur'an'da insanda bulunan sıfatları kendisini tanımlamak için kullansa da varlık olarak insandan çok farklıdır ve isim ve sıfatlardaki bu benzerlik iki varlık arasında benzerlik olduğu anlamına gelmez. Allah'ın insandakine benzer vasıflarla kendini tanımlamasıyla insan için Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma söz konusu olmakta ve insan bu amaç için çaba göstermektedir.

Kur'an'da Allah'ın kendisi ile ilgili kullandığı isim ve sıfatların anlaşılması hususunda müslümanlar arasında farklı yorumların ortaya çıktığını görüyoruz. Mu'tezile'ye göre Allah'ın zâtına mahsus en özel sıfatı kadîm olması yani Allah'ın varlığının başlangıcının olmamasıdır. Allah zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir ve zâtıyla diridir. Yani Allah'ın zâtıyla aynı olan sıfatları vardır. Zâtî sıfatlardan birine sahip olanın ise, bu sıfatlardan herhangi bir sebeple uzaklaşması caiz değildir.¹¹⁹ Onlara göre, eğer sıfatlar Allah'ın en benzersiz sıfatı olan kıdemde ortak olsalardı, ilahlıkta da müştereklik ortaya

¹¹⁶ Albayrak, Mevlüt, "Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı", *Arayışlar*, Y. 1, S. 1, 1999/1, s. 9-26.

¹¹⁷ Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları*- 4/2, 2006, s. 39-86.

¹¹⁸ Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 56.

¹¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 155-156, 160, 167.

çıkardı. Allah hakkında yön, yer, şekil, cisim, bir alanda yer tutma, yer değiştirme, yok olma, değişme ve etkilenme gibi yaratılanlara benzeme ifade eden her türlü benzeşimi kabul etmeyen Mu'tezile, bu konudaki müteşabih ayetlerin yorumlanmasını gerekli görmüşlerdir.¹²⁰

Matürîdî mezhebine göre, Allah'ın sıfatları zatî ve fiilî olmak üzere iki grupta toplanmaktadır. Hayat, kudret, sem', basar, ilim, kelam, meşiet ve irade gibi sıfatlar zatî sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise, yaratma, rızık verme, üstün kılma, nimet verme, ihsan, rahmet ve bağışlama gibi sıfatlardır. Allah bütün isim ve sıfatlarıyla birdir ve kadîmdir. İsim ve sıfatlar Allah'ın ne aynı ne de gayrıdır.¹²¹ Allah'ın sıfatları yaratılmışların sıfatlarına benzemez. O'na nisbet edilebilecek bütün yaratılmışlık kavramlarının ve sıfatların, yaratılmışlara nisbet edildiği ve nitelendirildiği takdirde anlaşılabilecek bir mâna ile Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir.¹²²

Eş'arîlere göre Allah'ın zâtı üzerine zâid ve zâtı ile kâim ezeli, kadîm sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir, hayatla hayydir, irade ile mürîddir.¹²³ Eş'arî Allah'ın sıfatlarını fiilleri yoluyla ispat etme yoluna gitmiştir. İnsanın anne karnındaki yaratılışını örnek veren Eş'arî'ye göre yaratıcının fiilleri O'nun bilen, her şeye gücü yeten ve dileyen olduğuna delâlet ettiği gibi, ilmi, kudreti ve irâdesi olduğuna da delâlet eder. Eş'arî'ye göre Allah hiç bir yönden yaratılmışlara benzemez. Şayet bütün yönlerden ya da bazı yönlerden benzer olduğu kabul edilirse bu yaratılmışların hükmünün Allah için de geçerli olması anlamına gelir. Bu ise Allah için muhaldir.¹²⁴ Âlemin yaratıcısı Allah, âlimdir, kâdirdir, hayydir ve gerçek anlamda irade sahibidir ve bu sıfatları kadîmdir.¹²⁵

Ulûhiyyeti niteleyen vasıfları ve fiilleri, tamamen beşeriyetteki gibi anlayarak teşbih yolunu tutanlara göre Allah, cisim, et ve kandan ibaret olup; elleri, ayakları, dili, başı, iki gözü, iki kulağı vardır ancak bunlar bizim bildiklerimize benzemez. Genel olarak Müşebbihe adı verilen bu gruptakiler, istiva, vech, iki el, yan (cenb), gelmek, yukarıda olmak gibi nasslarda geçen tabirleri, cisimler için anlaşılan mânâyâ alırlar.¹²⁶ Kendi içinde farklı fırkalara ayrılan Müşebbihe, genel olarak biri Allah'ın zâtını O'nun

¹²⁰ Şehristânî, *el-Milel*, s. 57; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s. 144-145.

¹²¹ Nesefî, *Bahru'l-Kelam*, s. 90-91; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, haz. S. Uludağ, s. 164-165.

¹²² Matürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, trc. Topaloğlu, s. 37.

¹²³ Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 263.

¹²⁴ Eş'arî, *el-Lum'a*, s. 17 vd.

¹²⁵ Cüveynî, *İrşâd*, s. 63, 79.

¹²⁶ Teşbihi benimseyen Râfîzîlerin görüşleri için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 44-45. Müşebbihe'den olan diğer grupların görüşleri için bkz. Şehristânî, *el-Milel*, s. 118-123.

dışındakilerin zâtına benzetenler, diğeri de Allah'ın sıfatlarını O'nun dışındakilerin sıfatlarına benzetenler olarak iki sınıfa ayrılmışlardır.¹²⁷

İnsan Allah'ın ne olup/olmadığına dair bilgi üretirken önce kendi varlığından sonra da onu kuşatan görünür âlemden hareket etmektedir. Doğruluğu ve nesnelliği tartışılrsa da inanan insanın yaşadığı, Tanrı'yla bireysel ilişkiyi ifade eden “dini tecrübe” yoluyla Tanrı'ya dair bilgiler elde etme yöntemi de mümkün kabul edilmektedir. İnsanın, Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında konuşması sırasında karşılaştığı sıkıntılar ve hangi dili kullanırsa kullansın onu ifade etmekte karşılaştığı güçlükler, O'nu aklın konusu olmaktan çıkarıp canlı duygunun konusu kabul etmekle aşılabılır. Duygu, her insanın yaratılışında var olan insan organizmasına ait bir yetkinliktir. Bu nedenle de, herkesin canlı bir duygu olarak Allah'ı idrâk etmesi mümkün olmaktadır.¹²⁸ Ancak duygusal olarak her insan tarafından idrak edilen Allah'ın ne olduğu ile ilgili kullanılan kavramsal ifadeler farklı farklı olacaktır. Bu anlamda aklın ötesinde duygularla yaşanılarak hissedilen Allah algısının objektif olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü her insanın Allah ile olan duygusal iletişimi özeldir ve kişinin bütüncül yapısıyla ilişkilidir.

Kur'an'ın beşerî dil vasıtasıyla Allah'ı bize tanıttığı ve bu nitelermeler üzerinden birçok yorum farklılıklarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Kelam âlimlerinin Tanrı'ya dair bilgilerin temellendirilmesi hususunda daha rasyonalist (akılcı) bir yol izledikleri, buna karşın mutasavvıfların Tanrı'ya dair bilgilerinin (marifet) “dinî tecrübe” şeklinde isimlendirilen psikolojik bir temele dayandığını söylemek mümkündür. Kur'an'ın Allah hakkındaki bilgilerin temellendirilmesinde, olgulardan hareket ederek insan aklına ve duygularına hitap etmesi yönüyle hem rasyonel hem empirik hem de psikolojik bir yol takip ettiği söylenebilir.

İnsanın Tanrı'yla kurduğu ilişki, temelde Tanrı'nın bir tasavvuru aracılığıyla mümkün olur. Ve hiç birimizin zamanımızın dili, kurumları, gelenekleri ve teolojileri dışında Tanrı'ya yönelme şansı ve imkânı yoktur. Bununla birlikte Tanrı tasavvurunun bizatihi Tanrı'nın kendisi olmadığı bilinmelidir. Tanrı tasavvuru vahiyden öğrenilen bir şey olduğu kadar aynı zamanda insan tarafından da kurgulanan bir şeydir. İnsan kendi özlemlerini, sorunlarını, amaçlarını ve korkularını belki de farkında olmaksızın Tanrı

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz. Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkahir, *el-Fark beyne'l-Fırak*, Darü'l-Âfaki'l-Cedide, Beyrut, 1982, s. 214-219.

¹²⁸ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 47-48.

tasavvuruna yansıtmaktadır.¹²⁹ Son olarak, insanın, bütünüyle zaman ve mekân ötesi olan ve nesneler dünyasından tümüyle farklı, aşkın bir öteki olarak görülebilecek Tanrı'yı, kendi deneyimlerinden soyutlamayla elde ettiği kavramlarla açıklamaya ve bu kavramlarla O'nun hakkında konuşmaya çalışmasının, entelektüel açıdan ilginç bir uğraş olsa da, Tanrı ile ilgili olarak tam gerçekliği yansıttığını söylemeye olanak olmadığını belirtmek gerekir.¹³⁰ Çünkü Kur'an bunu açık bir şekilde ifade etmektedir: "...O'nun benzeri hiç bir şey yoktur..."¹³¹ Allah'ın mahiyetinin tasavvur edilemeyeceğini ifade eden bu ayetle birlikte, Allah'ın hangi sıfatlara sahip bir varlık olduğunu açıklayan Kur'an ifadelerinden hareketle O'nun bu sıfatlar vasıtasıyla insan kavrayışına yaklaştırıldığının da bilinmesi gerekir. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya koyduğu ilah tasavvuru varlığı kavranamayan ve ne olduğu hakkında hiç bir şey bilinmeyen bir ilah değildir.

2.2.1.3. Duygusal İlişki

Din, insan hayatını bütün yönleriyle kuşatan, onun eylemlerine, psikolojik yapısına ve fikir dünyasına hitap eden bütüncül bir yapıdır. Dinin temel yapısını oluşturan inançlar söz konusu olduğunda insanın fikrî tarafı kadar duygusal tarafı da önem arz etmektedir. Çünkü eğer ferdin ruhunda din yaşanmıyor ve o içerde duyulmuyorsa, o kimse için bir dinden söz edilemez; esasen din duyulduğu ve yaşandığı ölçüde din sayılır. Dinin en içten yaşanışının duygularda olduğu söylenebilir, çünkü ilahî âleme yönelişin canlanmasında duygunun ve onun ortaya çıkardığı fiilin önemli bir yeri vardır.¹³² Ancak bu William James'in yaklaşımında olduğu gibi¹³³ dinin tamamen duygulara indirgenmesi şeklinde anlaşılmamalıdır. Dinî yaşantıda duygular bu denli önemli iken, en genel anlamda İslam'ın inanç esaslarını konu edinen Kelâm ilminin çoğunlukla insanın fikrî yönüne hitap ederken duygu boyutunu ihmal ettiğini söyleyebiliriz. İnsanın dinî yaşantısında manevî yönü özellikle Tasavvuf ilminde ve son birkaç yüzyılda Din Psikolojisi alanında ele alınmaktadır. Oysa insanla Allah arasındaki

¹²⁹ Evkuran, Mehmet, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, Y. 2, S. 1, 2007, s. 45-62.

¹³⁰ Aydın, Hasan, "Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım" *Kelam Araştırmaları*, 5:2, 2007, s. 85-94.

¹³¹ Şura, 42/11.

¹³² Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB. Yay., Ank., 1987, s. 37.

¹³³ William James'e göre din, kişisel bir olgudur. İçsel/ruhsal bir dindarlık dinin en sade ifadesidir. Dinin temelinde duygular olduğu için bütün dinler genel manada duyguları ve bu duygular neticesinde ortaya çıkan duygusal ifadeleri paylaşırlar. Ona göre bireyler, harici kuşatıcı bir Tanrı inancını yaşamak yerine kendi içlerindeki "inanma istemlerini" tecrübe etmelidirler. Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, s. 30-31.

duygusal ilişki, Allah inancını en temel konu olarak ele alan Kelam ilminde göz ardı edilmemesi gereken bir konu olmalıdır. Çünkü insan davranışlarının olumlu ya da olumsuz olarak şekillenmesinde itici güç olan duygular, hem insan-Allah ilişkisinde hem birey-birey ilişkisinde hem de birey-toplum ilişkisinde hayati öneme sahiptir. Bu öneme binaen bu başlık altında Allah'a iman eden bir insanın hangi duygularla Allah'a bağlandığı, insanın Allah'a olan duygusal yakınlığının ya da uzaklığının onun hayatındaki yansımalarının neler olduğu ve Allah'ın duygu ifade eden isim ve sıfatlarının insan için ne anlama geldiği incelenecektir.

Duygu kavramı sevgiden nefrete, saadetten hüzne, güvenden korkuya kadar birbirine tamamen zıt anlamlar taşıyan, kendi içinde sayısız tonları bulunan duyguların hepsini kapsayan genel bir isimdir.¹³⁴ Duygu her psikik olaya ve her yaşayışın bütününe yön verecek niteliktedir. Duygu kavramı, “içerde cereyan eden, belli bir süre içinde karakteristik bir gelişme gösteren ve yaşanmakta olan çevreye ya da çevrede yaşanan türlü durumlara karşı yönelmeyi ve sakınmayı gerektiren olumlu ya da olumsuz özel iç yaşayışlar” olarak tanımlanmaktadır.¹³⁵ Bu anlamıyla duygu sübjektif bir karaktere sahip olmakla birlikte insanın yaşadığı çevreye yansıttığı eylemlerinde itici gücü olmaktadır. İnsanın dinî yaşantısına olumlu ya da olumsuz yön verecek olan da dinî duygulardır. Dinî duygu kavramı, türlü dinî objeler karşısında beliren birçok duyguların ortak bir adı olarak ele alınmaktadır.¹³⁶ İnsanın sahip olduğu olumlu ya da olumsuz duygular, insan eylemlerine yön vermesi nedeniyle hayati öneme sahiptir. Kendi yaşamını hiçe sayacak kadar bir varlığı sevmek ya da bir insanın hayatını sonlandıracak kadar ondan nefret etmek, duyguların insan hayatı için ne kadar önemli olduğunu ifade eden sadece iki örnektir. Bu anlamda duyguların yoğunluğu, kime yöneltildiği, hangi eylemlere zemin hazırladığı önem arz etmektedir. İnsan Allah ilişkisinde de, Allah'a yöneltilen duyguların niteliği, bu duyguların şiddeti ve bu duygularla yapılan fiiller, insanın hem dünya hayatını hem de ahiretini etkileyeceği için üzerinde durulması gerekmektedir.

İnsan ile Allah arasında olumlu duygusal bir iletişimin gerçekleşmesi, “O” zamiriyle araya konulan mesafenin kaldırılmasına ve “Ben-Sen” yakınlığının sağlanarak ilişkinin sevgi, saygı, güven ve samimiyet temeline oturtulmasına bağlıdır. Diğer taraftan insanla Allah arasındaki duygusal yakınlığın gerçekleşmesi, tarihi süreç

¹³⁴ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 91.

¹³⁵ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 29-30.

¹³⁶ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 34.

içerisinde oluşturulan ve insanla Allah arasında Ben-Sen ilişkisinin yaşanmasına engel olan Tanrı tasavvurlarının gözden geçirilip Kur'an merkezli Allah anlayışının yeniden inşasıyla mümkündür. Gerek konu, gerek dil ve üslup bakımından daha ziyade entelektüel kesime hitap eden ve bu kesimin ilgisini çeken soyut ve zihinsel bir ilmî disiplin olması dolayısıyla Kelâm ilmi, inanç konusunda sıradan insanların psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılama hususunda yetersiz görülmüş ve erken dönemde ortaya çıkan kelimî ekollerde tenzihçi anlayış hâkim olduğu için, Tanrı da mutlak aşkınlığı ifade meyanında “O” olarak tasavvur edilmiştir. Allah'ın mutlak aşkın bir varlık olarak tasavvur edilmesi, tecsim ve teşbih gibi problemleri savuştururken Allah'ı beşerî algılayış ve kavrayıştan uzaklaştırarak insan Allah ilişkisinde sivilliğin (duygusal ilişki) gerçekleşmesine engel olduğu söylenebilir.¹³⁷ Mesela İmam Eş'ari ve Eş'arî kelamcılar Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın mutlaklığına her hangi bir eksiklik ve zarar vermemek adına Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarına o kadar çok vurgu yapmışlardır ki, ortaya mutlak anlamda otokrat bir Tanrı tasavvuru çıkmıştır.¹³⁸ Böyle bir tasavvur şekli de ilişkisel bağlamda insanın Tanrı'yla “Ben-Sen” tarzında bir ilişki yaşamasının mümkün olmayacağı kadar ondan uzaklaştırmıştır. Kelam ilminde oluşturulan Kadir-i Mutlak Tanrı tasavvurunun bir sonucu olarak Allah ile insan ilişkisi, Hak ile mahlûk veya Mabûd ile âbid ilişkisi şeklinde kendini gösterirken tasavvufun, muhabbeti Allah insan ilişkisinin temeline koymasıyla Mabûd-âbid ilişkisi yerini Mahbûb-muhib ilişkisine bırakmıştır.¹³⁹ Bu noktada insan Allah ilişkisi bağlamında kelami ekollerin ortaya koydukları Tanrı tasavvurlarının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Allah ile insan arasındaki duygusal ilişkide Allah'tan insana ve insandan Allah'a olmak üzere iki yön bulunmaktadır. Duygusal ilişki bağlamında Allah ile insan arasındaki bütün duygularda müteakabiliyetin mümkün olmadığını konunun başında ifade etmemiz gerekmektedir. Örneğin Allah'ın insana merhamet etmesi insanın da Allah'a karşı merhametle karşılık vermesi anlamına gelmez. Bununla birlikte daha sonra ele alacağımız gibi, *seven ve sevilen* anlamına gelen Allah'ın *el-Vedûd* ismi sevgi duygusunun karşılıklı olduğunu göstermektedir.

¹³⁷ Öztürk, Mustafa, "İnsan-Tanrı İlişkisinde Sivilliği İmkânı", www.haberci28.com, 19/07/2012.

¹³⁸ Ay, Mahmut, "Eş'arî Kelamında İnsanın Sorumluluğu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, S. 2, 2004, s. 91-107.

¹³⁹ Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayykitap Yay., İst., 2009, s. 100.

Duygusal ilişkinin Allah'tan insana doğru olan yönünde, insanî düzlemde duygu ifade eden kavramlara karşılık gelen Allah'ın isim ve sıfatlarından hareket edilmesi gerekmektedir. Çünkü Allah bize kendini vahiyle bildirdiği Esmâ-i Hüsnâ aracılığıyla tanıtmaktadır. Kelâm ilminin temel konusu Allah'ın varlığı, birliği, O'nun kâinat üzerindeki yaratıcı ve yönetici tasarrufu olduğundan ilâhî isim ve sıfatlarda bu konuları ilgilendirenler Kelâm literatüründe ele alınmış, ancak diğer isimler ve onlara dair konular üzerinde durulmamıştır.¹⁴⁰ Bu nedenle, Allah insan ilişkisinde duygusal anlamlar içeren isim ve sıfatların ele alınması ayrıca önem arz etmektedir.¹⁴¹

Kur'an'ın Allah kavramını oluştururken en fazla üzerinde durduğu hususlardan biri O'nun kudreti ise, diğeri de adaleti ve merhametidir. Fakat daha da önemlisi O'nun kudretini adalet ve merhametiyle sınırlandırmış olmasıdır.¹⁴² Kur'an'da Allah'ın sonsuz kudretini ifade eden ve “... *Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir*” şeklinde sonlanan onlarca ayet bulunmaktadır.¹⁴³ Bununla birlikte hiç bir kimseye haksızlık edilmeyeceği, herkese hakkının tastamam verileceği,¹⁴⁴ yapılan zerre miktarı iyiliklerin karşılığının kak kat verileceği,¹⁴⁵ Allah'ın rahmeti kendi üzerine gerekli kıldığı,¹⁴⁶ rahmetinin her şeyi kuşattığı¹⁴⁷ ve merhamet edenlerin en merhametlisi olduğu¹⁴⁸ Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir. Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde inanan insanlar açısından Allah'ın iradesi, kudreti ve yaratıcılığı kadar önemli olan ve sıkça vurgulanan Allah'ın merhameti öncelenmesi gereken bir sıfat iken diğer sıfatların gölgesinde kalmıştır. Özellikle Kelâm âlimlerinin Allah'ın irade, kudret ve yaratıcılık sıfatlarına aşırı vurgu yapmaları, insan-Allah ilişkisinde yabancılaşmaya hatta kendisine sevgiyle bağlanılan bir Tanrı'dan çok salt güce tapınma ve bir iktidara boyun eğme haline

¹⁴⁰ Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 39; Topaloğlu, Bekir, "Esmâ-i Hüsnâ" md., *DİA*, c. XI, İst., 1995, s. 411.

¹⁴¹ Esmâ-i Hüsnâ'yı konu edinen sayısız literatürümüzün olması sebebiyle yeri geldikçe sadece konuyla ilgili olan isimler ele alınmakla yetinilecektir. Esmâ-i Hüsnâ'yı konu edinen eserlerden bazıları şunlardır: Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ*,; Beyhâkî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Amedüddin Ahmed Haydar, Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, Beyrut-2002; Zeccacî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikâki Esmâillâh*, thk. Abdülhüseyin el-Mübarek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut-1986; Dimeşki, Muhammed b. Ebi Bekr ez-Zerî, *Esmâullahi'l-Hüsnâ ve sıfâtihi'l-Ulyâ*, Mektebetü'l-Tevfikîyye, thk. Amed Zeki el-Bârûdî, tsz.

¹⁴² Güler, İlhamî, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, s. 65-66.

¹⁴³ Bakara, 2/20, 259; Âli İmran, 3/26, 29, 165, 189; Maide, 5/17, 19, 40, 120; Enfal, 8/41; Hûd, 11/4; Rûm, 30/50, Şûra, 42/ 9; Fetih, 48/21; Hadid, 57/2.

¹⁴⁴ Bakara, 2/272, 281; Nisa, 4/40, 124; En'âm, 6/160; Yunus, 10/44; Yasin, 36/54.

¹⁴⁵ Nisa, 4/40; Mü'min, 40/17; Casiye, 45/22; Ahkaf, 46/19; Zilzal, 99/7-8.

¹⁴⁶ En'âm, 6/12, 54.

¹⁴⁷ A'râf, 7/156.

¹⁴⁸ Yusuf, 12/64, 92; Enbiya, 21/83; Mü'minûn, 23/118.

dönüştüğü söylenebilir.¹⁴⁹ Oysa Allah'ın rahmet sıfatının geçtiği hemen hemen bütün ayetlerde Allah mümin ilişkisi söz konusudur.

Allah'ı her şeyden önce mutlak güç ve kudretinden, önlenemez hışım ve gazabından korkulması gereken, insandan hesap sormak için hazır bekleyen totaliter bir varlık olarak tasvir etmek, insanların Allah ile olan ilişkisinde korku, kaygı ve endişe gibi duyguların güven, sevgi ve saygı hissiyatına galebe çalması gibi menfî bir sonuç vermektedir. Böyle bir Allah tasavvurunun oluşturulmasının temel sebeplerinden biri, gerçek muhatapları kâfirler, müşrikler, münafıklar olan azapla ilgili ayetlerin çok kere müminlere tevcih edilmesi, dolayısıyla ilâhî kelimadaki her bir hitabın herkese yönelik olduğunu vehmettiren bir evrensellik algısıyla, cehennem ve azapla ilgili ayetlerdeki tüm tehdit ve ikazların müminlere yönelik zannedilmesidir.¹⁵⁰ Oysa mü'minin Allah tasavvurunda Allah'ın lütfu, rahmet ve merhameti ön planda olması gereken sıfatlardır. Çünkü Allah, kendisine iman edenleri rahmetiyle karşılayacağını,¹⁵¹ onları cennetine koyacağını ve onlar için hiçbir korkunun olmayacağını,¹⁵² rahmetinden ancak O'nun âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenlerin ümit kestiğini,¹⁵³ günahlarından ötürü tevbe edenlerin günahlarını merhametiyle bağışlayacağını¹⁵⁴ ifade etmektedir. İnanan insanın Allah ile duygusal iletişimde Allah'ın merhameti, duygusal bağlılığın temeline yerleştirilecek kadar önemli olmasından dolayı Allah'ın inanan insanlara olan sevgisini ve merhametini ifade eden *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimleri üzerinde durmamız gerekmektedir.

Sözlükte “kalp yumuşaklığı, incelik, hassasiyet, şefkat ve merhamet” anlamlarına gelen رَحِم/r-h-m kelimesinden türeyen *er-Rahmân* ve *er-Rahîm* isimlerinden *er-Rahmân* Allah'a has bir isim¹⁵⁵ iken *er-Rahîm* Allah dışındaki varlıklar için de kullanılabilir. ¹⁵⁶ Allah'ın bir sıfatı olarak rahmet, ihsan anlamına gelir ki o da Allah'ın mü'minlere olan nimetleri ve lütfu ile gerçekleşir. Çünkü rahmet sadece bir duygudan ibaret değildir, aynı zamanda rahmet edilene iyilik yapmayı gerektiren bir hassasiyettir.¹⁵⁷ Hakiki rahmet, kula uygun ve yararlı şeyleri ulaştırmayı gerekli kılan

¹⁴⁹ Aydın, Hüseyin, "İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru", *Kelam Araştırmaları* 4/2 (2006), s. 39-86.

¹⁵⁰ Öztürk, Mustafa, "İnsan-Tanrı İlişkisinde Sivilliği İmkânı", www.haberci28.com, 19/07/2012.

¹⁵¹ Nisâ, 4/175; En'âm, 6/54.

¹⁵² A'râf, 7/49; Tevbe, 9/21.

¹⁵³ Ankebût, 29/23.

¹⁵⁴ Zümer, 39/53.

¹⁵⁵ İsrâ Sûresi 17/110. ayet bu anlamda yorumlanmıştır: bkz. Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 63.

¹⁵⁶ Bkz. Tevbe Suresi 9/128. ayette Hz. Peygamber için kullanılmıştır.

¹⁵⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 347; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 230-231.

bir sıfattır.¹⁵⁸ İlâhî rahmet, lütuf ve koruyuculuğun bütün âlemi kucakladığını ifade eden *er-Rahmân* ismi, Kur'an'da Allah lafzından sonra en çok kullanılan isimdir. Kelimenin “Fa'lân” şeklindeki mübalağa kalıbında olması ve Arapça'da bu veznin “fiilin bilfiil vukuunu ve sıklıkla tekerrürünü” ifade etmesi, Allah Teâlâ'nın rahmetin en yüksek derecesiyle muttasıf olduğunu göstermektedir.¹⁵⁹ Türkçe'ye “esirgeyen, acıyan” şeklinde tercüme edilen *er-Rahmân* isminin Allah'a has bir isim olması dolayısıyla bu anlamlarla tam olarak örtüşmediği söylenmiştir. Esirgeme kavramının, kıskançlık ve kıskanılan şeyi koruma duygularını içerirken merhameti içermediği, yine kuru bir acımanın da merhamet olmadığı ve merhametin, acıyı ve afeti yok edip onun yerine sevinci ve hayrı ikame etmeye yönelik bir duygu olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Allah'ın rahmeti, merhameti kalbî bir duygu ya da nefsî bir eğilim anlamında bir iyilik duygusu değil, hayrı ve nimeti irade etme ve ikame etme şeklinde varlıklar üzerinde etkinliği olan bir iyilik duygusudur.¹⁶⁰

Kur'an-ı Kerim'de Rahmân ismi elli yedi yerde, Rahîm ismi ise yüz onbeş yerde geçmektedir. Rahmân ve Rahîm isimlerinin kendisinden türediği رحم fiili ise türevleriyle birlikte üçyüz kırk yerde geçmektedir.¹⁶¹ Taberî, “Rahmân” isminin, Allah'ın merhametinin umuma ait olduğunu, “Rahîm” isminin ise, Allah'ın rahmetinin hususi bir mânâ da olduğunu ifade etmektedir. Konuyla ilgili Ebu Said el-Hudrî'den de şu hadisi rivayet etmektedir: “*Meryemoğlu İsa şöyle demiştir: “Rahmân, âhirette ve dünyada merhamet edendir. Rahîm ise, yalnız âhirette merhamet edendir.”*”¹⁶² Bu noktaya işaret için de “dünyanın Rahmân'ı, ahiretin Rahîm'i” denilmiştir.¹⁶³ Ancak Allah'ın Rahmân ismini dünyaya ve ahirete tahsis edip, Rahîm ismini de sadece ahirete mahsus kılmak doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Allah Teala'nın, dünyada, hem mümin hem de kâfirlere olan umumi rahmetine misaller de verilmiştir. İnanan, inanmayan bütün insanlara çeşitli rızıklar vermesi, onlara akıl nimetini bahşetmesi, vücut sağlığını bahşetmesi, bulutları yürüterek onlardan yağmur yağdırıp yeryüzünde çeşitli bitki ve gıdaları bitirmesi bu gibi lütuf ve merhametlerindendir.¹⁶⁴ Bu hususta Allah: “*Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok*

¹⁵⁸ Dimeşkî, *Esmâullahi'l-Hüsnâ ve sıfâtihî'l-'Ulyâ*, s. 208.

¹⁵⁹ Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 69-70.

¹⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 32-33-34.

¹⁶¹ Abdülbaki, *el-Mu'cem*, s. 304-309.

¹⁶² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 126; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 97.

¹⁶³ Ahzab Suresi 33/43. ayet bu anlamda tefsir edilmiştir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 34 vd.; Yine A'râf Suresi 7/156. ayetini İsfahânî bu anlamda yorumlamıştır. Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, s. 347.

¹⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 128.

merhamet edendir” buyurmuştur.¹⁶⁵ Rahîm isminin geçtiği Kur'an âyetleri incelendiğinde Allah'ın merhametinin müminlere sadece ahirette olacağını düşünmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Allah dünyada iken bir rahmet olarak yol göstermesi için Kitab'ı ve Peygamber'i göndermiştir.¹⁶⁶ Diğer taraftan Allah'ın merhametini inanan insanlar açısından sadece ahiretle sınırlandırmak Allah'ın merhametini sınırlandırdığı gibi dünya hayatı açısından mü'mini de ümitsizliğe sevk edebilir. Oysa Kur'an'da Allah'ın rahmeti, *Tevvâb*,¹⁶⁷ *Ğafûr*,¹⁶⁸ *Azîz*¹⁶⁹ ve *Raûf*¹⁷⁰ gibi sıfatlarla birlikte kullanılmıştır. Bu kullanımlar da bize Allah'ın rahmetinin hem bu dünyada hem de ahirette olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Önemli olan asıl husus ise, Kur'an'da Allah'ın mü'minlere olan rahmetini ifade eden bu kadar çok ayetin ortaya koyduğu merhametli bir Allah tasvirine karşılık özellikle kelâmî eserlerde kudretiyle dilediği her şeyi yapan, yaptıklarından dolayı kendisinden hesap sorulamayan, azâmeti karşısında insanın kişiliğinin neredeyse yok olduğu, kendisinden korkulması gereken bir Allah tasavvuru ile insan Allah ilişkisinde olması gereken yakınlığın yerini korku ve yabancılaşmaya bırakmış olmasıdır. Kur'an'da Allah'ın kudretinin, hükümranlığının ve özellikle azabının ifade edildiği ayetlerin bağlamlarından kopartılması ve Allah'ın azabının inanan insanlara yönlendirilmesi, mü'minlerin zihninde yanlış bir Allah tasavvurunun oluşmasına neden olduğu gibi Allah-mü'min ilişkisinin temeline de sevgiyi değil korkuyu yerleştirmiştir. Bu nedenle Kur'an'ın Allah'ı inkar eden insan için sunduğu Allah imajı ile mü'min insan için sunduğu Allah imajının yeniden ortaya konması gerekmektedir.

Allah'ın insanlara olan sevgisini, bağışlamasını, cömertliğini, lütfunu ifade eden birçokismi vardır. *Vedûd*, *Ğafûr*, *Kerîm*, *Ber*, *Tevvâb*, *Halîm*, *Raûf*, *Afûv* gibi isimler örnek olarak zikredilebilir. Bu isimlerden “Vedûd” ismi insanla Allah arasında karşılıklı duygusal bir iletişimi ifade etmesi açısından üzerinde durulması gereken bir isimdir. Çünkü Allah'ın *Rahmân* ve *Rahîm* isimleri, yüksekte olandan aşağıya doğru ve merhametin iki tarafı arasında gerçek, karşılıklı bir ilişkinin asla olmadığı, tek bir yönde

¹⁶⁵ Nahl 16/18.

¹⁶⁶ En'âm, 6/157; A'râf, 7/52; Enbiyâ, 21/107.

¹⁶⁷ Bakara, 2/37, 54, 160, 128; Nisâ, 4/16; Hucurat, 49/12.

¹⁶⁸ Bakara, 2/173, 182, 199; Neml, 27/11; Kasas, 28/16; Sebe, 34/2; Şûra, 42/5.

¹⁶⁹ Rûm, 30/5; Secde, 32/6; Yâsîn, 36/5; Duhan, 44/42.

¹⁷⁰ Hadid, 57/9; Haşr, 59/10.

olduğu ve Kur'an'da Allah'ın sevgisinden daha fazla yer aldığı için eleştirilmektedir.¹⁷¹ Bu nedenle Allah'ın *Vedûd* ismi, Allah ile insan arasında karşılıklı sevgi ilişkisini göstermesi ve eleştirilere cevap olması açısından önemlidir.

“Vedd” kelimesi sözlükte, “bir şeyi sevmek, onun olmasını istemek, temenni etmek” anlamlarına gelmektedir. Buradaki sevgi, içerisinde bütün hayırları barındıran bir sevgidir.¹⁷² Bu kelimedenden türeyen Allah'ın *el-Vedûd* ismi ile ilgili iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, bu isim fâil vezninin anlamıyla Allah'ın salih kullarını ve dostlarını sevdiği ve onların O'nu sevdiği anlamına gelir. İkinci görüşe göre, mefûl kalıbında kulları tarafından sevilen anlamına gelir.¹⁷³ Dolayısıyla *el-Vedûd*, Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgi ilişkisini ifade eden bir isim olmaktadır. Bu isim Kur'an'da iki ayette geçmektedir: Hz. Şuayb kavmine: “... *Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir*”¹⁷⁴ demiştir. Burûc Sûresi 14. ayette de “*O, çok bağışlayandır, çok sevendir*” buyrulmaktadır. Beyhakî, Halîmî'nin bu isme “kendisine itaat edenleri seven yani kulların amellerinden dolayı onlardan razı olan ve onlara ihsanda bulunan” anlamı verdiğini kaydetmektedir.¹⁷⁵ Gazalî *el-Vedûd* ismine “bütün mahlûkatın hayrını isteyen, onlara ihsan eden” anlamını vermiş ve Allah'ın sevgisinin inanan insanlar için faydalı fiiller ortaya çıkaran bir anlama sahip olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁶

Allah'ın inanan insanlara karşı duygusal yakınlığını ifade eden ve mü'minlerle Allah arasında gerçek duygusal bir bağın varlığını gösteren bir ismi de *el-Velî*'dir. V-l-y farklı açılardan (mekân, soy, din, dostluk, yardımlaşma) iki şey arasındaki yakınlığı¹⁷⁷ ifade eder. *el-Velî* ismi yardım eden, düşmanın zıddı yani dost, seven, arkadaş¹⁷⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an'da gerçek dostun Allah olduğu,¹⁷⁹ Allah'ın kendisine karşı gelmekten sakınanların ve mü'minlerin dostu olduğu,¹⁸⁰ ahirette Allah'ın

¹⁷¹ Scattolin, Giuseppe, “İslam Tasavvufu'nda Allah Sevgisi”, çev. Ali Galip Gezgin, *Tasavvuf*, Ank., 2001, s. 233-252. Merhamet her zaman yukarıdan aşağıya doğru bir anlam ifade etmez. Nitekim Allah Rum Sûresi 21. ayette eşler arasına merhamet duygusunu yerleştirdiğini ifade etmiştir.

¹⁷² İsfahânî, *Müfredât*, s. 860; Zebidî, *Tacû'l-Arûs*, c. IX, s. 278; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. III, s. 453.

¹⁷³ Zeccacî, *İştikâki Esmâillâh*, s. 152.

¹⁷⁴ Hûd, 11/90.

¹⁷⁵ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, s. 140-141; krş. Halîmî, *el-Minhâc*, c. I, s. 206.

¹⁷⁶ Gazalî, *Maksadu'l-Esnâ*, s. 122. Allah'ın mümini sevmesinin ifade ettiği anlam daha önce “Sevgi” başlığı altında ele alındığı için burada tekrar üzerinde durulmayacaktır. Kur'an'da sevgiyi ifade eden başka kavramlarda kullanılmıştır ki, bu kavramları da sonraki bölümlerde inceleyeceğiz.

¹⁷⁷ İsfahani, *Müfredat*, s. 885.

¹⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. XV, s. 406-407; Râzî, Ebû Bekr b. Abdülkadir el-Hanefî, *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999, s. 345.; Zebidî, *Tâcu'l-Arus*, c. XL, s. 242.

¹⁷⁹ Şura, 42/9, 28; Ankebut, 29/22; Secde, 32/4

¹⁸⁰ Casiye, 45/19; Âl-i İmran, 3/68.

huzurunda O'ndan başka dostun olmayacağı,¹⁸¹ inkârcılara karşı inananların dostunun Allah olduğu¹⁸² farklı surelerde ve farklı bağlamlarda ifade edilmiştir. Dolayısıyla iman eden ve Allah'ın gösterdiği yolda yürümeye çalışan her insan Allah'ın dostu olabilir. Bu anlamda Allah'ın dostluğunun belli bir zümreye ait olduğunu söylemek Kur'an ayetleriyle bağdaşmaz.

İnsan Allah arasındaki duygusal ilişkinin insandan Allah'a doğru olan yönü aslında insanın Allah'ı bilip tasdik etmesiyle yani imanla başlamaktadır. Öncesinde ise insanı imana yönlendiren enfüsî ve âfâkî âyetlerin zihnî ve kalbî olarak varlığının farkına varması, insan için zihinsel bir gerekliliktir. Çünkü bu âyetler aslında Allah'ın insanın kendisini bulmasında ona yol gösterecek nimetleridir. Dolayısıyla iman insanın hem zihnî sorgulamalarına hem de kalbî arayışlarına bir cevap olmaktadır. Varlığın ve varlığının anlamını sorgulayan insan varoluşsal sorularına ancak Allah'a iman etmekle cevaplar bulabilmekte ve evrendeki yalnızlığını ancak Allah'a sığınarak giderebilmektedir. İman, gerek insanın mebd-meadda ilgili büyük sorularına kendi idrak imkânlarıyla kâfi-şâfi cevaplar bulamamasından kaynaklanan acizlik ve çaresizlik hissiyatından, gerekse kâinattaki ürkütücü sessizliğin yarattığı korku ve yalnızlık duygusundan güvenilir bir limana sığınma imkânı sağlar.¹⁸³ Böylece insan Allah'a iman etmekle bütün korkularından sıyrılarak Allah'a güven duygusuyla bağlanır. Varoluşsal sorularına Kur'an'ın bakış açısıyla cevaplar bulan insan manevî anlamda kendini daha huzurlu hissettiği gibi varlığına anlamlar yüklediği için de kendini daha değerli hisseder.

Tamamen duyguya indirgeyemeyeceğimiz iman tavrı, içerisinde bağlılık, sevgi, güven gibi insan yaşamı için zaruri olan duyguları barındırır. İnsanın Allah'ı sevip O'na bağlanması, güven duyması, şükretmesi ve O'nun hoşnutluğunu kazanmak için elinden geleni yapması, onun bu dünyada başına gelen en dayanılmaz acılar ve çaresizlikler karşısında ümitsizliğe düşmemesine, ölümden sonraki hayata dair de daha güzel bir hayat beklentisi içerisinde olmasına kaynaklık eder. Allah ile ruhsal bir iletişime geçen kişi bir yandan kendi zayıflığını, çaresizliğini itiraf ederek, kendi sınırlarının farkına varırken, öte yandan inandığı varlığın gücüne sığınıp, O'nun yardımını, desteğini ve korumasını talep etmektedir. Bu süreci "inanılan varlığın gücüyle güçlenme ve sığınılan

¹⁸¹ En'âm, 6/51, 70.

¹⁸² Enfal, 8/40.

¹⁸³ Öztürk, Mustafa, "İnsan-Tanrı İlişkisinde Sivillığın İmkânı", www.haberci28.com, 19/07/2012.

varlığın korumasıyla güvenlikte olma hissi” şeklinde değerlendirmek mümkündür.¹⁸⁴

Aşkın bir varlıkla bağlantı kurabilen insan, başka hiçbir bağıllıkta bulamayacağı eşsiz bir güven ve emniyet duygusu yaşar. İşte bu duygu, psikolojik yapıyı pek çok tehlikeye karşı korur; sağlıklı ilişkilerin doğmasına yol açar.¹⁸⁵ Ruhsal bunalımların yaşandığı bir durumda ortaya çıkan intihar etmeyi düşünme fikri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak için lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre “inançlı olanlar ve dini pratiklerini yapanlar” % 89; “inançlı fakat dini pratiklerini yapmayanlar” % 75 oranında intihar etmeyi hiç aklına getirmezken, “dine ilgisiz” olanlarda bu oran % 42.9 düşmüştür.¹⁸⁶ Araştırma sonuçlarına dayanarak Allah'a iman eden, dini pratiklerle bu inancını canlı tutmaya çalışan ve Allah ile duygusal bağıllığı güçlü olan insanların ruhsal sorunlarla başa çıkmada diğerlerine göre daha başarılı olduklarını söyleyebiliriz.

Allah'ı varlığına iman edilen bir varlık olmaktan ziyade, varlığı canlı duygu olarak bilinen bir varlık halinde tanımlamak, insanı pratik bir davranışa götüreceğinden dolayı daha tutarlı olacaktır. Bu durumda Allah, insanın “Sen” zamirini kullanarak hitap edeceği bir varlık olacak, O'nu “O” diye tanımlayan ve zikrin nesnesi olarak gören anlayışların dışına çıkaracaktır. Bununla birlikte, canlı ve kesintisiz bir duygu ile Allah'ı bilen bir kimse, fiillerini O'nun belirlemeleri doğrultusunda gerçekleştirmeye çaba sarfedecektir.¹⁸⁷ Allah ile yaşanan duygusal bağıllık insanı Allah'ı hoşnut edecek fiiller yapmaya yönelttiği için bu yaşantı, birey-birey ve birey-toplum ilişkisini de olumlu yönde etkileyen bir unsur olmaktadır. “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma” çabası içerisinde olan insan doğruluk, adalet, sevgi ve merhamet gibi bizzat Allah'ın taşıdığı sıfatları üstlenerek diğer varlıklarla olan ilişkilerinin temeline bu duyguları yerleştirecektir. Örneğin, imanını duygusal yaşantı boyutuyla gerçekleştirebilen bir müslüman, kanun koyma ve gerçekleştirme mevkiinde iken maksimum düzeyde duyarlı olacak ve adalet için çalışacaktır. Zira inandığı, saygı duyduğu ve ahlakını örnek aldığı Allah, kendisinden hüküm verirken adaletle hüküm vermesini istemektedir.¹⁸⁸ Yine küçük büyük her türlü günahı bağışlayan, insanların kötülüklerini iyilikleri ile örten, onlara şefkat ve merhametle yaklaşan Allah ile duygusal bağını canlı tutan kişi, insanların hataları karşısında affedici olduğu gibi onları sevgiyle kucaklamayı da bilir. Bu nedenle

¹⁸⁴ Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 294.

¹⁸⁵ Bahadır, A., *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 49.

¹⁸⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 155.

¹⁸⁷ Yar, Erkan, *Teklif ve Sorumluluk*, s. 48.

¹⁸⁸ Güler, İ., *İman Ahlak İlişkisi*, s. 121.

sûfiler Allah'ın sıfatlarını tartışmak yerine onları içselleştirmeye ve yaşamaya önem vermişlerdir. Sonuç olarak ahlakî erdemleri yerine getirmeye çalışan insan kendisi mutlu olduğu gibi başkalarını da mutlu edecektir.

2.2.1.4. Eylemsel İlişki

İnsanın ortaya koyduğu eylemler onun düşüncelerinden ve duygularından bağımsız değildir. Eylemlerin arka planında onu yönlendiren, şiddetini etkileyen bilişsel ve duygusal süreçler bulunur. Aynı şekilde Allah için yapılan eylemlerin arkasında da dini kabullerin, inançların, tasavvurların ve çeşitli yoğunluktaki duyguların olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanın Allah hakkındaki bilgileri, O'nu nasıl tasavvur ettiği, O'nunla olan duygusal bağı Allah için yaptığı eylemlerinin niteliğini ve niceliğini etkileyecek unsurlar olmaktadır.

İnsan Allah arasındaki eylemsel ilişki canlı ve dinamik bir ilişkidir. İlişkinin bir ucunda yaratıcı sıfatıyla Allah'ın insan için yaptıkları diğer ucunda insanın Allah'ın fiilleri üzerinde tefekkür ederek verdiği ahlaki ve fiili karşılıklar bulunmaktadır. “Allah'ın fiilleri” farklı bir bölümde ele alındığı için burada özellikle inanan insanın Allah'ın sevgisini kazanmak için ortaya koyduğu eylemleri incelenecektir.

Eylemsel ilişkide ilk hareket Allah'a aittir. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey (âlem) Allah'ın ilim, irade, kudret ve yaratma sıfatlarının bir tecellisidir. O yeryüzünde olan her şeyi insan için yaratan,¹⁸⁹ gökleri ve yeri altı evrede yaratıp, gece ve gündüzü birbiri arkasından getiren, güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğdirendir.¹⁹⁰ Allah yarattığı şeyleri belli bir ölçüye göre takdir etmiş,¹⁹¹ insanı ilk defa topraktan yaratıp¹⁹² ona şekil vermiş,¹⁹³ en güzel ve temiz şeylerden rızıklar verip onu yaratılmış varlıkların birçoğundan üstün kılmış¹⁹⁴ ve ona yeryüzünde halife olarak sorumluluk yüklemiştir.¹⁹⁵ Aynı zamanda “emaneti” (sorumluluğu) yüklenmek istemeyen göklere, dağlara ve yere karşılık “emaneti” yüklenmek isteyen insandan¹⁹⁶ Allah, kendi varlığı da dahil olmak üzere yarattığı bütün varlıklar üzerinde düşünmesini istemiştir.¹⁹⁷ Çünkü Allah

¹⁸⁹ Bakara, 2/29.

¹⁹⁰ A'râf, 7/54; Zümer, 39/5.

¹⁹¹ Furkan, 25/2.

¹⁹² Âl-i İmran, 3/59; Fâtır, 35/11

¹⁹³ A'râf, 7/11.

¹⁹⁴ İsrâ, 17/70.

¹⁹⁵ Bakara, 2/30.

¹⁹⁶ Ahzâb, 33/72.

¹⁹⁷ Mü'min, 40/67; Târik, 86/5; Ğaşiye, 88/17-20.

varlıkları boşu boşuna yaratmamıştır¹⁹⁸ ve yarattığı varlıklarda da insan için deliller vardır.¹⁹⁹

Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde tefekkür eden insandan beklenen ilk tavır Allah'a iman etmesi ve O'na şirk koşmamasıdır. Kur'an'a göre insanın Allah'a karşı en temel ahlaki görevi, kendisine varlığını ve yaşamak için yeryüzünde sahip olduğu her şeyi veren, hibe eden Allah'ı tanımak, O'nu gereği gibi takdir etmek yani O'na inanmaktır.²⁰⁰ Şirk ise, Allah'ın Kur'an'da kesin bir dille yasakladığı bir eylemdir.²⁰¹ Bu nedenle mü'min şirk anlamına gelebilecek ifadelerden ve davranışlardan sakınmak durumundadır.

Allah'ın varlığı ve birliği konusunda inancını sağlam zeminlere oturtan insan Allah'a karşı duygularının bir ifadesi olarak bazen şifahi bazen de şifahi olmayanbedensel bir takım eylemlerde bulunur. Kendi varlığını ve kendisine verilen nimetleri düşünen insan, bu bilinçli düşünmenin akabinde minnettarlık duygularıyla Allah'a yönelerek şükürünü ifade edecek eylemler ortaya koymak ister. Zaten Allah da insandan böyle bir davranışı beklemektedir: “... size verdiğimiz rızıkların iyi ve temizlerinden yiyin ve Allah'a şükredin”.²⁰² İnanıp Allah'a şükürünü ifade eden insana Allah'ın vereceği karşılık onu cehennem azabından azat etme şeklinde gerçekleşmektedir.²⁰³ Ancak insanların çoğu Allah'ın verdiği sayısız nimet karşısında şükürü değil de nankörlüğü tercih etmektedirler. Bu gerçeği Allah Kur'an'da: “... Şüphesiz Allah, insanlara karşı lütuf ve ikram sahibidir. Ama insanların çoğu şükretmezler”²⁰⁴ şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁵

Mü'min Allah'ın kendisine verdiği nimetlere karşı şükürünü bazendua²⁰⁶ gibi şifahi bir yolu tercih ederek gerçekleştirir bazen de ibadetler gibi şifahi olmayan yolları tercih eder. En genel anlamda ibadetler kalpteki imanın dışa akseden yönüdür. Bu anlamda samimi bir şekilde sadece Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla yapılan ibadetler kalpteki imanın gücü ile doğru orantılıdır. Mü'minin Allah ile olan ilişkisi,

¹⁹⁸ Sâd, 38/27; Duhân, 44/38-39.

¹⁹⁹ Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190; Rûm, 30/22; Câsiye, 45/4; Şûrâ, 42/29; Yûnus, 10/6.

²⁰⁰ Güler, İlhami, "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu (Allah'ın "Kulları" mıyız?), *İslami Araştırmalar*, c. 5, S. 3, 1991, s. 194-207.

²⁰¹ En'âm, 6/100; A'râf, 7/191-192; Yûnus, 10/34; Ra'd, 13/16; Mü'minûn, 23/91.

²⁰² Bakara, 2/172.

²⁰³ Nisâ, 4/147.

²⁰⁴ Bakara, 2/243.

²⁰⁵ Aynı ifadelerin geçtiği başka ayetler için bkz. Yûnus, 10/60; Yusuf, 12/38; Neml 27/73; Mü'min, 40/61.

²⁰⁶ Dua konusu ayrı bir başlık altında daha sonra ele alınacaktır.

ibadet tecrübesiyle samimi bir “Ben-Sen” ilişkisine dönüşür ve mü'min, normal şuurunun üstünde başka bir varoluş yaşar. Böyle bir yaşantıda inananın muhatabı, yüce varlığın kendisidir. Mü'minin ruhsal derinliklerinde kurulan bu iletişim, dini şuurun, duygu ve heyecanın zirve noktasını teşkil eder.²⁰⁷ İnanan insan, inanıp bağlandığı üstün yaratıcıya karşı içinde duyduğu ta'zim, saygı, sevgi, bağlılık, teslimiyet ve şükran duygularını fiilen ifade edip göstermek ve inancını bir takım pratiklerle realize etmek üzere ibadet etme ihtiyacı duyar.²⁰⁸ Bu anlamda ibadetler, mü'min ile Allah arasında bir iletişim, bir inanç ve duygu bağı, kulun Allah'a bir yönelişi, sevgi, saygı ve teslimiyetini, yalvarıp yakarışını, naz ve niyazlarını sunduğu davranış tarzlarıdır.²⁰⁹ İbadetleri eylemsel ilişkinin bir unsuru olarak ele alsak da, ibadetlerin yerine getirilmesindeki itici güç olan duyguları, ibadetler sırasında ve sonrasında inanan insanın yaşadığı psikolojik halleri gözardı etmememiz gerekir. Zaten duygudan yoksun, sadece şekli olarak yerine getirilen samimiyetsiz ibadetler konusunda Allah insanları uyarmaktadır.²¹⁰

İnsanın Allah ile eylemsel ilişkisinde odak noktayı ibadet kavramı oluşturmaktadır. Allah'a gönüllü olarak boyun eğmeyi, tapınmayı ifade eden ibadet vasıtasıyla insan Allah ile iletişime geçer. Ancak buradaki ilişki İzutsu'nun “abd” kavramından yola çıkarak ifade ettiği “Efendi-Köle” ilişkisi²¹¹ değildir. Çünkü ibadet ve kölelik ilişkisini birbirinden ayıran önemli noktalar bulunmaktadır. Köle olan insanın efendisi karşısında özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir. Oysa insan ontolojik anlamda Allah'a bağlı olsa da ibadet ilişkisinde özgürdür. Efendinin kölesi üzerindeki baskıcı, zorlayıcı tavrının aksine Allah insanı seçimlerinde özgür bırakmıştır. İnsan ile Allah arasındaki ibadet ilişkisi, kendi gücünü ahlaki ilkelerle sınırlamış, adaletli, merhametli Allah ile insan arasındaki bir ilişkidir. Allah, insana başta kendi varlığı olmak üzere yaşam ortamı olan dünyada sahip olunabilecek sayısız nimetler hibe etmiştir. Buna karşılık olarak ibadet ilişkisiyle insandan istenen, Allah'ın bu ahlaki tavrını gereği gibi takdir ederek şükran duygusuyla ona saygı göstermek, tapmak; bir de insanlığın lehine olan ahlaki buyruklarına, tavsiyelerine uymaktır.²¹² İnsan Allah

²⁰⁷ Bahadır, A., *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, s. 155.

²⁰⁸ Certel, Hüseyin, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, S. 3, 1998.

²⁰⁹ Şentürk, Habil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, s. 63.

²¹⁰ "Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar..." Mâûn, 107/4-6.

²¹¹ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 293-294.

²¹² Güler, İ., "Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu (Allah'ın "Kulları" mıyız?)", *İslami Araştırmalar*, c. 5, S. 3, 1991.

arasındaki ilişki gönüllülük esasına dayalı, içerisinde sevgi, ta'zim, şükür gibi duyguların olduğu samimi bir ilişkidir. İnsan bu ilişki sayesinde hayatının anlamlı ve değerli olduğunu düşünür, kendisini baskı ve zorlama altında hissetmez.

En genel anlamda Allah'ın yapılmasından hoşnut olduğu fiiller anlamına gelen ibadet,²¹³ insanın Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlar için kullanıldığı gibi daha genel olarak aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade eder; ancak kelimenin dini içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımı daha yaygındır.²¹⁴ Bireyi ve bireyin toplum içindeki yerini esas alarak yapılan farklı bir ibadet tanımı da şöyledir: “İnsanları kendi kendilerinin olmaktan çıkarıp toplum içinde, toplum denilen bütünden ayırmaksızın ayrı ayrı, teker teker fertler halinde devamlı olarak eğitip yetiştiren ve böylece onları toplum menfaatlerine yönelten, toplum hizmetine hazırlayan fakat şekil ve görünüş itibariyle birbirine benzemeyen hareket ve faaliyetler bütünüdür”.²¹⁵ Tanımda ibadetin birey ve toplum üzerindeki etkilerine dikkat çekildiği görülmektedir. İbadetin birey ve toplum üzerindeki maddi ve manevi faydaları önemli olmakla birlikte insan, ibadet olarak nitelendirilebilecek bütün fiilleri sadece Allah için yapmalıdır. Çünkü Allah hiç bir şeyde ortaklığı kabul etmediği gibi kendisinden başkasına ibadet edilmesini de kabul etmemektedir.²¹⁶ Allah'ı sever gibi başka varlıkları sevmek, ta'zim göstermek, O'ndan başkasına kulluk etmek, boyun eğmek ve teslim olmak Allah'a ortak koşmakla aynı anlamı ifade etmektedir. Bu nedenle bütün peygamberler gönderildikleri toplumları Allah'tan başkasına kulluk etmemeleri konusunda uyarmışlardır.²¹⁷

Kalpdeki Allah inancının tezahürü olan ibadetler, insanın Allah ile ilişkisini canlı tutan, her an O'nun gözetiminde olduğu şuurunu kazandıran eylemlerdir. İbadetlerin imanı güçlendirmesi yanında hem birey için hem de toplum için başka faydaları da vardır. Bu faydaları elde etme isteğinin yanında inanan insanı ibadetlerini yerine getirmeye sevk eden başka etkenler de vardır ki bu etkenler mümin için dünyada elde edilecek faydalardan daha öncelikli olarak düşünülür. Bunlar cehennemde cezalandırılma korkusu, cennet nimetlerine kavuşma isteği ve Allah'ın rızasını kazanma arzusudur. Allah kendisine itaat eden mü'minlere sayısız cennet nimetlerini vaad

²¹³ Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. VIII, s.330.

²¹⁴ Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet" md., *DİA.*, c. XIX, İst., 1999, s. 233.

²¹⁵ Daryal, Ali Murat, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, MÜİFV. Yay., İst., 1994, s. 68.

²¹⁶ En'âm, 6/56; Yûnus, 10/18; Hûd, 11/26; Yusuf, 12/40.

²¹⁷ A'râf, 7/73, 85; Tevbe, 9/31; Hûd, 11/2, 50, 61; Yusuf, 12/40; Mü'minûn, 23/23.

ederken, asi olanlar için de cehennem azabıyla uyarıda bulunmuştur. İnsanın Allah'ın emirlerini yerine getirmesine karşılık Allah'ın fiili razı olma ve mükâfatlandırma, emirlerine itaat etmemesine karşılık da Allah'ın fiili cezalandırma şeklinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ahirette Allah'ın insana muamelesini belirleyen insanın dünyadaki eylemleri olmaktadır.

İbadetlerin yerine getirilmesindeki nihai amaç Allah'ın rızasını kazanmak olsa da, onların dünyevi ve uhrevi anlamda insan için sağladığı yararlar her zaman düşünülür. Böyle bir yaklaşım sadece Allah'a kavuşmayı arzulayan sûfiler için ahlakî kabul edilmeyebilir ancak Kur'an açıkça insanın salih amellerine karşılık cenneti ve onun nimetlerini mükâfat olarak sunmaktadır. Sözelimi: *"Mü'min olarak, erkek veya kadın, her kim salih ameller işlerse, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar"*²¹⁸ ayetinde Allah dünya hayatında iman edip salih amel işleyenler için cenneti ve onun içindeki mükâfatları bir karşılık olarak sunmaktadır. Yine Allah: *"İman edip salih amel işleyenler var ya, onları içinden ırmaklar akan ve içinde ebedî kalacakları cennet köşklere yerleştireceğiz. Çalışanların mükâfatı ne güzeldir!"*²¹⁹ ayetiyle iman edip iyi amellerde bulunanlar için cennetin güzelliklerinden bahsetmektedir. Örnek olarak verdiğimiz ayetlerde de açıkça görüldüğü gibi insanın dünyada iken yaptığı iyi amellerine karşılık Allah mükâfat olarak onları içinde sayısız güzelliklerin bulunduğu cennete yerleştirmektedir. Dolayısıyla insanın cennetteki mükâfatlara kavuşma arzusuyla hareket etmesi Kur'an açısından sakıncalı görünmemektedir. Çünkü Allah bu mükâfatları insan için zaten vaad etmektedir.

Var olmak ve varlığını devam ettirmek için hiç bir varlığa muhtaç olmayan Allah, kendisine inanan insanların yaptığı ibadetlere de ihtiyaç duymaz. Yapılan ibadetler Allah'a bir yarar sağlamadığına göre, bu ibadetlerin hem bireye hem de topluma sağladığı yararlardan söz etmek gerekir. İbadetler inanan insana ahirette cenneti kazandırdığı gibi bu dünyada da maddi ve manevi açılardan hem bireye hem de topluma çeşitli faydalar sağlamaktadır. Bireyin kişiliğinin gelişmesinde, ruhsal yaşamının sağlıklı ve huzurlu olmasında ibadetler vasıtasıyla insanın Allah ile ilişkisini canlı tutmasının etkin rolü bulunmaktadır. Bireyin hayatına can alıcı dokunuşları olan ibadetler aynı zamanda toplumsal birlik ve beraberliğin, dayanışmanın ve

²¹⁸ Nisâ, 4/124.

²¹⁹ Ankebût, 29/58.

medeniyetlerin oluşumunun sacayağını oluştururlar. Bu nedenle inançların ve ibadetlerin birey ve toplum için sağladığı dünyevi faydaları göz ardı edemeyiz.

Mü'min ile Allah arasındaki bağı her daim canlı tutan ve gün içerisinde insanın Allah'ı unutmamasını sağlayan ibadetler, bireyin manevi anlamda kendini huzurlu hissetmesini,²²⁰ karamsarlık ve ümitsizlik duygularından uzaklaşmasını ve hayata daha pozitif bakmasını sağlamaktadır. Yapılan araştırmalar, Allah'ın emrettiği fiilleri yerine getiren, yasakladığı şeylerden de kendini uzak tutan insanların; bir başka deyişle dini hayatın pratik boyutlarını yaşayan dindar insanların ruhsal anlamda daha sağlıklı bireyler olduklarını ortaya koymaktadır.²²¹ İnsan hayatı boyunca birçok sıkıntılarla karşılaşır. Bu sıkıntılar bazen insanı istemediği noktalara taşıyabilir. Ruhsal buhranların yaşandığı böylesi durumlarda Allah'ın kudretine teslim olmak, insanı ümitsizlik durumundan kurtaracağı gibi mücadele etme kararlılığını da insana yeniden kazandıracaktır. Allah ile ilişkisini her zaman salih ameller işleyerek canlı tutmaya çalışan insana, karşılık olarak Allah onunla “beraber olduğunu” haber vermektedir.²²² Bu nedenle insanın hayat serüveninde Allah ile irtibatını ibadetler vasıtasıyla canlı tutması onun için hayati önem taşımaktadır. Çünkü insanın dünya hayatında ne kadar çok yakını, dostu, akrabası olsa da, Allah'ın huzuruna çıktığında yalnızdır ve orada O'ndan başka hakiki dostu daolmayacaktır.

İbadetler vasıtasıyla insanla Allah arasında kurulan ve devam ettirilen bağ sayesinde insan manevi huzura erişmekle birlikte, ruhunda yaşadığı huzur onun tavır ve davranışlarına da yansır ve böylece toplumu da etkiler. Bir program dahilinde sürekli tekrar edilen ibadetler insanda daima Allah'ın gözetim ve denetimi altında bulunduğu şuurunun oluşmasını sağlar. Bu murakabe hissinin varlığı müminin günlük hayatında ahlaken fazilet sayılan erdemli davranışlara yönelme ve kötü davranışlardan geri durma şeklinde kendini gösterir. Nitekim Yüce Allah: “*Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayasızlıktan ve kötülükten alıkor...*”²²³ buyurarak namazın, Hz. Peygamber de: “*Oruç bir kalkandır...*”²²⁴ buyurarak orucun, fert vicdanında oluşturdukları murakabe hissiyle dini ve ahlaki açıdan istenmeyen olumsuz

²²⁰ “... Biliniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.” Ra'd, 13/28.

²²¹ Yapılan araştırmalar ve sonuçları için bkz. Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 46-57.

²²² Bakara, 2/153; Tevbe, 9/123.

²²³ Ankebût, 29/45.

²²⁴ Buhari, *Sahih*, “Kitabu's-Savm”, c. III, s. 79.

duygu, düşünce ve davranışlardan alıkoyma işlevine dikkat çekmiştir.²²⁵ Yapılan araştırmalarda da dindarlıkla suç işleme, anormal davranışlar gösterme ve suçluluğu arttıran en önemli faktörlerden alkol ve uyuşturucu kullanımı arasında negatif bir ilişki olduğu bununla birlikte yardımlaşma ve dostluk başta olmak üzere temelde iyi bir insan olma eğilimini ifade eden ahlaki davranışlarla da pozitif bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır.²²⁶ Dolayısıyla günlük yaşamında ibadetler aracılığıyla Allah fikrini zihninde canlı tutan insan ahlaki anlamda en iyi olmaya çalışacak ve ahlaki olmayan davranışlardan kendini uzak tutmaya gayret gösterecektir.

Bireysel olarak yerine getirilen ibadetlerin toplumsal alana yansıyan birçok faydaları bulunmaktadır. Özellikle bireylerin maddi olanaklarına bağlı olarak yerine getirmek zorunda oldukları zekât ve sadaka gibi ibadetlerin toplumsal birlik ve beraberliğin oluşmasında sağladığı fayda inkâr edilemez. Mal-mülk sahibi olan müslümanların ihtiyaç sahiplerine belli oranda bu mallarından vermeleri dinen bir ibadettir. Bu ibadet sayesinde veren insan bir yandan Allah'ın emrini yerine getirmiş olmanın huzurunu yaşarken bir yandan da cimrilik hastalığından kurtulmuş olmaktadır. Çünkü insanın dünya malına karşı aşırı bir düşkünlüğü vardır. Hatta Kur'an'da ifade edildiğine göre Allah'ın rahmet hazineleri elinde olsa eksileceği korkusuyla onu elinde tutarak fakirlere vermekten çekinir.²²⁷ İnsanın hürriyeti ve ahlaki özgürlüğü kendisini bu cimrilikten arındırmasına bağlıdır. İşte zekât ve sadaka mala olan bu aşırı bağımlılığı ortadan kaldırarak ahlaki anlamda insanı temizler.²²⁸ Alan insan ise o mal sayesinde ihtiyaçlarını karşılayarak bir nebze de olsa maddi sıkıntılarından kurtulur. Diğer taraftan zengin insanlara karşı içinde duyduğu kin ve nefret kaybolur. Çünkü insan kendine iyilik yapanlara karşı kötü duygular beslemez; tam tersine minnettarlık hissi duyar. Böylece zengin ile fakir arasında bir diyalog zemini oluşturulmuş olurken aralarında sevgi ve saygı temelli bir dayanışma, yardımlaşma gerçekleşmiş olur.

Toplu olarak camilerde yerine getirilen namaz ibadetinin bireysel faydaları yanında toplumda birlik ve beraberliği sağlaması, insanlar arasında diyalogun ve hoşgörü kültürünün yaygınlaşmasına zemin hazırlaması gibi toplumsal faydalarından da söz edebiliriz. Toplu olarak kılınan namazlarda zengin-fakir, işçi-memur, yaşlı-genç omuz omuza aynı safta durabilmektedir. Namazlardaki bu duruş, insana yalnız olmadığı

²²⁵ Certel, Hüseyin, "İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, S. 3, 1998, s. 149-156.

²²⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 60.

²²⁷ Bkz. İsrâ, 17/100.

²²⁸ Güler, İ., *İman Ahlak İlişkisi*, s. 92-93.

duygusunu yaşattığı gibi Allah'ın huzurunda bütün insanların eşit olduğu gerçeğini görmesini de sağlar. Zengin insan, dünyevi üstünlüklerin Allah'ın huzurunda hiçbir anlam ifade etmediğini, sahip olduklarından dolayı kendini diğer insanlardan üstün görmemesi gerektiğini anlar. Aynı camiye devam eden insanlar arasında sürekli birbirleriyle karşılaşmaları ve ortak bir eylemde bulunmaları sebebiyle tanışma, diyalog ve kaynaşma gerçekleşecektir. İnsanlar arasındaki cami merkezli diyaloglar, özellikle de ibadetlerin birlikte yapılması kalplerin de birbirine yaklaşmasına vesile olacaktır. Dolayısıyla toplumda çatışmalara neden olan sınıflaşma cami ortamında ortadan kalktığı gibi bu durum cami dışına da yansıyacaktır. Cami içerisinde aynı inancı paylaşıp aynı ibadeti yapma insanda biz bilincinin uyanmasına katkı sağlayacaktır. İnanç ve eylem birlikteliğinin uyandırdığı biz şuurunun cami dışında toplumda yaygınlaşması da kuvvetle muhtemeldir.

İnanan insan, dualar, ibadetler ve dinî törenlerle Allah'a yakınlaşmaya çalışır. Allah'a güven ve bağlılık temeli üzerinde, derin bir minnettarlık duygusu ve dinî vazife şuurunun ifadesi ve göstergesi olarak anlam kazanan çok değişik uygulamalar, dinî hayatın ayrılmaz bir boyutudur. Dua ve ibadet, insan ve Allah arasında iman bağı ile kurulan ilişkiyi tanımlayan ve dışa yansıtan uygulamalar bütünüdür. Dinî hayat, bu uygulamalar sayesinde kuvveden fiile geçer. Gerçekte bir ilişki, ancak kendi eylemleri içerisinde mevcuttur. İnsan şuurunu dolduran duygu ve düşünceler, istek ve dilekler, fiil ve hareket tarzları şeklinde dış bir varlığa kavuştukları ölçüde kişiliği etkileyip, şekillendirirler; aksi takdirde sadece sübjektif keyfiyetler olarak yaşanan, şekilsiz ve belirsiz oluşumlar olarak kalabilirler.²²⁹ İnanan insan inancını eylemleriyle ispat etmeye çalışır. Allah'ın istediği doğrultuda bir yaşam sürmek mümin için inancının bir gereğidir. İnanç ve eylemlerin uyumu kişiyi Allah'a yakınlaştıracaktır. Allah'ın yapılmasını istemediği davranışlarda bulunma insana Allah'ı unutturacak, bu sebeple Allah da onlara kendilerini unutturacaktır.

2.2.2. İnsan Allah İlişisini Biçimlendiren Etkenler

2.2.2.1. İnsanın Yaratılış Özelliği

Arkeolojik çalışmalar tarihte ne kadar geriye gidilirse gidilsin mabetsiz toplumların bulunmadığını ortaya koymuştur. Bu durum dinin insanlık tarihinde hep var olduğunu gösteren bilimsel bir sonuçtur. Dindarlık, insan oluşumunun doğasında tabii

²²⁹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 211-212.

olarak temelleri bulunan psikolojik bir motiftir. Dolayısıyla tarihin bütün devirlerinde yaşayan insanların davranışlarında açık bir şekilde din duygusunu bulmaktayız.²³⁰ “Yüce varlıklara inanç” en eski kültürlerin bir özelliği olarak görülmektedir.²³¹ Bu bilimsel veriler ışığında insandaki inancın kökeni yani inanma duygusunun insanın genlerine kodlanmış olarak mı dünyaya geldiği yoksa çevrenin etkisiyle mi oluştuğu gibi konular insan Allah ilişkisini biçimlendiren etkenler bağlamında üzerinde durulması gerekmektedir. Bu başlık altında insanın yaratılışında Allah inancının kodlarının bulunup bulunmadığı ya da insan doğasında onu inanmaya sevk eden amillerin olup olmadığı Kur'an ve hadisler ışığında ele alınmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte son yüzyıllarda insan beyni üzerine yapılan çalışmalarla ortaya konmaya çalışılan “tanrı geni” üzerinde kısmen durulacaktır. Çünkü bu konu özel olarak başka çalışmalarda ele alınması gereken önemli bir araştırma konusudur.

İnsanı inanmaya sevk eden etkenlerin neler olduğu konusu daha önce “Din duygusu” başlığı altında ele alınmıştı. Burada bu konuyu ele alırken öncelikle *fitrat* kavramı üzerinde durmamız gerekir. Çünkü İslam alimleri insanın inanmaya olan yatkınlığını Kur'an ve hadislerde geçen *fitrat* kavramı çerçevesinde yorumlamışlardır. Sözlükte *fitrat* kelimesinin kökü olan فطر fiili “yaratmak, meydana getirmek, bir şeyi uzunluğuna yarmak, devenin dişlerinin çıkması, hamuru mayalamaksızın pişirip ekmek yapmak, deriyi hafifçe tabaklamak, oruçlunun orucunu açması, başlamak”²³² gibi anlamlara gelmektedir. *Fitrat* kavramı ise Allah'ın mahlukatı üzerine yarattığı şey, doğan her çocuğun üzerine yaratıldığı mizaç olarak tanımlanmıştır. *Fitrat* kelimesine ikinci bir anlam olarak da kulun kendisiyle müslüman olduğu şahadet kelimesi yani din anlamı verilmiştir.²³³ *Fitratullah*, Allah'ın insanda yerleştirdiği iman etme yetisi²³⁴ ve her insanın Allah'ın her şeyin Rabbi ve yaratıcısı olduğunu bilecek şekilde yaratılması olarak da tanımlanmıştır.²³⁵ *Fitrat* kavramı, “dinî anlamda insanın doğuştan doğal olarak Allah'a inanmaya yetenekli ve dinî inancı kabul etmeye elverişli bir yaratılıştaki olduğu ve bunu dünyaya gelirken beraberinde getirdiği inanma gücünü ve yetisini dış etkenlerin

²³⁰ Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, trc. Hayati Aydın, Fecr Yay., Ank., 2011, s. 38.

²³¹ Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya, 2004, s. 35.

²³² Ezdî, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğat*, thk. Remzi Münir Baalbeki, Darü'l-İlm ilimelayin, Beyrut-1987, c. II, s. 755; Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 241; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. V, s. 55-57; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, c. XIII, s. 325-328.

²³³ Ezdî, *Cemheretü'l-Lüğat*, c. II, s. 755; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. V, s. 56; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XIII, s. 329.

²³⁴ İsfahanî, *Müfredat*, s. 640.

²³⁵ Ezdî, *Cemheretü'l-Lüğat*, c. XIII, s. 223.

etkisiyle zamanla gösterdiği” şeklinde de tanımlanmaktadır.²³⁶ Ancak fıtrat kavramını sadece iman etme yetisi olarak tanımlamak yerine, Allah'ın her varlığı kendine has donanımlarla yaratması yani varlıkların yapısına yerleştirilmiş olan kodlar olarak da düşünmek mümkündür. Bu anlam çerçevesinde bütün insanların yaratılışta sahip olduğu ortak özellikleri fıtrat kavramının anlamı olarak düşünebiliriz. Yüce bir yaratıcıya iman etme de insanın doğuştan getirdiği özelliklerden sadece birini oluşturmaktadır.

Fıtrat kelimesinin fiil hali Kur'an'da iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan birisi yaratmak²³⁷ diğeri ise yarılmak, parçalanmak²³⁸ anlamındadır. İsmi fail vezninde “Fâtır-Yaratıcı” olarak Kur'an'da kullanılmaktadır.²³⁹ Bu ayetlerde “...gökleri ve yeri yaratan...” ifadeleri içerisinde Allah'ın Yaratıcı olduğu çeşitli bağlamlarda vurgulanmıştır. Allah “Fâtır” ismini sadece kendisi için kullanmakla; göklerin, yerin ve diğer canlıların ilk yaratıcısının, onları yokluktan varlık sahasına çıkarmanın ve onların yaratılış anında sahip oldukları özellikleri verenin kendisi olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁴⁰ Hatta ilk ayetinde bu ismin geçmesinden dolayı Fâtır Sûresi'ne de bu isim verilmiştir.

İslam âlimleri fıtrat kavramını A'râf Suresi 172. ayeti ile Rûm Suresi 30. ayeti bağlamında ele almış ve açıklamışlardır. Fıtrat kavramına çeşitli anlamlar verilirken Ebu Hüreyre'den rivayet edilen: “*Her doğan çocuk fıtrat üzerine doğar. Sonra onu anne babası yahudi, hristiyan veya mecusi yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu azaları sapasağlam olarak doğurması gibi. Hiç onun vücudunda bir eksiklik görüyor musunuz?*” şeklindeki hadis de delil olarak kullanılmaktadır. Hadisin devamında Ebu Hüreyre: “... insanları üzerinde yarattığı Allah'ın fıtratına. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur” diyerek Rûm suresindeki 30. ayeti okuyordu.²⁴¹ Fıtrat kelimesinin geçtiği yaklaşık ellibeş hadis bulunmaktadır. Bu hadisler içerisinde “İslam fıtratı” ifadesinin geçtiği rivayetlerin sahihliği konusunda tereddütler bulunmaktadır.²⁴² Ancak başta selef ulemâsı olmak üzere âlimlerin önemli bir kısmı ilgili naslardaki fıtrat

²³⁶ Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 109.

²³⁷ Bkz. Zuhuruf, 43/27; Yâsîn, 36/22; Rûm, 30/30; Enbiyâ, 21/56; Tâhâ, 20/72; İsra, 17/51; Hûd, 11/51; En'am, 6/79.

²³⁸ Meryem, 19/90; Şûrâ, 42/5; Müzemmil, 73/18; İnfitâr, 82/1.

²³⁹ Bkz. En'âm, 6/14; Yusuf, 12/101; İbrahim, 14/10; Fâtır, 35/1; Zümer, 39/46; Şûrâ, 42/11.

²⁴⁰ Çelik, Hüseyin, "Kur'an'da Fıtrat ve Fıtratın Değiştirilmesi", *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, 2011/2(1), s. 187-205.

²⁴¹ Buharî, *Sahih*, Cenâiz, 80; Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysebûrî, *Sahih*, Kader, 6, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut.

²⁴² Evgin, Kadir, "Hadislerde "Fıtrat" Kavramı ve "İslam Fıtratı" Söyleminin Tenkidi", *KSÜ. İlahiyat Fak. Derg.*, 1(2003), s. 93-110.

kelimesinin “İslam” anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre, “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar” anlamındaki hadis insanların tabîî, aslî ve fitrî dinlerinin İslamiyet olduğunu, daha sonra çevre tesiriyle farklı dinlere yönelmenin asıl ve fitrattan sapma olarak kabul edildiğini gösterir.²⁴³ Ancak hadisin devamında geçen “*Tıpkı hayvanın yavrusunu azaları sapasağlam olarak doğurması gibi. Hiç onun vücudunda bir eksiklik görüyor musunuz?*” ifadesi fitrat kavramından anlaşılması gerekenin İslam olmadığını ortaya koyan bir delildir. Dolayısıyla fitrat kavramını bütün insanların doğuştan sahip olduğu hem ruhî hem de fizikî özellikler olarak yorumlamak daha isabetli görünmektedir. İnsanın sahip olduğu temel ruhî özellikler içerisinde de yaratıcının bilme, tanıma ve iman etme yetisinin var olduğunu söyleyebiliriz.

İslam âlimlerinin fitrat kavramını açıklarken görüşlerine delil olarak kullandıkları “*Hani Rabbin Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine şahit tutarak, 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da, 'Evet, şahit olduk' demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, 'Biz bundan habersizdik' dememeniz içindir*”²⁴⁴ ayetinin lafzi anlamına göre, Allah tüm insanları dünya hayatında henüz yaratmadan önce yaratmış ve onlardan kendisinin Rab olduğu hususunda söz almıştır ve kendilerini de buna şahit tutmuştur. Taberî'nin tefsirinde yer alan rivayetlere bakıldığında ayetin zahiri anlamıyla anlaşıldığını destekleyen rivayetler olduğu görülmektedir.²⁴⁵ Tefsirlerde geçen bazı rivayetlerde Allah'ın ademoğullarının sulbünden zürriyetleri çıkardığında bunların bir kısmını cennet için yarattığını bir kısmını da cehennem için yarattığını ve ona göre amel işleyeceklerini bildirdiği ifadelerde yer almaktadır.²⁴⁶

A'raf Sûresi 172. ayetteki söz alma olayını temsili bir anlatım olarak yorumlayan âlimler de olmuştur. Allah ve Rasûl'nün ve Arapların sözlerinde temsîl sanatının geniş bir şekilde kullanıldığını söyleyen Zemahşerî, ayeti bu şekilde yorumlayanlardan birisi olarak ayetin anlamı hususunda şunları söylemiştir: “Allah onlara rubûbiyetinin ve vahdaniyetinin delillerini gösterince, onlara verilmiş akılları ve basiretleri buna şahid oldu ve dalalet ile hidayet arasındaki ayrımı yaptı. Sanki O, onları nefislerine şahid kıldı. Onlara şöyle dedi: “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” Sanki onlar şöyle dedi:

²⁴³ Hökelekli, Hayati, "Fıtrat" md., DİA., c. XIII, İst., 1996, s. 47.

²⁴⁴ A'râf, 7/172.

²⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIII, s. 238-239. Farklı rivayetler için bkz. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh, *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Atfeş, Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire-1964, c. VII, s. 314 vd.

²⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIII, s. 234; Kurtubî, *el-Camiu li ahkâmi'l-Kur'an*, c. VII, s. 314-315.

“Evet, sen Rabbimizsin, kendi nefsimize şahit olduk ve vahdaniyetini ikrar ettik”.²⁴⁷ Ayette geçen şahit tutma ve misak alma olayını birçok müfessirin temsili manada yorumladıklarını ifade eden Elmalılı M. Hamdi Yazır, Allah'ın bütün insanları yaratılışlarının başlangıcında tevhid inancına ve İslam'a kabiliyetli olarak yarattığını, bunu da böyle temsili bir anlatım yoluyla tasvir ettiğini açıklamıştır. Buradaki sözleşme ikrara dayanan kelami mahiyette bir misak değildir, bir marifet kuvvetinin, bir tanıma olgusunun doğal durumu açısından bir fiili misak demektir. Elmalılı'ya göre asıl mesele insanların iç dünyalarındaki ve dış dünyadaki delillerden hareketle Allah inancına kavuşmaları değil, insanın yaratılış olayının bilfiil bu delillerden biri olması, her insanın, bizzat kendi varlığı ile Rabbin varlığına delil oluşudur. İnsanlar için Allah'ı tanıma, kendi fitratında yaratılıştan var olan ve iç gözlem denilen kendi içini duyma ve genel olarak kendisinin kendisi olduğunu tanıma şuuru ile birlikte kendi varlığında, daha doğrusu varlığının özünde gerçekleşmiş olan kesin bir tanımadır.²⁴⁸ Fahrettin er-Razî ilgili ayetin lafzî anlamda tefsir edilemeyeceğine dair Mu'tezile'nin ittifak halinde olduğunu ifade etmiş ve onların delillerine tefsirinde yer vermiştir.²⁴⁹

A'râf Suresi 172. ayette ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerinin alınması ifade edilirken buradaki yaratılışın nasıl olduğu açıkça ifade edilmemiştir. İnsanın bedeni varlığının misak esnasında var olup olmadığı açık değilken gerçekleşen sözleşmeyi de tamamen sözlü olarak gerçekleşmiş bir misak olarak almakta tartışılır bir konu olarak görünmektedir. Çünkü “söz verme ve şahit olma” olayları bedensel bir varlık, akıl ve irade olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Misak için insan ruhunun yaratılması da yeterli olmayıp, insan olarak var olmak ve duyu organlarının sağlıklı bir şekilde bu bünyede faal olması gerekir. Çünkü ruhlar akıllı ve hisseden olmaları için bir bünyeye ihtiyaç duyarlar.²⁵⁰ Diğer taraftan ayette anlatılan misak olayının nasıl gerçekleştiği insan için gaybi bir olaydır. Ayette “... Böyle yapmamız kıyamet günü, 'biz bundan habersizdik' dememeniz içindir” şeklinde ifade bulunsa da

²⁴⁷ Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1997, II, s. 529-530.

²⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2324 vd.

²⁴⁹ Mu'tezile'nin öne sürdüğü delillerden birisi şöyledir: "Ahd" ancak akli olan kimseden alınır. Şayet Allah, o zerrelere ahd almış olsaydı, o zerrelerin akli olmuş olurdu. Onlar akıllı olsalardı ve akıllı oldukları halde bu sözü vermiş olsalardı, o zaman bu aleme gelmeden önce böyle bir söz vermiş olduklarını hatırlamaları gerekirdi. Çünkü bir kimse için, önemli ve büyük bir hadise meydana gelirse, akli olduğu halde o hadiseyi tamamıyla unutup, ondan az ya da çok, hiç bir şey hatırlamaması mümkün değildir. Bkz. Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 397 vd.,

²⁵⁰ Yar, Erkan, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., 2011, s. 76.

dünya hayatında bu misakı hatırlayan pek kimsenin olmaması da ayetin zahiri olarak yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla anlatılan olayı Elmalılı'nın yorumladığı gibi Allah'ı bilme ve tanıma bilgisinin bizzat insanın kendi öz varlığına kodlanmış olması ve insanın bunun farkına varması şeklinde anlamak mümkün görünmektedir. Ancak insan ruhunun cesed ile imtizacı, onun cesedinin ihtiyaçlarıyla ilgilenmesi ve dünya yaşantısı için gerekli olan çeşitli istekleri ve yeri imar etmesi bu bilgiyi değiştirebilmektedir. Tevhide ait bu yetenek, bir hedeftir ancak ne var ki gaflet onu gizlemiş, unutkanlık üzerini örtmüştür. İnsan, bu doğal yeteneği uyandırmaya, üzerine çöken unutkanlık tozlarını silmeye muhtaçtır. Bu da insanın evrenle karşılıklı etkileşimi, kendi nefesine, diğer yaratıklara ve topluca kainattaki harikulade olgulara tefekkür nazarı ile mümkün olur.²⁵¹ İnsanın kendine, çevresine ve tüm varlıklara yabancılaşması yani nefsindeki ve diğer varlıklardaki ayetleri görmemesi onu yaratıcısından uzaklaştıracaktır. Özündeki Rabb'ini bilme yetisi de zamanla insanın olumsuz eylemleri neticesinde körelecektir.

Fitrat kavramının açıklanmasında delil olarak kullanılan *“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler”*²⁵² ayetinde geçen “fitratallah” ifadesini İmam Matürîdî tefsirinde, her çocuğa Allah'ın vahdaniyetini ve rubûbiyetini bilme şuurunun verilmesi ve Allah'ın yarattığı insanların bu şuurla Allah'ı bilmesi olarak yorumlamıştır. Bu durum tıpkı Allah'ın bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme iç güdüsünü insanlara ihsan etmesine benzemektedir. Hz. Peygamber'in *“her doğan çocuk fitrat üzere doğar sonra anne babası onu yahudi ve hristiyan yapar”* sözleri de bu anlamı ifade etmektedir. Yani anne baba çocuğu kendilerine benzeterek onu fitratından uzaklaştırmaktadırlar.²⁵³ Rağîb el-İsfahanî de aynı ayeti, Allah'ın insana doğuştan kendisini bilme yetisi verdiğine işaret olduğu şeklinde yorumlamıştır.²⁵⁴

Rûm Suresi 30. ayette ve hadislerde geçen fitrat kavramının yorumlarına dair Kurtubi tefsirinde dört gruptan bahsetmektedir. Birinci gruptaki bazı İslam alimlerine göre (Ebu Hureyre, İbn Şihab ez-Zührî, Dahhak, Mücahid, İkrime, Hasan-ı Basrî ve

²⁵¹ Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, s. 39.

²⁵² Rûm, 30/30.

²⁵³ Matürîdî, *Te'vilâtü Ehli Sünne*, c. VIII, s. 271.

²⁵⁴ İsfahanî, *Müfredat*, s. 640.

başka selef alimleri²⁵⁵) fitrat 'din' yani 'İslam' anlamına gelmektedir. Fıtrata din anlamının veriliş sebebi de, insanların bunun için yaratılmış olmaları şeklinde açıklanmıştır. Bu açıklamaya delil olarak Zâriyat suresi 56. ayet gösterilmiştir.²⁵⁶ İbn Teymiyye'ye göre de, Allah'ın zikredilen ayette “fıtratallah” tarzında fıtratı kendi zatına nisbet etmesi bir medih ve övgü ifadesidir. Binaenaleyh bu fıtrat övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik Allah, nebisini bu fıtrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah fıtrata tutunmayı emretmesine rağmen, iman ve küfür fıtrata nisbette nasıl eşit olabilir?”²⁵⁷ diyerek fıtratın “İslam” olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla doğan her çocuk İslam üzere doğmaktadır, bulug çağına ermeden ölen çocuklar İslam üzere ölmüş demektir. Fıtratın “İslam üzere doğmak” anlamına geldiğini benimseyenler bununla kesbî-iradî imanı ve müesses din anlamındaki İslam'ı kasdetmemişlerdir. Bunun anlamı, “çocuğun yaratılış hali Allah'ı bilmeyi, O'na karşı sevgi ve alaka duymayı gerektiren bir yapıya sahiptir” demektir. Tıpkı her çocuğun doğuştan sahip olduğu süt emme içgüdüğü gibi.²⁵⁸

Kur'an ve hadislerde geçen fitrat kavramını ikinci grupta yer alan bazı alimler de, “Allah'ın insanlığı ilk olarak üzerinde yarattığı hal” olarak tanımlamışlardır. Çünkü fitrat Arapçada başlangıç ve başlayış anlamındadır. Fâtır ise başlatan ve başlatıcı demektir. Bu görüşü savunanlara göre Allah, insanları ilk olarak hayat, ölüm, mutluluk, bedbahtlık için ve bulug halinde varacakları hal için yaratmıştır. Onların delillerinden birisi Ka'b el-Kurazî'den gelen, Allah'ın: “*O bir kısmına hidayet verdi, bir kısmına da sapıklık hak oldu*”²⁵⁹ buyruğu hakkında söylediği şu sözler de vardır: “Yüce Allah ta başından beri sapmak üzere yarattığı kimseyi sapıklığa götürür, isterse hidayet gereği amelleri işlemiş olsun. Yüce Allah ta başından beri hidayet üzere yarattığını da sonunda hidayete iletir, isterse sapıklığın amellerini işlemiş olsun”.²⁶⁰ Allah'ın insanları yaratırken onlar için her şeyi belirlemiş olması, insanın aklını ve özgür iradesini yok sayması demektir. Oysa Allah insana kendisiyle özgürce eylemlerde bulunabileceği bir irade ve akıl vermiştir. Bu sebeple de imtihana tabi tutulmaktadır ve insana doğru yolu gösteren peygamberler ve vahiyler gönderilmiştir. Eğer Allah en baştan insanları

²⁵⁵ İbn Teymiyye, *Der'u tearudi'l-akli ve'n-nakli*, thk. Muhammed Reşad Salim, 1991, c. VIII, s. 367-368.

²⁵⁶ Kurtubî, *el-Camiu li ahkâmî'l-Kur'an*, c. XIV, s. 24.

²⁵⁷ İbn Teymiyye, *Der'u tearudi'l-akli ve'n-nakli*, c. VIII, s. 371-372, 426.

²⁵⁸ Akçay, Mustafa, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *SÜİFD.*, 1996, S.1, s. 273-294.

²⁵⁹ A'râf, 7/30.

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Camiu li ahkâmî'l-Kur'an*, c. XIV, s. 25; Cennet ve cehennemliklerin belirlenmiş olması ile ilgili rivayetler için bkz. Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XV, s. 397 vd.

hidayet üzere olanlar ve olmayanlar şeklinde belirlediyse insanın özgür olduğunu ve bu dünyada imtihanda olduğunu söylememiz anlamsız olur. Ancak Allah'ın sınırsız ilmiyle bütün insanların sonlarının ne olacağını bilmesi farklı bir husustur.

Bir grup İslam alimine göre de ayet ve hadiste geçen fitrat kavramı umum ifade etmez, bundan maksat mü'min insanlardır. Zira bütün insanlar İslam fitratı üzere yaratılmış olsaydı, hiç kimse kâfir olmazdı. Onlara göre “*And olsun ki biz cehennem için çok kimseler yaratmışızdır*”²⁶¹ ayetiyle Allah bir takım kimseleri cehennem için yaratmıştır.²⁶² Ancak delil olarak kullanılan ayetin bütününde cehenneme gidecek olanların taşıdığı bazı sıfatlar zikredilmiştir. Ayetin, anlam bütünlüğünün bozulacağı bir tarzda bir kısmının alınıp delil olarak kullanılması diğer kısmının görmezden gelinmesi parçacı yaklaşımın bir örneğidir ve gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Ayetin bütününde Allah: “*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir*” buyurmaktadır. Dolayısıyla cehennemi hak edenler, kendilerine gerçeği görüp anlayabilmesi için verilen kalp, göz ve kulak gibi duyularını kullanmayan kimselerdir. Allah'ın insanı yaratırken ahirette gideceği yeri belirlemesi Allah'ın adaleti ile bağdaşmayacağı gibi o insan için dünya hayatında imtihana tabi tutulması da anlamsız olacaktır. Çünkü gideceği yer zaten belirlenmiştir. Oysa insan dünya hayatında özgür olarak seçimlerini yapmalı ve eylemlerde bulunabilmelidir.

Diğer bir gruba göre ise fitrat, doğan çocuğun Rabbini bilme konusunda yaratılışında bulunan hususiyettir. Bu görüşün sahipleri doğan her bir çocuğun küfür yahut iman ya da tanıma ve inkar üzere yaratılmış olmasını kabul etmezler ve şöyle derler: “Doğan çocuk yaratılışı itibariyle kusurlardan uzaktır. O beraberinde iman, küfür, inkar ve marifet diye bir şey getirmez. Daha sonra temyiz edebildikleri takdirde buluşdan sonra küfür ya da imanı itikad olarak benimserler”. Ebu Ömer b. Abdi'l-Berr fitratın anlamı ile ilgili yapılmış açıklamaların en doğru olanının bu görüş olduğunu ifade etmiştir.²⁶³

Fitratı mutlak anlamda dini içgüdü veya dini istidât olarak tanımlayanlar da olmuştur. Çağdaş bilginler ve batılı psikologların yaklaşımı da bu görüş doğrultusundadır. E. Spranger, Vogel, Gemelli, Remplein gibi bazı psikologlar çocukta

²⁶¹ A'râf, 7/179.

²⁶² Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, c. XIV, s. 26.

²⁶³ Fitrat hakkındaki görüşler için bkz. Kurtubî, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, c. XIV, s. 24 vd.

diğer bazı içgüdülerin yanı sıra içgüdüsel dini duygu ve düşüncenin varlığını kabul ederek bir yerde fitratın evrensel dini içgüdü olduğunu ifade etmiş bulunmaktadırlar. Kerim Yavuz, Remplein'in “dini inancın tohumları hiç şüphesiz insan ruhunda bulunmaktadır. Nasıl insanlık daha ilkel basamakta iken dini tasavvurlara ve duygulara sahip olduysa, o zamandan bu zamana kadar çocuğun ruhi ve manevi gelişmesi nesillerden nesillere sürüp gelen gelişmenin devamıdır” dediğini aktarmaktadır.²⁶⁴ Fitratın bu şekilde anlaşılması, çocuğun her çeşit inançla ilgili telkinleri ve öğretileri benimsemeye hazır ya da kendisine sunulduğu takdirde tercihen İslam'ı kabullenmeye uygun zihinsel ve ruhsal hazır oluşunu ifade etmektedir. Doğuştan getirdiği muhtevası bulunmayan böyle bir fitrata esas içerik kazandıracak olan sosyalleşme süreci içerisinde dış dünyadan gelen telkin ve öğretiler yani sosyo-kültürel çevredir. Eğer bu çevre müslüman olmayan toplumlardan oluşuyorsa, fitrat hiçbir zaman kişinin hak dine ulaşmasında bir fonksiyon icra edemeyecektir. İslam'a meyilli dini istidât olarak anlaşıldığında ise fitrat, ancak dahili ve harici engellerin bulunmadığı bir ortamda tek başına veya diğer inanç sistemleriyle birlikte tevhid inancıda kendisine sunulduğu takdirde gerçekleşebilecektir.²⁶⁵

Fitrat kavramının anlamlarına dair vermeye çalıştığımız rivayetler üzerine bir değerlendirme yapacak olursak; A'râf Suresi 172. ayetteki misakın yorumuyla ilgili iki görüşün ortaya çıktığını söyleyebiliriz: 1) Ayetin zahiri anlamıyla yorumlanması, 2) Ayetin temsili olarak yorumlanması. Ayet ister zahiri olarak anlaşılın isterse temsili olarak anlaşılın, fitrat açısından değerlendirdiğimizde sonuçta her insan yaratılışı açısından Allah'ı bilme ve onu Rab olarak kabul etme potansiyeline sahip olduğu bütün insanların ağızından “Evet sen bizim Rabbimizsin” şهادetiyle ifade edilmiştir. Burada önemli olan husus, bazı insanların dünyaya geldikten sonra akıl ve idrakleri sayesinde varlıkları tefekkür ederek kendilerinde var olan bu Allah'ı bilme şuurunu ortaya çıkarabilmeleri ve Allah ile yaptığı anlaşmaya sadık kalmaları, bazı insanların ise kendilerinde var olan aynı Allah'ı bilme ve inanma şuurunu akıl ve idraklerini kullanmayarak köreltmeleri ve verilen sözün aksine hareket etmeleridir. Ancak fitratta Allah'ı bilme ve inanma şuurunun olması insan iradesini zorlayan bir durum değildir. Eğer böyle olsaydı Allah'ın insanları iman ve inkâr arasında özgür bırakması söz konusu olmadığı gibi imtihan için yaratması da anlamsız olurdu. Oysa insan kendisine verilen

²⁶⁴ Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39.

²⁶⁵ Akçay, "İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü", *SÜİFD.*, 1996, S. 1, s. 289-290.

akıl ve irade sebebiyle özgür ve sorumlu tutulmuştur. Cennet ve Cehennemliklerin daha misak zamanında belirlenmiş olması ile ilgili rivayetleri de insanın aklı, iradesi ve sorumluluğu bağlamında değerlendirmemiz gerekmektedir. Cennet ve cehennemliklerin belirlenmiş olması, dünya hayatını senaryosu önceden yazılmış bir tiyatro sahnesine dönüştürecektir. İnsan bu senaryoda kendisine yazılan rolü itirazsız oynamak zorundadır. Böyle bir anlayışın insanın seçimlerinde özgür olduğunu ifade eden, cennet için insanları teşvik eden cehennem için uyarıcı Kur'an ayetleriyle bağdaşması mümkün değildir.

Rûm Suresi 30. ayette geçen fitrat kavramını müesses bir din olan 'İslam' olarak anlamamız da mümkün görünmemektedir. Çünkü din, bilinçli bir kabulü ve iradeli eylemleri gerektirir. Oysa çocuk için belli bir yaşa kadar bu tarz eylemleri söylememiz mümkün değildir. Fitrat kavramını 'Allah'ın insanları ilk yarattığında hidayet ve dalalet üzere ya da cennet ve cehennem için yaratması' şeklinde anlamakta yukarıda ifade edildiği gibi insanın imtihan için dünyaya gönderilmesine, ona akıl ve özgür irade verilmesine aykırı bir durum teşkil eder. Ayette geçen fitrat kavramını Allah'ın bütün insanları, kendisini bilebilecek potansiyelde yaratması şeklinde anlamak daha isabetli görünmektedir. Ancak bu potansiyel, insanın aklını kullanarak kendi varlığı ve diğer varlıklar üzerinde tefekkür etmesi sonucu Allah'ın varlığını şuurlu bir şekilde kavramasıyla ortaya çıkabilir. İşte bu noktada çevresel etkenlere maruz kalan insanın, fitratında var olan Allah'ı bilme ve inanma potansiyelinin üzeri örtülebilir.

Fitrat kavramını, içerisinde birçok unsurun barındığı şemsiye bir kavram olarak da düşünebiliriz. Mesela, daha ziyade insanın iç yapısı ile ilgili olan ve insanı inanmaya iten psikolojik faktörleri fitrat kavramı içerisinde kabul edebiliriz. İnsanın içinden gelen ve onu inanmaya sevk eden aidiyet duygusu, bağlanma ve sığınma eğilimi; kutsallık duygusu, güzellik duygusu, ahlaki eğilim, en yetkin varlık tasavvuru, hayatı anlamlandırma isteği, tabiat olayları karşısındaki çaresizlik ve ilahi yardım talebi, ölüm korkusu ve ölümsüzlük arzusu, hakikati arama hissi gibi duygusal ve zihinsel temele dayanan motivleri²⁶⁶ fitrat kavramı içerisinde yer alan unsurlar olarak sıralayabiliriz. Bütün bu duyguların da tüm insanların yaratılışında onlara verildiğini ve onları inanmaya sevk ettiğini söylememiz mümkündür. Dolayısıyla fitrat bizzat imanın kendisi değil, onu başlatan ilk muharriktir. Eğer insan iradesini iman etme yolunda kullanırsa bu fitrat cevheri yönünü iman objesine çevirir. Gerekli motivasyonun sağlanmasıyla

²⁶⁶ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İst., 1997, s. 26.

irade, zihin, kalp, duygular ve edimler iman objesiyle ilişkiye geçer ve iman hayatı başlar. İman objesiyle ilişki kurulmadığında fitri iman kabiliyetinin üzeri örtülü kalır. Küfür ve onun türevleri ortaya çıkar.²⁶⁷

Son dönemde bilim adamları Tanrı'ya inanmanın biyolojik kökenlerinin olup olmadığını araştırmaya başlamışlardır. Bu konudaki en önemli bilimsel araştırmayı Amerikalı ünlü moleküler biyolog Dean Hamer gerçekleştirmiştir. O altı yıl süren araştırmalarının sonunda “Allah'a inanç genini” bulduğunu açıklamıştır. Hamer'e göre VMAT2 geni (Tanrı geni olarak isimlendirilmiştir) iyi bir genetik özellik olduğu için nesilden nesile geçmektedir. Bu genin tam çalışmaması durumunda inançta zayıflık olmaktadır.²⁶⁸ Evrimsel psikologlar ve biyologlar, dini ilgi ve ruhani deneyimleri inceleyen araştırmalarında, bu genlerin tek yumurta ikizlerinde belirgin şekilde benzer olmasını anlamlı bulmuşlardır. Thomas Bouchardin 1980'li yıllarda ikizler üzerinde yaptığı çalışmalarda, dindarlık eğiliminin genlerimize işlendiğini ancak kültürel olarak etkilenmenin farklı dini yapılar oluşturduğunu savunmuştur. Bu bilgiler bize şunu göstermektedir: İnsan genetik olarak dini yapılar oluşturmaya eğilimli olmasına karşılık, dindarlık biçimini içinde doğduğu ve aidiyet hissettiği kültür grubuna göre belirler.²⁶⁹

Nevzat Tarhan'a göre, kulluk duygusunu yakalayan insanın beyinde bir alan ortaya çıkmakta, burada Tanrı kavramıyla bağlantı kurma ile ilgili bir genetik aktivasyon meydana gelmektedir. Ancak bu, bizzat Tanrı'ya bağlı olmaksızın, sınırsız bir güce inanma genidir. Demek ki insanda sınırsız güce inanma konusunda kodlanmış genetik bir program mevcuttur. Her insanda inanma potansiyeli olduğuna göre kendisini inançsız olarak ifade eden insanların bu durumunu nasıl açıklayacağız? Bu soruya da şu şekilde cevap verilmektedir: “Genlerde endofenotip kavramı vardır ki bu, kişinin yaşadığı çevrenin gen ifadesinde yaptığı değişikliği ifade eder. Eğer çevre ve insan o genin ifadesini istemiyorsa, o genin ifadesi bastırılmaktadır. Anoreksia nervoza gibi bir hastalık nasıl ki zayıflamayı çok isteyen kişinin yeme duygusunu köreltirse, Tanrıya inanmayan kimselerde genlerinden gelen bu ifadeyi yok etmekte ve çalışmasına engel olmaktadırlar. Bu kimselerde Tanrı yerine, parayı ve gücü, devleti ya da sebepleri kutsallaştırma söz konusu olmaktadır”.²⁷⁰ O zaman insan ve içinde yaşadığı çevre,

²⁶⁷ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 25.

²⁶⁸ <http://universumcorpusnostrum.blogspot.com.tr> (03/03/2015).

²⁶⁹ Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, s. 63.

²⁷⁰ Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, s. 193-194.

kişinin yaratılışında var olan yüce bir varlığa inanma potansiyelini köreltip onun yerine başka kutsallar koyabilmektedir.

İnsanın inanma eğiliminin kaynağı hakkında yapılan bilimsel araştırmaların henüz yeterli seviyede olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla insandaki Allah inancını tamamen biyolojik kökenli olarak düşünmek şu an için mümkün görünmemektedir.

2.2.2.2. Aile

Aile çocuğun büyüüp yetişmesinde, şahsiyetinin gelişmesinde, sosyalleşmesinde, dini inanç, tutum ve davranışların çocuğa aktarılmasında başat rol oynamaktadır. Çocuğun hem ruhen hem de bedenen sağlıklı bir birey olarak topluma katılması ailenin bilinçli çabaları ve gayretleriyle gerçekleşmektedir. Çocuğun toplumun inanç ve değerlerine, kültür ve geleneklerine uyumlu bir birey olarak yetişmesi önce aile çevresinde sağlanır. Aile çocuğun bedensel ve ruhsal ihtiyaçlarını karşılayarak güven ortamı yaratır; onun sağlıklı büyümesini güvence altına alır. Yeteneklerinin gelişmesine imkân ve yardım sağlar; ona özgürce oynayacağı, denemelere girişeceği ve öğreneceği bir çevre hazırlar.²⁷¹ Aile aynı zamanda çocuğun dini şahsiyetinin oluşup şekillenmesinde de en etkili faktördür. İnsanın dini inançları, duyguları, düşünceleri, dini tutum ve davranışları, dini esasları değerlendirme tarzı onun dini şahsiyetini oluşturur.²⁷² Aile bireylerinin dini tutum ve davranışları, çocuğun dini tutum ve davranışlarının oluşmasında ve şekillenmesinde etkili bir rol oynamaktadır.

Ailenin şüphesiz birçok fonksiyonu vardır ama bunlar içerisinde psikolojik fonksiyonu en etkili ve sürekli olanıdır. Çok azı istisna hayatını bir aile içerisinde geçirmeyen insan yoktur. Bu durum aileyi, insan kişiliğinin şekillendiği ve hayat boyu süren ruhsal eğilim ve özelliklerin, alışkanlık ve davranışların elde edildiği çok önemli bir kaynak haline getirir. Aile insana yalnızca biyolojik varlığını değil, aynı zamanda insan olmanın bütün niteliklerini kazandırır.²⁷³ Çocuğun ruhsal gelişimi açısından önemli olan sevgi ve güven duyguları küçük yaştan itibaren çocuğa öncelikle verilmesi gereken duygulardır. Duygusal hayatın geliştiği ve toplumsal etkileşimin güçlü olduğu aile ortamında yeterli güven ve sevgi içinde büyüyen çocuklar, kişilik gelişimleri için gerekli deneyimleri elde edebilirler. Aile içinde karşılıklı güven duygusu ve dayanışma varsa aile dışında çocuğun kişiliğini olumsuz yönde etkileyecek olaylar etkisini pek

²⁷¹ Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İst., 2009, s. 175.

²⁷² Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İst., 2011, s. 144.

²⁷³ Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, s. 173 vd.

göstermez. Çocuk için güven duygusunun baskın olduğu aile, dış dünyanın etkisiyle ortaya çıkan üzüntü ve kaygıları hafifleten bir sığınak oluşturur.²⁷⁴

Çocuklar ebeveynlerinin ve yakın çevresindekilerin hal ve hareketlerini küçük yaşlarda düşünmeden, sorgulamadan taklit ederek öğrenirler. Model yoluyla öğrenmede çocukların başkalarının davranışlarını iyi ya da kötü ayrımını yapmaksızın taklit etme söz konusudur. Çocuk alıcı konumunda olduğu için, model ne kadar olumlu ve sağlıklı ise çocuğun davranışlarına yansması da o nispette sağlıklı olacaktır.²⁷⁵ Çocuğun olumlu davranışlar geliştirebilmesi için aile bireylerinin tutum ve davranışlarına azami dikkat göstermesi gerekmektedir. Çocuk, dini dünyaya da taklitte girer. O, dinle ilgili gördüklerini ve yetişkinlerce kendisine anlatılanları, kabul etme yeteneği gösterir. Çocuk, dini normları ve kuralları kabul ederken, yetişkinlerden şeklini de alır. Taklitte başlayan din, çevrenin dini atmosferine ve çocuğun ferdi kabiliyetine göre yavaş yavaş gelişip derinleşerek dini yaşayışa dönüşür.²⁷⁶ Bu nedenle çocuğun etrafında -başta anne baba olmak üzere- bulunanların örnek tavır ve davranışlar sergilemesi çocuğun iyi alışkanlıkları kazanabilmesi, dini ve ahlaki değerleri kazanması açısından son derece önemlidir. Bu hususta şüphesiz en önemli faktör, ana-baba örnekleridir. Ana-babanın dinî üslûp ve yaşayışı çocuğu kuvvetle etkilemektedir. İnsanların büyük çoğunluğu, kendi ana-babalarının dinî üslûbunu genellikle aynen benimserler. Dindarlığın olduğu kadar, inançsızlığın kökünün de çocukluk çağlarına kadar uzandığını ve ana-babanın dinî tutumlarının bunda büyük ölçüde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Başlangıçta aile üyeleri içinde kökleşmiş dinî inanç ve tutum, başka hangi etkilere maruz kalırsa kalsın, çocukluk süresince biçimlendirilmiş olan çizgileri korumaya devam edebilmektedir.²⁷⁷ Araştırmalar, çocukluk yıllarında geçirilen yaşantıların ve kazanılan davranışların büyük bir kısmının yetişkinlikte bireyin kişilik yapısını, alışkanlıklarını, inanç ve değer yargılarını şekillendirdiğini ve sağlam bir kişiliğin temellerinin çocukluk döneminde atıldığını ortaya koymuştur.²⁷⁸ Ruhsal yaşamı etkileyen temel etkenler çocuğun küçüklük döneminde şekil alır. Bu temeller üzerine değiştirilebilir, etkilenebilir ve başkalaştırılabilir bir üst yapı inşa edilir.²⁷⁹ Bu nedenle

²⁷⁴ Aydın, Ali Rıza, "Çocuğun Dini Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü", *EKEV Akademi Dergisi*, Y. 7, S. 15, 2003, s. 105-112.

²⁷⁵ Şentürk, Habil, "Çocukta Dini İlginin Uyanışı ve Gelişmesi Açısından Çevre Faktörü", *Diyanet Dergisi*, c. 24, S. 3, 1988, s. 55-63.

²⁷⁶ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 151.

²⁷⁷ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 185.

²⁷⁸ Köylü, Mustafa (Edt.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, s. 13-14.

²⁷⁹ Adler, Alfred, *İnsan Doğasını Anlamak*, ç. Deniz Başkaya, İlya Yay., İzmir, 2012, s. 29.

çocukluk döneminde sağlıklı ve tutarlı dini duygu, düşünce ve davranışların uygun yöntemlerle çocuklara öğretilmesi gerekir. Çocuğun gelişim özellikleri, ilgi ve ihtiyaçları dikkate alınmaksızın, olumsuz bir dil kullanılarak yapılan din eğitimi onun dinden uzaklaşmasına hatta psikolojik sorunlar yaşamasına zemin hazırlayabilir.

Aile dini ilişkilerin ve dini davranışların modelidir. Dini değerler ailede temsil edildiği şekliyle çocuğun dünyasına girer. İnsan, ailesinin genetik özellikleri gibi, inançlarını ve tutumlarını da taşır.²⁸⁰ Anne ve baba dini değerlere karşı tepkili ya da ihmalkâr ise o zaman çocuğun dini kişilik kazanması zor olabilir. Anne ve baba, dinsel değerleri öğretmemekle ya da dini rehberlik yapmamakla çocuğun dinsel kimlikten uzak ve dini kişiliği zayıflatıcı etkilere maruz kalmasına neden olabilir. Çocuğun dini kişiliğinin gelişebilmesi anne ve babanın din hizmetine, sevgisine, dini bilgi ve tecrübesine bağlıdır.²⁸¹ Ancak psiko-sosyal yasalar gereği çocuk genellikle anne babasının ve çevresinin etkisiyle yetişse de her zaman ailesinin inancı üzerine devam eder diye kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Çünkü belli bir yaşa geldikten sonra sahip oldukları dini inançları değiştiren, anne babasının inançlarına tamamen zıt inançta insanların olduğu da bir realitedir.

Çocukta Allah inancının ilk belirtileri 3-4 yaşlarında kendisini göstermeye başlamaktadır.²⁸² Bazı psikologlara göre 4 yaş, çocuğun dini dünyayla ilgisinin altın yaşıdır. Çocuklar bu dönemde (4-6 yaş) Allah hakkında düşünüp konuşabilir ve bir Yaratıcı ile hayat olayları arasında bazı temel ilişkiler kurabilir. Bu dönemdeki çocukların çoğu Allah'ı basit ve sevecen bir şekilde tasvir ederler.²⁸³ Çocuğun zihni henüz soyut kavramları anlayabilecek düzeyde olmadığı, ancak somut olarak düşünüp anlayabildiği için özellikle 7 yaşlarına kadar Allah'ı genellikle büyük ve güçlü bir insan şeklinde tasavvur ederler.²⁸⁴ Bu dönemde Allah imajı ile ebeveyninkiler karışıyor gibi görünür. Çocukların gözlerinde Allah, ebeveyn olarak bütün kudreti ve mutlak ilmi ile her şeye tasarruf etmektedir. Ebeveynler gibi, Allah da çocuğun hizmetine amade bir koruyucu gibi görünür. Bu Allah tasviri, hayali ve hissidir. 5 ve 7 yaşına doğru çocuk şuurlu olarak, Allah'ı anne babasından ayırt etmeye başlar. Ebeveynin sınırlarını

²⁸⁰ Köylü, Mustafa (Edt.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Nobel Yay., Ank., 2013, s. 52-53; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, s. 76-77.

²⁸¹ Aydın, Ali Rıza, "Çocuğun Dini Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü", *EKEV Akademi Dergisi*, Y. 7, S. 15, 2003, s. 109.

²⁸² Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 71.

²⁸³ Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİFD.*, c. XLV, S. 2, s. 137-154.

²⁸⁴ Köylü, Mustafa (Edt.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, s. 37.

keşfetmeyi öğrenen çocuğun sukûtu hayalleri bu tefrikte rol oynamaktadır. Anne ve babası her şeyi bilmez, her şeye gücü yetmez; üstelik çocuk onların tenakuzlarını ve hatalarını hissetmeye başlar. Allah imajının oluşmasında bu menfi anların oynadığı rol oldukça önemlidir.²⁸⁵ Çocuklar bu dönemde soru sormaya düşkün oldukları için Allah hakkında da birçok soru soracaklardır. “Allah nerede yaşar, anne babası var mıdır, niçin görünmez?” gibi sorular onların cevaplarını merak ettikleri bazı sorulardır. Bu tarz sorular sorduğu için çocuğa kesinlikle kızılmamalı ya da onun anlayamayacağı cevaplarla geçiştirilmemelidir. Çocukların sorularına cevap vermek hem onların merak duygularını köreltmemek hem de sağlıklı bir Allah inancı oluşturmak açısından son derece önemlidir. Diğer taraftan çocukların öğrenmeye en açık oldukları zaman dilimi soru sordukları zamandır. Bu nedenle çocukların soru sordukları zamanları öğrenme açısından en verimli zaman olarak görüp onlara anlayabilecekleri bir dil kullanarak uygun cevaplar verilmelidir. Diğer taraftan çocukların sordukları sorulara anne ve babanın cevaplar verebilmesi onların dini bilgilerden ne kadar haberdar oldukları ile ilgilidir. Anne ve baba hem yeterli düzeyde dini bilgilere sahip olmalı hem de bu bilgileri çocuklarına öğretirken onların seviyelerine uygun bir tarzda aktarabilmelidirler.

Çocuğun Allah tasavvuru içinde yaşadığı ailenin ve toplumun kendisine aktardığı bilgileri, tutum ve davranışları algılayıp zihinde yorumladığı bir süreç içerisinde şekillenir. Çocuğun zihninde olumlu bir Allah tasavvurunun oluşmasında ailenin söylemleri, tutum ve davranışları çok önemlidir. Şiddet yanlısı olan parçalanmış ailelerde büyüyen çocukların Allah tasavvurlarında adalet ve barış Allah'ı yerine, şimşeklerin, fırtınaların, sel ve felaketlerin Allah'ı olan kızgın bir Allah tasavvurunun olduğu görülmüştür.²⁸⁶ Bazı anne babalar çocukların istenmeyen davranışlarını önleyebilmek, onlarla baş edebilmek için, bu davranışların nedenlerini bulup ona göre tedbir almak yerine, çocuklardaki korku motifinden yararlanarak, “sözümü dinlemezsen

²⁸⁵ Vergote, Antoine, "Çocuklukta Din", ç. Erdoğan Fırat, *AÜİF. Derg.*, c. 22, s. 315-329. 3-7 yaş grubundaki çocukların Allah'ı insan şeklinde tasavvur etmeleri henüz zihinsel olarak soyut varlıkları kavrayabilecek düzeyde olmadıklarındandır. Ancak bu yaştaki çocukların Allah'ı "babaları" ile kıyaslayarak insan şeklinde tasavvur ettikleri düşüncesi genellikle Hristiyan çocukların Allah tasavvuru üzerine yapılan araştırmalara dayanmaktadır. Hristiyan çocukların Allah'ı babaları gibi düşünmeleri, Hristiyan inancında Allah'ın "Baba" sıfatıyla nitelenmesi ve çocuğun bu inançla yetiştirilmesine dayanmaktadır. İslam'ın Allah tasavvurunda böyle bir inançtan söz edilemeyeceği için müslüman çocuklarda Allah-Baba kıyaslamasının olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte 7 yaşın altındaki müslüman çocukların Allah tasavvurlarına dair araştırmaların olmaması bu konu hakkında kesin bir kanaate sahip olmamızı zorlaştırmaktadır. Bkz. Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 175; Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yay., İst., 2013, s. 93.

²⁸⁶ Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİFD.*, c. XLV, S. 2, s. 145-146.

Allah cehenneme atar; yalan söylersen Allah seni taş eder” gibi sözlerle Allah ile korkutma yoluna gitmektedirler. Ayrıca bazı yetişkinler olumsuz durumlar karşısında, “Allah belanı versin”, “Allah kahretsin” gibi Allah ile olumsuz sıfatları hep yan yana kullanmaktadırlar. Bu durum çocukların bilinçaltılarında olumsuz bir Allah imajı oluşmasına neden olmaktadır. Bu nedenle çocuğu Allah ile korkutmamak, Allah'ı sadece ceza veren, korkutucu bir varlık olarak tanıtmamak gerekir.²⁸⁷ Çünkü yerli yersiz yapılan Allah korkusu telkinlerinin çocuk ruhunda bir takım olumsuz sonuçlara yol açtığı belirlenmiştir. Aşırı kaygı ve korku hissi, bağırıp çağırma vb. davranış bozukluğu gösteren çocukların, psikiyatrik incelemeleri sonucu, bu durumlarının aşırı derecede gelişmiş “Allah korkusu”ndan kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bir psikiyatri kliniğine getirilen üç yaşındaki bir çocuğun, anormal davranışlarının sebebi araştırıldığında görülmüştür ki, dede torununun her kötü davranışını Allah korkusu ile önlemeye çalışmıştır.²⁸⁸ Çocuklarda bir takım olumlu davranışları oluşturmaya çalışırken söz dinlemedikleri takdirde Allah ile onları korkutmak, çocuğun temiz ve saf zihninde Allah'ın kızan, azap veren, cezalandıran biri olarak şekillenmesine sebep olacaktır. Yetişkinlerin bilinçsizce sergiledikleri bu tür davranışlar çocuklarda olumsuz bir Allah algısının oluşmasına zemin hazırladığı gibi ilerleyen yaşlarda çocukların dine karşı olumsuz tavır takınmalarına da sebep olabilir. Bu nedenle çocukların Allah ile korkutulmamaları aksine sevgi temeline dayanan bir Allah inancının oluşması için olumlu bir dil kullanılmalıdır.

Çocukların disipline edilmesinde başvurulacak yegane duygu Allah sevgisi²⁸⁹ olmalıdır. Çocukların zihinlerinde olumlu bir Allah tasavvurunun ve Allah sevgisinin oluşması için O'nu “merhamet sahibi, kendisine inananları koruyup gözetan, onların dualarını kabul eden, çeşitli rızıklar veren ve çok seven” sıfatlarıyla tanıtmak ve çocukların yanında Allah'ı bu sıfatlarla anmak yapılması gereken önemli davranışlardır. Aslında 3-7 yaş aralığında çocuklukların “ben merkezci” bir yapıya sahip olmaları, onların olumlu bir Allah tasavvuru geliştirmelerine müsaittir. Bu özelliğin bir sonucu olarak, Allah çocuğun yaratıcısıdır, ona anne, baba ve kardeş vermiştir. Sonra yaşaması için yiyecekler, içecekler ve giyecekler vermiştir. Çocuğa göre Allah onun isteklerini

²⁸⁷ Köylü, Mustafa (Edt.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, s. 60.

²⁸⁸ Taştekin, Osman, "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 39, S. 1, 2003, s. 120.

²⁸⁹ Ay, M. Emin, "Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler", *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-II*, Ensar Neşr., İst.-2005, s. 367.

geri çevirmez, Allah daima onun yanındadır.²⁹⁰ Bu inançlarından hareketle küçük çocukların, dışarıdan olumsuz örneklerle şahit olmadıkları ve kendilerine Allah ile ilgili olumsuz sıfatlar öğretilmediği sürece zihinlerinde olumlu bir Allah tasavvuru geliştirebileceklerini söylememiz mümkün görünmektedir.

Çocuklara dini duygu ve davranışların kazandırılmasında anne babalar sevgi ve hoşgörü odaklı bir eğitim anlayışını benimsemelidirler. Çünkü anne babanın tutum ve davranışları çocuğun olumlu ya da olumsuz Allah tasavvuru geliştirmesini etkileyebilmektedir. Öğrenmenin duygusal ağırlıklı olduğu somut düşünce evresinde, özellikle inanca dayalı konuların öğretiminde yaklaşım şekli sevgiye dayalı olmalıdır. Zira dinin genel yapısına ilişkin imaj bu dönemde, yani çocukluk evresinde oluşmaktadır. Sevgi ağırlıklı bir inanç öğretimi olumlu bir din ve kişilik yapılanmasını doğuracaktır. Korku ve baskının hâkim olduğu bilgilendirme ise hoşgörü ve sevgiden uzak, bağnaz bir din anlayışına ve hatta bazen inanç öğelerinin inkârına kadar uzanan tehlikelere neden olabilecektir.²⁹¹ Gençlik çağında anne baba sevgisi çocukluk dönemindeki etkisini kaybetmekle birlikte sevgi, gencin aile üyelerini örnek almasında gene de önemli bir etkidir. Çeşitli araştırmalar gerek ortaöğretim gerekse üniversite çağındaki gençlerin kendilerini sevdiğini düşündükleri anne babalarından daha çok etkilendiklerini göstermiştir. Çocuk ve gencin örnek alma süreci, onun dini inançlarını da etkileyebilmektedir. Kendisine sevgi gösteren anne babasının örnek davranışlarını benimseyen bir genç, seven ve bağışlayan bir Allah inancı, cezalandırıcı anne babanın davranışlarını benimseyen bir genç de cezalandırıcı bir Allah inancı geliştirebilecektir.²⁹²

Dini hususların çocuklara öğretilmesinde sevgiyle yaklaşmak kadar kullanılan dil ve üslup da çok önemlidir. Güzel konuşma ve güzel söz söyleme, büyükleri etkilediği kadar, küçükleri de etkilemektedir. Özellikle duyguların ağır bastığı ilk çocukluk döneminde kullanılan hitap ve üslup aile-çocuk iletişimi açısından çok önemlidir. Çünkü sevgiye dayalı bu iletişim ile çocuğa dini tutum ve davranışların kazandırılması daha kolaydır. Kur'an'da Lokman kıssasında, şefkatli bir babanın tutumunu, dostça ve samimi tavrını, çocuğu ile olan eğitim öğretim ilişkisini

²⁹⁰ Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİFD.*, c. XLV, S. 2, s. 138.

²⁹¹ Taştekin, Osman, "İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 39, S. 1, 2003, s. 125.

²⁹² Kılavuz, M. Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *UÜİFD.*, c. 14, S. 2, 2005, s. 41-58.

görmekteyiz. Lokman (a.s) oğluna verdiği öğütte, önce Allah'ın varlığını birliğini, ortağı ve benzeri olmadığını öğretmeyi hedeflemiştir.²⁹³ Ayette geçen “*yâ büneyye*” yani “*ey benim küçük oğlum ya da oğulcuğum*” ifadesi, çocuğun küçüklüğünü anlatmak için değil, bir incelik, sevgi ve şefkat ifadesi olarak kullanılmıştır. Lokman (a.s), oğluna öğüt verirken insanların en şefkatlisi, en seveceni olarak yaklaşmıştır.²⁹⁴ Lokman Suresi'nde çocuğa temel dini inançların ilk olarak ailede anne baba tarafından sevgi ve şefkat duygularıyla verilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir. Lokman'ın çocuğuna ilk öğüdünün “Allah'a şirk koşturma” olması, tevhid inancının çocuğun zihnine ve kalbine yerleştirilmesi gereken en temel inanç olması açısından önem arz etmektedir. Lokman (a.s) oğluna iman eğitimi verirken, “bu işin aslı budur, böyle inanmalısın” diyerek kestirip atmamıştır. Aksine Allah'a şirk koşturması gerektiğini belirttikten sonra, neden böyle yapması lazım geldiğinin gerekçesini de açıklamıştır. Yani şirkin büyük bir zulüm olduğunu, bu yüzden şirk koşturması gerektiğini belirtmiştir.²⁹⁵ “*Ey iman edenler, kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun...*”²⁹⁶ ayeti gereğince anne babanın hem birbirlerine hem de çocuklarına karşı dini öğretme ve yaşama konusunda sorumlulukları bulunmaktadır.

Anne babanın çocuklarına dini anlamda öğretecekleri en temel husus Allah inancı olmalıdır. Çünkü diğer inançlar ve dini yaşantılar bu inanç üzerine inşa edilir. Çocuklara aile ortamında dini inançlar ve davranışlar kazandırılırken onların bulundukları dönem ve bu dönemde sahip oldukları özellikler dikkate alınmalıdır. Sevgi, şefkat, hoşgörü ve güvenin hâkim olduğu aile ortamının çocukların Allah tasavvurlarına etki edeceği bilinmeli ve böyle bir ortamın oluşması için anne babalar çaba göstermelidirler. Aile ortamındaki bireyler ne kadar dini konularda hassas olup, dini uygulamalara ne kadar önem verirlerse versinler, eğer sevgi yoksa o ev ortamında dini inançlar er ya da geç sönmeye mahkumdur.²⁹⁷

²⁹³ Bkz. Lokman, 31/13.

²⁹⁴ Kasapoğlu, Abdurrahman, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 44, S. 2, 2008, s. 7-26. Ayrıca bkz. Naci Kula, "Lokman Suresi Işığında Anne-Baba-Çocuk İletişimi", *İslami İlimler Dergisi-I. Kur'an Sempozyumu*, s. 111-127.

²⁹⁵ Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 44, S. 2, 2008, s. 16.

²⁹⁶ Tahrim, 66/6.

²⁹⁷ Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİFD.*, c. XLV, S. 2, s. 152.

2.2.2.3. Sosyo-Kültürel Çevre

Okul yaşına kadar çocuğun tutum ve davranışlarını şekillendiren en önemli sosyo-kültürel yapı şüphesiz ailedir. Özellikle 0-6 yaş aralığındaki çocuklar üzerinde ailenin etkin olmasından dolayı bu dönemdeki çocukların dini duyguları, tutumları ve eğitimleri konusu “aile” başlığı altında ele alınmıştır. Aileden sonra çocuğun kişiliğinin gelişmesine, dini inanç, tutum ve davranışları kazanmasına etki eden en önemli faktör olarak çocuğun içinde yaşadığı sosyo-kültürel yapı gelmektedir. “Sosyo-Kültürel Çevre” başlığı altında toplum (inançları, değer yargıları, gelenekleri vs.), okul, akran grupları, kitle iletişim araçları (tv, radyo, gazete, dergi, bilgisayar, internet vs.) gibi unsurlar incelenecektir.

2.2.2.3.1. Toplum

Bireyin gelişim sürecinde, kişiliğinin oluşumunda ve topluma uyum sağlamasında kalıtım önemli olduğu gibi çevre de büyük önem taşımaktadır. Bireyin davranış gelişimi, her zaman kalıtım ile çevre arasındaki sürekli etkileşim tarafından biçimlendirilmektedir.²⁹⁸ İnsan sosyal bir varlık olması sebebiyle içinde doğup büyüdüğü ailenin ve toplumun inançlarına, ahlaki normlarına, geleneklerine uyum sağlayarak sosyalleşir. Aslında onun bütün hayatı, çevresine uyum sağlamakla geçer. Her birey, içinde yaşamakta olduğu toplumun kültürel değerlerine uygun bir tarzda gelişim gösterir.²⁹⁹ Yani gelişim sürecinde her bireyin içinde bulunduğu toplumun diline, ahlakına, hukukuna, dinine, kültür ve sanatına, kısaca normlarına ve değerlerine kendi düşünce ve anlatım biçimlerini, alışkanlıklarını ve tavırlarını belirlerken uyması söz konusudur.³⁰⁰ Ancak sosyalleşme sürecinde insan bütünüyle ailenin ve toplumun aynası olmaz. Çünkü insan her ne kadar ailesinin ve kültürün yaşam stilini kendi hayatına yansıtsa da bunları seçip yeniden şekillendirdiği ve gerektiğinde onların sınırlarını önemli ölçüde aştığı da bir realitedir.³⁰¹ İnsan sadece içinde yaşadığı toplumun inanç, tutum ve davranış biçimlerinden etkilenmez aynı zamanda zihninde tasarladığı yeniliklerle toplumu etkiler. Bu etkileşim her zaman olumlu sonuçlar vermeyebilir. Toplumun genelinin kabul ettiği ve hayata geçirdiği olumsuz tutum ve davranışlar, bazı bireyler tarafından eleştirilip uygulanmayabilir. Dolayısıyla birey

²⁹⁸ Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, s. 43.

²⁹⁹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 51-52.

³⁰⁰ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 21.

³⁰¹ Allport, G. W., *Olmaktan Oluşa*, s. 70-71.

tamamen çevresinin ürünü değil, aynı zamanda çevresini değiştirip yeniden inşa edebilen bir varlıktır. Nitekim Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumu kendisine peygamberlik görevi verildikten sonra dini ve ahlaki anlamda yeniden şekillendirmesi bunun en güzel örneğidir.

Bireyin içinde bulunduğu toplumun kültürel değerlerini kazanmasına toplumsallaşma denir.³⁰² Bireyin toplumsallaşma süreci, içinde doğup büyüdüğü ailede başlar. Bireyin etrafında bulunan insanlar, onların örf ve adetleri, gelenek ve görenekleri, sosyal ve kültürel çevreyi meydana getirir. Sosyo-kültürel yapı çocukluktan itibaren insanın kişiliğinin oluşumuna, inanç, tutum ve davranışlarının şekillenmesine etki eden önemli faktörlerden birisidir. İnsan toplumsallaşma sürecinde sosyo-kültürel yapıda yer alan değerleri öğrenme yoluyla kazanır. Bu öğrenme kurumsallaşmış bir yapı içerisinde olduğu gibi informal yolla da gerçekleşebilir. İnsan genellikle içinde yaşadığı toplumun inançlarından, gelenek ve göreneklerinden etkilenerek onlara uygun bir yaşam sürer. Ancak insanın çevrenin değer yargılarıyla çatıştığı, onları kabul etmediği ergenlik dönemi insan hayatında önemli bir yere sahiptir.

11-20 yaş dilimleri arasındaki ergenlik çağı, kişiliğin toplumsal nitelik kazandığı bir arayış dönemidir. Bu arayış içinde ergen, kim olduğunu, neye değer vereceğini, kime bağlanıp inanacağını, amacını bulmaya çalışır. Çevresinde daima “onun gibi olmak” istediği kişiler arar. Böylece özdeşleşme yaparak kişiliğine biçim verirken, yetiştiği çevrenin ekonomik ve sosyo-kültürel koşullarının etkisi altında, sorumluluk ve özerklik arasında denge kurmak ister.³⁰³ Kimlik arayışının yaşandığı ergenlik döneminde ailenin etkinliği kısmen devam etse de kişinin kendisiyle özdeşim kuracağı modelin inanç, tutum ve davranışları büyük önem arz eder. Birey bu dönemde örnek aldığı model gibi olmak için gerekirse ailesini bile karşısına alabilir.

Ergenlik dönemi dini sorgulamaların, eleştirilerin ve şüphelerin arttığı bir dönemdir. Bu dönemde genç dini konularda karar verme aşamasındadır. Genç, dinin ortaya koyduğu inanç esaslarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşır ve sorgulamalarda bulunur. Eğer genç, daha önce yetişkinler tarafından kendisine verilmiş olan ve kendisinin de o zaman itirazsız olarak bağlanmış olduğu değerleri yeniden keşfederek, onların doğruluğunda karar kılabilirse, onlara bağlanır ve kendisini rahatlatmış ve yücelmiş hisseder. Eğer aksi olursa, yani genç o zamana kadar bağlanmış olduklarının

³⁰² Baymur, F., *Genel Psikoloji*, s. 234, 295.

³⁰³ Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, Remzi Kitabevi, İst., 1990, s.111; Yavuzer, *Psiko-Sosyal Açından Çocuk Suçluluğu*, İÜEF. Yay., İst., 1986, s. 34.

geçersiz ve değersiz olduğu kanaatine varırsa bunalıma girebilir, dış etkilerle daha da büyüyecek olan bir belirsizlik içinde kalır.³⁰⁴ Bu dönemde aile çocuklarının yaşadığı dini arayışların ve sorgulamaların farkında olmalı, çatışmalara ve inatlaşmalara girmeden onların dini sorularına mantıklı, tutarlı ve ikna edici cevaplar bulmalıdır. Dini pratiklerin yapılması hususunda gençlere baskı ve zorlamaların yapılması da onların dine yaklaşımını olumsuz etkileyecektir. Bu nedenle onların isteyerek samimi bir şekilde ibadetleri yerine getirmeleri için sevgi dolu bir yaklaşıma ve çevrelerinde özdeşim kurarak örnek alabilecekleri şahsiyetlere ihtiyaç vardır. Ergenler üzerinde örnek alınan şahsiyetlerin etkinliği çok fazla olduğu için aile çocuklarının çevresinde olumlu kişilik özelliklerine sahip arkadaşlarının olması hususuna dikkat etmelidirler.

Dini yükümlülükleri yerine getirmek her şeyden önce bireye toplumla birlikte hareket etme, kaynaşma imkânı sağlar. Dini davranışları yerine getiren çocuk, bunların ardındaki gerçek manayı anlamasa bile kendisini rahat, güvenli ve toplumla uyumlu hisseder.³⁰⁵ Çocuk büyüdükçe inançlarını, önceden öğrenip taklid ederek uyguladığı davranışlarını sorgular ve mantıksal analizlerde bulunmaya başlar. Özellikle ergenlik dönemi bu anlamda sorgulamaların, eleştirilerin, analizlerin yapıldığı inanç ve davranışlar açısından sancılı bir dönemdir. Bu dönemde aileyle birlikte çevrenin gençlerin tutum ve davranışlarına yaklaşımı önemlidir. Özellikle dini ibadetlerin yerine getirilmesi hususunda gençlere baskı yapılması, onlarla çatışma içerisine girilmesi dine olan yaklaşımlarını olumsuz olarak şekillendirebilir. Bu nedenle farklı düşünce, tutum ve davranışlara sahip olan gençlerle onları ötekileştirmeden, yargılayıcı hükümler vermeden iletişime geçilmeli ve iletişimde uygun bir dil kullanılmalıdır.

Her insan gelişme süreci içinde, bulunduğu toplumun, inanç esaslarını kabul edip kendi toplumunun dinine tabi olan bir fert olarak yetişmektedir. Çoğu kere, ferdin dini inancı çevrenin inancıdır; onun sahip olduğu iman toplumun imanına bir iştirakten, adet olan inançları takliden benimsemekten ibarettir.³⁰⁶ Bu sebeptendir ki hristiyan bir toplumda yetişen bir çocuğun tanrı kavramı, müslüman bir cemiyette yetişen çocuğunkinden farklı olmakta, birisinde somut unsurlar ağır basarken diğeri daha soyut bir anlayışa sahip olmaktadır.³⁰⁷ Çocuğun toplumda var olan dini unsurları taklid ederek bilinçsizce öğrenmesi sonraki süreçte çocuğun gelişimine bağlı olarak şuurulu bir

³⁰⁴ Selçuk, Mualla, "Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşr., s. 333-358.

³⁰⁵ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 51-52.

³⁰⁶ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 50.

³⁰⁷ Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 200-201.

yönelişe dönüşebilir. Dini inançların ve davranışların araştırma, sorgulama, delillendirme yoluyla bilgi düzeyinde öğrenilmesi kişinin zihinsel çabasına bağlı olduğu gibi ona toplumsal yapı içinde bu zihinsel faaliyetleri özgürce yapabileceği imkanların sağlanmasına da bağlıdır.

2.2.2.3.2. Okul

Okul, planlı ve metotlu bir şekilde eğitim ve öğretimin yapıldığı, çocuğa istendik davranışların alanında uzman kişiler tarafından kazandırılmaya çalışıldığı resmi kurumlardır. Çocuğun erken yaşlardan itibaren başlayıp devam ettiği okulun, kişiliğin gelişiminde, birçok tutum ve davranışların kazanılmasında çok önemli etkilere sahip olduğu bilinmektedir. Dini inanç, tutum ve davranışların çocuğa kazandırılmasında da okulun sağlayacağı yararlar göz önünde bulundurulmalıdır.

Çocuk okul yaşına gelinceye kadar ailesinde ve yakın çevresinde dini unsurlarla karşılaşmakta ve bunları doğru yanlış ayırma gitmeksizin öğrenmektedir. Dolayısıyla dini inanç ve ibadetlerle çocuğun daha okula başlamadan önce ailesinde ve yakın çevresinde karşılaştığı gerçeğinden hareketle doğru dini bilgilerin uzman kişiler tarafından okul ortamındaki eğitim içerisinde verilmesi bir zorunluluktur. Bu nedenle okul ortamında çocuğa verilen eğitim ve öğretimin aracı olan derslerin anlaşılıp benimsenmesi için dersi öğrenciye yaklaştırmak ve konuları, çocuğun yaşadığı gerçek hayattan çıkarmak gerekmektedir.³⁰⁸

7-9 yaş arası çocuklar somut düşünceden soyut düşünebilme özelliğine geçiş döneminde oldukları için görünmeyen varlıklar hakkında düşünmeye hazırdırlar. Bu dönem, çocukların, Allah hakkında hem isteklerinin hem de korkularının olduğu bir dönemdir. Bir takım dini soru, korku ve endişelere sahip olan bu dönem çocuklarına,³⁰⁹ öğretmenlerin yaklaşımı çok önemlidir. Öğretmenin dini konulara yaklaşımı, çocukta bulunan korku ve endişeleri artıracabileceği gibi ortadan kaldırarak dine karşı daha olumlu algılar geliştirmesine de sebep olabilir. Bu dönemdeki çocuklara tamamen soyut dini konuların anlatılması öğrenmede güçlük yaratabileceği için çok fazla tercih edilmemelidir.

³⁰⁸ Bilgin, Beyza, "İlkokullarda Din Bilgisi Dersleri", *AÜİF. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, S. 5, 1982, s. 157-166.

³⁰⁹ Köylü, Mustafa, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *AÜİF. Derg.*, c. XLV, S. 2, s. 150.

Okul öncesi dönemde Allah'ı, insana ait çizgiler içinde düşünen çocukta, 7 yaşından başlayarak 12 yaşına doğru somuttan soyuta doğru bir gelişme olur. Araştırmalar Tanrı'yı insana benzetme şeklindeki tasavvurların yaş ilerledikçe azaldığını fakat büsbütün kaybolmadığını ve orta çocuklukta bazı kararsızlıklara rastlanabileceğini göstermektedir. 10-12 yaştaki çocukların Allah tasavvurlarında “Allah insana benzer, ama o ölmez/Tanrı'ya insan desem olmaz/O'nu büyük bir insan zannediyorum/ O'nun nasıl olduğunu hala merak ediyorum” gibi ifadelerin yer alması onlardaki kararsızlığı ortaya koymaktadır.³¹⁰ Bu dönemdeki çocuklarda zihinsel gelişime bağlı olarak somuttan soyut düşünceye geçiş yaşandığı için Allah tasavvurlarında kararsızlık yaşadıklarını, tamamen soyut bir Allah düşüncesine sahip olmadıklarını söyleyebiliriz. Bu nedenle bu yaşlardaki çocuklara verilen dini eğitimlerde onların bu özellikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Çocuklarda 7 yaşından önce dini kavramları anlamaya çalışırken yöneltilecek sorular, bu yaştan itibaren artarak devam etmektedir. Çocuğun zihinsel gelişimine paralel olarak verilen cevaplar onun dini bilgilerini arttırırken dini düşünce, tutum ve davranışlarının gelişmesine de etki etmektedir. İşte bu nedenle 9-10 yaşlarından itibaren ilkokullardaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin ve bu dersleri okutan öğretmenlerin çocukların dini eğitimlerindeki önemi ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.³¹¹ Lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre “Allah sevgisinin, O'nun emirlerini yerine getirmeyi ve yasaklarından kaçınmayı kapsadığını kavrama” konusunda DKAB dersinin % 74.9 oranında etkili olduğunu

³¹⁰ Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 175; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV. Yay., Ank., 1990, s. 96-97.

³¹¹ DKAB dersi çeşitli yönleriyle (içerik, hedefler, öğretim yöntem ve teknikler ve öğretmenleri) araştırmalara konu olmuştur. Bu konuda birçok tez ve makale yazılmıştır. Biz tezimiz içerisinde bu dersin çocukların ve gençlerin dini kişiliklerinin gelişimindeki önemine kısaca değinmekle yetineceğiz. Geniş bilgi için bkz. Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV. Yay., Ank., 1990; Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, AÜİF. Yay., Ank.-1990; Işıl Yazıcı, "İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri yeterlilikleri", (Ank. Üniv. Sos. Bil. Enst. YL. tezi), 2004; Mahmut Zengin, "Yapılandırmacılık ve din eğitimi İlköğretim DKAB öğretim programlarının değerlendirilmesi ve öğretmen görüşleri açısından etkililiği", (Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. Dr. tezi), , 2010; Mehmet Bahçekapılı, "Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin öğrencilerin dini duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkisi", (İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Dr. tezi), 2010; Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *UÜİF. Derg.*, c. VII, S. 7, 1998, s. 241-268; İsmail Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *FÜİF. Derg.*, c. XIII, S. 1, 2008, s. 161-175; Osman Taştekin, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi", *OMÜİF. Derg.*, S. 17, 2004, s. 177-207; Halit Ev, "İlköğretim İkinci Kademesinde Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatı İle İlgili Bazı Tespit ve Teklifler", *DEÜİF. Derg.*, S. 10, 1998, s. 93-117.

ortaya koymuştur.³¹² Bu sonuç çocukların ve gençlerin din eğitiminde bu dersin etkililiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Diğer taraftan gençlerde görülen cinsellik, şiddet ve cinayet, alkol ve uyuşturucu kullanımı, intihar gibi bazı psikolojik ve ahlaki sorunların³¹³ önlenmesinde din eğitiminin önemi gün geçtikçe daha çok fark edilmektedir. Bu anlamda okullarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri daha fazla ciddiye alınmalıdır.

Günümüzde ilkokullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi 4. sınıftan itibaren 8. sınıfa kadar haftada 2 ders olarak okutulmaktadır. Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri de seçmeli olarak okutulmaktadır. Ortaöğretimde (9-10-11-12. sınıflar) DKAB dersi 1 ders saati olarak verilmektedir. Yine Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri de seçmeli olarak okutulmaktadır.³¹⁴ Seçmeli derslerin konulması eğitim sistemindeki son bir kaç yıl içerisinde gerçekleştirilen yenilikler arasındadır. Çocuğun okula başladığı ilk üç yılında -yaklaşık 6, 7, 8, 9 yaşlarında- din eğitimi verilmemesi büyük bir eksiklik olarak değerlendirilmelidir. Çünkü bu yaşlar çocukların bilgiye açık olduğu, dini konuları öğrenmede istekli ve meraklı oldukları bir dönemdir. Ayrıca çocukluğunda Allah ile ilişki kurmayı öğrenememiş bir kimsenin, ilerde bunu sağlıklı bir biçimde elde edebilmesi güçtür.³¹⁵ Bu nedenle okula başladıktan sonra üç yıl boyunca çocuğun dini konulardan uzak tutulması din eğitimi açısından büyük bir eksiklik olarak kabul edilebilir. Okul çağına gelinceye kadar günlük hayatlarında az ya da çok öğrendikleri dini kavramlar ve davranışlar hakkında okulda da ilk sınıftan itibaren çocuğun gelişim özellikleri dikkate alınarak verilebilecek yeni din eğitimi programlarına ihtiyaç vardır.

İlk ve ortaokullarda çocukların sağlıklı bir din eğitimi alması, dersin içeriğinin çocuğun seviyesine uygun olarak hazırlanmasına, dersi veren öğretmenin yeterlilik düzeyine, dersin işlenişinde kullanılan yöntem ve tekniklerin çocukların yaşlarına ve zihinsel gelişimlerine uygun olmasına bağlıdır. Öğrencinin bir dersteki başarısı genellikle öğretmene duyulan sevgiyle doğru orantılıdır. Bu genel durum Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için de geçerlidir. Sevilmeyen bir öğretmenin dini konuları

³¹² Bahçekapılı, Mehmet, Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin öğrencilerin dini duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkisi, (*İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. tezi*), 2010.

³¹³ Turan, İbrahim, "Gençlik Döneminde Görülen Bazı Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *AÜİFD.*, S. 40, 2013, s. 271-293.

³¹⁴ İlkokullarda ve ortaokullarda okutulan haftalık ders çizelgesi için bkz.<http://ttkb.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/kategori/7>. 31/03/2015.

³¹⁵ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 53.

çocuklara sevdirmesi pek mümkün olmayacaktır. Çünkü çocuk için en önemli duygusal tecrübeler, onun sevdiği kişilerle olan bireysel ve sosyal ilişkileri sonucunda elde edilir.³¹⁶ Ülkemizde yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre, 513 ilköğretim 8. sınıf öğrencilerinden sadece 12'si Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin “sevilmeyen öğretmenler” oldukları yönünde kanaat belirtmişlerdir.³¹⁷ Öğrencilerin çoğunluğu tarafından sevilen DKAB öğretmenlerine karşı duyulan bu sevgi, onların bilgi düzeyinden ziyade, öğrenciye karşı tutum ve davranışları ile kişilik özelliklerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. DKAB öğretmenlerinin kişilik yapıları, öğrencilere yaklaşımları, iletişimde kullandıkları dil ve üslup hem kendilerinin sevilmesine hem de dersin sevilmesine neden olduğu için çok önemlidir.

İlk ve ortaokul döneminde çocukların sağlıklı dini inanç, tutum ve davranışlar geliştirmesinde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin içeriğinin öğrencinin zihinsel gelişimine uygun olması ve bu içeriğin uygun yöntem ve tekniklerle öğretilmesi diğer önemli faktörlerdir. Din öğretimi çocuğun ileriki tüm yaşamını etkileyeceği için yaşına, ilgi ve ihtiyaçlarına, zihinsel gelişim özelliklerine uygun olarak düzenlenmelidir. Örneğin küçük yaşlarda çocuklar kaza-kader, cennet-cehennem, melek-şeytan, cin ve Allah'ın sıfatları gibi konuları anlamada zorluk çekmektedirler. Yine ahiretle ilgili kavramları öğrenirken de zorluk çektikleri tespit edilmiştir.³¹⁸ Çocuğu tanımak, onun zihinsel gelişimine uygun konuları ve yöntemleri belirlemek çocukta sağlıklı bir din eğitimi açısından son derece önem arz etmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre bazı branş öğretmenleri ilköğretim çağındaki çocukları yeterince tanıyamadıklarını, bilgide ölçüyü bulamadıklarını ve derslerinin sınıfın seviyesinin üstünde kaldığını belirtmişlerdir.³¹⁹ Dolayısıyla DKAB öğretmenlerinin öğrencilerini tanıması, onların seviyelerine uygun ders işleme yöntem ve tekniklerini bilmesi ve alanındaki konulara hakim olması gerekmektedir. Etkili bir öğrenme-öğretme sürecinin gerçekleşmesi hedef kitlenin tüm yönleriyle tanınmasına bağlıdır.

Çocuğun gelişimine uygun olarak hazırlanması gereken içerikle beraber bu içeriğin çocuğa aktarılma biçimi de önemlidir. Öğretmenlerin çoğunlukla anlatma ve

³¹⁶ Kılavuz, M. Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *UÜİFD.*, c. 14, S. 2, 2005, s. 41-58.

³¹⁷ Arıcı, İsmail, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları", *FÜİFD.*, 12:2-2007, s. 169-189.

³¹⁸ Akyürek, Süleyman, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği", *Bilimname IV*, 2004/1, s. 107-116.

³¹⁹ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 143.

soru-cevap yöntemini kullandıkları tespit edilmiştir. En çok kullanılan anlatma yönteminde konuların günlük hayatla ilişkilendirilmesi, örneklerin günlük hayattan seçilmesi, çocuklara kendilerini ifade etmeleri için fırsatlar verilmesi anlatma yöntemini daha verimli hale getirebilir. Öğrencinin aktif bir şekilde derse katıldığı yöntemler tercih edilirse öğrencinin sıkılmadığı pasiflikten dolayı uykusunun gelmediği daha etkili bir öğrenme süreci gerçekleşecektir.

Okullarda verilen din eğitiminin öğrenciler üzerinde etkisinin görülebilmesi gerçek yaşamda karşılığını bulması, tekrar edilmesi ve aile tarafından onaylanıp desteklenmesi ile mümkündür. Dinin yeterince ve gereğince benimsenip yaşanmadığı, örnek dini davranışların izlenmediği ve inançlarla yaşayışlar arasında çelişkili durumların gözlendiği ailelerde çocuklara, bundan sonra verilecek din eğitimi de temelsiz kalır. Böyle bir ortam içinde büyüyen çocuklara okulda verilecek en iyi teorik ders bile bu eksikliği gidermede yeterli olamaz. Okulun vereceği dini bilgiler ancak ailede var olması gereken temel tecrübelerle dayandırılabilir.³²⁰ Çocukların okullarda öğrendikleri dini bilgilerle ailede yaşanan din arasında tutarsızlıkların olması onların dine şüpheyle yaklaşmalarına ya da dinden uzaklaşmalarına neden olabilir. Bu nedenle ailelerin dini yaşama konusunda çocuklarına daha sağlam zeminler sağlamaları gerekmektedir.

2.2.2.3.3. Akran Grupları

Arkadaş grubu, aileden sonra yaşamın her döneminde gerekli olan, iletişim gruplarının tüm özelliklerini taşıyan, ortak davranış kalıplarının ve tutumların paylaşıldığı, yeni davranış kalıplarının ve tutumların geliştirildiği en küçük toplumsal birim olarak tanımlanmaktadır.³²¹ İlkokul çağından itibaren çocuklar ailelerinin dışında, kendi yaş gruplarındaki arkadaşlarıyla sosyal hayatı tanımakta ve yeni çevrelerine uyum sağlamaya başlamaktadır. İlk çocukluk döneminde daha çok oyun arkadaşlığı şeklinde başlayan grup ilişkileri ilerleyen yaşlarda inançların, tutum ve davranışların, alışkanlıkların paylaşıldığı ortamlara dönüşmektedir. Ergenlik dönemindeki gençler için artık yakın arkadaş grubu aileden daha ön plandadır. Gencin arkadaş çevresine bu

³²⁰ Kılavuz, M. Akif, "Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri", *UÜİFD.*, c. 14, S. 2, 2005, s. 41-58.

³²¹ Aslan, Selçuk, "Toplumsal Gruplara Üye Olan ve Olmayan Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme", (*Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi*),Ank., 2013.

derece uymasının temelinde yatan etken ise sosyal onay ihtiyacıdır.³²² Arkadaş grubunun onayını almak ise, onlar gibi inanmaya, davranmaya, konuşmaya, giyinmeye vs. bağlıdır. Bu nedenle çocuklar ve gençler kendilerini ait hissettikleri arkadaş gruplarının onayını almak, grup bireyleri tarafından seilmek için kendilerini onlar gibi olma mecburiyetinde hissederler. Özellikle ergenlik dönemiyle birlikte yaşanan kimlik arayışında aidiyet duygusu, sevilme ve benimsenme duyguları kişiyi yönlendirmektedir. Bu duyguların tatmin edilmiş olması kişinin yetiştiği aile ortamına bağlı olduğu için her gencin bu duygularla akran gruplarına uyma derecesi de farklılaşacaktır. Ancak genel olarak ergenlik döneminde birey, ait olduğu gruba fazla önem verir, grup normlarına uymak için büyük çaba harcar. Bu uyum sadece dış görünüş ve davranışları değil, aynı zamanda fikirleri de kapsar. Birey genel olarak grubun benimsemediğini beğenmez, yapmadığını yapmaz. Grup normlarından ayrılmaktan çekinir.³²³ Dolayısıyla gençlerin dini inanç, tutum ve davranışlarının gelişiminde aile ve okuldan sonra arkadaş grubunun etkisi olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Sosyal bir varlık olan insan sevmek, sevilme, bağlanma, kabul edilme ve onaylanma ihtiyacı duyar. Bu duygular gençlik döneminde daha yoğun hissedilebilir. Aileden sonra arkadaş ortamında sosyalleşmeye devam eden birey için bu duyguların tatmin edilmesi önemlidir. Gencin kimlik oluşturma süreci içerisinde olumlu benlik algısı oluşturmaya bu duyguların tatmin edilmesi ile gerçekleşmektedir. Akran grupları içerisinde sevildiğini ve onaylandığını hisseden genç onlarla uyum içinde olmak ve onların sevgisini ve onayını kaybetmemek için onların çoğu davranışı benimser ve onlar gibi olmaya çalışır. Gençlerin aile dışında sosyalleşmesini ve aidiyet duygusunu yaşamasını sağlayan akran gruplarının birçok olumlu işlevlerinden söz edilebilir. Akran grubunda birey rahat bir ortam bulur, ailesinden uzakta rahatça konuşur ve hareket eder. Bir minyatür grup olarak akran grubunda edinilen bilgi ve beceriler, gencin yetişkin yaşamında da işine yarar. Normlara uymak ve onları benimsemek yine akran gruplarında kazanılan davranışlardır. Genç grupta güven, statü ve kabul bulur. İşbirliği ve takım ruhunu öğrenim, akran grubunda gelişir.³²⁴

Gençlerin arkadaş grubundan etkilenecek benimsedikleri tutum ve davranışlar her zaman ailenin ve toplumun istediği olumlu tutum ve davranışlar olmamaktadır. Mesela alkol, uyuşturucu, sigara gibi kötü alışkanlıklara başlamada gençlerin

³²² Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 223.

³²³ Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, s.111.

³²⁴ Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, AÜEF. Yay., Ank., 1981, s. 157-158.

çoğunlukla arkadaş çevresinin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. 10-15 yaş aralığındaki çocuklar üzerinde yapılan bir araştırma, çocukların ve gençlerin suç olarak nitelenen hırsızlık, okul eşyalarına zarar verme, kavga, bıçaklama gibi olaylara karışmasında arkadaş çevrelerinden etkilendiklerini ortaya koymuştur. Araştırmada ankete katılanların % 25'i sırf arkadaşı istiyor ya da yapıyor diye başkalarının eşyalarını izinsiz aldığını, % 16.6'sı sırf arkadaşları istiyor ya da yapıyor diye uyuşturucu almak, kumar oynamak gibi yasadışı faaliyetlerde bulunduğunu ve % 23'ü de yanında delici/kesici aletler taşıdığını ve kavga ederek başkalarına zarar verdiğini belirtmiştir.³²⁵ Dolayısıyla gençlik döneminde kişi, akran gruplarından olumlu davranışları örnek alabildiği gibi toplumun istemediği olumsuz davranışları da benimseyebilir. Gençlerin olumsuz tutum ve davranışlar edinmesini önlemek için hem okul içerisinde hem de okul dışında onların zihinsel ve fiziksel olarak yeteneklerini geliştirebilecekleri fırsatların oluşturulması ve kendilerine uygun faaliyetlere yönlendirilmeleri çözüm olarak düşünülebilir.

Arkadaş çevresinin genç üzerindeki etkisinin derecesini etkileyen unsurları göz ardı etmemek gerekir. Öncelikle gencin ailesi ile olan iletişiminin kuvvetli olması, onlardan aldığı inanç, tutum ve davranışların benimsenmiş olması, aileye duyulan sevgi ve bağlılık, yakın akraba ilişkilerinin güçlü olması genç üzerinde arkadaş etkisinin gücünü azaltan unsurlardır. Okul ortamında sevilen, değer verilen ve “rol model” olarak alınan öğretmenler de çocuk ve gençler üzerinde arkadaş etkisini kısmen azaltabilir.

Çocuğun içinde yaşadığı sosyal çevre, ailenin çocuğa vermeye çalıştığı dini ve ahlaki eğitim üzerinde olumsuz etkiler yaratabilir. Son çocukluk dönemi içinde, akran grubunun çocuk üzerindeki etkinliği bilinmektedir. Buna göre, dini ve ahlaki karakter açısından istenilen seviyede olmayan çocuklarla yapılan arkadaşlıklar çocuğu bir takım dini ve ahlaki değerlerden soğutabilir, tutum ve davranışlarında istenmeyen değişikliklere neden olabilir.³²⁶ Bu nedenle aileler çocuklarının kimlerle arkadaşlık kurduklarını, çocuğun kişiliğini rencide etmeden, onun özgürlük alanını yok etmeden takip etmelidirler.

³²⁵ Köseoğlu, Mualla, "Çocuk Suçluluğunda Arkadaş Çevresinin Rolü", (*Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış YL. Tezi*), Ank., 2011.

³²⁶ Yiğit, Ayşegül, "Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi", *OMÜİF. Derg.*, S. 22, 2006, s. 179-203.

2.2.2.3.4. Kitle İletişim Araçları

Kitle iletişim araçlarının sayısı ve toplumdaki yaygınlığı son yıllardaki teknolojik gelişmelere paralel olarak artmıştır. Televizyon, radyo, yazılı basın (gazete, dergi, kitap vb.) gibi iletişim araçları toplum üzerindeki yaygınlığını ve etkinliğini sürdürmekle birlikte bilgisayar, internet ve cep telefonları da artık hayatımızın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarının dünyada ve toplumumuzda olup bitenler hakkında bilgi edinmemizde; hayatı ve kültürümüzü tanımamızda; yeniliklerden, gündemdeki konulardan haberdar olmamızda; öğrenme ve eğlenmemizde; kısaca hayata aktif olarak katılmamızda son derece önemli roller oynadığını inkâr edemeyiz.³²⁷ Bu yönleriyle kitle iletişim araçlarının insanın sosyalleşmesini sağlayan vasıtalar olduğunu ifade edebiliriz. Ancak kitle iletişim araçlarının sağladığı bu yararlarla birlikte bireyi ve toplumu olumsuz yönde etkileme ve yönlendirme gibi zararlı yönleri de bulunmaktadır. Özellikle çocukların ve gençlerin ruhsal, zihinsel ve fiziksel gelişimlerini olumsuz yönde etkileyebilecek zararlarının yanında onların dini şahsiyetlerinin gelişimindeki etkilerini de görmemiz gerekmektedir.

Kitle iletişim araçlarındaki gelişmelere paralel olarak bireyin ve toplumun eğitilmesinde, bilinçlendirilmesinde ve yönlendirilmesinde klasik yöntemlerin yanında teknolojinin sunduğu imkânlardan da yararlanılmaktadır. Çünkü kitle iletişim araçlarının etki alanını sınırlayan görüşlere karşılık bazı araştırmacılar kitle iletişim araçlarını “etkilemenin, inandırmanın, yönlendirmenin en etkin araçları” olarak kabul etmektedirler. Bu görüşe göre, kitlelerin beğeni ve tercihleri; inanç ve kanaatleri; ilgi ve dikkatleri; düşünce ve duyarlılıkları kitle iletişim araçlarının kontrolündedir. Bu yaklaşım kabul edildiğinde insanda dini tutum ve davranışların şekillenmesinde kitle iletişim araçlarının göz ardı edilemez bir etkisi olduğu ortaya çıkar.³²⁸ Çünkü günümüzde dini mesajların topluma ulaştırılmasında kitle iletişim araçlarının yoğun bir şekilde kullanıldığını görüyoruz. Bu anlamda kitle iletişim araçlarının dini bilgilerin aktarılması ve “rol model” olarak seçilen karakterlerin sunulması şeklinde iki işlevinden söz edilebilir. Özellikle filmler, müzik, tartışma ve haber programları gibi görsel ve işitsel yayınlar aracılığıyla karakterler, bireylerin taklit etmeye çalıştığı, sonuçta da dini

³²⁷ Bahadır, Abdülkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Selçuk ÜİFD.*, Y. 1997, S. 7, s. 469-497.

³²⁸ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 216; Biçer, Ramazan, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri", *EKEV Akademi Dergisi*, c. 8, S. 18, 2004, s. 17-34.

tutum ve davranışlarını ona göre düzenlediği rol model olarak işlev görebilmektedir. Geleneksel yollardan farklı (informel ve yaygın) dini bilgi aktarımı ve dini rol model oluşturma fonksiyonları kitle iletişim araçlarını hem aranan hem de tartışılan bir olgu haline sokmaktadır.³²⁹

Kitle iletişim araçları içerisinde hem görsel hem de işitsel olma özelliği sebebiyle en etkili ve toplumun her kesiminde en yaygın olanı televizyondur. Türk ailesi günde ortalama 5-7 saatini televizyon seyrederek geçirmektedir.³³⁰ Bu süreye son yıllarda yaygın olarak kullanılan bilgisayar ve cep telefonuna ayrılan zamanları da eklediğimizde günün büyük çoğunluğunun bu araçlarla iç içe geçtiğini ifade etmemiz zor olmayacaktır. İnsanın günlük yaşamında zamanının önemli bir kısmını kaplayan kitle iletişim araçlarının ruhsal, zihinsel ve fiziksel açıdan insanı etkilemesi kaçınılmazdır. Bu etki, özellikle fiziksel ve zihinsel olarak gelişme çağındaki olan çocuklarla kimlik arayışı içerisinde olan gençler üzerinde daha fazla olmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının zihinsel gelişim üzerindeki olumsuz etkilerinin başında, zihinsel şartlandırma ve bağımsız düşünceyi engelleme gelmektedir.³³¹ Saatlerce televizyon ya da bilgisayar başında kalan çocuk ve gençlerin düşünme, hayal kurma, muhakeme etme ve eleştirme gibi zihinsel fonksiyonlarının istenilen düzeyde olması mümkün olmayabilir. Beyin araştırmacıları, aşırı televizyon seyretmenin beyin bağlantılarını engellediğini ileri sürmektedirler. Günde 2-4 saatten fazla televizyon seyreden çocuklarda beyin fonksiyonları uyuşarak bağlantılar tembelleşmekte, televizyonun uyuşturucu etkisi ile beyin tek bir konuda odaklaşamayarak konudan konuya atlar hale gelmekte ve dikkat sürekliliğini kaybetmektedir.³³² Fazla televizyon seyreden çocuklarda ortaya çıkan odaklaşamama ve dikkat eksikliğine bağlı olarak çocukların ders çalışma sürelerinin kısalması ve kitap okuma alışkanlığının oluşmaması beklenen sonuçlar olacaktır.

³²⁹ Arslan, Mustafa, "Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları", *IV. Din Şûrası*, Ank.-2009.

³³⁰ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, s. 549-550. Bilgisayar ve internetin hayatımızda yaygınlaşmasıyla birlikte televizyon izleme oranlarında değişim yaşandığını söyleyebiliriz. Çünkü gençlerin büyük çoğunluğu zamanlarının büyük bir kısmını internette geçirmektedir. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, internet kullanımıyla televizyon izleme oranları arasında ters yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Bkz. Umur Işık, "Medya Bağımlılığı Teorisi Doğrultusunda İnternet Kullanımının Etkileri ve İnternet Bağımlılığı", (*Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi*), Konya, 2007, s. 110.

³³¹ Bahadır, Abdülkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, Y. 1997, S. 7, s. 469-497.

³³² Büyükbaykal, Güven, "Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri", *İstanbul Üniv. İletişim Fak. Dergisi*, S. 28, 2007, s. 31-44.

Aile denetiminden uzak bir şekilde her türlü televizyon programını seyreden çocuklar bu programların içeriklerinde yer alan mesajların doğru-yanlış ya da faydalı-zararlı olup olmadıkları hakkında fikir yürütemedikleri için her türlü etkiye açık bir durumdadır. Model alma ve taklit ederek öğrenme çocukların sosyalleşmesinde ve öğrenmesinde kullandıkları en etkili metot olduğu için televizyonda izlenen film kahramanları ya da bilgisayarda oynanan oyun kahramanları onlar için çok önemli örneklerdir. Özdeşleşme yapılan bu kahramanların olumsuz tutum ve davranışları, inançları, sözleri ve giyim tarzları çocuk ve gençler tarafından örnek alınarak günlük yaşama yansıtılabilir. Çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmaya göre çok televizyon izleyen çocuklar, az izleyenlere; muhtevasında şiddet ve saldırganlık görüntüleri bulunan filmleri izleyenler, izlemeyenlere oranla daha fazla saldırgan davranışlarda bulunmaktadırlar.³³³ Televizyondaki dizi kahramanları çeşitli davranış ve hareketleriyle çocuktaki saldırganlık dürtülerini harekete geçirebilir, onu saldırgan yapabilir. Çünkü çocukta dürtülerini dizginleme yeteneği çok zayıftır. Bu nedenle çocuklar için hazırlanan televizyon programlarında özel bir eğitimsel yöntem izlenmelidir.³³⁴

Çocuklar üzerinde etkileyiciliği en fazla olan TV programlarının başında onların zevkle ve heyecanla izlediği çizgi filmler gelmektedir. Özellikle son dönemlerde yayınlanan çizgi filmler içerisinde şiddet ögesi çok fazla yer almaktadır. Günümüzde yayınlanan çizgi filmler içerisinde yer alan üstün güçlere sahip insan-robot karışımı varlıkların sürekli birbirleriyle mücadelelerini, savaşmalarını, kazanma hırsıyla her şeyi yakıp yıkmalarını izleyen çocukların bunlardan etkilenmeleri ve izledikleri davranışları taklit etmeleri büyük bir olasılık olarak karşımıza çıkmaktadır. Sorunların konuşularak değil de sürekli şiddet yoluyla çözülmesi çocukların kendilerini ifade etmelerinde şiddet dilini kullanmalarına da sebep olabilir. Diğer taraftan bu çizgi filmler genellikle kültürleri ve inançları farklı ülkelerden alındığı için Türk toplumunun kültürel ve dini yapısına uymamaktadır. Dolayısıyla bu çizgi filmleri izleyen çocukların ilerde kendi kültürlerine ve dini değerlerine yapancılaşması ve çatışmalar yaşaması kaçınılmazdır. Özellikle çizgi filmlerde gösterime sunulan, her istediğini yapabilen, güçlü ve cüsseli varlıklar çocuklar tarafından, anne-babanın kendilerine zaman zaman bahsettikleri

³³³ Bahadır, Abdülkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Selçuk ÜİFD.*, Y. 1997, S. 7, s. 469-497.

³³⁴ Yavuzer, Haluk, *Çocuk ve Suç*, s.116.

kutsal varlık olarak algılanabilmektedir. Böylelikle çocukta ileride bazı inanç problemlerine yol açabilecek yanlış tanrı tasavvurları gelişebilmektedir.³³⁵

Kitle iletişim araçlarının ruhsal yapımız üzerindeki en büyük tahribatı kuşkusuz müstehcen yayınlarıyla ortaya çıkmaktadır. TV'de yayınlanan pek çok müstehcen film, dizi ve magazin türü programlar ile gazete ve dergilerde basılan müstehcen fotoğraflar, yazı ve hayat hikâyeleri insanda pek çok içsel çatışmaları, doyumsuzluğa yol açacak yönelişleri ve çeşitli cinsel sapmaları gündeme getirmektedir.³³⁶ Son dönemde yayınlanan bütün film ve dizilerde cinselliği ön plana çıkaran sahnelerin çok fazla olması, bu dizi ve filmlerin konularının genellikle iki cins arasındaki aşk ekseninde dönmesi ve bu programların çocukların ekran başında oldukları saatlerde yayınlanması çocuklarda erken ergenliğe geçiş sebepleri arasında görülebilir. Diğer taraftan ekranlarda “seviyeli ilişki” ya da “birlikte yaşama” kavramlarıyla ifade edilen aslında Türk toplumunun dini ve ahlaki değerleriyle bağdaşmayan gayrimeşru ilişkilerin sürekli yer alması sebebiyle gençler tarafından bu durum artık normal karşılanmaya başlanmaktadır. Bu durum beraberinde toplumda evlilik dışı ilişkilerin çoğalmasına ve gayrimeşru çocukların dünyaya gelmesini neden olmaktadır. Televizyon programlarının toplumun dini, ahlaki ve kültürel değerlerine uygun bir tarzda hazırlanması gençlerin, ailelerin ve toplumun korunması açısından gereklidir.

Günümüz gençliğinin ahlaki anlamda bozulmasına sebep olan tek etken elbette televizyon değildir. Son dönemde bilgisayar kullanımının artması, cep telefonlarından dahi internet bağlantılarının kolaylıkla sağlanması çocukların ve gençlerin bu ortamlardaki tehlikelerle karşı karşıya kalmasına sebep olmaktadır. Antivirüs yazılımı üreten Bitdefender'in dünya genelinde 19 bin ebeveyn üzerinde yaptığı araştırmaya göre; çocukların internette ilgilendiği içeriklerin başında % 11,35 ile pornografi gelmektedir. Yine araştırma sonuçlarına göre çocukların internet üzerinden porno içeriklere ulaşma yaşı 6'ya, internet üzerinden flört etme yaşı 8'e düşmüştür.³³⁷ Bu sonuçlar çocukların bilgisayar ve internet kullanımında ailelere büyük sorumluluklar düştüğünü açıkça göstermektedir.

³³⁵ Bahadır, Abdulkerim, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Selçuk ÜİFD.*, Y. 1997, S. 7, s. 469-497.

³³⁶ Bahadır, "Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları", *Selçuk ÜİFD.*, Y. 1997, S. 7, s. 469-497.

³³⁷ "Sanal Alemde Çocukları Bekleyen Tehlike", <http://www.haber7.com/internet/haber/1037067-sanal-alemdede-cocuklari-bekleyen-tehlike>.

Kitle iletişim araçlarının özellikle çocuk ve gençler üzerindeki etkilerine değindikten sonra bireyin dini şahsiyetinin oluşumunda ve toplumun dini konularda bilgilendirilmesinde bu araçların rolünü de ortaya koymamız gerekmektedir. Televizyon, radyo, bilgisayar, internet vb. araçlar geniş kitlelerin eğitilmesi ve bilgilendirilmesi konusunda hem görsel hem işitsel olması dolayısıyla geniş imkânlar sunmaktadır. Kitle iletişim araçları, mekân farklılıklarını ve uzaklıklarını yok ederek, öğrenmeyi ve bilgi edinmeyi herkes için mümkün kılan yeni eğitim teknolojilerinin gelişmesini ve kullanılmasını da olanaklı hale getirmiştir.³³⁸ Kitle iletişim araçlarının sunduğu geniş imkânlardan toplumun dini konularda eğitilmesi ve bilgilendirilmesi konusunda da istifade edilmektedir.

Hem çocuklar hem de yetişkinler tarafından çok fazla izlenen televizyon programlarının dini, ahlaki ve kültürel değerlerin aktarılmasındaki etkililiği göz önünde bulundurularak bu amaçlara hizmet edecek programların hazırlanıp sunulması büyük önem arz etmektedir. Ancak televizyon programlarına genel olarak baktığımızda toplumu dini, ahlaki ve milli değerler açısından bilgilendirme, bilinçlendirme ve yönlendirme amacı taşımaktan çok bu programlarda dinin zaman zaman bir meta haline dönüştürüldüğünü, tüketilen, konuşulan, tartışılan bir reyting malzemesi haline getirildiğini³³⁹ görüyoruz. Bir dönem bazı televizyon kanallarında yayınlanan mistik ve büyüsel öğelerin yer aldığı dini içerikli dizi ve programların halkı bilgilendirme amacından çok dini duyguların harekete geçirilerek izlenme oranlarını arttırma gayesine hizmet ettiğini de söyleyebiliriz.³⁴⁰ Bu tarz programların dinin akli boyutunu dışladığını, dini gerçek hayatın dışına ittiğini ve halkın yanlış dini inanç ve tutum geliştirmesine neden olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan özellikle “Sırlar Dünyası” ve “Kalp Gözü”³⁴¹ gibi dizilerde en fazla işlenen konular olan ilahi adaletin gerçekleşmesi ve

³³⁸ Kocadaş, Bekir, "Kitle İletişim Araçları Eğitim İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 2004, S. 2, s. 129-135.

³³⁹ Arslan, Mustafa, "Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları", *IV. Din Şûrası*, Ankara-2009.

³⁴⁰ Nitekim sır dizilerinin 2004 yılında izlenme oranlarına bakıldığında özellikle yaz aylarında birinci sıralara oturdukları görülmektedir. 26 Temmuz 2004'te Kalp Gözü birinci sırada ve Sırlar Dünyası ikinci sırada yer almaktadır. 29 Temmuz'da Gizli Dünyalar, 30 Temmuzda Kalp Gözü, 31 Temmuzda Sırlar Dünyası'nın tekrarı gene birinci sırada yer almaktadır. Bkz. "Reyting'in sırrı sonunda çözüldü", **Milliyet Gazetesi**, 03.08.2004, (Çevrimiçi) <http://www.milliyet.com/2004/08/03/magazin/amag.html>, 29.05.2015.

³⁴¹ "Sırlar Dünyası" 1996 yılında "Sır Kapısı" ismiyle yayınlanmaya başlamıştır. Bu programın yapımcılığını Mustafa Kartal, yönetmenliğini Taner Tunç, senaryosunu Serkan Birlik ve sunuculuğunu da Reha Yeprem üstlenmiştir. 2004 yılında çeşitli kanallarda Sır Kapısı'nın formatına benzer programlar görülmeye başlamıştır. Bunlardan ilki Kanal 7 ekranlarında Mart 2004 tarihinde yayımlanmaya başlanan "Kalp Gözü" isimli dizidir. Bkz. Furat, Ayşe Zişan, "Yetişkinlerin Yaygın Din

insan hayatına ilahi müdahalenin gerçekleşmesi gibi konular insan-Allah ilişkisi bağlamında olumsuz algılar ortaya çıkarabilmektedir. Örneğin bu diziler bağlamında yapılan bir araştırmaya göre devamlı olarak bu dizileri izleyenlerin çok büyük bir bölümü başları derde girdiğinde Allah'ın onlara yardım edeceğine yani ilahi müdahalenin gerçekleşeceğine inanmaktadır.³⁴² İzlenen bu diziler neticesinde böyle bir inancın pekişmesi insanın kendi sorunlarını çözme konusunda çaba göstermek yerine sadece Allah'tan yardım beklemesine sebep olabilir. İlahi yardım beklentisi karşılık bulmayınca da inançla ilgili sorunların ortaya çıkması muhtemeldir.³⁴³ Bu nedenle dini içerikli programların hazırlanmasında ilgili diğer bilim dallarıyla irtibat kurulduğu gibi din konusunda da İlahiyat alanındaki uzmanlara başvurulması halka doğru dini bilgilerin sunulması açısından bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinler geçmişten günümüze geniş kitlelere mesajlarını iletebilmek için her çağın teknolojik imkanlarından yararlanmıştır. Artık görsel ve işitsel sanal dini yayınlar yapılmakta, sanal camiler, kiliseler ve havralar açılmakta, sanal fetvalar ve sanal günah çıkarma imkanları sunulmakta, dinlerin kutsal metinleri milyonlarca insanın erişebileceği şekilde sanal ortama aktarılmaktadır.³⁴⁴ İnsanlar bilgiye ulaşma konusunda eğitim kurumlarını tercih etmekle birlikte, kitle iletişim araçlarındaki hızlı gelişim, öğrenme ve bilgi elde etmede yeni yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. İnsanlar artık her konuda öğrenmek istedikleri bilgilere internet aracılığıyla zaman mekan sınırı olmaksızın ulaşabilmektedir. Dolayısıyla bilgisayar teknolojisindeki bu hızlı ilerlemeden bireyi ve toplumu dini konularda bilgilendirme konusunda dinler de yararlanmaktadır ve sanal ortamda bütün dinler hakkında ayrıntılı bilgiler bulmak mümkün olmaktadır. Çünkü sanal ortamda kendi dinlerinin mesajlarını insanlara ulaştırmak isteyen din müntesiplerinin hazırladıkları sayısız web siteleri bulunmaktadır.³⁴⁵ Bu sitelerin bazıları bilgilendirme amacı güderken bazıları da İslam'ı

Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonları (İstanbul Örneği-Sır Dizileri ve Dini Programlar)", (*İst. Üniv., Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi*), 2008.

³⁴² Furat, Ayşe Zişan, "Yetişkinlerin Yaygın Din Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonları (İstanbul Örneği-Sır Dizileri ve Dini Programlar)", (*İÜSBE. Basılmamış Dr. Tezi*), 2008, s. 293.

³⁴³ Sır dizileriyle ilgili olarak bkz. M. Saim Yeprem, "Televizyonlarda Sır Dizileri", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yay., Ank., 2005.

³⁴⁴ Küçükcan, Talip, "Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)", *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yay., Ank., 2005.

³⁴⁵ 2003'de Google'da yapılan taramalar, Hristiyanların hazırladığı toplam 29 milyon 160 bin, Yahudilerin hazırladığı toplam 7 milyon 133 bin ve Müslümanların hazırladığı toplam 5 milyon 326 web sitesi bulunduğunu ortaya koymuştur. Bkz. Ramazan Acun, "İnternet Ortamının Tebliğ İçin Sunduğu İmkanlar", *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV. Yay., Ank., 2006, s. 310-320.

karalayıcı faaliyetlerle misyonerlik çalışması yapmaktadır.³⁴⁶ Kendi dinleri hakkında yeterli bilgilere sahip olmayan özellikle müslüman gençlerin sanal ortamdaki bu tür faaliyetlerden etkilenmeleri ihtimal dahilinde bir durumdur.

İnternet ortamında hem müslümanları bilgilendirmek hem de İslam'ın evrensel mesajlarını tüm insanlığa duyurabilmek için kurulan İslami web sitelerinde büyük bir çeşitlilik görüyoruz. Bu web sitelerinde aynı zamanda müslümanlar arasında iletişimi ve dayanışmayı sağlamak amacıyla sohbet ortamları da oluşturulmuştur.³⁴⁷ Yine müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı mezheplerin ve cemaatlerin internet ortamında kendi dini inanç ve görüşlerini ortaya koyduğu siteler de bulunmaktadır. İnternet, İslam dünyasında bilgi akışının sağlanması, dünyanın dört bir tarafındaki müslümanların birbirlerinden haberdar olmaları gibi faydalı imkanları sunan bir ortam olmakla birlikte bu ortamda gerçekte İslam ile alakası olmayan kişi ve kuruluşların İslam aleyhinde propaganda yapmak maksadıyla İslam'la bağdaşmayacak bazı kavramları kullanarak İslam'ın imajını kasıtlı olarak zedeleme gayreti içine girdikleri de görülmektedir.³⁴⁸ Dolayısıyla internet üzerinden İslam hakkında bilgi toplamak isteyenleri bu tür tehlikelerin beklediği bilinmelidir. Farklı mezhep ve cemaatlerin dini konulardaki farklı yorumları dolayısıyla insanların bilgi karmaşası yaşamaları da kuvvetle muhtemeldir.

Kitle iletişim araçlarının özellikle çocuklar ve gençler üzerindeki etkilerinden istifade edilerek onların sağlıklı bir dini kişilik oluşturmalarına katkı sağlayacak imkanlar sunulmalıdır. Çünkü kitle iletişim araçları, insanların dini algılarını şekillendirmede açık ve kapalı imalarla etkin bir rol oynayabilmektedir. Bu anlamda medya bir çeşit din eğitimi aracı olarak işlev görebilmektedir.³⁴⁹ Diğer taraftan kitle iletişim araçlarında yer alan bireyin dini, ahlaki ve kültürel değerleri ile çelişen her türlü işitsel ve görsel yayınlara karşı önlemler alınması, siyasi otoritelerden bağımsız denetim mekanizmalarının oluşturulması ve bu mekanizmaların görevlerini yerine getirmesi bireyin, ailenin ve toplumun korunması amacına hizmet edecek bir gerekliliktir.

³⁴⁶ Misyonerlik faaliyeti içerisinde olan siteler için bkz. Recep Kılıç, "Türkçe İnternet Ortamında Misyonerlik Araştırması", *Dinler Tarihi Araştırmaları-V*, Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik Sempozyumu, Ank., 2005.

³⁴⁷ Bazı İslami web site isimleri için bkz. Ramazan Acun, "İnternet Ortamının Tebliğ İçin Sunduğu İmkanlar", *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV. Yay., Ank., 2006, s. 310-320.

³⁴⁸ Bu sitelerden bazıları için bkz. A. Bülent Ünal, "İtikadi İslam Mezhepleri ve İnternet Üzerine Bazı Düşünceler", *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri (Sempozyum)*, İzmir, 2000, s. 217-225. İslam karşıtı sitelerle ilgili bir inceleme için bkz. Hülya Alper, "Sanal Alemde İnanç Problemleri", *Günümüz İnanç Problemleri (Sempozyum)*, Erzurum, 2001, s. 163-170.

³⁴⁹ Arslan, Mustafa, "Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları", *IV. Din Şûrası*, Ank.-2009.

2.2.2.4. Siyaset

Din insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan, insan için vazgeçilmez bir unsurdur. İnsan hayatını şekillendiren prensipler sunan din, insanla ilgili olan her şeyi az ya da çok etkilemiştir. Din insan hayatındaki her şeyi etkilerken insanda çoğu zaman çıkarları için dini kullanmaktan çekinmemiştir. İnsanın dini yaşantısını etkileyen önemli unsurlardan biri de siyasettir. Toplumun dinî emir ve yasakları günün şartları doğrultusunda algılama, yorumlama ve yaşamasında mevcut yöneticilerin ve yönetimle işbirliği içerisinde çalışan alimlerin etkileyici bir unsur olarak ortaya çıktığını görüyoruz. Devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda; bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülür. Dinin öne çıkması, hem siyasal sistemle ilişkileri hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum ve davranışlarındaki yerinden kaynaklanmaktadır.³⁵⁰ İnsan için önemli olan din ve siyasetin birbirleriyle olan ilişkilerini ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşacağından sadece bir kaç örnek üzerinden siyasetin dini inanç, tutum ve davranışlar üzerindeki etkisi kısaca ele alınmaya çalışılacaktır.

Siyaset ile kastettiğimiz şeyin insanların yönetimini elinde bulunduran iktidar ya da siyasi otorite ve onların toplumsal alandaki uygulamaları olduğunu belirtmek gerekir. “Bir toplumda meşru otoriteye dayanmak suretiyle yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyeti”³⁵¹ olarak tanımlanan siyasette öne çıkan unsurların meşru bir otorite ve bu otoriteye dayanılarak yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyeti olduğunu görüyoruz. Biz burada siyasi otoritenin meşruluğunun dayanak noktalarını ve topluma dönük bütün faaliyetlerini ele alacak değiliz. Çünkü bu konular tezin sınırlarını aşan hususlardır. İnsanın duygu, düşünce ve davranışlarıyla tüm hayatını şekillendirmeyi hedef alan din ile toplumsal huzurun, barışın ve adaletin tesisini amaçlayan siyasetin birbirleriyle ilişkisi kaçınılmazdır. Nihai anlamda din de siyaset de bireyin ve toplumun iyiliğini ve mutluluğunu sağlama amacıyla birleşmektedir. Her ne kadar amaç birlikteliği olsa da din-siyaset ilişkisinde zaman zaman çatışmaların yaşandığını görüyoruz.

Tarihten bugüne kadar halifelikten saltanata, saltanattan cumhuriyete yönetim alanındaki değişim ve dönüşümlerden din de payına düşeni almıştır. Her iktidar kendi siyasi söylemleri doğrultusunda toplumu şekillendirmek istemektedir. Bu istekle birlikte varlığını meşrulaştırmak ve devam ettirmek isteyen siyasi otoriteler bazen dini

³⁵⁰ Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi Yay., Ank., 1997, s. 7.

³⁵¹ Oktay, Cemil, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yay., İst., 2005, s. 7.

kullanırken bazen de dinle/dindar yaşamak isteyen halkla karşı karşıya gelmiştir. Burada kendi yönetimlerini meşru kılmak ve devam ettirebilmek için referans olarak dini kaynakları (Kur'an ve Hadis) kullanan Emeviler'i örnek olarak vermemiz İslam tarihindeki din-siyaset ilişkisi açısından son derece önem arz etmektedir.

Tarihte iktidarların meşruiyetlerini kanıtlamak için en çok kullandıkları araç din olmuştur. Emeviler de muhtemelen iktidarlarına dini bir nitelik kazandırmak ve böylece iktidarın meşruiyet problemini aşmak için³⁵² kurucusu olan Muaviye'nin öncülüğünü yaptığı 'kendilerinin halife olmasının Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu' tarzındaki cebri görüşü savunmuşlardır.³⁵³ Emevi yönetimi, kuruluşundaki gayri meşruluğun sıkıntısını, kader kavramının arkasına sığınarak gidermeye çalışmış ve kaderci düşüncenin gelişmesi için elinden geleni yapmıştır. Çünkü onlar, kaderciliği siyasi geleceklerinin garantisi olarak görüyorlardı.³⁵⁴ Emeviler dönemi, kader inancının siyasette istismarın en yoğun yaşandığı bir dönemdir. Halife Muaviye, halifeliğin kendilerinde bulunmasının ilahi bir takdir olduğu fikrini kamuoyunda yaymak için özellikle hatipleri, şairleri ve kıssacıları (vaizleri) kullanmıştır.³⁵⁵ Halifeliğinin temelini Allah'a dayandırmak için de "halifetullah", "halifetullah fi'l-ard", "halifetu rabbi'l-alemin" ve "eminullah" gibi unvanları kullanmıştır.³⁵⁶ Emevi idarecileri bir takım dini ünvanlar ve söylemler kullanarak yönetimlerinin kaynağını dine dayandırmışlar ve böylece halkı ikna etme yolunu tercih etmişlerdir.

Emevi yöneticilerinin meşruiyetlerini sağlamak ve yaptıkları zulüm ve haksızlıkları gerekçelendirmek için söylemlerini kader inancı üzerinde temellendirmeye çalışmalarına ilk karşı çıkan Ma'bed el-Cüheni olmuştur. O, Emevilerin zulümlerinin Allah tarafından takdir olunduğu hususunu inkar etmiştir. Emeviler ise sadece idareye karşı fiili mücadeleyi yasaklamamış aynı zamanda, dini ve siyasi tezlerine karşı aykırı

³⁵² Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2008, s. 28-29. Emeviler, seçim sonucunda ya da şura kararıyla kurulmayıp Muaviye'nin güç kullanması neticesinde kurulduğu için meşruiyet sorunu yaşadıklarını söyleyebiliriz.

³⁵³ Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, s. 284. Cehm b. Savfan'ın görüşleri etrafında şekillenen cebri anlayışa göre Allah'tan başka hiç kimsenin fiili yoktur. İnsanların fiilleri, mecaz yoluyla kendilerindenispet edilir. İnsan bir şey yapmaya kudretli değildir. Bütün fiiller cebri yani zorunlu olduğu gibi, sevap ve cezada da zorunluluk vardır. Bkz. Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 312; Bağdadi, *el-Fark*, s. 199.

³⁵⁴ Akbulut, Ahmet, "Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri", *AÜİF. Derg.*, c. XXXIII, 1992, s. 129-156.

³⁵⁵ Emeviler yaptıkları zulümleri örtbas etmek ve kendilerini halka sevdirmek için şairleri ve kıssacıları kullanmışlardır. Emevilerin zihniyetleri cahiliye zihniyeti olduğu için onlar felsefeden ve derin dini araştırmalardan lezzet almıyorlardı ancak güzel şiirlerden, belâğatlı hutbelerden haz duyuyorlardı. Bkz. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ank., 1976, s. 251

³⁵⁶ Bağcı, Musa, "Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü", *DÜİF. Derg.*, c. II, 2000, s. 105-131.

fikirlerin üretilmesini ve bunların yayılmasını da yasakladıkları için³⁵⁷ kendilerine muhalif olanlara karşı hayat hakkı tanımamışlardır. Ma'bed de Emevilere karşı katıldığı İbnu'l-Eş'as isyanının bastırılması sonucu idam ettirilmiştir.³⁵⁸ Emevi yönetimine karşı “halifenin Kureyş kabilesinden olma zorunluluğunun olmadığını, Kitap ve sünneti bilen ve icma ile olması şartıyla herkesin halife olabileceğini” söyleyerek veraset sistemine karşı çıkan diğer bir Emevi muhalifi Gaylan ed-Dimeşki'dir.³⁵⁹ Gaylan da düşüncelerinden dolayı önce Ömer b. Abdülaziz tarafından ikaz edilmiş, sonra da Hişam b. Abdülmelik zamanında idam edilmiştir.³⁶⁰ Emevi halifeleri yaptıkları her zulmü cebir fikriyle haklı çıkarmaya çalışmışlardır. Abdülmelik b. Mervan, Amr b. Said'i katlettiği zaman halka şöyle ilan edilmesini emretmiştir: “Müminlerin emiri, dostunuzu ezeli kaza ve yürürlükte olan ilahi hüküm böyle olduğu için katletmiştir”.³⁶¹

Emeviler sadece meşruiyetlerini sağlamak için değil yaptıkları icraatların halk tarafından kabul edilmesini sağlamak için de dine başvurmuşlardır. İktidarın bazen yanlış icraatlarını meşrulaştırmak için dine başvurması ise iktidar-ulema arasında 'dine karşı din mücadelesi'ne dönüşmüştür. Örneğin bazı idareciler hilafetin Allah tarafından Kureyşlilere, özel anlamda ise Emevi ailesine verildiğine, idarecilere günah yazılmadığına, halifelerin öbür dünyada cezalandırılmayacağına ve mü'minlerin idareye itaat etmekle mükellef olduklarına ilişkin tezlere inanıyor ve bu düşünceleri din diye yaymaya çalışıyorlardı. Emevilerin bütün bu uygulamalarına bakarak onların dinle ilişkilerinde 'devletin dini himayesine alma felsefesi olan Bizantinizm' anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz.³⁶²

Emevi iktidarıyla ilgili olarak verdiğimiz bir kaç örnek uygulamaya bakarak şu yorumları yapmamız mümkün görünmektedir. Emevi yönetimi bir taraftan halkın gözünde meşruiyetini sağlamak adına, yönetimde dini referanslara başvurulduğunu göstermek için dini kullanmış, diğer taraftan iktidarın çıkarları söz konusu olduğunda dine eklemelerde bulunma (kendilerini öven hadisler uydurma gibi), kendi anlayışları doğrultusunda dini kaynakları yorumlama bazen de alimlerin tüm direnişlerine rağmen dini hükümlere aykırı hareket etme yolunu tercih etmişlerdir. Emevilerin yaptıkları her

³⁵⁷ Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, s. 47.

³⁵⁸ Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ç. E. Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ank.-1981, s. 103-104.

³⁵⁹ Nevbahtî, Hasan b. Musa/ Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari, *Kitabu Fırakı's-Şia*, 1992, s. 22.

³⁶⁰ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 104-105.

³⁶¹ Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 284.

³⁶² Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, s. 74-75.

şeyi meşru gösterme yolu da, yaptıklarını 'Allah'ın takdiri'ne dayandırmaları ve kader inancının arkasına sığınmaları olmuştur. Böyle bir inancın topluma benimsetilmesi demek, 'Allah'ın takdiriyle' hareket eden iktidarın yaptıklarına karşı çıkılmaması demektir. Çünkü iktidara muhalefet etmek Allah'a muhalefet etmek anlamına gelecektir. Bu durum Emevi iktidarının işlerini daha da kolaylaştıran bir husus olmuştur. Diğer taraftan her şeyin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğine inanan halk için haksızlıklara, zulümlere, cinayetlere sabretmek bu inançla gerçekleştiği için psikolojik olarak dayanma güçlerini arttırmıştır. Emeviler, iktidarlara için tehlike olarak gördükleri bir çok insanı, öldürülmelerinin dinen doğru olmadığını söyleyen alimlerin görüşlerini hiçe sayarak, halkı bölmek ve fitne çıkarmak suçlamalarıyla katletmişlerdir. Gayri müslimlere tanıdıkları dini hak ve özgürlükleri müslümanlara tanımamışlar ve kendi dini-siyasi düşüncelerini paylaşmayan insanlara hayat hakkı tanımamışlardır.

Din-siyaset ilişkisi ve devleti yönetenlerin toplumun dini inanç ve davranışları üzerindeki etkisi açısından üzerinde duracağımız diğer bir örnek ise Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte siyasi otoritenin Türkiye'deki uygulamalarıdır. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra kesin bir tutumla laik bir devlet ve seküler bir toplum yaratma çabalarının başladığını görüyoruz. Bu çabalar doğrultusunda 1924'te halifelik kaldırılmış, 1925'te tekke ve zaviyeler kapatılmış, 1932'de ezan türkçeleştirilmiş, 1935'de hafta tatili cuma gününden pazara alınmıştır.³⁶³ Batı örnek alınarak laik bir devlet oluşturma çabaları³⁶⁴ kamusal alanı da içine alacak şekilde genişletilmiş ve bu alanda bireylerin günlük yaşamında yer alan dini unsurlar (kılık-kıyafet, ibadet vs.) yasaklarla ayıklanmaya çalışılmıştır. Böylece dinin, bireyin ve toplumun hayatındaki görünen yüzü kaldırılarak dinin vicdanlara itilmesi, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşımayan bir inançlar bütünü durumuna getirilmesi³⁶⁵ söz konusu olmuştur. Atatürk'ün şu sözleri dinin devlet işlerinden uzaklaştırılarak vicdanlarda yer alması gerektiği düşüncesini ifade etmektedir: “Din ve mezhep, herkesin vicdanına kalmış bir iştir. Hiç bir kimse, hiç bir kimseyi ne bir din, ne de bir mezhep kabulüne zorlayabilir.”³⁶⁶ Cumhuriyet'in kurulmasından sonra devletin kurumlarının ve toplumsal alanın dini unsurlardan arındırılmaya çalışılmasını, yeni rejimin varlığı ve devamı için dinin bir tehlike olarak görülmesi şeklinde yorumlayabiliriz. Diğer taraftan özellikle sosyal

³⁶³ Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset*, s. 180-181.

³⁶⁴ Batıda uygulanan laiklik ile Türkiye'de yerleştirilmeye çalışılan laikliğin aynı olup olmadığı yıllarca tartışılan bir konu olmuştur.

³⁶⁵ Köktaş, *Din ve Siyaset*, s. 184.

³⁶⁶ Yurdaydın, Hüseyin G., "Devlet ve Din, Haifelik ve Laiklik", *AÜİF. Derg.*, c. XXVI, s. 173-181.

hayatta yapılan değişikliklerle batı tarzı bir yaşam şeklinin topluma dayatılması söz konusu olmuştur.

Siyasi otoriteler bazen meşruiyetlerinin kaynağını laik sistemlerde olduğu gibi beşeri iradeye, bazen de dini kaynaklara dayandırarak varlıklarını onaylatmakta ve devam ettirmektedirler. Emevilerde olduğu gibi gücünü ilahi iradeye dayandırdığını iddia eden sistemlerin kendi çıkarları için dini kullanması ve dinin halk üzerinde baskı aracı haline getirilmesi tarihin sayfaları arasında karşımıza çıkan bir realitedir. Dolayısıyla egemenliğinin kaynağını dini referanslardan aldığını iddia eden iktidarların hakim olduğu toplumlarda bütün uygulamaların dinî olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan bir toplumun siyasi örgütlenmesinin ifadesi devletin temel unsuru olan iktidarın kaynağının beşeri irade olması³⁶⁷ anlamındaki Türkiye'de uygulanan laiklik de, bireyin ve toplumun dini inanç, tutum ve davranışlarının korunmasını sağlayamamıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan sıkıntılar, bu tezimizi doğrular niteliktedir.

³⁶⁷ Fırlalı, Ethem Ruhi, "İslam ve Laiklik", *İslam ve Laiklik*, Atatürk Vakfı Yay., İst., 1997, s.65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İNSAN ALLAH İLİŞKİSİNDE TEMEL DUYGULAR

3.1. İman

İman, Kelâm ilminde üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulan konulardan biridir. İmanın tanımı, mahiyeti, artıp eksilmesi, iman-amel, iman-bilgi ilişkisi gibi konular kelâm âlimleri tarafından enine boyuna incelenmiştir. İman konusunun bu denli önemsenmesi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasından kaynaklanmaktadır.¹ Bu başlık altında insan Allah ilişkisinin aklî ve hissî olarak şuurlu bir şekilde başlangıç noktasını oluşturan imanı duygusal açıdan ele alacağız. Ancak imanın duygusal açıdan ele alınması onun bilişsel ve eylemsel yönlerinin dışlandığı anlamına gelmemelidir. Çünkü iman, insanın bu üç yönünden (bilişsel, duygusal, eylemsel) unsurlar taşıyan bir olgudur. İnsanın bilişsel, duygusal ve eylemsel yönlerinin bütünüyle etkin olduğu iman konusu kelâm ilminde genellikle iman-akıl (bilgi) ve iman-amel ilişkisi bağlamında ele alınırken iman-duygu ilişkisi göz ardı edilmiştir. Genel olarak kelâmcıların dinî konuları salt rasyonel çizgide ele almaları; insan psikolojisini, onun duygusal yapısını göz ardı etmeleri sebebiyle eleştirilebilir. Bu eleştiriye açık nokta onların ortaya koyduğu iman anlayışında da mevcuttur. Kelâm kitaplarında yer alan başlıklar altında, imanın gerek rasyonel yönü gerekse görünen unsuru olan davranışlar (amel) hakkında yoğun tartışmalar bulunmakla birlikte onun duygusal unsuruna dair detaylı açıklamalara rastlanmamaktadır.²

Kelâm ilmi Tanrı merkezli bir ilim olarak gelişmesi nedeniyle bu ilimde insanın bütün yönleriyle ele alınması ihmal edilmiştir. Kelâm ilminin yeniden yapılandırılması üzerinde duran günümüz kelâmcılarından bazıları, klasik İslâm teolojisinin Tanrı'yı merkeze alıp insanı göz ardı eden bu yaklaşımını eleştirerek, Tanrı merkezli bir anlayıştan insan merkezli bir anlayışa gidilmesinin, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesinin gerekliliğini vurgulamışlardır. Bu düşüncüyü savunan Hasan Hanefi: "Vahiy yani Allah'ın sözü insana gönderilmiştir. Bu, Allah insana konuşuyor demektir, zira O, insanı muhatap olarak almıştır. Allah kelâmı olarak vahyin objesi insandır. Bu durumda vahiy insanın ilmidir, zira o insanı bir obje, bir muhatap olarak almıştır. Bu

¹ Sinanoğlu, Mustafa, "İman" md., *DİA.*, c. XXII, İst., 2000, s. 213.

² Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 95; Bkz. Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 59.

Allah'ın ilminin objesi insandır manasına gelir. O halde nasıl oluyor da teoloji, bu “Allah ilmi”, Allah'ı obje olarak alıyor?”³ sözleriyle Kelam ilminin merkezine Allah'ın yerleştirilmesini eleştirerek bunun yerine vahyin muhatabı olan insanın konmasını önermektedir. İnsanın merkeze alınması, İnsan Tanrı ilişkisinde imanın öznesi konumunda olan insanın öncelenmesi, insan tabiatının, onun toplum içindeki yerinin, kendine ve Allah'a karşı sorumluluklarının, çevresi ile olan ilişkilerinin, fizik ve metafizik evrenle bilgisel ilişkilerinin ele alınması olarak değerlendirilmelidir.⁴ Bu yenilik arayışlarına insanı Tanrı'nın konumuna yükseltme çabası olarak bakılmamalıdır. Bu nedenle bu başlık altında imanı tecrübe eden insan ve onun duyguları ön plana çıkarılacaktır ve insan Allah ilişkisi bağlamında iman-duygu ilişkisine dikkat çekilecektir.

3.1.1. İman Kavramının Anlamları

Korkunun zıddı olan el-Emn kelimesinden if'âl kalıbında bir mastar olan iman sözlükte, “güven duymak ve güven sahibi olmak, açıkça boyun eğmek ve şeriatın kabulü” anlamlarına geldiği gibi⁵ diltelerin büyük çoğunluğuna göre “tasdik” manasına gelmektedir.⁶ Hatta Bâkılânî *Kitâbu't-Temhîd* adlı eserinde imanın, Kur'an indirilmeden önce tasdik dışında başka anlamda kullanılmadığını ifade etmiştir.⁷ Tasdik hakikati ve mahiyeti, gönüllü olarak benimseme ve kabul etme söz konusu olmaksızın, haberin ve haber verenin doğruluğu ile ilgili olarak kalpte meydana gelen bir hüküm değildir. Aksine tasdik, “teslim olmak” denilecek şekilde ve ölçüde bu hükmü iz'an, yani gönüllü olarak benimsemek ve kabul etmektir.⁸ Bu anlamıyla tasdik Mantık ilmindeki “zihnin bir hükme varması” şeklindeki tanımından ayrılmaktadır. Mantıkta dış dünya ile ilgili önermeleri doğrulamak bir tasdikse de iman değildir. Çünkü iman gayb, ahlâk, derunî, ferdî ve ictimai hayatla ilgili boyutları vardır.⁹

İmanın kök manasının tasdik olduğunu söyleyen Mâtüridî, tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan mahiyetinin kalpte bulunması olduğunu ve iman bu

³ Hanefî, Hasan "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİF. Derg.*, c. 23, S. 1, 1979, s. 505-531.

⁴ Ay, Mahmut, "Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman", *Dinî Araştırmalar*, c. 5, S. 15, 2003, s. 89-108; Bkz. Hasan Hanefî, "Teoloji mi Antropoloji mi?", çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİF. Derg.*, c. 23, S. 1, 1979, 505-531.

⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 212; İsfahânî, *Müfredât*, s. 25-26.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 13; Tehanevî, *Keşşâf*, s. 297; Cürcanî, *et-Tarifât*, s. 40.

⁷ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd*, s. 389.

⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, haz. S. Uludağ, s. 276.

⁹ Sinanoğlu, Mustafa, "İman" md., *DİA.*, c. XXII, s. 213.

noktasına da hiçbir varlığın tahakkümünün nüfuz edemeyeceğini ifade ederek kalp ile tasdikînin imanın gerçekleşmesinde asıl olduğunu hem aklî hem de naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır.¹⁰ Mâtürîdî, tasdikînin “kabul etme”, “onaylama”, “doğrulama” vb. şekilde ifade edeceğimiz bir anlama sahip olduğunu, onun da ancak kalple mümkün olabileceğini, yani tasdikînin veya onun zıddı olan tekzibin duygu, irade ve şuuru da içine alan aklın tefekkür ve teemmül gibi topyekün bir fonksiyonuna dayanması gerektiğini belirtmektedir.¹¹ O halde iman terim anlamıyla, Allah katından getirdiği her şeyde Hz. Peygamber'i tasdik etmektir. İkrar ise insanların bilmesi ve o kişiye İslâm hükümlerinin uygulanabilmesi için gereklidir. Bu düşünce Ebu Hanife'den rivayet edilmiştir.¹² Ebu Hanife'ye göre iman kalp ile tasdik dil ile ikrardır.¹³ İmanı kalbin tasdiki olmaksızın sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Kerramiyye'ye¹⁴ göre münafıklar dilleriyle ikrar ettiklerinden dolayı mü'mindirler. Mâtürîdî'ye göre bu görüş doğru değildir. Çünkü Allah: “...kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla 'inandık' diyen kimselerden ve yahudilerden küfür içinde koşuşanlar seni üzmesin”¹⁵ buyurmuştur. Kerramiyye'nin mü'min olarak kabul ettiği münafıklar kafirdirler ve Kur'an'ın kesin ifadesine göre cehennemın en alt katındadırlar.¹⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî *Kitâbu'l-luma'* adlı eserinde imanı tasdik olarak tanımlarken¹⁷ *el-İbâne'de* imanı söz ve amel olarak tanımlamıştır.¹⁸ Eş'ari'nin *el-İbâne'de* imanı selefî bir anlayışla tanımlamasının nedeni, bu eseri Mu'tezile'den ayrılarak Ahmed b. Hanbel ile diğer hadis âlimlerince temsil edilen Selef itikadını benimsediği¹⁹ dönemde yazmış olmasıdır.²⁰

Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan'a göre iman, Allah'ı, rasûllerini ve Allah katından gelen her şeyi bilmektir (marifet). Marifet dışında kalan, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, Allah ve Rasûlünü sevmek, onlara saygı göstermek, onlardan korkmak ve

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 487-495

¹¹ Özcan, Hanifi, "Matürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi" *Diyanet İlmî Dergi*, c. 29, S. 3, 1993.

¹² Neseî, *Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-tevhîd*, s. 377-378.

¹³ Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkan, 1999, s. 55.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 120.

¹⁵ Maide 5/41.

¹⁶ Yeprem, Mustafa S., *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV. Yay., Ank., 2011, s. 72; Dil ile ikrarın iman için yeterli olmadığını ispat etmek için Matürîdî'nin ortaya koyduğu diğer naklî deliller için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. B. Topaloğlu, s. 487-492.

¹⁷ Eş'arî, *Kitâbu'l-luma'* fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida', s. 123.

¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 27.

¹⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 20.

²⁰ Abdülhamid, İrfan, "Eş'ari" md., *DİA.*, c. XI, İst., 1995, s. 444-445. el-İbâne hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Kamil Güneş, "Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbâne'li Döneminde Eş'ari'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme", *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, S. 7, 1997, s. 499-512.

organlarla amel etmek iman değildir. Cehmiyye'ye göre küfür, Allah'ı bilmemektir.²¹ Cehmiyye'nin “iman mârifetten ibarettir” şeklindeki yaklaşımını Mâtürîdî, çeşitli delillerle çürütmeye çalışmış ve çoğu zaman bilgisizliğin tekzibe sevk edişi gibi marifetin de imana sevkeden bir unsur olacağını ifade etmiştir.²²

Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Ata'ya göre iman bir takım iyi huylardan ibârettir, bu özellikler bir kimsede toplandığında o kimse övgü ismi olarak mü'min ismini alır.²³ Mu'tezile'ye göre iman, detaylarda farklı görüşler olsa da, Allah'ın farz kıldığı şeyleri yerine getirmek, büyük günahlardan kaçınmaktır. Büyük günahlar da hakkında ceza tehdidi bulunan günahlardır. Büyük günah işleyen kimse de ne mü'mindir ne de kâfirdir.²⁴ Mu'tezile, Şia ve bütün Hariciler amellerin imanın tanımına sokulması konusunda birleşmişlerdir.²⁵

Mürcie'den Yunus es-Semerî ve onun taraftarlarına göre iman, Allah'ı bilmek, O'na boyun eğmek, O'na karşı kibirlenmeyi terk etmek ve Onu sevmektir. Mürcie'den Ebû Şimr el-Hanefî ve Gaylân ed-Dimeşkî de benzer iman tanımları yaparak tanımlarında sevgi, boyun eğme ve itaat gibi duygusal unsurlara yer vermişlerdir.²⁶ Eş'ari'nin Mürcîî kabul ettiği Ebû Hanîfe'nin taraftarlarının çoğunluğu seleflerinden şu iman tanımını nakletmişlerdir: “İman, ikrar, Allah'ı sevmek, O'nu yüceltmek, O'ndan korkmak, O'nun hakkında küçümsemeyi terk etmek”tir.²⁷

Yukarıda kısaca vermeye çalıştığımız kelâmî ekollerin iman tanımlarında ağırlıklı olarak bilgi, tasdik, ikrar ve amel unsurlarına yer verildiği ancak imandaki duygusal unsurlara yer verilmediği dikkat çekmektedir. Ancak bir istisna olarak Mürcîîlerin iman tanımlarında “Allah sevgisi”, “Allah korkusu”, “tevazu ve teslimiyet” vb. hususlara yer verdikleri görülmektedir.²⁸ Mürcîîler, “Allah sevgisi”, “Allah korkusu”, “gurur ve böbürlenmeyi terk” ve “boyun eğme” gibi şeyleri sık sık “bilgi” ve “ikrar” yanında imanın zarûrî öğeleri olarak zikretmektedirler. İzutsu'ya göre, hissî ruh hallerini anlatan bu tür kelimeler, entelektüel düşünme ve teori geliştirme seviyesinde iş

²¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Naîm Zerzevir, Mektebetü'l-Asriyye, 2005, s. 114-115.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, s. 495-496.

²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Faûr, Darü'l-Marife, Beyrut, 2001, s. 62.

²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 701-702; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 211-213.

²⁵ Kutlu, Sönmez, *Mürchie ve Tesirleri*, s. 129.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 115-117.

²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 119.

²⁸ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 285.

görürken bile, iman eylemindeki öznel yanı, yani dinî duyguyu bir kenara bırakmayan son derece takva sahibi bir zihne işaret etmektedir.²⁹

İman, insanın yalnız bir melekesinin değil birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur'an'da imanın zaman zaman rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmektedir.³⁰ İmanı salt önermesel tasdik olarak düşünmek ve tanımlamak, kişinin Allah ile girdiği ilişkinin derûnî varoluşsal boyutunu göz ardı eden bir tutuma neden olmakta, imanın şekillerin ve doktrinlerin ötesindeki anlamını yansıtmaktan uzak kalmaktadır. Böyle bir yaklaşım, canlı bir iman, bir tür kadavra gibi ele alma ve Allah'ı bir önermeler kümesine ve kavramlar dizgesine dönüştürerek objeleştirme hatasıyla karşı karşıyadır. Yine bu anlayış, Allah ile “ben-sen ilişkisi” denebilecek, sevgi üstüne kurulu canlı sıcak bir dostluk ilişkisi kurma önünde ciddi bir engel oluşturduğu gibi, hoşgörüyeye dayalı bir dini yaşantı için de önemli bir handikap teşkil etmektedir.³¹ Kelâmcılar iman tasdik olarak tanımlarken Allah'a güven, Allah sevgisi ve korkusu gibi duyguları iman tanımı dışında tutarak; onun anlam sahasını daraltıp zihnî bir kabule indirgemeyi amaçlamış olmasalar da³² imandaki kalp eylemlerinin göz ardı edilmesi ve sadece kalbin tasdiki şeklinde imana anlam verilmesiİbn Teymiyye gibi âlimler tarafından eleştirilmiştir.³³

İbn Teymiyye *kalp eylemleri* ifadesiyle, vücudun fiziksel organlarıyla yapılan eylem ve davranışları kastetmez, fakat onlar netice veren bir takım duygusal ve zihinsel tutumlara işaret eder. Allah'ı sevmek, O'nu yüceltmek, Allah'tan korkmak ve sakınmak, O'na güvenmek, bağlanmak, boyun eğmek ve teslim olmak imanın içerdiği kalp eylemlerindendir. Kalpte bulunan tasdik ve bilgi, Allah'ı sevmeyi ve O'na saygı duymayı, O'nun yüceltilmesini ve O'ndan korkmayı gerektirmelidir.³⁴ İbn Teymiyye'ye göre Allah'ı ve Hz. Peygamber'i tasdik edip onaylamaya, zahirî ve batınî anlamda Allah'ın emirlerine itaat etmek ve Allah'ı sevip saymak halleri eklenmedikçe, salt bir “tasdik” “iman” olmaz. Tasdik etmenin ve bilmenin gerekli sonucu olan kalp sevgisi ve

²⁹ İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 131.

³⁰ Köse, Ali, "İman" md., *DİA*, c. XXII, s. 214-215; İnsanı inanmaya yöneltmek için sunulan delillerin yer aldığı birkaç ayet için bkz. Hac, 22/5; Gâşiye, 88/17-20.

³¹ Uslu, Ferit, "İbn Teymiyye'nin Kelâmcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 3, IV (2004), s. 29.

³² Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 97.

³³ İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim, *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat (Mecmu'u Fetâvâ içinde)*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Suudi Arabistan, 1995, c. XII, s. 529.

³⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. VII, s. 534-535.

boyun eğme olmayınca bu durum kalpte tasdik halinin ve bilginin bulunmadığını, tersine ortada şüphe ve kuşkunun bulunduğunu gösterir.³⁵

İman, insanın bütün yönlerinin katılımıyla ortaya çıkan bütüncül bir hali ifade eder. İman zihnî bir hüküm, bir duygu hali, bir irade aktidir. Her inanma, hüküm olması bakımından zihnî, teslimiyet ve boyun eğme olması yönüyle hissî, bir değer davranışı olması cihetiyle de iradî özelliğe sahiptir.³⁶ Dolayısıyla iman, kişiliğin bütün güçlerinin ortak çabasının bir sonucu olarak gerçekleşir. İnsan aklıyla olduğu kadar, duygularıyla, iradesi ve ahlakî özellikleriyle tam bir bütün halinde iman davetine olumlu cevap vermesiyle ona sahip olur.³⁷ Kelâmî ekollerin imanı indirgemeci bir yaklaşımla sadece tasdik olarak ya da bilgi olarak ya da eylem olarak tanımlamaları, insanın bir yönünü öncelemek diğerlerini atıl bırakmak anlamına geleceğinden doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu bağlamda insanın bilişsel, duygusal ve eylemsel yönlerinin aktif katılımıyla oluşan imanın, bilgi, duygu ve eylem unsurlarıyla olan ilişkisinin Kur'an merkezli olarak ele alınması gerekmektedir.

3.1.2. İmandaki Duygusal Unsurlar

İman kavramının sözlük anlamı itibariyle *güven* anlamını içermesi, hem inanan insana hem de Allah'a mü'min isminin verilmesi, imandaki güven duygusunun ortaya konması açısından önem arz etmektedir. İbn Teymiyye iman kavramının bir takım önermeleri tasdik etmekten öte, bir şeye güvenmek, onunla sükûnet bulmak, mutmain olmak anlamına geldiğini, mü'minin de güvenen ve güven veren kimse olduğunu ifade etmektedir.³⁸ İmanın bünyesinde güven duygusunun hakim olması, onun şüphe ve tereddüdü asla kabul etmediğini gösterir. Bu anlamda iman, inananın iman objelerini şüphe ve tereddütten uzak kesin kabulünü gerekli kılar. Mü'min, Allah'a güven ve teslimiyet duyguları ile bağlanan, bütün korkulardan, belirsizliklerden kendini güvende hisseden, huzur ve sükûnet içinde bulunan kimsedir. "Güven veren, vaadine güvenilen" anlamına gelen Allah'ın *el-Mü'min* ismi, insanların gönlünde iman ışığı uyandıran, bu şerefi onlara ihsan ederek kalplerinde şek, şüphe, endişe ve tereddütleri izâle eden, kendisine sığınanlara emân vererek onları her türlü tehlikeden koruyan, dünyada emniyet ve huzurla yaşayıp âhirette mutluluğu kendilerine sağlayacak olan zâtın, Allah

³⁵ İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, s. 126-127.

³⁶ Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s.69.

³⁷ Hökelekli, Hayati, "Gayba İmanın Psiko-Sosyal Sonuçları", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V*, İst., 2003, s. 268-269

³⁸ İbn Teymiyye, *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat*, c. VII, s. 529 vd.

Teâlâ olduğunu insanlara hatırlatmaktadır.³⁹ İnsan-Allah ilişkisi bağlamında *el-Mü'min* ismiyle Allah, kendisine inanan insanı her türlü korkudan emin kılmakta, kalbine huzur vermekte ve ahirette kendisine vaad ettiği her şey konusunda teminat vermektedir. Kur'an'ı Kerim'de mü'minlerin Allah'a olan güvenleri “*Onlar, sabreden ve yalnızca Rablerine tevekkül eden kimselerdir*”⁴⁰ ayetiyle ifade edilmiştir. İnsan-insan ilişkisi bağlamında ise mü'min ismine sahip olan insan, söz ve davranışlarında tutarlılık olan, diğer insanların hiçbir zarar gelmeyeceği konusunda kendisinden emin olduğu, toplumda güven ve sadakat timsali olan bir kişidir.

İman, kişinin kendine ait isteklerden vazgeçerek, bütünüyle benliğini Allah'a hasretmesi demektir. Bunun gerçekleşmesi, sevgi ve fedakârlığa dayalı bir güdüsel etkinliğin oluşmasına bağlıdır. Kendisine sevgi duygusunun da eşlik ettiği iman, inanan kimsede başka bir yolla mümkün olmayan bağlılığı ve itaati meydana getirir. İmandaki sevgi unsuru, insana lütfettiği sonsuz nimetlerin karşılığı olarak Allah'a duyulan derin minnettarlık ve şükran hisleriyle yakından ilgilidir. Bunun tamamlayıcısı olan Allah korkusu da, bu nimetlerin gerektirdiği itaat ve kulluğu gereği gibi yapamamanın doğurduğu hassas bir sorumluluk hissinin ifadesidir. Her iki duygu da imanın ayrılmaz unsurlarıdır.⁴¹ İbn Teymiyye, imanın geçerli olması için insanın sadece bilmesi ile tasdik etmesinin yeterli olmayacağını, Allah ve Rasulü'nü sevmenin gerekli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insan psikolojisi Allah'ı sevmeye yatkın yaratılıştadır. Sağlıklı kalpler için en sevimli şey Allah'ı sevmektir.⁴² Mü'minlerin güçlü bir sevgiyle Allah'ı sevdikleri,⁴³ hiçbir sevginin şiddetinin Allah'a duyulan sevginin şiddeti kadar olmaması gerektiği Kur'an'da açıkça zikredilmiştir.⁴⁴ Hz. Peygamber'e istinaden rivayet edilen bir hadiste de, imanın tadına ancak Allah'ı ve Resûl'ü her şeyden çok sevmekle varılacağı ifade edilmiştir.⁴⁵ Dolayısıyla kalbin tasdiki ile oluşan imana Allah sevgisi eşlik etmediği sürece o iman duygudan yoksun, zihni kabulden öte bir anlam ifade etmeyecektir.

İnsanın Allah'la ilişkisinin temeli olarak kabul ettiğimiz imana eşlik etmesi gereken duygulardan biri olan sevgi, tek taraflı bir sevgi değildir. Allah'ın bütün

³⁹ Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 80-82.

⁴⁰ Nahl, 16/42; bkz. Enfal, 8/2.

⁴¹ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 166-167.

⁴² İbn Teymiyye, *İman Üzerine*, s. 131.

⁴³ Bakara, 2/165.

⁴⁴ Tevbe, 9/24.

⁴⁵ Buharî, *Sahih*, İman, hadis no: 16; Müslim, *Sahih*, İman, hadis no: 67.

mahlûkâta merhametle yaklaşması, kendisine inanıp sevgi besleyenlere ayrıcalıklı muamelede bulunması ve onları sevmesi bu duygunun karşılıklı olduğunu göstermektedir. Allah'ın “esirgeyen, bağışlayan, ilâhî rahmet, lütuf ve koruyuculuğu bütün mahlûkâtı kapsayan” anlamındaki *er-Rahmân* isminin, “engin merhamet sahibi, dünyada kendisine inanıp emirlerine uygun bir şekilde yaşayanları ahirette ebedî nimetlerle mükâfatlandırarak olan” anlamındaki *er-Rahîm* isminin, “çok seven ve çok sevilen” anlamındaki, Allah ile mü'minler arasındaki karşılıklı sevgiyi dile getiren, kendisine yönelip, iyi işler yapan, günahlarını hatırlayıp tövbe eden kullarına muhabbet ve sevgi ile muamele eden anlamındaki *el-Vedûd* isminin⁴⁶ Kur'an'da ifade edilmiş olması, Allah'ın insanlara merhamet ve sevgiyle yaklaştığını açıkça göstermesi açısından önemlidir.⁴⁷

İmana eşlik etmesi istenen duygulardan biri de korkudur. Kur'an-ı Kerim'de takva, havf, haşyet gibi kavramlarla ifade edilen korkunun nasıl olması gerektiği, bu kavramların analizleri “Korku” başlığı altında detaylı olarak ele alınacaktır. İman-korku ilişkisini göstermesi açısından Kuran'dan bir kaç âyete burada yer verelim. Allah: “... *Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz, benden korkun*”⁴⁸ buyurarak imanın korkuyu gerektirmesini ifade etmiştir. Bir başka ayette de “*Allah'tan, kulları içinde ancak âlimler korkar*”⁴⁹ buyrulurak bilgiyle takva arasında ilişki kurulmuştur. “*Rableri katında onların mükâfatı, içlerinden ırmaklar akan, içlerinde ebedî kalacakları Adn cennetleridir. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu mükâfat Rablerine derin saygı duyanlara mahsustur*”⁵⁰ ayetiyle de Allah kendisinden sakınanlara sayısız mükâfat verileceğini müjdelemiştir.

Kalpте doğup gelişen iman olgusuna eşlik etmesi gereken diğer bir duygu da ihlâstır. İhlâs, Yüce Allah'a iman ve itaat hususunda katıksız bir samimiyettir ve bu içtenliğe gölge düşürecek riya gibi her türlü kusurdan arınmayı ifade eder. İhlâs duygusu insanda ne kadar güçlüyse amellerde riya o oranda azalır.⁵¹ Sözlük anlamı olarak “bir şeyin, içindeki yabancı unsurlardan temizlenmesi” anlamına gelen ihlâs kavramı, mü'minlerin ayırt edici bir özelliği olarak, zihnin ve kalbin Allah'ın dışındaki

⁴⁶ Yurdağır, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 68, 72, 167-168.

⁴⁷ İnananların Allah'a duydukları sevgi konusu sonraki başlıkta daha detaylı işlenecektir.

⁴⁸ Âl-i İmran, 3/175.

⁴⁹ Fâtır, 35/28.

⁵⁰ Beyyine, 98/8.

⁵¹ Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, s. 89.

her şeyden arındırılmasını ifade eder.⁵² Bu anlamıyla ihlas, şirk olabilecek her türlü şeyden uzaklaşmayı da ifade etmektedir. Zihnî ve kalbî sadece Allah'a bağlanmasıdır. Allah'a iman eden bir kulun ihlaslı olması demek, şirk sayılabilecek her türlü eylemden uzak durması ve sadece bir olan Allah'a yönelmesi demektir. Râzî'ye göre sözlük anlamı itibarıyla ihlas, bir şeyi başka bir şeyin karışımından korumak ve halis, saf hale getirmektir. Râzî, Hicr Sûresi 40. ayetin tefsirinde ihlas kavramını, insanın sadece Allah'ın rızasını gözeterek, başka herhangi bir amaç gözetmeksizin iş yapması olarak tanımlamıştır. İhlas, insanı bir amel işlemeye sevk eden sebebin, sadece Allah'ın rızasını kazanmak olmasıdır.⁵³ Kur'an-ı Kerim'de yedi ayette geçen “*muhlisîne lehü'd-dîn*” ifadesindeki “ihlâs” kavramı yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etme, O'na güvenip O'ndan dilekte bulunma, sadece Allah'ın dinini tanıyıp din konusunda kendini Allah'a adama, tevhid inancının saflığını bâtil itikadlarla zedelemekten sakınma, saf dindarlık” şeklinde hem şirke hem riyaya zıt bir anlam taşımaktadır.⁵⁴ İnançta ve ibadetlerde, insan-Allah ilişkisinde ahlakî bir tavır ifade eden ihlâsın samimi olma, ikiyüzlülükten sakınma, doğru ve dürüst olma anlamında insan-insan ilişkisine yansıyan boyutunun olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Sufilere göre ihlas, ibadetleri sadece Allah'a manen yaklaşma amacıyla yapmaktır. İbadetler, diğer insanlara gösteriş için ya da onlardan övgü almak kasdıyla değil Allah'ın yakınlığını, sevgisini ve övgüsünü kazanmak için yapılmalıdır. İhlasın alâmetleri ise halktan gelen övme ve yermenin eşit olması; yapılan ibadetlerin yok sayılması, unutulması, ibadetlerin çok görülüp nefsin beğenilmemesi; amellere karşılık ahirette verilecek sevabın unutulmasıdır yani karşılığının beklenmemesidir. Allah ile kul arasında bir sır olarak görülen ihlas, ibadetlerin Allah'tan başkasına gösterilmemesidir.⁵⁵ İhlas kavramını verilen anlamlar çerçevesinde, imanda ihlaslı olmak ve amellerde ihlaslı olmak şeklinde iki açıdan değerlendirebiliriz. İmanda ihlaslı olmak sadece Allah'a iman etmeyi, şirk olabilecek tarzda kalbî Allah'ın dışındaki başka varlıklara meyletmemeyi ifade eder. Çünkü Ulûhiyette şirk, tevhiddeki ihlasın zıddıdır.⁵⁶ Amellerde ihlaslı olmak ise, ibadetlerde Allah'ın rızasının gözetilmesidir. İnsanın çevresindekilerin övgüsünü kazanmak, çıkar sağlamak ya da herhangi bir

⁵² İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 292-293.

⁵³ Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XIX, s. 144-145.

⁵⁴ Ateş, Süleyman, “ihlâs” md., *DİA*, c. XXI, İst., 2000, s. 536; Bkz. A'râf, 7/29; Ankebut, 29/65; Zümer, 39/2.

⁵⁵ Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, s. 360 vd.

⁵⁶ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroglu, c. IV, s. 680.

karşılık elde etmek için ibadet yapmamasıdır. Çünkü Sûflere göre amelde ihlas demek, o amel sahibinin ameli ile ne dünyada ne de ahirette karşılık beklememesidir.⁵⁷ Dolayısıyla ihlas, imanın ve amellerin Allah katında değer bulmasının mihenk taşı konumundadır. İhlstan yoksun bir iman içeriğinde şirk barındıracağı için geçerli olmaz. Amellerle amaçlanan halkın övgülerini kazanmak ve bir takım dünyevi çıkarlar elde etmek ise bu amellerin dünyada karşılığı alınmış olur ancak ahirette mükâfat olarak bir karşılığı olmayacaktır.

İmana eşlik etmesi beklenen duygulardan bir diğeri de minnettarlık, dinî bir kavramla ifade edecek olursak şükürdür. Şükür kelimesi sözlükte “iyiliği bilmek ve onu yaymak,⁵⁸ iyiliği hatırlayarak onu verenı övmek,⁵⁹ nimeti tasavvur edip onu göstermek” anlamlarına gelmektedir. Şükür, nimeti unutmak ve onu gizlemek anlamına gelen küfür kelimesinin zıddıdır.⁶⁰ “Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azap etsin ki? Allah, şükürün karşılığını verendir, hakkıyla bilendir”⁶¹ ayetinde şükretme ve iman etme eylemlerinin bir arada zikredilmiş olması, iki eylem arasındaki ilişkiyi ve yakınlığı göstermesi açısından önemlidir. İnanma ahlâkî anlamıyla aynı zamanda insandaki minnettarlık duygusunun sonucu olduğu için Allah'a inandıktan sonra O'nun insana verdiği nimetleri doğru değerlendirmek, insanda Allah'a karşı minnettarlık duygusunu artırır.⁶² Allah verdiği sayısız nimetlerine karşılık insana şükretmesini ahlâkî bir sorumluluk olarak yüklerken, şükür kavramını “şekûr ve şâkir” ifadeleriyle, “kulların az amellerine karşı çok mükâfat veren, onların ecirlerini kat kat artıran” anlamında kendisi için de kullanmıştır. Bazı âyetlerde insanları nitelemek için de kullanılan “şekûr ve şâkir” ifadelerinin, Allah'ı tavsif eden âyetlerdeki muhtevaları yani Allah'ın kullarına karşı şükürü, “onları bağışlaması, güzel amellerinin karşılığını kat kat fazlasıyla vermesi ve onları övmesi” şeklinde anlaşılmalıdır.⁶³

İman her ne kadar inanan ile Allah arasındaki bir ilişki olsa da, insanı her yönüyle kuşatan bir hal olması itibariyle yatay düzlemde de onun yansımaları görülecektir. Allah'a olan iman doğru değerlendirme yolu ile mantıkî, bilgi temelli kesin tasdik düzleminden O'na minnettarlık duyma, O'na saygı gösterme, O'nu sevmeye, O'ndan

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 684.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, s. 423.

⁵⁹ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 128.

⁶⁰ İsfahanî, *el-Müfredât*, s. 461.

⁶¹ Nisâ, 4/147.

⁶² Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 109.

⁶³ Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 145. İnsan Allah arasındaki duygusal ilişkinin yapı taşlarından biri olan şükür konusu daha sonra geniş bir şekilde “Şükür” başlığı altında ele alınacaktır.

korkma, O'na güvenme ve sığınma gibi duygusal yaşantı veya kalp fiilleri haline dönüştürülürse insanlara karşı gerçekleşen ahlâkın da köklü bir dinamiği olabilir. Bu anlamda insan bir başka kişiye veya topluma ahlâkî davranmakla, Allah'ın boyasıyla boyanmış, O'nun ipine sarılmış, O'nun yolunda, O'na ibadet ve kulluk etmiş olur.⁶⁴ Kişinin davranışlarını belirleyen veya yönlendiren tutumların temelinde onun değerler dünyası, bu değerlerin arka planında da onları oluşturan bir inanç sistemi olduğu⁶⁵ düşünüldüğünde inançların ve inançlara eşlik eden duyguların insan psikolojisi ve insanın toplumsal ilişkileri açısından ne kadar önemli bir yere sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

3.2. Sevgi-Aşk

İnsan için vazgeçilmez bir duygu olan sevgi, daha önce genel olarak insanı tanımaya çalıştığımız bölüm içerisinde ele alınmıştı. Bu başlık altında ise insan Allah arasında çift yönlü olarak gerçekleşen ve diğer sevgilere nispeten insan için daha anlamlı ve gerekli olan Allah sevgisi incelenecektir.

İnsan Allah arasındaki sevgide biri yaratıcı olan Allah'tan insana, diğeri yaratılmış bir varlık olan insandan Allah'a doğru olmak üzere iki farklı yön bulunmaktadır. Allah'ın insanı sevmesinin ne anlama geldiği daha önce ele alınmıştır. İnsandan Allah'a doğru olan sevgi ise genelde *muhabbetullah* olarak isimlendirilmektedir. *Muhabbetullah'ın* anlamı, insanın Allah'ın zâtını sevmesinin mümkün olup olmadığı, Allah sevgisinin belirtilerinin neler olduğu, *aşk* kavramının Allah için kullanılıp kullanılamayacağı gibi hususlar bu başlık altında incelenecektir. Bu konuda kelim âlimlerinin ve sufilerin ortaya koyduğu düşünceler, insan Allah arasındaki sevgi ilişkisini değerlendirmemizde bize yol gösterecektir.

Kelam ilminde ilahiyat başlığı altında Allah'ın zâtı, sıfatları, varlığının ve birliğinin delilleri gibi konular ele alınırken insan ile Allah arasındaki duygulara yer verildiğini görmek pek mümkün değildir. Zaten Kelam ilmi bu yönüyle -Allah sevgisine yer vermemesi ve Allah'ı insanların ulaşamayacakları ötelere itmesi nedeniyle- sufiler tarafından eleştirilmektedir.⁶⁶ Diğer taraftan Kelam ilminin odak noktasında Allah bulunduğu için insan ve onun duyguları tali bir öneme sahiptir. Bu nedenle eleştirilerde

⁶⁴ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 109.

⁶⁵ Şentürk, Hâbil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, s. 22.

⁶⁶ Chittick, William, *Varolmanın Boyutları-Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücut Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç, İnsan Yay., İst., 2013, s. 31.

kısmen haklılık payı olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Çünkü insan Allah ilişkisinde insanın Allah'a karşı sevgi beslemesi imanın bir gereğidir. Allah'ın varlığını ve birliğini kalbinde hissedip zihninde kabul eden bir insanın sevgi duygusuyla Allah'a yönelmesi ve O'na bağlanıp teslimiyet göstermesi gerekir. Yani Allah'a imanla sevgi birlikteliği olması gerekendir. Diğer taraftan insan, sevmek ve sevilme ihtiyacı içerisinde olan bir varlıktır. Bu anlamda insanın en yüce ve bütün kemal sıfatlara sahip olduğuna inandığı yaratıcısını sevmesi, bu sevgiyle O'na boyun eğmesi, O'nu hoşnut edecek tavır ve davranışlar sergilemesi, O'nun rızasını kazanmak için yaptığı bütün eylemler neticesinde Allah'ın da kendisini sevmesini istemesi ve bu sevgiyi hiç kimsenin anlayamayacağı şekilde yüreğinin derinliklerinde hissetmesi, insanın manevi yönünü ayakta tutan bir unsur olarak atlanmaması gereken bir konudur. Kelam ilminde bu konu önemsenen bir başlık olarak ele alınmamasına karşın insan Allah arasındaki sevgi duygusunun Tasavvuf ilminde yoğun olarak işlendiğini görmekteyiz. Bu nedenle bu başlık altında Kur'an merkezli bir Allah sevgisini ortaya koymaya çalışırken tasavvufi kaynaklardan da istifade edilecektir.

Türkçe'de sevgi, “insanı bir şeye veya bir kimseye karşı yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygu”⁶⁷ olarak tanımlanmıştır. Arapçada sevgi ve aşk duygusunu ifade etmek için sayısız kelime kullanılmaktadır. Hatta İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) bunların altmışa yakın olduğunu söylemektedir. Örneğin *muhabbet*, *alaka*, *şagaf*, *sebâbe*, *heva*, *vecd*, *mika*, *kelef*, *teteyyüm* bu kelimelerden bazılarıdır.⁶⁸ Sevgi duygusu insanın yaşadığı bir iç tecrübeye dayandığı için tarifinde zorluk çekilmiş bununla birlikte sayısız sevgi tanımı ortaya konmuştur. Tanımların çokluğu ve sevgi duygusunun sübjektif yönü gösteriyor ki üzerinde ittifak edilen bir sevgi tanımı yoktur. Bu konuda İbn Arabî şöyle demektedir: “sevgi tanımı yapılamayan işlerdendir. Sevgiyi ancak aşka tutulan ve sıfatı aşık olanlar bilir. Bu aşıklar da sevginin mahiyetini bilemezler, fakat onun varlığını da inkar edemezler”.⁶⁹ Biz burada insan Allah arasında karşılıklı olan sevgi duygusunun ne anlama geldiğini, nasıl ortaya çıktığını, insanda nasıl bir değişim ortaya çıkardığını ele almaya çalışacağız. İnsan Allah ilişkisi

⁶⁷ *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü H. Akalın ve dğr., TDK. Yay., Ank., 2011, s. 2081.

⁶⁸ Cevziyye, İbnu'l-Kayyim, *Aşıklar-Ravdatu'l-Muhibbin*, trc. Feyzullah Demirkıran-Savaş Kocabaş, Şule Yay., İst., 2009, s. 25 vd.

⁶⁹ İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İst., 1992, s. 34-35.

bağlamında Kur'an'da sevgiyi ifade eden bazı kavramları⁷⁰ ele alırken Kur'an'da geçmeyen ancak tasavvufta insan Allah ilişkisi bağlamında kullanılan aşk kavramına da yer vereceğiz.

3.2.1. Kur'an'da Sevgiyi İfade Eden Kavramlar

3.2.1.1. Hubb

Kur'an'da sevgi duygusunu ifade etmek için en fazla kullanılan kelime “hubb-حب” dır. Türkçe'de sevgi duygusunu ifade etmek için kullanılan *muhabbet* kelimesinin de kökeni olan *habbe*-حب fiili, sözlüklerde “buğz'un zıddı, sevmek, sevgili olmak, aşık olmak, beğenmek, istemek, rağbet etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁷¹ Ebu'l-Bekâ الحب kelimesini zevk duyulan bir şeye karşı doğal meyl olarak tanımlamaktadır. Bu meyl kuvvetli olması halinde *aşk* olarak isimlendirilmektedir.⁷² Rağıb el-İsfahânî'ye göre “Hibbun-حب” sevgisi aşırı derecede olandır. Sevginin istemekten daha güçlü bir duygu olduğunu söyleyen İsfahânî üç türlü sevgiden söz etmektedir: 1) Zevk için sevgi: Erkeğin kadını sevmesi gibi, 2) Çıkar için sevgi: Kendisinden faydalanılacak şeyleri sevmek gibi, 3) Fazilet için sevgi: İlim ehlinin ilim için birbirlerini sevmeleri gibi.⁷³ İsfahânî'nin yapmış olduğu sevgi türlerinde sevgiyi ortaya çıkaracak nedenler bulunmaktadır. Tehânevî (v. 1158/1745), muhabbetin anlamı konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyleyerek bu kelimenin *meyl* anlamına gelen iradeyle eş anlamlı olduğunu söylemektedir. Kulun Allah'a olan sevgisi de O'na itaat etmeyi istemek anlamına gelmektedir.⁷⁴

Hücvirî muhabbet kelimesinin kökünün farklı anlamlardaki kelimelerden geldiğini aktararak şu bilgileri vermektedir: “Lügat manası bakımından muhabbet, 'hibbe' kökünden alınmıştır. *Hibbe*, arazide toprağa atılan tohumlar manasına gelmektedir. *Habbeye hubb* denilmesinin sebebi, hayatın aslı onda ve o olduğu içindir. Bazıları da muhabbetin topraktan yapılan testi manasına gelen 'hubb' kökünden alındığını söylemişlerdir. Söz konusu testi çok su alır, doludur, suyu sızdıracak ve

⁷⁰ Kur'an'da sevgi duygusunu ifade eden birçok kavram vardır. Biz tezimizde insan Allah arasındaki sevgiyi ele aldığımız için bu kavramlardan sadece iki tanesine yer vermeyi uygun bulduk. Bunlar da *hubb* ve *vudd* kelimeleridir.

⁷¹ Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî, Daru ve Mektebetü'l-Hilâl, c. III, s. 31; Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c. IV, s. 8; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. I, s. 289-290; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, II, s. 212-213.

⁷² Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 398.

⁷³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 214-215.

⁷⁴ Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali b. Muhammed, *Keşşâfu Istulâhâtî'l-Funûn*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c. II, s. 1481.

akıtacak gözleri de yoktur ve kendisinin malikidir. Sevgi ve muhabbet de talibin kalbinde toplanıp onun kalbini doldurunca, dosttan bahsetmekten başka bir şeye o kalpte yer kalmaz. İşte o zaman sevgi de testiye benzer. Şöyle de denilmiştir: 'Hubb', üzerine su testisi konulması için birbirine geçirilmiş ve üst üste konulmuş dört çubuktur. Bu manada *hubba hubb* adını verirler. Çünkü muhib ve aşık, habibin ve maşukun izzetini de zilletini de, rahatını da, meşakkatini de, belasını da cefasını da yüklenir ve bu ona ağır gelmez. Çünkü aşkın işi, söz konusu olan çubukların işi gibi olur.⁷⁵

Muhabbetin kendisinden daha açık başka bir kelime ile tarif edilemeyeceğini, muhabbetin tarifinin bizzat yine kendisi olduğunu söyleyen İbnül'l-Kayyim el-Cevziyye, *h-b-b* fiilinin sözlüklerde beş mana etrafında döndüğünü ifade eder. Bu manalar: “Duruluk ve beyazlık; yükseklik ve ortaya çıkma; bağlanmak ve sebat etmek; bir şeyin özü; muhafaza etmek ve tutmak”. O'na göre bu beş anlam da muhabbette toplanmıştır. Çünkü muhabbet, sevginin safı, kalbin mahbûbuna duyduğu arzuların heyecanıdır. Muhabbetin yükselip zuhûr etmesi, istenilen sevgiliye bağlanmasından, kalbin iradesinin sevgiliye ayrılmamacasına bağlanmasından, sevenin özünü, en şerefli şeyini, kalbini sevgiliye vermesinden, azim, irade ve düşüncelerinin hep O'na yönelmesindendir.⁷⁶

İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye *Ravdatu'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştakîn* isimli meşhur eserinde verdiği muhabbet tanımlarından bir kaç şunlardır: “Deli bir kalple daimi bir meyil”, “sevgilinin tüm dostlara tercih edilmesi”, “yanında veya uzakta sevgiliye uyum göstermek”, “sevgilinin ve sevenin emellerinin birliği”, “sevgiliye verdiği çok şeyi az, ondan gelen az şeyi çok görmek”, “sevgilinin hatırasının, sevenin kalbini istila etmesi”, “kendini tümüyle sevgiline adaman ve senden sana hiçbir şeyin kalmamasıdır”, “o öyle bir iradedir ki, cefa görmekle azalmaz, iyilik görmekle artmaz”, “tüm varlığıyla sevdiğine yönelen, onu kendi nefesine, ruhuna ve malına tercih etmendir. Ardından gizli ve açık halde onunla uyuşman ve bütün bunlara rağmen ona olan aşkının eksik olduğunu bilmendir”.⁷⁷ Sevginin bu kadar çok tanımının olması

⁷⁵ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, haz. S. Uludağ, s. 367-368; Hubb kelimesinin anlamları ile ilgili bilgiler için bkz. İbn Fûrek, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsîdîn-Tasavvuf Istılahları*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 151-152; Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Abdulhalîm Mahmud-Mahmud b. Şerif, Dârü's-suub, Kahire, 1989, s. 520-521.

⁷⁶ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitab el-Arabî, Beyrut, 1996, c. III, s. 11-12; krş. Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, trc. İbrahim Tüfekçi-Harun Ünal, İnsan Yay., I-II-III, s. 929.

⁷⁷ Diğer tanımlar için bkz. Cevziyye, İbnu'l-Kayyim, *Ravdatu'l-Muhibbîn ve Nüzhetü'l-Müştakîn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 19-20.

aslında onun tarifinin zorluğunu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan yapılan tanımlar sevginin kendisini tanımlamaktan çok duygunun sebeplerini, yaşadığı durumda yapılması gerekenleri, kişide beliren değişiklikleri ve ortaya çıkan sonuçlarını ortaya koyar niteliktedir.

Habbe-حب fiilinin türevleri Kur'an'da Allah'ın sevdiği ve sevmediği ahlaki vasıfları taşıyanları zikrettiği birçok ayette geçmektedir. Örneğin: “...*Şüphesiz Allah iyilik edenleri sever*”⁷⁸ ayetinde Allah sevgisini iyilik yapma eylemine bağlamıştır. “...*Allah, hiç bir günahkâr nankörü sevmez*”⁷⁹ ayetinde ise, Allah emrine asi olanları sevmediğini ifade etmiştir.

İnanan insanların Allah'a olan sevgilerinin her şeyden daha kuvvetli olması gerektiğini ifade eden: “*İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da O'na ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı sever gibi severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir. Zulmedenler azaba uğrayacakları zaman bütün kuvvetin Allah'ın olduğunu ve Allah'ın azabının pek şiddetli olduğunu bir bilselerdi!*”⁸⁰ ayeti dikkat çekicidir. Allah zatında, sıfatlarında, fiillerinde ortak kabul etmediği gibi inananların da en fazla kendisini sevmelerini istemektedir. Çünkü sevgi beraberinde bağlanıp boyun eğmeyi ve itaati getirir. Sevilen kim olursa olsun insan sevdiği uğruna her şeyi yapar. İşte bu nedenle sevginin en güçlüsüne layık olan sadece Allah'tır. Elmalı M. Hamdi Yazır bu ayetin tefsirinde Allah dışındaki varlıklara duyulan sevginin hiç bir zaman Allah sevgisinin derecesine yükselmemesi gerektiğini belirtir. Allah için sevmekle Allah'ı sever gibi sevmenin arasındaki farka dikkat çeker. Bu noktada Allah'ın sevdiği kullarını sevmenin ve onlara uymanın günah ve şirk olmadığını söyler. Ancak bu sevgi hiçbir zaman Allah'a duyulan sevgi gibi olmamalıdır. Mesela Hristiyanların Hz. İsa'ya göstermiş oldukları, onu ma'bud derecesine yükselten sevgi gibi olmamalıdır.⁸¹

3.2.1.2. Vudd

Kur'an'da Allah insan arasındaki sevgiyi ifade etmek için kullanılan kelimelerden biri de “*وود-Vudd*” kelimesidir. Bu kelime sözlüklerde “sevgi, arkadaşlık; temenni etmek; bir şeyi sevmek ve onun olmasını istemek” anlamlarına gelmektedir.⁸²

⁷⁸ Bakara, 2/195.

⁷⁹ Bakara, 2/276.

⁸⁰ Bakara, 2/165.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 1, s. 574.

⁸² Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, c. XIV, s. 165; İsfahânî, *Müfredat*, s. 860; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, c. III, s. 453-454.

Ebu'l-Bekâ'ya göre الود şefkat ve merhamet içeren katışıksız sevgidir.⁸³ Rûm Sûresi 21. ayette vudd kelimesinden türeyen مودة-mevedde(t) kelimesi, eşler arasına Allah'ın yerleştirdiği sevgi anlamında kullanılmıştır.⁸⁴ Vudd kelimesi 'temenni etmek, istemek, arzu etmek' anlamlarında da Kur'an'da kullanılmıştır. “Kitap ehlinde bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti...”⁸⁵ ve “İnkâr edenler, 'keşke müslüman olsaydık' diye temenni edeceklerdir”⁸⁶ ayetlerinde bu anlamda kullanılmıştır. “Fe'ûl” veznindeki el-Vedûd الودود kelimesi ise ism-i fâil olarak “salih kullarını çok seven” ve ism-i mefûl olarak “kulları tarafından çok sevilen”⁸⁷ anlamında olmak üzere Allah ile insan arasındaki karşılıklı sevgiyi ifade eden mübalağalı bir sıfattır. Kur'an'da Allah'ın bir sıfatı olarak Vedûd, “Rabbimizden bağışlanma dileyin, sonra O'na tövbe edin. Şüphesiz Rabbim çok merhametlidir, çok sevendir”⁸⁸ şeklinde geçmektedir. el/ل takısıyla birlikte Buruc Suresi 14. ayette de geçmektedir: “O, çok bağışlayandır, çok sevendir”. Kur'an'da bu ismin Allah'ın “الغفور/el-Ğafur” ve “الرحيم/er-Rahîm” isimleri ile birlikte geçmesi de oldukça manidardır. Zira bir yerde sevgi yoksa orada merhamet ve bağışlamadan da söz edilemez. Şefkat, sevginin en yoğun yaşandığı bir haldir. Şefkatin temelinde de sevgi vardır. Dolayısıyla Allah'ın her iki isminde de sevginin, şefkatin bir tezahürü vardır.⁸⁹

3.2.2. Kelamcılara Göre Allah Sevgisi

Klasik kelâm kitaplarında muhabbetullahı konu başlığı edinen kısımlar bulunmamakla birlikte, bazı kelamcılarının eserlerinde konuyla ilgili sınırlı açıklamalara yer verdikleri görülmektedir.⁹⁰ Mesela İmam Mâtürîdî'ye göre, Allah herkesin kendisine muhtaç olduğu ve fiilinde hakim olan bir varlıktır. Buna bağlı olarak şuurlu varlıkların O'na karşı sevgi beslemeleri gerekmektedir. Çünkü yaratıcının kendilerine lutfettiği ve sayesinde davranışlarının sonuçlarını idrak ettikleri akıl ve şuur nimetlerinin zayı olmaması kulların kendilerine bu nimetleri veren Allah'ı sevmelerine bağlıdır.⁹¹ İmam

⁸³ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 398.

⁸⁴ مودة kelimesinin sevgi anlamında geçtiği diğer ayetler için bkz. Nisa 4/73; Maide 5/82; Ankebût 29/25: Şûra 42/23; Mümtahine 60/1, 7.

⁸⁵ Âl-i İmran 3/69.

⁸⁶ Hicr 15/2.

⁸⁷ Zeccâcî, *İştikâku Esmâillahi*, s. 152; krş. Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 167-168.

⁸⁸ Hûd, 11/90.

⁸⁹ Gezzin, Ali Galip, *Kur'an'da Sevgi*, s. 355-356.

⁹⁰ Alper, Hülya, "Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Boyutu (Fahreddin er-Râzî Örneği)", *MÜİF. Derg.*, 30 (2006/1), s. 5-19.

⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiâtü'l-Mısıryye, İskenderiye, tsz., s. 166; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 207.

Matürîdî ayette geçen “...Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir...”⁹² ifadesini, “mü'minlerin Allah'a olan itaate yönelik iradeleri ve emirlerine bağlılığı çok daha güçlü, O'nun emrine yönelik tazim ve hürmetleri müşriklerin putlarına olan saygı ve hürmetlerinden üstündür” şeklinde yorumlamıştır. Muhabbet kelimesinin şehvet ve temayül manasında Allah hakkında kullanılamayacağını; ancak itaat etmek, emrini her şeyin üstünde tutmak ve yüceltmek manasında Allah hakkında kullanılmasının mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁹³ İmam Matürîdî'nin bu ifadelerine dayanarak onun Allah sevgisini, Allah'ın zâtını sevmek şeklinde değil de O'na itaat etmeyi sevmek şeklinde mecazi bir anlamda yorumladığını söyleyebiliriz.

Te'vîlât şârihi Alâeddin es-Semerkandî (v. 539/1144) mü'minlerin Allah'ı sevmelerinin övmek, ibadet etmek ve itaat etmek, saygı duymak ve yüceltmek manalarına geldiğini ifade etmiştir. Semerkandî'ye göre, gerçek manada Allah sevgisi O'nu yüceltmek, emirlerine uymak, Peygamberine dost olmak, onun üzerimizdeki haklarının şuurunu taşımak ve ona itaat etmektir. Çünkü Allah: “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tâbi olun*”⁹⁴ ayetiyle kendisini sevmenin Hz. Peygamber'e saygı göstermek, onun davetine katılmak, emrine teslimiyetle uymaktan geçtiğini beyan buyurmuştur.⁹⁵ Gerek İmam Mâtürîdî'nin gerekse es-Semerkandî'nin insanın Allah'ı sevmesine getirdikleri yorum aslında sevginin kendisi değil sevginin neticesi, yani Allah sevgisi sebebiyle kişinin Allah'ın emir ve yasaklarına riayet göstermesi şeklinde ortaya çıkan sonuçlarıdır. Çünkü sevgi duygusu o kadar güçlü bir duygudur ki, sevilenin her istediğinin yerine getirilmesini gerektirir ve onun hiçbir şekilde üzüntüye kapılmasına izin vermez.

Mu'tezile mezhebinin önde gelen âlimlerinden Kâdî Abdülcebbar (v. 415/1025) da Bakara Sûresi 165. ayetinin tefsiri bağlamında kulun Allah'a olan sevgisini, O'na ibadet etmesi ve O'nu yüceltmesi şeklinde açıklamıştır.⁹⁶ Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî (v. 538/1144) de kulun Allah'a olan sevgisini mecazî olarak değerlendirmiş

⁹² Bakara, 2/165.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli Sünne*, s. 116-117; krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, ç. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşr., İst.-2015, c. 1, s. 330.

⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/31.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, s. 330, 674 numaralı dipnot.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâ'in*, Dâru'l-Nehdâti'l-Hadîse, Beyrut, trs, s. 40.

ve 'kulun sadece Allah'a ibadet etme isteğinin olması' şeklinde açıklamıştır.⁹⁷ Zemahşerî'ye göre, kulun Rabb'ini sevmesi O'na itaat etmesi, O'nun rızasını istemesi demektir. Eğer böyle yapmazsa O'nun kızgınlığını ve cezasını hak etmiş olacaktır.⁹⁸ Dolayısıyla Zemahşerî kulun Allah'ı sevmesini, O'nun rızası doğrultusunda hareket etmesi ve O'nun gazabını ve cezasını gerektirecek hususlardan uzak durması şeklinde açıklamaktadır.

İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî de bir kısım İslam âliminin; “kulun Rabbine olan muhabbeti, O'na boyun eğerek itaat etmesidir. Çünkü Allah meyletmekten ve meyledilmekten münezzehdir” şeklindeki görüşlerini aktarmaktadır.⁹⁹ Cüveynî sevgi ve iradeyi eşit gören anlayışları tartışarak Allah'a sözlükanlamıyla muhabbetin taalluk etmeyeceğini dolayısıyla sevgi nesnesi olmayacağını kabul eder. O'na göre sevgi ve irade birdir ve irade sadece zaman içinde vuku bulan şeye uygulanır; Allah ise ezelîdir, başlangıcı yoktur. Bir irade sahibi, ancak var olmayan ve var olması mümkün olan bir şeyin var olmasını irade edebilir. Fakat ezelî ve ebedî olan bir varlık iradenin hükmü altına girmez. Dolayısıyla sevgi nesnesi de olamaz.¹⁰⁰ Hucviri de alimlerin muhabbete meyil, heva, arzu, kalbin temennisi ve sevgiliyi irade etmek manalarını verdikleri zaman bu anlamdaki muhabbetin Allah için kullanılmasının kabul edilmediğini ifade eder.¹⁰¹

Fahreddîn er-Râzî, Bakara Suresi'nin 165. ayetinin tefsiri bağlamında, kulun Allah'ı sevmesinin mahiyetini tartıştığı bölümde İslam alimlerinin bu konuda ihtilafa düştüklerini ifade etmektedir. Râzî kelam alimlerinin sevgiyi iradenin çeşitlerinden bir çeşit olarak kabul ettiklerini söyleyerek şöyle devam etmektedir: “İradenin ise ancak mümkün olan şeylerle ilişkisi (taalluku) bulunmaktadır. Buna göre sevginin Allah'ın zâtı ve sıfatıyla ilgili olması imkansız olur. 'Biz Allah'ı seviyoruz' sözünün manası 'O'na itaatla bulunmayı ve O'na hizmet etmeyi; veya O'nun mükâfat ve ihsanlarını seviyoruz' demektir”.¹⁰² Râzî, *el-Muhassal* isimli eserinde, konuyla ilgili şu ifadelere yer vermiştir: “sevgi (muhabbet) iradedir. Fakat Allah'tan kulları hakkında olursa, sevabı irade etmesi,

⁹⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdül-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikan, Riyad-1998, c. I, 546.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 555-556.

⁹⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 238; krş. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu ve dğr., s. 199.

¹⁰⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, trc. A. Bülent Baloğlu ve dğrl., s. 199-200. Geniş değerlendirmeler için bkz. Bell, Joseph Norment, *İslam'da Aşk Tasavvuru*, çev. Yücel Aşıkoğlu, s. 94 vd.

¹⁰¹ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 369.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. IV, s. 176.

kullarından Allah'a yönelik olursa, itaati irade etmektir".¹⁰³ Razî'nin bu ifadelerine bakılarak onun Allah sevgisini mecazî olarak değerlendirdiği düşünülebilir. Ancak Razî tefsirinde, Allah'ın bizzat zâtının sevebileceği görüşünü de savunarak kelamcılarının görüşlerinden ayrılmaktadır. Râzî, "muhabbetullahı, Alah'a itaati sevmek veya Allah'ın sevabını sevmek manasında yorumlayanlar, lezzetin lezzet olduğu için sevilen bir şey olduğunu kavrayıp, kemâlin de zâtından dolayı sevilen bir şey olduğunu anlayamamış kimselerdir" diyerek kelamcılarının Allah sevgisi hakkındaki görüşlerini eleştirmektedir.¹⁰⁴ Râzî'ye göre, kelâmcılar, mü'minlerin Allah'ı iki yönden sevdiklerini söylemişlerdir: 1) Gösterdikleri saygı, övgü, sena ile inanca uygun ve şirkten uzak olan ibadet ile olur. 2) Mü'minlerin Allah'ı sevmeleri ümit, sevap, makamının büyük olmasını arzulama, Allah'ın azabından korkma ve bu azaptan kurtuluş yoluna girme ile olur. O'na göre tasavvuf erbabı ise Allah sevgisini marifetle ilişkilendirmiştir. Onlara göre Allah'ı sevmek marifetin ayrılmaz bir parçasıdır. Kişilerin irfanı ne kadar mükemmel olursa, onların muhabbeti de o nisbette güçlü olur.¹⁰⁵

İnsan Allah ilişkisinde sevginin yöneldiği varlık *aşkınlık* özelliğine sahip olduğu için bu sevginin imkanı, yaşama ve ifade etme tarzı da diğer sevgilerden farklılık arz etmektedir. Bu nedenle olsa gerek kelâm âlimlerinin çoğunluğu Allah sevgisine mecazi anlamlar yükleyerek bu sevgiye Allah'a itaat etmek, O'na ta'zim göstermek ve Hz. Peygamber'e itaat etmek şeklinde anlamlar yüklemişlerdir. İnsanın bizzat Allah'ı (zâtı için) sevebileceğini kabul etmemişlerdir. Böyle bir kabulün oluşmasında ontolojik anlamda insan ile Allah arasında fark olması ve Allah'ın zâtı ve sıfatları açısından insan tarafından hakkıyla kavranamayacağının düşünülmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla insan için gerçek manada kavrayamadığı Allah'ın zâtının sevilmesi de mümkün görülmemektedir.

3.2.3. Mutasavvıflara Göre Allah Sevgisi

Kelâm alimlerinin çoğunun sevgiyi iradenin bir çeşidi olarak görmeleri ve Allah'ın zatını değil de O'na itaat etmeyi, O'nu yüceltmeyi sevmek şeklindeki bakış açılarına karşılık sûfiler Allah'ın zâtından ötürü sevebileceğini, O'na itaat etmeyi ve O'nun mükafatını sevmeyi daha aşağı bir derece olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁶ Sûfiler,

¹⁰³ Râzî, *el-Muhassal-Kelâm'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank.-2002, s. 103.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. IV, s. 176.

¹⁰⁵ Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 178.

¹⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, c. IV, s. 176.

Allah'ın sevgisini ve rızasını kazanma yerine cehennem korkusuyla ya da cennetteki mükafatları elde etmek için Allah'a itaat etmeyi de hoş karşılamamışlardır. Ebu Talib Mekkî'nin aktardığı Süfyan-ı Sevrî ile Rabia el-Adeviyye arasında geçen şu konuşma suflerin bu bakış açısını göstermektedir. “Bir gün Sevrî ona şunu sordu: Her kulun bir şartı her imanın bir hakikatı vardır. Senin imanının hakikatı nedir? Rabia şu cevabı verdi: Ben Allah'tan korkum sebebiyle kulluk etmedim. Aksi halde, korkmadığımda çalışmayan kötü hizmetçi gibi olurum. O'na cennet arzusu ile de kulluk etmedim. Aksi takdirde, ancak parasını aldığımda çalışan kötü hizmetçi gibi olurum. Yalnız Allah sevgisi ve O'nun şevkiyle ibadet ettim.”¹⁰⁷

Muhabbeti ariflerin makamlarının en yükseği olarak değerlendiren Ebu Talib Mekkî'ye göre muhabbet, Allah'ın ihlaslı kullarını tercih edışıdır. Mü'minler Allah sevgisi noktasında farklı derecelere sahiptir. Bu farklılığın sebebi, marifet ve müşahade bakımından farklı seviyelerde bulunmalarıdır. Muhabbet mertebelerinden bazıları diğerlerinden üsttedir. Onlar arasında Allah'ı en çok sevenler, O'nun ahlakına en çok sarılanlardır. O'nun ahlakının esasları ise ilim, hilm, af, güzel davranış ve halkın kusurlarını örtmektir. Ebu Talib Mekkî, Hz. Peygamber'in Allah sevgisini imanın şartlarından biri olarak gördüğü şu hadisi de aktarmaktadır: “Sizden biri Allah ve Rasulünü, bu ikisi dışındakilerden daha fazla sevmedikçe iman etmiş olmaz”.¹⁰⁸ Ona göre muhabbetin alametleri Allah'ı çok zikretmek, Allah'a kavuşma özlemi içerisinde olmak, malını ve canını Allah yolunda verebilmek ve O'nu bütün masivaya tercih etmektir.¹⁰⁹ Allah'ın Kelamı'nı sevmek ve onu sürekli dilde ve kalpte tekrarlamak, Allah'a yaklaştıracak uhrevi amelleri nefsin istediği dünya işlerine tercih etmek, Allah'ın emirlerini derhal ifa ederek nefsi arzuların önüne koymak, emir ve yasaklarında Allah Rasulü'ne tabi olmak, Allah dostu alim ve abidlere alçakgönüllü davranmakta Allah sevgisinin alametleri arasındadır.¹¹⁰

Kuşeyrî, muhabbeti kulun kalbinde hissettiği bir hal olarak tanımlamaktadır. Kişi bu hal neticesinde Allah'ı ta'zim etmeye, rızasını her şeyden üstün tutmaya, O'nun zikrinden uzak durmamaya ve O'na ihtiyaç duymaya yönelir.¹¹¹ Görüldüğü gibi Kuşeyrî'ye göre, Allah'a itaat ve ta'zim gösterme sevginin kendisi değil bir neticesi

¹⁰⁷ Ebû Talib Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. II, s. 1067.

¹⁰⁸ Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût-Adil Mürşid ve dğr., Müessesetü'l-Risale, 2001, c. XX, s. 397.

¹⁰⁹ Ebû Talib Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. II, s. 1041 vd.

¹¹⁰ Ebû Talib Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. II, s. 1050.

¹¹¹ Kuşeyrî, *Risale'tü'l-Kuşeyrîyye*, s. 520.

olmaktadır. Kuşeyrî farklı birçok muhabbet tanımlarını da aktarmaktadır: “Muhabbet, mahbubu elde bulunan her şeyden üstün tutumdur; kalbin Cenab-ı Hakk'ın iradelerine uyum sağlamasıdır; hizmeti yürütmekle beraber hürmetin terkinden korkmaktır”.¹¹²

Hucviri'ye göre kulun Allah'ı sevmesi, sevgilinin rızasını talep etmek, onu görmek için sabırsızlanmak, ona yakın olma arzusu içinde kararsız olmak, o olmadan başkası ile karar ve rahat bulmamak, onu zikretmeyi alışkanlık haline getirmek, zikrinin dışında kalan her şeyden uzaklaşmak, rahatı kendine haram kılmak, ülfet ve ünsiyet ettiği şeylerin hepsini kökten terketmek, heva ve hevesten yüz çevirmek, sevgi sultanına yönelmek, Allah'ı kemâl vasıflarıyla tanımak ve O'nu yüceltmek manasına gelmektedir.¹¹³ Muhabbetin yaşanan bir hal olduğunu, söz/kâl olmadığını ifade eden Hücvirî, muhabbetin aynı zamanda Allah'ın kuluna bir hibesi olduğunu, kulun kazancı olmadığını ifade eder. Muhabbeti isteyen bir şahsa, muhabbeti temin için bütün âlem bir araya gelse, yine de buna kadir olamazlar. Muhabbete ehil olan bir kimseden, muhabbeti uzaklaştırmak için bütün cihan halkı toplansa, buna da güç yetiremezler. Çünkü o, ilâhîdir.¹¹⁴ Hucvirî, bu ifadeleriyle insandaki Allah sevgisini tamamen Allah'ın iradesine bağlayarak insanın imanını, inançları doğrultusunda ortaya koyduğu fiilleri hiçe sayar görünmektedir. İnsan Allah'ın sevgisini kazanmak için hiç irade göstermemiş, hiçbir fiilde bulunmamış olsa Allah o insanın kalbine sevgisini koyar mı diye sormadan edemiyoruz.

Hem filozof hem mütekellim hem de sûfî kişiliği ile tanınan Gazâlî'nin muhabbet konusunu *İhyâu Ulûmi'd-dîn* adlı meşhur eserinde detaylı bir şekilde ele aldığını görüyoruz. Marifet ve idrak olmaksızın yani bilip anlamadan sevginin gerçekleşmeyeceğini söyleyen Gazâlî muhabbetin temeline bilgiyi yerleştirmiştir. Çünkü insan, ancak bildiğini sever. Gazâlî idrak edilen eşyaya karşı insanda üç tür duygunun ortaya çıkacağını ifade etmektedir: 1) İdrak edenin tabiatına uygun olması sebebiyle kişiye zevk vermesi ve hoşuna gitmesi, 2) İdrak edenin tabiatına uymayıp hoşuna gitmemesi ve ona elem vermesi, 3) İdrak edilen şeyin kişiye ne zevk ne de elem vermesi. Bu tasniften yola çıkarak Gazâlî, muhabbetin aslının, 'gönlün zevk aldığı şeye

¹¹² Kuşeyrî birçok sufi âlimin muhabbet tanımlarını da aktarmıştır. Bkz. Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, s. 521 vd.; Benzer ve farklı muhabbet tanımları için bkz. Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. III, s. 13 vd. Cevziyye bu eserde otuz maddelik farklı muhabbet tanımlarını aktarmıştır.

¹¹³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 370.

¹¹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 372-373.

meyletmesi' olduğunu söylemektedir. Bu meylin kuvvetleşmesi ise ona göre 'aşk' olmaktadır.¹¹⁵

Muhabbeti beş sebebe bağlayan Gazâlî, insanın öncelikle kendi zâtını sevdiğini ifade etmektedir. Kişinin kendi kendini sevmesi, varlığının devamını istemesi ve yok olmaktan nefret etmesi demektir. İkinci sebep ise ihsandır. Gönüller kendilerine iyilik yapanları severler, kötülük yapanlara da kızarlar. İyiliğinden dolayı bir adamı seven, onu zâtı için değil, onun iyiliği için sevmiştir. İyilik kalkınca sevgi de kalkar, iyilik azalırsa, sevgi de azalır. Gazâlî'ye göre muhabbetin üçüncü sebebi bir şeyi zâtından ötürü sevmektir. Yani herhangi bir iyiliğinden dolayı değil, zâtından hoşlandığı için onu sevmesidir. Örneğin insan iyileri ve güzel ahlaklı olanları kendine bir faydası olmasa bile yaratılışı gereği sever. Muhabbetin dördüncü sebebi, yalnız güzelliğinden ötürü güzeli sevmektir. Çünkü insan güzel olanı sevmeye tabiatında yaratılmıştır. Bu anlamda Gazâlî, Allah'ın verdiği nimetlerden dolayı, cennet ümidi ya da cehennem korkusu nedeniyle Allah'ın sevilmesini hoş karşılamaz. O, Allah'ın zât ve sıfatlarındaki kemâli ve güzelliği sebebiyle sevilmesi gerektiği düşüncesindedir. Nitekim Hz. Peygamber “*Allah güzeldir, güzeli sever*”¹¹⁶ buyurmuştur. Beşinci sebep ise seven ile sevilen arasındaki yakınlık ve benzerliktir. Gazâlî, insan ile Allah arasında sûret ve şekil yönünden herhangi bir yakınlığın söz konusu olmadığını ifade etse de, kul ile Allah arasında bâtîni bir münasebetin varlığını kabul eder. Bu yakınlık da insanı Allah'ı sevmeye götürür. Gazâlî bütün sevgilerin nihai anlamda düşünen insanı Allah sevgisine götürmesi gerektiği düşüncesindedir. Bütün kemâl sıfatlara sahip ve noksan sıfatlardan uzak olan Allah'ın zâtından ötürü sevebileceğini ifade eden Gazâlî, aksi görüşte olan yani Allah sevgisini mecazi olarak değerlendirenlerin görüşlerini eleştirmekte ve muhabbet konusuna ayırdığı bölümde bu görüşleri çürütmeye çalışmaktadır.¹¹⁷

Gazâlî'nin sevginin sebeplerini ortaya koymak için yapmış olduğu sınıflandırmalar insan psikolojisine uygun olması bakımından önemlidir. İnsanda sevgi duygusunu ortaya çıkaran ortak nedenlerden en önemlisi belkide güzelliğe olan meylidir. Allah'ın zâtındaki güzelliğin insan tarafından müşahade edilmesinin ontolojik anlamda imkansız olması insanı yaratılmış varlıklardaki güzelliklere yönlendirmiştir. Evrendeki varlıkların insan tarafından gözlemlenip onlardaki güzelliklerin ve düzenin

¹¹⁵ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, c. IV, s. 296.

¹¹⁶ Hadis için bkz. Müslim, *Sahih*, c. I, s. 93.

¹¹⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 297-298 vd.; Gazâlî'nin Allah sevgisi hakkındaki görüşlerinin incelendiği bir çalışma için bkz. Süleyman Derin, "Gazzâlî'de Allah Sevgisi", *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ank., 2001, s. 143-159.

ortaya konması, Yaratıcı varlığın kemal sıfatlarının bilinip tanınmasına, o sıfatlara sahip Yaratıcı'nın sevilmesine ve ona itaat edilmesine doğru insanı yönlendirecektir.

Mü'minin kalbindeki Allah sevgisinin aşk derecesine yükselmesini iki şarta bağlayan Gazâlî, birinci şart olarak dünya ile ilişkileri kesmeyi ve Allah'tan başkasının sevgisini gönülden çıkarmayı ifade eder. Sevginin kemâli, bütün mevcudiyetiyle kalbin Allah'ı sevmesidir. Gönül başkasına iltifat ettiği nisbette başkası ile meşgul olan bir boşluğu var demektir. Sirke konmak istenen bir bardakta su bulunduğu vakit, ne kadar su varsa o nisbette az sirke alacağı gibi, başkası ile meşgul olan kalpte o meşgale nisbetinde Allah sevgisi azalır. Kalbi tamamen Allah sevgisi ile doldurmak için başka her şeyden temizlemek lazımdır. Allah sevgisinin kuvvetlenmesinin ikinci şartı ise kalbi mâsivadan temizledikten sonra marifet ve muhabbeti kalbe yerleştirmektir.¹¹⁸ Gazâlî, Allah sevgisinin temeline bilgiyi yerleştirdiği gibi bu sevginin kuvvetleşmesi için de marifeti, Allah'ın zâtını, sıfatlarını, O'nun yarattıklarını devamlı olarak düşünmeyi ve araştırmayı gerekli görmektedir.

Sevgi, Allah'ın sıfatlarını ve O'nun insana verdiği nimetleri gereği gibi takdir ettikten sonra O'na karşı insanda ortaya çıkan duygusal bir yaşantı halidir. Bunu yapabilen gerçek müminler O'nu sever. Hatta dünyada baba, kardeş, oğul, eş gibi yakınlar, sahip olunan mallar, yapılan ticaret ve hoşlanılan mesken Kur'an'a göre Allah'tan daha sevgili olmaması gerekir.¹¹⁹ Çünkü Allah: “*De ki: 'Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretiniz, kazandığınız mallar, kesada uğramasından korktuğunuz bir ticaret ve beğendiğiniz meskenler size Allah'tan, peygamberinden ve O'nun yolunda cihattan daha sevgili ise, artık Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin!...'*”¹²⁰ buyurmaktadır. Ayette insan için dünya hayatında değerli olan ve sevilen varlıkların sevgisinin Allah sevgisinin önüne geçmemesi gerektiği açıkça vurgulanmaktadır.

İnsan Allah arasındaki sevgi odaklı duygusal bağlılığın dikkat çekilmesi gereken önemli bir noktası bu sevginin beşeri düzlemdeki yansımalarıdır. İnsan mükemmel vasıflarla donatılmış, kendisine dünyada *halifelik* misyonu yüklenmiş, sosyal bağları ve sorumlulukları olan bir varlıktır. Dolayısıyla Allah ile arasındaki sevginin onun dünyadaki bütün yaşamına rengini vermesi gerekir. Bu da ancak Allah'ın sevdiği ahlakî tavır ve davranışları uygulama, sevmediği ve yasakladığı ahlaksızlıklardan kaçınma ile

¹¹⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 316 ; krş. Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 568-570.

¹¹⁹ Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, s. 110.

¹²⁰ Tevbe, 9/24.

mümkün olur. Yani Allah'ın boyası ile boyanmak¹²¹/Allah'ın koyduğu kanunlara (dine)¹²² göre hareket etmek Allah sevgimizin yaşantımızdaki tezahürü olacaktır. Diğer bir ifadeyle kişisel itaatimizden, toplumsal ilişkilere kadar geniş bir yelpaze, Allah sevgisinin kendini gösterdiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu kısaca itaat ve temel ilkelere bağlılık anlamında ahlak alanı olarak tanımlamak mümkündür.¹²³ Allah Kur'an'da sevdiği ve sevmediği ahlaki vasıfları zikrederek bu noktada insana yol göstermektedir.¹²⁴ Allah'ı sevme iddiası aslında bireysel ve toplumsal yaşantıdaki istenilen ahlaki ilkelere ne kadar uyulduğu, istenilmeyenlerden ne kadar sakınıldığı ile ispatlanmış olacaktır. Yeyüzünde bozgunculuk çıkarmak, masum insanları katletmek ve çıkar peşinde koşmak asla Allah'a bağlılığın ya da sevginin göstergesi olamaz. Allah sevgisi, varlıklar arasındaki ilişkilerde sevginin, şefkat ve merhametin öncelenmesini gerektirir. Yine bu sevgi yakıp yıkıp yok etmeyi değil, var etmeyi zorunlu kılan bir sevgidir. Çünkü Yaratıcı, varlığı sevgiyle yaratmış ve insanın özüne sevgiyi yerleştirmiştir.

3.2.4. Aşk Kavramı ve Allah İçin Kullanımı

İnsan Allah arasındaki sevgiyi ifade etmekte çoğunlukla mutasavvıfların kullandığı *aşk* kelimesi üzerinde de durmamız gerekmektedir. Aşk kelimesi çoğunlukla beşeri düzlemde özellikle kadın ve erkek arasındaki aşırı sevgiyi ifade etmek için kullanılmaktadır. İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye *aşk* kelimesinin kökeni hakkında iki görüş bulunduğunu söylemektedir. Bunlar: 1) “Aşeka”dan türemiştir. Aşeka, ağaçlara sarılan sarı sarmaşıktır ve âşık, bu sarmaşığa benzetilmiştir. 2) Aşk ifrattan türemedir. Her iki görüşe göre Allah da kul da sevgiden dolayı aşkla nitelenemez.¹²⁵ İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye tıp otoritelerinin aşkı, melankoli benzeri kuruntulu bir hastalık olarak tanımladıklarını aktarır. Bu hastalık, kişinin bazı yüz ve biçimleri hoş bularak sürekli onları düşünmeye başlaması sebebiyle başlar. Şahsi sebebi, hoş bulma ve düşüncedir. Bedensel sebebiyse, sıkışmış meniden dolayı beyine kaplayıcı bir buharın yükselmesidir. Bu hastalığa çoğunlukla bekârların kapılmasının nedeni budur.¹²⁶

¹²¹ Bakara, 2/138.

¹²² Matürîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 99.

¹²³ Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, s. 163-164.

¹²⁴ Allah'ın sevdiği davranışların zikredildiği bazı ayetler için bkz. 2/222; 2/195; 5/13; 5/42; 49/9; 3/146; Allah'ın sevmediği davranışların zikredildiği bazı ayetler için bkz. 2/190; 28/77; 42/40; 16/23.

¹²⁵ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. III, s. 31.

¹²⁶ Cevziyye, *Ravdatu'l-Muhibbîn*, s. 137.

İbnu'l-Cevzî önceki filozofların aşk tanımlarını aktarır. Eflatun'a göre, aşk düşüncesiz, boş bir kalbin hareketidir. Aristo'ya göre, sevilenin ayıplarını idrak duygusunun körelmesidir. Pisagor'a atfettiği tanım ise şu şekildedir: Aşk, kalpte doğan, hareket eden ve gelişen bir arzudur. Bu arzu ilerledikçe, ona hırs türünden şeyler eklenir. Bu hal güç kazandıkça, kişinin heyecanı, talep etmedeki arzusu ve hırsı uzar. Ta ki onu gam ve ızdıraba sürükler.¹²⁷ Kendinden öncekilerin aşk tanımlarını aktardıktan sonra İbnu'l-Cevzî aşkı şöyle tanımlar: “Nefsin kendi tabiatına uygun gelen bir şekle şiddetli meylidir. Nefs bu şekil üzerinde çok düşününce, onu elde etmeyi hayal eder ve ümide kapılır. Bu şiddetli düşünceden hastalık doğar”.¹²⁸ İbnu'l-Cevzî aşk ve muhabbet arasındaki farklara da değinir. O, bu konuda Câhız'ın fikirlerini paylaşır. Câhız'a göre her aşk sevgi olarak isimlendirilirken her sevgi aşk olarak isimlendirilemez. İsrâfın cömertliği aşan şeye, cimriliğin de tutumluluğu aşan şeye isim olmaları gibi aşk da sevgiyi aşan şeyin ismidir. Muhabbet cinstir (farklı birçok türü içine alan küllî bir isim), aşk ise onun bir türüdür. Örneğin bir adam babasını ve oğlunu sevebilir; fakat böyle bir sevgi aşkta olduğu gibi ölüme yol açmaz. Bir kimsenin ailesini sevmesi, aklın gereği bir sevgi iken, aşk ruhun açtığı bir sevgidir.¹²⁹

“Allah, insan tabiatının meyledeceği veya nefsin arzulayacağı hiçbir keyfiyete sahip değildir” düşüncesinde olan İbnu'l-Cevzî, diğer taraftan insanın Yaratıcı'ya olan sevgisini, onun tabiatında yer alan mükemmeli arzu etme özelliğinde bulur. Bu sevgi, kalbi daha aşağı nesnelere bağlanmaktan korur ve onu 'aşk' gibi geçici tutkulara dalmaya heves etmesine imkân vermez. İbnu'l-Cevzî, kendi dönemindeki sûfilerin Allah sevgisi hakkındaki görüşlerine de karşı çıkar. Sûfilerin, Allah'ın bazı bedenlere hulûl ettiğini ve onunla bir olma düşüncelerini sapıklık olarak değerlendirir. İlâhî sevgi konusunda bazılarının Allah'ı güya güzel bir şekle bürünmüş insan sûretindeymişcesine tutkulu bir aşkla sevdiklerini de sapıklık olarak değerlendirir.¹³⁰

Kur'an ve sahih hadislerde aşk kelimesi geçmez; “sevgi” çoğunlukla hub ve muhabbet, bazen de meveddet kelimeleri ve bunların müştaklarıyla ifade edilir. Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık veren ilk zâhidler aşktan söz etmemişlerdir.¹³¹ Aşk kelimesinin, insan Allah arasındaki sevgiyi ifade etmek için kullanılıp kullanılmayacağı konusunda ihtilafa düşülmüştür. Tasavvuf ehlinde bir grup,

¹²⁷ İbnu'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ*, s. 281; krş. Cevziyye, *Ravdatu'l-Muhibbîn*, s. 137.

¹²⁸ İbnu'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ*, s. 284.

¹²⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zemmü'l-Hevâ*, s. 285-286; krş. Cevziyye, *Ravdatu'l-Muhibbîn*, s. 138.

¹³⁰ Bell, Joseph Norment, *İslam'da Aşk Tasavvuru-Hanbelîlik Örneği*, çev. Yücel Âşıkoğlu, s. 68, 70.

¹³¹ Uludağ, Süleyman, "aşk" md., *DİA*, c. IV, İst., 1991, s. 11.

“kullanılmasında bir beis yoktur” diyerek konuyla ilgili sahih olmayan bir hadisi delil olarak kullanmışlardır. O hadisin bir kısmında: “...Şunu yaparsa bana aşık olur, ben de ona aşık olurum” cümlesi geçmektedir. Çoğunluk ise: “Bu kelime Allah hakkında kullanılamaz, Allah aşık oldu veya kulu O'na aşık oldu denilemez” görüşündedirler. Bunun men edilmesinin sebebi hakkında da üç farklı görüşe ayrılırlar: 1) “Muhabbet” kelimesinin hilafına “aşk”la ilgili Allah ve Rasul'ünden bir şey nakledilmemiş olması, 2) Aşk sevgide aşırılıktır. Oysa kul, bırakın Allah'ı aşırı sevmeyi, O'na layık olduğu bir sevgiyle bile sevemez. 3) Aşk, değişiklik ve tağayyur anlamlarından alınmadır. Bu ise Allah için dile getirilemez.¹³² Bir grup Sufiye göre ise Allah'a aşık olmak caizdir ama Allah'tan aşk caiz değildir. Çünkü aşk, bir zatı sevgilisinden meneden bir sıfattır. Kul, Hakk'tan men olunmuştur ama Hakk kuldan memnû değildir. Sonraki sûfilere göre aşk, muayene ve gözle görme olmadan tasavvur edilemez. Halbuki işitmekle muhabbetin var olması sahihtir. Aşk nazara bağlı olduğu için Allah'a karşı caiz olmaz. Çünkü hiçbir kimse O'nu dünyada göremez. Muhabbet, habere ve işitmeye dayandığı için herkes muhabbet davasında bulunmuştur.¹³³

Muhabbetin aşırısı anlamında kullanılan aşkın Allah için kullanılamayacağı düşüncesinde olan İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye'ye göre, bütün mahlukâtın muhabbeti bir araya gelse ve bütün bu sevgi onlardan yalnız birinin kalbine verilse, yine de bu sevgi Allah'ın layık olduğu sevginin altında bir sevgidir. İşte bunun için kulun Rabbine beslediği muhabbete 'aşk' denemez. Kul sevgide haddi aşarak Allah'a ulaşamaz.¹³⁴

İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre aşk insanı insan yapan aklı, fikri ve muhakemeyi yok eder. Çünkü aşk bir cinnet halidir. Bu sebeple aşk yolunu tutan mutasavvıflar çoğunlukla akıl ve mantığa meydan okumuşlar, düşüncenin ürünü olan ilmi hiçe saymışlardır. Düşünce haliyle aşk hali birbirine zıttır. Düşünce yok olduğu nisbette aşk hakim olur. Onun için şuur ve idrak halini yok eden aşk bir fazilet olamaz. Aşk bir ifrat halidir. Halbuki fazilet ifratla tefrit arasında bulunan itidal halidir. Şu halde aşk bir fazilet olamaz; zira hiçbir şeyin ifratı makbul değildir.¹³⁵

Mu'tezilî âlim Zemahşerî'ye göre ilahî aşktan bahseden mutasavvıflar insanların en cahili, ilmin ve âlimlerin azılı düşmanı, şariat yolunun en menfur ve en rezil kişileridir. Ona göre aşk ve muhabbeti kendi dinleri olarak ilan eden mutasavvıflar, vaaz

¹³² Cevziyye, *Aşıklar-Ravdatu'l-Muhibbîn*, s. 36-37.

¹³³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 373.

¹³⁴ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. III, s.17 .

¹³⁵ Uludağ, Süleyman, "aşk" md., *DİA*, c. IV, İst., 1991, s. 15.

meclislerinde ve raks meydanlarında “şâhid” adını verdikleri oğlanlar hakkında söylenen bir takım şarkılar okunduğunda kendilerinden geçerek naralar atarlar. Zemahşerî bunlara, “Allah, meclislerini ve raks ettikleri yerleri tarumar ederek viraneye çevirsin” diye beddua eder.¹³⁶ Zemahşerî’nin de aklı dışlayan ve ilahi sevgiye yakışmayan eylemlerde bulunan bazı mutasavvıfların aşkı Allah için kullanmalarını onaylamadığını görüyoruz.

Kelam ve fıkıh alimlerinin büyük çoğunluğunun insan Allah arasındaki sevgiyi ifade etmekte aşk kavramına sıcak bakmadıklarını hatta bazılarının bu konuda mutasavvıflara ağır suçlamalarda bulunduklarını ifade edebiliriz. Ancak aşk kavramını ilâhî sevgiyi ifade için kullanmakta hiçbir sakınca görmeyen Hallac-ı Mansur (ö. 922), Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240) ve Mevlana (ö. 1273) gibi meşhur mutasavvıflar da olmuştur. Hatta aşka dair tasavvufta müstakil bir edebiyat oluştuğunu söyleyebiliriz. Genellikle beşeri düzlemde, şehvet duygusunu içerir mahiyette insanın bütünüyle zihnini ve kalbini kaplayan aşırı sevgi için kullanılan aşk kavramının Allah için kullanılması pek mümkün görünmemektedir. İnsanın sağlıklı düşünme ve karar verme gücünü elinden alan, onun dünya hayatına karşı tamamen sırt çevirmesine yol açan ve sorumluluklarından kaçmaya yönelten aşk duygusuna karşı İslam alimlerinin yaklaşımlarına bu noktada hak vermek gerekir. Çünkü insan aklını dumura uğratan ne olursa olsun İslam dininde hoş karşılanmamıştır. Oysa sûfiler nazarında aşk yolunda akıl “ciltlerle kitap taşıyan eşeğin” haline benzetilmiş, akıl ve ilim topal bir eşek olarak nitelendirilmiştir.¹³⁷

Günümüz insanının zihninde aşk kavramı genellikle ilahî sevgiden farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Sûfilerin yaşadıkları dönem içerisinde kendi tecrübeleriyle duygularını bu kavramla ifade etmiş olmaları, bu kavramın herkes tarafından her dönemde kullanılması zorunluluğunu doğurmadığı gibi tek doğrunun bu olduğunu da ortaya koymaz. İnsanın sağlıklı düşünmesine engel olan, hayati ihtiyaçlarını karşılamaktan aciz bırakan ve sevgide aşırılığı ifade eden aşkın Allah için kullanımını bu anlamlar çerçevesinde kabul etmek mümkün görünmemektedir. Bazı sufilerin yaşadıkları bireysel tecrübelerle Allah ile olan duygusal ilişkilerini aşk kavramını kullanarak ifade etmelerinin diğer insanlar açısından bağlayıcılığı yoktur.

¹³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 256-257.

¹³⁷ Erkol, Ahmet, *Kelamî Akıldan Tasavvufî Keşfe*, 2012, Diyarbakır, s. 109.

3.3. Korku

İnsanın Allah ile olan duygusal ilişkisinde üzerinde durulan odak kavramlardan biri de şüphesiz korkudur. Kur'an âyetlerinde geçen ve Türkçe'ye tercüme edilirken genellikle “korku” olarak ifade edilen kavramların anlamlarının ortaya konulması, Kur'an'a dayalı sağlıklı bir insan Allah ilişkisi oluşturulması açısından son derece önemlidir. Kur'an'ın insan Allah ilişkisi bağlamında korkuyu ifade etmek üzere kullandığı kavramlarla bizim korku olarak kullandığımız kavramın aynı anlamı ifade edip etmediği bu noktada üzerinde durulması gereken önemli bir husustur.

Korku kavramının türkçe sözlükteki anlamları şöyledir: 1) Bir tehlike veya tehlike düşüncesi karşısında duyulan kaygı, üzüntü, 2) Kötülük gelme ihtimali, tehlike, muhatara, 3) Gerçek ya da beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan ve coşku, beniz sararması, ağız kuruması, kalp ve solunum hızlanması vb. belirtileri olan veya daha karmaşık fizyolojik değişimlerle kendini gösteren duygu.¹³⁸ Korku duygusunun insanda ortaya çıkması, tanımında da görüldüğü gibi onun fiziksel varlığının tehlikeye düşmesiyle yakından ilgilidir. Kişi kendisini güvende hissetmediği, maddi-manevi varlığını tehdit eden durumlarda korkuya kapılır. Bu korkunun şiddetine göre kişide beniz sararması, kalp atışında ve solunumda hızlanma gibi bazı fiziksel değişimler gözlenir. Tehlike durumunun ortadan kalkmasıyla kişinin fiziksel durumu normale döner.

İnsanların korkuya kapılmasına sebep olan unsurlar yaşa ve cinsiyete bağlı olarak farklılık göstermektedir. Küçük yaştaki çocuklar genellikle yalnız bırakılmaktan ve karanlıkta kalmaktan korkarlar. Gençler akran grupları arasında kabul görmemekten, dışlanmaktan ya da sevilmemekten korkarlar. Yetişkin insanlar ise hasta olmaktan, çocuklarını kaybetmekten ya da ölümden korkarlar. Farklı türleri olan korku duygusu normal seviyede olduğu zaman insan için problem oluşturmazken aşırı seviyede olması ve insanın her şeyden korkar hale gelmesi psikolojik rahatsızlıkların ortaya çıkmasına sebep olur.

Kişinin çeşitli durumlar karşısında korkuya kapılmasında önceki deneyimlerin, koşullanmanın, anne babanın örneğinin ve telkinlerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin çocuğunu kaybetmiş bir anne diğer çocuklarını kaybetme korkusu yaşayabilir. Çocukken kalabalıkta kaybolmuş bir kişinin kalabalıkta bulunmaya koşullanmış bir korkusu olacaktır. Yine ana-babanın bir nesne veya durumdan

¹³⁸ *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü H. Akalın ve dğr., Türk Dil Kurumu Yay., Ank., 2011, s. 1482.

korkması, bu korkuyu gözleyen çocuğun da aynı nesne ve durumdan korkmayı öğrenmesine yol açacaktır. Çocuk korkuyu dinlediği öykülerden de öğrenebilir.¹³⁹

Psikolojik açıdan kısaca değerlendirdiğimiz korku kavramında öne çıkan bazı hususlar bulunmaktadır. Kişinin karşılaştığı tehlikeli bir nesne ya da durum karşısında kendini güvende hissetmemesi ve bu durumun onda derin bir acı ve üzüntüye sebep olması, bunun sonucunda da normal olmayan fiziksel değişimlerin yaşanması bu hususlardan bazılarıdır. Böylesi durumlarda insan kendisine korku veren şeylerden kaçarak kendini güvende ve huzurlu hissedeceği sığınaklar arar. Kişinin Allah'a sığınması, O'ndan yardım istemesi ve O'na güvenmesi tam da yaşanan bu korkular esnasında gerçekleşir. Dolayısıyla kişinin psikolojik olarak yaşadığı korkular, onu Allah'a bağlanmaya ve O'na dua etmeye yönelttiği için insan Allah ilişkisine olumlu olarak yansımaktadır.

İslamî literatürde Allah korkusu olarak ifade edilen duygunun Kur'an bağlamında hangi kavramlarla ifade edildiğini ortaya koymamız bu noktada önemlidir.¹⁴⁰ Yukarıda ifade ettiğimiz anlamda insanın Allah'tan korkması düşünülemez. Çünkü inanan insan hiç bir zaman Allah'ı bir tehlike kaynağı ve kendisinden kaçılması gereken bir varlık olarak göremez. Ancak tasavvufî kaynaklarda bizzat Allah'ın zatından ve sıfatlarından korku duyulmasını ifade eden hususlar yer almaktadır. Gazâlî'nin verdiği örneği burada zikretmemiz konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Gazâlî'nin aktardığına göre Allah Hz. Davud'a şöyle vahyetmiştir: “Ey Davud, yırtıcı hayvanlardan korktuğun gibi benden de kork”. Gazâlî bu rivayetin anlamını şu şekilde özetlemektedir: “Yırtıcı hayvanlardan korkmak, kuvvet, kudret, kibir, heybet ve saldırganlık vasfı ile dilediğini yapabilme imkanlarına sahip olup, yaptığına aldırış etmemesi bakımındandır. Seni parçalarsa, zerre kadar keyfine keder gelmez. Şayet salıverirse, sana acıyıp merhamet ettiği için değil, seni beğenmediği ve senin ölüne veya dirine iltifat etmediği içindir. Bunu böyle dış görünüşü ile bilen, dış görüşten daha kuvvetli olan bâtinî müşahade ile Allah'ın “Bunlar Cennete, buna aldırış etmem; bunlar da Cehenneme buna da aldırış etmem” buyurduğunun doğruluğunu anlar. İşte onun her şeyden müstağni ve hiçbir şeye aldırış etmediğini bilmen, kendisinden korkuyu gerektirdiğini anlamak için sana yeter. Bu

¹³⁹ Morgan, *Psikolojiye Giriş*, s. 208.

¹⁴⁰ Çalışmamız içerisinde Kur'an'da korku ifade eden kavramlardan en çok kullanılan *Havf*, *Haşyet* ve *Takva* kelimeleri ele alınmıştır.

korku, zâtı için Allah'tan korkmaktır".¹⁴¹ Allah'ın her şeyden müstağni olması, insanlara ve onların fiillerine değer vermediği anlamına gelmez. Allah insana değer vermemiş olsaydı onu yaratmazdı. Çünkü var olmak yokluğa göre bir değer ifade etmektedir. Diğer taraftan Allah insanın eylemlerini umursamasaydı onları doğru yola yönlendirmek için peygamberleri göndermez, kendi hallerine bırakırdı. İnsanın Allah'ın sıfatlarını bilmesi, O'nun zâtından korkmasına değil, kendi acizliğini anlamasına ve O'na yönelmesine sebep olmalıdır. Dolayısıyla Gazâlî'nin bu hususta yapmış olduğu kıyaslamayı uygun bulmadığımızı ifade etmemiz gerekir.

3.3.1. Kur'an'da Korkuyu İfade Eden Kavramlar

3.3.1.1. Havf

Arapça sözlüklerde güvende olmanın zıddı olarak korku, endişelenme, sakınma, kaygı ve üzüntü anlamlarına gelen *havf*,¹⁴² hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden ya da istenen bir şeyin kaçırılmasından duyulan kaygı ve korku,¹⁴³ insanın tahmini olarak ya da bilgiye dayanarak başına kötü bir şeyin geleceğini beklemesi¹⁴⁴ gibi anlamlarına gelmektedir. Bu anlamları itibariyle korku gelecekte vuku bulacak durumlarla ilgili olmaktadır. Çünkü kişi ya başına hoş olmayan bir hâdise geleceğinden veya elinden bir fırsatın kaçacağından korkuyor. Bu da ancak gelecekte oluşacak bir şey için olur.¹⁴⁵

Kur'an'da *havf* kelimesi farklı kullanımlarıyla birlikte yüzden fazla ayette geçmektedir. Bazı ayetlerde korkma, endişelenme, günaha girme korkusu ve sınırları çiğneme endişesini ifade etmektedir.¹⁴⁶ Kötü bir durumla karşılaşma korkusu,¹⁴⁷ kıyamet günündeki azaptan korkma,¹⁴⁸ ahiret azabından korkma,¹⁴⁹ Allah'ın azabından korkma¹⁵⁰ gibi durumların ifade edildiği ayetlerde *havf* kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. Yine Hz. Peygamber'in ağzından bazı ayetlerde “*Ben Rabb'ime isyan edersem gerçekten büyük bir günün azabından korkarım*” ifadesinde *havf* kelimesi

¹⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 293.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IX, s. 99; Zebîdî, *Tacu'l-Arûs*, c. XIII, s. 288.

¹⁴³ Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 101.

¹⁴⁴ İsfahânî, *Müfredât*, s. 303; el-İsfahânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-Şerîa*, thk. Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007, s. 234.

¹⁴⁵ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 234.

¹⁴⁶ Bkz. Bakara, 2/182, 229; Nisâ, 4/3, 128; Maide, 5/108.

¹⁴⁷ Bakara, 2/239; Nisâ, 4/101, 35; Enfal, 8/58; Tevbe, 9/28; Yusuf, 12/13; Şuara, 26/12, 14; Kasas, 28/7, 34.

¹⁴⁸ A'râf, 7/59; Nûr, 24/37; Şuara, 26/135; İnsan, 76/7.

¹⁴⁹ Hûd, 11/103; İsrâ, 17/57; Müddesir, 74/53.

¹⁵⁰ İsrâ, 17/57; Meryem, 19/45.

kullanılmıştır.¹⁵¹ Allah'ın vaîdinden korkanlar,¹⁵² Allah'ın huzurunda toplanmaktan korkanlar¹⁵³ ve kötü hesaptan korkanların¹⁵⁴ ifade edildiği ayetlerde de *havf* kelimesi geçmektedir. “...Ben Allah'tan korkarım. Allah cezası çetin olandır”,¹⁵⁵ “...Ben âlemlerin Rabb'i olan Allah'tan korkarım”¹⁵⁶ diyen Şeytanın korkusu da *havf* kelimesi ile ifade edilmiştir. Havf kelimesinin anlamlarına binaen insanın Allah'tan korkmasını, yaptığı kötü fiiller neticesinde Allah'ın kendisini cezalandırmasından, cehennem azabıyla karşılaşmaktan, cenneti ve Allah'ın rızasını kaybetmekten korkma şeklinde anlamak mümkündür.

“O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz benden korkunuz”¹⁵⁷ ayetinde de *havf* kelimesi kullanılmıştır. Bu ayet Allah korkusuna delil olarak kullanılması açısından ayrı bir önem taşımaktadır. Ayetin ifade ettiği anlamın tam olarak anlaşılması siyak sibak açısından değerlendirilmesine bağlıdır. Uhud Savaşından sonra Kureyş ordusu Mekke'ye doğru yönelmiş bir süre ilerledikten sonra pişman olmuş ve tekrar dönüp Hz. Peygamber ile savaşmak istemişlerdir. Ebu Süfyan bir bedevi ile Hz. Peygamber'e, savaşmak için tekrar toplandıklarını ve gelecekleri haberini iletmiştir. Allah bu durumu Hz. Peygamber'e: “Onlar öyle kimselerdir ki, halk kendilerine, 'İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun' dediklerinde, bu söz onların imanını artırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' dediler”¹⁵⁸ ayetiyle bildirmiştir. Hz. Peygamber'de müşriklerden bir saldırı gelme ihtimaline karşılık Uhud'un ertesi günü, gelen haberlerden korkmadan yaralanmış olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in emrine itaat ederek onun yanında yer alan ve samimi bir kalple sadece Allah'a güvenen müslümanlarla birlikte Hamrau'l-Esed mevkiine kadar gelmiş ancak müşriklerin cesaret edemeyip Mekke'ye dönmeleri sebebiyle herhangi bir savaş olmaksızın geri dönmüşlerdir.¹⁵⁹ Bunun üzerine: “Bundan dolayı Allah'tan bir nimet ve lütufla kendilerine hiçbir fenalık dokunmadan geri döndüler ve Allah'ın rızasına uydular. Allah lütuf sahibidir”¹⁶⁰ ayeti nâzil olmuştur. Bu

¹⁵¹ En'âm, 6/15; Yûnus, 10/15; Zümer, 39/13.

¹⁵² Kaf, 50/45.

¹⁵³ En'âm, 6/51.

¹⁵⁴ Ra'd, 13/21.

¹⁵⁵ Enfâl, 8/48.

¹⁵⁶ Haşr, 59/16.

¹⁵⁷ Âl-i İmrân, 3/175.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/173.

¹⁵⁹ Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c. VII, s. 399 vd.; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Kurul, İnsan Yay., İst., 1986, c. I, s. 271.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/174.

ayetten sonra Allah: “*O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz, benden korkun*”¹⁶¹ buyurmuştur. Ayetin “*O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor*” kısmında geçen şeytanın kim olduğu ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Gerçek manada Şeytan, Ebu Süfyan'ın Hz. Peygamber'e haber gönderdiği bedevi, kâfirlikte ileri giden Nuaym b. Mes'ud ya da Ebu Süfyan'a rastlayan topluluk olabileceği şeklinde yorumlar yapılmıştır. Şeytanın dostlarından maksadda müşrikler ve kafirlerdir. Ayetin devamında onlardan korkulmaması ve savaşa gitmekten çekinilmemesi ifade edilmiştir. “*Eğer mü'min iseniz, benden korkun*” ifadesine “Hz. Peygamber'le birlikte savaşa çıkın, onun her emrine uyun, çünkü iman Allah'ın korkusunu insanların korkusundan üstün tutmayı gerektirir” anlamı verilmiştir.¹⁶² Ancak buradaki korkudan maksadın Allah'ın zâtından duyulan korku olmayıp O'nun emrine karşı gelmekten duyulan korku olarak yorumlanması, önceki ayetlerle daha tutarlı görünmektedir. Nitekim Taberi ve Mâtürîdî “*benden korkun*” ifadesini “emrine karşı gelmekten korkun” şeklinde yorumlamışlardır.¹⁶³ Dolayısıyla Allah ayette mü'minlerin kalplerine korku salmak isteyen müşriklerden korkulmamasını, çünkü böyle bir durumda korkuya kapılmaları ve savaştan geri durmaları nedeniyle, Hz. Peygamber'e iman etmelerinin ve O'nu her durumda destekleme sözlerinin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü Hz. Peygamber müşrikler karşısında yalnız kalacak, onlar da Hz. Peygamber'e uymamakla Allah'ın emrine muhalefet etmiş olacaklardır. Allah mü'minleri bu durumdan sakındırmak ve kendi emrine onları davet etmek için “*benden korkun*” ifadesini kullanmış olabilir. Çünkü mü'minler için Allah bizzat zâtından dolayı korkulan bir varlık değil bilakis “*Allah bize yeter, O ne güzel vekildir*”¹⁶⁴ şeklinde ifade ettikleri gibi bütün korkulardan kendisine sığınılan ve güvenilen bir varlıktır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah birçok ayette korku ve hüznün kendilerine uğramayacağı belli sıfatlara sahip insanları zikretmiştir. Allah'a, ahiret gününe inanan ve salih amel işleyenler,¹⁶⁵ Allah'a teslim olanlar,¹⁶⁶ Peygamber'e uyanlar,¹⁶⁷ mallarını Allah yolunda harcayanlar,¹⁶⁸ Rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olanlar,¹⁶⁹

¹⁶¹ Âl-i İmrân, 3/175.

¹⁶² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 663; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IX, s. 435.

¹⁶³ Taberi, *Câmiu'l-Beyan*, c. VII, s. 416; Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 334.

¹⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/173.

¹⁶⁵ Bakara, 2/62; Mâide, 5/69.

¹⁶⁶ Bakara, 2/112.

¹⁶⁷ Bakara, 2/38.

¹⁶⁸ Bakara, 2/262, 274.

Peygambere iman eden ve kendini düzeltenler,¹⁷⁰ iman eden, salih amel işleyen, namazı dosdoğru kılan ve zekâtı verenler¹⁷¹ bu sıfatlara sahip insanlardır. Aslında insanın Allah'ın huzurunda hesap vermekten ve O'nun cezalandırmasından korkması kendi yaptıkları sebebiyledir. İnsan yukarıda sayılan fiilleri işlediği sürece yani Allah'ın emrine uygun bir hayat yaşama çabası içerisinde olduğu zaman o insan için korku ve üzüntünün olmayacağını Allah vaad ediyor. Dolayısıyla insan Allah ilişkisini korku temelinde inşa etmek, hem Allah'ın kendisini nitelendirdiği sıfatların çoğunluğu açısından hem de Kur'an'ın genel yaklaşımı açısından doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyebiliriz. İnsan psikolojisi açısından da baktığımızda uyarı, sakındırma ve dozu ayarlanmış korku zaman zaman faydalı olabilir. Ancak özellikle insan Allah ilişkisi söz konusu olduğunda sürekli korkutma insanda Allah'tan ve Allah'la ilgili olan her şeyden uzaklaşmaya sebep olabilir.

Korkunun/havf Tasavvuf'ta geniş bir şekilde ele alındığını görüyoruz. Tasavvuf'ta bazı ayetler¹⁷² delil gösterilerek Allah korkusu farz kabul edilmiştir. Allah'tan olan korku, O'nun ya ahirette veya dünyada azap vermesinden korkulmasıdır.¹⁷³ Allah korkusuna *havfullah* denilmiştir. Allah'ın zâtından korkmak, âşıkın maşukunu üzmesinden ve rahatsız etmesinden korkması gibi bir korkudur. Ariflerin korkusu böyledir. Avâm ve halk ise cehenneme gireriz veya cennete giremeyiz diye korkarlar.¹⁷⁴ Allah'tan korkmak, örneğin aslandan korkmak gibi bir şey değildir. Aksine bundan maksat, günahlardan uzak durmak, emrettiklerini tercih edip yerine getirmek demektir. Bu yüzden şöyle denilmiştir: “Kişi günahları terk etmedikçe korkuyor sayılmaz”.¹⁷⁵

Kuşeyrî *er-Risâle* adlı eserinde mutasavvıfların havf ile ilgili sözlerine yer vermiştir. Mesela “Korkan ağlayıp gözlerini silen değildir. Korkan ancak o kimsedir ki, bir şeyi yapmasında azap vardır diye korkarak o şeyi terk edendir” denilmiştir. Yahya b. Muaz da: “Zavallı ademoğlu, eğer fakirlikten korktuğu gibi ateşten korksaydı, muhakkak cennete giderdi” demiştir.¹⁷⁶ İbn Fûrek havfın tanımı ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır: “Havf, kalbte bulunan bir korkudur ki, akıl ondan dehşete düşer; Allah'ın

¹⁶⁹ Ahkaf, 46/13.

¹⁷⁰ En'âm, 6/48; A'râf, 7/35.

¹⁷¹ Bakara, 2/277.

¹⁷² Âl-i İmrân, 3/175; Nahl, 16/50-51.

¹⁷³ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 234-235.

¹⁷⁴ Uludağ, S., *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 161.

¹⁷⁵ İsfahânî, *Müfredât*, s. 303; el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, s. 234.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Risâle*, s. 236.

celâlerinden kalbin hareketlenmesidir; korkmanın sultanı, azametın kibriyasıdır; kalplerin gayb perdelerine yaklaşmasıdır; nefsin telef olmaktan aciz kalmasıdır.” İbn Fûrek havfın çeşitleri hakkındaki görüşleri de aktarmaktadır: “Havfın çeşitleri vardır. Bunlar: *Rehbet, haşyet, vecel ve heybettir.*”¹⁷⁷ Havf günahkârlar, rehbet âbidler, haşyet âlimler, vecel muhibler ve heybet de ârifler içindir. Korkuların en şiddetlisi heybet halindeki korkudur.¹⁷⁸

Tasavvufta korku derecelere ayrılmıştır. Avâma ait olan korku cezadan korkmaktır. Bu korku tehdidi kabul etmek, suçu itiraf etmek ve sonunu düşünmekten doğan korkudur. Havâssın korkusu Allah'ın azametinden doğan bir korkudur. Allah'ın zât ve sıfatlarını bilmekle ilgilidir. Kul, Rabb'ini ne kadar çok bilir ve ne kadar çok O'na yakın olursa, kalbindeki O'na karşı ta'zimi de o kadar büyük olur. Bu korku, avâmın korkusundan daha yüksek bir derecedir.¹⁷⁹ Korkunun en üstün derecesi, Allah'ın cemâlinden mahrumiyet korkusudur ki, bu, âriflerin korkusudur.¹⁸⁰

Tasavvufta kendisinden korkulan şey kişiden kişiye farklılık göstermektedir. Kimileri Allah'ın sevgisinin kaybedilmesinden korkulması gerektiğini söylerken kimileri günahlar sebebiyle Allah'ın azabından ve cehennem ateşinden korkulması gerektiğini söylemiştir. Korkunun sebebi, insanı günah işlemekten uzaklaştırması ve insanı iyi eylemlere yöneltmesi açısından önemlidir. Nitekim Kur'an'da Allah kıyamet sahnelerinden, ahirette hesap anında yaşananlardan ve cehennem hayatından çeşitli örnekler vererek insanları kötü fiil işledikleri takdirde nelerle karşılaşacaklarına dair uymaktadır. Allah: “*Onlar için altlarında ve üstlerinde ateşten katmanlar vardır. İşte Allah, kullarını bununla korkutur. Ey kullarım bana karşı gelmekten sakının*”¹⁸¹ buyurmaktadır. Ayette kâfirler için hazırlanmış azabın ifade edilmesinden maksat, iman edenleri uyarmak ve Allah'a karşı gelmekten sakındırmaktır.¹⁸² Aslında korkunun bizzat kendisi değil, sebep olduğu neticeler açısından insan için önemsenmiştir. Çünkü kişi korku sayesinde kendini günahlardan uzaklaştırmakta ve iyi fiillere yönelmektedir. İşte dünya hayatında Allah'ın emirlerine aykırı eylemlerde bulunan insan yaptıklarından

¹⁷⁷ *Rehbet*: Sakınma ve endişe ile olan korkudur.

Vecel: Emaresi bulunmayan bir düşünceden dolayı hissedilen korku; korkuyu hissetme, duyma.

Heybet: Ta'zim duygusuyla boyun eğme gereğini ortaya çıkaran bir korku türüdür. Bkz. İsfahânî, *Müfredât*, "r-h-b" md., "v-c-l" md.; İsfahânî, *ez-Zeria*, s. 234.

¹⁷⁸ İbn Fûrek, *el-İbâne*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 214.

¹⁷⁹ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 511-512.

¹⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 294.

¹⁸¹ Zümer, 39/16.

¹⁸² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVI, s. 434.

dolayı gelecekte başına gelecek şeylerden dolayı endişelenir ve korkar. Bu korku, insanı hem günaha meyletmekten alıkoyar hem de günahattan sonra yeniden tevbeyle Allah'a dönüp kendini ıslah etmesine, kötü fiillerin yerine salih ameller işlemesine sebep olur. İşte kişi ile Allah'ın yasakları arasında bir perde olan bu korku övülecek gerçek korku olarak nitelendirilmiştir.¹⁸³ Ancak bazı insanlarda özellikle Allah'ın zâtından korkulması gerektiğine dair yapılan telkinler olumsuz sonuçlar verebilmektedir. Korkunun aşırı olması kişiyi ümitsizliğe ve karamsarlığa sevk edebilir. Gazâlî, ifrat derecedeki korkunun insanı ümitsizliğe düşürdüğü için yerildiğini ifade etmiştir. Ona göre korku, Allah'a yaklaşmak için insanı ilim ve amele sevk eden ilâhî bir kamçıdır.¹⁸⁴ Bu noktada korkunun şiddetinin az veya çok olması, kişinin davranışlarını olumlu ya da olumsuz olarak yönlendireceği için önem arz etmektedir. Hangi tür korku olursa olsun, insanda şiddetli korkunun hâkim olması bazı psikolojik rahatsızlıklara sebep olduğu bilinen bir husustur. Bu nedenle işlenen günahlar sebebiyle insanlara Allah'ın azabından korkma hususunda uyarılarda bulunulurken kişinin ümitsizliğe düşmemesi için Allah'ın rahmeti, sevgisi ve mağfireti üzerinde durularak uyarılar yapılması daha faydalı sonuçlar verecektir.

İnsan Allah ilişkisi bağlamında korku, insanı Allah'tan uzaklaştırıp onu ümitsizliğe sürükleyen bir duygu olmamalıdır. İnsan muhabbet duyduğu, merhamet sahibi olan Rabb'inin emrine muhalefet etmekten, O'nun rızasını kaybetmekten ve iman edip salih ameller işleyenler için vaad ettiği sonsuz mükâfatlara ulaşamamaktan korkmalıdır. Eğer Allah'ın hoşnutluğunu kazanacak eylemlerle dolu bir hayat geçirirse kendisi için korku ve hüznün olmayacağı, sonsuz saadet yurduna gideceği ümidini her zaman taşımalıdır. Bu nedenle tasavvufta korku (havf) ve ümit (recâ) bir kuşun iki kanadına benzetilmiştir. İkisi beraber olduğunda ancak kuş uçabilir. Biri eksik olduğunda kuşun uçuşması pek mümkün olmaz. İkisi birlikte bulunmazsa kuş ölüme terk edilmiş olur.¹⁸⁵ İnsanda korku ve ümidin böylesine hassas bir dengede tutulabilmesinin imkânı tartışmaya açık bir konudur. Ancak insan psikolojisi açısından yaklaşıldığında ümit duygusunun ağır basmasının onun için daha faydalı olacağını söyleyebiliriz. İnsanın Allah'a karşı duygusal yaklaşımında korkudan daha fazla muhabbet duygusunun olmasını gerektiren deliller çok daha fazladır.

¹⁸³ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 510.

¹⁸⁴ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 289.

¹⁸⁵ İbn Fûrek, *el-İbâne*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 216.

3.3.1.2. Haşyet

Havf kelimesi gibi korkmak anlamına gelen *haşyet*¹⁸⁶ kelimesine, sevgi ve saygıyla karışık bir korku¹⁸⁷ anlamı verilmiştir. Kehf Sûresi 80. ayette Hızır (a.s.)'ın sözü olan “*Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk*” ifadesinde “bilmek” anlamında kullanıldığı söylenmiştir.¹⁸⁸ Zeccâc bu ayette geçen “haşyet” kelimesinin hoşlanmama, tikslenme anlamına geldiğini ve bu ifadenin Allah hakkında caiz olamayacağını ifade etmiştir.¹⁸⁹

Havf ve haşyet kelimelerinin korku anlamında birleşmeleri sebebiyle eş anlamlı kelimeler olduğu söylene de,¹⁹⁰ Askerî havf ve haşyet kelimelerinin aralarında fark olduğunu ifade etmektedir. Ona göre havf hoş olmayan şeylerle ilgilidir ve hoş olmayan şeyler terk edilir. Haşyet ise hoş olmayan şeylerin derecesiyle ilgilidir ve havf olarak isimlendirilmez.¹⁹¹ Tâhâ Sûresi 77. ayette havf ve haşyet kelimelerinin birlikte kullanılmış olması, ikisi de korku anlamını ifade etse de aralarında bir derece farkı olduğunu gösterir. Eğer aralarında fark olmasaydı aynı anlamda iki kelimenin aynı ayet içerisinde kullanılması abes olurdu.

Haşyet kelimesi Kur'an'da çeşitli kullanımlarıyla birlikte korku anlamında birçok ayette kullanılmıştır. Örneğin: “*Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin...*”¹⁹² ayetinde haşyet kelimesinin korkmak, endişelenmek anlamında kullanıldığını görüyoruz.¹⁹³

Allah insanlardan değil de kendisinden korkulması gerektiğini ifade ettiği ayetlerde de haşyet kelimesini kullanmıştır. “... *Bugün kâfirler dininizden ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim...*”¹⁹⁴ mealindeki ayette Allah, kafirlerden değil de kendisinden korkulması gerektiğini emretmiştir.¹⁹⁵

İnsanlara karşı duyulan çekinme ve korku duygusu da haşyet kelimesiyle ifade edilmiştir. Mesela Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben: “...*İçinde Allah'ın ortaya*

¹⁸⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. IV, s. 284; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 228.

¹⁸⁷ İsfahânî, *Müfredât*, s. 283-284.

¹⁸⁸ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, c. VII, s. 194.

¹⁸⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, c. XIV, s. 228.

¹⁹⁰ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXXVII, s. 550.

¹⁹¹ Askerî, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, s. 241.

¹⁹² İsrâ, 17/31.

¹⁹³ Diğer ayetler için bkz. Bakara, 2/74; İsrâ, 17/100; Enbiyâ, 21/28; Mü'minûn, 23/57; Haşr, 59/21.

¹⁹⁴ Mâide, 5/3.

¹⁹⁵ Diğer ayetler için bkz. Bakara, 2/150; Tevbe, 9/3.

çıkarcacağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmene Allah daha lâyıktı”¹⁹⁶ buyurmuştur.¹⁹⁷

Alimlerin Allah'a karşı duydukları saygı, ta'zim ve korku da “...Allah'a karşı ancak kulları içinden âlimler derin saygı duyarlar”¹⁹⁸ ayetinde haşyet kelimesiyle ifade edilmiştir. Âyette ilim sahibi insanların Allah ile olan ilişkilerinde bir duygu olarak haşyet kelimesinin kullanılması, bu kavramın ilimle bağlantılı olduğunu ve kendisine saygı gösterilen varlık olan Allah hakkındaki ilmin bir neticesi olduğunu göstermektedir. İmam Matürîdî bu ayetin tefsirinde, âlimlerin Allah'tan korkma sebeplerini onların Allah'ın otoritesini, azâmetini, kudretini ve yüceliğini bilmelerine dayandırmıştır. Âlimler ölümden sonra yeniden dirilişe iman eden kimseler oldukları için Allah'ın emirlerine ve yasaklarına muhalefet etmekten korkarlar. Çünkü muhalefet edenler için O'nun azabının ve intikamının olduğunu bilirler.¹⁹⁹ Râzî de haşyet duygusunun derecesinin, Allah'ı bilmeye orantılı olduğunu söylemektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla haşyet duygusunun içerdiği korku, Allah'ın sıfat ve fiillerinin bilinmesi neticesinde ortaya çıkan bir duygudur. Yaptığı kötü eylemler sebebiyle Allah'ın kendisine nasıl muamele edeceğini bilmeyen yani Allah'ı tanımayan kimsenin Allah'tan korkması düşünülemez.

İsfahânî'ye göre haşyet, kendinden korkulanı bilmeye birlikte ona saygı duymayı içeren bir duygudur.²⁰¹ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye “...Allah'a karşı ancak kulları içinden âlimler derin saygı duyarlar”²⁰² ayetini delil göstererek, haşyet kelimesinin havf kelimesinden daha özel olduğunu ve haşyetin Allah'ı bilenlere mahsus olduğunu ifade etmiştir. Ona göre haşyet marifetle birlikte bulunan bir korkudur.²⁰³

Korku duygusunun ortaya çıkmasında insandaki iki farklı davranış grubunun etkili olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın Allah'tan yüz çevirmesi, O'na teslimiyeti reddeden tutum ve davranışlar sergilemesi sonucu ortaya çıkan korku ki bu korkuyu havf olarak isimlendirebiliriz. Bu korku havf kelimesinin anlamıyla -gelecekte hoş olmayan bir şeyle ya da bir durumla karşılaşma korkusu- uyuşur bir şekilde insanın

¹⁹⁶ Ahzâb, 33/37.

¹⁹⁷ Diğer ayetler için bkz. Nisâ, 4/77; Mâide, 5/44.

¹⁹⁸ Fâtır, 35/28.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 179-180.

²⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVI, s. 236.

²⁰¹ İsfahânî, *ez-Zerîa*, s. 234.

²⁰² Fâtır, 35/28.

²⁰³ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 508.

Allah'ın emir ve yasaklarına aykırı tutum ve davranışlar içerisinde bulunduğu zaman cezalandırılmaktan korkması anlamına gelir ki, bu, her mü'minde var olan genel bir korkudur.²⁰⁴ Allah'a teslim olan, O'nun rızasına uygun davranan insan için Allah'ı bilmenin ve tanımanın sonucu olarak Allah'ın azâmetine karşı duyulan saygıdan ileri gelen korku ki bunu da haşyet olarak isimlendirmek mümkün görünmektedir. Gazâlî Allah'ın heybet ve azâmetinden dolayı korkanları, işlediği günahlardan dolayı Allah'tan korkanlardan mevki olarak daha üstün görmektedir.²⁰⁵

3.3.1.3. Takva

Sözlükte “korumak, korunmak, çekinmek, korkmak” gibi anlamlara gelen v-k-y fiilinden türeyen takvâ kelimesi, insanın kendi canını korkulan şeylerden sakındırmasıdır. Dinî anlamda takva, insanın kendisini günahlardan sakındırması anlamına gelmektedir.²⁰⁶ Cahiliye dönemi şiirlerinde ittikâ kelimesi, sizinle korktuğunuz bir şey arasına, onun size ulaşmasını önleyerek sizi koruyabilecek bir şey yerleştirmek anlamında kullanılmıştır. İzutsu bu kavramın Kur'an düşüncesinde dinî bir anlam kazanarak “birinin gerçekleşmesi yakın olan ilâhî azap tehlikesine karşı, onunla kendisi arasına koruyucu bir itaat ve inanç kalkını koyarak kendisini koruması” anlamına geldiğini ifade eder.²⁰⁷ Cürcani'nin İzutsu'dan çok önce yapmış olduğu takva tanımının aynı anlamı içerdiğini görüyoruz. Cürcani'ye göre takva “ceza almayı gerektiren davranışlardan nefsi korumak suretiyle, Allah'a itaat ederek azabından sakınmak”tır.²⁰⁸ İzutsu, “*Allah'tan korkun. Allah'ın azaplandırması şiddetlidir*”²⁰⁹ ayetinde ittikâ/korku, Allah ve ikâb/cezalandırma kelimelerinin yan yana zikredilmiş olmasından hareketle takvâ kelimesinin “ahirette Tanrı'nın cezalandırmasından korkmak” anlamına geldiğini, ancak zamanla bu orjinal anlamından evrilerek önce “Tanrı'dan dindarca korkmak” ve oradan da sonunda saf ve basit “dindarlık” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, Kur'an'da kıyametin her an kopabileceği bilincinden kaynaklanan hayatı ciddiye alma tavrı, orjinal anlamıyla takvâdır.²¹⁰ İzutsu'nun yorumladığı Mâide Sûresi 2. ayetin bütününe baktığımızda Allah inananlar

²⁰⁴ Gökcan, M. Mansur, "Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)", *ÇÜİFD.*, c. 4, S. 2, 2004, s. 249-274.

²⁰⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 292.

²⁰⁶ İsfahânî, *Müfredât*, s. 881.

²⁰⁷ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 346, 349.

²⁰⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 65.

²⁰⁹ Mâide, 5/2.

²¹⁰ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 345.

için bazı emir ve yasaklarını ifade etmektedir.²¹¹ Bu emir ve yasaklar hususunda Allah kendisine muhalefet edilmemesi konusunda mü'minleri uyarmaktadır. Eğer Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasaklar çiğnenirse işte o zaman ceza hak edilmiş olacaktır. Dolayısıyla bu ayette takva kelimesini mü'minlerin Allah'tan korkması anlamında değil de O'nun emirlerine karşı gelinmemesi hususunda bir sakındırma olarak anlamak ayet bütünlüğü açısından daha uygun görünmektedir.

Âdalet sahibi Allah'ın ahlaksız davranışları cezalandıracağını bilip, cezalandırılmaktan ve günaha düşmekten korkmak ve korunmak anlamındaki takva,²¹² pasif bir duygu olmayıp insanı dünyada kötü eylemlerden sakındırırken aynı zamanda Allah'ın emrettiği davranışlara yönlendiren dinamik bir iç unsur olmaktadır.

Takva kelimesi çeşitli kullanım şekilleriyle birlikte Kur'an'da iki yüzden fazla ayette kullanılmıştır. Kelimenin bu kadar sık kullanılmış olması dindeki önemini açıkça ortaya koyar. Klasik müfessirler takvâya ve aynı kökten gelen emir kiplerine genellikle, "Allah'tan korkun" anlamını vermiştir. Söz konusu fiilin kökü korku anlamını da içermekle birlikte bu, korkunç bir şeyden çekinmeyi değil seven birinin sevdiğinin gönlünü incitmekten çekinmesini, yaratanına karşı saygı ve sorumluluk duyma hassasiyetini ifade eder. Bu bağlamda "Allah bilinci, Allah'a karşı sorumluluk bilinci" ifadeleri takvâ kavramının içeriğine daha uygun görünmektedir.²¹³

Takva kelimesinin anlam içeriğinde bulunan korunma ve sakınmanın insan Allah ilişkisinde insanın bizzat Allah'ın kendisinden sakınılması şeklinde düşünmemek gerekir. Çünkü insan iman ederek Rabb'ine güvenip bağlanmıştır. Bu imanın içeriğinde muhabbet duygusuyla gelen teslimiyet vardır. Oysa korku duygusuyla gelen korunma ve sakınma hali insanın sürekli tedirgin olmasına, korku duyduğu varlıktan uzaklaşmasına ve ona karşı hiçbir olumlu duygu besleyememesine neden olur. O halde sevgi ve güven duygularıyla birlikte bulunan Allah korkusunu diğer korkular gibi düşünmemek gerekir.²¹⁴ Takva kelimesini de Allah sevgisine engel olacak şeylerden nefsi korumak, Allah'ın koyduğu sınırları çiğnemekten sakınmak ve böylece kendini

²¹¹ "Ey iman edenler! Allah'ın nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rabb'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâbe'ye gelenlere saygısızlık etmeyin. İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın. Sizi Mescid-i Haram'dan alıkoydular diye bazılarına beslediğiniz kin, sakın ha sizi, haddi aşmaya sürüklemesin. İyilik ve takva üzere yardımlaşın. Ama günah ve düşmanlık üzere yardımlaşmayın. Allah'a (emirlerine) karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah'ın cezası çok şiddetlidir."

²¹² Güler, İ., *Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu*, s. 66.

²¹³ Uludağ, S., "Takvâ" md., *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010, s. 484.

²¹⁴ Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 121.

Allah'ın cezalandırmasından korumak şeklinde anlamak mümkündür. Dolayısıyla takva kavramının Allah'a nisbet edilmesi, hiçbir zaman bizzat korkunç ve tehlikeli bir şeyden korkmak anlamına gelmez. Böyle olsaydı takva sahiplerinin O'na en yakın olan değil, O'ndan en uzak bulunanlar olması gerekirdi.²¹⁵

Kur'an'da takva sahiplerinin/müttakîler vasıflarından ve onlar için hazırlanan mükâfatlardan bahseden sayısız ayet vardır. Bu ayetlere göre takva sahipleri gayba iman ederler, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine verilen rızıktan Allah yolunda harcarlar, Allah'ın indirdiği bütün kitaplara ve ahirete iman ederler, zekâtı verirler, antlaşma yaptıklarında sözlerinde dururlar, zor durumlarda sabrederler,²¹⁶ önceki kavimlerin başına gelen felaketlerden ders alırlar,²¹⁷ Allah'ın koyduğu sınırları çiğnemezler,²¹⁸ Allah yolunda malları ve canları ile cihad etmekten çekinmezler.²¹⁹ Takva sahibi kimseler, içerisinde diledikleri her şeyi bulabilecekleri, içinden nehirler akan Adn cennetlerine gireceklerdir.²²⁰ Dünya hayatında iyilik yapan, geceleri az uyuyup şehirlerde bağışlanma dileyen takva sahipleri ahirette Rabb'lerinin kendilerine verdiği mükâfatları alarak cennetlerde pınar başlarında bulunacaklardır.²²¹ Allah onları cehennem azabından korumuş²²² ve onların dostu olmuştur.²²³

Genel anlamda takva kelimesinin geçtiği ve takva sahiplerinin vasıflarının anlatıldığı ayetlere baktığımızda bu duyguya sahip insanın Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasaklarından uzak durma hususundaki hassasiyetini görüyoruz. Dolayısıyla takva, insanın davranışlarını olumlu anlamda yönlendiren onun dünya hayatında ahlâkî bir duruş sergilemesine kaynaklık eden hem insan-Allah ilişkisi açısından hem de insan-insan ilişkisi açısından değerlendirebileceğimiz bir duygu olmaktadır. Toplumsal ilişkilerde insanın uyması gereken birçok kurallardan bahsedilen Hucurât Suresi'nin 13. ayetinde Allah: “...Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır...” buyurmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Râzî, ilmin meyvesi olarak değerlendirdiği takvanın en düşük mertebesinin, kulun yasaklardan kaçınması, emredileni yapması; ancak bu ikisi ile huzur bulup kendini güvende hissetmesi

²¹⁵ Topaloğlu, Bekir, "Allah" md., *DİA*, c. I, İst., 1989, s. 486

²¹⁶ Bakara, 2/3-4, 177.

²¹⁷ Bakara, 2/65-66.

²¹⁸ Bakara, 2/194.

²¹⁹ Tevbe, 9/44.

²²⁰ Nahl, 16/31; Sad, 38/49.

²²¹ Zâriyât, 51/15-18.

²²² Tûr, 52/17.

²²³ Câsiye, 45/19.

olduğunu ifade etmektedir. Ona göre en muttakî kimse, emrolunduğu şeyi yapan, yasak edilenleri yapmayan, bununla birlikte Rabb'inden haşyet duyan, Allah'tan başka hiçbir şeyle meşgul olmayan ve Allah'ın kalbini nurlandırdığı kimsedir.²²⁴

İnsan Allah ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde havf, haşyet ve takva kavramlarını salt korku olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü tek başına korku istenen bir duygu değildir. Özellikle de insan Allah ilişkisini korku üzerine temellendirmek sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. Çünkü korku, insan davranışlarına bir dereceye kadar yön vermeye muvaffak olsa da bu, hem insan tabiatına hem de yaratılış gayesine uygun değildir. Sevgi insana hürriyetini bahşedip ona şahsiyet kazandırırken, korku sürüleştirebilir ve sindirir.²²⁵

Allah'ın kendini nitelediği sıfatlar açısından baktığımızda O'nun Cebbâr, Kahrâr, Züntikâm gibi gerçekten bazı korkutucu sıfatlara sahip olduğunu görürüz. Ancak bu sıfatların, Allah'ın rahmetinden, sevgisinden, bağışlayıcılığından bahseden sıfatların yanında çok az sayıda olduğu görülür. Dolayısıyla korkulur olmak, Allah'ın sıfatları arasında yer almakla birlikte O'nun rahmeti, merhameti ve sevgisi kadar Kur'an'da zikredilmemiştir. Buna rağmen Allah deyince çoğu insanın özellikle de çocukların aklına sevgi değil korku gelmektedir. Bunun sebebi ise anne-babaların Allah'a karşı duyguların henüz oluşmadığı küçük yaştaki çocuklarına karşı Allah'tan bahsederken sık sık cehennem ateşinden bahsetmeleri ve onları bununla korkutmalarıdır. Allah'ın ateş ve ceza gibi olumsuz kavramlarla birlikte zihinlere yerleşmesi, Allah sevgisine dayalı bir din algısı yerine Allah korkusunun hâkim olduğu bir din anlayışını ortaya çıkarmaktadır.

3.4. Dua

Dua, insan Allah ilişkisinde insan açısından duygusal yönü ağır basan bir iletişim türüdür. Mü'minin Allah ile duygusal ilişkisinde bazen şifahi olarak bazen de yüreğinin derinliklerinde sessizce dillendirdiği dua, sevincin, hüznün, yalnızlığın, pişmanlığın, şükürün, acizliğin, çaresizliğin kısacası insana dair yaşanan her halin Allah ile paylaşıldığı çok özel bir sohbettir. Dua, kişiyle Allah arasında vasıtasız olarak gerçekleşen, özel bir yeri ve zamanı olmayan bir iletişim modelidir. İnsanı dua etmeye sevk eden etkenler kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Genel olarak insanlar Allah'ın

²²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. XXVIII, s. 114-115.

²²⁵ Çam, Nusret, *Aşk Dini*, s. 318.

kemal sıfatlarını övmek, O'nun azâmeti karşısında acziyetlerini itiraf edip O'na teslim olmak ve bağılıklarını göstermek, sıkıntı, hastalık, felaket gibi durumlarda O'ndan yardım istemek, Allah'ın verdiği nimetler için şükretmek ve işlenen günahlardan dolayı af istemek için duaya yönelirler. Dolayısıyla bütün bu nedenlerle insanın Allah'a yönelişini ifade eden dua; hamd, senâ, şükür, tevbe vb. ibadetleri içine alan genel bir kavram olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de dua kavramı ve türevleri birçok ayette Allah'a yalvarma, çağırma, davet etme, ibadet etme, bir durumu arzetme gibi anlamlarda kullanılmıştır. Sözelimi; *“De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz söyleyin bakalım. Acaba size Allah'ın azabı gelse veya size kıyamet saati gelip çatsa siz Allah'tan başkasına mı yalvarıp yakarırsınız? Hayır, yalnız O'na yalvarırsınız...”*²²⁶ ayetinde dua kavramı Allah'a yönelmeyi, O'ndan yardım istemeyi, yalvarıp yakarmayı ifade etmektedir. Kur'an'da *“Yûsuf, “Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimlidir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan, onlara meyleder ve cahillerden olurum” dedi”*²²⁷ ayetinde dua kelimesi çağırma, davet etmek anlamında kullanılmıştır. Dua kelimesi bazı ayetlerde de Allah'tan başka ilahlara ibadet etme, tapma anlamlarında kullanılmıştır. Mesela *“O, Allah'ı bırakır da kendine ne zarar, ne de fayda veren şeylere tapar. Bu da derin sapıklığın ta kendisidir”*²²⁸ ayetinde bu anlamda kullanıldığını görüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanları kendisine dua etmeye davet ettiği ayetler mevcuttur. Sözelimi *“Rabbimiz şöyle dedi: 'Bana dua edin, duanıza cevap vereyim. Bana ibadet etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir halde cehenneme gireceklerdir’*²²⁹ ayetiyle Allah insanların kendisine dua etmesini istemekte bununla birlikte dua etmeyi gururlarına yediremeyenleri de cehennem ile uyarmaktadır. Çünkü dua, aslında insanın acizliğini anlaması, ne kadar güçlü olursa olsun kendine yeter olmadığının ve nihayetinde Allah'a muhtaç olduğunun göstergesidir. Ayet duanın aynı zamanda bir ibadet olduğunu da ifade etmektedir. Allah'ın dualara karşılık vermesi de kendisine itaat eden kullarına mükafatlarını tam olarak vermesi anlamına gelmektedir.²³⁰ Duanın nasıl yapılması gerektiği hususunda da Allah: *“Rabbimize*

²²⁶ En'âm, 6/40-41. Benzer ayetler için bkz. Ankebût, 29/65; Rûm, 30/33; Lokman, 31/32.

²²⁷ Yusuf, 12/33. Benzer ayetler için bkz. A'râf, 7/193, 198; İbrahim, 14/9-10, 22; Nur, 24/51

²²⁸ Hac, 22/12. Benzer ayetler için bkz. Hac, 22/62, 73; Ankebut, 29/42; Lokman, 31/30.

²²⁹ Mü'min, 40/60; Bir başka ayet Bakara, 2/186.

²³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. V, s. 266.

*gönülden ve gizlice dua edin*²³¹ ayetiyle insana yol göstermektedir. Ayette geçen “*tedarruan*” kelimesi insanın acizliğini ortaya koyması ve ihtiyaç içerisinde olduğunu ifade etmesi, Allah'ın en mükemmel ilim, kudret ve rahmet sahibi olduğunu müşahade etmesidir. “*Hufyeten*” kelimesi ise duanın gizlice, riyadan uzak, ihlaslı bir şekilde yapılması gerektiğini ifade etmektedir.²³²

3.4.1. İnsanın Duayla Allah'a Yönelmesinin Nedenleri

İnsan, Allah'ın üstün sıfatlar vererek yarattığı bir varlık olmasına rağmen Allah'ın kemâl sıfatları karşısında acizliğinin farkındadır. Allah'ın yüceliğini ve azâmetini bilen insan, O'na teslim olur ve O'nun kemal sıfatlarını dualarındaki övgü ifadeleriyle dile getirir. Bu sayede insan, Allah'a olan yakınlığını ve bağlılığını pekiştirmeye çalışır. İbn Manzûr, “Senden başka ilah yoktur”, “Hamd yalnızca senin içindir” gibi ifadelerle Allah'ın birliğinin dile getirilmesini ve O'nun övülmesini duanın bir çeşidi olarak aktarmaktadır.²³³ Dolayısıyla hamd, tesbih, tehlîl gibi Allah'ın yüceliğini ifade eden dualar sırf Allah'a yakınlığı, O'nunla irtibatı ve O'nun rızasını amaçlayan bir sevgi ve saygıyı sunmaktan ibarettir.²³⁴ Nitekim Kur'an'da iman edip salih amel işleyenlerin cennetteki dualarında “*Seni eksikliklerden uzak tutarız Allah'ım!*” şeklinde Allah'ı övdükleri, “*Hamd âlemlerin Rabb'i Allah'a mahsustur*”²³⁵ ifadeleriyle de dualarını sonlandırdıkları ifade edilmektedir. Bir başka ayette Allah en güzel isimlerin kendisine ait olduğunu ve bu isimlerle kendisine dua edilmesini istemektedir.²³⁶

Dua bir ibadet olmakla birlikte insanın duayla Allah'a yönelmesinin farklı sebepleri ve sonuçları olabilmektedir. İnsan bazen sahip olduklarına bakarak kendini o kadar güçlü hisseder ki öylesi zamanlarda hiç bir şeye, hiç bir kimseye ihtiyacı olmadığı hissine kapılır ve 'küçük dağları ben yarattım' edasıyla kibir içinde yeryüzünde dolaşmaya başlar. İşte böylesi bir ruh haleti içerisinde olan insanların başına bir sıkıntı, bir felaket ya da bir hastalık geldiği zaman kimileri isyan ederek niçin bunların kendi başlarına geldiğini ve aslında bunları hak etmediklerini sorgulamaya başlarlar, kimileri de ne kadar çok şeye sahip olursa olsun aslında aciz bir varlık olduğunu, yapması

²³¹ A'râf, 7/55.

²³² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XIV, s. 280.

²³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb*, c. XIV, s.257.

²³⁴ Parlador, Selahattin, "Dua" md., *DİA*, c. IX, İst., 1994, s. 534.

²³⁵ Yunus, 10/9-10.

²³⁶ A'râf, 7/180.

gereken şeyin Allah'ın huzurunda boyun eğip ona teslim olmak ve O'ndan yardım istemek olduğunun farkına varırlar. Dolayısıyla insanların duayla Allah'a yönelmelerinin en önemli gerekçelerinden birini insanın başına gelen, altından kalkamayacağı kadar onu aciz bırakan sıkıntılar, felaketler ve hastalıklar oluşturmaktadır. İnsanın aciz ve çaresiz kaldığı bir durumda kudretine güvendiği, kendisine yardım edeceğine inandığı Allah'a yönelmesi onun psikolojik dünyasında ortaya çıkabilecek derin yaraları önlediği gibi hayata tutunma ve mücadele etme konusunda da ona yardım edecektir.

İnsan bu dünyada sürdürdüğü hayatı boyunca çok çeşitli ihtiyaç ve isteklerinin olduğunun bilincindedir. Bununla beraber o, bu ihtiyaçların karşılanmasını tek başına yapamayacağını, gücünün ve imkânlarının buna yetmeyeceğini de bilmektedir. İşte bütün beklenti ve ihtiyaçlarını karşılayamayacağını hisseden insan, sıkıştığında ya da çaresiz kaldığında dualarıyla Rabb'ine sığınmayı bir gereklilik olarak hissedecektir. Çünkü dua eden bireye göre Allah, her şeye gücü yeten, her şeyi yapabilecek, dolayısıyla insanın ihtiyaçlarını da karşılayabilecek bir varlıktır.²³⁷ Dolayısıyla insan dualarıyla dileklerini Allah'a bildirecek ve ruhunda hissettiği ihtiyaç ve isteklerini sadakat ve samimiyet içerisinde Rabb'ine arz edecek ve onlara çözüm arayacaktır.²³⁸ İnsanın bu tavrına karşılık Allah, acizliğini anlayarak duayla kendisine yönelen ve yardım isteğinde bulunan kuluna her şeyi kuşatan rahmetiyle, ona olan dostluğu ve sevgisiyle yönelmekte ve dualarına icabet etmektedir.²³⁹

İnsan her zaman sıkıntılarından kurtulmak ve başına gelen felaket karşısında hissettiği acizliğinden dolayı duaya başvuramaz, bazen de Allah'ın kendisine verdiği maddi-manevi nimetler karşısında duyduğu minnettarlık duygularıyla Allah'a yönelir ve şükürünü dualarla Allah'a ulaştırmaya çalışır. Şükür, kulun Allah tarafından kendisine verilen nimetlerin farkında olması; Allah'ın bu lütuflarına karşı, minnet ve şükran duyguları ile O'na yönelmesi ve memnuniyetini ifade etmesidir.²⁴⁰ Çünkü mü'min

²³⁷ Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, s. 124.

²³⁸ Kayıklık, Hasan, "Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme", *ÇÜİF. Derg.*, S. 1, c. 1, Y. 1, 2001.

²³⁹ Bakara, 2/186; Mü'min, 40/60.

²⁴⁰ Şentürk, Habil, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., İst., 2010, s. 62.

elindeki nimetlere şükrederse Allah'ın kendisine olan nimetini arttıracığının²⁴¹ ve şükürünün karşılığını vereceğinin²⁴² bilinci içerisinde.

İnsanın dua etmesine sebep olan durumlardan biriside ölüm korkusunu yaşadığı anlardır. Ölümle burun buruna geldiğinde inanmayan insanlar dahi Allah'a yönelerek yaşadıkları felaketten kendilerini kurtarması için yalvarmaktadırlar. Allah, Kur'an'da böylesi bir olayı: *"...Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını anlayınca dini Allah'a has kılarak 'Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız' diye Allah'a yalvarırlar"*²⁴³ şeklinde anlatmaktadır. Ancak felaket anındaki duygu yoğunluğuyla insanın Allah'a yönelmesi, felaketten kurtulduktan sonra aynı yoğunlukta devam etmemekte ve insan Allah'ın yardımına nankörlükle, O'na ortak koşarak ya da ayetleri inkar ederek karşılık verebilmektedir. Allah, böyle bir tavır sergileyen insanları bize: *"İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken bize dua eder. Ama biz onun bu sıkıntısını ondan kaldırdık mı, sanki kendisine dokunan bir sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi geçer gider"*²⁴⁴ şeklinde tasvir etmektedir.

İnsanın duayla Allah'a yönelmesinin bir başka nedeni de yaptığı yanlışlardan, hatalardan ve günahlardan dolayı pişmanlık hissetmesi ve Allah'tan kendisini affetmesi isteğidir. Allah'a iman edip sevgiyle O'na bağlanan insan, dinen yasaklanan bir eylemde bulunduğu zaman suçluluk psikolojisi içerisine girer. İşlenen günahın ağırlığıyla insan ahirette Allah'ın huzurunda nasıl hesap vereceğini düşünerek yaşadığı pişmanlıkla Allah'a yönelir ve kendisini affetmesi için O'na dua eder. İşte tevbe kulun işlediği günahıktan sonra pişmanlıkla yeniden Allah'a itaate dönmesidir. Kendisine pişmanlıkla yönelen insana Allah *et-Tevvâb* ismiyle karşılık vermektedir. *Et-Tevvâb*, kullarının tövbelerini kabul eden demektir. İsmi mübalağa formunda gelmesi kulları tarafından yenilenecek her tövbeyi her defasında tekrar tekrar kabul etmesi anlamını ifade etmektedir.²⁴⁵ İnsan ne kadar hata yaparsa yapsın pişmanlıkla Allah'a her yönelişinde *et-*

²⁴¹ "Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: 'Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.'" İbrahim, 14/7.

²⁴² "Eğer şükreder ve iman ederseniz, Allah size niye azab etsin ki? Allah, şükürün karşılığını verendir, hakkıyla bilendir." Nisâ, 4/147.

²⁴³ Yûnus, 10/22.

²⁴⁴ Yûnus, 10/12. Benzer ayetler için bkz. Rûm, 30/33; Lokman, 31/32; Fussilet, 41/50.

²⁴⁵ Zeccâcî, *İştikâki Esmâillâh*, s. 62-63; Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, c. 1, s. 139; Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 220-221.

Tevvâb ismiyle Allah onun tövbelerini kabul edecek ve böylece insan manevi sıkıntılarından kurtulacaktır. Dolayısıyla tövbenin inanan insana manevi olarak arınma hissi verdiğini ve onu yaşadığı yoğun pişmanlık ve suçluluk duygusunun ağır yükünden kurtararak ümitsizlik düzeyinin düşüş göstermesine sebep olduğunu²⁴⁶ söylememiz mümkün görünmektedir.

Mü'minin şifahi olarak yaptığı dualarına karşılık Allah onları sadece işitmekle yetinmez aynı zamanda onlara karşılık verir. Allah dualara karşılık vereceğini: “*Rabbimiz şöyle dedi: 'Bana dua edin, duânıza cevap vereyim'*”²⁴⁷ ve “... *Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm*”²⁴⁸ ayetleriyle ifade etmektedir. Allah Hz. Eyüp'ün duasına karşılık verdiğini de şöyle ifade etmektedir: “*Biz de onun duasını kabul edip kendisinde dert namına ne varsa gidermiştik...*”²⁴⁹ Allah Hz. Yunus'un yaptığı duaya da karşılık verdiğini: “*Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarıyoruz*”²⁵⁰ ayetiyle açıklamıştır. İnsanın duasına Allah'ın cevabı, Kur'an'da 'cevap vermek', 'cevaplamaya hazır olmak' anlamına gelen *isticâbe* kelimesiyle ifadelendirilmektedir. Özü itibariyle şifahi olan duanın aksine *isticâbe* şifahi değildir.²⁵¹ Dolayısıyla ayetlerde de görüldüğü üzere Allah *el-Mucîb* ismiyle kendisine samimi olarak yönelip duayla yardım isteyenlere eylemsel olarak karşılık vermektedir. Ancak mü'min açısından duaya karşılığın ne zaman ve hangi şekilde verileceği konusunun bilinmesi mümkün görünmemektedir.

İnsanın kendi kendine yeten tavrından ve kibrinden vazgeçerek hangi gerekçeyle olursa olsun duayla Allah'a yönelmesi, Allah katında onun değer kazanmasına vesile olmaktadır. Bu durum Kur'an'da: “*De ki: 'Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin!..'*”²⁵² ayetiyle ifade edilmektedir. Hiç bir şeye ihtiyacı olmayan Allah, insanın kendisine muhtaç olarak yönelmesinden hoşnut olmakta ve buna göre insana değer vermektedir.

²⁴⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 283.

²⁴⁷ Mü'min, 40/60.

²⁴⁸ Bakara, 2/186.

²⁴⁹ Enbiyâ, 21/84.

²⁵⁰ Enbiyâ, 21/88.

²⁵¹ İzutsu, T., *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 288.

²⁵² Furkân, 25/77.

3.4.2. Duanın Psikolojik Boyutu

Duanın insan psikolojisi açısından faydaları olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Hem sıkıntı ve zorluklardan kurtulmak hem de insanın Rabb'ine yaklaşma arzusuyla gerçekleştirdiği dua tabii bir ihtiyaçtır.²⁵³ İnsan karşılaştığı sıkıntılarla her zaman tek başına başa çıkamaz. Konuşmak, paylaşmak ve yardım istemek bazı hallerde insan için zorunlu olabilir. Çünkü problemin zihinde sürekli olarak düşünülmesi, kimseyle paylaşılmaması insanda bazı psikolojik rahatsızlıklara neden olabilir. Böylesi durumlarda kendisi gibi aciz olan bir varlıktan yardım istemek insan için anlamsız gelir. Dolayısıyla insan, her şeyi duyan, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Rabb'ine dua vasıtasıyla ulaşır ve bütün sıkıntılarını O'nunla paylaşarak manevi anlamda güç kazanır. Bu nedenle çok dua edenler yaşadıkları problemlerle başa çıkma sürecinde Allah'tan yardım ve destek istedikleri zaman kendilerini umutsuzluğa sevk eden zorlukların üstesinden daha kolay gelebilirler.²⁵⁴ Dua, hayatta yaşanan çeşitli olaylara anlam katarak hayatı daha anlamlı, insanları daha güçlü kılar. Dua, insana derin yönlerinin, kaynaklarının, sınırlarının ve eksikliklerinin farkına varmasında ve benlik bilincini geliştirmesinde, kendine güvenini ve umudunu tazelemesinde de yardımcı olmaktadır. İnsandaki şiddetli sıkıntı, kaygı ve öfke duygularını azaltarak insanın psiko-sosyal uyumunu arttırmaktadır.²⁵⁵ Asım Yapıcı'nın Allah'ın varlığını hissetme, dua ve tövbe etme ile umutsuzluk arasındaki ilişkiyi ortaya koymak amacıyla üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmaya göre; samimi bir şekilde Allah'a yönelen, O'nunla ruhsal olarak sürekli iletişim kurmaya çalışan, O'na sığınıp O'nun gücüyle korunma altına girdiğini düşünen kişilerin umutsuzluk düzeylerinde belirgin bir düşüş ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle Allah'ın varlığını iç dünyalarında her zaman kuvvetli bir şekilde hisseden ve sık sık dua ederek O'ndan yardım dileyen gençlerin karamsar düşüncelerden kurtularak geleceklerini daha ümitvar bir şekilde tasarladıkları söylenebilir.²⁵⁶ Yapılan araştırmalar bize duayla ümitli olma arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Genellikle sıkıntılı zamanlarda yapılan duayla insan Allah'a sığınmakta ve O'nun kendisine olan yardımını her an beklemektedir. Dolayısıyla mücadele etme azmi artmakta ve geleceğe daha ümitle bakabilmektedir.

²⁵³ Demirci, Muhsin, "Kur'an'da Allah-Kâinât-İnsan İlişkisi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 10, 2002, s. 89-102.

²⁵⁴ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 283.

²⁵⁵ Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İst., 2012, s. 42-43.

²⁵⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, s. 284.

3.5. Tevbe

İnsan kendisine verilen kudret ve özgür iradesiyle, bazı nefsî arzu ve isteklerinin ve şeytanın vesveselerinin sonucu olarak hata yapma ve kabahat işleme potansiyeline sahip olduğu gibi aynı zamanda hatalarının farkına varıp bunlardan geri dönebilen bir varlıktır. İnsanın işlediği günahlar neticesinde pişmanlığını ve Allah'a yeniden dönüşünü ifade eden tevbenin insan Allah ilişkisi bağlamında çift yönlü olarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Çünkü işlenen günahlar insanı Allah'tan uzaklaşmaya, insanla Allah arasındaki duygusal bağlılığın zayıflamasına neden olurken pişmanlık ve arkasından gelen samimi bir tevbe, duygusal bağlılığın yeniden inşa edilmesine vesile olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tevbe, insan Allah ilişkisinde dinamizmi sağlayan bir unsur olmaktadır. Çünkü hiçbir insan hata işlemekten uzak değildir. Diğer taraftan insan işlediği günahın büyüklüğüne göre yaşadığı suçluluk psikolojisinden ancak tevbeyle kurtularak manevi yaşamına sağlıklı bir şekilde devam edebilir.

3.5.1. Tevbenin Tanımı ve Gerekliliği

Arapça *tâbe* fiilinden mastar olan *tevbe* kelimesi, geri dönmek, işlediği günahı terk ederek Allah'a dönmek, ma'siyetten itaate dönmek gibi anlamlara gelmektedir. İsm-i fâil olarak *tevvâb* ya da *tâib*, Allah'a tevbe edendir. *Tevvâb* Allah hakkında kullanıldığı zaman kulların tevbelerini çok kabul eden, onlara mağfiretle karşılık veren anlamına gelir.²⁵⁷ Hem insan hem de Allah hakkında kullanılabilen *tâbe* fiili, “alâ” edatıyla kullanılıp geçişli olduğu zaman Allah'a, geçişsiz olma durumunda ise insana izafe edilir.²⁵⁸ Çift yönlü bir yapı arz eden bu kelime “alâ” edatıyla Allah için kullanıldığında, ya Allah'ın tevbeyi kabul edip günahı silmesini, ya da kulu tevbeye muvaffak kılması ve göndermiş olduğu ayetlerde tevbe edenleri açıklamak suretiyle tevbeninin sebeplerini kolaylaştırması manasına gelir.²⁵⁹ İnsan için kullanıldığında, yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip, onu bırakıp terk ederek Allah'a dönmek, yani O'nun emirlerine uymak ve yasak ettiği şeylerden kaçınmak suretiyle Allah'a sığınarak O'ndan affetmesini, bağışlamasını dilemek, yaptıklarından pişman olduğunu da belirterek yalnız O'na

²⁵⁷ Ebu'l-Beka, *Külliyât*, s. 308; Ezherî, *Tehzibu'l-luğat*, c. XIV, s. 236-237; Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, c. II, s. 77-78; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, I, s. 233.

²⁵⁸ Yurdağür, *a.g.e.*, s. 221.

²⁵⁹ Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Meânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'ul-mesânî*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, c. I, s. 237.

yalvarmak demektir.²⁶⁰ Kısaca tevbenin hakikatı, Allah'ın menettiği şeylerden Allah'ın hoş ve güzel olan emirlerine dönmektir.²⁶¹

Nasuh tevbesi, kendisinden tevbe edilen şeye bir daha dönmek²⁶² olarak ifade edilmiştir. Tevbenin sıfatı olarak “nasuh”un, bir daha asla dönmek üzere günaha tevbe edildiğinde nefiste ortaya çıkan durum²⁶³ olarak tanımlanması, tevbedeki kararlılığa vurgu yapıldığını göstermektedir. İmam Mâtürîdî'nin “tevbe-i nasuh” tanımı ise şöyledir: “Kişinin yaptığı kötülüğe kalben pişman olması, bir daha işlememeye azmetmesi, elini gınahtan çekmesi, diliyle Allah'tan bağışlanma talep etmesi, daha önce günahla zevk aldırıldığı bedenini bu zevkten uzaklaştırma yolunda kullanması”dır.²⁶⁴ İmam Mâtürîdî'nin yapmış olduğu tanım tam bir tevbenin; pişmanlık, kararlılık, günahı terk, af talebi ve itaata dönüş aşamalarından meydana geldiğini ortaya koymaktadır.

Kelamcılara göre tevbe, “bir şeyden rucu' etmek/geri dönmek anlamına binaen günahı terkedip Allah'a itaate dönme, kalbin kararlı bağlantısıyla Allah'a dönmesi, gınahtan pişman olmakla birlikte gücü yettiği halde o günaha tekrar dönmemeye karar verme²⁶⁵ anlamlarına gelmektedir. Cüveynî'ye göre tevbe kula izafe edildiğinde hatalardan pişmanlığa dönüşü; Allah'ın fiillerine izafe edildiğinde ise Allah'ın nimetlerini ve ihsanlarını kuluna döndürmesini ifade eder. Tevbeyi, “günahlara karşı duyulan pişmanlık” olarak tanımlayan Cüveynî'ye göre pişmanlıkla birlikte bazı hallerde bulunması gerekli bazı özellikler vardır. Bunlardan birincisi Allah'ın hakkının çiğnenmesinden ötürü hissedilen hüznün ve keder, tevbeyle daima bir arada bulunması gereken niteliklerdendir. İkincisi geçmişte vuku bulan şeyin olmamasını temenni etmektir. Çünkü geçmişte vuku bulan bir fiilden dolayı pişman olan herkesin, o fiilin tekrar olmamasını temenni etmesi gerekir. Üçüncüsü ise, kişinin pişman olduğu şeyi (eğer yeniden yapmaya gücü yetiyorsa) yeniden işlememeye azmetmesidir. Tevbede sürekli pişmanlığın olması gerektiğini vurgulayan Cüveynî, bu düşüncesini Hz. Peygamber'in “pişmanlık tevbedir”²⁶⁶ hadisine dayandırmaktadır.²⁶⁷

İbn Fûrek tevbeyi, “geçmişte olan kötü davranışlardan pişman olmak, saf ve temiz davranışlardan ise ayrılmamaktır” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre tevbe,

²⁶⁰ Tunç, Cihad, "Tövbe Hakkında Bazı Meseleler", *AÜİFD.*, c. XXIV, s. 389-412.

²⁶¹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 357.

²⁶² Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. III, s. 119.

²⁶³ Ezherî, *Tehzibu'l-luğa*, c. IV, s. 146.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. V, s. 181.

²⁶⁵ Bâkılânî, *Temhid*, s. 307; Cürcanî, *Ta'rifât*, s. 70; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 380.

²⁶⁶ İbn Mâce, *Sünen*, "Kitâbü'z-Zühd", Hadis no: 4252.

²⁶⁷ Cüveynî, *İrşâd*, s. 401-402.

Allah'ın yasaklarından Allah'ın emirlerine yönelmektir; işlenen günahların hatırlanmasıyla kalbin sessiz ve hareketsiz kalmasıdır; geçmişte olan şeylere pişman olmak, gelecekte olacakları ıslah etmektir; Allah'a sığınmada doğruluk ve O'na olan ümitle amele devam etmektir; Allah'ın farzlarına sınıksız bir şekilde sarılmak ve çirkin gördüğü yasaklardan tamamen vazgeçmektir.²⁶⁸

Kâdî Abdülcebbar'a göre tevbe, “işlediği çirkin fiilden, çirkinliği dolayısıyla pişmanlık duymak ve böyle bir çirkin fiili bir daha işlememeye kesinlikle karar vermek” demektir. Şayet işlediği çirkin fiil kendisi ile Allah arasında ise, bu kadarı yeterlidir. Tevbenin sahih olması için “pişmanlık ve kararlılığa” birlikte itibar etmek gerekir. Zira pişman olup kararlı olunmazsa veya kararlı olup pişmanlık duyulmazsa bu “nasuh tevbesi” olmaz.²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar'ın farklı bir tevbe tanımı da şöyledir: “Kişinin işlediği bir günah sebebiyle hak ettiği cezayı ve kınanmayı ortadan kaldırmaya yarayan bir eylemdir”.²⁷⁰ Bu tanımda işlenen günahla hak edilen cezanın tevbeyle silinmesine vurgu yapılarak tevbenin olumlu sonucuna dikkat çekilmiştir.

Kelam âlimlerinin yapmış oldukları tevbe tanımlarında dört hususun gerekli olduğunu görüyoruz: 1) İşlenen hatadan dolayı hissedilen pişmanlık duygusu, 2) Yaşanan pişmanlık duygusuyla Allah'tan bağışlanma talep etme, 3) Kötü fiilin bir daha yapılmamasına dair kararlı bir duruş sergilenmesi, 4) Allah'a itaat etmeye kesin dönüş yapılması.

İnsan tabiatı itibarıyla kendisini hata ve kusur işlemekten soyutlayamaz. Bu nedenle Allah: “*Ey mü'minler! Hep birden Allah'a tevbe ediniz ki kurtuluşa eresiniz*”²⁷¹ ayeti ile “*Ey iman edenler! Samimi bir tevbe ile Allah'a dönün, umulur ki Rabbiniz sizin kötülüklerinizi örter*”²⁷² ayetiyle insanlara imanının mevcudiyeti ile birlikte tevbe etmeyi gerekli kılmış ve tevbe yoluyla kendilerini bağışlayacağını haber vermiştir. Büyük günahlar ve bunları işleyenlerin durumu bağlamında tevbe konusuna değinen Mâtürîdî, bu tür ayetlerde iki ayrı hükmün olduğunu ifade etmiştir. Biri kendilerince ancak tevbe yoluyla bağışlanabilecek günahlar sebebiyle kişiden iman vasfını izale edilişleri konusunda Mu'tezile'ye cevap mahiyetindedir,²⁷³ zira bu ayetler imanının var olduğunu

²⁶⁸ İbnFûrek, *el-İbâne*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 40.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ç. İ. Çelebi, c. II, s. 56, 750.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. XXIV, s. 311.

²⁷¹ Nur, 24/31.

²⁷² Tahrim, 66/8.

²⁷³ Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse ne mü'min ne de kafirdir. (el-Menzile beyne'l-menziyeteyn ilkesi)

göstermektedir. Diğerleri ise günah işleyenleri kâfir ve şirk ehli diye vasıflandıran Hâriciler'e cevap niteliğindedir. Eğer günah işleyen kâfir olsaydı iman kavramının onlara nisbet edilmesi ve kendilerine tevbenin emredilmesi mümkün olmazdı.²⁷⁴ Mâtürîdî'ye göre bu ayetler bütün mü'minlere tevbe etmenin gerekli olduğunu açıkça ifade etmektedir. Zira ayette mü'min isminin verilmesinden sonra tevbe etmeleri istenmektedir.²⁷⁵ Bu ayetin tefsiri bağlamında Zemahşerî, zayıf karakterli kimselerin bütün gayretlerine rağmen Allah'ın her konudaki emir ve yasaklarını tam olarak yerine getirememelerinden dolayı ortaya çıkan kusur ve eksikliklerden soyutlanamayacaklarını, bu sebeple de Allah'ın inananların hepsine tevbe ve istiğfarda bulunmalarını emrettiğini ifade etmiştir.²⁷⁶ Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde peygamberlerin bile hatalardan beri kalamadıklarının, hatalarından dolayı ağlayarak tevbe ettiklerinin haber verildiğini söyleyen Gazâlî, Hz. Adem'in bile Allah'ın emrine karşı gelmesinden dolayı tevbeden müstağni kalamadığını dolayısıyla babanın yaratılışına uymayan ve babanın güç yetiremediği şeye evladının hiç güç yetiremeyeceğini belirterek tevbenin, herkes için farz-ı ayn olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁷

Kelam ilminde tevbeyle ilgili olarak üzerinde durulan konulardan birisi tevbe etmenin gerekli olup olmadığı meselesidir. Eş'ari, tevbenin gerekliliği/vucûbiyeti hususunda insanların ihtilaf ettiklerini, bazılarının günahlardan tevbe etmenin bir fariza olduğunu kabul ettiklerini bazılarının da bunu inkar ettiklerini ifade etmiştir.²⁷⁸ Eş'arî kelâm âlimlerine göre günahlardan dolayı kulun tevbe etmesi vâciptir. Tevbenin kul için vâcip olduğuna ise akıl delalet etmez. Çünkü şer'î hükümlerden herhangi bir şey akılla delillendirilemez. Hataları terk etmenin ve geçmiş günahlardan pişmanlık duymanın gerekliliğinin delili ise Müslümanların icmâsıdır.²⁷⁹ Gazâlî tevbenin gerekliliğinin ayet ve hâdislerle sabit olduğunu ifade ettikten sonra bizzat kişinin bunu anlamasına yani tevbenin ebedi saadete vesile olduğunu ve ebedî saadetinde ancak Allah'a kavuşmakta olduğunu bilmesine ve duygusal olarak bunu hissetmesine bağlamıştır. Kişi kendisini Allah'a yaklaştıracak olan eylemlerle, kendisini Allah'ın rahmetinden uzaklaştırıp şeytana yaklaştıran fiillerin neler olduğunu bilir ve Allah'a yakın olmak için, kendisini

²⁷⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, trc. B. Topaloğlu, s. 421-422.

²⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 180.

²⁷⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 293.

²⁷⁷ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 20-21.

²⁷⁸ Eş'ari, *Makâlât*, s. 151.

²⁷⁹ Cüveynî, *İrşad*, s. 404; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 381.

uzaklaştıran yollardan ayrılmanın yani tevbe etmenin gerekli olduğunu anlar.²⁸⁰ Bu bilgi ve anlayışla kişi hatalarından pişmanlık duyar ve Allah'a yakın olmak için tevbeye yönelir. Tevbenin dini bir gereklilik olduğunun bilinmesiyle birlikte günah işleyen kişinin bizzat bu gerekliliği psikolojik olarak hissetmesi tevbenin samimiyeti ve günahların yeniden tekrar edilmemesi açısından önem arz etmektedir. Aslında Gazâlî, insanın kendisinin duygusal olarak tevbeye ihtiyaç hissettiğinde onun için bir gereklilik olacağına ve böyle bir durumda yapılan tevbenin kurtuluşa vesile olacağına dikkat çekmiştir.

3.5.2. Tevbenin Allah'tan İnsana Doğru Olan Yönü-Tevbenin Kabulü

Günah ve sevap işleme potansiyeline sahip bir varlık olarak yaratılan insanın hatalardan ve günah işlemekten kendini soyutlayamayacağı açıktır. İnsan fitratına uygun olan İslam dini insanın bu yapısına binaen insan için bir arınma vesilesi olan tevbenin önemine dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber de: *“Her insan günah işleyebilir, günah işleyelerin en hayırlısı tevbe edendir”*²⁸¹ buyurarak insan fitratına dikkat çekmiş ve günahattan kurtuluşun tevbeyle mümkün olduğunu ifade etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de de tevbenin insan için bir kurtuluş olduğunun, tevbenin kabulünün ümit edilmesi gerektiğinin ve tevbenin kabul edileceğinin çeşitli örneklerle ifade edildiği sayısız ayet bulunmaktadır.

İlk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Adem'in kıssasını, insanın hata işleyebilen ve bu hatalarından pişmanlık duyarak yeniden tevbeyle Allah'a yönelen bir varlık olmasını göstermek adına burada örnek olarak verebiliriz. Allah Hz. Adem'i ve eşini yerleştirdiği bahçede bir ağaca yaklaşmamaları ve kendileri için düşman olan şeytanın vesveselerine kanmamaları hususunda uyarmıştır. Ancak Hz. Adem ve eşi Allah'ın koyduğu bu yasağı tüm uyarılara rağmen çiğnemişler ve Allah'a asi olmuşlardır. Hatalarını anlayıp pişmanlık duyuncada Allah'ın kendilerine yol göstermesiyle tevbe etmişler ve Allah'da onların bu tevbesini kabul etmiştir.²⁸²

İnanan insanlardan bilerek ya da cahillikle işlediği kabahat ve zulüm sebebiyle kim pişmanlık duyup kendini düzeltirse, Allah ona merhamet edeceğini ve onu bağışlayacağını: *“Ayetlerimize iman edenler sana geldikleri zaman, de ki: “Selâm olsun size! Rabbiniz kendi üzerine rahmeti yazdı. Şöyle ki: Sizden kim cahillikle bir kabahat*

²⁸⁰ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 10-11.

²⁸¹ İbn Mace, *Sünen*, "Zühd", 4251 nolu hadis.

²⁸² Tâ hâ, 20/115-122; Bakara, 2/35-37; Â'râf, 7/19-23.

işler de sonra peşinden tevbe eder, kendini düzeltirse, O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”²⁸³ ayetiyle ifade etmektedir. Yine bir başka ayette Allah: “*Her kim de işlediği zulmünün arkasından tevbe edip durumunu düzeltirse kuşkusuz, Allah onun tevbesini kabul eder. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*”²⁸⁴ buyurarak tevbeyle kendisine yönelenlerin tevbelerini kabul edeceğini ifade etmiştir. Zikredilen ayetlerde Allah'ın hatalarından dolayı pişmanlık duyarak kendisine tevbe eden insanlara olan merhameti, bağışlayıcılığı ve onların tevbelerini kabul edeceği açıkça ifade edilmişken, O'nun affediciliğini sınırlandırmak Allah adına hüküm vermek demektir. Hangi türden olursa olsun kötülük yapıp sonra da pişmanlık duyarak tevbeye yönelen, Allah'tan özür dileyen ve samimi şekilde iman eden, kötülüklerde ısrar etmeyip imanın gereği olan davranışlarda bulunanlar, salih amel ile kendilerini arındıranlar Allah tarafından bağışlanacaktır.²⁸⁵

İşlediği günah sebebiyle pişman olarak Allah'a yönelen ve günlerce pişmanlığın getirdiği iç acısıyla Allah'a tevbe ederek yalvaran ve sonunda Allah'ın tevbelerini kabul ettiği üç sahabenin durumu, Allah'ın kendisine samimi bir tevbeyle yönelen kulunun tevbesini kabul edeceğine dair verebileceğimiz en güzel örneklerden birisidir. Özürsüz olarak Tebuk seferine katılmayan Kâ'b b. Mâlik, Mürare b. Rebia ve Hilâl b. Ümeyye seferden sonra Hz. Peygamber'e gelerek hiç bir gerekçeleri olmaksızın sefere katılmadıklarını itiraf etmişlerdir. Onların bu itirafları üzerine Hz. Peygamber, Allah haklarında hüküm verinceye kadar beklemelerini söylemiştir. Onlar tevbeleri kabul oluncaya kadar pişmanlık içinde gözyaşı dökmüşler ve samimi bir kalp ile Allah'a yönelmişlerdir. Elli günün sonunda onlara tevbelerinin kabul olunduğu müjdesi:²⁸⁶ “*Savaştan geri kalan üç kişinin de tevbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıktıkça sıkılmış, böylece Allah'dan yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra dönsünler diye, onların tevbelerini de kabul etti. Şüphesiz Allah, tevbeyi çok kabul eden ve çok merhamet edendir*”²⁸⁷ ayetiyle verilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de insanın tevbeyle Allah'a yönelmesine karşılık, Allah *Tevvâb* ismiyle cevap vermektedir. Kur'an'da onbir ayette geçen *Tevvâb* isminin mübalağa ifade eden “fa’âl” vezninde gelmesi, Allah'ın kullarının tekrar tekrar tevbe etmelerine karşılık

²⁸³ En'âm, 6/54.

²⁸⁴ Mâide, 5/39.

²⁸⁵ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an Psikoloji Atlası*, c. II, s. 44.

²⁸⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XIV, s. 545 vd.

²⁸⁷ Tevbe, 9/117-118

onların tevbelerini çokça kabul etmesi anlamını ifade etmektedir. Kul günahlarını terk ederek Allah'a tevbe eder, Allah'ta onların tevbelerini kabul eder ve günahlarını bağışlar.²⁸⁸ Halîmî, bu ismi “günahlarından pişman olup tâatine dönenlere, fazl ve rahmetiyle karşılık veren ve onların daha önce yaptığı hayırları geçersiz saymayan, itaatkâr olanların iyiliklerine karşılık mükâfatlarını onlardan esirgemeyen” şeklinde tanımlamaktadır.²⁸⁹ Kur'an'da Allah'ın tevbeleri çokça kabul ettiği anlamına gelen *et-Tevvâb* ismiyle birlikte merhamet sahibi olduğu, günahları affeden olduğu da farklı isimlerle ifade edilmektedir. *et-Tevvâb* ismiyle birlikte dokuz ayette *er-Rahîm* ismi kullanılmıştır.²⁹⁰ Allah'ın sonsuz merhamet sahibi olduğunu ifade eden bu isminet-*Tevvâb* ismiyle birlikte kullanılmış olması Allah'ın kim olursa olsun tevbe ederek kendisine yönelen herkesi rahmetiyle karşılayacağı anlamına geldiğini söyleyebiliriz. *er-Rahîm* ismiyle birlikte terkip oluşturarak yetmiş bir yerde geçen “bütün günahları bağışlayan” anlamındaki *el-Ğafûr* ismi ile “sürekli bağışlayıcı olan” anlamındaki *el-Ğaffâr* ismi,²⁹¹ Allah'ın kendisine tevbeyle yönelen kuluna karşı sevgi, merhamet ve bağışlamayla karşılık vereceğini ifade etmektedir. Nitekim Allah; “*Sonra, şüphesiz ki Rabbin; cahillik sebebiyle kötülük yapan, sonra bunun ardından tevbe eden ve durumunu düzelterlerden yanadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da elbette çok bağışlayandır, çok merhamet edendir*”²⁹² buyurmuştur. İnanıp tevbe eden, salih ameller işleyerek doğru yol üzere devam eden kimselere karşı affedici olduğunu Allah; “*Şüphesiz ki ben, tevbe edip inanan ve salih ameller işleyen, sonra da doğru yol üzere devam eden kimse için son derece affediciyim*”²⁹³ ayetiyle ifade etmiştir.

“Kolaylıkla affeden, tevbe ve istiğfar ettikleri takdirde kullarının günahlarını bağışlayan, hak ettikleri cezalarını kaldıran” anlamındaki mübalağa ifade eden *Afûv* sıfatı²⁹⁴ da Kur'an'da beş ayette geçmektedir. Bunların dördünde ilâhî affi pekiştiren bir muhteva içinde “ğafûr” ismiyle birlikte kullanılmış,²⁹⁵ “kadîr” ismine bitişik olarak kullanıldığı bir ayette ise²⁹⁶ kullarını adliyle cezalandırmaya kâdir olan Allah'ın onları lütfuyla bağışladığına; zaten affin da, cezalandırmaya gücü bulunandan sâdir olması

²⁸⁸ Zeccâcî, *İştikâk*, s. 63. İlgili ayetler için bkz. Mü'min, 40/3; Şûrâ, 42/25.

²⁸⁹ Halîmî, *el-Minhâc*, c. I, s. 206.

²⁹⁰ Bakara, 2/37, 54, 128, 160; Nisa, 4/16, 64; Tevbe, 9/104, 118; Hucurat, 49/12.

²⁹¹ Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 97, 141 vd.

²⁹² Nahl, 16/119.

²⁹³ Tâ hâ, 20/82.

²⁹⁴ Zeccâcî, *İştikâk*, s. 134; Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 223.

²⁹⁵ Bkz. Nisâ, 4/43, 99; Hac, 22/60; Mücadele, 58/2.

²⁹⁶ Nisâ, 4/149.

halinde bir değer ve kemâl ifade edeceğine işaret edilmiştir. Zira bağışlayan adaletin gereğinden gönüllü olarak vazgeçmekte ve affetmek suretiyle suçluya bir ihsanda bulunmuş olmaktadır.²⁹⁷

Allah Kur'an'da tevbeleri kabul edeceğini sayısız ayette ifade etmiş olmakla birlikte çok tevbe edenleri sevdiğini de ifade ederek onları övmüştür.²⁹⁸ Hz. Peygamber de Allah'ın kullarının tevbesi karşısındaki sevincini, çölde suyu ve azığıyla birlikte devesini kaybedip ondan ümit kestiği bir anda tekrar devesini bulan kimsenin duyduğu sevinci örnek vererek anlatmıştır.²⁹⁹ Gazâlî bu hadisteki Allah'ın sevinmesinin tevbe kabul etmekten öte bir hal olduğunu söylemektedir.³⁰⁰ Hz. Peygamber'e dayandırılan bir hadise göre de; “*Allah, gündüz günah işleyenin tevbe etmesi için geceleyin, gece günah işleyenin tevbesini kabul etmek için gündüzleri elini açar (tevbesini bekler) Tâki güneş batıdan doğuncaya kadar Allah'ın bu hareketi devam eder*”³⁰¹ buyrulmaktadır. Allah'ın tevbe edenleri sevdiğini ifade etmiş olması ve günah işleyen kulundan tevbe etmesini ısrarla istemesi tevbelerin kabul edileceğine delil olarak düşünülebilir. Diğer taraftan eğer Allah tevbeleri kabul etmeyecek olsaydı, onu emretmesi de anlamsız olurdu.

Allah'ın merhametine, affediciliğine ve tevbeleri kabul edici olduğuna dair sayısız ayet ve hadis bulunmasına rağmen, Kelâm ilminde tevbenin Allah tarafından kabulünün gerekli olup olmadığı meselesi tartışılmıştır. Eş'arî âlimlere göre tevbeleri kabul etmek Allah için aklen zorunlu değildir. Tevbenin kabulü zorunlu olsaydı Allah'a yönelmenin ve dualarda ısrar etmenin anlamı olmazdı. Tevbenin kabulü hususunda kesin bir naklî delil olmamakla birlikte³⁰² tevbenin kabul edileceği ümit edilir. Allah fâil-i muhtar olması sebebiyle O'na hiçbir şey zorunlu değildir. Kulun tevbesi de Allah'ın in'am ve ihsanıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Allah'ın tevbe kabul ederek tekrar in'am ve ihsanda bulunması gerekmez.³⁰³ İmam Mâtürîdî, “*Allah katında makbul tevbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tevbe edenlerin tevbesidir...*”³⁰⁴ ayetinin tefsirinde, Allah'ın, işlediği günahattan dönerek tevbe eden

²⁹⁷ Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 223-224.

²⁹⁸ Bkz. Bakara, 2/222; Tevbe, 9/112.

²⁹⁹ Buhari, *Sahih*, "Deavât", 6308 nolu hadis; Müslim, *Sahih*, "Tevbe", 2744 nolu hadis; İbn Mace, *Sünen*, "Zühd", 4249 nolu hadis.

³⁰⁰ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 27.

³⁰¹ Müslim, *Sahih*, "Tevbe", 2759 nolu hadis.

³⁰² Daha önce örnek olarak verdiğimiz ayetlerde Allah tevbeleri kabul edeceğini ifade etmektedir. Bu ayetlere rağmen tevbenin kabulüne dair naklî delil olmadığının söylenmesi muhtemelen bu ayetlerin farklı şekilde yorumlandığı anlamına gelmektedir.

³⁰³ Cüveynî, *İrşâd*, s. 403-404; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. X, s. 5.

³⁰⁴ Nisâ, 4/17.

kimsenin tevbesini kabul edeceğini söylemektedir. Ancak tevbenin kabul olunması için kişinin onu ertelememesi, tevbenin kabul olunmayacağı zamanı beklememesi yani tevbenin ümitsizlik halinde olmaması ve tevbesinde kararlı olması gerekir. İşlenen günah hafife alındığı ya da tevbe önemsenmediği durumda yapılan tevbe kabul olunmaz. İşlediği günahı dolaylı rahatsızlık duyan kimseyi Allah tevbeyle sevk eder ve ona rahmet ve ihsanıyla muamele eder.³⁰⁵ İmam Mâtürîdî Allah'ın tevbeyle kabul etmesini insanın günahı sonrası tavrı ve davranışlarına bağlamıştır. Günah işleyen insan pişmanlık duyup tevbeyle yönelirse Allah onu tevbeyle muvaffak kılmaktadır. Yaptığı tevbenin kabul olunması içinde insandan beklenen bazı davranışlar vardır. Bunlar tevbenin geciktirilmemesi, tekrar günaha dönmeme konusunda kararlı olunması, işlenen günahın hafife alınmaması ve tevbeyle ciddiyetle yaklaşılmasıdır. İmam Mâtürîdî bu hususlara dikkat edildiği takdirde tevbenin kabul edileceğini ifade etmektedir. Ancak o, tevbenin kabulünün Allah için bir zorunluluk olarak gerektiğinden bahsetmez.

Mu'tezile ise Allah'ın günahı tevbe eden kulunun tevbesini kabul etmesini aklen bir zorunluluk olarak kabul etmişlerdir. Çünkü kul için faydalı ve en iyi olan şeyin yaratılması Allah'ın adaletinin bir gereği olarak görülmüştür. Tevbe etmek de insanın lehinde olan bir durumdur. Bu itibarla insanın günahından pişman olarak tevbe etmesi kendisine gerekli olduğu gibi, Allah'ın bu tevbeleri kabul etmesi de O'na vaciptir.³⁰⁶ Râzî, Nisa 4/17. ayetin tefsirinde Kâdî Abdulcebbar'ın bu konudaki görüşlerini aktarmıştır. O'na göre ayette geçen “alâ” kelimesi vücut içindir ve bu aklen tevbeyle kabul etmenin Allah'a vacip olduğunu gösterir. Ayetin “Allah katında makbûl tevbe...” şeklindeki birinci kısmı tevbenin kabulünün vacip oluşu, “Allah, bunların tevbelerini kabul buyurmuştur” şeklindeki ikinci kısımda tevbenin yapıldığı ve kabul edildiği şeklinde yorumlandığında ancak ayetteki iki kısım arasındaki fark ortaya çıkmış olur. Böyle yorumlanmadığı takdirde aynı ayetteki iki ifade birbirinin aynı olur.³⁰⁷ Zemahşerî de aynı ayetin tefsirinde cehalet sebebiyle günah işleyen tevbesini Allah'ın kabul etmesinin ve onu bağışlamasının vacip olduğunu söylemektedir.³⁰⁸ Mu'tezile'nin dediği gibi bir zorunluluğu kabul etmeyen, insan için “vaciptir” ifadesinin kullanıldığı anlam

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 379.

³⁰⁶ Yavuz, Salih Sabri "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, S. 3, 2010, s. 7-22.

³⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. X, s. 5; bkz. Salih Sabri Yavuz, "Tevbenin İtizali Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 10, S. 3, 2010, s. 7-22.

³⁰⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 41-42.

gibi Allah için hiçbir şeyin vacip olmayacağını ifade eden Gazâlî'nin tevbenin kabulüne dair birçok ayet³⁰⁹ ve hadisleri³¹⁰ delil olarak sunması ve çeşitli benzetmelerle Allah'ın tevbeleri kabul edeceğini izah etmesi daha tutarlı, anlaşılır ve insan psikolojisine daha uygun görünmektedir.³¹¹

Kelam ilminde tevbenin formel bir bakış açısıyla ele alındığını, mezheplerin Allah tasavvurlarının bu konudaki değerlendirmelerinde de aynı şekilde yansıtıldığını görüyoruz. Eş'arilerin fâil-i muhtar tanrı algısıyla, Mu'tezile'nin insan için en iyi olanı yaratmak zorunda olan ilah anlayışlarının tevbe konusunda da değişmediğini söyleyebiliriz. Mâtüridî'nin ve Eş'arî bir âlim olan Gazâlî'nin bu husustaki açıklamalarının daha tutarlı ve itidalli olduğunu görüyoruz.

3.5.3. İnsandan Allah'a Doğru Yönüyle Tevbe

İnsandan Allah'a doğru olan yönüyle tevbede yoğun psikolojik süreçler yaşanmaktadır. Kelam ilminde bu süreçler, insan Allah ilişkisinin resmî ve mantıksal zeminlere oturtulmasına bağlı olarak çok fazla irdelenmemektedir. Oysa tevbeyle gelinceye kadar insanı günaha yönlendiren içsel ve dışsal faktörlerin neler olduğu, işlenen günahla birlikte yaşanan suçluluk duygusu, arkasından hatanın farkına varılmasıyla yaşanan pişmanlığın boyutları ve bunun insan üzerindeki etkisi, kişinin bazı durumlarda kendini affedememesi sebebiyle psikolojik rahatsızlıklar yaşaması, nihayet yeni bir başlangıç için kişinin bağışlanacağını ümit ederek tevbeyle yönelmesi gibi hususların iman-duygu zemininde bu ilim dalında ele alınması insan Allah ilişkisi açısından önemlidir.

Kelam ilminde insan açısından bakıldığında tevbede yaşanan psikolojik süreçler ele alınmamasına karşın, Tasavvuf ilminde tevbe, psikolojik boyutları daha ön plana çıkartılarak çift yönlü bir ilişki bağlamında değerlendirilmiştir. Tevbe eden kulun tevbe öncesinde, anında ve sonrasındaki duyguları geniş bir şekilde ele alınmıştır. Tevbeyle kendisine yönelen kuluna karşı Allah'ın duyguları ve eylemleri hakkında da çeşitli yorumlar yapılmıştır.

Tasavvuf ilminde tevbe, yapılan günahı terk edip Allah'a dönmek, pişman olmak manasına gelmektedir. Fakat tasavvufî düşüncede tevbenin fonksiyonu daha geneldir,

³⁰⁹ Şûrâ, 42/25; Mü'min, 40/3.

³¹⁰ İbn Mâce, *Sünen*, hadis no: 4248, 4250, c. 2, s. 1419;

³¹¹ Gazâlî, *İhyâ*, trc. A. Serdaroğlu, c. IV, s. 26 vd.

Allah'ı unutmamayı ifade eder.³¹² Sûfîlerin ilk makamı olan tevbe, şer'an yerilmiş kötü fiilden iyi olana dönmek demektir. Ebu Ali el-Dekkâk tevbeyi üç kısımda değerlendirmiştir: 1) Tевbe, 2) İnabe, 3) Evbe. Ceza korkusundan her tevbe eden *tevbe* sahibidir. Sevabı düşünerek tevbe eden *İnabe* sahibidir. Sevabı elde etmek ya da cezadan korktuğu için değil de sadece Allah'ın emridir diye tevbe eden *Evbe* sahibidir.³¹³

İnsanı tevbeye götüren çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bunlardan biri ceza görme korkusudur ki, kişi bu korkuyla yaptıklarından dolayı üzüntü ve pişmanlık duyar. İkincisi uhrevî nimetleri elde etme isteği kalbe hakim olunca kişi, işlenen kötü fiiller neticesinde bu nimetleri kaybedeceğini düşünür ve bu nimetleri elde etme ümidi ile pişmanlık duyar. Üçüncüsü ise, Allah'ın yapılan kötü fiillere şahit olduğunu düşünüp utanç duymak ve O'nun emirlerine muhalefetten dolayı pişmanlık olmaktır.³¹⁴

Tasavvufî yönüyle de meşhur olan Gazâlî *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* adlı eserinde tevbe konusuna geniş yer ayırmıştır. Ona göre tevbe birbirini gerektiren üç şeyin birleşmesinden oluşan bir mânadır. Bunlar ilim, hâl ve fiildir. İlim, günahın zararlarının büyüklüğünü, kul ile Allah (sevgilisi) arasında bir perde olduğunu bilmektir. Günah sebebiyle sevgilisini kaybeden, içinde elem ve acı duyar. Duyulan bu acıya nedâmet denir. Üzüntünün ve pişmanlığın kuvvetlenmesi durumunda hâle, geçmişe ve geleceğe taalluk eden bir irade belirir. Kişi bu iradeyle yapmış olduğu kusuru hemen terk eder. İradenin gelecekle olan ilgisi, sevgilisi ile kendisini ayıran bu kötülüğü ebediyyen yapmamaya azmetmektir. Geçmiş ile olan ilgisi ise yitirdiğini iyilik veya kaza etmekle telafiye çalışmaktır.³¹⁵ Gazâlî'ye göre tevbe üç aşamada gerçekleşmektedir. Öncelikle kişi işlediği günahın kendisine olan zararlarının farkında olmalıdır. Bu farkındalık onda üzüntü ve pişmanlık duygusu yaratmalıdır. Çünkü pişmanlık aslında yapılan işin zararlarını bilmeyi ve bunu yapmamaktaki kararlılığı içerir. Pişmanlık duygusuyla kişi geçmişteki hatalarını telafi etmeye çalışmalı, içinde bulunduğu zaman diliminde yaptığı hatalarından hemen vazgeçmeli ve gelecekte günah işlememek üzere karar vermelidir.

Herevî'ye göre kişi günah işlediğinde şu üç hususu düşünmesi gerekir: Allah'ın korumasından çıktığını, günah işlediğinde sevindiğini ve Allah'ın kendisini gördüğünü

³¹² Özarslan, Selim, "Kur'an'da Tевbe Kavramına Kelâm Açısından Bir Yaklaşım", *FÜSBD.*, c. 12, S. 1, Elazığ, 2002, s. 353-382.

³¹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 178, 182.

³¹⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, haz. S. Uludağ, s. 357.

³¹⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 9.

kesin olarak inandığı halde o günahı telafi etmek yerine işlemeye devam ettiğini.³¹⁶ Bu düşüncelerle işlediği günahın muhasebesini yapan kimse pişmanlık duyarak Allah'a yönelecektir. Çünkü Allah'a teslim olan bir kalp, O'nun emrine aykırı bir davranış işlenmesi durumunda huzursuz olacaktır. İbnu'l-Cevziyye'ye göre kulun “Allah'ın korumasının dışına çıkması” muhtemelen Allah'a sarılmayı ve O'na sığınmayı terk etmesi anlamına gelir. Çünkü kul Allah'a sığınsaydı hidayet ve O'na itaatin dışına çıkmazdı. Kulun “günahı işlediğinde sevinmesi” ise günahı çok sevdiğine, isyan ettiği yaratıcısının takdirini ve günahın kötü neticesini, ayrıca tehlikesinin büyüklüğünü bilmediğine bir delildir. Mü'min bir kimse günahlardan dolayı asla bir huzur ve sevinç duymaz. “Günahta ısrar etmek” ise Allah'a karşı gelme konusunda direktmek ve bunu alışkanlık haline getirmek demektir. Bu da başka bir günahtır. Bundan daha kötüsü ise Allah'ın kendisini gördüğüne kesin olarak inandığı halde aşikâre günah işlemektir.³¹⁷

İbnu'l-Cevziyye tevbe, “kulun Allah'a yönelmesi ve ilâhi gazaba uğrayan kimseler ile sapıkların yolunu terk etmesi” şeklinde tanımlamıştır. Bu ise ancak Allah'ın o kulu doğru yola yönlendirmesi (hidayet) ile gerçekleşir. Kulun, işlediği günahlardan habersiz ve günahlar üzerinde ısrar ederken doğru yola iletilmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla tevbenin gerçekleşmesi için öncelikle: a) günahı bilip tanımak, b) günahı itiraf etmek ve c) dünya ve ahirette o günahın kötü neticelerinden kurtulmayı arzulamak gerekir.³¹⁸ Sahih bir tevbenin şartları ise şunlardır: geçmişte işlediği günahlardan dolayı pişmanlık duymak; derhal günahından vazgeçmek ve gelecekte o günahı tekrar işlemeyeceğine dair karar vermek ve günahından dolayı Allah'a özür beyan etmek.³¹⁹

Mü'min bir insan öncelikle Allah'ın emir ve yasaklarını bilmekle yükümlüdür. İncanın gereklerini öğrenme imkânı olduğu halde öğrenmeden hayatını idame ettiren ve bu bilgisizlik nedeniyle günah işleyen kimse elbette sorumlu olacaktır. Kişinin dinen günah sayılan ve cezası olan fiilleri bilmesi onun günaha meyletmesine engel olabilir. Allah'ı, O'nun kemâl sıfatlarını ve fiillerini bilen insan daha fazla Allah'a yaklaşacağı için O'nun rızasına uygun olmayan davranışlardan da kaçınmaya çalışır. Dolayısıyla bilgi sahibi olmak kişiyi günah işlemekten sakındırmada önleyici bir faktör olabilir. Kişinin günah işledikten sonra hatasını anlaması ve pişmanlık duyması tevbe

³¹⁶ Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Kitâbu Menâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 13.

³¹⁷ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 198-199.

³¹⁸ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 197.

³¹⁹ Herevî, *Menâzil*, s. 13; el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. I, s. 199.

yönelmesini sağlayacaktır. “*Tevbe pişmanlıktır*” hadisi tevbenin ön şartı olarak kabul edeceğimiz pişmanlığa dikkat çekmesi açısından önemlidir. Zaten müslüman, işlediği kötülük karşısında huzursuzluk duyacak, rahatsız olacak ve bir an önce tevbeye koşacaktır.³²⁰ Eğer kişi işlediği kötülük sebebiyle pişmanlık duymuyor ve kötülüklere devam ediyorsa bu onun mutsuzluğuna ve kalbinin mühürlenmesine sebep olacaktır.³²¹ Bu noktada kişinin günahlarını hafife alarak tevbeyi geciktirmesi uygun bir davranış olmayacaktır. İşlediği günahın ağırlığı ile kişi aynı günaha bir daha dönmek üzere söz vermeli ve samimi olarak Allah'a tevbe etmelidir.

3.5.4. Psikolojik Açıdan Tevbe

Tevbe, hata ve kusurları sebebiyle insanın Allah ile arasındaki bozulan dostluk bağının yeniden inşa etme çabasıdır. İnsan sevdiği birine karşı yaptığı hatadan dolayı özür dileyerek yeniden onun gönlünü almaya çalıştığı gibikulda Allah'a karşı işlediği günah sebebiyle yeniden O'nun rızasını kazanmak için tevbe yolunu seçer.

İnsanın tevbe halini üç aşamada değerlendirebiliriz: a) Tevbe öncesi, b) Tevbe anı ve c) Tevbe sonrası.

Tevbe olayından önce, kişinin yaptığı, dini değerlerine ters düşen bir davranış vardır. Tevbeden önce meydana gelen davranışın günah olarak değerlendirilebilmesi için, bireyin değerlendirme merkezinin bir bölümünü oluşturan dini inançlarıyla bu davranışın çatışması söz konusudur. Kişiyi böylesi bir davranışa sürükleyen sebepler insanın zaaflarına yenik düşmesi, iradesine hâkim olamaması, nefsi arzularının peşinden koşması gibi içsel nedenler olabileceği gibi, kişinin içinde yaşadığı oyun ve eğlenceden ibaret olan dünya hayatının maddi zevkleri de olabilir. Birey bu durumda kendi içinde bir uyumsuzluk, inandığı varlık ile arasındaki ilişkilerinde bir kopukluk olduğunun farkına varır. Kişinin işlediği günahın farkına varmasına kadar işlediği günahı meşrulaştırmak ve kendi kendini haklı gösterebilmek için bazı psikolojik savunma mekanizmaları (akla uydurma, bastırma vb.) işin içine karışır. Bütün bunlara rağmen, dinî normun birey içindeki değer kabul edilme derecesi baskın olduğu zaman, davranış günah olarak değerlendirilecektir.³²²

³²⁰ Dalgın, Nihat, "İslam'da Tevbe", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 32, S. 3, 1996, s. 39-63.

³²¹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1983, s. 112-113.

³²² Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, s. 134-135.

Dinen “günah” olarak isimlendirilen Allah'ın yasakladığı bir kötülüğün işlenmesi dini hassasiyetleri olan, Allah ile arasındaki bağı ibadetlerle canlı tutmaya çalışan kimselerde suçluluk duygusunun yaşanmasına sebep olur. Bu suçluluk duygusu; üzüntü, vicdani rahatsızlık, işlenen kötü fiilden dolayı kendine ya da başka etkenlere kızma, öfkelenme, cezalandırılma korkusu gibi birçok duyguyu bünyesinde barındıran karmaşık bir duygudur. Günahkârlık duygusunun yol açtığı ve insanı psikolojik olarak rahatsız eden en önemli duygunun cezalandırılma korkusu olduğunu söyleyebiliriz. Kişi bu suçluluk ve günahkârlık duygusundan kurtulmak için günden önceki durumundan daha istekli ve azimli olarak Allah'a teslim olmak ister. Zaten dini teslimiyet, arınma, tevbe ve hidayete insanı yönlendiren de bu müsbet arzudan başkası değildir. Bununla birlikte bazen şiddetli, dayanılmaz bir hal alan suçluluk ve günahkârlık duygusu, tevbe ve pişmanlığa karşı duygusuzluğa, ilgisizliğe, hatta buna sebep olan ahlakî ve dini değerleri hiçe sayıp, bunlara saldırmaya bile sevk edebilir. Ancak şahsiyet oluşumu safhasında kişiye günahın, işlenmesi halinde Allah'tan uzaklaştıran kötü bir gerçek olduğu telkin edildiği zaman, bu kötülük tehlikesi mü'mini doğru yola, tevbe ve pişmanlığa, davranışlarını denetlemeye yöneltebilir.³²³ Yapılan araştırmalar dinî değerleri içselleştirenlerin, işledikleri suçtan sonra suçluluk hissetme eğilimlerinin güçlü olmasından dolayı affedilme arayışı içerisinde olduklarını göstermektedir.³²⁴ Dolayısıyla kişinin işlediği günden pişmanlık duyması ve affedilmeyi istemesi, onun aldığı dini eğitim ve bu eğitime uygun olarak yaşaması ile yakından ilişkilidir.

Kötü fiillerin işlenmesiyle, -dini değerlerin önemsenmesi, Allah'ın cezalandırmasından korkma, O'nun sevgisini kaybetme ya da mükafatları hak edememe korkusuyla paralel olarak- kişinin yaşadığı yoğun pişmanlık duygusunun, kişiyi tevbeye yani Allah'ın kendisini bağışlamasını isteme eylemine yöneltmesi beklenir. İşlenen günahın niteliğine ve kişinin Allah ile arasındaki bağı kuvvetli olup olmamasına göre hissedilen pişmanlık duygusu, kişinin mutsuzluğuna, hayattan zevk almamasına, kendini affedememe gibi psikolojik sorunlar yaşamasına neden olabilir. Kişinin bütün bu psikolojik süreçleri atlatması öncelikle Allah'ın kendisini affedeceğine dair olan inancına bağlıdır. Sevgi, merhamet ve affediciliği ağır basan olumlu bir Allah tasavvuruna sahip bireylerin Allah'a yönelmesi ve O'ndan affedilmeyi istemesi daha kolay olacaktır. Aksi durumda, yani tamamen cezalandıran, affetmeyen, dilediği gibi

³²³ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s.106.

³²⁴ Paloutzian, Raymond F.-Crystal L. Park, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten, Phoenix Yay., Ank., 2013, s. 222-223.

davranan bir Allah inancına sahip olunması durumunda kişi ümitsizliğe düşecek hatalarını telafi etmek yerine belkide daha fazla duyarsızlaşarak kötü fiillere devam edecektir. Görüldüğü gibi kişinin tevbeye yönelmesinde nasıl bir Allah inancına sahip olduğu ve Allah ile arasındaki duygusal bağın yoğunluğu önem arz etmektedir.

İnsan işlediği kötü fiilin farkında olarak ilâhî otoriteye karşı gelmiş olmanın verdiği üzüntü ve pişmanlık duyguları ile Allah'ın kendisini affedeceğini umarak, yeniden ruhsal huzur ve mutluluk arayışı içerisine girer. İnsan suçluluğun ve Allah'a karşı gelmenin etkisiyle kendisini dışlanmış ve yalnız hisseder. Tevbe yoluyla bağışlanmayı ve böylece tekrar Allah'a sığınmayı, bağlanmayı ister.³²⁵ Bu anlamda tevbe anı kişinin günahlarını itiraf ederek Allah'ın huzurunda olduğu, duygusal yoğunluğun üst seviyede yaşandığı yeni bir başlangıcı ifade eder. Tevbe kişinin günahını sadece dil ile itiraf etmesi ve diliyle bağışlanma isteğinde bulunmasından ibaret olan basit bir eylem değildir. Tevbeyle kişi yaptığı hatadan döndüğü gibi aynı hatayı ya da benzerlerini bir daha yapmama azim ve kararlılığını da gösterebilmelidir. Tevbe anındaki duygusal yoğunluk kişinin hayatı boyunca aynı düzeyde devam etmez. Ancak yapılan hatayı bir daha yapmama kararlılığı yani irade gücü canlı tutulabilir.

Hataların yeniden yaşanmaması için gösterilen çabayla birlikte onları telafi edecek olumlu tavır ve davranışları sergileme yoluna da gidilmelidir. Çünkü tevbe bir anlamda kötü davranışlardan iyi davranışlara, olumsuz alışkanlıklardan ahlâkî eylemlere dönmektir. Tevbede, işlenen kötülükten dönme, yapılan haksızlıkları karşılama, kendini iyi davranışlara verme, iyi işler yapma hususunda yükümlü görme, nefsin terbiye etme, her bakımdan durumunu düzeltme, başka bir sefer hata ve günaha düşmeyecek derecede kendini ıslah etme, dengeli bir kişilik oluşturma gayesi güdülür.³²⁶ Zaten tevbenin samimiyeti de tevbe sonrasındaki tavır ve davranışlarla ortaya çıkar. Kişi hatalarını tekrar etmemek üzere verdiği sözü tutuyor ve Allah'ın razı olacağı fiilleri yapmaya özen gösteriyorsa tevbesinde samimi olduğu düşünülür. Ölüm anında kişinin günahlarından pişmanlık duyarak tevbe etmesinin Allah tarafından kabul edilmemesinin sebebi de, hataların tekrarlanmaması ve iyiliklerin yapılabilmesi için zamanın kalmayışdır. Tevbe sonrasında yapılan iyilikler aynı zamanda kötülükleri sileceği için kişinin manevi mutluluğuna ve Allah ile olan sevgi bağının güçlenmesine sebep olur.

³²⁵ Kasapoğlu, *Kur'an Psikoloji Atlası*, c. II, s. 27-28.

³²⁶ Kasapoğlu, Abdurrahman, *Kur'an Psikoloji Atlası*, c. II, s. 33, 35.

Tevbe sürecinde duygu, düşünce ve eylemler kolektif rol oynamaktadır. Eylemlerdeki hataların farkına varılması, işlenen günahların Allah'tan uzaklaşmaya neden olacağının şuuruna varılması, hataların bahaneler arkasına sığınılmaksızın zihinsel olarak kabul edilmesi ve günah kirlerinden arınmanın ancak tevbeyle olacağının bilinmesi tevbenin düşünce boyutu içerisinde yer alır. Kötü fiillerin işlenmesiyle hissedilen suçluluk duygusu, pişmanlık, üzüntü, cezalandırılma korkusu, affedilme ümidi ve tevbe sonrasındaki azim ve kararlılık tevbenin duygusal yönünü ortaya koyar. Tevbe seferine mazeretsiz katılmayan üç sahabe'nin yaşadığı ruhsal durumu anlatan ayetteki: “...Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıktıkça sıkılmış, böylece Allah'dan yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı”³²⁷ ifadeleri tevbedeki duygusallığı ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Günah sayılan eylemin yapılması, arkasından tevbe edilmesi ve sonrasında kötü fiillerin yerine onları telafi edecek salih amellerin işlenmesi de tevbedeki ameli boyutu içerir. Dolayısıyla tevbe kişinin bütün yapısını etkileyen ve onun kişiliğini yeniden yapılandıran çok yönlü etkilere sahip bir süreç olmaktadır.

3.6. Şükür

Şükür, insan Allah ilişkisi bağlamında dinî bir kavram olduğu gibi insanlar arasındaki ilişkilerde de ahlâkî bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in “...insanlara teşekkür etmeyen Allah'a şükretmez...” hadisi,³²⁸ şükürün dikey ve yatay boyutuna, ikisi arasındaki ilişkiye dikkat çekmesi açısından önemlidir. Biz şükür kavramını insan Allah ilişkisi açısından, insandan Allah'a ve Allah'tan insana doğru olmak üzere çift yönlü olarak ele alacağız. İnsanın üç boyutuyla (zihinsel, duygusal, eylemsel) aktif olarak katıldığı şükür en genel anlamıyla, iyiliğin değerini fark etme, onu verene güzel veya daha güzel bir şekilde karşılık verme, kişinin kendisine yapılan iyiliğin ardından duyduğu takdir etme, minnettarlık durumunu yaşaması ve bunu ifade etmesi³²⁹ açısından üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

³²⁷ Tevbe, 9/118.

³²⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18450 nolu hadis; Tirmizî, *Sünen*, "Birr", 35.

³²⁹ Göcen, Gülüşan, *Şükür-Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, DEM. Yay., İst., 2014, s. 33.

3.6.1. Şükürün Anlamı

Şükür, yapılan iyiliği bilmek ve onu yaymak, iyilik edeni iyiliği ile övmek, nimeti tasavvur edip onu göstermek anlamlarına gelmektedir. Onun karşıtı, nimeti unutmak ve onu gizlemek anlamındaki küfür kavramıdır.³³⁰ Rağıb el-İsfahânî'ye göre şükür üç kısma ayrılır. Nimeti tasavvur etmek anlamında kalp ile şükür; nimet vereni övmek anlamında dil ile şükür; hak ettiği oranda nimetin karşılığını vermek anlamında diğer organlarla yapılan şükürdür. İsfahânî'ye göre Kur'an'da geçen “...*Kullarımdan şükreden azdır*”³³¹ ifadesi, Allah'a şükür yerine getirmenin zor bir iş olduğuna işaret etmektedir. Onun için Allah, şükür etmelerinden dolayı Kur'an'da iki dostunu; Hz. İbrahim ve Hz. Nuh'u³³² övmüştür.³³³

Şükür kavramını, Allah'ı verdiği nimetlerden dolayı övmek olarak tanımlayan Taberî, Fatiha Sûresi'ndeki “hamd”i şükür manasında yorumlamıştır. Taberî, Abdullah b. Abbas'dan nakledilen şu rivayeti de aktarır: “Elhamdülillah” demek, Allah'a şükretmek, ona boyun eğmek, onun nimetlerini, hidayetini, bizi yoktan var etmesini kabul ve ikrar etmektir.” Taberî'ye göre de “Elhamdülillah” ifadesi, “kendisine itaat edilmesi için bütün vasıtaları sağlaması, emirlerinin yerine getirilmesi için mükellef olanların vücut organlarını müsait bir şekilde yaratması, layık olmadıkları halde onları dünyada çeşitli nimetlerle rızıklandırması ve onlara, içi nimetlerle dolu olan ebedi cennete götüreceği yolu göstermesi gibi sayısız nimetleri karşılığında, şükredilmek, sadece Allah'a mahsustur” anlamına gelir.³³⁴ Şükür ile hamd kavramları arasında eşanlamlılık ilişkisi kurulduğunu görüyoruz. Ancak şükür kavramı lügatte hamdden daha genel bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Şükür, Allah'ın verdiği iyilik ve nimete karşılık olarak muhabbet ve müşahede ederek kalp ile, överek ve verilen nimetleri itiraf ederek dil ile ve itaat ve boyun eğerek bütün organlarla gerçekleştirilir. Hamd ise, Allah'ın ve kemâl sıfatlarının dil ve kalp ile övülmesini ihtiva eder. Şükürün gerektiği her şeye hamd gerekirken hamdin gerektiği her şeye şükür gerekmez.³³⁵ Ayrıca şükür beş esas üzerine bina edilmiştir: Şükredilene itaat etme, onu sevme, onun iyiliklerini itiraf etme, iyiliklerinden dolayı onu övme ve onun nimetlerini hoş

³³⁰ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğat*, c. X, s. 10; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. II, s. 224-225; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 423.

³³¹ Sebe, 34/13.

³³² Nahl, 16/121; İsrâ, 17/3.

³³³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 462.

³³⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. I, s. 135.

³³⁵ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 237; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 57.

görmeyeceği şeylerde kullanmama.³³⁶ Buna göre hamd ile şükür arasında genellik, özellik ilişkisi olduğunu görüyoruz. Nimete karşılık dil ile övmek noktasında ikisi de ortaktır. Nimet olmayan ihtiyari iyiliklere karşılık dil ile övgüde bulunmak hamdin tek başına sahip olduğu bir özelliktir. Nimetin özelliği dolayısıyla kalp ve azalarla övgüde bulunmak ta şükürün tek başına sahip olduğu bir özelliktir.³³⁷ Ancak şükür hamdide içine alan genel bir kavram olmaktadır.

İmam Mâtürîdî şükür kavramını, şükürle ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında ele almıştır. Ona göre şükür: 1) Nimetlerin Allah'tan olduğunu bilmek, 2) Nimetlere karşılık şükürün edasında aczini itiraf etmek ve hatalarını bilmek, 3) Nimetleri sadece Allah'a itaatte kullanmak³³⁸ ve Allah'a itaat etmeyi istemektir.³³⁹ İmam Mâtürîdî, Kur'an'da geçen "...bana şükredin..."³⁴⁰ ifadesini "bana ibadete yönelin, benden başkasına ibadet etmeyin" şeklinde tefsir etmiştir. Yine o, Fatiha Sûresinin ilk ayetinde geçen "hamd" in iki şekilde yorumlanacağını ifade eder. Birinci anlamıyla hamd, Allah'ın yaratıklarına olan lütufları sebebiyle O'na şükretmektir. İkinci anlamıyla hamd, Allah'ın lâayık olduğu şekilde övülmesi, nimetleri sadece O'ndan bilmek, kullarına lütuf ve ikramda bulunma konusunda ortağının olmadığına kesinlikle hükmetmek suretiyle şanına yakışmayan şeylerden O'nun tenzih edilmesidir. İmam Mâtürîdî şükürün, yapılan iyiliğe karşılık verme anlamında insanlar içinde kullanılabileceğini ancak hamdin birini lâayık olduğu şeyle nitelemek anlamında sadece Allah için uygun görüldüğünü ifade etmektedir.³⁴¹

Yapılan tanımlarından yola çıkarak, insan Allah ilişkisi bağlamında dinî bir kavram olarak şükür, Allah'ın verdiği nimetler karşısında insanın, bu nimetlerin farkına varması, bu sebeple Allah'ı övmesi (hamd), minnettarlık duygularıyla Allah'a bağlanıp O'nun rızasına uygun fiillerde bulunması ve sadece O'na ibadet etmesi olarak tanımlayabiliriz. Allah'ın verdiği nimetlerin farkına varılması insanda sevgi ve minnettarlık duygularını harekete geçirerek insan ile Allah arasında duygusal bir bağın oluşmasını sağlayacaktır. Çünkü insan kendisine iyilik ve ihsanda bulunana meyiletme tabiatında yaratılmıştır. Diğer taraftan nimetin farkına varılması yani bütün nimetlerin Allah tarafından insana bahşedildiğinin bilinmesi insanı Allah'a teslimiyete götürecektir.

³³⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, c. XII, s. 225.

³³⁷ İbn Teymiyye, *el-Âkidetü'l-Vasıtyye ve Şerhi*, Şerh eden: Muhammed Halil Herrâs, çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İst., trs, s. 26.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 521.

³³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. III, s. 8.

³⁴⁰ Bakara, 2/152.

³⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 3-4, 106, 120; krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi-1*, ç. Bekir Topaloğlu, s. 36-37.

İnsan kendisine verilen bu nimetler karşılığında Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etme hususunda azami gayret gösterecektir ki, bu da şükürün bir çeşididir.

Tasavvuf ilminde de şükür yukarıda verdiğimiz anlamlara yakın manalarda tanımlanmıştır. Şükür, itaat etmek suretiyle nimet verenin nimetini itiraf etmek; kulun Allah'ın kendisine yapmış olduğu ihsanı anmak suretiyle O'nu övmesi; nefsi, verilen nimetlere layık görmemek, nimeti değil nimet vereni görmek, şükür etmekten aciz olmanın bilinmesi, nimetlerin Allah'tan olduğunu dil ile ikrar etmek ve Allah Teâla'nın o nimetleri yaratan ve hiç kimse hak etmemişken o nimetlerle rızıklandıran olduğunu kalp ile tasdik etmek³⁴² şeklinde tanımlanmıştır. Gazâlî'ye göre şükür ilim, hâl ve amelden meydana gelir. İlim, asıldır, hâli doğurur. Hâl de ameli meydana getirir. İlim nimeti vereni ve nimetin O'ndan olduğunu bilmektir. Hâl, verdiği nimetten dolayı sevinmektir. Buradaki sevinme, nimetin insanı Allah'a yaklaştıracak vesile olması sebebiyledir. Amel ise nimeti verenin maksadına ve arzusuna uygun olarak hareket etmek ve O'na isyandan kaçınmaktır. Bu hareket kalp, dil ve diğer âzalarla olur. Kalbin şükürü bütün yaratılmışlar için iyilik düşünmek, dilin şükürü Allah'a minnettarlığını ifade etmek, organların şükürü Allah'ın verdiği nimetleri O'na itaat sayılacak şekilde kullanmaktır.³⁴³ Nimetin bilinmesi şükürün rükünlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Çünkü nimetin bilinmesi onu vereni bilmeye ve tanımaya götürür. Kişi nimeti vereni tanıyınca O'nu sever.³⁴⁴ Nimetin fark edilip bilinmesi, nimeti verenin tanınması, övülmesi ve O'nun sevilmesi aşamalarıyla gerçekleşen şükür, bütün bu yönleriyle insanın Allah ile manevi bir bağ kurması anlamını içermektedir.

Tasavvuf'ta şükürün kendisi de Allah'ın verdiği bir nimet olarak değerlendirilmiştir. Çünkü insanı şükre muvaffak kılan, onda şükretme irade ve kudretini yaratan Allah'tır. Dolayısıyla şükür, şükürü gerektiren bir nimet olmaktadır ve şükür zincirleme olarak devam etmektedir. Şükürün “şükür etmekten aciz olmanın bilinmesidir” şeklinde tanımlanmasında bu durumun ifade edilmesidir.³⁴⁵ Allah insana sayısız nimet veriyor, sonra insanı şükretmeye teşvik ediyor, kendisine şükredeni sevip övüyor ve dahası şükürün menfaatini insana veriyor. Yani şükür sebebiyle kuluna

³⁴² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 311 vd.; İbn Fûrek, *el-İbâne*, ç. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 66, 68; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 338; Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 237-238.

³⁴³ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 157 vd.; Mustafa Çağrı, “Şükür” md., *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010, s. 260.

³⁴⁴ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 237-338.

³⁴⁵ Kuşeyri, *Risale*, s. 312.

nimetlerini ziyadeleştiriyor.³⁴⁶ İşte bu sebeple şükürün de şükre ihtiyacı vardır. Bütün bunlar insanın, Allah'ın ihsanını ve cömertliğini tanıması için yeterli görülmelidir.

3.6.2. İnsanın Allah'a Şükretmesi

Şükürün bir eylem olarak ortaya çıkması kişinin öncelikle Allah'ı nimet veren olarak kabul etmesine ve kendisine verilen bu nimetlerin farkında olmasına bağlıdır. İnsan için çoğu zaman sıradan olan, sahip olduğu maddi-manevi o kadar çok şey vardır ki kişi bunları fark etmez ve bunlara şükretmeyi aklından geçirmez. Gazâlî'ye göre şükürü meydana getiren unsurlardan ilki olan ilim, Allah'ın insana verdiği nimetleri fark etmeyi ve bunları itiraf etmeyi içerir. Yani insan bütün nimetlerin kaynağının Allah olduğunu bilmelidir. Bu bilme de, Allah'ı birleyip/tevhid noksan sıfatlardan tenzih ettikten/takdîs sonra gelmektedir.³⁴⁷ Dolayısıyla şükür, insanın Allah'ı birlemesine ve O'nu yüceltmesine dayanmaktadır. Yani iman, Allah'a şükürün temelini oluşturmaktadır.

İnsanın Allah'a karşı şükürünü adalet³⁴⁸ kavramı çerçevesinde ele alan İbn Miskeveyh'e göre, yüce yaratanın bize verdiği sayısız nimet ve ihsanlara karşı bizde onun bir hakkının bulunması gerekir. Örneğin, bir kimse birisine az da olsa, bir iyilikte bulunsa, sonra onun için herhangi bir karşılık görmese, burada iyilik gören kimse haksızlık etmiş olur. Buna göre bir kimseye pek çok şey verilmesi, onun durmadan alması ve buna karşılık hiçbir şey yapmaması düşünülemez. İnsanın kendisine ulaşan nimetin ölçüsüne göre karşılıklı bulunması gerekir. Yüce yaratan bizim yardım ve gayretimize muhtaç olmadığına göre, O'nun hakkını tanımamız ve bizden haksızlık ve adaletsizlik damgasını giderecek şekilde nimetlerine ve lütuflarına karşı şükretmememiz son derece çirkin ve büyük bir haksızlıktır.³⁴⁹ Kur'an, Allah'ın insana sayısız nimetler verdiğini ve özellikle Allah'ın lütuf ve kerem sahibi bir ilah olduğunu en güçlü isim ve sıfatlarla vurgulamaktadır. İnsan, her şeyi, varlığını ve varlığının devamını sağlayan nimetleri, Allah'ın sınırsız lütuf ve keremine borçludur. Dolayısıyla insan ahlâkî bir tavır olarak, Allah'ın kendisine yaşamının her anında yapmakta olduğu iyiliklere karşılık şükürünü bütün eylemleriyle göstermekle yükümlüdür.

³⁴⁶ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 242.

³⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 157.

³⁴⁸ İbn Miskeveyh'e göre adalet, gerekeni, gerekli kimseye, gereği gibi vermektir. Allah'a karşı adalet ise, bir insanın yüce yaratanına karşı gerektiği gibi davranması ve gücü yettiği ölçüde üzerine düşeni yerine getirmesidir. Bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, s. 108.

³⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkî Olgunlaştırma*, ç. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, s. 109-110.

Şekûr ismi insan için kullanıldığında, şükürün Rabb'i için olduğuna inanan ve Allah'a ibadet ve taatlerini yerine getirmek için gayret gösteren anlamına gelmektedir ve o kimse bütün inancı ve amelleriyle beraber Allah'a şükreder.³⁵⁰ Şekûr ismi Kur'an'da yedi ayette insan için kullanılmaktadır.³⁵¹ Bu ayetlerde Allah insana verdiği bazı nimetlerden bahsetmektedir. Allah, denizin üzerinde duran ve rüzgârlarla hareket eden gemileri insan için ibret alacakları birer ayet kılmış,³⁵² çok şükretmek isteyenler için de gece ve gündüzün birbirini takip etmesini sağlamıştır.³⁵³ Şükredenlerle sabredenlerin aynı ayetler içerisinde anılması,³⁵⁴ mü'minin nimetlerin varlığı ve yokluğu halinde takınacağı tavrı göstermesi açısından önemlidir. Allah'ın verdiği nimetlerin farkında olan insan, bunlar karşısında şükreder ve bu nimetleri yine Allah'ın hoşnut olacağı yerlerde kullanır, hiçbir zaman şırmarmaz ya da nankörlük etmez. Kendisine nimet verilmediği zamanlarda ya da musibetlerle karşılaştığı zaman mü'minin takınacağı tavır Allah'a isyan değil sabırdır. Sabır ve şükür hayatın olumlu ve olumsuz durumları için gerektiğinde tavsiye gerektiğinde reçetedir. İslam inancına göre sıkıntılı zamanları sabırla, sevinçli ve huzurlu zamanları ise şükürle karşılamak, inanan bir insan için Allah ile olan yakınlığı artırır.³⁵⁵

Psikolojik açıdan şükür, “kişinin kendisine bahşedilen değerleri itiraf etme isteği” ve “ortaya çıkan başarıyı bir başkasına atfetme çabası” olarak tanımlanmaktadır. Temelde şükür, herhangi bir hediyeye gösterilen duygusal bir tepkidir; fedakâr bir davranıştan yararlanan birinin hissettiği takdir duygusudur.³⁵⁶ Şükür, tanımda olduğu gibi sadece bir duygu olarak ele almamak gerekir. Çünkü şükür bir hissediş olduğu kadar bir farkındalık ve biliş, aynı zamanda bu bilmenin ürünü olan tavır ve davranış bütünlüğüdür. Daha önce verdiğimiz tanımlarda şükürün dil, kalp ve organlarla yapılmasının ifade edildiğini hatırlarsak şükürdeki bu bütünlük daha iyi ortaya konmuş olur.

Şükürün insanda ortaya çıkmasını biliş, hissediş ve davranış olarak aşamalar halinde değerlendirebiliriz. Biliş aşamasında insan Allah'ın kendisine verdiği nimetleri fark eder ve bunları verenin Allah olduğunu itiraf eder. Kur'an bize Allah'ın insana

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 147; Zebîdî, *Tâcu'l-Arus*, XII, s. 227.

³⁵¹ İbrahim, 14/5; İsrâ, 17/3 Bu ayette Hz. Nuh'un çok şükreden bir kul olduğu ifade edilmektedir; Furkân, 25/62; Lokman, 31/31; Sebe, 34/19, 13; Şûra, 42/33.

³⁵² Lokman, 31/31.

³⁵³ Furkân, 25/62.

³⁵⁴ Şûra, 42/33; İbrahim, 14/5.

³⁵⁵ Göcen, G., *Şükür*, s. 85.

³⁵⁶ Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, s. 30.

verdiği sayısız nimetlerden örnekler sunar. İnsanın hem kendi varlığı üzerindeki hem de tabiatıta istifade ettiği şeyler üzerindeki kısa bir tefekkür yolculuğu bu nimetlerin farkına varılmasını sağlayacaktır. Nimetlerin farkına varılması, insanı nimet vereni bilmeye ve tanımaya yönlendirecektir. İnsanın Allah'ın verdiği nimetleri bilmemesi ya da görmezden gelmesi ise Kur'an'da yerilmiş ve cezayı hak eden bir davranış olarak nankörlük/küfr³⁵⁷ kavramıyla ifade edilmiştir.

Şükürün hissediş/duygusal aşamasında insan Rabb'ine muhabbet, derin bir saygı, övgü ve minnettarlık duygularıyla yönelir. Allah sadece şükür karşılığında bu kadar nimeti kendisine bahsetmiştir. Bu nimetler karşısında kişinin sevinç ve memnuniyet duygularını ortaya koyacak tavır ve davranışlar sergilemesi gerekir.

Şükürün davranış aşamasında, Allah'a karşı hissedilen sevgi, saygı ve minnettarlık duygularının göstergesi olarak O'nu hoşnut edecek eylemler gerçekleştirilir. Bu eylemler dil, kalp ve bütün organların eylemlerini kapsayacak genişliktedir. Allah'ın emrettiği şeylerin yapılması yasakladığı şeylerden kaçınılması yani sadece O'na teslimiyet şükürün eylemsel göstergesi olarak değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in geceleri çok namaz kılmasına gerekçe olarak Hz. Aişe'ye: “*Allah'a çok şükreden bir kul olmayayım mı?*” ifadesi³⁵⁸ şükürün eylemsel boyutunda Allah'ın razı olacağı ibadetlerin yapılmasının gerekliliğini ve önemini ortaya koyması açısından önemli bir örnek teşkil eder.

3.6.3. Şükürün Allah İçin Kullanımı

İnsan Allah ilişkisinde odak kavramlardan olan şükürün Allah'tan insana doğru ifade ettiği anlamın Kur'an merkezli olarak incelenmesi, insanın şükür eylemine katacağı anlam nedeniyle önemlidir. Kur'an-ı Kerim'de sık kullanılan kavramlardan birisi de şükürdür. Kur'an anlayışında, kâmil anlamıyla şükür, tek taraflı değil, karşılıklıdır. Allah'ın nimetlerine şükretme görevi insana düşüyorsa, Allah'ın da bu şükre şükür ile karşılık vermesi umulmaktadır. İşte bu türden karşılıklı şükür alışverişi, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin ideal biçimidir.³⁵⁹

³⁵⁷ Şükürün zıddı olan küfr kavramıyla ilgili olarak bkz. İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İst., 2011, s. 201 vd.

³⁵⁸ Müslim, *Sahih*, Sıfatü'l-Kıyame, 18.

³⁵⁹ İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, s. 308.

Kur'an'da “ş-k-r” kelimesi farklı türevleriyle yetmiş beş ayette kullanılmıştır.³⁶⁰ Allah birçok ayette insanlara verdiği nimetleri sayarak bunlar karşısında insanın şükretmesini “belki şükrederler diye” ifadesiyle beklemektedir. Bu ayetlerden örnek olarak sadece bir kaçını vermemiz yeterli olacaktır:

“Rüzgârları, yağmurun müjdecileri olarak göndermesi, Allah'ın delillerindendir. O, bunu, size rahmetinden tattırmak, emriyle gemilerin yol alması, O'nun lütfundan rızınızı aramanız ve şükretmeniz için yapar”,³⁶¹

“Allah, rahmetinden ötürü geceyi içinde dinlenesiniz; gündüzü de, lütfundan isteyesiniz ve belki şükredersiniz diye sizin için yarattı”,³⁶²

“O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir. Gemilerin orada suyu yara yara gittiğini görürsün. O'nun lütfundan nasip aramanız ve şükretmeniz içindir”,³⁶³

“Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”.³⁶⁴ Zikrettiğimiz ayetlerde Allah, yaratılıştaki bizzat insana verdiği kulak, göz, kalp gibi nimetlerle beraber yeryüzünde yaşamını devam ettirebilmesi için gerekli olan sayısız nimetlerinden sadece bazılarını sıralamış ve bunlar karşısında insandan ahlâkî bir tavır olarak şükretmesini istemiştir. Diğer taraftan Allah, insanların çoğunun kendilerine verilen bu kadar çok nimetler karşısında çok az şükrettiğini de: “Andolsun, size yeryüzünde imkân ve iktidar verdik. Sizin için orada birçok geçim imkânları da yarattık. Ama siz ne kadar az şükrediyorsunuz!”³⁶⁵ ve “Hâlbuki O, sizin için kulakları, gözleri ve gönülleri yaratandır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”³⁶⁶ ayetleriyle ifade etmektedir.

Allah insanlara verdiği sayısız nimetlere karşılık şükretmeleri halinde bu nimetlerini artıracak müjdesini de vermektedir: “... Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım...”³⁶⁷ Râzî bu ayetin tefsirinde şükürün, nimet verenin nimet verdiğini onu yücelterek ve nefsi buna alıştırmak suretiyle itiraf etmek olduğunu söyler ve Allah'ın şükreden kulları için artırdığı nimetlerin maddi ve manevi nimetler olabileceğini ekler. Kişinin Allah'ın verdiği nimetleri düşünüp şükürle meşgul olması

³⁶⁰ Abdûlbakî, *Mu'cem*, s. 385-386.

³⁶¹ Rûm, 30/46.

³⁶² Kasas, 28/73.

³⁶³ Nahl, 16/14.

³⁶⁴ Nahl, 16/78.

³⁶⁵ A'râf, 7/10.

³⁶⁶ Müminûn, 23/78.

³⁶⁷ İbrahim, 14/7.

bir süre sonra o nimetleri veren Allah'ı bilmesine/marifet ve sevmesine neden olur. Allah sevgisi ve marifet de kişiye verilen makamların en üstünü ve manevi nimetlerin en hayırlısıdır.³⁶⁸

Kur'an'da Allah'ı niteleyen “şekûr” ve “şâkir” isimleri, anlamı insan için kullanılan farklı olsa da şükürün insan ve Allah ilişkisinde bir vasıta olduğunu göstermektedir. Allah'ı niteleyen, mübalağa vezninde bir sıfat olarak *Şekûr*,³⁶⁹ Allah'ın kullarına nimet vermesi ve onların yaptıkları ibadetlere karşılık mükafatta bulunması, onları bağışlaması, kullarının az amellerini arttırması ve onlara kat kat mükafat vermesi,³⁷⁰ kendisine şükredildiğinde şükürü kabul etmesi³⁷¹ anlamlarını ihtiva etmektedir. Hattâbî, bunlara ilaveten: “kullarından az şükre razı olan” unsurunu da katar ve der ki: “Allah'ın Şekûr olarak övülmesinin manası, muhtemelen mahlukları O'na itaate teşvik etmektir; bu itaat ister az, ister çok olsun; ta ki insanlar amelin çoğunu yapmak kendilerine ağır geldiğinde, azını da küçümseyerek terk etmesinler”.³⁷² *Şekûr* isminin Kur'an'da *Ğafûr* ismiyle birlikte gelmiş olması da O'nun kullarının itaatlerine karşılık şükürüyle bağışlaması arasında bir ilişkinin olduğunu ima etmektedir.

Nisa Suresi 147. âyette Allah için kullanılan *Şâkir* ismine, “Allah'ın sadece kendisi için samimi olarak yapılan az amelleri dahi kabul eden” anlamı veren Mâtürîdî, Allah'ın insanların yapmış olduğu az amelleri kabul edeceğini ve onlara çok sevap vereceğini ifade etmektedir.³⁷³ Bu sıfat Allah'ın sınırsız cömertliğini göstermesi açısından önemlidir.

Kur'an'da yalnız iki ayette geçen “Şâkir” isminin³⁷⁴ sözlükte “kendisine yapılan iyiliği izhar etmek” manasına geldiğini söyleyen Râzî, bu anlamıyla Allah için kullanımının mümkün olmadığını ve mecazî olarak “taatlere karşılık veren” anlamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “Taatlere mukabelede bulunmanın” şükür kavramıyla ifade edilmesinin nedenlerini ise şu şekilde açıklamaktadır: a) Kullarına ihsanda bulunma hususunda mübalağayı ifade etmek için, b) Şükür, nimete karşılık anlamında olunca, karşılık olan her şey şükür olarak isimlendirilmiştir, c) Şükür

³⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XIX, s. 66-67.

³⁶⁹ Fatır, 35/30, 34; Şura, 42/23; Teğabün, 64/17.

³⁷⁰ Ezherî, *Tehzibu'l-Luğat*, c. X, s. 12; İsfahânî, *Müfredât*, s. 462; Zebîdî, *Tacu'l-Arus*, c. XII, s. 227; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. IV, s. 424; Firûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, s. 419; Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ*, s. 105.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 405.

³⁷² Beyhakî, *el-Esmâ*, c. I, s. 128.

³⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. I, s. 521.

³⁷⁴ Bakara, 2/158; Nisa, 4/147.

kelimesinin kullanılmasından maksat, kulun taatinin Allah katında makbul olduğunu ve en yüksek derecede kabul gördüğünü beyan etmektir.³⁷⁵ Râzî'ye göre Allah'ın *Şâkir* isminin, kulların taatlerini kabul etmesi ve bunlara en güzel şekilde ihsanlarıyla karşılık vermesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Allah'ın kuluna nimet vermesi, ona ihsanı ve bağışdır. Ne Allah'ın kendisine ihtiyacı olduğundan, ne ondan yardım beklediğinden ne de zaafını onunla kuvvetlendirmek gayesiyledir. Allah'ın, verdiği nimetler karşısında kulun şükrüne hiç bir şekilde ihtiyacı yoktur. Kulun şükürü Allah'a hiç bir yarar sağlamaz. Aksine Allah'ın buyurduğu gibi “...kim şükrederse kendi faydasınadır...”.³⁷⁶ Dolayısıyla şükürün faydası dünya ve ahirette kula dönüktür.³⁷⁷ Allah insanın salih amel çerçevesindeki hiç bir çabasını karşılıksız bırakmamaktadır.³⁷⁸

Şükür Allah için kullanıldığında birçok anlam ihtiva etmektedir. Allah'ın az olsun çok olsun kendisi için yapılan bütün ibadetleri ve övgüleri kabul etmesi, hiçbirini karşılıksız bırakmaması, hatta hak edilenden daha fazla mükafat vermesi, kendisi için ibadet edenlerden razı olması, onlara olan nimetlerini hem bu dünyada hem de ahirette arttırması, yapılan şükür sebebiyle günahlarını bağışlaması bu anlamlardan bazılarıdır. Bütün bu anlamları bilmek, insanın Allah'a karşı muhabbet duymasına vesile olurken, O'nun rızasına uygun eylemlerde bulunma çabasını da arttıracaktır.

3.7. Tevekkül

3.7.1. Tevekkül Kavramı

İnsan Allah ilişkisinde önemli kavramlardan birisi de tevekküldür. Sözlükte “Allah'a güvenmek, O'na teslim olmak” anlamındaki وكل kökünden türeyen tevekkül kelimesi “acizliğin ortaya çıkması, birine işini havale etme, onu kendi yerine vekil tayin etme, ona güvenme ve dayanma, birinin işini üstüne alma” gibi manalara gelir. Tevekkül dini bir kavram olarak “bir kimsenin Allah'a güvenmesi, kendini O'na teslim etmesi, rızıkta ve işlerinde Allah'ı kefil kılması, O'ndan başkasına güvenmemesi” demektir.³⁷⁹ Bu anlamlarıyla tevekkül, insanın gücü dahilinde olanları yapmasının akabinde aczini anlayarak Allah'a duygusal bir bağlanışını ifade etmektedir. Buna göre,

³⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, c. IV, s. 139.

³⁷⁶ Neml, 27/40.

³⁷⁷ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 241-242.

³⁷⁸ İnsan, 76/22.

³⁷⁹ İsfahânî, *Müfredât*, s. 882.; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. XXXI, s. 96-97; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XI, s. 734.

herhangi bir iş konusunda “Allah'a tevekkül ettim” demek, o iş ve konuda “artık bütün gücümü harcadım, yapabileceğim bir şeyim kalmadı. Bundan öteye aczimi itiraf edip sadece Allah güveniyorum” demektir.³⁸⁰

Tasavvuf ilminde birbirinden farklı çeşitli tevekkül tanımları yapılmıştır. Kuşeyrî'nin Sehl b. Abdullah'tan aktardığına göre, “tevekkülün ilk makamında, kul Allah'ın huzurunda gassâlin önündeki ölü gibi olacaktır. Dilediği gibi onu evirir, çevirir. Onun ne bir kıpırdanması, ne de bir tedbiri olmalıdır”. Tamamen pasif bir zihni ve bedenî ataleti ifade eden bu cebriyeci tevekkül anlayışının özellikle İbrahim b. Ethem (ö. 161/777) gibi ilk dönem mutasavvıflarda ortaya çıktığını ve sonraki mutasavvıfları da etkilediğini görüyoruz.³⁸¹ Zunnûn-î Mısırî'ye (ö. 245/859) göre tevekkül: “Allah'tan başkasına güvenmeyi terk etmek ve sebepleri kesmektir”. Kuşeyrî tevekkülle ilgili olarak sûfîlerin yaşamından çeşitli örnekler de aktarmıştır. Bu örneklerde tevekkül anlayışlarına dayanarak sûfîlerin yanlarına hiçbir azık almaksızın uzun yolculuklara çıkmaları ve bu yolculuklarda karşılaştıkları olağanüstü durumlar anlatılmıştır.³⁸² İbn Fûrek'in yapmış olduğu tevekkül tanımları da benzer bir anlayışı çağrıştırmaktadır: “Tevekkül, Hakk'a îtimâd edip halkı terk etmektir; va'de güvenmek ve yarın için tedbiri terk etmektir; Allah'ın emrine âmâde olmak ve murâdından râzı olmaktır; Allah'ın elinde olana güvenmek, insanların elindekilerden ümidi kesmektir; kalbin, vekîl olan Allah'ın güvencesiyle ızdıraptan sükûna ermesidir”.³⁸³ Aktarılan bu örnekler bazı sûfîler açısından tevekkülün, tamamen sebepleri ve çalışmayı terk ederek herşeyi Allah'tan beklemek anlamında anlaşıldığını göstermektedir. Bireysel tecrübe seviyesinde olan bu tarz tevekkül anlayışlarını İslam'ın tevekkül anlayışı olarak kabul etmemiz mümkün görünmemektedir. Çünkü böyle bir zihniyet sadece beyni düşünmekten alıkoyarak fikri tembelliğe sürüklemekle kalmaz, organları da tembelliğe sürükleyerek tembelliği bir hayat modeli olarak sunmaya kadar götürebilir.³⁸⁴

Tevekkülü, Allah'ın takdirine rıza ve teslimiyet göstererek her türlü tedbirin terk edilmesi şeklinde tamamen pasif bir hayat tarzı şeklinde anlayan mutasavvıflar olmuşsa

³⁸⁰ Karaman, Fikret, "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme", *FÜİFD.*, S.1, 1996, Elazığ, s. 67-92.

³⁸¹ Cebriyeci tevekkül anlayışının ortaya çıkmasında Emevî yöneticilerin insan iradesini ve özgürlüğünü yok sayan cebri anlayışı desteklemeleri ve tabiatı cebriyeci karakteri benimsemeğe çok elverişli ve yatkın olan hatta örtüşen kimi sufi şahsiyetlerin etkili olduğunu görüyoruz. Bkz. Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, c. 3, S. 7, 2000, s. 113-136.

³⁸² Kuşeyrî, *Risâle*, s. 295, 297 vd.

³⁸³ İbn Fûrek, *el-İbâne*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, s. 184.

³⁸⁴ Altıntaş, Ramazan, "Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, c. 3, S. 7, 2000, s. 113-136.

da çoğunluk amelî planda sebeplere başvurmayı tevekküle aykırı görmemiştir.³⁸⁵ İbn Cevziyye, tevekkülün, sebeplere sarılmaya ters düşmeyeceği hususunda sûfilerin ittifak halinde olduklarını söylemektedir. Ona göre tevekkül, ancak sebeplere sarılmakla sağlıklı olur, aksi takdirde o tevekkül değil, tembellik ve bozuk tevekkül olur. Kim sebepleri inkâr ederse tevekkülü doğru olmaz. Fakat sebeplere meyletmemek ve kalbin onlarla alâkasını kesmek de tevekkülü tamamlayan şeylerdendir. Kalbin sebeplerle değil bizzat Allah ile bedenine ise sebeplerle varolması gerekir.³⁸⁶

Mutasavvıfların kendi makamlarına göre tevekkülü tanımladıklarını söyleyen Gazâlî tevekkül makamının ilim, hâl ve amelden meydana geldiğini ifade etmektedir. İlimden kasdedilen imandır. İman da tasdiktir. Allah'ın ibadete lâyık tek ilah olduğunu, O'nun ortağının olmadığını, mülkün O'na ait olduğunu, hamdin O'na mahsus olduğunu, O'nun gücünün her şeye yeter olduğunu tasdik eden kimse için tevekkülün aslı olan iman tamamlanmış olur. Eğer kişi gönlünde kesin bir itikad ile gerçek fâilin Allah olduğuna inanır, kullarına karşı ilim ve kudretinin tam bulunduğu itikad eder, sonra toplum ve fert olarak herkese karşı merhamet ve yardımını kabul eder, O'nun kudretinin üstünde kudret, ilminin üstünde ilim, inayet ve rahmetinin üstünde rahmet olmadığına kanâat getirirse, kalbinden yalnız O'na dayanır ve başkasına iltifat etmez. Bu da tevekkül hâlidir. Beden ile çalışmayı ve kalp ile tedbir almayı terk etmek şeklindeki tevekkül anlayışlarını dinen haram kabul eden Gazâlî, tevekkülün amele yansıyan boyutunda şu hususlara dikkat çekmiştir. Kişinin eylemleri, kendisine faydalı olan şeyleri elde etme ve onu koruma, kendisine zarar vereceğini düşündüğü şeylere karşı tedbir alma ve zararlı şeylere maruz kaldığında onlardan kurtulma amacına dönük olarak gerçekleşir. Mesela kişinin malını ve canını korumak için tedbir alması yani sebeplere başvurması tevekküle engel bir davranış değildir.³⁸⁷ Gazâlî'ye göre tevekkülün aslı imandır. Kalbin tam olarak Allah'a güvenip dayanması tevekkülün kendisi, ameller de tevekkülün neticesidir. Gazâlî, farklı açılardan kişinin eylemlerini ve tevekkülle ilişkisini de çeşitli örnekler vererek geniş bir şekilde açıklamıştır.

Cevziyye'ye göre tevekkülün en üstünü, Hakk'a, halka ve nefesine karşı görevlerinde Allah'a tevekküldür. Tevekkülün en geniş ve yararlısı ise dinî bir maslahatın ortaya çıkmasına veya dinî bir zararın giderilmesine tesir etmek için tevekküldür. Dolayısıyla tevekkül pasif bir duygu olmayıp insanların Allah rızası için

³⁸⁵ Çağrı, Mustafa, "Tevekkül" md., *DİA*, c. XXXXI, İst., 2012, s. 2.

³⁸⁶ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 117, 120.

³⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 451, 475, 484 vd.

hem kendileri, hem sosyal çevreleri adına onları hayırlı sonuçlara götürecek eylemlere yönelten bir duygudur. Bu anlamda insanların Allah'a tevekkül etmesi farklı amaçlara dayanabilmektedir. Mal-mülk elde etmek için Allah'a tevekkül eden olduğu gibi sadece manevi huzura kavuşmak için tevekkül eden de vardır. Herhangi bir şey elde etmek için Allah'a tevekkül konusunda samimi olanların istedikleri şeyi elde edeceği ifade edilmiştir.³⁸⁸

Tasavvuf ilminde sûflerin içinde bulundukları hâllere göre tevekkül anlayışlarının şekillendiğini görüyoruz. Tevekkülün, birçok şeyden oluşan bir hâl olduğunu söyleyen Cevziyye'ye göre tevekkülün sekiz derecesi vardır. Bu sekiz derecenin tamamlanması ile kul tevekkül makamında tam ve eksiksiz olur.³⁸⁹ Bazı sûfler tevekkülü rızık endişesi taşımama şeklinde anlarken bazıları Allah'ın kaza ve kaderine razı olma; Allah'ı bütün işlerde vekil kılma şeklinde anlamışlardır. Bazıları da kalbin sebeplerle meşgul olmayı bırakıp tamamen Allah'tan başkasına dayanmaması olarak anlamışlardır. Sûfler içerisinde sebeplere sarılmayı tevekkül açısından sakıncalı görenler olduğu gibi bu davranışın dinen uygun olduğunu kabul edenler de olmuştur. Bazı sûfler, Allah'a tevekkülle sebeplere sarılma, tedbir alma arasında zıt bir durumun olmadığını, aksine tevekkülün çalışma ve iş hayatını daha verimli ve bereketli hale getirdiğini söylemiştir. Tevekkül kalbî, çalışma bedenî bir eylemdir.³⁹⁰

Tevekkülün özünde Allah'a duyulan güven ve teslimiyet duyguları vardır. İnsan dünya hayatında hem kendi menfaati için hem de toplumun menfaati için çalışır ve üretir. Kendi ilmi, iradesi ve gücüyle eylemlerde bulunur. Eylemlerinin sonuçlarının faydalı olması için sebepleri ve olası neticeleri düşünerek hareket eder. Bütün bunlarla birlikte mü'min insanın ne kadar plan yaparsa yapsın, gücü her şeyin üzerinde olan Allah'ın bu evreni idare ettiğini, hiç bir şeyin O'nun ilmi, iradesi ve kudreti dışında olamayacağını bilmesi gerekir. Bu, insanın çalışmasının ya da tedbir almasının hiç bir anlamı yoktur şeklinde anlaşılmamalıdır. Bilakis insanın menfaatleri elde etmek için elinden gelen bütün gayreti sarfederek çalışması, zararları bertaraf etmek için tedbirler alması ve neticeler konusunda Allah'a güvenip teslimiyet göstermesi anlamına gelir ki bu da tevekkülün kendisidir. Tevekkül sahibi insan, kendine düşen sorumluluğu yerine getirdikten sonra ortaya çıkan sonuç konusunda tereddüt yaşamaz. Çünkü bu sonuç,

³⁸⁸ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 114.

³⁸⁹ Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn*, c. II, s. 120 vd.

³⁹⁰ Uludağ, Süleyman, "Tevekkül" md., *DİA*, c. XXXXI, s. 3-4.

Allah'ın takdiridir.³⁹¹ Kısacası tevekkül, çalışmayı ve sebeplere sarılmayı bırakıp işleri Allah'ın yapması için O'na güvenmek değil, bilakis sebep ve tedbirde ihmal göstermemek şartıyla, sebebi asla tesir sahibi görmemek ve sadece Allah'a güvenmektir. Tevekkül işin sonucunu Allah'a havale etmek, işi idare etsin diye O'nun ilmine ve murakabesine sığınmaktır, sebep ve tedbiri ilahlaştırmamak, insan iradesine ve tabiat kanunlarına Allah'ın iradesinden daha çok önem ve değer vermemek, Allah'ı vekil kabul etmek ve bu vekile tam anlamıyla güvenmektir.³⁹²

Tasavvuf ilminde herkesin üzerinde uzlaşa sağladığı bir tevekkül tanımının olmadığını görüyoruz. Ortak bir tevekkül tanımının yapılamamasının nedeninin, tevekkülün hem kalbî yani duygusal yönünün olması hem de amelî boyutunun olması olabilir. Tevekkülde Allah'a iman, O'na güvenip dayanma ve teslimiyet şeklinde yaşanan duyguların yoğunluğu her insanda farklı derecelerde ortaya çıkar. Bu duyguların yoğunluğuna göre amellere yansımaları da doğal olarak farklı olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'ın dünya görüşüyle çelişmeyen, insan faktörüne bağlı olarak ortaya çıkan farklı tevekkül anlayışlarının olması da doğal kabul edilebilir. Bu noktada Kur'an'ın tevekkül anlayışını ortaya koymamız hem mutasavvıfların tevekkül anlayışlarını değerlendirmemizde hem de mü'minin tevekkülünün nasıl olması gerektiği hususunda yol gösterici olacaktır.

3.7.2. Kur'an'da Tevekkül Kavramı

Kur'an'da tevekkül kelimesi “Allah'a güvenmek, işleri O'na havale etmek, O'nu vekil kılmak” anlamlarında³⁹³ kırktan fazla ayette geçmektedir.³⁹⁴

Kur'an'da mü'minlerin sadece Allah'a tevekkül etmeleri istenmiş³⁹⁵ ve iman ile tevekkül arasında zorunlu bir ilişki olduğu ortaya konmuştur. Hz. Musa'nın ağzından ifade edilen şu cümleler, iman tevekkül ilişkisini açıkça ortaya koymaktadır: “*Mûsâ, 'Ey kavmim! Eğer siz gerçekten Allah'a iman etmişseniz, eğer O'na teslim olmuş kimseler iseniz, artık sadece O'na tevekkül edin' dedi*”.³⁹⁶ Dolayısıyla tevekkül, mü'minlerin imanlarının bir neticesi olarak ortaya çıkan bir sıfat olmaktadır. Kâmil manada bir

³⁹¹ Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, s. 144.

³⁹² Hatip, Abdulaziz, "Tevekkülün Hakikati, Fazileti ve İnsan Sa'yi (Çabası) İle Bağdaşabilirliği Problemi" *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, Y. 2006, S. 17, s. 41-58.

³⁹³ İsfahânî, *Müfredât*, s. 882.

³⁹⁴ Abdülbâkî, *Mu'cem*, s. 762-763.

³⁹⁵ Mâide, 5/11; Tevbe, 9/51; Mücadele, 58/10; Teğabun, 64/13.

³⁹⁶ Yunus, 10/84.

tevekkülün gerçekleşmesi ancak kâmil bir imanla mümkündür. Samimi imanın temelinde de tevhid inancı yer alır. Nitekim Kur'an'da tevhid ve arkasından tevekkül zikredilerek iki husus arasındaki bağlantı ortaya konmuştur: *“Allah, kendisinden başka ilah bulunmayandır. Mü'minler yalnız Allah'a tevekkül etsinler”*.³⁹⁷ İman tevekkül arasındaki ilişkiye dikkat çekilen bir başka ayette de şöyle buyurulmaktadır: *“Mü'minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O'nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rabb'lerine tevekkül ederler”*.³⁹⁸ Kur'an'a göre tevekkül, Allah'ın emrettiği, mü'minde bulunması gerekli en temel vasıflarından birisidir. Çünkü Allah'a iman etmek, O'nu tek ilah olarak kabul etmeyi, O'ndan başkasına güvenip dayanmamayı, sadece Allah'a teslimiyeti zorunlu kılmaktadır. Allah'tan başkasına bel bağlamak, Allah'tan korkar gibi başka varlıklardan korkmak ya da onları sevmek imanı tehlikeye sokan durumlardır.

Allah'a iman eden kimse, evrendeki her şeyin O'nun ilmi, iradesi ve kudretiyle var olduğunu bilir, O'na dayanıp güvendiği sürece kendisine olan rahmetini, yardımını ve desteğini hiçbir şeyin engelleyemeyeceğinin farkındadır. Çünkü Allah: *“Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir? Mü'minler, ancak Allah'a tevekkül etsinler”*³⁹⁹ buyurmaktadır. Şeytan da dahil olmak üzere hiç kimse, Allah'a tevekkül eden mü'minlere O'nun izni olmaksızın zarar veremeyecektir. Bu durumu Allah: *“...Oysa şeytan, Allah'ın izni olmadıkça, mü'minlere hiçbir zarar verebilecek değildir. Öyle ise mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler”*⁴⁰⁰ ayetiyle ifade etmiştir. Yine şeytanın inanan ve Allah'a tevekkül edenlere hükmedemeyeceği şöyle ifade edilmiştir: *“Gerçek şu ki; şeytanın, inanan ve yalnız Rabb'lerine tevekkül eden kimseler üzerinde bir hâkimiyeti yoktur”*.⁴⁰¹ Mü'minin Allah'a olan imanı ve tevekkülü, hiçbir zaman onun çalışmayı, mücadele etmeyi, tedbir almayı bırakması anlamına gelmez. Allah'a güvenip O'na teslim olmak, sorumluluklardan kaçarak dünya hayatındaki işlerimizi Allah'a havale etmek demek değildir. İnsan kendisine verilen sorumlulukları en üst düzeyde yerine getirmekle yükümlüdür ve bu çalışmalarına karşılık ona mükâfat verilecektir. Kur'anda imandan sonra “salih amel”in sayısız ayette zikredilmiş olması ve insana sadece çalışıp ürettiği

³⁹⁷ Teğâbun, 64/13.

³⁹⁸ Enfal, 8/2.

³⁹⁹ Âl-i İmran, 3/130.

⁴⁰⁰ Mücâdele, 58/10.

⁴⁰¹ Nahl, 16/99.

kadar karşılığın verileceğinin beyan edilmesi⁴⁰² tevekkülle çalışmanın birbiriyle ilişkisini ortaya koyması açısından önemlidir.

Kur'an'da Hz. Muhammed, Hz.Nuh, Hz. Hûd ve Hz. Şuayb kendilerine inanmayanlarla mücadelelerinde düştükleri sıkıntılar karşısında Allah dayanıp teslim olduklarını, O'na güvendiklerini açıkça ifade ederek mü'minlere tevekkül konusunda örnek olmuşlardır: “Eğer yüz çevirirlerse de ki: “Bana Allah yeter. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. Ben ancak O'na tevekkül ettim. O, yüce Arş'ın sahibidir”.”⁴⁰³ Ayette, Allah Hz. Peygamber'e bütün gayret ve çabalarına rağmen inkârcılar yaptıklarından dönmezlerse bu durum karşısında üzülmemesi ve ümitsizliğe kapılmaması konusunda ona manevi desteğini hatırlatmıştır. Zira Allah'ın, düşmanlarına karşı ona yardım etmede ve onu, çeşitli lütuf ve nimetlerinin derecelerine ulaştırmada, Hz. Peygamber'e yeteceği açıklanmaktadır.⁴⁰⁴ Peygamberler gönderildikleri toplumda Allah'ın mesajlarını insanlara ulaştırma konusunda karşılaştıkları maddi ve manevi sıkıntılara sabrederek, Allah'a güvenip O'na dayanarak göğüs gerebilmişlerdir. Ancak onların tevekkülleri, bazı mutasavvıfların yaptığı gibi çalışıp mücadele etmeyi bırakma, tedbir almayı terk etme, bütün işlerini Allah'a havale etme kısacası dünyadan el etek çekme şeklinde olmamıştır. Onlar, Kur'an'ın ortaya koyduğu tevekkül anlayışına uygun olarak güçlerinin yettiği ölçüde yapmaları gereken her şeyi yapmışlar, eylemleri sırasında ve sonrasında da kalben Allah'tan başka kimseye güvenmemişler ve sadece O'na dayanıp teslim olmuşlardır. Zaten Kur'an, iman edenlerin Allah'a güvenip O'nun dini uğrunda karşılaştıkları tüm tehlikeleri, güçlük ve engelleri cesaretle göğüslemelerini, O'nun gösterdiği amaçlar doğrultusunda gayret ve samimiyetle çalışmalarını önerir. Eğer mü'minler Allah'a güvenir ve O'nun yolunda samimiyetle çaba harcarsa, Allah'ın kendilerini her türlü tehlikeden kurtaracağını, koruyacağını, yardımcı olacağını akıllarından çıkarmamalıdır.⁴⁰⁵

Allah Hz. Peygamber'e kendisine nasıl tevekkül edileceği konusunda şunları söylemektedir: “... İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et. Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever”.”⁴⁰⁶ Râzî bu ayetin tefsirinde birinci husus olarak, istişare sonucu güçlü bir görüş ortaya çıktığı zaman kişinin buna güvenip dayanmak yerine Allah'ın yardımına ve korumasına dayanması

⁴⁰² Necm, 53/39-41.

⁴⁰³ Tevbe, 9/129. Diğer ayetler için bkz. Yunus, 10/71; Hûd, 11/56, 88; Rad, 13/30.

⁴⁰⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. XVI, s. 179.

⁴⁰⁵ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, c. II, s. 151.

⁴⁰⁶ Âl-i İmran, 3/159.

gerektiğini ifade etmiştir. Râzî'ye göre diğer bir husus ise, ayete göre tevekkül bazı cahillerin anladığı şekilde, kişinin nefsinin ihmal etmesi anlamına delalet etmez. Eğer öyle olsaydı istişareyi emretmek tevekkülü emretmeye zıt olurdu. Bilakis tevekkül, insanın zâhirî sebepleri görüp gözetmesi ve kalbiyle bu sebeplere değil de Allah'a güvenip dayanmasıdır.⁴⁰⁷ Ayete göre Allah, Hz. Peygamber'e kendisine tevekkül etmeden önce ashabıyla istişare etmesini ve bir karara varmasını istemektedir. Hz. Peygamber'in istişare ve karar verme eylemlerini sebeplere tevessül olarak anlamamız mümkündür. Bundan sonra Allah, ona kendisine tevekkül etmesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in: “*devemi bağlayıp sonra mı Allah'a tevekkül edeyim yoksa salıp mı tevekkül edeyim*” diye soran bir Müslüman'a: “*Önce deveni sağlam kazığa bağla, sonra Allah 'a tevekkül et*”⁴⁰⁸ buyurması, Allah'a tevekkülden önce sebeplere sarılmanın ya da tedbir almanın gerekli bir davranış olduğunu ortaya koymaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Allah tevekkül edenlere kâfi geleceğini ve onları sevdiğini müjdelemektedir. Allah “...Kim Allah'a tevekkül ederse, O kendisine yeter..”⁴⁰⁹ ve “...Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever”⁴¹⁰ buyurarak kendisine güvenip dayananlara yeteceğini ve onlardan razı olacağını açıkça ifade etmiştir.

Tevekkül kavramı ile aynı fiilinden türemiş olan *el-Vekîl* vasfı Kur'an'da yirmi dört ayette hem insan için hem de Allah için kullanılmıştır.⁴¹¹ Bu vasıfta aslolan, kendine tevdi edilen işte müstakil olmaktır. Mü'minlerin gerekenleri yaptıktan sonra “işlerini Allah'a havale edip”⁴¹² “Allah bize yeter! O ne güzel vekîldir”⁴¹³ demesi de, bu ismin işaret edilen özelliğini göstermektedir.⁴¹⁴ Kur'an'da on dört ayette Allah için kullanılan bu sıfat “yarattığı her şeyi koruyup gözeten, onları rızıklandıran, kuvvet veren, kudretiyle yöneten ve idare eden”⁴¹⁵ anlamlarına gelmektedir. “Müvekkilin aczi sebebiyle onun adına tasarrufta bulunan”⁴¹⁶ anlamı da verilen *Vekîl*, insanın gücünün bittiği noktada acizliğini anlayıp işleri Allah'a havale etmesidir. Çünkü insan nihayetin de her yönüyle sınırlı yaratılmış bir varlıktır. Kendi kendine yeten bir varlık olmayıp her

⁴⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. IX, s. 410.

⁴⁰⁸ Tirmizî, *Sünen*, Kıyamet, 2517 nolu hadis.

⁴⁰⁹ Talak, 65/3.

⁴¹⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

⁴¹¹ Abdulkakî, *Mu'cem*, s. 762-763.

⁴¹² Mü'min, 40/44.

⁴¹³ Âl-i İmrân, 3/173.

⁴¹⁴ Zeccâcî, *el-İştikâk*, s. 136; Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 177-178.

⁴¹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 13.

⁴¹⁶ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 254.

daim Allah'a muhtaçtır. İşte Allah bu sıfatıyla insana, kendisine güvenmesi ve teslim olması halinde onu koruyup gözeteceğini, ona yardım edeceğini haber vermektedir.

Kur'an'da vekîl sıfatının olumsuz cümlelerde insanlar için de kullanıldığını görüyoruz. Mesela Allah: *“O hak olduğu hâlde, kavmin onu yalanladı. De ki: 'Ben size vekil değilim”,*⁴¹⁷ *“Rabbiniz sizi daha iyi bilir. Dilerse size merhamet eder, dilerse azap eder. Seni de onlara vekîl olarak göndermedik”*⁴¹⁸ buyurmaktadır. Vekîl sıfatının insanlar için kullanıldığı ayetlerde “koruyan, gözetken, sorumlu olan” gibi anlamlara geldiğini, bu anlamları itibarıyla de insanın gerçek manada vekîl olamayacağını söyleyebiliriz.⁴¹⁹ Hz. Peygamber'e hitap eden şu ayette ona dahi vekîl sıfatının verilmediğini görüyoruz: *“Allah'tan başka dostlar edinenlere gelince, Allah onları daima gözetlemektedir. Sen onlara vekîl değilsin”*.⁴²⁰ Dolayısıyla Allah'ın karşısında, Hz. Peygamber dahil hiç kimsenin insanlara yardım edemeyeceği, onları koruyamayacağı, onlardan sorumlu olmayacağı ifade edilmiştir.

3.7.3. Tevekkülün İnsan Psikolojisi Üzerindeki Etkileri

Tevekkül, “kişinin bütün kâinat ve bizzat kendi üzerinde hâkimiyetini kabul ettiği duyular üstü, yüce kudret ve kuvvet sahibi bir varlığa yönelme, mutlak iradesine güvenerek, içsel bağlarla ona bağlanma”⁴²¹ olarak tanımlanan imanın, bireyin kalbinde ve davranışlarında ortaya çıkan bir neticesi ve mü'mini ümitle Rabb'ine bağlayan bir bağlıdır. İnanan insanı sonsuz güven ve teslimiyet duygularıyla Allah'a bağlayan bu bağ onun zihinsel ve psikolojik yaşamı üzerinde olumlu sonuçlar meydana getirmektedir.

Tevekkülün temelinde insanın acizliğini anlaması ve bu acizlik duygusuyla müteal olan Rabb'ine güvenip dayanması yer alır. İnsan kendisine diğer canlılardan farklı olarak verilen bütün yetilerine rağmen kendi kendine yeter bir varlık değildir. İnsan çoğu zaman geleceğe dair planlar yapar, olumsuz durumlarla karşılaşmamak için tedbirler alır, kendisine faydalı sonuçlar sağlayacağını düşündüğü sebeplere sarılır. Ancak her zaman her şey insanın planladığı gibi olmaz. Menfaat doğuracağına inanılan sebepler, olumsuz neticeler ortaya çıkarabilir ya da alınan tüm tedbirlere rağmen insan menfi durumlarla karşı karşıya kalabilir. İşte böylesi zamanlarda eğer kişi tevekkül

⁴¹⁷ En'âm, 6/66.

⁴¹⁸ İsrâ, 17/54.

⁴¹⁹ Vekîl sıfatının insanlar için kullanıldığı diğer ayetler için bkz. Nisâ, 4/109; En'am, 6/107; Yunus, 10/108; İsrâ, 17/86; Furkan, 25/43.

⁴²⁰ Şûrâ, 42/6.

⁴²¹ Hökelekli, Hayati, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, s. 59.

hâliyle, elinden gelenleri yaptıktan sonra sonucun kendisi için hayırlı olmasını temenni ederek Allah'a ümit ve güven duygularıyla bağlanmışsa, karşılaşılan durum ne kadar kötü olursa olsun onun için ruhsal bir yıkım olmaz. Çünkü mü'minin Allah'a tevekkül etmesi, inanç atmosferini canlı tutar, onu ümitsizliğe düşmekten korur ve olumsuz durumlar karşısında sabır göstermesini sağlar. Dolayısıyla tevekkül mü'mine yüksek moral ve ümitle, bıkmadan, usanmadan ve yorulmadan çalışacak enerjiyi verir. Daha büyük başarıların zeminini ve imkanını hazırlar. Fert ve toplum hayatında meydana gelecek olayların ruhi karışıklıklara yol açmasını önleyerek gönüllere huzur ve güven bahşeder.⁴²²

Mükemmel bir varlık olarak yaratılmış olmasına rağmen, insanoğlu Allah ve kâinat karşısında aciz bir varlıktır. İnsan düşünce yeteneği ve gücüyle yaşadığı tabiattaki kanunları keşfedip en üst düzeyde kendisini koruyacak tedbirler alsa da her an ölüm gerçeği ile karşı karşıyadır. Ve evrende sayısız olay kendisini ilgilendirmesine rağmen onun iradesi dışında gerçekleşmektedir. Sünnetullah olarak isimlendirilen ve sebep-sonuç ilişkisi içinde evrende cereyan eden olaylar karşısında insan bazen ne kadar tedbirli davranırsa da ölümden kaçamamaktadır. Yaşanan deprem, sel, trafik kazaları vb. felaketler insan için bazen kendisinden kaçamadığı ve alınan bütün tedbirlerin boşa gittiğine şahit olduğu olaylardır. Böylesi durumlarda insanın ölüm gerçeğini kabullenmesi, kendi eksikliklerinin ve sınırlılığının farkında olması, aczini görerek Allah'a sığınması, bütün güç ve kuvvet sahibi olanın sadece Allah olduğunu bilerek her konuda O'na güvenmesi ve O'nun takdirine teslim olması⁴²³ kısacası Allah'a tevekkül etmesi insan için hayata devam etme hususunda bir ümit ve ışık kaynağı olacaktır. Aksi durumda böyle bir dayanaktan yoksun olan insanın, gücünün ve takatının dışında kalan

hususlarda şüphe, tereddüt ve korku ile başbaşa kalarak hayat için gerekli olan gücünü ve kuvvetini yitireceği aşikârdır.⁴²⁴

Psikolojik anlamda sıkıntılar yaşayan bireylerin bu sıkıntılarından kurtulmak için çoğu zaman Allah'a yöneldikleri yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Gençler üzerinde yapılan bir araştırmada, deneklerin % 50'si dinin kendilerine ruh huzuru verdiğini ve bir güvenlik duygusu sağladığını ifade etmektedirler.⁴²⁵ Günlük hayattaki sıradan ve olağanüstü stres durumlarında, fiziksel sağlık problemlerinin

⁴²² Karaman, Fikret, "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme", *FÜİFD.*, S.1, 1996, Elazığ, s. 67-92.

⁴²³ Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, s. 108.

⁴²⁴ Üstün, Yakup, "Tevekkül ve Rızık", *Diyanet Dergisi*, c. 10, S. 114-115, 1971, s. 414-420.

⁴²⁵ Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, s. 113.

kabullenilmesinde, tedavi sürecine sabredilmesinde ve üzüntü, kaygı, depresyon, umutsuzluk vb. ruhsal sorunların olumsuz sonuçlarının azaltılmasında dinî duyguların ve eylemlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz.⁴²⁶ Bu durum bize Allah ile güven duygusuna dayalı kurulan bağın psikolojik iyi olmayı desteklediğini göstermektedir. Yapılan bilimsel araştırmalara göre de, Allah ile güven ilişkisinde duygusal ve zihinsel anlamda teslimiyet duygusunun yaşanması ruhsal ve zihinsel rahatlamaya sebep olmaktadır.⁴²⁷ Dolayısıyla en özlü ifade ile Allah'a güven ve teslimiyet demek olan tevekkülün insan psikolojisi üzerinde olumlu etkileri olduğu insanın bizzat deneyimleriyle ortaya çıkan bir realitedir.



⁴²⁶ Ayten, Ali, *Tanrı'ya Sığınmak*, s. 77.

⁴²⁷ Erdoğan Korkmaz, Nuran, "Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6(12), 2012, s. 95-112.

SONUÇ

İnsan, kendisini diğer canlı varlıklardan ayıran akıl sahibi olma, duyuları vasıtasıyla edindiği algılardan hareketle bilgi elde etme ve yeni bilgiler üretme gibi özelliklere sahip bir varlıktır. Sahip olunan bu özellikler vasıtasıyla insan, yaşadığı çevrede bulunan bütün varlıklarla doğrudan ya da dolaylı olarak iletişime geçer ve çevresine böylece uyum sağlayarak hayatını devam ettirir. Dolayısıyla insanın hayatını devam ettirebilmesi çevresiyle iletişim kurarak uyum sağlamasıyla mümkün olmaktadır. İnsan için Allah ile kurduğu iletişim en anlamlı ve en önemli olandır.

İnsanı ayrıcalıklı kılan zihinsel özelliklerinin yanında onun duygusal yönünde önemsenmesi gerekmektedir. Çünkü insanın eylemlerini çoğu zaman duyguları yönlendirmektedir. İnsan yaşamında sevgi, korku, güven gibi duyguların ne kadar etkin olduğu bilimsel araştırmalarla ortaya konmuştur. İnsanın dünyaya geldikten sonra sağlıklı bir birey olarak yetişmesi ve çevresine uyum sağlaması yeterince sevgi ve güven dolu bir ortamda bulunmasına bağlıdır. Bu noktada öncelikle anne ve babaların çocuklarına, sağlıklı bireyler yetiştirmek adına sevgi ve güven dolu bir ortam sağlamaları büyük önem arz etmektedir. Çünkü sevgi ve güven duygusundan mahrum büyüyen çocuklarda ilerleyen yaşlarda psikolojik rahatsızlıkların ortaya çıkması kaçınılmazdır.

İnsanın duygusal yaşamında önemli bir yere sahip olan bir Yaratıcıya inanma ve ona bağlanma duygusu, yaşamın her alanına yansıyan ve onu şekillendiren bir duygudur. İnanma duygusunun kaynağı hakkında onun içgüdüsel olarak insanda doğuştan var olduğunu söyleyenler olduğu gibi, insandaki sığınma, bağlanma, çaresizlik, korku, güvende olma gibi duyguların karşılanmasını sağlayan duygusal bir gereklilik olarak kabul edenler de olmuştur. Ancak insan kendisinde doğuştan var olan yüce bir Yaratıcıya inanma duygusuyla aciz ve çaresiz kaldığı durumlarda ona sığınır; böylece yalnızlıktan kurtulur, kendini daha güvende ve daha güçlü hisseder. İnsanın inanma duygusunun belirli bir dini sisteme göre şekillenmesinde anne babanın ve sosyo-kültürel çevrenin etkisi de azımsanmayacak şekilde rol oynamaktadır.

Bir dine inanıp bağlanmak insanın varlığının ve hayatın anlamına dair sorduğu sorulara cevap bulması açısından önemlidir. Çünkü dinler insanın var oluşuna ve onun eylemlerine anlamlar yükleyerek insanın bu dünya hayatında bir amaç için var olduğunu ve kendisine önemli sorumlulukların verildiğini bildirirler. İnsanın dine dayanarak var

oluşunu ve hayatı anlamlandırması, onu başıboş olmaktan ve kendini değersiz görmekten uzaklaştıracağı için ruhen daha sağlıklı bir birey haline getirecektir. Diğer taraftan dinin ölüme ve ölüm sonrasına dair sunduğu yaklaşımlar insanın ölüm ve yok olma korkusunu yenmesine katkı sağlayacaktır.

İslam dini açısından değerlendirdiğimizde, insan akıl sahibi bir varlık olarak yaratılmış ve kendisine yeryüzünde “halifelik” misyonuyla sorumluluklar yüklenmiştir. Bu nedenle dünyadaki bütün eylemleri değerlendirilmeye tabi tutulacak ve iyi-kötü her birinin karşılığı tastamam ona verilecektir. Dolayısıyla mü'min açısından hayatın anlamı kendisine yüklenen sorumlulukları en iyi şekilde yerine getirmek ve ölüm sonrasında dünya hayatında yaptıklarının mükâfatını alarak huzurlu, sonsuz bir hayatı yaşamaktır. Bu anlamda ölüm bir yok oluşu değil yeni ve sonsuz bir hayatın başlangıcını ifade etmektedir.

İnsana dünyada var oluşunu anlamlı kılan sorumlulukların kendisine yüklenebilmesi, insanda iyiyle kötüyü, faydalıyla zararlıyı birbirinden ayırt edebilecek bir düşünme yeteneğini, eylemlerini gerçekleştirmeden önce özgürce seçimde bulunabilme potansiyelini ve bilinçli olarak verdiği kararları eyleme dönüştüreceği bir gücün olmasını zorunlu kılmaktadır. İnsan ancak bu sayede sorumluluklar yüklenebilir ve bunları yerine getirip getirmediğinden dolayı hesaba çekilebilir. Bu noktada insanın rüzgarın önünde savrulan bir yaprak gibi iradesiz ve eylemlerini zorunlu olarak gerçekleştiren bir varlık olarak kabul edilmesi, hem insana sorumluluk yüklenmesini hem de bu sorumluluklarından dolayı hesaba çekilmesini anlamsız hale getirir. Oysa Kur'an insanın seçimlerinde özgür bırakıldığını, eylemlerinden dolayı sorgulanacağını ve nihayetinde mükafat ya da ceza göreceğini açıkça ifade etmektedir.

İnsan Allah ilişkisi bağlamında insanın Allah'ı bilmesi ve tanıması, O'nun sıfatlarının bir tecellisi olarak insana ve âleme dönük gerçekleştirdiği fiilleri vasıtasıyla olmaktadır. Âlemdeki varlıklar, varlıkların çeşitliliği, birbirleriyle uyumu, her bir varlığın bir gayeye hizmet etmesi bunları yaratan Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına delalet etmektedir. Allah Kur'an'da yeryüzünde yarattığı birçok varlığı örnek vererek insanın bunlar üzerinde düşünmesini ve ibret almasını emretmiştir. İnsanın Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde düşünmesi, insanı Allah'ın kemal sıfatlarını tanımaya götüreceği gibi varlıklardaki inceliklerin kavranmasına, var olan yasaların keşfedilmesine ve bunlardan istifade edilmesine vesile olacaktır.

Allah âlemdeki her şeyi belirli bir ölçüye ve plana göre yaratmış, varlıklar arasına belirli yasalar yerleştirmiştir. Allah âleme yerleştirdiği bu yasaların sürekliliğini ve değişmezliğini korumak ve idare etmekle her an bir yaratma halindedir. Allah'ın insana ve toplumlara dönük yasaları da mevcuttur. Allah'ın insana dönük olarak onun yapmış olduğu iyi ve kötü fiillerine karşılık adalet ilkesi gereği mükâfat veya ceza vermesi, toplumların Allah'ın koymuş olduğu ilkeleri çiğnemesi durumunda çöküşü O'nun koymuş olduğu yasalar gereğidir.

Allah insanın iyi ve kötü fiillerine karşılık duygularını sevgi ve gazap olarak isimlendirmiştir. Bu duyguların insandaki haliyle Allah'taki halinin aynı olduğunu düşünmek mümkün değildir. Bu hususta İslam âlimlerinin Allah'ın sevgisini ve gazabını farklı şekillerde yorumladıklarını görüyoruz. Allah'ın emrettiği fiilleri gerçekleştirmesi nedeniyle bir insanı sevmesi, ona sevap vermesi, onu mükâfatlandırması, nimetlendirmesi şeklinde yorumlanırken, yasakladığı fiilleri işlemesi nedeniyle gazaplanması insanı cezalandırması, azap etmesi, lanetlemesi olarak yorumlanmıştır. Tasavvufta Allah'ın kuluna olan sevgisine çok daha derin boyutta anlamlar yüklenmiştir. Bu anlamların bir kısmı kelamcılarının yorumlarıyla benzeşirken bir kısmı çok farklı boyuttadır. Bazı mutasavvıflara göre Allah bir kulu sevdiği zaman onun kendisinden uzaklaştıran şeylere meyletmesine engel olur, günahlardan onu uzaklaştırır, kalbindeki perdeleri kaldırır, marifet kapılarını ona açar, zihninin ve kalbinin kendisi dışındaki şeylerle meşgul olmasına izin vermez. Ancak böyle bir anlayış kelâmî açıdan Allah'ın insan iradesine müdahale ettiği anlamına gelir.

İnsanın Allah ile ilişkisinin başlangıcı, kendisinin yaratılan Allah'ın da Yaratıcı olduğu gerçeğini kabul etmesine bağlıdır. İnsanın bu gerçeği kabul etmesi aynı zamanda onun varlığını ve hayatını anlamlandırmasının da ilk adımıdır. Bundan sonraki ilişkiler bu gerçek üzerine bina edilir. İnsan kendi varlığını tanımaya çalışarak Allah'ı tanıma yolunda ilk adımı atmış olur. Çünkü Allah insan da dahil tüm varlıkları, varlığının ve sıfatlarının tezahür ettiği bir semboller alanı olarak insan bilgisine sunmuştur. Her biri bir âyet olarak Allah hakkında bilgiler sunan varlıklarla birlikte Allah, beşerin konuştuğu dil vasıtasıyla da kendini insanlara tanıtmış ve onlarla sözlü iletişime geçmiştir. Dolayısıyla insanın Allah hakkında bilgi elde etmesi âlem ve vahiy olmak üzere iki yolla mümkün olmaktadır.

İnsanın kendisinden ve diğer varlıklardan hareket ederek Allah'ı tanımaya çalışması aklını kullanmasıyla ilgilidir. Bununla birlikte Allah beşeri bir dili kullanarak

peygamberleri vasıtasıyla kendini vahiyle tanıtmıştır. Bu anlamda Kur'an'da Allah'ın nasıl bir ilah olduğunu ifade eden sayısız ayet mevcuttur. Allah bu ayetlerde kendi sıfatlarını ifade ederken insanların kullandığı kavramları kullanmak suretiyle kendisini insan kavrayışına biraz daha yakınlaştırmıştır. Ancak bu Allah'ın sıfatlarının insandaki ile benzeştiği anlamına gelmemektedir. Her ne kadar insan Allah'ın sıfatlarının hakiki manasını kavrayamasa da Allah hakkında bilgi sahibi olmanın en güvenilir yolu vahiy olmaktadır.

Kur'an'ın insana sunduğu Allah tasavvurunda merhamet, adalet, sevgi ve bağışlama gibi duygular hakim iken, kelamcılar Allah'ın daha çok yaratma, kudret ve irade gibi sıfatlarını öncelemişlerdir. Kelamcıların oluşturduğu Allah tasavvurunun insanın Allah ile “Sen-Ben” düzeyinde duygusal bir iletişimin oluşmasını engellediğini söyleyebiliriz. Oysa insanın Allah ile sevgi temeline dayalı duygusal iletişimi onun tüm hayatını etkileyecek kadar önemlidir. Araştırmalar olumlu bir Allah tasavvuruna sahip insanın benlik algısının da olumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Allah'a duygusal bağlılığı olan insanların ruhen daha sağlıklı olduğu ve alkol, uyuşturucu vb. kötü alışkanlıklara daha az meylettiği yine araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlardır. Allah ile kurulan duygusal iletişim bireyin kendi hayatını olumlu yönde etkilediği gibi çevresiyle olumlu ilişkiler kurmasına da etki etmektedir.

İnsanın Allah'a duygusal olarak bağlanması onu Allah'ın razı olacağı eylemleri yapmaya yöneltecektir. Bu anlamda sözlü olarak yapılan duayla fiilî olarak yapılan tüm ibadetler insanın Allah'a olan sevgisini, bağlılığını ve teslimiyetini ifade etmektedir. Allah insanın bu duygusal bağlılığına ve eylemlerine, sevgi ve merhametle karşılık vermekle birlikte cennette sayısız mükâfat vereceğini de vaad etmektedir. İnsan Allah arasındaki duygusal zemin üzerinde ortaya çıkan ibadetler, insanın toplumsal hayatında da olumlu sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Cemaat halinde gerçekleştirilen ibadetler toplumsal birlik, beraberlik ve kardeşlik duygularını ortaya çıkarırken, “ben” merkezli bir anlayışın yerine “biz” şuurunu zihinlere nakşetmektedir. Maddi imkanlara bağlı olarak yerine getirilen ibadetler ise zengin ve fakir arasındaki diyaloga vesile olurken yardımlaşma ve dayanışma ruhunu canlı tutmaktadır. Bu sayede fakirler maddi imkansızlıklar sebebiyle karşılayamadıkları bir çok asli ihtiyaçlarını karşılamış olmaktadır.

İnsan Allah ilişkisinde bireyin olumlu bir Allah tasavvuru geliştirmesi, dini inanç, tutum ve davranışlarının şekillenmesi, öncelikle içinde doğup büyüdüğü aile

ortamına, sosyal çevreye, okullardan aldığı eğitime, kitle iletişim araçları vasıtasıyla edindiği bilgilere bağlıdır. Aile ortamında çocuk kendine sunulan her bilgiyi sorgulamadan taklit ederek öğrenir. Sevgi ve güven duygularının hakim olduğu ailelerde anne ve babaların örnek tutum ve davranışlar sergilemeleri, çocuğun yaşına ve zihinsel gelişimine uygun olarak doğru dini bilgilerin verilmesi olumlu bir Allah algısının temelini oluşturacaktır.

Genel anlamda insanın dini yaşamında özelde Allah ile ilişkisinin şekillenmesinde sosyal çevrenin, arkadaş gruplarının ve eğitim alınan resmi kurumların da oldukça etkili olduğunu söylebiliriz. Son yıllarda teknolojik imkanların gelişmesine bağlı olarak internet kullanımının yaygınlaşmasıyla birlikte sanal âlemde de dini bilgilere ulaşmak kolaylaşmış; ancak bu durum bilgi kirliliğini de beraberinde getirmiştir. İnternet ortamında İslam dini hakkında doğru bilgiler sunmayı amaç edinen siteler bulunduğu gibi dini yozlaştırmak ve gençlerin inançlarını sarsmak için dini isimler kullanılarak açılan ancak gerçekte misyonerlik faaliyetleri yürüten siteler de bulunmaktadır. Bu nedenle çocukların ve gençlerin internet kullanımını takip etmek, doğru bilgiye ulaşmaları için yardımcı olmak ve bu hususta onları bilinçlendirmek günümüz ailelerin başlıca sorumlulukları arasındadır.

İnsan Allah ilişkisinde iman salt bir tasdik olmaktan öte içerisinde birçok duyguyu barındıran aklî bir kabuldür. İmana öncelikle Allah ve Peygamber sevgisinin eşlik etmesi gerekir. İnanan insanın Allah'a ve Peygamber'e olan sevgisi dünyada sahip olduğu şeylere duyduğu sevgiden daha fazla olmalıdır. Mü'min kendi nefsinden ve dış dünyadan hareketle Rabb'ini tanımaya çalışır. Çünkü insanın hem kendisinde hem de âlemde Allah'ı tanıtan birçok deliller vardır. Bunlar üzerinde düşünen, Allah'ı tanımaya ve O'na yakın olmaya çalışan insan Allah'ın emir ve yasaklarına uyma hususunda azami gayret gösterir. İnsanın Allah'ı tanınması O'ndan uzaklaşmasına sebep olacak bir korku meydana getirmez. Çünkü mü'min Allah'ın emir ve yasaklarına uyduğu sürece kendisine merhametle muamele edeceğini Kur'anî bir hakikat olarak bilir. Diğer taraftan da Allah'ın rızasını kaybetme korkusu yaşar.

İnsanın Allah ile olan duygusal bağlılığında Allah'ın zatından korkması söz konusu değildir. Çünkü insan normal şartlarda korktuğu varlıklardan kaçıp kendini korumak ister. Ancak mümin Allah'tan kaçmaz aksine O'na yakın olmak, O'nun rızasını ve sevgisini kazanmak için çaba sarfeder. Allah'ı gerçek manada tanıyan insan, O'nun emir ve yasaklarına riayet edenlere sevgiyle, merhametle muamele ettiğini bilir.

Dolayısıyla müminin zihnindeki Allah tasavvuru azaplandırıcı, cezalandırıcı ve cehennemde yakan şeklinde tamamen olumsuz bir tasavvur olmamalıdır. Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah tasavvurunda O'nun emirlerine uyulduğu, yasaklarından kaçınıldığı sürece kat kat mükâfat veren, merhamet sahibi, koruyup gözetici, sıkıntıları gideren ve bol ihsanda bulunan bir Allah tasavvuru vardır. Bu anlamda müminlerin Ku'an'daki Allah'ı tanımak için gayret göstermeleri gerekmektedir.

İnanan insanın Allah'a olan duygusal bağlılığında sevgi olmazsa olmaz bir duygudur. Sevgi Allah ile müminler arasında karşılıklı yaşanan bir duygudur. Mümin Allah'a duyduğu sevgiden dolayı bazı mutasavvıflarda olduğu gibi kendini kaybetmez ve dünyadan el etek çekmez. Çünkü Kur'an'ın ortaya koyduğu sevgi anlayışı ve Hz. Peygamber'in yaşamından öğrendiklerimiz bunun aksinedir. Müminin Allah'a duyduğu sevgi onu Allah'ın razı olacağı eylemleri yapma konusunda şevklendirir ve müminler salih amel konusunda birbiriyle yarışır. Sevgide aşırılığı ifade eden aşk kavramını Allah için kullanan mutasavvıflar olsa da, bugün bu kavramın ifade ettiği anlam genellikle beşeri düzlemde kadın ve erkek arasında yaşanan şehvet içerikli yoğun sevgi demektir. Bu anlamıyla günümüzde aşk kavramının Allah için kullanımını doğru kabul etmek mümkün görünmemektedir.

İnsanın Allah'a duygusal bağlılığında öne çıkan kavramlardan birisi şükürdür. İnsan eğer sahip olduğu her şeyin kendisine Allah tarafından verildiği bilincine varırsa buna karşılık hem ahlakî hem de dinî olarak şükretmesi gerektiğini de bilir. İnsanın Allah'a şükretmesi diliyle olabileceği gibi eylemleriyle de olmalıdır. Örneğin sahip olduğu malından zaman zaman ihtiyaç sahiplerine vermesi insanın eylemsel olarak Allah'a şükretmesi demektir. Kişinin kendi elinde olanı görmeyip başkalarının sahip olduğu şeyleri kıskanması onun mutsuz olması anlamına gelir. Oysa insan alın teriyle kazandıklarına bakıp şükreder ve bunları başkalarıyla da paylaşırsa psikolojik olarak daha huzurlu ve mutlu olacaktır.

İnsanı Allah'a bağlayan duygulardan birisi de tevekküldür. Tevekkül insanın çalışmayı, gayret etmeyi bırakıp pasif bir yaşam içinde her şeyi Allah'tan beklemesi değildir. Aksine gücü yettiği kadar çalışması, Allah'a her daim muhtaç olduğunu unutmaması ve O'na güvenmesidir. İnsan psikolojik olarak kendini güvende hissetme çabası içerisindedir. Özellikle günümüzde karmaşık roller ve sorumluluklar altında insan stresli bir yaşam içerisinde huzuru aramaktadır. İşte insanın bütün gücüne, çabasına rağmen kendini aciz görerek Allah'ın gücüne, inayetine ve merhametine

sığınarak O'na güvenmesi anlamında tevekkül, insana aradığı güveni ve huzuru sağlayacak ve stresli yaşam karşısında onun dertlerine derman olacaktır.

Tevbe inanan insanın işlediği kötü davranışlardan sonra pişman olup Allah'a yeniden bağlanışını ifade eder. Tevbeyle insan günahkârlık ve suçluluk psikolojisinden kurtularak Allah'ın rızasını kazanmak için yeniden azimle O'na yönelir. Tevbeyle ümitsizlik ve karamsarlık duygularından kurtulan insan hatalarını telafi etmenin gayreti içerisine girer. Böylece Allah'a olan bağlılığı daha da kuvvetleşir.

İnsanın Allah'a duygusal bağlılığını ifade eden ve Allah ile iletişimini her daim canlı tutmasını sağlayan önemli eylemlerden birisi de şüphesiz duadır. Dua insanın bütün duygu durumlarında Allah'ın huzuruna yönelmesi ve O'nunla en özel sohbetleri gerçekleştirmesidir. Allah insan için bütün dertlerine derman bulacak, acılarını azaltacak, mutluluğunu ve huzurunu daim kılacak bir dosttur. Dua sayesinde insan Allah ile olan manevi bağlılığını daha da güçlendirmekte ve yalnızlık, acizlik, çaresizlik ve karamsarlık gibi negatif duygulardan kurtulmaktadır. Çünkü inanan insanın Allah'ın *el-Mucîb* ismiyle dualarına karşılık vereceğine olan inancı tamdır.

Mü'minin imanını kuvvetleştirmek için inanç esaslarını vahiyle birlikte aklî zemine oturtmaya çalışan Kelam ilmi, insanın duygu boyutunu ihmal etmemelidir. Madde odaklı yaşayan, sürekli tüketerek mutlu olacağını zanneden günümüz insanının ruhsal sorunlarına çözüm bulmak, insan Allah ilişkisinde duygusallığın ön plana çıkarılmasıyla mümkün olabilir. En nihayetinde insanın dünya ve ahiret mutluluğunu amaçlayan Kelam ilminde, bu amacı gerçekleştirmek için insan odaklı çalışmalara ihtiyaç vardır.

EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Ayşegül HAFİZOĞLU
Öğrenci Numarası	101212201
Enstitü Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Kelam
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Prof. Dr. Erkan YAR
Tez Başlığı (Türkçe)	İnsan Allah İlişkisinin Duygusal Boyutu

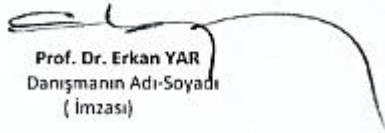
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 291 sayfalık kısmına ilişkin, 29/09/2016 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezim benzerlik oranı % 19'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç.
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.


Prof. Dr. Erkan YAR
 Danışmanın Adı-Soyadı
 (İmzası)


Prof. Dr. Erkan YAR
 Anabilim Dalı Başkanı
 (İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

BİBLİYOGRAFYA

- Abdulhamid, İrfan, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, ç. M. Saim Yeprem, Marifet Yay., İst., 1983.
- Abdülhamid, İrfan, “Eş'ari” md., *DİA*, c. XI, İst., 1995.
- Abdülbaki, M. Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İst., 1990.
- Abuzerova, Ülker, “Ahlâkî Açıdan Hayatın ve Varoluşun Anlamı”, *BÜİFD*, Eylül-2007.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafa ve Mezîlü'l-ilbâs 'âmma İštehera mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, Kahire, h. 1351.
- Acun, Ramazan “İnternet Ortamının Tebliğ İçin Sunduğu İmkanlar”, *İslam'ın Güncel Sunumu*, TDV. Yay., Ank., 2006.
- Adler, Alfred, *İnsan Doğasını Anlamak*, çev. Deniz Başkaya, İlya Yay., İzmir, 2012.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût-Adil Mürşid ve dğr., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001.
- Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ank., 1976.
- Akbulut, Ahmet, “Allah'ın Takdiri-Kulun Tedbiri”, *AÜİF. Derg.*, c. XXXIII, 1992, s. 129-156.
- Akçay, Mustafa, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD*, 1996, S. 1, s. 273-294.
- Akyürek, Süleyman, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Etkililiği”, *Bilimname IV*, 2004/1, s. 107-116.
- Albayrak, Ahmet, “Duygusal Motif Olarak Sevgi ve Korku”, *Köprü Dergisi*, S. 101, 2008.
- Albayrak, Mevlüt, “Tanrı Hakkında Konuşmak: Pratik Hayatta Tanrı”, *Arayışlar*, Y. 1, S. 1, 1999/1.
- Ali el-Karî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, trc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yay., İst., 1992.
- Allport, G. W., *Olmaktan Oluşa*, çev. Bilal Sambur, Katkı Yay., Ank., 2006.
- Alper, Hülya, “Sanal Alemde İnanç Problemleri”, *Günümüz İnanç Problemleri (Sempozyum)*, Erzurum, 2001, s. 163-170.
-, “Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Boyutu (Fahreddîn er-Râzî Örneği)”, *MÜİF. Derg.*, 30 (2006/1), s. 5-19.

-, *İmanın Psikolojik Yapısı*, Rağbet Yay., İst., 2007.
- Alston, William P., “Tanrı’yı Algılamak”, çev. Ramazan Ertürk, *EÜ. Sos. Bil. Ens. Derg.*, S. 8, Y. 1999.
- Altıntaş, Ramazan, “Yazgıcı ve Özgürlükçü Tevekkül Anlayışının Çalışma Hayatına Etkileri”, *Dinî Araştırmalar*, c. III, S. 7, 2000.
- Alûsî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn, *Rûhu'l-Meânî fî tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'ül-mesânî*, Dâru İhyâi't-Tûrasi'l-Arabî, Beyrut, trs.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İst., 1998.
- Arıcı, İsmail, “Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenine Yönelik Tutumları”, *FÜİFD.* 12:2-2007, s. 169-189.
- Arkonaç, S. A., *Psikoloji Zihin Süreçleri Bilimi*, Alfa Yay., İst., 2005.
- Arpaguş, Hatice K., “Allah-İnsan İlişkisinde Rahmet ve Gazab”, *MÜİFD.*, 29 (2005/2), s. 41-62.
- Arslan, Hulusi, “Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsanî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, *Dinî Araştırmalar*, 2003, c. VI, S. 16, s. 55-73.
-, “Maturidî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu*, Y. 2, S. 4, 2009, s. 71-90.
-, “Maturidî'de Aklın İşlevleri ve Çağdaş Sorunlarımız Açısından Tahlili”, *Uluslararası İmam Matüridî Sempozyumu*, Osmangazi Üniv. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2014, Eskişehir.
- Arslan, Mustafa, “Dindarlık Algısını Şekillendirmede Kitle İletişim Araçları”, *IV. Din Şûrası*, Ank., 2009.
- Askerî, Ebû Hilal, *el-Furuku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Dâru'l-İlm ve's-Sekâfeti, Kahire.
- Aslan, Selçuk, “Toplumsal Gruplara Üye Olan ve Olmayan Gençlerde Kimlik Yönelimi, Toplumsal Karşılaştırma, Arkadaşlara Bağlılık ve Grupla Bütünleşme”, (*Ankara Üniv. Sos. Bil. Enst Basılmamış Dr. Tezi*), Ank., 2013.
- Atay, Hüseyin, “Kur'an'da Bilgi Teorisi”, *AÜİFD.*, c. XVI, 1968.
- Ateş, Süleyman, “ihlâs” md., *DİA.*, c. XXI, İst., 2000.
- Ay, M. Emin, “Ailede Verilecek Din Eğitiminde Genel Prensipler”, *İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi-II*, Ensar Neşr., İst., 2005.

-, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Timaş Yay., İst., 2013.
- Ay, Mahmut, “Bireyselliğin Teolojik Temellerinden Biri Olarak İman”, *Dinî Araştırmalar*, c. V, S. 15, 2003.
-, “Eş'arı Kelamında İnsanın Sorumluluğu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, S. 2, 2004.
- Aydın, Ali Rıza, “Çocuğun Dini Kişiliğinin Gelişiminde Aile Faktörü”, *EKEV Akademi Dergisi*, Y. 7, S. 15, 2003.
- Aydın, Hasan, “Gazzâlî'nin Dinî-Felsefî Düşüncesinde Tanrı'nın Neliği Sorununa Epistemolojik Bir Yaklaşım” *Kelam Araştırmaları*, 5:2, 2007.
- Aydın, Hüseyin, “İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru”, *Kelam Araştırmaları*- 4/2, 2006, s. 39-86.
- Aydınlı, Yaşar, *Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yay., İst., 2011.
-, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İst., 1997.
- Ayten, Ali, *Din Psikolojisi*, İz Yay., İst., 2010.
-, *Tanrı'ya Sığınmak*, İz Yay., İst., 2012.
-, *Psikoloji ve Din*, İz Yay., İst., 2012.
- Bağcı, Musa, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, *DÜİF. Derg.*, c. II, 2000, s. 105-131.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkahir b. Tâhir, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, thk. Komisyon, Daru'l-Afâk el-Cedide, Beyrut, 1982.
-, *Usûli'd-Dîn*, Devlet Matbaası, İst., 1928.
- Bahadır, Abdülkerim, “Günümüz Kitle İletişim Araçlarının, Ruhsal ve Toplumsal Hayatımız Üzerindeki Olumsuz Etkileri ve Korunma Yolları”, *Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, 1997, S. 7, s. 469-497.
-, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, İnsan Yay., İst., 2011.
- Bahçekapılı, Mehmet, “Ortaöğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin öğrencilerin dini duygu, düşünce ve davranışları üzerindeki etkisi”, (*İst. Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. tezi*), 2010.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikadühü velâ yecûzu el-cehl bihi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
-, *Kitabü't-Temhidü'l-Evâil ve Telhisü'd-Delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütüb es-Sakâfiyye, Beyrut, 1987.

- Baymur Balkış, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi Yay., İst., 2004.
- Bell, Joseph Norment, *İslam'da Aşk Tasavvuru-Hanbelilik Örneği*, çev. Yücel Âşıkoğlu, İnsan Yay., İst., 2010.
- Berrak, Abdurrahman b. Nâsır b. Berrak b. İbrahim, *Şerhu'l-Akideti't-Tahâviyye*, nşr. Dâru't-Tedmiriyye, 2008.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, thk. Amedüddin Ahmed Haydar, Darü'l-Kitâbü'l-Arabî, c. I-II, Beyrut-2002.
- Biçer, Ramazan, “Bir Kelâm Bilgini Olarak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Metodu”, *Kelâm'da Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yay., Bursa, 2003.
-, “İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri ve Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. VIII, S. 18, 2004, s. 17-34.
- Bilgin, Beyza, “İlkokullarda Din Bilgisi Dersleri”, *AÜİF. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, S. 5, 1982, s. 157-166.
-, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, AÜİF. Yay., Ank., 1990
-, *İslâm ve Çocuk*, DİB. Yay., Ank., 1991.
- Binbaşioğlu, Cavit *Öğrenme Psikolojisi*, Binbaşioğlu Yay., Ank., 1978.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” md., *DİA.*, c. II, İst., 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *Sahihi Buhârî*, Arapça-İngilizce, çev. Muhammed Muhsin Han, Daru's-Selam, Riyad, 1997.
- Büyükbaykal, Güven, “Televizyonun Çocuklar Üzerindeki Etkileri”, *İstanbul Üniv. İletişim Fak. Dergisi*, S. 28, 2007, s. 31-44.
- Can, Aytekin, “Okulöncesi Çocuklara Yönelik Televizyon Programları İçinde Çizgi Filmlerin Çocukların Gelişimine ve İletişimine Etkileri”, (*Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. tezi*), İst., 1995.
- Certel, Hüseyin, “İslami İbadetlerin Psiko-Sosyal İşlevleri”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 1, S. 3, 1998.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-lüğa*, thk. Ahmed Abdülğafur Atar, Daru'l-ilm, Beyrut, 1987.
- Cevziyye, İbnu'l-Kayyim, *Aşıklar-Ravdatu'l-Muhibbîn*, trc. Feyzullah Demirkıran-Savaş Kocabaş, Şule Yay., İst., 2009.
-, *Ravdatu'l-Muhibîn ve Nüzhetü'l-Müştakîn*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

-, *Medâricu's-Sâlikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdadî, Daru'l-Kitab el-Arabî, Beyrut, 1996.
-, *Medâricu's-Sâlikîn-Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, I-II-III cilt, trc. İbrahim Tüfekçi ve dğr., İnsan Yay., İst., 2013.
- Chittick, William, *Varolmanın Boyutları-Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücut Üstüne Yazılar*, çev. Turan Koç, İnsan Yay., İst., 2013
- Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İst., 2012.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif, *et-Tarîfât*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkânî'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, 1992.
-, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa-A. Abdülmün'im Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950.
-, *Kitâbü'l-İrşâd-İnanç Esasları Kılavuzu*, trc. Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, TDV. Yay., Ank., 2012.
- Çağrı, Mustafa “Şükür” md., *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
-, “Tevekkül” md., *DİA*, c. XLI, İst., 2012.
- Çağrı, Mustafa-Hökelekli, Hayati, “irade” md., *DİA*, c. XXII, İst., 2000.
- Çam, Nusret, *Aşk Dini*, Ötüken Yay., İst., 2011.
- Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, Rağbet Yay., İst., 2002.
- Çelik, Hüseyin, “Kur'an'da Fıtrat ve Fıtratın Değiştirilmesi”, *İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, 2011/2(1), s. 187-205.
- Dalgın, Nihat, “İslam'da Tevbe”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXII, S. 3, 1996, s. 39-63.
- Daryal, Ali Murat, *Dini Hayatın Psiko-Sosyal Temelleri*, MÜİFV. Yay., İst., 1994.
- Demirci, Muhsin, “Kur'an'da Allah-Kâinât-İnsan İlişkisi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 10, 2002, s. 89-102.
- Derin, Süleyman “Gazzâlî'de Allah Sevgisi”, *Tasavvuf-İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ank., 2001, s. 143-159.
- Dimeşkî, Muhammed b. Ebi Bekr ez-Zerî, *Esmâullahi'l-Hüsna ve sıfâtihî'l-Ulyâ*, Mektebetü'l-Tevfikiyye, thk. Amed Zeki el-Bârûdî, trs.
- Düzgün, Şaban Ali, “Tecrübe, Dil ve Teoloji: 'Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2:1, 2004.

-, *Allah Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ank., 2012.
-, *Din Birey ve Toplum*, Akçağ Yay., Ank., 2012.
-, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Lotus Yay., Ank., 2012.
-, “İslam Düşüncesinde Yaratma”, <https://www.sabanaliduzgun.com>
- Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut-1999.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit, *Fıkhu'l-Ekber*, Mektebetü'l-Furkan, 1999.
- Ebû Talib Mekki, Muhammed b. Ali b. Atiyye, *Kûtu'l-Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tariki'l-Müridi ila Makâmi't-Tevhîd*, Mektebetü Daru'l-Türâsi, Kahire, 2001.
- Ebu'l-Beka, *el-Külliyât Mu'cemun fî'l-Mustalahâtî ve'l-Furuki'l-Luğaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed Mısıri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, trs.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Din Bilimleri Yay., Konya, 2004.
- Elik, Hasan, *İnsan Eksenli Din*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İst., 2011.
- Emin, Ahmed, *Fecrü'l-İslam-İslam'ın Doğuşu*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ank.-1976.
- Emiroğlu, İbrahim, “Kur'an'da Akıl ve İnsan”, *DEÜİFD.*, S. XI, İzmir, 1998.
- Erdem, Mustafa, *Hasan el-Basrî ve Kelamî Görüşleri*, İnsan Yay., İst., 2003.
- Erdoğruca Korkmaz, Nuran, “Tanrı'ya Bağlanma ve Psikolojik İyi Olma”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (12), 2012, s. 95-112.
- Erkol, Ahmet, *Kelamî Akıldan Tasavvufî Keşfe(Sûfî Düşüncede Kelam Eleştirisi)*, 2012, Diyarbakır.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977.
-, *Kitabu'l-Luma' fî'r-Reddi Âla Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hamude Gurabe, 1955.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Naîm Zerzevir, Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn- İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İst., 2005.

- Ev, Halit “İlköğretim İkinci Kademesinde Okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Müfredatı İle İlgili Bazı Tespit ve Teklifler”, *DEÜİF. Derg.*, S. 10, 1998, s. 93-117.
- Evkuran, Mehmet, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, Y. 2, S. 1, 2007.
- Ezdî, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüğat*, thk. Remzi Münir Baalbeki, Darü'l-İlm li'l-melayin, Beyrut, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğat*, thk. Muhammed İvad Mur'ib, Dâru İhyâi't-Turâs'l-Arabî, Beyrut-2001.
- Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2011.
- Ferâhîdî, Amr b. et-Temîm, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâm râî, Dâru Mektebetü'l-hilal, trs.
- Fığlalı, Ethem Ruhi, “İslam ve Laiklik”, *İslam ve Laiklik*, Atatürk Vakfı Yay., İst., 1997.
- Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2005.
- Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub, *Basâiru Zevî't-Temyiz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. M. Ali en-Neccâr, Kahire, 1992.
- Frankl, Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı*, ç. Selçuk Budak, Okyanus Yay., İst., 2013.
- Fromm, Erich, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, Say Yay., İst., 2010.
-, *Sevme Sanatı*, çev. Yurdanur Salman, Payel Yay., İst., 1995.
- Freud, Sigmund, *Uygarlık Toplum ve Din*, çev. Emre Kapkın, Payel Yay., İst., 2004.
- Furat, Ayşe Zışan, “Yetişkinlerin Yaygın Din Eğitiminde Televizyonun Yeri ve Fonksiyonları (İstanbul Örneği) -Sır Dizileri ve Dini Programlar-”, (*İst. Üniv., Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi*), 2008.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Meânî Esmâillahi'l-Hüsnâ*, thk. Besâm Abdülvehhab el-Câbî, Kıbrıs, 1987.
-, *el-iktisâd fî'l-İtikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî, nşr. Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2004.
-, *el-Münküzü mine'd-Dalâl*, haz. Abdulhalîm Mahmûd, trc. Salih Uçan, Kitap Dünyası Neşr., İst., 1984.
-, *el-Hikmetü fî Mahlûkâtillâh* (Mecmuatü Resâil içinde), thk. İbrahim Emin Muhammed, el-Mektebetü't-Tevfikîyye, Mısır, trs.
-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Daru'l-Marife, Beyrut, trs.

-, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, trc. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İst, 1974.
- Gezgin, Ali Galip, *Kur'an'da Sevgi*, Rağbet Yay., İst., 2010.
- Göcen, Gülüşan, *Şükür-Pozitif Psikolojiden Din Psikolojisine Köprü*, DEM. Yay., İst., 2014.
- Gökcan, M. Mansur, “Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)”, *ÇÜİFD.*, c. 4, S. 2, 2004, s. 249-274.
- Gölcük, Şerafeddin, “Kelam ve Antropoloji'ye Göre Akıl ve İnsan”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İst. Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yay., 1997.
-, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İst., 1979.
- Gurabî, Ali Mustafa, *Ebu'l-Huzeyl el-Allâf*, Matbaatu Hicazî, Mısır, 1949.
- Gusdorf, Georges, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İst., 2000.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ank.-2002.
-, “Allah-İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu (Allah'ın “Kulları” mıyız?)”, *İslami Araştırmalar*, c. 5, S. 3, 1991.
-, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2003.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst., 2012.
- Güneş, Abdülbaki, “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* (2005), S. 1.
-, *Kur'an'da Kalp Kavramının Semantik Analizi*, Ahenk Yay., Van-2003.
- Güneş, Kamil “Mu'tezile'den Ayrıldıktan Sonraki el-İbane'li Döneminde Eş'ari'nin Nassları Yorumlama Biçimine Dair Bir Değerlendirme”, *Selçuk Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, S. 7, 1997, s. 499-512.
- Halîmî, Ebû Abdullah, *el-Minhâc fî şu'abi'l-İman*, thk. Hilmî Muhammed Fûde, Daru'l-Fikr, 1979.
- Hasan Hanefi, “Teoloji mi Antropoloji mi?”, çev. M. Sait Yazıcıoğlu, *AÜİF. Derg.*, c. 23, S. 1, 1979.
- Hatip, Abdulaziz, “Tevekkülün Hakikatı, Fazileti ve İnsan Sa'yi (Çabası) İle Bağdaşabilirliği Problemi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 17, 2006.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî, *KitâbuMenâzilu's-Sâirîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Hökelekli, Hayati, “Gayba İmanın Psiko-Sosyal Sonuçları”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V*, İst., 2003.

-, “Günümüz İletişim Teknikleri ve Dini İletişim”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 42, S. 1, 2006.
-, *Çocuk, Genç, Aile Psikolojisi ve Din*, Dem Yay., İst., 2009.
-, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ank., 2013.
-, “Fıtrat” md., *DİA.*, c. XIII, İst., 1996.
- <http://ttkb.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/kategori/7>. 31/03/2015.
- <http://universumcorpusnostrum.blogspot.com.tr> (03/03/2015).
- <http://www.haber7.com/internet/haber/1037067-sanal-alemde-cocuklari-bekleyen-tehlike>.
- http://www.kadinvekadin.net/internet_bagimlilarina_ozel_klinik_kuruldu.html
- <http://www.milliyet.com/2004/08/03/magazin/amag.html>. 29.05.2015.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb-Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İst., 2010.
- İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-Kelâm*, Beyrut, Tarihsiz.
- Işık, Kemal, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman Allahve Peygamberlik Anlayışı*, Fütüvvet Yay., Ank., 1980.
-, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF. Yay., Ank., 1967.
- Işık, Umur, “Medya Bağımlılığı Teorisi Doğrultusunda İnternet Kullanımının Etkileri ve İnternet Bağımlılığı”, (*Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. Tezi*), Konya, 2007.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İst., 2005.
-, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İst., 2011.
-, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar, Pınar Yay., İst., 2012.
-, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahaddin Ayaz, İst., 1984.
- İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İst., 1992.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü Makâlâtü eş-Şeyhu Ebî'l-Hasan el-Eş'ari*, Dâru'l-Meşrık, Beyrut.
-, *el-İbâne an Turukî'l-Kâsidîn-Tasavvuf İstılahları*, çev. A. Yıldırım-A. Aslan, TYEKBY., İst., 2014.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001.

- İbn Mace, Muhammed b. Yezid Ebu Abdullah, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, trs.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Daru Sâdır, Beyrut, h. 1414.
- İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ank., 1983.
- İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs li Aristo)*, çev. Atilla Arkan, Litera Yay., İst., 2007.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim, *Der'u tearudi'l-akli ve'n-nakli*, thk. Muhammed Reşad Salim, 1991.
-, *İman Üzerine*, çev. Salih Uçan, Pınar Yay., 2002.
-, *Kitabu'l-İmanu'l-Evsat (Mecmu'u Fetâvâ içinde)*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, Suudi Arabistan-1995.
-, *el-Âkidetü'l-Vasıtiyye ve Şerhi*, Şerh eden: Muhammed Halil Herrâs, çev. M. Beşir Eryarsoy, Guraba Yay., İst., trs.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-FerecAbdurrahman b. Ali el-Bağdadî, *Zemmü'l-hevâ*, thk. Halid Abdullatif el-Alemî, Daru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut, 1998.
- İsfahânî, Rağıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan ed-Davudi, Darü'l-Kalem, Beyrut, 1412.
-, *Müfredât-Kur'an Kavramları Sözlüğü*, trc. Abdulbaki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İst., 2010.
-, *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-Şerîa*, thk. Ebû Zeyd el-Acemî, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.
- İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkatî'n-Nâciye ani'l-Fıiraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 1983.
- Jung, Carl Gustav, *The Undiscovered Self*, New York, 2005.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl(et-Teklîf)*, thk. Muhammed Ali Neccar- Abdülhalim Neccar, c. XI.
-, *Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâ'in*, Dâru'l-Nehdâti'l-Hadîse, Beyrut, trs.
-, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mustafa es-Sikâ, c. XIV.
-, *el-Muğnî/el-İrâde*, thk. Mahmud Muhammed Kasım, c. II, trs.

-, *el-Münye ve'l-Emel*, Derleyen.Ahmed b.Yahya el-Mürteza, thk. Isâmüddîn Muhammed Ali, İskenderiye.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, nşr. Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1996.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, c. I-II, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İst., 2013.
- Kanat, Fikret, *Ailede Çocuk Terbiyesi*, Çankaya Matbaası, Ank., 1941.
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İst., 1997.
- Karaman, Fikret, “Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri”, *Kelâm'da Bilgi Problemi*, Bursa, 2003.
-, “Tevekül İnancı Üzerine Bir İnceleme”, *FÜİFD.*, S.1, 1996, Elazığ.
- Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayykitap Yay., İst., 2009.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur'an'a Göre Ailenin Din Eğitimi Görevi”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XLIV, S. 2, 2008.
-, *Kur'an Psikoloji Atlası-1-2-3*, Kendini Bilmek Yay., Malatya, 2010.
-, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, Yalnızkurt Yay., İst., 1997.
-, *Kur'an'da İnsan*, Nursan Yay., İst., 2002.
-, “İnsanın Çaresizliği ve Fıtratın Uyanışı”, *Kelam Araştırmaları*, 3/1, 2005.
- Kayadibi, Fahri, “Sevgi Faktörünün Eğitim Verimliliği Üzerine Etkisi”, *İÜİFD.*, S. 5, İst., 2002.
- Kayıklık, Hasan, “Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları”, *Dinî Araştırmalar*, c. V, S. 13, 2002.
-, “Kur'an'daki Dualar Üzerine Psikolojik Bir Değerlendirme”, *ÇÜİF. Derg.*, S. 1, c. I, Y. 1, 2001.
-, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ank., 2011.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Kâdî Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, Araştırma Yay., Ank., 2014.
- Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, Beyan Yay., İst., 1996.
- Kılavuz, M. Akif, “Anne Baba Örnek Davranışlarının Çocukların ve Ergenlerin Dini Kişiliğinin Oluşumuna Etkileri”, *UÜİFD.*, c. XIV, S. 2, 2005, s. 41-58.

- Kılıç, Recep, “Türkçe İnternet Ortamında Misyonerlik Araştırması”, *Dinler Tarihi Araştırmaları-V*, Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik Sempozyumu, Ank., 2005.
- Kocadaş, Bekir, “Kitle İletişim Araçları Eğitim İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 2004, S. 2, s. 129-135.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987.
- Köknel, Özcan, *Akıl İle Düşünce Gücü*, Altın Kitaplar Yay., İst.-2007.
- Köktaş, M. Emin, *Din ve Siyaset*, Vadi Yay., Ank., 1997.
- Köse, Ali, “İman” md., *DİA.*, c. XXII, İst., 2000.
- Köseoğlu, Mualla, “Çocuk Suçluluğunda Arkadaş Çevresinin Rolü”, (*Hacettepe Üniv. Sos. Bil. Enst.Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*), Ank., 2011.
- Köylü, Mustafa (edt.), *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, Nobel Yay., Ank., 2013.
-, “Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi”, *AÜİFD.*, c. XLV, S. 2, s. 137-154.
- Kula, Naci, “Kur'an Işığında İnsan-Çevre İlişkisinin Ruh Sağlığı Açısından Önemi”, *UÜİFD.*, S. 9, c. IX, 2000.
-, “Lokman Suresi Işığında Anne-Baba-Çocuk İletişimi”, *İslami İlimler Dergisi-I. Kur'an Sempozyumu*, İslami İlimler Dergisi Yay., 2007, s. 111-127.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh, *el-Camiu li ahkami'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berduni-İbrahim Atfeş, Daru'l-Kütübî'l-Mısıryye, Kahire, 1964.
- Kuşeyrî, İmam Ebu'l-Kasım Abdülkerim, *Risaletü'l-Kuşeyrîyye*, thk. Abdulhalîm Mahmud-Mahmud b. Şerif, Dâru's-suub, Kahire, 1989.
- Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV. Yay., Ank., 2010.
- Kutluer, İlhan, “İlim” md., *DİA.*, c. XXII, İst., 2000.
- Küçükcan, Talip, “Dini Yayıncılıkta İnternet (Sanal Dini İletişim Açısından Yeni Alanlar ve Yeni Stratejiler)”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yay., Ank., 2005.

- Macit, Nadim, *Kur'an ve Hadise Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Damla Matbaacılık, Konya, 1992.
- Malinowski, Bronislaw, *Büyük Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yay., İst., 2000.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, Daru'l-Câmiâtü'l-Mısriyye, İskenderiye, trs.
-, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ank., 2002.
-, *Te'vîlâtü Ehli Sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî, Müessesetü'r-Risale, 2004.
-, *Te'vîlâtü'l-Kur'an Tercümesi-1*, ç. Bekir Topaloğlu, Ensar Neşr., İst., 2015.
- Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, trc. Kurul, İnsan Yay., İst., 1986.
- Morgan, Clifford T., *Psikolojiye Giriş*, Edt. Sirel Karakaş-Rükzan Eski, Eğitim Kitabevi Yay., Konya, 2011.
- Muhasibî, Ebu Abdillâh Hâris b. Esed el-Anazî, *Er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İst., 2011.
-, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an*, trc. Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İst., 2003.
- Müslim b. el-Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysebûrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut.
- Necati, M. Osman, *Kur'an ve Psikoloji*, trc. Hayati Aydın, Fecr Yay., Ank., 2011.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Velîyüddin Muhammed Salih el-Farfûr, Mektebetü Dâri'l-Farfûr, 2000.
-, *Bahru'l-Kelâm*, trc. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İst., 2010.
-, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, haz. Hüseyin Atay, DİB. Yay., Ank., 2004.
-, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed, Kahire, 1986.
-, *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd-Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yay., İst., 2010.
- Nevbahtî, Hasan b. Musa/ Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari, *Kitabu Fırakı'sh-Şia*, 1992.
- Oktay, Cemil, *Siyaset Bilimi İncelemeleri*, Alfa Yay., İst., 2005.
- Öcal, Mustafa, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *UÜİF. Derg.*, c. VII, S. 7, 1998, s. 241-268.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Âleme İlâhî Fiiller*, Araştırma Yay., Ank., 2009.

- Ögke, Ahmet, “İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’inde Ayna Metaforu”, *Tasavvuf |İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, S. 23, 2009, s. 75-89.
-, "Tasavvufta “Kenz-i Mahfi” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi BağlamındaVaroluşun Anlamı", *Tasavvuf /İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 12, Ank., 2004, s. 9-24.
- Öner, Necati, *İnsanın Hürriyeti*, Vadi Yay., Ank., 2005.
- Özakupınar, Yılmaz, *İnsan İnanan Bir Varlık*, Ötüken Yay., İst.,1999.
- Özarslan, Selim, “Ahiret İnancının İnsanın Anlam Arayışına Müspet Katkısı”, *FÜİFD.*, S. 5, Elazığ, 2000, s. 295-307.
-, “Kur'an'da Tevbe Kavramına Kelâm Açısından Bir Yaklaşım”, *FÜSBD.*, c. XII, S. 1, Elazığ, 2002.
- Özcan, Hanifi, “Matürîdî'ye Göre İman-İslam-İhsan ve Küfür İlişkisi” *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXIX, S. 3, 1993.
- Özkan, Mustafa, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ank., 2008.
- Öztürk, M. Orhan, *Psikanaliz ve Psikoterapi*, Sevinç Matbaası, Ank., 1985.
- Öztürk, Mustafa, “İnsan-Tanrı İlişkisinde Sivilliğin İmkânı”, www.haberci28.com, 19/07/2012.
-, “Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevî Hayatın Anlamı”, *Tasavvuf Dergisi*, Y. 7, S.16.
- Paloutzian, Raymond F.-Crystal L. Park, *Din ve Maneviyat Psikolojisi*, çev. edt. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten, Phoenix Yay., Ank., 2013.
- Parladır, Selahattin, “Dua” md., *DİA.*, c. IX, İst., 1994.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İst., 1972.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay., İst., 2011.
- Peterson, Micheal -W. Hasker-B. Reichenbach-D. Basainger, *Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, trc. Rahim Acar, Küre Yay., İst., 2012.
- Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usuli'd-Din-Ehli Sünnet Akaidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İst., 1994.
- Râzî, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı (et-Tıbbu'r-Rûhânî)*, çev. Hüseyin Karaman, İz Yay., İst., 2008.

- Râzî, Ebû Bekr b. Abdülkadir el-Hanefî, *Muhtaru's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1999.
- Râzi, Fahreddin, *el-Muhassal-Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002.
-, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru İhyau't-turasi'l-arabî, Beyrut, h. 1420.
-, *Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1987.
- Sabûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din-Mâtürîdîyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ank., 1998.
- Said, Cevdet, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, ç. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst., 2011.
- Scattolin, Giuseppe, “İslam Tasavvufu'nda Allah Sevgisi”, çev. Ali Galip Gezgîn, *Tasavvuf*, Ank., 2001, s. 233-252.
- Selçuk, Mualla, “Gençlik Çağı ve İnanç Olgusu”, *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Neşriyat, s. 333-358.
-, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV. Yay., Ank., 1990.
- Sinanoğlu, Mustafa, “İbadet” md., *DİA.*, c. XIX, İst., 1999.
-, “İman” md., *DİA.*, c. XXII, İst., 2000.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Faûr, Darü'l-Marife, Beyrut, 2001.
-, *el-Milel ve'n-Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz, Litera Yay., İst., 2008.
-, *Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-Kelâm*, nşr. Mektebetü's-Sikafeti'd-Diniyye, Kahire, 2009.
- Şentürk, Habil, “Çocukta Dini İlginin Uyanışı ve Gelişmesi Açısından Çevre Faktörü”, *Diyanet Dergisi*, c. XXIV, S. 3, 1988.
-, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*, İz Yay., İst., 2010.
- Taberî, Ebu Cafer b. Muhammed Cerir, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid-Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1999.
- Tarhan, Nevzat, “Sevgi Odaklı Yaşam Ne Kazandırıyor?”, *Köprü Dergisi*, S. 101, 2008.
-, *Duyguların Psikolojisi*, Timaş Yay., İst., 2012.

- Taştekin, Osman “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi”, *OMÜİF. Derg.*, S. 17, 2004, s. 177-207.
-, “İnanç Öğretiminin Psiko-Pedagojik Temelleri”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. XXXIX, S. 1, 2003.
- Tayfur, Hamdi, “Akıl Savunması-2/Zihniyetlerin Zindanından Akletmenin Özgürlüğüne”, *İslamî Yorum İnternet Dergisi*, Yaz-2010. www.islamiyorumdergisi.com
-, “Kur'an'da Akıl Kavramı”, *İslamî Yorum İnternet Dergisi*, Sonbahar-2011. www.islamiyorumdergisi.com
- Taylan, Necip, “Bilgi” md., *DİA*, c. VI, İst., 1992.
-, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, MÜİFV. Yay., İst., 1994.
- Tehanevî, Ali b. Muhammed Hamid, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- Tezcan, Mahmut, *Eğitim Sosyolojisine Giriş*, AÜEF. Yay., Ank., 1981.
- Tirmizî, Ebu İsa, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr İvâd Maruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut-1998.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah” md., *DİA*, c. II, İst., 1989.
-, “Esmâ-i Hüsnâ” md., *DİA*, c. XI, İst., 1995.
- Tunç, Cihad, “Tövbe Hakkında Bazı Meseleler”, *AÜİFD.*, c. XXIV, s. 389-412.
- Turan, İbrahim, “Gençlik Döneminde Görülen Bazı Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri”, *Atatürk Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, S. 40, 2013, s. 271-293.
- Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü H. Akalın ve dğr., TDK. Yay., Ank., 2011.
- Uludağ, Süleyman, “aşk” md., *DİA*, c. IV, İst., 1991.
-, “keşf” md., *DİA*, c. XXV, Ank., 2002.
-, “marifet” md., *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003.
-, “marifet-i nefis” md., *DİA*, c. XXVIII, Ank., 2003.
-, “Takvâ” md., *DİA*, c. XXXIX, İst., 2010.
-, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst., 2012.
- Uslu, Ferit, “İbn Teymiyye'nin Kelâmcıların Geleneksel İman Tanımına Eleştirisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S. 3, IV (2004).

- Ünal, A. Bülent, “İtikadi İslam Mezhepleri ve İnternet Üzerine Bazı Düşünceler”, *Kelamın İşlevselliği ve Günümüz Kelam Problemleri (Sempozyum)*, İzmir, 2000, s. 217-225.
- Üstün, Yakup, “Tevekkül ve Rızık”, *Diyanet Dergisi*, c. X, S. 114-115, 1971.
- Üzüm, İlyas, “Gazap” md., *DİA*, c. XIII, İst., 1996.
- Vergote, Antoine, “Çocuklukta Din”, ç. Erdoğan Fırat, *AÜİFD.*, c. XXII.
- Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ç. E. Ruhi Fırlı, Umran Yay., Ank., 1981.
- Yapıcı, Asım, *Ruh Sağlığı ve Din*, Karahan Yay., Adana, 2007.
- Yar, Erkan, “Allah-İnsan Arasındaki İletişimin İmkânı ve Dili”, *Tabula Rasa*, Y. 2, S. 5, 2002, s. 135-150.
-, “Kur'an'ın İnsan Öğretisi”, *İslamî İlimler Dergisi*, Yıl. 2, S. 1, 2007.
-, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*, Elazığ, 2003.
-, *Ruh-Beden Bütünlüğü Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., 2011.
- Yaran, Cafer Sadık, “İnsanın Egzistansiyal İhtiyaçları ve Dinin Perenniyal Cevapları”, *OMÜİFD.*, S. 12-13, Samsun, 2001.
-, *Dini Tecrübe ve Meûnet*, Rağbet Yay., İst., 2009.
-, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübede Swinburne'nün “Safdililik İlkesi”ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, *İÜİFD.*, S. 15, İst., 2007.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, DİB. Yay., Ank., 1987.
- Yavuz, Ömer Faruk, “Gazâlî'de Esmâ-i Hüsnâ Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. VI, S. 4, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri “Tevbenin İtizali Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. X, S. 3, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl” md., *DİA*, c. II, İst., 1989.
-, “İlim” md., *DİA*, c. XXII, İst., 2000.
-, “İstitâat” md., *DİA*, c. XXIII, İst., 2001.
- Yavuzer, Haluk., *Psiko-Sosyal Açısından Çocuk Suçluluğu*, İÜEF. Yay., İst., 1986,
-, *Çocuk ve Suç*, Remzi Kitabevi, İst., 1990.
- Yazıcı, Işıl, “İlköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenleri yeterlilikleri,” (Ank. Üniv. Sos. Bil. Enst YL. tezi), 2004.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, “Fiil” md., *DİA.*, c. XIII, İst., 1996.

- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.
- Yeprem, M. Saim, “Televizyonlarda Sır Dizileri”, *II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi*, DİB. Yay., Ank., 2005.
-, *İrâde Hürriyeti ve İmâm Mâtürîdî*, MÜİFV. Yay., İst., 1984.
-, *Matürîdî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, TDV. Yay., Ank., 2011.
- Yeşilyurt, Temel, “Kur'an Işığında İnsanın Bireysel Sorumluluğu”, *FÜİFD.*, S. 10:1, 2005.
-, “Kur'an'da Bilgi”, *FÜİFD.*, 9/1, 2004.
-, “Tanrı Bilgisinin Empirik Temelleri”, *FÜİFD.*, S. 5, 2000.
- Yiğit, Ayşegül, “Çocuğun Gelişim Özellikleri ve İletişim İlkeleri Doğrultusunda Ailede Din Eğitimi”, *OMÜİF. Derg.*, S. 22, 2006, s. 179-203.
- Yurdagür, Metin, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ-Allah'ın İsimleri*, Marifet Yay., İst., 1999.
- Yurdaydın, Hüseyin G., “Devlet ve Din, Haifelik ve Laiklik”, *AÜİF. Derg.*, c. XXVI, s. 173-181.
- Yüksel, Emrullah, “İlâhî Fiillerde Hikmet”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Derg.*, S. 8, Erzurum, 1998.
- Zebîdî, Abdürrezzâk el-Hüseynî, *Tacu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Komisyon, nşr. Daru'l-Hidaye, trs.
- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *İştikâki Esmâillâh*, thk. Abdülhüseyin el-Mübarek, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1986.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü'l-Abikân, Riyad, 1998.
- Zengin, Mahmut, “Yapılandırmacılık ve din eğitimi İlköğretim DKAB öğretim programlarının değerlendirilmesi ve öğretmen görüşleri açısından etkililiği”, (*Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Dr. tezi*), 2010.

ÖZGEÇMİŞ**Kişisel Bilgiler:**

Adı Soyadı: Ayşegül HAFIZOĞLU

Doğum Yeri: Kilis

Doğum Yılı: 1976

Medeni Hali: Evli

Eğitim Durumu:

Lise: 1987-1994 Kilis İmam Hatip Lisesi

Lisans: 1997-2002 Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: 2003-2005 Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İş Deneyimi:

2005-2009 : MEB İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği

2009- : MEB İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenliği görevini halen sürdürmektedir.