



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**KUR'AN BAĞLAMINDA SÛFÎLERİN İNSAN ANLAYIŞI: HİCRÎ İLK ÜÇ
ASIR ÖRNEĞİ**

MEHMET NURULLAH AYDIN

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**Şanlıurfa
2025**



**T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

**KUR'AN BAĞLAMINDA SÛFİLERİN İNSAN ANLAYIŞI: HİCRÎ İLK ÜÇ
ASIR ÖRNEĞİ**

**MEHMET NURULLAH AYDIN
(185270107)**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
Tez Danışmanı: Prof. Dr. ALİ TENİK**

**Şanlıurfa
2025**



T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ONAY SAYFASI

Prof. Dr. Ali TENİK danışmanlığında, Mehmet Nurullah AYDIN'ın hazırladığı **“Kur'an Bağlamında Sûfîlerin İnsan Anlayışı: Hicrî İlk Üç Asır Örneği”** konulu bu çalışma 05/12/2025 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Harran Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf) Anabilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

☒ Oybirliğiyle / ☐ Oy çokluğu ile

Danışman : Prof. Dr. Ali TENİK
Üye : Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ
Üye : Prof. Dr. Ömer SABUNCU
Üye : Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ömer TAY

İmza

.....
.....
.....
.....
.....

Bu tezin Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Anabilim. Ana Bilim Dalında yapıldığını ve enstitümüz kurallarına göre düzenlendiğini onaylarım.

(Unvanı, Adı, Soyadı)
Enstitü Müdürü

Bu çalışma: Tarafından Desteklenmiştir.

Proje No :

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



T.C.
HARRAN ÜNİVERSİTESİ
DOKTORA
ORJİNALLİK RAPORU VE BEYAN FORMU

Doküman No: FRM-0090
Revizyon No: 03
Yayın Tarihi: 10.09.2020
Revizyon Tarihi: 30.01.2024
Sayfa No: 1 / 1

ÖĞRENCİNİN	
Öğrenci No	185270107
Adı / Soyadı	Mehmet nurullah AYDIN
Anabilim Dalı/Programı	Temel İslam Bilimleri (Tasavvuf)/Doktora
Tez Konusu	Kur'an Bağlamında Sûfilerin İnsan Anlayışı: Hicrî İlk Üç Asır Örneği

HARRAN ÜNİVERSİTESİ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen doktora çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 143 sayfalık kısmına ilişkin, 05/11/2025 tarihinde şahsım/ danışmanım tarafından **Turnitin** adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, benzerlik oranı % 23'tür. Ayrıca doktora çalışması hiçbir blok kopyalama içermemektedir.

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

Yükseköğretim Kurulu Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Harran Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesini ve Harran Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Bilimler Enstitüsü doktora çalışması Orijinallik Raporu alınması ve kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre 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. Etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

05/12/2025

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım

05/12/2025

Prof. Dr. Ali TENİK

TEŞEKKÜR

Hamd, insanı en güzel şekilde yaratan ve ona varlıkların en üstünü olacak potansiyeli veren Allah'a mahsustur. Salât ve selâm insanların en şerefli ve varlıkların en üstünü olan Muhammed (s.a.v.)'e, âline, her biri insanlıkta kemâlat mertebesine ulaşan ashâbına ve Allah yolunda, Hakk'ın muradınca bir hayat benimseyen, ilâhî vasıflarla kendilerini zînetleyen bütün mü'minlerin üzerine olsun.

Tezimin oluşmasında benden yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ali Tenik'e çok teşekkür ederim. Tezin yazım aşamasında teşvikleriyle ve katkılarıyla bana yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Selim Yılmaz, Doç. Dr. Mehmet Bozkoyun, Doç. Dr. Hakan Temir, hocalarıma ve benim için çalışma ortamı oluşturan İstiklal Medresesi hocalarına ve talebelerine müteşekkirim. Tezin resmi prosedür kısmında sürekli bana yardımcı olan Salih Kaplan hocama teşekkür ederim. Bu günlere gelmemde emeği olan rahmetli babam Hacı Arap Aydın'a ve bütün hocalarıma minnettarım. Benden maddî manevî yardımlarını esirgemeyen özellikle de dostum Yunus Kıransal, abilerim İshak Aydın, Abdulmühsin Aydın, Abdullatif Aydın, kardeşim Ahmet Aydın, eşim ve çocuklarım olmak üzere geniş aileme müteşekkirim.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
SİMGELER.....	iii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi	1
1.2. Araştırmanın Metodu	9
1.3. Araştırmanın Kaynakları	10
2. BÖLÜMLER.....	12
İnsan Kavramının Tarihsel Ve Düşünsel Arka Planı	12
2.1. İNSANIN ETİMOLOJİSİ	12
2.2. KLASİK FELSEFEDE İNSAN TASAVVURU.....	13
2.2.1. Sokrates Felsefesinde İnsan.....	17
2.2.2. Antikçağ Felsefesinde İnsan.....	19
2.2.3. Ortaçağ (Skolastik) Felsefesinde İnsan	22
2.2.4. Yeniçağ (Modern Dönem) Felsefesinde İnsan	24
2.3. İslam Düşüncesinde İnsan	26
2.4. Tasavvuf Anlayışında İnsan	31
Kur'an Bağlamında Tasavvufî Düşüncede İnsana İlişkin Olumsuz Nitelikler	41
3.1. Kur'an'da İnsan	41
3.2. İnsanın Olumsuz Özellikleri.....	42
3.2.1. Zayıflık (Da'f)	52
3.2.1.1. Kur'an'da Zayıflık.....	53
3.2.1.2. Tasavvufta Zayıflık	56
3.2.4. Helû'luk (Aşırı hırs–bencillik).....	59
3.2.4.1. Kur'an'da Helû'luk	60
3.2.4.2. Tasavvufta Helû'luk	65
3.2.2. Acelecilik ('Acela).....	65
3.2.2.1. Kur'an'da Acelecilik	66
3.2.2.2. Tasavvufta Acelecilik.....	70
3.2.3. Cimrilik (Buhl)	73
3.2.3.1. Kur'an'da Cimrilik	73

3.2.3.2. Tasavvufta Cimrilik.....	76
3.2.5. Nankörlük (Küfrân-ı Ni'met).....	81
3.2.5.1. Kur'an'da Nankörlük.....	82
3.2.5.2. Tasavvufta Nankörlük	87
3.2.6. Cahillik (Cehl)	90
3.2.6.1. Kur'an'da Cahillik.....	92
3.2.6.2. Tasavvufta Cahillik	94
3.2.7. Ümitsizlik (Ye's – Kunût)	97
3.2.7.1. Kur'an'da Ümitsizlik.....	98
3.2.7.2. Tasavvufta Ümitsizlik	101
3.2.8. Tartışmacılık (Cedel)	105
3.2.8.1. Kur'an'da Cedel	106
3.2.8.2. Tasavvufta Cedel	109
3.2.9. Zalimlik (Zulm)	111
3.2.9.1. Kur'an'da Zalimlik.....	112
3.2.9.2. Tasavvufta Zalimlik.....	114
3.3. Sûfilere Göre İnsanın Olumsuz Vasıflardan Kurtulmasının Benlik Terbiyesi Aşamaları.....	118
4. SONUÇ	125
KAYNAKLAR.....	125
ÖZGEÇMİŞ.....	137

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KUR’AN BAĞLAMINDA SÛFÎLERİN İNSAN ANLAYIŞI: HİCRÎ İLK ÜÇ ASIR ÖRNEĞİ

MEHMET NURULLAH AYDIN

HARRAN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Tez Danışman: Prof. Dr. ALİ TENİK

Aralık Yıl: 2025, Sayfa : 137

İnsanlık tarihi boyunca insan üzerinde birçok bilim dalı farklı tezler, görüşler ileri sürmüşlerdir. Her düşünce ekolu, her din, her inanç ve her inanış insanı birçok yönüyle ele alarak kendi düşünce ve anlayışına göre bir değerlendirmede bulunmuştur. Diğer taraftan Allah, insanı yaratıktan sonra kendisini başıboş bırakmayarak nasıl yaşayacağına dair hayat ilkelerini ortaya koyarak insanı, “insanca” yaşamının gerçeğine yönlendirmiştir. Kur’an’ın asıl hedefi de insanın Hakk’ın muradına göre yaşayacağı bir yolu ona göstermektir. İnsanın ontolojik olarak fitratı da pak ve temizdir. Nitekim Allah, insanı en güzel şekilde yaratmış ve ona varlıklar hiyerarşisinde zirveye yerleşek potansiyeli de vermiştir. Fakat imtihan gereği insan, kendisini ilâhî yaratılış hakikatinden uzaklaştıracak bir takım olumsuz hasletleri de Hak çizgisinde sapınca her an ortaya koyacak bir varlıktır. Kur’an da insanın bu menfî sıfatlarını birçok âyet ile haber vermektedir. Kur’an’a göre insanın yapısında bulunan başlıca olumsuzluklar; zayıflık, helu’luk (açgözlülük, bencillik), acelecilik, cimrilik, nankörlük, ümitsizlik, cahillik, cedel/muhalefet ve zalimliklerdir. Bu çalışmada; insanda bulunan bu hasletler, öncelikle kelime olarak morfolojik açıdan tahlil edildi. Bunların Kur’an’da sayı ve yapı bakımından kullanımları hakkında bilgi verildi. İlk dönem sûfîler esas alınarak insanın bu özellikleri açıklandı. Bununla birlikte bir kavram olarak “insan” ele alındı. Bu bağlamda insanı ontolojik ve epistemolojik olarak inceleyen felsefe biliminin insan konusundaki genel görüşü anlatıldı.

ANAHTAR KELİMELER: Tasavvuf, Kur’an, Sûfî, İnsan, İnsanın olumsuz nitelikleri.

ABSTRACT

DOCTORATE THESIS

THE SUFI UNDERSTANDING OF HUMANITY IN THE CONTEXT OF THE QUR'AN: THE EXAMPLE OF THE FIRST THREE CENTURIES OF THE HIJRI

MEHMET NURULLAH AYDIN

**HARRAN UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE EDUCATION
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES**

**Thesis Supervisor: Prof. Dr. ALİ TENİK
Aralık Year: 2025, Page: 137**

Throughout human history, various academic disciplines have advanced different theories and perspectives on human nature. Every school of thought, religion, belief, and worldview has approached the human being from multiple dimensions and has offered evaluations in accordance with its own understanding. From the Islamic perspective, however, God did not leave humanity unattended after creation; instead, God revealed fundamental principles of life that guide human beings toward living in a truly “human” manner. The primary aim of the Qur’an is to show human beings a path through which they may live in accordance with divine will. Ontologically, human nature (fitrah) is pure and untainted. Indeed, God created human beings in the most excellent form and endowed them with the potential to attain the highest position within the hierarchy of existence.

Nevertheless, because of the reality of divine testing, human beings also possess particular negative inclinations that may emerge when they deviate from the divinely ordained path. The Qur’an explicitly addresses these negative attributes through numerous verses. According to the Qur’an, the principal negative characteristics inherent in human nature include weakness, *halū’* (greed and selfishness), hastiness, miserliness, ingratitude, despair, ignorance, disputatiousness/opposition, and injustice. In this study, these characteristics are first analyzed lexically and morphologically as individual terms. Their frequency of occurrence and structural usage within the Qur’an are then examined. Furthermore, from the perspective of early Sufis, these human traits are interpreted within a mystical framework. In addition, the concept of “human being” is discussed as a philosophical notion, and the general views of philosophy, which examine humanity from ontological and epistemological perspectives, are presented.

KEYWORDS: Sufism, Qur’an, Sufi, Human Being, Negative Human Traits.

SİMGELER

b.	: İbn, bin (Oğlu)
Bkz.	: Bakınız.
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hız.	: Hazreti
ö.	: Ölüm tarihi
m.ö.	: Milattan önce
m.s.	: Milattan sonra
r.a.	: Radıyallahu anh
r.anhâ.	: Radıyallahu anhâ
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
t.y.	: Basım tarihi yok.
vb.	: Ve benzeri, ve benzerleri
vd.	: Ve diğerleri
y.y.	: Basım yeri yok.

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Allah, Kur'an'ın asıl muhatabının insan olduğunu bildirmektedir.¹ Bunun için Kur'an, insanı bütün yönleriyle inceleme konusu yapmıştır. Zira Kur'an, insanın yaratılış sebebini, neyden yaratıldığını ve amacını detaylı bir şekilde açıklamıştır.² Kur'an'da insan kelimesi, ondan türemiş ve onun için kullanılan benî âdem, beşer ve 'abd kelimeleri bir kenara, onun sadece çoğullarından biri olan "nâs" (insanlar) lafzının iki yüz kırk (240) defa geçmesi, Kur'an için insanın ehemmiyet derecesini göstermektedir.³

Kur'an, insan için özgür şekilde huzurlu bir hayatın kaynağıdır. "(Ey Muhammed!) biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (Enbiyâ, 21/107) âyeti de bu hakikati ifade etmektedir. Bu yönüyle Kur'an, insanın Hakk'ın muradınca yaşamasını hedeflemektedir ve bu minvalde insana öğretiler sunmaktadır. Allah, insanı O'nun muradına göre bir hayat sürmesine kabiliyetli olarak da yaratmıştır. Nitekim Kur'an'da, "O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fitratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler ." (Rûm, 303/30) buyurularak bu durum haber verilmektedir.

Yaratıcı, insanı Hakk'ın muradınca bir yaşam biçimini benimseyip ona göre hayat sürmeye, yani insanın Allah'ın boyasıyla boyanmasına davet etmektedir.⁴ Bundan dolayı da Allah; insanı, ontolojik olarak sâf ve temiz olan fitratullah üzere yaratmıştır. Allah, hayatın her yönünde insanı iyiliğe sevk eden, onda var olan rahmânî sıfatları ortaya çıkaran bir yapıda yaratmıştır.⁵ Ancak Allah, sadece bununla yetinmemiştir. İnsanı, Hakk'ın çekim alanına koyacak, O'na yakınlaştıracak sayısız nimetler de insana vermiştir.⁶ Kur'an'a göre bu nimetlerin bazılarını, aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

¹ Nisâ, 4/174, Yunus, 10/57, 108,

² İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 15.

³ Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1364/1944), 726; Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, 15.

⁴ Bakara, 2/138.

⁵ Ali Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak* (İstanbul: Ensar, 2022), 26.

⁶ Nahl, 16/18.

- a- Allah'ın insanı iki eliyle yaratması⁷
- b- Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesi (insanın ilâhî nafha olması)⁸
- c- Allah'ın insana esmâyı/Kendi ilmini öğretmesi⁹
- d- Allah'ın insanları yeryüzündeki halifesi yapması¹⁰
- e- Allah'ın insanı en güzel şekilde yaratması¹¹
- f- Allah'ın insanı şerefli (mükerrerem) kılması¹²
- g- Allah'ın insanı diğer yaratılanlardan üstün kılması¹³
- h- Allah'ın insana elçiler göndermesi¹⁴

Kur'an'a göre, insana bir lütuf olarak bahşedilen bunlar gibi sayısız nimetlerle bilcümle; insanın yeryüzünü imar etmesi,¹⁵ Allah'ı tanıyıp O'na ibadet etmesi¹⁶ ve halifelik makamının hakkını vermesi¹⁷ amaç edinmiştir. Mâmâfih insanın yaratılmasındaki asıl gaye de bu hakikatlerdir.¹⁸

Bununla birlikte Allah, insanı yaratır fakat başıboş bırakmaz.¹⁹ ve “*Artık benden size bir hidayet (kitab) geldiği zaman, kim benim hidayetime uyarsa işte o, sapıklığa düşmez ve (ahirette) zahmet çekmez. Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse, (bilsin ki) ona dar bir geçim vardır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz.*” (Tâhâ, 20/123, 124) şeklinde buyurarak insanın yaşayacağı hayatın bir sınamak olduğunun hakikatini ifade buyurmaktadır. Kur'an'a göre insanda mevcut olan bu olumsuzlukların sebebi de insanın kendisidir. Zira Kur'an'da; “*(Ey insanoğlu!) sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana ne kötülük dokunursa kendindendir.*” (Nisâ, 4/79) buyurulmak suretiyle insanda bulunan kötü hasletlerin sorumluluğunun gerekliklerini yerine getirmeyen insanın kendisi olduğunu bildirilmektedir.²⁰ Kur'an'da, insan için birçok menfî sıfatlar ve durumlar

⁷ Sâd, 38/75.

⁸ Secde, 32/9.

⁹ Bakara, 2/31.

¹⁰ Bakara, 2/30.

¹¹ Tîn, 95/4.

¹² İsrâ, 17/70.

¹³ İsrâ, 17/70.

¹⁴ Nahl, 16/36.

¹⁵ Hûd, 11/61.

¹⁶ Zâriyât, 51/56.

¹⁷ Ârâf, 7/129.

¹⁸ Ahmet Akbaş, *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 189.

¹⁹ Kıyâmet 75/36.

²⁰ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 405.

zikredilmektedir. Kur'an, bunlar arasında özellikle de bazılarını ön plana çıkarmaktadır. Bunları da

- 1- Zayıflık²¹
- 2- Helu'luk (açgözlü/bencil),²²
- 3- Acelecilik²³
- 4- Cimrilik²⁴
- 5- Nankörlük²⁵
- 6- Ümitsizlik²⁶
- 7- Cahillik²⁷
- 8- Cedel (çokça itiraz etmek),²⁸
- 9- Zalimlik²⁹

şeklinde sıralamak mümkündür. Bunların yanı sıra, insanın dünya malına düşkünlüğü,³⁰ nimetlere sahip olunca da çok sevinip böbürlenmesi³¹ ve haddini aşması³² Kur'an bağlamında insan için negatif hasletlerdendir. Dikkat edilecek olursa insanda bulunabilecek bu olumsuzlukların tümü ahlâkla ilgilidir. Tasavvuf biliminin de bir yönüyle ahlâk ilmi olduğu bilinmektedir. Ayrıca bu menfî hasletlere ek olarak, diğer canlılarda olmayan ve sadece insanda bulunan nefis (ego/benlik) de insanı Allah'tan uzaklaştırabilmektedir.

Kur'an'da, doğrudan insanı muhatap alıp onun özelliklerini bildiren âyetlerin neredeyse tümünde, insanın menfî niteliklerinden bahsedilmektedir. Hatta kimi müfessirler bu hakikate dayanarak, *“Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?”* (İnfîtâr, 82/6-8) buyruğunda olduğu gibi, Kur'an'da insan/insanlar kelimesinin geçtiği âyetlerin “kâfir insan”ı amaç edindiğini iddia etmişlerdir. Fakat ilgili âyetler

²¹ Nisâ, 4/28.

²² Meâric, 70/19.

²³ İsrâ, 17/11.

²⁴ İsrâ, 17/100.

²⁵ Hac, 22/66.

²⁶ Hûd, 11/9.

²⁷ Ahzâb, 33/72.

²⁸ Kehf, 18/54.

²⁹ İbrahim, 14/34.

³⁰ Âdiyât, 100/8.

³¹ Hûd, 11/10.

³² Alak, 96/6.

incelendiğinde bu iddianın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi, “*İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, gerek yan yatarken, gerek otururken, gerek dikilirken bize dua eder. Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi sanki kendisine dokunan o sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi aldırmadan geçer gider. İşte o aşırı gidenlere yaptıkları şeyler böyle güzel gelir.*” (Yunus, 10/12) âyetinde îmânî açıdan farketmeksizin bir bütün olarak insan cinsi kasdedilmektedir.³³ Bu arada insan kelimesinin geçtiği âyetler incelendiğinde, genellikle olumsuz insan tipolojisi göze çarpmaktadır.

İnsanın kendini bilmesi, tanınması onun için son derece önemli olduğu da bilinmektedir. İnsanın kendini bilmesi için de “Zararları yok etmek maslahatları celbetmekten daha evlâdır”³⁴ kaidesi gereğince, kişinin olumlu özelliklerinden çok, öncelikle olumsuz özelliklerini bilmesi gerekmektedir. Ayrıca kötülük cezalandırmayı gerektirirken, iyiliği yerine getirmemenin herhangi bir yaptırımı da yoktur. İşte bu sebepten dolayı Kur’an, insanın olumlu özelliklerinden çok olumsuz özelliklerini bildirmektedir.³⁵

İnsan meselesi, sadece Kur’an değil neredeyse bütün bilim dallarının konusu olmuştur. Bu bilimlerin başında da felsefe gelmektedir. Bazılarına göre felsefe, bilimlerin temeli kabul edilmektedir. İnsan meselesi, felsefe düşüncesi var olduğundan beri de onun konusu olmuştur. Özellikle de MÖ 5. yüzyılın ortalarında insan konusu felsefenin temel konusu olmuş, hümanizm, felsefî düşünceyi etkisi altına almıştır. İnsan, felsefî perspektifte Sümer medeniyetinde olduğu gibi mitolojik olarak değil, eleştirel bir bakış açısıyla incelenmiştir. İnsan, felsefî disiplinlerden pratik felsefenin araştırma konusu olmuştur. Bu disiplinde insanla birlikte insanın yapıp ettikleri de objektif olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Fakat sistemli bir şekilde ilk olarak insanla ilgili düşünceler ortaya koyan Sokrates (ö. m.ö 399) olmuştur.³⁶

³³ Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426), 6/16.

³⁴ Tâcuddîn ‘Abdulvehhâb b. Takıyyuddîn es-Subkî Tâcuddîn es-Subkî, *el-’Eşbâh ve’n-Nezâîr* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1411), 1/105.

³⁵ Hayati Aydın, *Kur’an’da İnsan Psikolojisi* (İstanbul: Timaş, 1999), 1.

³⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî, *Taḥşîlû’s-sa’âde*, thk. Ali Bu Mülhim (Berut/Lübnan: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1995), 86; Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm, 2005), 50, 51, 52; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 1/21; Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer’de Başlar*, çev. Hamide Koyukayan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2020), 134; A. S. Rabobert, *Mebâdiü’l-felsefeti*, çev. Ahmed Emin (Mısır: Hindâvî, 2012), 28.

Platon ve öğrencisi Aristoteles (ö. m.ö 384)'te sistematik olarak incelenen insan konusu, yaklaşık on iki asır sonra İslâm düşüncesi için de hareket noktası olmuştur. Kelâm ve felsefe ekolleri insanı, ontoloji, epistemoloji, etik, sosyo-politik ve eskatoloji gibi çeşitli perspektiflerden inceleme konusu yapmıştır. Bahsi geçen İslâm düşünce okulları, insanı araştırırken bir yandan Kur'an ve hadislere müracaat ederek dinin naklî/nassî boyutunu korumuş, diğer yandan ise tevârüs ettiği kadim Yunan felsefî düşüncelerini nazar-ı dikkate almış ve neticede kendi yorumlarıyla yeni bir İslâm düşüncesi tasavvuru ortaya koymuşlardır. İslâm ilim tarihinde, önemli ölçüde kelâmî akımların doğuşunun sebebi de olan ve ilk münazara edilen konular arasında, irade özgürlüğü ve eskatoloji gibi yönleriyle insan kavramı yer almaktaydı. Böylece insan üzerine tartışmalar, kelâm düşüncesinin ve akaid akımlarının doğuşunda azamî derecede hayatî rol oynamıştır. Bununla birlikte İnsanı konu edinen bilim dallarının asıl amacı, insanın maksimum mutluluğa ulaşmasıdır. Bu bilim dalları, genel olarak da bu amaca ahlakla/etikle ulaşılabileceğini savunmaktadırlar.³⁷ Ezcümle insanla ilgili öne sürülen tezler, savlar ahlak perspektifinde incelenmektedir. İslâmî düşüncede de ahlak konusunun temsilcileri kabul edilen Kindî (ö. 252/866 [?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve onların takipçileri, ahlak meselesinde Yunan filozoflarından etkilendikleri bilinmektedir. Bundan dolayı da tasavvuf bilimi hariç, İslam düşüncesinde insan konusunda özgün, objektif ve elle tutulur bir fikir olmadığı düşünülmektedir.³⁸

Diğer bilim dallarının “insan” meselesine yönelik kimi zaman sorunlu, yetersiz ve hatta bireyi daha da ötekileştiren yaklaşımlarının ardından, tasavvufun merhamet ve şefkat merkezli perspektifi, insanın hak ettiği değeri en bütüncül biçimde ortaya koymaktadır. Sûfilerdeki insana karşılıksız yaklaşmak, peygamberler ve onları izleyen asil rûhlu Allah dostu insanlarla mümkündür. “Allah’a kurbîyet ile kazanılan insana dokunmak yaratıcıya dokunmaktır” anlayışlarını sûfiler Kur'an'daki îsâr kavramıyla özdeşleştirmektedirler.³⁹ Bu makâm, yalnızca başkalarını düşünme bilincini sûfiye vermektedir. Sûfî bu anlayışını da Allah'ın: “...*Bir sığınak arayışı içinde kendilerine gelenlerin hepsini seven ve başkasına verilmiş olanlara karşı kalplerinde hiçbir haset*

³⁷ Ahmet Cevizci, *Fesefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 63.

³⁸ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 36.

³⁹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 112; Sülemî, *Tabâkât*, 120; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 263.

olmayan, aksine kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerine tercih ederler; işte böyleleri, açgözlülükten korunanlardır, mutluluğa ulaşacak olanlar onlardır.” (Haşr/59/9) gibi âyetlerden almıştır. Bu, sûfinin Hak’tan aldığı Kerem/ikrâm vasfından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, “*Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz.*” (İnsan, 76/9) ilâhî hükümleri kendilerine ilke edinen kişilerdir. Sûfî îsâr görevini yerine getirirken, cömertliğin zirvesine çıkmıştır. O, aynı zamanda gelecekte muhtaç olabileceği şeyleri de ihtiyaç sahibine vermektedir.⁴⁰ Onun için sûfî, maddeye karşı eğilmeyen, onunla padişahlık sürdüren kişi değil, param parça olmuş gönül hırkalarını diken kişidir.⁴¹ Zira sûfî, hakikatte “hiçbir şey olmayan”, yani benlik iddiasından tamamen arınmış kimsedir. Gerçek anlamda “bir şey olan” ise, varlıktan ve benlikten sembolik bir ölümle uzaklaşabilen kişidir. İnsan, kendi fânî varlığını ölmeyen ve daima diri olan Hakk’a adamak suretiyle hakiki diriliğe erişen kimsedir. Bu bağlamda tasavvuf, benlikten soyutlanmayı ve kalbî teslimiyeti esas alarak insanı hakikate ulaştıran bir yol olarak anlaşılmalıdır..⁴²

Tasavvuf; insanı, diğer din, inanç ve ilahiyat bilim dallarının insana verdiği değerden farklı olarak, dinin kuru bilgi, şeklî ve doktrin yönlerinden kopararak, kesif bir duygu, kalbi bilgiden doğan tecrübe ve marifetin cezbedici yönüyle buluşturur. Bu buluşma sûfîyi, diğer bilimlerin kuru prensip ve kabullerinin dışına çıkarır ve onu insanlarla birleştiren, bütünleştiren, insanı diğer insanlara dokunmak görevi açısından bir gölge haline getirir.⁴³

Tasavvufî anlayışta, mâsivâdan arınan ve ilâhî murada göre tavır takınan insan modeli gaye edinilmiştir. Sûfilerin portresini çizdiği insan tipi budur. Zira onların anlayışında insan denilen varlık, Allah’ın kendi suretinde ve iki eliyle yarattığı ilâhî nefhadır. Evlîyâullah, “*İstediğiniz her şeyden Allah size verdi*” (İbrahim, 14/34), “*muhakkak biz insanı ahsen-ı takvîm üzere (en güzel şekilde) yarattık*” (Tîn, 95/4) vb. Kur’an buyruklarına dayanarak insanın mayasında var olan iyiliği ortaya çıkarabilecek kabiliyette yaratıldığını savunmuşlardır. Bundan dolayı da sûfilerin insan konusundaki

⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 263.

⁴¹ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 325.

⁴² Rûmî, *Dîvân-ı Kebir*, IV, 182.

⁴³ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 326.

temel anlayışları; insanın kendisini ilâhî niteliklerle donatması ve bunun neticesinde beşerî sıfatlardan kurtulup temizlenmesidir. Ricâlullah'a göre, Hakk'ın muradını gaye edinen sûfînin negatif bir tavır sergilemesi söz konusu değildir. Çünkü onun için mâsivâ olan beşerî sıfatlar yok hükmündedir. Zira sâlik, seyr u sülûka girerek riyâzatla, mücâhedeyle, tasavvufî hâllerle ve makâmlarla beşerî hasletleri ilâhî hasletlere kalbetmiştir. Sûfîlerin “Allah'ın ahlakıyla ahlaklanın”⁴⁴ sözünün anlamı da budur. Onların bu düşüncesi, Allah'ın kitabına ve Resûlunun sünnetine de aykırı değildir. Nitekim Hz. Peygamber, “*Kulum bana (farzlara ilâveten işlediği) nâfile ibadetlerle durmadan yaklaşır, nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (âdetâ) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden her ne isterse, onu mutlaka veririm; bana sığınır, onu korurum*”⁴⁵ buyurmaktadır.⁴⁶ Özet olarak; Allah dostlarının insan konusundaki asıl görüşleri, başka bir ifadeyle tasarladıkları insan profili; insanın Kur'an'a göre varlık sebebi olan yeryüzüne hayat vermek, Allah'ı tanıyıp O'na kulluk etmek ve O'nu temsil etmek sûretindedir. Bu anlayıştaki bir insan için de olumsuzluk düşünülememektedir. Hatta bu düşüncede olmayan insanı ricâlullah, insandan bile saymamış ve insan cinsinden farklı bir tür olarak görmüşlerdir.⁴⁷

İnsan meselesinde sûfîlerin temel anlayışları aşağı yukarı böyle olmakla birlikte fakat onlar, hümanistler gibi insana mutlak kutsiyet de atfetmemişlerdir. Sûfîlere göre, insan ile Hak arasında perde olan bazı olumsuz hasletler vardır ve bunlar Kur'an'da bildirilmektedir. Evliyâullah; Kur'an'da insan için zikredilen bu olumsuz vasıfları, Kitap ve Sünnet rehberliğinde açıklamışlardır. Bu arada mükâşefe ehli, bu

⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li' Mezhebi Ehli't-Taşavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5.

⁴⁵ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), 8/105.

⁴⁶ Ebu'l-Muğîs Hüseyin b. Mansûr el-Beydâvî Hallâc, *Hakâikü't-Tefsîr*, thk. Mahmûd el-Hindî (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 2006), 308; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, *Rahmetü'n mine'r Rahmân*, thk. Mamud Mahmud el-Ğurâb (Dimaşk: Matba'atu Nadr, 1410–1989), 1/94-101.

⁴⁷ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* (Kahire: Dâru kütübî'l-'arabiyyeti'l-kübrâ, 1270/1854), 4/4; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğib el-İşfehânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî (Kahire: y.y., 1428), 130.

açıklamaları yaparken yaşadıkları derûnî tecrübeleri de eklemeyi ihmal etmemişlerdir.⁴⁸

Çalışmamızın konusu; şimdiye kadar zikredilen bilgiler ışığında, Kur'an ve ilk dönem sûfiler esas alınarak insan için olumsuz olan niteliklerin incelenmesidir. Bu çerçevede bu araştırmada Kur'an'ın insan için buyurduğu olumsuz özellikleri tespit ettik. Kur'an'a göre insan için menfî olan hasletleri, ilk dönem sûfilerin bu konudaki görüşleri ve anlayışları esas alınarak açıkladık. Bununla da Kur'an'da geçen insanın yapısındaki olumsuzlukların bilinmesini amaç edindik. Zira bu olumsuzlukların her biri, insanı Allah'tan uzaklaştıran, insan için illet olan birer düşmanlardır. İnsanın düşmanını tanıyıp ona göre pozisyon alabilmesi, insan için son derece önemlidir. Bu araştırmada, insan ile Allah arasında birer engel olan olumsuzlukların öğrenilmesi hedeflenmektedir.

Bu bağlamda gerek Kur'an'da ve gerek tasavvuf ilminin kaynaklarında olsun insan için olumsuzluk bildirilen nitelikleri ve durumları sistematik olarak inceledik. Kur'an'da farklı sûreler ve âyetlerde insanın menfî sıfatları açıklanmaktadır. Aynı şekilde özellikle de klasik tasavvuf kitaplarında insan için olumsuz olan özellikler bu şekilde ele alınmıştır. İnsan için son derece önemli olan olumsuz özelliklerini bilmesi de elzemdir. Zira Allah dostlarının özellikle de insanın kendisini bilmesi üzerine mesai harcadıkları bilinmektedir. Nitekim; sûfilerin "*Kendini bilen Rabbini bilir*", "*kendini bilene, insanların onu övmesi zarar vermez*", "*kendini bilen, rahat eder*", "*kendini bilen sadece ibadetle vasıflanır ve yalnızca Mevlâsıyla övünür*", "*kendini bilen, onu zem edene kin beslemez*", "*kendini bilen, kendisiyle meşgul olur*"⁴⁹ vb. sözleri söylemelerinin sebebi de budur. Bu da bu çalışmanın önemini göstermektedir.

⁴⁸ Hallâc, *Hakâikü't-Tefsîr*, 308; İbnü'l-'Arabî, *Rahmetü'n mine'r Rahmân*, 1/94-101.

⁴⁹ Mukammed b. Ali b. Atiyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2009), 2/239, 2/341; Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, ed. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1437), 2/86; Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed b. Musa b. Halid b. Sâlim en-Nîsâburî Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's sûfiye*, ed. Mustafa Abdulkadir Âtâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 1419), 1/414.

II. Araştırmanın Metodu

Ahlakî açıdan Kur'an'da doğrudan insan cinsini ilgilendiren âyetleri iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan biri insan türü için övgü, diğeri ise yergi bildiren âyetlerdir. İnsanı medh eden âyetleri de

- 1- *“Bir zamanlar Rabb'in meleklerle: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti.”* (Bakara, 2/30)
- 2- *“Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”* Secde, 30/9)
- 3- *“Biz insanı en güzel biçimde yarattık.”* (Tîn, 95/4)
- 4- *“Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık.”* (İsrâ, 17/70)
- 5- *“Allah, Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti.”* (Bakara, 2/31)
- 6- *“onları (insanları) yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”* (İsrâ, 17/70)
- 7- *“Allah, Ey İblis! Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu?”* (Sâd, 38/75) şeklinde sıralayıp özetlemek mümkündür.

Kur'an'da insanla ilgili olumluluk ifade eden bu âyetler ve bunlara benzer diğr âyetler incelendiğinde insan cinsini öven Allah, bu övgüyü kendisine nisbet etmiştir. Yani; tespit edilebildiği kadarıyla Kur'an'da doğrudan insanı öven âyet bulunmamaktadır. Kur'an, insanı öven âyetlerde övgünün kaynağı olarak Allah'ı göstermektedir. Nitekim bu tür âyetlerin neredeyse hepsinde “Biz” anlamındaki zamir kullanılmıştır. Nefs mütekellim meâ'l-gayr (saygı anlamında şahıs adılı) olan bu zamirle de büyüklük kastedilmiştir ve Allah için kullanılmıştır. Bunun aksine Kur'an'da insan için olumsuzluk bildiren özellikler doğrudan insan cinsine nisbet edilmiştir. *“İnsan zayıf olarak yaratılmıştır.”* (Nisâ, 4/21), *“İnsan acelecidir.”* (İsrâ, 17/11) vb. âyetler, insanın bu durumuna örnek olarak gösterilebilmektedir.

Bu araştırmada da böyle bir metod izlenildi. Bundan dolayı da Kur'an'da geçen insanın pozitif özelliklerine değinilmedi. İnsan için olumsuz olan hasletler, Kur'an'a başvurularak tespit edildi. Bunların kelime olarak Kur'an'daki kullanım şekillerine ve sayılarına dikkat edildi. İnsan için menfîlik ifade eden olumsuz özelliklerin anlamları, Arapça sözlüklerden istifade edilerek açıklandı. Tespit edilen bu âyetlerin klasik tefsir kitaplarındaki açıklamaları aktarıldı. Son olarak da insan için

olumsuzluk bildiren bu kavramlar, başta klasik tasavvuf kitaplarından yararlanılarak izah edildi. Bununla birlikte bilimlerin ilki kabul edilen felsefe biliminin insan hakkındaki görüşleri de kronolojik olarak işlendi. Bu yöntemle elinizdeki bu çalışma bir giriş, iki bölüm ve bir sonuçtan oluşacak şekilde meydana getirildi. Özellikle de ikinci bölümde çalışmanın aslını oluşturan Kur'an bağlamında sûfîlerin insanın olumsuz özelliklerine bakış açıları, nitel yöntemle aktarıldı.

III. Araştırmanın Kaynakları

Bu araştırmada, çalışmanın adıyla doğru orantılı olarak öncelikle Kur'an, bu araştırmanın temel kaynakları arasındadır. Kur'an'ı en iyi şekilde açıklayan da Hz. Muhammed (s.a.v.)'dir. Çünkü en büyük müfessir odur. Hz. Peygamber'in Kur'an tefsirini günümüze aktaran da sahih hadis kaynaklarıdır. Bundan dolayı bu araştırmanın kaynaklarından biri de sahih hadis kitaplarıdır. Bu çalışma, İslamî ilimler alanında yapılmıştır. İslamî ilimlerin asıl lügatının da Arapça olduğu bilinen bir hakikattir. Öyle ki Arapçanın İslam dinin dili olduğunu, savunmak mümkündür. İşte bu hakikat dikkate alınarak, çalışmada genellikle Arapça kaynaklar kullanıldı. Bunlar arasında işârî tefsir alanında yazılan tefsirleri ve klasik tasavvuf eserlerine öncelik verildi. Bunların yanı sıra klasik tefsir kitapları, insanla ilgili olumsuz özellikler bildirilen kavramların sözlük anlamları için Arapça lügat kitapları ve insanla ilgili bilgiler vermek için felsefe alanında yazılan te'lifatlar araştırmanın temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Kullanılan kaynakların bazıları şunlardır:

- Sehl et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-'azîm*
- Hallâc-ı Mansûr, *Hekâiku't-tefsîr ev halku halâiku'l-Kur'an ve'l i'tibâr*
- Zünnûn el-Mısırî, *et-Tefsîrü'l-'irfânî li'l-Kur'âni'l-kerîm*
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfî tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*
- Ebû Bekr Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf ve Bahru'l-fevâidi'l-musemmâ bi me'âni'l-ahbâr*
- Abdurrahman es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr ve Tabakâtü's-sûfîye*
- Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*

- Necmeddin Dâye, *Bahrü'l-hakâik ve'l-meânî*
- Abdülkâdir Geylânî, *Tefsîru 'l-cîlânî*
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetu 'l-evliyâ' ve tabakâtu 'l-asfiyâ*
- Rûzbihân el-Baklî, *'Arâ'isü 'l-beyân fî hakâ'iki 'l-Kur'ân.*
- Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn.*
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü 'l-mekkiyye ve Rahmetü'n mine'r-Rahmân.*
- Râğıb el-İsfahânî, *Tafsîlu'n-neş'eteyn ve tahsîli's-sa'âdeteyn, Sıfetu'n-nifâk ve ne'tü 'l-münâfikîn ve Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân.*
- İbn Ebü'd-Dünyâ, *Muhâsebetu'n-nefs*
- İbn 'Acîbe, *el-Bahru 'l-medîd fî tefsîri 'l-Kur'ânî 'l-mecîd*
- Abdülkerim Kesnezânî, *Mevsû'atü 'l-kesnezânî fî mâ istalaha âleyhi ehlü't-tasavvuf ve 'l-'irfân*
- Fuâd Abdalbaki, *el-Mu'cemü 'l-mufehres li elfazi 'l-Kur'an' i 'l-kerîm*
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Aristoteles*
- Ernst Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*
- M. Rahmi Balaban, *Felsefe Tarihi*
- Ali Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*
- Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*
- H. Nur Erkızan, A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*

Bunların yanı sıra her ne kadar bu çalışmada kaynak olarak pek müracaat edilmemiş olsa da aşağıdaki akedemik çalışmalar, modern dönemde yazılmıştır ve bu çalışmanın konusunu, farklı bakış açılarıyla işlemişlerdir:

- Hayati Aydın, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*
- Müberra Purutoğlu, *Kur'an'da İnsana Etkisi Açısından Şeytan Ve Nefis*
- Münür Tezcan, *Kur'an'da İnsanın İç Denetimi*
- Nermin Özler, *Kur'an'da İnsanın Olumlu Ve Olumsuz Özellikleri*

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN KAVRAMININ TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL ARKA PLANI
1.1. İNSANIN ETİMOLOJİSİ

Arapça bir kelime olarak insan, “أ-ن-س” kök harflerinden türemiştir. Sözlükte göz bebeği, dağın tepesindeki kayalık, parmak ucu, yabanileşmenin ve yalnızlığın zıddı sosyalleşmek ve uyumlu olmak, her şeyin solu veya sağ, ayak gibi insandaki çift organlar, mızrak ucu, mesken, beşer, “ibn” kelimesiyle kullanıldığında tutum, davranış, sırdaş, “müfâ’ale” vezninde olunca görmek, bakmak, hissetmek, duymak, bu vezinde “من” car harfiyle geldiğinde öğrenmek, bilmek gibi anlamlara gelmektedir.¹

Arapçada insan kelimesine yüklenen anlamlar, dikkate alındığında onun için kullanılan “hayvan-ı nâtika”² (konuşan canlı) tanımından ziyade onun sosyal yönü ön plana çıkmaktadır. Arapların ehlileştirilmiş eşekler için de bu kelimedenden türetilen “insiyye” sözcüğünü kullanmaları da bunu desteklemektedir.³ Bunun için insanı tanımlarken “insan ancak diliyle insandır”⁴ demek yerine “insan sosyal bir varlıktır”⁵ demek daha isabetli görülmüştür.

İnsan kelimesinin aslında “insiyân” olduğu, yani bu kelimenin “nisyân”dan (unutmak) türediğini bildirenler olup İbn Âbbas’ın (r.a) “*insanın insan kelimesiyle isimlendirilmesinin sebebi, verdiği sözü unutmasıdır*” sözünü delil göstermektedirler.⁶ İnsanın verdiği sözü unutması Kur’an buyruğuyla sabittir ve o buyruk şöyledir: “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk,*

¹ Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 7/304, 305; Ebû’l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-Şuhârî, *el-İbâne fi’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, thk. ‘Abdülkerîm Halîfe vd. (Meskat: y.y., 1420), 1/247; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Atîâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407), 3/904, 905; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulkâdir el-Haneffî Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtârû’s-Şihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut; Sayda: ed-Dâru’n-Nemûzeciyye, 1420), 20; Ebû’l-Faql Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî ‘î İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414), 6/16.

² Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403), 93.

³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 6/14.

⁴ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğubati, 2017), 334.

⁵ M. Rahmi Balaban, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Gayret Kitabevi, 1947), 22.

⁶ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 3/904.

dediler.” (A’râf 7/172). Unutmak, insan için olumsuz niteliklerden biri olmakla birlikte etimolojik olarak “nisyan” kelimesi “ن-س-ي” kök harflerinden türemişken insan sözcüğünün aslı ise “أ-ن-س” dır. Yani bu iki kelimenin kök harfleri farklıdır. Bundan dolayı da insan kelimesinden nisyan anlamını çıkarmak doğru bir görüş olmadığını savunmak mümkündür.

Arapların “insan” kelimesine yüklediği anlamlardan bir tanesi de perşembe günüdür. Onlar bu günü zevk u sefaya ayırdıklarından dolayı bugün için bu kelimeden türetilen “mü’nis” sözcüğünü kullanmışlardır. Hz. Ali’nin (r.a) “*Allah cenneti Perşembe günü yarattı ve onu ‘mü’nis’ ismiyle isimlendirdi*” ifadesi de bunu desteklemektedir.¹

1.2. KLASİK FELSEFEDE İNSAN TASAVVURU

Felsefe disiplininde hâkim olan anlayışa göre bir ilim dalında ihtisas sahibi olanın söz konusu bilimin kronolojisini bilmesi, diğer alanlardan farklı olarak sadece faydalı değil, aynı zamanda zorunludur. Söz gelimi fizik sahasında uzman bir kişinin ilgili bilim dalının tarihi serüvenini bilmesi fazla önemsenmemiştir. Fakat felsefede uzmanlaşanlar için aynı şeyi söylemek pek isabetli değildir. Nitekim “tarihsiz felsefe olmaz” fikri, felsefi çevrelerde meşhur ve makbul olan görüştür. Bu yönüyle felsefe tarihi, diğer bilimlerin felsefeden ayrılarak ve felsefe çerçevesinde nasıl bağımsız birer disiplinler haline geldiklerini ortaya koyduğu iddia edilmiştir.²

Asıl gayesi, insanın ulaşabileceği maksimum mutluluk/saadet ve en son kemal olan felsefi düşünce; ilk olarak, ihtilaflı olmakla birlikte nitekim kimilerine göre bu bilim, MÖ. 6. yüzyılın başlarında Batı Anadolu’nun İzmir’le Gökova körfezi arasında kalan kıyı bölgesinde yani İonya’da, Iraklı Keldaniler arasında ortaya çıkmıştır. Sonraları Mısır’a ve oradan da Yunanlılara, bunlardan da Süryanilere ve neticede Araplara geçmiştir. Dili Yunanca olan felsefe disiplini, Süryaniceye, bu dilden de Arapçaya tercüme edilmiştir.³

¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 6/16.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 50, 51.

³ el-Fârâbî, *Tahşîlü’s-sa’âde*, 86; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 51, 52; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/21.

Bazı bilim insanlarına göre ilimler arasında en eski, Nietzsche'nin deyimiyle "bütün başlangıç problemleri metafiziktir"¹ Bazılarına göre de bilim dallarının temeli/anası olarak kabul edilen felsefe; insan ve evren üzerindeki fikirlere, bunlara bağlı olarak dine, efsaneye (mit) ve törelere eleştirel bir bakış açısıyla bakmak düşüncesiyle başlamıştır. Felsefe disiplini, problemleri eleştirel bakış açısıyla araştırma konusu yapmaktadır. Bu yönüyle felsefi düşünce insanı, Sümer medeniyetinde olduğu gibi mitolojik tasvirlerle sadece şiirlerde ele alan, çamurdan yaratılan ve Tanrıların çıkarlarına hizmet etsin diye kendisine asli ihtiyaçları verdikleri bir varlık olarak görmemiştir.²

Tarih boyunca felsefe biliminin üç ana disiplini olmuştur. Bunlar da sırasıyla metafizik felsefe, yani doğayla/evren/tabiat ilgilenen, etik/ahlak; araştırma konusu insan ve onun yapıp ettikleri olan pratik felsefe ve mantık/logik disiplinleridir.³ Bu üç disiplin arasında insan meselesi, her dönemde felsefe bilginlerinin temel araştırma konularından olmuştur. Şöyle ki felsefenin kurucusu kabul edilen Thales (m.ö. 624/623 – m.ö. 548/545) ve onun izinden giden doğa/tabiat filozofları evrenin ilk arkesini incelemeye tabi tutmuşlardır. Başta cisimsel bir ilk arkeyi savundukları halde daha sonraları cisimsel olmayan soyut ve ussal arkelerin varlığını iddia etmişlerdir. Felsefe biliminin ilk döneminden itibaren bu bilim, Parmenides (m.ö. 515 – m.ö. 460)'in ve Herakleitos (m.ö. 535? - 475)'un zıt kuramlarıyla yani kaostan kozmosa geçiş süreciyle ilgili tartışmalar zirveye çıkmıştır.⁴ Neticede bu dönem düşünürlerin üzerinde çalıştığı temel konu, poetik kozmogonilerin kapı araladığı kozmogonisidir.⁵

Fakat bu düşünürler, her ne kadar ilk olarak evreni anlamaya çalışmışlarsa da insanı da evrenin bir parçası olarak gördükleri için insan konusuna da özel olarak olmasa da değinmişlerdir. Sözün gelişi bunların düşüncesinde evrendeki bütün gelişmelerin hâkimi logos (akıl) tur. İnsandaki akıl da bu aklın bir parçasıdır. İnsan akılı, Herakleitos'a göre Tanrı kabul edilen ve ateşle bir tutulan evrendeki oluşu yöneten tümel aklın bir parçasıdır. Özetle evren, içinde aklın hüküm sürdüğü canlı bir

¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/21.

² el-Fârâbî, *Tahşîlü's-sa'âde*, 86; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 51, 52; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/21; Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, 134.

³ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 50.

⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 63; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/30.

⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/32.

organizmadır. İnsanlar da sanki bu organizmanın çocuklarıdır. Hakikatı kavrayan insan aklı, evrenin kutsal aklının bir parçasıdır. Böylece felsefenin daha ilk döneminden itibaren evrenle birlikte insan meselesinin de var olduğu savunulabilmektedir.¹

Bundan dolayı da Felsefe ilmi var olduğu günden itibaren bir bütün olarak evreni anlamak çabasıyla birlikte, insanı kavramak sorunu da bu düşüncenin üzerinde durduğu başlıca temel problemlerdendir demek mümkündür. Felsefe bilginleri, Evrenle ilgili olarak, Evrenin aslı nedir? Evrenin yapısı ve biçimi nasıldır? Evrenin yazgısı nedir? Gibi sorulara cevap ararken aynı zamanda ben kimim? İnsanın aslı ve anlamı nedir? İnsanın yazgısı nedir? Şeklindeki insanla ilgili soruları da çözmeye çalışmışlardır. Onun için her ne kadar felsefenin tarihi seyri doğa/tabiat felsefesiyle başlamış olsa da ve o dönem filozofların asıl konusu evren ise de insan sorunu da onunla birlikte olduğu kabul edilmektedir. Zira evreni öğrenmek çabasıyla birlikte insanı bilmek çabası da ortaya çıkmıştır. Felsefe düşünürleri teorik felsefeyle, başka bir ifadeyle metafizik disiplinle âlemin iç yüzünü ve kaynağını araştırıp öğrenmeye çalışırken, bununla beraber insana rehber olan pratik felsefeyle, yani etikle de insana yol göstermeye gayret etmişlerdir.²

MÖ 5. asrın ortalarında bazı sosyal ve ekonomik değişimler neticesinde felsefi düşüncede büyük değişimler göze çarpmaktadır. Bu dönem filozofları, doğa felsefesinin diğer bir ifadeyle atomcu felsefesinin ardından felsefenin merkezine insanı almışlardır. Filozofların ilgisinin evrenden insana geçişi, kozmoloji ve ontolojiyle alakalı olarak hızlıca cevaplamaları gereken soruları da ortaya çıkarmıştır. Bundan sonra da onlar bütün çabalarını etik ve siyaset felsefesine yoğunlaştırmışlar ve hümanizm, felsefe bilimini etkisi altına almıştır.³

Bu dönemdeki araştırmacılar dünyanın sadece küçük bir gezegen olmadığını kanısına varmışlardır. İnsan da öteden beri kendisini bu gezegenin en değerli varlığı olduğunu görmektedir. Çünkü insanın aklının gelişim göstermesiyle o, tedricen varlığının, ilminin veya ilme olan ihtiyacının, rağbetlerinin, fikirlerinin, düşüncelerini açıklamanın ve düşünceleriyle başkasını etkilemenin farkına varmıştır. Neticede insan,

¹ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 95.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 48.

³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 63.

âlem içinde sadece kendisinin bir alem olduğunu idrak etmiştir. Bunun üzerine şartlar insanı bilmeye sevk etmiştir. O da aklını hayrete düşüren gelişimleri bilmeye çabalamıştır. Diğer taraftan insandaki bu gelişimlerle birlikte nefsi tanımaya, bilmeye de yönelim olmuştur. İnsanın nefisteki kuvvetle konuştuğu, hareket ettiği, istediği, rağbet ettiği, hissettiği ve arzuladığı gerçekliği onu kendisini araştırmaya sevk etmiştir.¹

Sonuç olarak kısmen de olsa doğa filozofları, evrenle birlikte insan sorununu ele almışlardır. Bunlar arasında ilk olarak Demokrit (m.ö. 460-371), insanı ilgilendiren etik/ahlak problemini az da olsa incelemiştir. Ona göre ahlak, mutlu bir hayat sürmek için rehberdir. Mutluluğa ulaşabilmenin yolu da tutkulara egemen olmaktan geçmektedir. Tutkularını kendinden büyük gören insan, başka bir ifadeyle tutkularının tutsağı olanın mutsuz olması kaçınılmazdır. Akıl ve tutkular biri diğerine zıt yetiler olduğu için bu insan tipi akıllı sayılmamaktadır. Bundan dolayı da akıllı insan, tutkularını dizginleyen, ölçülü yaşamaya çalışan insandır. İşte bunu başarabilen insan mutlu insandır. Görüldüğü gibi onda iki tip insan vardır. Biri tutkularının esiri olup onların peşinden sürüklenen insan, diğeri ise tutkularıyla baş eden ılımlı, ölçülü ve sakin yaşayabilendir. Ancak o, bu anlayışına rağmen insanla ilgili sistemli bir düşünce geliştirmemiştir. Onun verdiği bu bilgiler de ondan kalan bazı yazılarda görülmüştür.²

Bu arada insan konusunda Sofistleri de göz ardı etmemek gerekmektedir. Çünkü onların bilginleri de kendilerinden önceki filozofların yaptığı gibi sistematik olmasa da kısa kısa insan konusunu işlemişlerdir. Sofistlerden Protagoras (m.ö. 480-410), “insan her şeyin ölçüsüdür” savını ortaya koyan düşünürdür. Bu savın açıklaması şöyledir: Tümel geçerli bir kural yoktur. Bunun aksine öznel inançlar ve düşünceler vardır. Birine göre doğru ve hakikat kabul edilen başkası için yanlış ve batıl olabilmektedir. Bunun sebebi de insan duyularının onu yanıltabilmesidir. O, bu anlayışıyla ilk olarak duyum ve algıların öznel yani sübjektif ve görelî bir diğer ifadeyle rölatrif olduklarını iddia etmiştir.³

¹ Rabobert, *Mebâdii'l-felsefeti*, 28.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 131, 132.

³ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 149; Nejat Bozkurt, *Kavramların Evrimi* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 215.

1.2.1. Sokrates Felsefesinde İnsan

Sokrates (ö. m.ö. 399)'le birlikte “insan” meselesi felsefenin ana konusu olmuştur. İnsan ve insanla ilgili sistemli olarak ilk düşünceler ortaya koyan odur. O, bu konudaki araştırmaları evren ile ilgili araştırmalara tercih etmiştir. Bundan dolayı Sokrates, “felsefeyi gökyüzünden yeryüzüne indiren, yani insana indiren” düşünür olarak bilinmektedir. Hatta “kendini bil/tanı” sözünü ilk söyleyenin de o olduğu iddia edilmiştir. Onun düşüncesinde “insanın kendisini bilmesi”, “insanın kendini tanınması” yöntemiyle insan ele alınırken Sofistlerde ise insanı tanımada insanın hal ve hareketleri esas alınmıştır. İşte Sokrates'i Sofistlerden ayıran en belirgin özelliği budur.¹

İnsan nedir? Nereden gelmiştir? Varacağı yer neresidir? Bunların yanı sıra, erdem nedir? Erdemin nitelikleri nelerdir? Gibi sorular üzerine ilkin kafa yoran da odur.²

Sokrates sadece insanın özü veya mahiyeti gibi meselelerle ilgilenmemiştir. Bununla birlikte insanın hal ve davranış analizini ilmi esaslara dayanarak açıklamaya çalışmıştır. O, erdemli insan ideali üzerine yoğunlaşmıştır. Bundan dolayı da ahlak/etik ilminin kurucusu kabul edilmiştir. Ona göre bilgi erdemlilik olduğu için hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. Yine onun düşüncesinde insanla birlikte sürekli bir daimon/iç ses vardır. Onun bu iç sesi ona bazı fiilleri yaptırırken bazılarını yaptırmaktan da alıkoyar.³ Onun anlayışında insanın asıl gayesinin “iyiliğe varmak” olması zorunludur. Kişinin varacağı ve en yüce amaç da mutluluk ve lezzettir. Bunun yolu da insanın kendisiyle uyumlu olmasından geçmektedir. Kendisiyle uyumlu olmayanın mutluluğa ulaşması mümkün değildir. Mutluluk nazariyesi de denilen bu teori, hem Sokrates'in döneminde hem de ondan sonraki dönemlerde de onun öğrencisi Platon (m.ö. 427-347) gibi birçok filozofun temel araştırma konusu olmuştur.⁴

Sokrates Sofistler gibi hümanisttir. Zira ahlaki değerlerin kaynağını ve güvencesini, Tanrılar veya Tanrı (Daimon) olarak kabul etmeyip insanın insan olmak bakımından yapısı ve özü olarak görmüştür. O, insan felsefesinde bedene ve ruha dikkat çekmektedir. Ruhu bedene önceleyip onu bedenden üstün tutan Sokrates'in

¹ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 28; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 166, 179.

² Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 28; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 166.

³ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 133; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 166, 176.

⁴ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 115; Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 176.

anlayışında insan, beden ve ruhtan oluşan, biri maddi diğeri de manevi olmak üzere iki boyutu bulunan bileşik bir varlıktır. Fakat onun için beden her hangi bir önemi yoktur. Daha doğrusu o, insanın beden boyutuna takılmamıştır. Çünkü Sokrates için beden, ruh karşısında araç olmaktan fazlası değildir. Cesaret, adalet, ölçülülük vb. ahlaki erdemler, boş ve yavana atılacak kelimeler veya sözler değildir. Aksine insanda ve onun ruhunda karşılık bulmakla birlikte, insan için birer üstünlük aracıdır. Ona göre insanın gerçek benliğine karşılık gelen ve insan için asıl olan, insanı insan yapan bileşen, onun ruh boyutudur. Bundan dolayı da o, insanları ruhlarını beslemeye davet etmektedir. Ona göre Atinalılar bu çağrıya kulak vermedikleri gibi, ruhlarına özen göstermek ve ruhlarını geliştirmek için de olması gereken öz bilinçten de haberdar değillerdir. Ruh bileşenini göz ardı edenler ve hedonist olanlar da mutluluğu, bedensel tatminlerde aramaktadırlar, haz, maddi zenginlik, şan ve şeref peşinde koşmaktadırlar. Bu da insanın kalıcı ve asıl olan mutluluğu bulmasına engeldir.¹

Sokrates, Platon veya onun ahlak anlayışını ifrat derecesinde savunan bazı Batılı ve Hristiyan ahlakçılar gibi tamamen ruha yönelip bedeni yok sayan, beden ve haz düşmanı bir anlayışa da sahip değildir. O, çileci bir hayat yaşamamış ve böyle bir hayat tarzını da tasvip etmemiştir. Onun insan fikrinde bedenle ruh, biri diğerini yok etmeye çalışan düşmanlar da değildir. Sokrates'in ruhu bedenden üstün tutması, aslında insanı "bilinçli ruh, bilinçli kişilik" olarak var saymasındandır. Bununla birlikte; Sokrates'e göre insan sadece ruhsal, akılsal bir varlık olarak görülmemiştir. Fakat beden, ruhun ve aklın hakikatleri görmelerini engellediği için onun önceliği değildir.²

Sokrates, bu düşüncesinin bedelini de Yunan tanrılarına hakaret ve oranın gençlerini ifsâd etmek gerekçesiyle canıyla ödemiştir.³ Fakat onun ölmesiyle ahlak öğretileri ortadan kalkmamıştır. Aksine; öğrencileri, farklı okullar kurarak onun ahlak öğretilerini geliştirmişlerdir.⁴

Felsefe tarihinde Sokrates kilit isim olarak kabul edilmektedir. Ondan önceki ve sonraki filozoflar o, ölçü alınarak tasnif edilmiştir. Zira onun selefine

¹ Cevizci, *Fesefe Tarihi*, 75, 76; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/115, 121.

² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 2/123.

³ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 133.

⁴ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 63.

Presokratikler, halefine de ondan etkilenme anlamında Sokratikler adı verilmiştir. Özetle neredeyse bütün filozoflar onun öğrencisi olarak kabul edilmiştir. Öğrencileri arasında da tarih boyunca bilinen en büyük sistemin kurucusu Platon, -Arap aleminde Eflatun olarak bilinmektedir- onun da öğrencisi Aristoteles (m.ö. 384-322), o da Antik Yunan felsefesinin en büyük kurucu düşünürlerindendir.¹

1.2.2. Antikçağ Felsefesinde İnsan

Antik çağ genel olarak insanı akıllı, politik, konuşan, gülen ve sosyal bir hayvan/canlı olarak tasavvur etmektedir. İnsanın kavrayabilen bir varlık olması, akıl sahibi olmasından dolayı düşünme yeteneğinin olmasıdır. Bunlara göre beden ve ruh tözlerinden oluşan insan, ruh tözüne yönelmekle insan olmaktadır. İnsanın beden tarafı sonlu, ruh yanı ise sonsuzdur. İnsanı insan yapan ruh tarafıdır. Çünkü beden insanı hayvana yaklaştırır ve akla sahip değildir. İnsanın özü, akıl ve düşünmedir ki bu da onun ruh boyutunun neticesidir. Onun özgürlüğü de akıl sayesinde. İnsan, beden tarafıyla ilgilenmeyip ruh/manevi tarafını geliştirdiği kadar insan olabilmektedir.²

Bu dönemin insan anlayışını Sokrates'in insan felsefesinden ayırt eden en önemli düşünce; akla verilen değerdir. Bu dönemde, ruhtan çok insanın akli ön plana çıkmaktadır.³ Söz gelimi Aristoteles, insanda var olan özel bir güçten bahsetmektedir. Ona göre insan için en yüce erek, içindeki bu gücü geliştirmektir. Bu güç de akıldır.⁴

Platon (Eflatun) ve öğrencisi Aristoteles ile aydınlanma çağını yaşayan, Hellen felsefesi diye isimlendirilen Antikçağ felsefesinin esas problemi, insan hakkındaki varlık, doğruluk, gerçeklik, güzellik, mutluluk ve erdemlik gibi konular olmuştur.⁵

Platon, insanın beden tarafını madde, diğer tarafını da maddesel olmayan ruh şeklinde düşünüp düalist bir yaklaşımla onu açıklarken Aristoteles, hylemorphic/ruh kuramını savunup insanı madde ve ruh birliği olarak ele almıştır.⁶ Aristoteles'e göre insanı hayvandan ayıran en önemli özelliklerden bir tanesi de insanın deneyler sonucunda kesin yargılara varmasıdır ki bu da hocasından etkilendiğini

¹ Cevizci, *Fesefe Tarihi*, 71.

² H. Nur Erkızan Erkızan-Çüçen A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi* (Bursa: Sentez, 2012), 223.

³ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 219.

⁴ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 21.

⁵ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 219.

⁶ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 246.

göstermektedir.¹ İnsanın akli vasıtasıyla hareketlerinin kasıtlı olması ve insanın bilen bir varlık olması bunun neticesinde de çevresinde olup bitenleri kavrama gücüne sahip olması ona göre insanı hayvanlardan ve bitkilerden ayıran en belirgin özelliğidir.² Başka bir ifadeyle insanın tercih edebilen bir varlık olması onunla diğer canlılar arasındaki en temel farktır.³

Aristoteles'e göre iyiler; dış, ruhla ve bedenle bağlantılı iyiler olmak üzere üçe ayrılmaktadırlar. Bunlar arasında ruhla ilgili olanlar en üstün ve en mükemmel iyilerdir.⁴ İnsanın mutluluğunu da araştırma konusu yapan Aristoteles'in düşüncesinde Tanrı gibi hareket eden, usanmadan, bıkmadan ve hiç yorulmadan en iyiye doğru yol alan, bu yolda doğru hareket eden insanın mutluluğa ulaşması mümkün görünmektedir.⁵ Mutluluğu ruhun erdemle uyumlu bir tür etkinliği olarak gören ve insan için zirve saydığı mutluluğu esas alan Aristoteles'e göre mutluluk, Delos yazıtında:

“En güzel şey en adil olandır, en iyi şey sağlıklı olmak;

En hoş şey ise kişinin arzuladığı şeye kavuşması olur.”

Şeklinde ifade edildiği gibi insanı ilgilendiren hal ve hareketlerden bağımsız değildir. Onun için bir insana mutlu diyebilmek için o insanda hem erdem hem de hayat tam olmalıdır.⁶

Onun felsefesinde mutlu insan portresi şöyledir: Bedeni ve ruhu uyumludur, yaradılışı ve aldığı terbiye güzeldir. Maddi ve manevi sıkıntılarla bocalamayandır. Yakın ve uzak çevresi de iyidir. Akli; en kuvvetli işleyen, bireysel ve toplumsal kaygılardan uzak olan kişidir.⁷

Antikçağ düşünürlerinden Antisthenes (m.ö. 455/365)'in “hakiki bilgi, insanı konu edinen bilgidir” şeklindeki düşüncesi dikkate şayandır. O, Platon'un “insan siyasal bir hayvandır” ve Sokrates'in “insan siyasal bir varlıktır” düşüncelerinin aksine individualist/bireyselci insan anlayışını savunmuştur. Onun düşüncesinde aslolan

¹ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 252.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 271.

³ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan* (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2012), 32.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Aristoteles*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu, 2020), 19.

⁵ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 22, 23.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Aristoteles*, 21, 22.

⁷ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 22, 23.

bireydir. Bundan dolayı da o; devlet, tarih, toplum gibi bireyüstü olguları araştırma konusu yapmamıştır. Ona göre insan, gerçekten mutlu olmak istiyorsa yalnızlığa alışabilmelidir, başkalarına bağımlı olmaktan kurtulmalıdır. Onun bu fikri Platon'un "insan hiçbir zaman tek başına yaşayamaz" fikrine tamamen zıttır. Nitekim Platon'un düşüncesinde devlet, insanın organlarından her hangi bir uzvuna konumu gibidir. Devlet; bütün bir insan, birey ise o insanın bir azasıdır. İnsanın organlarından herhangi biri insandan kopuk yaşayamadığı gibi insan da tek başına devletten kopuk yaşayamamaktadır.¹ Bu da doğal yapısı gereği insanın toplumsal bir varlık olmasının neticesidir.² Bu konuda biraz daha ileri giden Platon, devletlerin şekillerini müşahhas bireyler gibi düşünüp insanları da o devletlere benzetmiştir. Antisthenes'e göre iyiden kötüye doğru sırasıyla şeref (timokrasi veya timarşi), oligarşi, demokrasi ve zorba devletleri olmak üzere dört şekil devlet vardır. İnsanlar da bu devletler gibi dört sınıf olup her biri bu devlet şekillerinden birinin ismini almaktadır ve huyları da bunlar gibidir. Antisthenes'in felsefesinde şeref devletine karşılık gelen şeref insanı, en iyi insan olup en mutlu olandır.³

Bu dönemde insan felsefesiyle öne çıkan bir diğer filozof grubu da Stoacılarıdır. Onların düşüncesinde birinci ilke, insanın kendisini evren bütününe bir parçası olarak görmesidir. İkinci ilke ise her şeyin en mükemmel şekilde olduğu bu evrende insanın kendini bilmesi, kendisi için en doğru olan kaderi içselleşmesidir. Buna mukabil Epiküros (m.ö. 341-270)'ün düşüncesinde, evren kör ve rastlantı sonucu işlemektedir. Kader de bu rastlantının ve zorunluluğun sonucudur. Durum böyle olduğundan insan birçok olay karşısında teslimiyet göstermeli, sadece kendi iradesinin neticesi olanlara ilgi duymalıdır.⁴

İnsanla ilgili özgün bir düşünceye sahip olan Septiklere göre ise insan için ruh huzuru (ataraxie)na ulaşmak temel prensiptir. Epohe, yani yargıdan ve derin düşünmekten kaçınmak yöntemi, ruh huzuruna götüren tek doğru yoldur. Stoacılar ve Epikürcüler de Septikler gibi ruh huzuruna ulaşmayı temel hedef almışlardır. Fakat

¹ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 187, 188; Erkızan, *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, 93; Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji*, çev. İsmail Tunalı (Ankara: Fol, 2019), 38.

² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Aristoteles*, 17.

³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 268, 269.

⁴ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 295, 304.

ona ulaşmanın yöntemi bakımından Stoacılar ve Septikler birbirlerinin aksine görüş belirtmişlerdir. Stoacılar, iç huzura ulaşmak için evren hakkında bilgiyi şart koşarken Septikler, bunun aksine bilgisizliği ön koşul olarak kabul etmişlerdir.

Diğer taraftan bu dönemin filozofları arasında insan için öne sürülen düşüncelerde tam bir birlikten söz edilemediği görülmektedir. Sözgelimi; bu dönemin ünlü filozoflarından Herakleitos (m.ö. 475-530), Sokrates'in insan anlayışında olduğu gibi insanı varlığın temel unsuru olarak görmektedir. Nitekim evreni anlatırken insanı esas almıştır. İnsanı evrenle açıklamaktan ziyade, evreni insanla izah etmiştir. O, insanı o kadar yüceltmıştır ki kötülük yapan bir insanı gördüğünde ağlamaktan kendini alıkoyamamıştır.¹ Onun bu hassasiyeti, çağdaşı Demokritos (m.ö. 460)'tan tenkitler almaya maruz bırakmıştır. Zira Demokritos, insanların durumlarına bakıp gülerdi.²

1.2.3. Ortaçağ (Skolastik) Felsefesinde İnsan

İnsan için Ortaçağ/skolastik felsefeye göre ise Antikçağda olduğu gibi düalist/ikici görüş kabul edilmektedir. Yani bu dönemde de insan, beden ve ruh yönüyle ele alınmaktadır. Her iki çağda da önemli olan ilahî olduğu için ruh yönün geliştirilmesi vurgulanmıştır. Onlara göre insan, her şeyi bilme kapasitesiyle yaratılmamıştır. Bununla birlikte cüz'i iradesinden dolayı o, özgürdür. Fakat insan, Allah'ın yarattığı bir varlık olduğundan kuldur. O, birey veya özne olarak algılanmamaktadır. İnsanın gayesi dünya devleti için değil, Tanrı devleti için çaba göstermektir.³

Antikçağ ile Ortaçağ'ın arasında insan anlayışındaki fark, Ortaçağ'da insan tasavvuruna aklın yerine Tanrı'nın eklenmesi ve asıl olanın O'nun istediği şekilde insanın kendini geliştirmesidir. Bunun için Ortaçağ'da insanın bireysel özelliklerinden ziyade Allah'la olan ilişkileri ön plana çıkmıştır. İslam felsefesindeki insan, beden ve ruhtan oluşmuş fani bir varlıktır tespiti de bu minvaldedir.⁴

İmpersonel insan düşünce merkezli Skolastik felsefede kolektivist bir anlayış ön plana çıkmıştır. Onlara göre insanın asıl amacı toplum ve din için çalışmaktır. Onların bu anlayışı kaleme aldıkları eserlere kadar sirayet etmiştir. Şöyleki; yazdıkları

¹ Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 137.

² Rabobert, *Mebâdiü'l-felsefeti*, 132; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 1/200.

³ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 224.

⁴ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 306.

eserleri Tanrı ve toplum adına yazdıklarından kendi isimlerini ve alıntı yaptıklarının isimlerini zikretmemişlerdir. Zira onlarda ismin ve ünün bir önemi yoktur. Çünkü onların felsefesinde insan, kendisinden önce bulduğu bilgileri geliştirmek mecburiyetindedir. Bu da Tanrı'nın yarattığı hazineyi birlikte kullanmaktır. Onlarda insan, Allah'ın bir kulu olarak sistem işçisi olduğundan özgür bir birey değildir. Onun kendisinin bir önemi olmadığı gibi bilgisinin de bir ehemmiyeti yoktur. Bundan dolayı da bilgi, hiç kimsenin tasarrufunda değildir. İnsan, bilgisiyle sistemin içindedir. Sistem için çalışan bir parça olarak insan önemsizdir.¹

Ortaçağ felsefesinin insanla ilgili başka bir karakteristik özelliği de “Sokrat idealin”nin “Pisagor ideali”nce arka plana itilmesidir. Daha önce zikredildiği gibi Sokrat ideailinde tutkularına akıl yordamıyla sahip olan insan tipi ideali benimsenmişken, Pisagor idealinde ise doğaüstü, sihirli güçlerle donatılmış insan tipi ideali kabul görülmüştür. Durum böyle olunca bu dönem insan tipinin şekillenmesinde insanüstü varlıklar devreye girer ki bu da bilimsellikten uzak olup absürttür. Zira böyle de olmuştur: Bilimsel düşüncenin yerini sihirler, hayaller ve fanteziler almıştır.²

Eski Yunan kültürüyle Hristiyanlık kültürünün karmasının teşkil ettiği Batı medeniyetinde³ Hristiyanlık dininin yaygınlaşmasıyla birlikte insan için temel problem günah meselesi olmuştur. Bu konuda öne çıkan düşünür de bu dinin ikinci kurucusu kabul edilen Paulus (ö. m.ö 10-67 ?)'tur. Ona göre ölüm günahın sonucu olduğundan günahtan kurtulmak için ölüp tekrar dirilmek, ölümden kaçınmak için de günahtan beri olmak gerekmektedir. Ona göre bu da Hz. İsa (a.s)'nın yoludur.⁴

İnsanla ilgili olarak Paulus'un düşüncesinde diğer bir sorun da “iyilik” meselesidir. Kötülüğün reel bir güç olduğuna inan o, bu konuda kötülüğün bir realite değil de hatanın ürünü olduğunu savunan Sokrates ve takipçileri Stoalar, Epikürcüler, Yeni Eflatunlara zıt bir görüş benimsemiştir. Onun anlayışında insan, iyinin kaynağını ve ne olduğunu bildiği halde iyi olamamaktadır. Çünkü insanda bir türlü baş edemediği iyinin karşıtı kötülüğe bir eğilim vardır. Bundan dolayı da insan, tek başına günahkar yapısını değiştirememektedir. İşte onun bu anlayışı Sokrates ve takipçilerinin

¹ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 320.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 327.

³ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 20.

⁴ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 352.

düşüncesinde yaygın olan “erdem bilgidir”, “hiç kimse bilerek kötülük yapmaz” anlayışının tam tersidir.¹

İnsan meselesinde bu dönemlerde ön plana çıkan Augustinus da Paulus’la aynı düşüncededir.² Paulus, kendisinden sonra gelen düşünürleri de etkilemiştir. Söz gelimi ondan yaklaşık 475 yıl sonra yaşamış olan Boethius (m.s. 480-525), “insan, bedene düşmüş ruh olarak Tanrı’dan ayrılmıştır. Tanrı’nın seyrine dalmak için de insanın gayesi, O’ndan ayrılmak suretiyle düştüğü yerden kurtulmaktır.”³ Demek suretiyle onun gibi düşündüğünü ifade etmiştir.

1.2.4. Yeniçağ (Modern Dönem) Felsefesinde İnsan

Modern felsefenin babası kabul edilen Descartes (1596-1650)’ın insan anlayışı “ben” dediği ruh üzerine kuruludur. Ona göre “ben” bedenden ayrı, zat ve mahiyeti tefekkürden ibarettir. Onun varlığı kendi başıdır ve hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherdir. “Ben” tamamıyla mükemmel değildir. Evrende tek bir mükemmel olan varlık vardır ki o da Tanrı’dır. Ancak Tanrı “ben”e, kemali ve mükemmelliği verebilmektedir. Çünkü sadece mükemmelden kemal tevellüt edilebilmektedir. Onun düşüncesinde insan ruhu yani “ben” hayvanlarda olduğu gibi bedenle ölmez, ebedidir. Hayvanlar binefsihi birer makina olduğu için ruhları da makinadır. Belli bir program çerçevesinde çalışır, işleri bitince de yok olmaktadır. Hayvani ruh bedenle yok olduğundan hayvanlar, öldükten sonra hesaba çekilmemektedirler. Fakat insan ruhu bedenden ayrı, ebedi ve tamamen müstakil bir fitrata sahip olduğu için insan öldükten sonra hesaba çekilmektedir.⁴

Descartes’ın insan düşüncesinde gerek pozitif ve gerek rasyonel bilimlerin amacı, insanın “evrene hükmetmek” prensibi olmalıdır. Bunun için de tıbbın ilerlemesi ve geliştirilmesi gereklidir. Binâenaleyh buna tek başına bir insanın gücü yetmediğinden bütün insanlık bir insan gibi çalışmalıdır. İnsanlar bu amaç için bir araya geldiklerinde tabiata hâkim olabileceklerdir.⁵ Onun bu anlayışına mukabil Michelet (1798-1874)’in anlayışında ise evrene hükmetmenin yöntemi “tabiat

¹ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 352, 370; Bozkurt, *Kavramların Evrimi*, 58.

² Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 352, 370; Bozkurt, *Kavramların Evrimi*, 58.

³ Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 269.

⁴ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 44, 45.

⁵ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 45.

aşkı”dır. İnsan tabiatı sevmekle doğayı tasarrufuna alabilmektedir. İnsan canlı cansız ne kadar alem varsa onunla uyumlu olmalı onu sevmelidir. Bunu başaran doğayı etkilediği gibi kendisi de huzurlu, mutlu olacaktır. Ona göre evrene hükmetmenin işaretlerinden biri de hayvan sevgisidir.¹

21. asrın başından itibaren felsefe bilginleri bir fenomen olarak insanı ele almışlar ve biyoloji, sosyoloji, psikoloji gibi insanla ilgilenen ilimlerden bağımsız olarak insan felsefesi (felsefi antropoloji) adı altında insanla ilgili esaslı düşünceler ortaya koymuşlardır.² Başka bir ifadeyle günümüz felsefe bilginleri seleflerinden farklı olarak insanın biyolojik (anatomi) niteliklerini, psikolojik durumlarını, ruhla beden ilişkisini ve süje veya bilinç alanlarını göz ardı edip onu ontolojik bir bütün olarak, bununla bağlantılı olan varlık koşullarından ve fenomenlerinden yola çıkarak insanı incelemeye tabi tutmuşlardır. İnsanın varlık koşulları dedikleri “bu fenomenler; insanın bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip olan bir varlık olduğunu gösteriyorlar.”³ Kant’ın “sadece insan, çalışmak zorunda olan tek hayvan (canlı)dır”⁴ tespiti, bu dönem felsefe bilginlerinin görüşlerinin hülasası olduğunu savunmak yerindedir. Onun insanın otonom bir varlık olduğunu gösteren ilk bilgin olması da bu yöndedir.⁵

Tüm bu tartışmalara rağmen felsefe bilginleri insanı geniş bir şekilde tanımlamışlardır ki o tanımları da şöyledir: “Usu olan canlı varlık. Bir yandan canlı varlıklar, hayvanlar alanının bir üyesi, türü; öte yandan onu aşan bir varlık; dik yürüyen, ellerini kullanan, beyni özel bir biçimde gelişmiş olan, özelleşmiş organları olmayan, çevresini değiştirebilen, dünyaya ve evrene açık olan konuşan ve yaratıcı düşünme yeteneği olan, eylemlerinden sorumlu olan varlıktır.”⁶

¹ Balaban, *Felsefe Tarihi*, 98, 99.

² Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 12.

³ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 19, 20.

⁴ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 72.

⁵ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 63.

⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 98.

Felsefe bilginlerinin insan için öne sürdükleri bu tanımda “sorumlu olan varlık” kısmı hariç, dikkat edilecek olursa insanın daha çok fiziksel özellikleri ön plana çıkmaktadır. Yani insanı morfolojik özellikleri bakımından tanımlamaktadırlar. Zira onlar buna büyük önem vermişlerdir. Bunların başında da Arthur Schopenhauer gelmektedir. Onun insan tanımı şöyledir: “İnsan, dış görünüşüyle, yani morfolojik bakımından iki ayaküstünde dik duran, başı gövdesi üzerine oturtulmuş, çeşitli işlevleri gerçekleştiren ellere sahip canlı bir varlıktır.”¹

Felsefe düşünürleri muhtemelen sadece insandan hareketle değil de diğer canlıları da göz önüne alarak ve insanla diğer canlılar arasındaki farkları da dikkate alıp onun için öyle bir tanımlı uygun görmüşlerdir. Fakat onların Arapça bir kelime olan “insan” sözcüğünün sözlük anlamını göz ardı ettiklerini söylemek mümkündür. Aslında onların insan tanımı neredeyse bütün canlılar için yapılabilmektedir. Cinler ayrı tutulacak olursa -onlar da insanlar gibi mükellef varlıklardır-² bu tanımlarında belki de “eylemlerinden sorumlu olan varlık” kısmı sadece insana özel olduğu savunulabilmektedir.

İnsan, Kur'an bağlamında da ele alındığında onun mükellef olma özelliği ön plana çıkmaktadır. Nitekim birçok Kur'an buyruğunda bu hakikat ifade edilmiştir. “*Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*” (Mü'minûn, 23/115), “*İnsan başıboş bırakılacağını mı sanar?*” (Kıyâmet, 75/36) âyetleri buna delildir. Ancak bu da tek başına insan tanımı için yetersizdir. Çünkü eylemlerinden sorumlu olan bir varlıkta irade de olmalıdır. İrade olmaksızın hareket eden bir varlığın eylemlerini sorgulamak, programlanmış bir robotu hesaba çekmeye benzer ki bu da akılla çelişebilmektedir. Neticede onların insan tanımına “irade sahibi olan varlık” cümlesini de eklemek yerinde olacaktır.

1.3. İslam Düşüncesinde İnsan

Platon ve öğrencisi Aristoteles'te sistematik olarak incelenen insan konusu, yaklaşık on iki asır sonra İslâm düşüncesi için de hareket noktası olmuştur. Kelâm ve felsefe ekolleri insanı, ontoloji, epistemoloji, etik, sosyo-politik ve eskatoloji gibi çeşitli perspektiflerden inceleme konusu yapmıştır. Bahsi geçen İslâm düşünce

¹ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 365.

² Zâriyât, 51/56.

okulları, insanı araştırırken bir yandan Kur'an ve hadislere müracaat ederek dinin naklî/nassî boyutunu korumuş, diğer yandan ise tevârüs ettiği kadim Yunan felsefî düşüncelerini nazarı dikkate almış ve neticede Kur'an bağlamının ötesinde yeni bir İslâm düşüncesi tasavvuru ortaya koymuşlardır. Bunlar da tıpkı eski Yunan ve Batı felsefeside olduğu gibi insanı ruh ve beden yönünden ele almışlardır. Maalesef ne İslam felsefecileri ne kelimciler ne de fıkıh gibi diğer ilahiyat ekolleri insanı; ontolojik, epistemolojik, sosyal, psikolojik ve diğer değerler açısından bir bütün olarak değerlendirmeye tabi tutamamışlardır.

İslâm ilim tarihinde, önemli ölçüde kelâmî akımların doğuşunun sebebi olan ve ilk münazara edilen konular arasında, irade özgürlüğü ve eskatoloji gibi yönleriyle insan kavramı yer almaktaydı. Böylece insan üzerine tartışmalar, kelâm düşüncesinin ve akaid akımlarının doğuşunda azamî derecede hayatî rol oynamıştır.

Hicri birinci ve ikinci asırdan itibaren kelâmî akımların insana dair düşünceleri irade ve eskatoloji boyutuyla münhasır kalmadı. Mamafih, insanın ontolojik, epistemolojik ve psikolojik yönleri de incelendi. İnsan denildiğinde anlaşılması gerekenin ne olduğu ve nefsin tanımı ve mahiyetinin ne olduğu gibi konular tartışıldı ve dinî hassasiyetler doğrultusunda muhtelif fikirler ortaya çıktı.

Kelam okulları insanın fiilleri konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin insan iradesini adeta yok sayan Cebriyye ve büyük günah işleyeni tekfir ederek öbür dünyada cehennemlik gören Hâricîlik/Havâric zuhur etti.¹ İnsan iradesi ve hürriyetini yok sayan cebir görüşüne karşı insan kendi fiilinin mücidi ve yaratıcısıdır düşüncesi ortaya çıktı. Bu anlayışı benimseyen Mu'tezile (Ehl-i Adl), insana mutlak hürriyet ve seçme iradesi tanıdı.² Kelâm geleneği de felsefe geleneği gibi rasyonalisttir. Dolayısıyla meseleleri akıl ve mantık nazarından ele alır ve inceler. Ancak kelâmın hassasiyetleri ve problemlere yaklaşma tarzı felsefeden farklıdır.

“Sünnî kelâm” düşüncesinin iki büyük kurucu figürü olarak kabul gören Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. M. 944) insan görüşlerine gelince, ilki yani Eş'arî, bazı ufak farklarla beraber yettiği Mu'tezilî

¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 72, 109.

² Ebü'l-Hasen Kâdi'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim (Beyrut: Dâru İhyâi's-Sürasi'l-'Arabî, 1433/2012), 217-219.

geleneğin tesirini taşımaktadır. Eş'arî, insanın varlığında ruhun bir hakikat olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın tanımında ruha yer tanımaz. Başka bir deyişle Eş'arî'de ruh, insanın mahiyetine dahil edilebilecek zatî bir hususiyet taşımamaktadır.¹ Eş'arî, kelamcıların insan anlayışını, geleneksel felsefesine uygun olarak ortaya koymuştur. Eş'arî, her ne kadar insanın maiyetiyle ilgili kavramları Kur'an'dan almışsa da yorumlamayı Aristoteles perspektifiyle yapmıştır.² İnsanın mahiyeti ile ilgili görüşlerini detaylandırmadan, herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan vermektedir.

Matürîdî de aynı geleneğe bağlı kalarak kendi görüşünü ortaya koyar ve insanı 'müşahade ettiğimiz' diye tanımlar. Matürîdî'de sistematik bir şekilde insana dair bir tasavvur yer almamakla birlikte, insanı tanımanın aracının ne olduğu sorularına "aklı" öncelemiştir. İnsan nedir? sorusuna, Matürîdî; 'ölümlü düşünen canlı' cevabını vermiştir. Yine ona göre ruh yaratılmıştır ve Allah'a izafesi meselesi de öteki yaratılmışlardan farklı bir şey değildir. Matürîdî, insanı 'görülen' diye tanımlasa da canlılığı veren ruh ve idraki sağlayan nefsi de kabul etmektedir.³ Yukarıda da ifade edildiği gibi kelamcılar Yunan düşünürleri etkisinde kaldıklarında insanı bir bütün olara değerlendirecek doneler ortaya koyamamışlardır.

Kelâmcıların insan tasavvuru konusunda müştereken benimsediği ortak nokta, ilahiyatçıların genelinde olduğu gibi aynı perspektifin bir tekrarı vardır o da ruhun bedene hulûl etmiş olduğu veya bedenle birlikte bulunan "*latif bir cisim*" olduğu düşüncesidir. Bu latif cisim, duyu organlarımızla idrak edilmese de bir cisim olduğu aşikârdır. Kelâmcılar teorik fizikte muhtelif görüşler benimsemiş olsalar da nihâi etapta bütün mahlûkların eşit biçimli olduğunu kabul etmişlerdir.⁴

Fıkıh eserleri ve neredeyse tüm fakihler, "insan" terimine yer vermezken, buna mukabil "*el-mahkûmu aleyh*" veya "*mükellef*" kavramlarını kullanırlar. El-mahkûmu aleyh kavramı, insanın eylemlerinden hareketle "Allah tarafından yargılanacak" anlamına gelir. Mükellef ise, bir şeyi yüklenen (teklif edilen) kimse demektir. Bununla

¹ Şaban Haklı, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 94-95

² Eş'arî. Makalat, 2/29.

³ Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 104-108 .

⁴ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 32-33.

birlikte bunlara muhatap olan kimse ehliyet sahibi olması gerekir ki ilâhî teklif ve buyrukları idrak etmesine herhangi bir mâni söz konusu olmasın. Ehliyeti de vücûb ve edâ olarak ikiye ayıran ve inceleyen fakihlere göre; ilki insanın henüz doğumdan evvel cenin aşamasında iken lehindeki hakları alabilme yetkisine sahip olması manasına gelirken, ikincisi ise doğduktan sonraki merhalede kendisinden fiillerin/eylemlerin sudur etmesini ifade eder.¹

İslâm düşüncesinin farklı ekolleri ise insan konusunda kendi perspektifleriyle yorum ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin İslâm felsefecilerine göre mikrokozmos olan insanı, Tanrı ve evrenden soyut bir şekilde tasavvur etmek doğru olamaz. Kindî gibi kelâmî atmosferden etkilenmiş düşünürler ve Newplatoncu sistemden etkilenen Fârâbî, İbn Sînâ gibi sudûrcu Meşşâî filozoflar ve gerekse Sühreverdî (ö. M. 1191) gibi İsrâkî düşünürler, insana dair konularda insanı yaratıcı ile birlikte tartışma konusu yapmışlardır. Onlara göre Tanrı, her şeyin varlık kaynağıdır ve her şey O’ndan sudûr etmiştir.²

Genel hatlarıyla Meşşâî olan İslâm felsefesi, insanı iki ayrı cevherden oluşan düalist bir varlık olarak kabul eder. Nefis ve bedenden müteşekkil olan insan, nefsiyle tanrısal âleme yani metafizik alana, bedeniyle de yaşadığı fizik âlemine, yani doğa alanına mensuptur.³ Kindî’den itibaren İslâm felsefe geleneğinde insan tasavvuru önemli derecede bir düalite anlayışı üzerine oturmuştur. Fakat birçok yönüyle Aristoteles çizgisine yakın bir düşüncenin etkisi altındadırlar.⁴

Felsefî geleneğin varlık anlayışında -kelâmdan farklı olarak- temel ayrım “zorunlu-mümkün” ayrımıdır ki onlara göre bu tasavvur İbn Sînâ’da mükemmel halini alır. Zorunlu Tanrı’ya, mümkün ise Tanrı’dan sudûr eden ve O’nun dışında kalan her şeye tekabül eder. Yukarıda da ifade edildiği gibi felsefe, tamamıyla nedensellik sistemi üzerine inşa edilmiştir. Başka bir deyişle felsefede ana kabul nedenselliktir,

¹ Tuba Erkoç Baydar, “Fıkîhî Açısından İnsan Kavramı: Bezm-i Elestten Kabre İnsanın Mükellef Oluşunun Serüveni”, *İnsan Nedir?*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 469-471

² Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 46-47 .

³ Enver Uysal, *Örnek Metinlerle İhvân-ı Safâ ve İbn Sînâ Felsefesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 81.

⁴ Mustafa Vacid Ağaoğlu, *Klasik İslam Felsefesinde İnsan Kavramı* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora) (Bursa: 2023).

zira kelâmcıların ‘Allah her şeyi yoktan var etti’ tezini külliye reddeden filozoflara göre; yokluktan varlık çıkmaz. Bunlara göre varlık ancak varlıktan meydana gelir.¹

Felsefenin birçok yönü gibi sudûr teorisi de İslâm düşüncesinde Fârâbî ile birlikte ortaya çıkmıştır. İlk sudûrcu filozof Fârâbî, Batlamyus’un (ö. M. 168) kozmolojisi ile sudûr teorisi arasında başarılı bir ilişki kurmuştur.² İlk İslâm filozofu Kindî ise yetiştiği coğrafi etkenden dolayı sudûr nazariyesini kabul etmemekte ve kelâmcılar gibi âlemin Tanrı tarafından yoktan var edildiğini düşünmektedir.³ Filozoflar insanla ilgili temel açıklamalarını kitâbü’n-nefs (bugün psikoloji diye isimlendirdiğimiz) bahislerinde serdetmişlerdir. İnsan, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı cevherden oluşmaktadır. Ruh bütünüyle manevî ya da aklî bir cevher iken, beden ise maddî bir cevherdir. Böylece insan, bedeni hasebiyle maddî ve fiziksel, ruhu dolayısıyla da metafizik bir varlıktır.⁴

İbn Sînâ, insanı âlemde en değerli varlık olarak kabul eder. Beden ve nefisten oluşan düalist bir yapıya sahip olan insanın, İbn Sînâ’ya göre en değerli kısmı nefistir. Aristoteles’i takip eden İbn Sînâ’ya göre nefis; “organik doğal cismin ilk yetkinliğidir”. İnsan akli ise duyulara ve düşünmeye bağlı olarak *Faal Akıl*’dan tümel bilgileri temin ederken dört merhaleden geçmektedir, şöyle ki; a) heyûlânî akıl b) meleke halindeki akıl c) fiil halindeki akıl ve d) kazanılmış (müstefâd) akıl. Sudûrcu olan İbn Sînâ’nın felsefesi genel olarak psikoloji merkezlidir.⁵

Din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaçlayan İbn Rüşd’ün düşünce sistemi, Tanrı-evren-insan ilişkileri temeline dayalıdır.⁶ İbn Rüşd’ün nefis düşüncesi ve insan üzerine görüşleri ağırlıklı olarak Aristoteles’in *De Anima*’sına yaptığı şerhlerde (*Şerhu’l-Kebîr li-Kitâbi’n-Nefs li-Aristo*, *Telhîsu Kitâbi’n-Nefs* ve *el-Muhtasar fi’n-Nefs*) yer alır. Tanrı-insan-evren ilişkileri açısından görüşleri birbirlerine benzeyen Kindî ve İbn

¹ Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 51-55.

² Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 54.

³ Aydın, *Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine*, 43-45, 51.

⁴ Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020

⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 257-262

⁶ Hüseyin Sarioğlu, “İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 372

Rüşd, ilki gibi ikincisi de varlıktaki sırası bakımından insanı fizik ile metafizik arasında tasavvur etmektedir.¹

İslâm filozoflarına göre insanın doğuştan getirdiği bir bilgi yoktur. Bilgi ancak tüm bilgilerimizin esasını teşkil eden duyu tecrübelerinin temin ettiği hazırlıktan sonra Faal Akıl'dan gelen feyizle ortaya çıkar. Aslında bu dünyadaki tüm nesnelerde olduğu gibi insanı insan kılan suret/ruh da yine Faal Akıl'dan gelir. Dolayısıyla ruhun kaynağı metafizik bir ilkedir. İnsanı diğer hayvanlardan ayıran şey ise kati surette maddeye indirgenemez, bu da hiç şüphesiz akıl sahibi olmasıdır. Filozoflar insanı “düşünen canlı” diye tanımlar ki, düşünen ruhu ifade ederken, canlı ise bedeni tasvir etmektedir.²

1.4. Tasavvuf Anlayışında İnsan

Diğer bilim dallarının “İnsan” konusuna sorunsal, yetersiz ve aynı zamanda insanı daha da ötekileştiren yaklaşımlardan sonra, tasavvufun ilâhî ilim temelli merhamet ve şefkat yüklü yaklaşımı bu yüce varlığa gereken değeri verdiğini göstermektedir. Sûfîlerdeki insana karşılıksız hizmet, peygamberler ve onları izleyen asil rûhlı Allah dostu insanlarla mümkündür. Allah'a kurbiyet ile kazanılan insana dokunmak yaratıcıya dokunmaktır” anlayışlarını sûfîler Kur'an'daki îsar kavramıyla özdeşleştirmektedirler.³ Bu makam, yalnızca başkalarını düşünme bilincini sûfiye vermektedir. Sûfî bu anlayışını da Allah'ın: “...Bir sığınak arayışı içinde kendilerine gelenlerin hepsini seven ve başkasına verilmiş olanlara karşı kalplerinde hiçbir haset olmayan, aksine kendileri yoksulluk içinde bulunsalar bile diğerlerini kendilerine tercih ederler; işte böyleleri, açgözlülüğten korunanlardır, mutluluğa ulaşacak olanlar onlardır.”⁴ gibi âyetlerden almıştır. Bu, sûfinin Hak'tan aldığı Kerem/ikrâm vasfından kaynaklanmaktadır. Çünkü onlar, “Biz sizi yalnız Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık, ne de bir teşekkür bekliyoruz.”⁵ İlâhî hükümleri kendilerine ilke edinen kişilerdir. Sûfî îsar görevini yerine getirirken, cömertliğin zirvesine çıkmıştır, o, aynı zamanda gelecekte muhtaç olabileceği şeyleri de ihtiyaç

¹ Atilla Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 12 (Temmuz 2004), 32 .

² Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 71-72

³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 112; Sülemî, *Tabâkât*, s. 120; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 263.

⁴ Haşr, 59/9.

⁵ İnsan, 76/9.

sahibine vermektedir.¹ Onun için sûfî, maddeye karşı eğilmeyen, onunla padişahlık sürdüren kişi değil, paramparça olmuş gönül hırkalarını diken kişidir.² Zira sûfî, hiçbir şey olmayandır. Bir şey olan; O, varlıktan/benlikten ölerdir. İnsan, ölmeyen diriye varlığını satarak ulaşan kişidir.³

Tasavvuf; insanı, diğer din, inanç ve ilahiyat bilim dallarının insana verdiği değerden farklı olarak, dinin kuru bilgi, şekli ve doktrin yönlerinden kopararak, kesif bir duygu, kalbi bilgiden doğan tecrübe ve marifetin cezbedici yönüyle buluşturur. Bu buluşma sûfîyi, diğer bilimlerin kuru prensip ve kabullerinin dışına çıkarır ve onu insanlarla birleştiren, bütünleştiren, insanı diğer insanlara dokunmak görevi açısından bir gölge haline getirir.⁴

Sûflere göre Allah, insanın ahlâkını/tabiatını kendi ilâhî tabiatına, kendi sûretine göre yarattığından insanın vasıfları O'nun vasıflarından bir örnektir.⁵ Hak, insanı kendi sûretinden yaratarak, yüce ve ulvî sırlarını ona vererek en büyük onurla şereflemiştir.⁶ Yaratıcının vasıtasız zuhûru olan “velî” insan, O'nun mutlak varlığını gösterir. Allah dostu insan, kendi birliğinde Yaratıcının birliğini gösterdiği için o kendisi ve Allah arasındaki düâlitenin bir nedeni haline gelir. Allah'ın isim ve sıfatlarının hepsi onda ayrışır ve her bir isim ve sıfat müstakil bir zuhûr yeri ister. Onun için insan, Allah ile âlem arasında ontolojik bir râbıttır. O, her iki tarafın arasını ayıran ve her ikisinin de sıfatlarına sahip olan bir berzahtır. Ayrıca insan, varlığın açığa çıkması için ilâhî ilim için bir zuhûr yeridir. Öte taraftan Hakk'ın zuhûru olan insan, gerçekte belirli bir ontolojik kemâli temsil eden herhangi bir ilâhî isim tarafından sınırlandırılmaz. Bu yüzden insan dışındaki tüm varlıklar çevreseldir ve ancak Allah'ın bazı isimleri ile görünürler. Fakat Allah göklerde ve yerde bulunan her eşyanın ilmini insana vermiştir. Onun için, Göklerde ve yerde olan her şey onun hizmetine verilmiştir. Allah kendi sûretinde yaratıp, kendi ilmiyle bilgilendirdiği için

¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 263.

² Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 325.

³ Rûmî, *Dîvân-ı Kebir*, IV, 182.

⁴ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 326.

⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/1195.

⁶ Buhârî, “Enbiyâ,” 1; Ebû Dâvûd, “Süne,” 16; İbn Mâce, “Tahâre,” 77.

insan, âlî vasıfların usturlabıdır. İnsanda görülen her şey O'nun yansımasıdır, çünkü insanın sıfatları O'nun ilminin ve âyetlerinin görünümüdür.¹

Tasavvuf terbiye geleneğinde, insana ilk etapta, “Allah’ı tanımak” dersi verilmemektedir. Önce insana, “kendini tanımanın” ilmi öğretilir. Çünkü insanın Allah’ı gereği gibi bilmesi ve tanınması için ilk aşamada, Allah’ın ufuklardaki/evrendeki âyetlerini okuyup anlaması daha sonra da, kendini okuyarak bilmesi ve tanınması gerekmektedir. Kendini bilen insan da, bedeninin hangi hücrelerine bakarsa baksın, orada Allah’tan başkasını okuyup öğrenmesinin mümkün olmadığını fark edecektir. Zira Allah, insandan kendi nefsinin şahit tutarak, yalnızca Kendini bilmesi için söz/ahit almıştır. İnsana, insan vasfını kazandıran özün, Allah’ın kendi nefhası olduğu gerçeğini bilmesinin en büyük ilim olduğunun öğretilmesi gerekmektedir. Aynı zamanda insanın, en güzel bir yaratılışla yaratıldığını ve Allah’tan aldığı ilim ve rûhla bütün varlıkların en şerefli olduğu kendi benliğinde bulması gerekir. Hangi konuda olursa olsun kaçıp sığınılan ve yönelinen tek yerin Allah olduğu bilinirse ve oraya bütün benlikle iltica gerçekleşirse, işte o zaman; “O, *insandan razı, insan da O’ndan razı olur*” (Fecr 89/28) hakikati gerçekleşmiş olur.²

Tasavvuftaki “benlik” oluşum süreci, insan ruhsal ve beden planında eşit olarak ortaya koyan ideal bir süreçtir. İnsanın oluşum serüveni olan seyr u sülûk eğer gereği gibi incelenirse, “insan nedir?” sorusu cevaplarını bulacaktır. Çünkü tasavvuf anlayışı insanları yaratılış yetenekleri ve yapılarına göre bir sınıflandırmaya gitmemektedir. Tasavvuf ne filozoflarda olduğu gibi, sadece ruhsal yönünü ele alan bir görüş, ne Nietzsche ve Hegel gibi 19. yüzyıl düşünürlerinden akıl ve tarihsel yönünü, yine Nietzsche’nin yaptığı gibi insanı üstün, sıradan ve trajik insan diye sınıflandırırken insanın yetenek ve yaratıcı gücüne göre bir değerlendirme ortaya koymamaktadır. Stoa düşünce ekolünün yaptığı, “birey” ve “sıradan insan” ayırımına da gitmez. Aynı şekilde ilahiyat ekollerinin insana dair ele aldıkları “ruh ve beden” perspektifi ile değerlendirmez.³

¹ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 375.

² Ali Tenik, - Vahit Göktaş. “Tasavvuf Bilgisi: Allah’ı Allah’la Bilmek İlmine Giriş”. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (Şubat2016), 177-202. <https://doi.org/10.18317/kader.15475>.

³ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 327.

Tasavvufun insana verdiği değer, yaratıcıya olan tam bağlılık/kurbiyet şuurundan gelmektedir. Tasavvuf, terbiye ve eğitim sürecinde insanı, diğer bütün dinlerden, düşünce ekollerinden, inanç ve inanışlardan, mezhep ve ilahiyat ekollerinden farklı ele alarak değerlendirir. Bu sebeple tasavvuf, bir doktrin, dava olmanın ötesinde, insanın pratik/hâl yönüne eğilerek, onu kendi özüne yani “bezm-i elest” teki hakikatine göre yaşamasını hedeflemektedir. Aynı zamanda sûfînin tecrübesinden hareketle oluşturduğu “tasavvuf anlayışı” gerçeğiyle de tesirini düşünce alanında da sürdürür. Fakat sûfî hâlin etkinliği ve ağırlığı, tasavvuf ilmi gerçeğinde daima ön plandadır. Bundan dolayı farklı dönemlerde gelişen tasavvufî hâl ve anlayış, tasavvuf ilmiyle yoğrularak yeni açılımlar ortaya çıkmaktadır. Bu hâl ilmiyle oluşan zengin birikim içinde tasavvuf, ilâhî ilim aydınlığıyla insan yetiştirmeyi ana gaye olarak kabul etmektedir. Hakk’ın ilmiyle hamlıktan olgunluk seviyesine gelen insan, Allah’ın ahlâkını ortaya koymaya gayret eden kişiliğe sahip olur. Tasavvuf ilminin terbiyesiyle pişen sûfî, hamlıktan “rıza” makamına ulaşmaya gayret ederek diğer insanların hayatlarında yaşayamadığı bir psikolojiyle rabbânî huzuru tadar.

Bazı sûfilere göre, Allah’a yürüyen sûfî, hayatı boyunca daima “mürîd” yani talep edendir. Seyr u sülûk süreci de hayat boyu devam eder. Hatta bazı sûfiler, seyr u sülûkun ölümünden sonra da devam ettiğine inanmaktadırlar. Bu yüzden hayatlarının her evresinde Allah’ın rızasını kazanmayı gaye edinen sûfiler, her durumda Allah’a karşı “fakr” halini yaşayan kişilerdir. Sûfiler için kullanılan, “insan-ı kâmil” vasfının yerine, onların yaşadıkları hâl ve taşıdıkları anlayış tahkik edildiğinde, “Hakk’ın rızası”nı gaye edinen “velî/dost” vasfının kendileri için daha münasiptir.¹

Aynı şekilde tasavvuf, donuk söylem ve dogmatik perspektiften tamamen uzak, antropoloji biliminin yıllardır çözemediği ve problematik haline getirdiği, “insanı anlama” hususuna kendi mecrasında çözüm getiren bir ilimdir. Allah’ın her konuda net ve açık olan hükümlerinin yanına kendi yorumlarını koyarak onlarla yaşamak mümin olma vasfına uygun değildir. Bu edep gereği sadece Hz. Peygamber’in Hakk’ın muradı ışığında yaşadığı hayatı ve âyetlere getirdiği tefsirden hareketle açıklamalarda bulunmaya çalışıldı. Allah’ın anlaşılır ve uygulanabilir ilmini hayatın her yönünde yerine getirmeyi gaye edinen tasavvufun, yine Kur’an’dan aldığı ilimle, insan ve diğer

¹ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 367.

varlıklar faydasına ilim icra eden her bilim dalını Allah'ın ilminin bir yansıması olduğuna inanarak, bütün ilimlerin ilk ve tek öğretmeni olarak Allah'ı kabul ederek hareket eder. Bu yüzden insanların ve diğer varlıkların hangi problemleri olursa olsun bunlarla ilgilenen ve bu konuda bir hizmet ortaya koyan her ilim değerlidir. Eğer bu ilimler, insanların ve diğer canlıların faydasına çalışmayı gaye ediniyorlarsa ve çalışmalarını da Allah'ın rızası gayesiyle yerine getiriyorlarsa o vakit, Allah ilminin bir kolu ya da parçasıdır. İşte tasavvuf bu anlayışla değerlendirildiğinde; tıp, biyoloji, astroloji, arkeoloji, antropoloji, kimya, fizik, felsefe, psikoloji, sosyoloji, edebiyat, şiir, sanat ve dinler tarihi gibi bilimleri Hakk'ın ilimlerinin tezahürü olarak görür. Tasavvufun bu bilimlere bakışı, ilgisi, alan dışının iddia ettiği gibi, bir etkilenme değil, insan olmanın ya da insana ilâhî fıtratla verilen ihsanlara bu bilimlerce kısmî de olsa verilen karşılıktır.¹

Tasavvuf, Hak'tan aldığı ilimle terbiye ettiği bireye, yaratılan her mevcudatın yaratılış gayesini bilmek yani Hz. Süleyman gibi âlemin aklı olup yaratılan bütün eşyanın dilini bilmek hakikatini öğretir. Aynı şekilde tasavvuf, Kur'an'ın çizdiği istikâmetle, insan bir "hiç" iken, bir damla iken ilâhî feyizle onu okyanusa dönüştüren bir ilimdir.² Bu yüzden insanın hayatı, bütün boyutları ile Hakk'ın ilmiyle gerçek varlığına ulaşır.³ İnsan, her yönüyle diğer mevcûdat içinde ayrı bir güzellik ve özellikten yaratılmıştır. Zira insan, kendisinde her şeyin toplandığı *cem'ıyyetü'l-amme* ve tam görünümlü bir mazhariyet/*mazhariyyetü't-tâmme* vasfıyla yaratılmıştır. O, var olan her varlığın özelliğini kendinde barındıran, bütün mevcûdatın ilimlerini ve göklerde ve yerde var olan şeref ve üstünlüğün bütününü üzerinde taşıyan farklı bir varlıktır.⁴

Tasavvufa göre insan, bu dünyaya kendisini, varlıkları ve Rabbini tanımaya, bilmeye ve bunlarla hakiki ilme ulaşarak yaşaması gerektiğini söylemektedir. İnsanın yaratılış amacı, hem kendini hem de yaratıcısını keşfederek Allah'a itaat görevini yerine getirmesidir. Bu keşfin gerçekleştirmek için, Stoa'cı düşünür Lucius Annaeus

¹ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 392.

² İbrâhîm Efendî Oğlanlar Şeyhî, *Dil-i Dâna*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Koleksiyon Osman Ergin Türkçe Yazmaları, nr: 1539, 45.

³ Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (London: Allen and Unwin, 1972), 43.

⁴ Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 327..

Seneca'nın (ö. 65) da kısmi olarak üzerinde durduğu gibi,¹ insan psikolojisine dayalı hem bireysel hem de toplumsal bir sorumluluk duygusuyla hareket etme zorunluluğu vardır. Çünkü insan, hem kendisine hem de bütün mevcudata karşı sorumludur. Hangi ırk, din, sınıf ve düşünce mensubu olursa olsun ayırım yapmadan herkese insanca davranmak Allah'ın farz kıldığı bir ibadettir. Ayrımcılık yapmamak, her hâlükârda hiçbir insanı kayırmamaktır. Onun için herkes, adaletli ve eşit bir şekilde mevcut imkânlardan yararlanmalıdır. Kişiyi iyi yapan şey, kendisini her konuda eviren ve çeviren kalp dünyasını sadece Allah'a has kılmasıdır. Belirleyici olan tek şey, insanın bu hakikatle kendi hayatını yönlendirip, Allah'ın murad ettiği bir hayat ortaya koymasındır.²

Sûfînin sülûk yani Allah'a gidiş süreci, insan ve bütün varlık için çalışmak ve onları sevmek anlayışı üzerine oturur. Sûfî anlayışında bütün varlıklara saygının ilk basamağı, onları hor görmemek, ikinci ve en ulvî basamağı da onlara hizmet etmektir. Çünkü o, bu anlayışını Kur'ân'ın bu konuya dair ifadelerinden alır: “*Uyun o kişilere ki sizden bir ücret istemezler. Doğruyu ve güzele götürenler işte onlardır, başkası değil*” (Yâsin 36/21). Kur'an insanı ölümsüzlüğe, güzele, doğruya götürmek, hak ve gücün karşılıksız önderlik ve rehberlik edenlerden beklenebileceğini ve yalnız onların eliyle gerçekleşebileceğini söylemektedir.³ İşte insan, kendi kalbî idraki ile varlığın bütün gerçekleriyle irtibat halindedir.⁴ İnsanın içinde bulunduğu cevher, tabiatının bütününe kapsamaktadır. Bu kapsam alanına evrende var olan her varlık girmektedir. İnsana verilen bu yetenek bütün gerçekleri kuşatacak güçtedir. İşte hem fânî hem ebedî olan insan budur. Her ân yeniden yaratılan bir varlık ve aynı şekilde ölümsüz bir varlıktır. Bu açıdan insanın varlığı Allah'ın varlığıyla tamamlanır ve ilâhî rıza derecesine ulaşır. Bu vafından dolayı Allah, dünyanın ilâhî dengesini insana emanet etmektedir.⁵

Sûfîlere göre Allah, varlıklar içerisinde sadece insana ilâhî yetkinlik mertebesi vermiş ve bu nedenle de onu “insan”⁶ diye isimlendirmiştir; çünkü Allah, insana

¹ K.F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, çev. H. Rosenmeier, Routledge, (London: 1988), 507.

² Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 393

³ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 394.

⁴ Nasr, *Sufi Essays*, 45.

⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 27.

⁶ İbnü'l-Arabî, *Hilyetü'l-Ebdal*, Resâil içinde, (Beyrut: 1998), 527.

“nefha”sıyla ünsiyet etmiştir. Böylece Allah ile insan arasında farklı bir ünsiyet ve muhabbet meydana gelmiş ve Allah, muhabbetle yarattığı bu varlığı umran vezninde “insan” diye isimlendirmiştir.¹ Dolayısıyla sadece insan kendi varlığında ilâhî hakikatleri barındırır. Bundan dolayı insan, ilâhî ve kevnî bütün hakikatleri içermesi nedeniyle kemâl mertebesine üst seviyesiyle ünsiyet etmiş bir aynadır.² Şu unutulmamalıdır ki bütün mevcudatta Hakk’ın kemâl sıfatının tezâhürü vardır. Bilinmez/gayb âleminin güzellikleri, kenz-i mahfî içinde saklıdır. Allah, âyetlerinde evrenin her yerinde bulunan kendi sırlarını açıklamak ve bildirmek için insanı yarattığını buyurmaktadır.³

Diğer taraftan insanın evreni anlama çabasını, aslında insanın kendi yaratılışındaki sırrı kavramaya çalışmasıdır. Bu ise, Hakk’ın kendini bilmeyi arzu edişi demek olan ilâhî ve ebedî açıdan pay almak ve Mutlak iradeye kendini teslim etmektir. Bu konuya uygun olarak, Celâleddîn Rûmî, insanın varlık içindeki konumunu şöyle açıklar: “*Ey Hakk kitabının örneği insanlar! Ey şahlık güzelliğinin aynası mutlu varlık. Her şey sensin. Âlemde ne varsa, senden dışarıda değil. Sen her ne arasan kendinde ara, çünkü her varlık sende var*”⁴ insanın kendini tanıma makamı, Allah’ın insanı, kendi yüceliğini bilecek seviyeye yükseltmesidir. İnsana verilen emanet görevi, evrendeki varlıkları ve onlara tecellî eden ilâhî kudret ve güzelliği en berrak şekliyle idrak etmektir. Bu da insanın asli yaratılışını ortaya çıkarmaktadır. İşte insanın bütün bunları tam anlamıyla idrak edebilmesi için, buna engel olan kendi beşerî benliğini aşarak ilâhî benlik kazanmasıdır. Onun için, benlik örtüleri altında saklı olan öz benini ortaya çıkarmalıdır. Sûfîler, bu “öz kişiliği” ortaya çıkarma sürecinde sûfînin tüm beşerî niteliklerden “hiç”lenmeyi tavsiye etmektedirler. İnsanın bu şekilde kendisini keşf süreci sonunda, özünü bilme ve gerçek anlamıyla Hakk’ı bilip O’nu sevmeye sürecine yükselecektir. Çünkü onda, Hakk’ın cemâli görünür.⁵ Zira Hak, kendi güzelliğini insanda seyreder. İnsandaki bu sır, sûfîlerin ifadesiyle ölümüne bir sırdır, diğerleri bunu algılayamaz.⁶

¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, 2/642.

² Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 398.

³ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 356.

⁴ Mevlânâ; *Rubailer*, 1382.

⁵ Tenik, *Ahmed Kuddûsî’nin Tasavvuf Düşüncesi*, 326.

⁶ Celaleddîn Rûmî, *Rubailer*, 1192.

Tasavvuf anlayışında, beşere “insan” sıfatı veren ve aynı zamanda ona insanlığını aşmaya muktedir kılan güç kendinin farkındalığını kazanma gücüdür. Bu güç de insanın derûnunda bulunmaktadır. İnsan, kendini keşfetmeyi duyularla gerçekleştiremez, çünkü duyular, insanın en dışsal araçlarıdır; “bakarlar görmezler; duyarlar işitmezler” gibi durumda, hata/yanlışlık duyularda değil, idrak merkezi kalp ile alakalıdır.¹ Zira “*Bu insanların kalpleri mühürlüdür; kalpleri ile idrak edemezler.*” (Bakara, 2/18) ancak, yüksek önem dereceleri ve varlık düzeyleri ile temas sadece kalp vasıtasıyla yapılabilir. Çünkü algı merkezi olan kalbî görüş, eşyayı idrak etmekte görüşler üreten düşünme gücünden kat kat üstün olur.

Sûfilere göre, kişinin “insan” vasfını kazanabilmesi için ilâhî vasıfları üzerinde taşıması gerekmektedir. Öncelikle kişi riyadan/ikiyüzlülükten uzak durmalı, çünkü riyâ Allah’a ortak koşmanın sinsî yoludur, ikincisi sâlik, enaniyetle/egoyla hareket etmemelidir. Yani “ben”ini yok edip, tevâzulu olmalıdır. Ve insan kendini bilerek kibirden uzak durmalıdır. Zira kibir, Allah’a isyanın en kötü yoludur. Allah, kibirde (büyüklenmede) Kur’an’da İblis’in isyanını örnek vermektedir. Nitekim Allah, insanı yaratırken bu üstün varlığın meleklerden de daha yüksek vasıflara sahip olduğunu ortaya koyup meleklerden değerli varlık insan için Kendi zâtına secde etmelerini isterken İblis kibrinden dolayı isyan eder.² Bu yüzden Allah, hiçbir müstebiri sevmez.³

Allah’ın çizdiği karaktere sahip olan insan, diğer insanlardan farklı olarak, dinin kuru bilgi, şekil ve doktrinin ötesinde, Hakk’a teslimiyetle yaşanan tecrübe ve ilâhî irâdenin cezbedici yönüyle buluşturur. Bu buluşma sûfiyi, diğer bilimlerin kuru prensip, kabullerinin dışına çıkarır ve onu insanlarla birleştiren, bütünleştiren insanı diğer insanlara hizmet açısından bir gölge haline getirir.⁴ İnsan, kendisinden ağıyârı tamamen temizlemedikçe, benliğinde Hakk’ın hakimiyeti gerçekleşemez. Hak ile birleşmek demek, kişinin varlığının O’nunla birleşmesi demek değildir. Kişinin Hak’tan başka her düşünce ve eylemde sıyrılarak, O’nun varlığa tecellî ettiği ilâhî ilimiyle fânî olmasıdır.⁵

¹ Tenik, *Ahmed Kuddûsî’nin Tasavvuf Düşüncesi*, 327.

² el-Bakara 2/ 34; el-Hicr 15/33.

³ en-Nahl 16/22, 23.

⁴ Mevlânâ, *Dîvân-ı kebîr*, 7/330.

⁵ Mevlânâ, *Dîvân-ı kebîr*, 7/464.

Sûfiler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen; “*Dünya ahiret ehline, ahiret dünya ehline, hem dünya hem ahiret ise Allah ehline haramdır*”¹ rivayette insanın üç farklı kişilik ortaya koyduğunu ifade ederler.² Tasavvuf anlayışında, dünya ve ahiret bir yönüyle birbirinin paradoksudur. Hangi tarafa sevgi ve meyil fazla olursa diğer taraf eksik kalır. İlâhî ilimle kimlik kazanan kişi böylesine bir ikilem/paradoks içinde bocalaması mümkün değildir. Çünkü Allah dostu kişi, hem dünyaya hem de ahirete takılıp kalmayı kendisine haram görür. Zira onlar, cehalet ve gaflet kaynağı olan karanlık perdelerden oluşan geçici hayatı terk etmişlerdir. Onlar, dünya ve ahiret ikilemine girmeden Allah'ın kendilerinden istediği hayatı yaşarlar. Dünya hayatı yani Allah'ın muradı dışındaki hayat onlar için sadece bir oyalamadan ibarettir.³ Allah bu oyalamayı şu şekilde ifade etmektedir. “*Dünya hayatı (Allah dışındaki hayat) sadece bir oyun, eğlence ve oyalamadır*” (el-En'am 6/32; el-Ankebût 29/64; el-Hadid 57/20; Muhammed 47/36). Zira ahiret yaşamı için de aynı durum söz konusudur. Allah dostlarının Allah'a olan sevgilerinden dolayı, O'ndan başka şey düşünmelerine fırsat verecek zamanları da yoktur. Onlar nûr ve şeffaflık kaynağı olan ahireti, Allah'a olan bağlılıklarından dolayı terk ederler. Zira Allah dostları ahirete, cennete ve içindeki nimetlere de takılmazlar. Onların Allah dışında bir istekleri yoktur. Çünkü onlar, Allah'ı hiçbir karşılık beklemeden severler. Onların Allah'a olan ibadeti, ne cehennem azabından ya da korkusundan ne de cennet ve berzahtaki nimetler içindir. Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanan dostunun ibadeti, yalnızca kerim olan Hakk'ın Zâtı içindir. Onlar, Râbia'nın; “*İlâhî izzetin ve celâline yemin ederim ki, senin cehenneminden korkarak ve cennetini isteyerek Sana ibadet etmedim. Sadece Senin kerim olan zâtına ibadet ettim*” sözü ile hareket ederler.⁴ İşte Allah'ın insanda istediği böyle bir teslimiyetle gerçekleşen imandır.

Neticede, tasavvuf perspektifinde insanî kişilik kazanmak, başta insanın hak ve hukukuna ve bütün diğer varlıkların hukukuna riâyet ederek onlara karşı Allah'ın yüklediği görevi yerine getirmektir. Allah'a itaat, geleneksel form haline getirilmiş üç-beş ibadeti sadece şekli olarak ya da kabuktan ibaret sayan bir ibadet anlayışının

¹ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1/493.

² Tenik, *Ahmed Kuddûsî ve Tasavvuf Düşüncesi*, 328.

³ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 357.

⁴ İsmail Ankaravî, *Hadisler ile Tasavvuf ve Mevlevî Erkanı*, haz. Semih Ceylan, (İstanbul: Dâru'l-Hadis Yayınları, 2001), 126-127.

dışında Allah'ın muradınca hareket etmektir. Yaratıcının tüm mahlûkatına sevgiyi, saygıyı ve onlara dokunmayı ilâhî murat gereğince yerine getirmektir. Onun için, Allah dostu olmak, yalnızca teoride kalan kavramsal bir olgu değil, yaşanan bir hâldir. İşte bu perspektifle, Allah dostu olmanın ilkelerini sorgulayarak, bu yolda yürüyenlere gerçek kişiliğin kaide ve kurallarını ortaya koymak gerekir. Yunus Emre'nin de ifade ettiği gibi, dervişlik, zahirdeki giyim, kuşam ve dış görünüş değil, insanın sevk ve idare eden gönül dünyasındaki ilâhî ilim neşvesine göre hayat yaşamaktır.¹ Allah'ı talep edenler için, Allah'ın onlar için ortaya koyduğu âyetlerle hâl yaşayıp ilâhî ahlâkı ortaya koymak olmazsa olmaz olan düsturdur. Bu yolda yürüyen kişi, bütün hayatını Allah'ın ortaya koyduğu hükümlere göre düzenlemelidir.²

¹ Yunus Emre, *Divan*, haz. Burhan Toprak, (İstanbul: Odunpazarı Belediyesi Yayınları, 2006), 104.

² Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 396.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'AN BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEDE İNSANA İLİŞKİN
OLUMSUZ NİTELİKLER

2.1. KUR'AN'DA İNSAN

Bütünıyla Âdemoğluna hitap eden Kur'an'da "insan" kelimesi türevleriyle ve tekrarlarıyla birlikte üç yüz otuz (330) yerde geçmektedir. Bunlar da birer âyette "insî" ve "enâsî", beş yerde (5) "ünâs" on sekiz yerde (18) "ins" altmış beş (65) yerde "insan"¹ ve iki yüz kırk (240) yerde de "nâs"² şeklindedir. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde "insan" maddesi bölümünde bu konu işlenmiş olup fakat kelimenin Kur'an'daki sayısı doğru olarak verilmemiştir.³

Kur'an'da bu kelime ve ondan müştak kelimeler incelendiğinde "insî" kelimesi beşer⁴, çoğul olarak kullanılan "enâsî" ve "ünâs" sözcükleri ise insan cinsi⁵ anlamındadır. Kur'an'da "ins" kelimesinin geçtiği âyetlerde, bu kelimenin zıddı olarak "cin" kelimesi gelmekte olup⁶ bu da Kur'an'a göre bu kelimeyle "görünen bir varlık" olarak insan kastedildiği anlaşılmaktadır. İnsan kelimesinin bir anlamı da "görünmek" olduğu bilinmektedir. *"Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yarattık. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır."* (A'râf, 7/179) âyeti de bunu göstermektedir. Kur'an'da "insân" kelimesinin geçtiği âyetlerde genellikle insanın yaratılışı, zaafları ve olumsuz yönleri belirtilmiştir.⁷ *"Kuşkusuz insan Rabbine karşı aşırı derecede nankördür."* (Âdiyât 100/6). Âyeti vb. buna delildir. "Nâs" kelimesinin geçtiği âyetlerde ise *"Ey insanlar!*

¹ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır; Kahire: Matbe'atü dâru kütübi'l-mısriyye, 1944), 93-94.

² Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 726-729.

³ Kutluer, İlhan, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/320.

⁴ Meryem, 19/26.

⁵ Furkân, 25/49.

⁶ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 93.

⁷ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 93, 94.

Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.” (Nisâ 4/1) âyetinde olduğu gibi Kur'an'ın ilahî emir ve yasaklarına muhatap olan, iman etsin veya etmesin insan cinsi amaç edinmiştir.¹

2.2. İNSANIN OLUMSUZ ÖZELLİKLERİ

İnsan için asıl rahmet ve kurtuluş kaynağı olan Kur'an,² ontolojik olarak insanı bütün yönüyle incelemeye tabi tutmaktadır. Kur'an'da varlık açısından insana ilişkin pozitif temalar olduğu gibi negatif temalar da vardır. Bu bağlamda Kur'an'a göre insan, bütün yönleriyle ne iyidir ne de kötüdür. İnsan; varlık yapısı itibarıyla hem iyiliği hem de kötülüğü barındıran disharmony/uyumsuzluk (zıt tabiatlı) bir yapıya sahip olduğu için onda melek veya şeytan olma potansiyeli bulunmaktadır.³ O, hem melekî hem de şeytanî iki karşıt vasıfları barındıran düalist bir varlık yapısına sahiptir. Monist bakış açısıyla insanı incelemeye tabi tutan bilim dalları bile onun yapısında bulunan bu düalistliği gözardı edememiş ve bu perspektifle insana dair açıklamalar yapmıştır.⁴ “*Şüphesiz biz insanı, karışık az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştirir ve görür kıldık.*” (insan, 76/2) âyetinde geçen “karışık” anlamındaki “emşâc” kelimesi de insanın düalist yapısına işaret etmektedir. İnsanın yapısında var olan şeytanî kuvve, yaratılışında ateş unsurunun bulunmasından dolayıdır. “*O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı.*” (Rahmân, 55/14) Kur'an buyruğu, bu durumu ifade etmektedir.

İnsanın varlık yapısındaki iyiliğin ve kötülüğün ya da nurun/aydınlık ve zulmetin/karanlık ortaya çıkardığı düalizmin sonucu olarak o, karşıtları taşıyan bir varlıktır. Bu yönüyle insan, Manicheist⁵ insan kuramına göre evreni oluşturan iki tözün

¹ Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 726-729.

² Enbiyâ, 21/107.

³ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 23.

⁴ Hüseyin Süphi Erdem, “Erzurumlu İbrahim Hakkı'da ‘İnsanın Hakikati’ Sorunu”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2011), 2.

⁵ Kurucusu Mani'nin adını alan maniheizm; iyi ve aydınlık güçle kötü ve karanlık gücün tasarımına dayanan dini bir öğretilerdir. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1975), 118.

birliğidir.¹ Mâmâfih insanın bu yapısı, yaratılış sebebini meleklerin ve hayvanlarınkinden ayırmaktadır. Şöyle ki melekler sadece uhrevî, hayvanlar ise dünyevî hayat için yaratılmışken, insan her ikisi için de yaratılmıştır.²

Varlık yapısı itibariyle iki zıddı barındıran insan, ne Hristiyanların iddia ettiği Hz. Âdem (a.s)’den tevarüs eden aslî günahla (ilk günah) yaratılıp bütünüyle günahkârdır. Ne de modern psikoloji öncülerinin “çıkış noktası kaos olan insan, aslında kötüdür”³ iddiasında olduğu gibi aslı itibariyle tamamen olumsuz bir varlıktır. Bu arada insan, Hümanistlerin⁴ savunduğu kutsal ve bütün yönleriyle olumlu bir varlık da değildir.⁵

Kur’an da insan, ilâhî nefha⁶ kabul edildiği için genel olarak o, kutsal bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı da kimi din bilimciler, onun yapısı itibariyle iki zıddı barındıran durumunu, insan cinsini ikiye ayırarak açıklamışlardır. Onlara göre insan için birincisi asıldır. O da Allah’ın halife olarak seçtiği,⁷ esmâ’yı öğrettiği⁸ ve iki eliyle yarattığı,⁹ nefhasıdır.¹⁰ Bu cins insan, fitratında zulmet olmayan, selim bir fitratla yaratılan doğru karakter ve mizaca sahiptir. İkincisi ise insan adına arızî olup böyle bir durum ona layık görülmemiştir. Bu tipoloji, özde değil sözde insan için geçerlidir. Bu, sûreten ve şeklen insana benzeyen, aslında insan olmayan, fakat dik durmak, konuşmak, gülmek vb. insana has fiziksel özelliklere kabiliyetle yaratılan, fitratça kötü mizaca sahip ve mertebeye hayvanlardan daha aşağı derecede olan

¹ Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İşfehânî, *Taḫṣīlu'n-Neṣ'eteyn ve Taḫṣīli's-Sa'adeteyn* (Beyrut: y.y., ts.), 25; Erkızan-Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*, 247.

² Râğıb el-İşfehânî, *Taḫṣīlu'n-Neṣ'eteyn ve Taḫṣīli's-Sa'adeteyn*, 37.

³ *kutsal Kitap Yeni Dünya Çevirisi* (New York: Watchtower Bible And Tract Society Of New York, 2019), 1448.

⁴ Hümanizm (beşeriyete ibadet mezhebi): İngilizce’de hümanism, Almanca’da hümanismus, Fransızca’da humanisme, genel olarak, insanı tek ve en üstün varlık olarak gören, kişinin ahlakî ve yaratıcı gelişiminin rasyonel ve anlamlı bir şekilde Tanrı’yı yok sayarak doğal yoldan olabileceğini ifade eden ve bu bağlamda insanın doğallığını, özgürlüğünü ve etkinliğini ön plana çıkartan felsefî akım demektir. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 431.

⁵ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’an (Sistematik Kur’an Fihristi)* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005), 39.

⁶ Hicr, 15/29.

⁷ Bakara, 2/30

⁸ Bakara, 2/31.

⁹ Sâd, 38/75.

¹⁰ Hicr, 15/29.

türdür.¹ İbnü'l-'Arabî (ö. 638/1240)'nin “*kemâl rütbesine hâiz olmayan insan, insan değil şeklen insana benzeyen hayvandır.*”² sözü, insanın bu durumunu özetlemektedir.

İnsanda doğumla gelen veya yaşadıkça ve bir hikmet gereği bedeninde bulunan kendisi için çirkin olan, onun hayat kalitesini düşüren, ona zarar veren onda olmaması gereken bazı fazlalıklar olduğu gibi insanın nefsinde de bazı hastalıklar bulunmaktadır. Doğumla birlikte göbek bağı ve insan yaşadıkça uzanan tırnaklar buna örnek gösterilebilmektedir. Aynı şekilde insanın nefsinde, mücâhede ve riyâzat gibi tasavvufî hâllere ve makâmlara bürünmek suretiyle kurtulması gereken cahillik, nankörlük vb. mânevî hastalıklar da mevcuttur.³

İnsanın yapısında her bir hayvan cinsinin yapısında bulunduğu gibi tek bir olumsuz nitelik de mevcut değildir. Aksine bütün hayvan cinslerinde bulunan kötü huylar, sadece insanda bulunabilmektedir. Söz gelimi Arap toplumuna göre; köpekte hırs, kurtta zorbalık, öküzde görgüsüzlük, faredde hırsızlık, maymunda taklitçilik, eşekte ahmaklık ve domuzda aç gözlülük olumsuz nitelikleri bulunmaktadır. İnsanda ise bu menfî sıfatların hepsi mevcut olabilmektedir. Aynı şekilde insan için geçerli olan bu özellik, olumlu nitelikler açısından da kabul görülmektedir.⁴ İnsanın bu özelliği, “*Yeryüzünde yürüyen hiçbir hayvan ve iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra hepsi Rablerinin huzurunda toplanırlar.*” (Enâm, 6/38) âyetinde de haber verilmiştir. Buna göre insan, farklı farklı hayvan cinslerinde bulunan her bir özelliğe sahip olabilecek potansiyelde yaratılmıştır sonucunu çıkarmak mümkündür. Hatta insan, sadece hayvanlardaki özelliklere değil, kendisi dışındaki bütün varlıkların özelliklerini barındırma kapasitesiyle yaratıldığı savunulabilmektedir.⁵ Sûfîlerin insanı, “âlem-i sağîr” diye isimlendirmesi de muhtemelen onda her bir varlıkta bulunan parçaların hepsine birden sahip olabilme kabiliyetinde yaratıldığı içindir. Yani insan bütün varlıklardan bir nümune taşıyabilmek özelliğiyle dünyaya gelmiştir.

İnsanın yapısında var olan menfî nitelikler, aslında onun nefsinin şehvet kuvvetiyle ortaya çıkmaktadır. Şehvî kuvveyle insan, yeme-içme, çiftleşme, başa

¹ Râğîb el-İşfehânî, *Taḥṣîlü'n-Neş'eteyn ve Taḥṣîli's-Sa'âdeteyn*, 119.

² İbnü'l-'Arabî, *Rahmetü'n mine'r Rahmân*, 1/97.

³ Râğîb el-İşfehânî, *Taḥṣîlü'n-Neş'eteyn ve Taḥṣîli's-Sa'âdeteyn*, 92.

⁴ Râğîb el-İşfehânî, *Taḥṣîlü'n-Neş'eteyn ve Taḥṣîli's-Sa'âdeteyn*, 34.

⁵ Lütfullah b. Abdül'azîm Hoca, *el-İnsanü'l-kâmil fî fikri's-sûfî* (Riyad: Dâru'l-fazile, 2009), 27.

kalkmak ve diğer dünyevî zevklere, hayvânî olan bedenî lezzetlere ulaşmaktadır. Buna mukabil insan, aklî kuvveyle ilme, dünyalık olmayana, güzel fiillere ve akıbeti hayır olana varmaktadır. Kur'an'da onun bu yapısı “*biz ona doğru yolu gösterdik. Ya şükreder, ya da nankörlük.*” (İnsan, 76/3) âyetinde bildirilmiştir.¹

Varlıklar arasında en son yaratılan insan,² Kur'an'a göre yaratılış bakımından en güzel şekilde yaratılmış,³ Allah onu şerefli bir varlık kılmıştır⁴ ve ona beyânı öğretmiştir.⁵ Allah'ın kendi eliyle yarattığı nefhası olan insan,⁶ fitratı itibariyle pak ve temizdir. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) “*sağlıklı bir hayvanın sağlıklı bir yavru doğurmasının düşünülemediği gibi, her doğan çocuk da fitrat üzere doğar. Ancak anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapabilir*”⁷ buyurmuştur. Kur'an'da da insana bu fitrat üzere kalması, “*O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.*” (Rûm, 30/60) âyetiyle emredilmiştir. İnsanın fitratullah üzere yaratılmasından da inanç, kültür, düşünce, ırk, cinsiyet vb. fark etmeksizin bütün insanların yapısında iyilik olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.⁸

İnsana, başta akıl nimetinin verilmesi ve yapıp ettikleri bakımından irade ve seçebilme kabiliyetiyle donatılması onu sorumlu bir varlık kılmakla beraber aynı zamanda varlıklar hiyerarşisinde en tepe noktaya da yerleştirmektedir. İnsanın diğer varlıklardan üstün olarak yaratıldığı, “*Andolsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.*” (İsrâ, 17/70) buyruğunda açık açık bildirilmiştir. İnsan, şayet irade ve hürriyetini Allah'ın muradınca kullanırsa yaratılışı itibariyle zirvede olduğu gibi orada kalmaktadır. Fakat yaratıcı tarafından kendisine verilen bu değerleri yok sayıp bunun aksine hareket

¹ Râğib el-İşfehânî, *Taḥṣîlu'n-Neş'eteyn ve Taḥṣîli's-Sa'âdeteyn*, 31.

² Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdûlbaki (Beyrut: dâru ihyâi't-türâsi'l-ârabî, ts.), 4/2149.

³ Tîn, 95/4.

⁴ İsrâ, 17/70.

⁵ Rahmân, 55/4.

⁶ Sâd, 38/75, Hicr, 15/29.

⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşır (Beyrut: Dâru Tâvki'n-Necât, 1422), 1/465.

⁸ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 26.

ederse işte o zaman esfele-i sâfilîne doğru yol alması kaçınılmazdır.¹ Buna göre iki tip insan ortaya çıkmaktadır. Bunlardan biri; en güzel surette,² iyiliklere kabiliyetli olarak yaratılan ve bu bilinçle hareket eden, dünya ve ahiret saadetine ulaşan, diğeri ise bu yaratılışın farkında olmayan, ruhen değil de ismen ve cismen insan, cehennemin yakıtı³ olacak olandır.

Allah'ın insanı temiz bir fitratla yaratmasına rağmen o, zayıf bir varlık yapısına sahiptir. İnsan, yapıp ettikleri ve bilhassa kendini tanımaması, bilmemesi sebebiyle varlık yapısında var olan kötülüğe yönelip ilâhî fitrattan uzaklaşabilmekte, Kur'an deyimiyle esfel-i sâfilîn'e⁴ ve hayvanlardan daha aşağı dereceye⁵ düşmek suretiyle Allah'ın çekim alanının dışına çıkabilmektedir.

Kur'an, *"De ki: "Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar." Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir."* (İsrâ, 17/84) buyruğuyla her bir insanın farklı bir mizaçla yaratıldığını haber vermektedir. Bununla birlikte insanın ebeveyni ve doğup büyüdüğü sosyal ve kültürel çevresi gibi etkenler de onun karakterinin oluşmasında temel unsurlardandır.⁶ Şöyle ki insanın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik-kültürel durumlar, karşılaştığı olumlu-olumsuz olaylar, yaşadığı toplumun gelenekleri, töreleri ve fiziksel çevresi gibi sayısız etken onun kişiliğinin oluşmasında etkilidir. İnsanın yaşadığı sosyal çevresi ve maruz kaldığı etkenler farklı olduğu için de insanlar, bir birilerinden farklı karakteristik özelliklere sahiptir.⁷

Buna ek olarak Kur'an'a göre insan, nefis taşıyan bir varlıktır. O, selim bir fitrata sahip olmasına rağmen dilerse Allah'ın kendisi için koyduğu sınırları aşıp nefsinin kötü buyruklarına boyun eğebildiği gibi O'nun şeriatına boyun eğen, nefsini ıslah eden müttakî kişilerden de olabilmektedir.⁸ Bu yönüyle insan, yırtıcı hayvanlara benzetilebilir. Şöyle ki yırtıcı hayvanlar insanları potansiyel tehlike olarak gördüklerinden bir insan karşısına çıkınca saldırıya geçebilmektedirler. Ancak evcilleştirilmiş yırtıcı hayvanlar ise terbiye edildiklerinde insanları tehlike olarak

¹ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 13.

² Tîn, 95/4.

³ Enbiyâ, 21/98

⁴ Tîn, 95/5.

⁵ Furkân, 25/44.

⁶ Râğib el-İşfehânî, *Tafşîlu'n-Neş'eteyn ve Tahşîli's-Sa'âdeteyn*, 55-57.

⁷ Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar* (İstanbul: Evrim Basım Yayın Dağıtım, 1988), 246.

⁸ Şems, 91/7, 8.

görmez ve insanlarla gayet uyum içinde yaşayabilmektedirler. İşte hikmet ve îrfan neticesinde elde edilecek bilgiler bağlamında mücâhedeyle ve riyâzatla terbiye edilmemiş insanların da bu yırtıcılardan pek bir farkları olmadığını savunmak mümkün olabilmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki yırtıcı hayvanları yetiştirip evcilleştiren, onları uysal ve zararsız bir varlık yapabilen de insandır. Bu kabiliyette olan insan, kendini de yetiştirip zatında var olan olumsuz nitelikleri yok edebilir,¹ bunların yerine sûfiler arasında meşhur olan “Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmak”² deyiminin kapsamına girebilme imkânına sahip olabilmektedir.

Ezcümle insan denilen varlık, diğer varlıklardan farklı olarak tehlikelere karşı kendini koruyabileceği tam teşekkülle ve donatıyla yaratılmamıştır. Söz gelimi kendilerini savunmaları ve hayatta kalabilmeleri için Allah’ın doğuştan hayvanlara verdiği pençe, diş, hız ve çeviklik gibi silahları, insana vermemiştir. Fakat Allah, insanı buna kabiliyetli olarak yaratmış ve ona bunu elde edebilecek aklı da vermiştir. İnsanın hayat sürebilmesi için nasıl ki aklını kullanıp bu tür silahlarla kendini donatması icap ediyorsa aynı şekilde nefsinin hile ve desislerinden korunmak için de şeriatın emrettiği emirlerle kendini zînetlemesi ve yasaklardan sakınması gerekmektedir.³ “*İnsan zayıf olarak yaratılmıştır.*” (Nisâ, 4/28) ve “*Biz insanı bir sıkıntı ve zorluk içinde (olacak ve bunlara göğüs gerecek şekilde) yarattık.*” (Beled, 90/4) gibi âyetlerde insanın savunmasız, “*Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.*” (Nahl, 16/78), “*Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!*” vb. âyetlerde de insanın bununla baş edebilecek kabiliyette yaratıldığı bildirilmektedir. Ayrıca “*biz ona doğru yolu gösterdik. Ya şükreder, ya da nankörlük.*” (İnsan, 76/3) ve “*biz ona her iki yolu (hayır ve şer) da gösterdik*” (Beled, 90/10) âyetleri, dikkate alındığında, insanın fitri olarak olumsuz niteliklerden kurtulabilme potansiyeliyle yaratıldığı çıkarımı yapılabilmektedir.

¹ Mâturîdî, *Te`vilâtu Ehli's-Sunne*, 10/205.

² Huccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/306.

³ Râğib el-İşfehânî, *Taḥṣîlu'n-Neş'eteyn ve Taḥṣîli's-Sa'âdeteyn*, 61-63.

İnsan, fitratında var olan bu potansiyeli ortaya çıkarıp kullandığında da iyilikle ülfet kurmakta, iyilik, onun için alışkanlık olmakta ve huy haline dönüşmektedir. Neticede iyilik kendisinin mizacı olmakta ve insan onu meleke edinmektedir. Şairin de

Kalpten sizi unutması isteniyor

(Oysaki) mizac, laf dinlemez.¹

Şiirinde ifade ettiği gibi bu süreçten sonra da iyiliği terki imkansızlık durumunu alabilmektedir.²

İnsan, her ne kadar varlık yapısıyla olumsuz bazı nitelikler taşısa da ondaki bu menfi sıfatlar onun yaratıcısı itibariyle değildir. Sanatçı kusurlardan münezzeh olduğu için sanat da noksanlıklardan berî olup mükemmeldir. Zira Kur'an semantiği göz önüne alındığında yaratıcı, insana kendi ruhundan üflediğinden onu Rabbânî vasıflarla donatmış, bundan dolayı da varlıklar hiyerarşisinde insanı kendisinden sonra, varlık piramidinin en zirvesine yerleştirmiş,³ melekler dahil bütün varlıklara ona saygı göstermelerini emretmiştir.⁴ Yaratıcı sadece bununla da yetinmeyip peygamberler göndermek suretiyle insana en doğru yaşam biçimini göstermiştir.⁵

Kur'an'da, insanın zayıf olarak yaratıldığı belirtilmektedir.⁶ Onun zayıflığı emaneti, yani yeryüzünde ahlaka dair sosyal bir düzen kurmak,⁷ orayı imar ve ıslah etmek vazifesini yüklenmesinden onu alıkoymamıştır.⁸ İnsan, bu emaneti de varlık yapısında var olan olumsuz nitelikler neticesinde yüklenmiştir⁹ ki bu da onu mükellef/sorumlu bir varlık yapmıştır. “İnsan, başıboş bırakılacağını mı zanneder?” (Kıyâme, 75/36) buyurularak insanın bu mükellefiyetine işaret edilmiştir. İnsanın mükellef olması, aynı zamanda irade sahibi olduğunu göstermektedir. “biz ona (insana) doğru yolu gösterdik. Şükretmek (Allah'ın muradınca bir hayat sürmek) veya

¹ Ebû'l-Kâsım İsmail b. 'Abbâd et-Ṭâlikânî eş-Şâhib, *el-Emsâlu's-Sâ'ira min Şi'ri'l-Mutenebbî*, thk. eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Bağdat: y.y., 1385), 38.

² Râğıb el-İşfehânî, *Taḫṣîlu'n-Neş'eteyn ve Taḫṣîli's-Sa'âdeteyn*, 97.

³ Toshîhiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar, 2018), 123.

⁴ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 339.

⁵ Hadîd, 57/25.

⁶ Nisâ 4/28.

⁷ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 53.

⁸ Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 38.

⁹ Ahzâb, 33/72.

nankörlük etmek (Allah'ın insan için dilemediği şekilde yaşamak) ona kalmıştır.” (İnsan, 76/3) Kur'anî buyruk bunu göstermektedir.

İnsan, iradesini Allah'ın iradesine teslim eder, hal ve hareketlerini düzeltirse ve O'nun muradınca bir hayat yaşarsa yaratıcının murâd ettiği insan tipi olmaktadır. Kur'anî bakış açısına göre irade sahibi olan insanın mükellef bir varlık olma sebebi de budur: “*O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.*” (Mülk, 67/2), “*İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını sınavalım diye şüphesiz biz yeryüzündeki şeyleri ona bir zînet yaptık.*” (Kehf, 18/7), “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi sınamak için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.*” (Hûd, 11/7) âyetleri buna delildir. Diğer taraftan sorumluluğun bilincinde olmayan insan ise Allah'a düşman kesilebilen apaçık azılı bir düşman olabilmekte, O'nun kendisi için dilediği yaşantının sınırları dışına çıkabilmektedir.¹

İnsan, sınanmak için varlık yapısında bazı menfî sıfatlarla donatılmıştır. Kur'an semantiği göz önüne alındığında insanın varlık yapısında mevcut olan başlıca olumsuz nitelikler; zayıflık,² helu'luk (açgözlü/bencil),³ acelecik,⁴ cimrilik,⁵ nankörlük,⁶ zalimlik,⁷ cahillik,⁸ ümitsizlik,⁹ tartışmacılık (çokça itiraz etmek),¹⁰ dünya malına düşkünlük¹¹ ve bunun bir neticesi olarak da çok sevinip böbürlenmesi¹² ve haddini aşmasıdır.¹³ Onun varlık yapısında var olan bu olumsuz vasıfların yanı sıra, onu Allah insanı olmaktan alıkoyan iki azılı düşmanı da bulunmaktadır ki o da şeytandır¹⁴ ve terbiye edilmemiş nefistir.¹⁵

¹ Nahl, 16/4.

² Nisâ, 4/28.

³ Meâric, 70/19.

⁴ İsrâ, 17/11.

⁵ İsrâ, 17/100.

⁶ Hac, 22/66.

⁷ İbrahim, 14/34.

⁸ Ahzâb, 33/72.

⁹ Hûd, 11/9.

¹⁰ Kehf, 18/54.

¹¹ Âdiyât, 100/8.

¹² Hûd, 11/10.

¹³ Alak, 96/6.

¹⁴ İsrâ, 17/53.

¹⁵ Yusuf, 12/53.

Kur'an'da insanın zayıflığını ve helu'luğunu haber veren âyetlerde bu özellikleri belirtmek için “خلق” mâzî, fâili mechûl fi'li (edilgen) kullanılmaktadır. Yani bu iki nitelik dolaylı olarak insana nisbet edilmektedir. Zayıflık ve helu'lukta insan özne konumunda değildir. İnsan için olumsuz olan diğer niteliklerdeyse “*Biz insana tarafımızdan bir nimet tattırır, sonra da bunu elinden çekip alırsak, bu takdirde o tamâmen ümitsizliğe kapılır, olabildiğine nankör kesilir.*” (Hûd, 11/9) âyetinde olduğu gibi Kur'an, bu vasıfları doğrudan insana nisbet etmektedir. Buna göre zayıflık ve helu'luk insanda kendisinden bağımsız olarak var olabileceğini söylemek mümkündür. Buna karşın insandaki diğer menfî sıfatlar için aynı yargıyı söylemek doğru olmadığı, savunulabilmektedir. Bundan dolayı da insanın zayıf ve helu' olması imtihan gereği, diğer olumsuzlukları barındırmasıysa onun eylemleri neticesiyle olduğu, sonucuna varılabilmektedir. Fakat zayıflık ve helu'luk illetlerinin insanda bulunan diğer olumsuz hasletlerin kaynağı olduğu söylenilebilmektedir. Çünkü insan pak ve temiz olan fitratullah üzere yaratılmıştır.¹

İnsana ilişkin bütün bu açıklamalarda dikkat edilecek olursa sûfilerin bu konudaki düşüncelerine pek değinilmemiştir. Bunun sebebi; evliyâullahın portresini çizdiği insan, Allah'ın kendi sûretinde yarattığı ilâhî nefhâsıdır. Bu tip insanın da olumsuz nitelikleri taşıması sûfilerce doğru kabul edilmemiştir. Bundan dolayı da genel olarak onlar, insana menfilik isnad etmeyi uygun görmemişlerdir. Örneğin ilk dönem sûfilerden Kelâbâzî (ö. 380/990), fenâ halini açıklarken “yanıp tutuşmakla ilâhî sıfatları yüklenip beşerî sıfatlardan yok olmaktır” demek suretiyle aslında sûfî için beşerî sıfatların söz konusu olmadığını bildirmiştir. Ona göre Allah dostlarında bulunan olumsuz sıfatlara, ondaki olumlu sıfatlar galebe çalmaktadır. Buna göre ricâlullahta bulunan cehl sıfatına ilim, zulüm niteliğine adalet, nankörlüğe de şükür vb. olduğu gibi müsbet sıfatlar menfî sıfatları bastırmaktadırlar.² Mâmâfih Allah dostları, Kur'an'da insana ilişkin olumsuzluk bildiren âyetleri dikkate alarak bu bağlamda insanın olumsuz özelliklerine değinmişlerdir. Söz gelimi Kur'an'da “*insan Rabbine karşı aşırı nankördür.*” (‘Adiyât, 100/6) buyurulmuştur. Allah dostları da bu âyeti göz

¹ Rûm, 30/30, Buḥârî, *el-Câmi' u 'ş-şahîh*, 2/94.

² Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2011), 126.

önüne alarak insanın nankörlüğünü açıklamışlardır. Aynı şekilde insandaki diğer olumsuz özelliklere de bu minvalde izahlar getirmişlerdir.¹

Allah dostları, “İstediğiniz her şeyden Allah size verdi” (İbrahim, 14/34) ve “*muḥakkak biz insanı aḥsen-ı takvīm üzere (en güzel şekilde) yarattık*” (Tîn, 95/4) âyetlerine dayanarak insanın ezelden ilâhî feyzi kabul edecek donanımla ve buna kabiliyetli olarak yaratıldığını ifade etmişlerdir. Onlara göre insan, imtihan gereği esfel-i sâfilîne dönderilmiş² olmakla birlikte bundan kurtulmak için gerekli donanıma sahiptir ve asıl yaratılış sebebi de bu olumsuzluğu aşp Hakk’ın rızasına ulaşmaktır. Sûfiler insanın bu durumunu meyve vermeye elverişli ve onun için yaratılan ağaca benzemektedirler. Onların düşüncesinde nasıl ki ağaç meyve vermek için ve bu donanımla yaratılmışsa aynı şekilde diğer mevcudat da insan ve onun kemâle ulaşması sebebiyle yaratılmıştır.³ “Göklerde, yerde ne varsa hepsini Allah’ın sizin hizmetinize verdiğini ve açıkça yahut gizlice üzerinizdeki nimetlerini tamamladığını görmediniz mi?” (Lokmân, 31/20) Kur’an buyruğu da ricâlullahın insan dışındaki varlıkların yaratılış sebebinin yine insan olduğu konusundaki anlayışını desteklediği savunulabilmektedir. Tasavvuf düşüncesinde insanı insan yapan değerlere, yani Hakk ilmine ve Allah için yapılan doğru düzgün amele riâyet edildiği vakit insan, eşref-i mahlûkât olabilmekte ve bu ölçüde şerefi artmaktadır.⁴ Hz. Ali (r.a)’ye nisbet edilen “*insanlar yaptıkları iyi ve güzel amellerin çocuklarıdır*”⁵ rivayeti de bu manadadır.

Netice itibariyle Kur’an’a göre insan denilen varlığın yaratılmasında asıl gaye onun yeryüzünü imar,⁶ Allah’ı bilip O’na ibadet etmesi⁷ ve halifelik⁸ vazifesini yerine getirmesidir. Evlîyâullahın düşüncesinde de bu üç amaca göre hareket etmeyen, insan sayılmadığı için onların anlayışında kötü insan söz konusu değildir. Zira onlar, mü’min insan modelini tasavvur etmişlerdir. Onlara göre bu model dışında tavır sergileyenler,

¹ Hallâc, *Hakâikü’l-Tefsîr*, 308; İbnü’l-’Arabî, *Rahmetü’n mine’r Rahmân*, 1/94-101.

² Tîn, 95/5.

³ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü’l-ḥakā’ik ve’l-me’ânî fî tefsîri’(l-Kur’ân ve’)s-seb’i’l-mesânî’dir*. ‘Aynü’l-ḥayât ve et-Te’vîlâtü’n-Necmiyye, thk. Ebû’l-Mekârim Rüküddîn Ahmed b. Muhammed es-Simnânî es-Simnânî, ed. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Lübnan: Dâru kütübî’l-’ilmiyye, 1430/2009), 3/430.

⁴ Râğîb el-İşfehânî, *ez-Zer’â ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a*, 79.

⁵ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *Edebu’d-Dunyâ ve’d-Dîn* (Beyrut: dâru ve mektebetü’l-Hilâl, 1999), 34.

⁶ Hûd, 11/61.

⁷ Zâriyât, 51/56.

⁸ Ârâf, 7/129.

insan değil aksine hayvan olan insandır.¹ İbnü'l-'Arabî, sûfîlerin bu düşüncesini bir şiirinde özetlemektedir. O şiir de şöyledir:

Asıl halifelik, imamlığı (diğer varlıklara liderliği, önderliği)

Hakk'ın sûretinden, esmânın da ısırdığı (Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği)dir.

Dellilleriyle var olmak halifelik değildir

hevâdan. (Bir de) hevâların hevâsının amaç edindiği de (halifelik değildir.)

(Böyle olana) manen ilerlemek var ama ona yoktur

Hakkın vaki olması ve onu destekleyen hükümler.

Bu kişi, hakkı iddia eder de kılıçlar onu ısıtır.

O, yalancıdır da hak yıldızı onu gözetir.²

Bu arada sûfîler, ideal insan modelinde yaratılış amacına göre tavır takınan tipi, önpılana çıkartmaları onları hümanistlerden ayırmaktadır. Nitekim hümanistlerde insan için mutlak kutsiyet söz konusu olup onlar, insanı arzu ve isteklerinin bakış açısıyla değerlendirirler.³

2.2.1. Zayıflık (Da'f)

Arapça'da bir özelliğin sahibinde sürekli olarak bulunmasına işaret eden sıfat-ı müşebbehe olan “ضعيف” çoğulu “ضعفاء, ضعفاء ve ضعفة” kelimesi; sözlükte güçlü ve kuvvetli olmanın zıddı, bedende, akılda, görüş belirtmekte ve görmekte zayıf olmak, fiil olarak kullanıldığında çoğaltmak, artırmak gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Resûlullah'ın (s.a.v.), “güçlü/kuvvetli mümin, zayıf müminden Allah'a daha çok hayırlı ve daha çok sevimlidir”⁵ hadisinde “zayıf” kelimesi “gücün/kuvvet zıddı olarak kullanılmaktadır. Kur'an'da Hz. Musa (a.s) ve cinlerden bir ifrit için kullanılan “güçlü, kuvvetli”⁶ tabiri de bu hadiste geçen zayıflığın zıddı güç/kuvvet anlamına gelmektedir.

¹ Mahmud Mahmud el-Ğurâb, *el-İnsânü'l-kâmil min kelâmi'l-şeyhi'l-ekber Mühıyddin İbn 'Arabî* (Dımaşk: Matbaatu Nadr, 1990), 5.

² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/4.

³ Râğıb el-İşfehânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, 130; Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)*, 39.

⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/281, 282; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şîhâhu'l-'Arabiyye*, 4/1390, 1391.

⁵ Müslim, *el-Câmi'u's-sağîh*, 4/2054.

⁶ Kasas, 28/26, Neml, 27/29.

2.2.1.1. Kur'an'da Zayıflık

Kur'an'da “ضعيف” kelimesinin kırık çoğulu/cem-‘i mükesser “ضعاف” kalıbıyla bir yerde zikredilmiş olup güç/kuvvet sahibi olanların zıddı anlamındadır.¹ “ضعفاء” kırık çoğulu ise dört âyette geçmektedir.² Bu dört âyetin ikisinde güçlü/kuvvetli olmanın zıddı anlamında zayıflar,³ diğer ikisinde ise bir toplumun ileri gelenleri, oranın yöneticilerinin zıddı anlamında, o yerin zayıfları kastedilmektedir.⁴

“ضعيف” kelimesi Kur'an'da dört âyette geçmektedir. Bu âyetlerden Nisâ sûresinin 28. Âyetinin bir bölümü ve “*insan zayıf olarak yaratılmıştır*” şeklinde olan kısmı insanla ilgilidir. Rûm suresinin 54. Âyetinde, insanın hayat evrelerinin zayıf, güçlü ve zayıf olmak üzere üç aşama olduğu belirtilir.⁵ Bu âyette zayıf anlamında “ضعف”, bazı kıraatlarda “ضعف”⁶ şeklinde de okunan bu kelime üç kez geçmekte olup sırasıyla nutfe/sperm veya toprak, cenin ya da bebeklik hali ve yaşlılık hali anlamlarındadır.⁷ Enfâl suresinin 66. Âyetinde zayıf manasında yine “ضعف” kelimesi geçmekte olup ilgili âyetin o bölümü de şöyledir: “*Şimdi ise, Allah yükünüzü hafifletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi.*”⁸ Kur'an'da “zayıf” kelimesi dokuz yerde fiil olarak, beş yerde ise ism-i fâil olarak geçmektedir. Neticede zayıf kelimesi, Kur'anda türevleriyle birlikte yirmi yedi (27) yerde zikredilmiş, iki yerde doğrudan insanla ilgilidir.⁹

Kur'an bağlamında insan; beden, akıl ve hal bakımından zayıf olabilir. “*Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi onu dinleyin. Yalvardıklarınız (Tanrı edindikleriniz) var ya bir sinek yaratmak için bir araya gelse dahi onu yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa, bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen (siz) de, istenen (Tanrılarınız) de zayıftır.*” (Hac, 22/73) bu âyette geçen zayıflık beden, “*Eğer borçlu sefih veya zayıf olursa*”¹⁰ âyetindeki zayıflık kavramı akıl “Allah, sizde bir zayıflık

¹ Nisâ, 4/9.

² Bakara, 2/266, Tevbe, 9/91, İbrahim, 14/21, Mü'min, 40/47.

³ Bakara, 2/266, Tevbe, 9/91.

⁴ İbrahim, 14/21, Mü'min, 40/47.

⁵ Rûm, 30/54.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ', *Kitâbun fihî Luğâtu'l-Kur'ân*, thk. Câbir b. 'Abdullâh es-Serî' (b.y.: y.y., 1435), 71.

⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Said Kîlânî (Lübnan, ts.), 507.

⁸ Enfâl, 8/66.

⁹ Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 420, 421.

¹⁰ Bakara, 2/282.

olduğunu bildi de şu andan itibaren yükünüzü hafifletti.”¹ Âyetinde ise hal bakımından zayıflık kastedilir.² Yukarıdaki açıklamalardan hareketle Kur’an bağlamında “zayıflık” kavramı, insan için olumsuz bir nitelik olduğu sonucu çıkarılabilir.

Kur’an’a göre insan, hem ruhen/psikolojik, hem de bedenen zayıf olarak yaratılmıştır. Onun ruhen zayıf olduğunu “*Allah sizin için kolaylaştırmak istiyor. Nitekim insan, zayıf olarak yaratılmıştır.*” (Nisâ, 4/28) âyetinde bildirilirken, bedenen zayıflığı ise “*O Allah ki sizi zayıflıktan (nutfe) yaratandır. Zayıflıktan sonra sizi güçlü kılandır. Güçten sonra sizi zayıf ve yaşlı yapandır.*” (Rum, 30/54) âyetinde ifade edilir. İnsan, ruhen zayıf olduğundan yapısındaki zulmet potansiyeli ortaya çıkabilmekte, bunun neticesinde de terbiye edilmemiş nefis ve şeytanın hâkimiyetine girebilmektedir.³ O, bedenen zayıflığı sebebiyle melekler için nefes alıp vermek gibi herhangi bir zorlama olmadan yorulmadan, bıkmadan, usanmadan ve zayıflık göstermeden gece gündüz Allah’ı zikredip O’na ibadet etmek gücüyle donatılmamış, bundan dolayı da meleklerden ayrılmıştır.⁴ İnsanı meleklerden ayıran bu niteliği olumsuz olmakla birlikte izâfî olup geçicidir.⁵ Zira insan, nasıl ki bedenen güç ve kuvvet kazanabilme yetisine sahipse aynı şekilde ruhen de olumlu yönde gelişebilir ve varlık hiyerarşisinde Allah’a en yakın varlıklar olan meleklerden üstün olabilir.

Bazı müfessirlere göre insanın zayıflığı, aşağıda zikredilen dört duruma nisbetendir. Onlar da mele-i a’lâ, başka bir ifadeyle dünya seması, Allah’ın yardım ve feyzinden yoksun kişinin nefsi, insanların ihtiyaçlarının çokluğu ve insan sosyal bir varlık olduğundan birbirilerine muhtaç olmaları veya insanoğlunun hayatının başlangıcı olan bebeklikle sonu olan yaşlılık halidir.⁶ Çünkü bir Kur’an buyruğunda “*andolsun biz Âdemoğlunu şerefli kıldık, onları karada ve denizde taşıdık, onları temizinden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın çoğundan kesinlikle daha çok üstün kıldık.*” (İsrâ, 17/70) şeklinde buyurularak insanın diğer canlılardan daha üstün olduğu belirtilir. Bu arada unutulmamalıdır ki Allah’ın insanı diğer varlıklardan üstün

¹ Enfâl, 8/66.

² el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 508.

³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. ‘Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1422), 3/291.

⁴ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 3/138.

⁵ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Câmi’u’t-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, thk. Âdil b. Ali eş-Şidî vd. (Riyad: Dâru’l-vetan, 1424), 3/1200, 1201.

⁶ el-İsfahânî, *Câmi’u’t-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, 3/1200, 1201.

kılması onun Allah'a en yakın varlık olduğunu göstermemektedir. Nitekim Allah, İsrailoğulları için de “*muhakkak ben sizi zatım dışındaki bütün varlıklardan üstün kıldım.*” (Bakara 2/47) buyurduğu halde onlar helak olmaktan kurtulamamıştır. Ayrıca Allah'la hemhal olmayan insanın dünya semasına oranla zayıf olduğu “*yaratılış bakımından siz mi daha güçlüsünüz yoksa gökyüzü mü?*” (Nâzi'ât, 79/46) âyetinde ifade edilmiştir.

Kur'an bağlamında zayıflık sıfatı genel anlamda insan için olumsuz olmakla birlikte seleften bazı alimler farklı bir bakış açısı geliştirerek zayıflık niteliğinin insan için olumlu olduğunu savunmuşlardır. Şöyle ki onlara göre canlılar arasında ihtiyaçları en çok olan insandır. Bir şeye muhtaç olmak da o şeye karşı insanın acizliğinin ispatıdır. Yani bu durumda insanın aciziyeti ortaya çıkmaktadır ki bu da insan için olumludur. Çünkü bu durumda insan, Allah'a muhtaç olmadığına, kendini kendine yeterli gördüğünde ve sadece kendine güvendiğinde Allah'tan uzaklaşabilmekte, O'nun koyduğu sınırları aşabilmektedir ki insanın bu tutumu Kur'an'da da bildirilmiştir.¹ İşte insanın zayıf olması onun bu tutumuna engeldir. Bu da Allah'ın ona verdiği bir nimettir ve bir lütuftur.²

Onların bu görüşü Kur'an'a otumcu/parçacı bakış açısıyla bakıldığında doğru görülmektedir. Ancak Kur'an, bütüncül olarak ele alındığında bu görüş doğru görülmemektedir. Belki kısmen doğru sayılabilmektedir. Aşağıdaki âyetler de bunu göstermektedir: “*İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, gerek yan yatarken, gerek otururken, gerek dikilirken bize dua eder. Kendisinden sıkıntısını gideriverdik mi sanki kendisine dokunan o sıkıntı için bize hiç yalvarmamış gibi aldırmadan geçer gider. İşte o aşırı gidenlere yaptıkları şeyler böyle güzel gelir.*” (Yunus, 10/12) “*Gerçekten insan pek tahammülsüz bir tabiatla yaratılmıştır. Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur. Ama ona bir nimet nasip olursa kendisinden başkasını yararlandırmaz.*” (Meâric, 70/19-21) neticede zayıflık vasfı Kur'an bağlamında dikkate alındığında insan için olumsuz bir niteliktir.

¹ Alak, 96/6, 7.

² Mâverdî, *Edebu 'd-Dunyâ ve 'd-Dîn*, 130.

2.2.1.2. Tasavvufta Zayıflık

Tasavvufî literatürde insan, zayıflıktan da yaratılmıştır. Nitekim bir Kur'an buyruğunda “*Andolsun ki biz insanı kuru bir çamurdan, şekillenmiş bir balçıktan yarattık.*” (Hicr, 15/26) buyurulmuştur. Toprak da fitratı gereği zayıftır. Mayasında zayıflık olan insan, nefsani arzular karşısında zayıflık göstermektedir.¹

İnsana has olan zayıflık sıfatı, onun mükemmelliği, iyiliği gibi olumlu nitelikleri elde etmesini sağladığı gibi, noksanlıklarına ve kötülüğüne de sebep olabilmektedir. İnsan zayıf olduğundan diğer varlıklar gibi sürekli aynı hal ve sıfat üzere kalıp sadece iyi veya sadece kötü niteliklerle donatılmamıştır. O, ne melekler gibi devamlı iyi hal² ne de şeytanlar gibi daima kötü hal üzeredir. Zayıflık sıfatı insana ait olduğu için, iyilik ve kötülük de onun irâdesindedir. İnsan, dilerse Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak ve sıfatlarıyla sıfatlanmak suretiyle kemâle erebilmekte, varlıkların en hayırlısı olmakta veya şeytânî ve hayvanî vasıflarla vasıflanmaktadır, varlıkların en kötüsü olabilmektedir.³

Sûflilere göre insanın zayıf olarak yaratılması, Allah'ın celâl ve kemâl kuvvetine nispetendir. Onun emaneti yüklenmesi,⁴ diğer yaratıklardan daha güçlü olduğunu göstermektedir.⁵ Onlara göre bu yönüyle zayıflık insan için olumlu bir niteliktir. Çünkü bu durum, insanın Allah'a ulaşmadığından zayıf olduğuna delalet etmektedir. Mahabbetullahın insana mahsus olmasından dolayı bu zayıflık, insanı diğer varlıklardan farklı olarak Allah'a ulaşmanın yolunu aratır, O'na ulaşmaya çalışmasını sağlar ki Hakk'a ulaştığında varlıkların en güçlüsü, en şerefli olabilmektedir. “*Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever*” (Mâide, 5/54) âyeti buna delildir.⁶

¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/154. Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî b. 'Acîbe el-Hasenî el-İdrîsî eş-Şâzelî el-Fâsî İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, thk. Ahmed 'Abdullâh el-Çuraşî Raslân (b.y.: y.y., 1419), 1/492.

² Tahrîm, 66/6.

³ Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ân ve's-seb'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 2/135.

⁴ Ahzâb, 33/72.

⁵ Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ân ve's-seb'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 2/134.

⁶ Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ân ve's-seb'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 2/134.

Kimi sûfilere göre insanın zayıf olarak yaratılması; özellikle de onun açlığın esiri, tokluğun sarhoşluğu ve şehvetin rehinesi olarak yaratılması anlamına gelmektedir.¹ Ancak onların bu tespiti tokluk ve şehvet için doğruyken açlık içinse sıradan insanlarda geçerli olup sâlikte geçerliliği pek isabetli görülmemektedir.

Kur'an'da zenginlik durumunda insanın Allah'ın sınırları dışına çıkacağı buyurulmuştur.² Zenginliğin neticesi de tokluk ve şehvet olduğuna göre bu durumda nefis, azgınlık gösterebilmekte, Allah'ın sınırları dışına çıkabilmektedir ki bu da nefse boyun eğmek olup sâlik için bir zaafıktır. Açlıkta ise tam tersi nefis, teslimiyete bürünmektedir. Tokluğun zıddı olan açlığın toklukla aynı sonucu doğurması da düşünülememektedir. Aslında açlık, tokluğun ve şehvetin insana vereceği tahribat için engeldir. Resûlullah'ın (s.a.v.) *"Kimin evlenmeye gücü yeterse evlensin. Çünkü evlenmek, gözü harama bakmaktan daha fazla korur, iffeti de daha fazla muhafaza eder. Evlenmeye gücü yetmeyen kimse ise oruç tutsun. Çünkü oruç insanın şehvetini kırar."*³ Hadisinde açlığın şehvete engel olduğu bildirilmiştir.

Sûfilere göre insan, öyle bir yaratılışla yaratılmıştır ki kendisine menfaat sağlayacakları elde edecek, zarar verecekleri de engelleyecek güçte değildir. İşte insanın zayıf olarak yaratılması bu demek olup buna da "zaâf-ı tam" (tam zayıflık) demişlerdir.⁴ Yani onların anlayışında *"insan zayıf olarak yaratılmıştır."* (Nisâ, 4/28.) Âyetinde geçen zayıflık, zaâf-ı tamdır. Allah'ın insanı zaâf-ı tamla yaratması demek, insanın lehine ve aleyhine olanları ayırt edecek güçte olmaması demek olup bu durumda da insanın yapıp ettiklerinin hesabını vermemesi gerekmektedir. Bu da cebriyecilik olur ki sûfilerin amacı bu değildir. O halde buradaki gayeleri nedir? Onlara göre sâlik madem zaâf-ı tamla yaratılmış, onun iradesini yok sayıp tamamıyla Allah'ın iradesine teslim olması gerekmektedir. Sâlikin tamamıyla Allah'ın iradesinin teslimiyetine girebilmesi için de tasavvufî hâl ve makamlardan geçmesi icap etmektedir. Cüneyd Bağdâdî'nin (ö. 297/909) "tasavvuf vakitleri muhafaza etmektir" yani Allah nasıl dilerse öyle hareket etmektir. İbn Âtâ'nın (ö. 309/922) "tasavvuf hakla

¹ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/128.

² Alak, 96/6, 7.

³ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Musned*, thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1436), 2/704.

⁴ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/128.

dalıp gitmektir” Ebû Yezîd Bistâmî’nin (ö. 234/848) “sûfiler Hakk’ın kucağındaki çocuklardır” tasavvuf ve sûfî tanımları buna işaret etmektedir.¹

Bazı sûfî yorumlarda insanın zayıf olarak yaratılması, re’y ve akıl konusunda insanın zayıf olması demek olup bu zayıflık da yakîn nuruyla güçlendirilmek suretiyle yok edilebilmektedir.² Bu durumda akıl, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olduğunun farkına varır, mahlûkattan ibret almaya başlar ve O’na yakın olur ki bu durumda da insan, “*Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel ve temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.*” (İsrâ 17/70) âyetinde bahsedilen sınıfa girebilmektedir.³ Ancak Allah’ın insanı diğer varlıklardan üstün kılması, onu şımartmamalıdır. Bunun Allah’tan bir lütuf olduğunu unutmamalı ve O’nun koyduğu sınırlara riâyet etmelidir. Çünkü Allah, İsrâiloğulları’nı da o dönemde herkesten üstün kıldığı halde onlar helak olmaktan kurtulamamışlardı.⁴ Bunu dikkate alan sûfiler, insanın kendi çabasıyla değil Allah’ın yardım ve înâyetiyle kurtulabileceğini savunmuşlardır. Allah’ın yardımına mazhar olabilmek için de insanın Allah’ın çekim alanına girmesi, yani O’nun muradınca hareket etmesi gerektiğini bildirmişlerdir.

Allah dostları, “*Sizi yaratan, sonra size rızık veren, sonra hayatınızı sona erdirecek ve nihayet size tekrar can verecek olan, Allah’tır. Peki sizin o ortak koştuklarınız arasında bunlardan herhangi birini yapabilecek olan var mı? Allah onların ortak koştuklarından tamamen münezzehtir, yüceler yücesidir.*” (Rûm, 30/40) âyetini delil göstererek, hayat ve lezzetten sonra şehvet insana bu dünyada verilen rızıklardandır demişlerdir.⁵ “Resûlullah’ın (s.a.v.) “*dünyanızdan kadınlar ve güzel koku bana sevdirdi. Göz aydınlığım da namazdadır.*”⁶ Hadisi de sûfilerin birden fazla kadınla evlenmeyi savunmalarını desteklemektedir. Onlara göre durum böyle olmakla birlikte ancak bu durum herkes için geçerli değildir. Bu durum kişinin tabiatıyla

¹ Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-tasavvuf*, 105, 106.

² es-Sülemî, *Tefsîrü’s-Sülemî*, 2/128.

³ Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İşfehânî, *et-Tefsîr*, ed. Muhammed Ali Büsyûnî, Adil b. Ali eş-Şiddî, Hint b. Muhammed b. Zâhid Serdar (Riyad: Dâru’l-vetan, 1424), 3/1201.

⁴ Bakara, 2/47, Bakara, 2/122, Câsiye, 45/16, Bakara, 2/61.

⁵ Hallâc, *Hakâikü’t-Tefsîr*, 216.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sunenu’l-Kubrâ*, thk. ‘Abdullâh et-Turkî (b.y.: Merkezu Hicr, 1432), 13/586.

ilgilidir. Kimi insan, evlenmeyle değil de akan suya ve nebatata bakmak gibi aktivitelerle nefsinin rahatlatılabilmektedir.¹

Sonuç olarak sûfilere göre insanın zayıf olarak yaratılması mürîd için menfi bir sıfattır. Mürîdin bu niteliği bertaraf edebilmesi için Allah’a giden yolda bazı merhaleleri geçmesi gerekmektedir. O merhaleler de tasavvufî hâller ve makâmlardır. Şayet mürîd, bu menzilleri geçerse “tevhîd” makâmına ulaşabilmekte ki bu makâm da Allah’a kurbiyet sağlamış olanların makamıdır.² Mücâhede ve riyâzatla tasavvufî hâl ve makâmları yaşayan sûfilerin asıl gayesi de Allah’a yakın olmaktır. O’na yakın olanın da sadece zayıflık niteliğinden değil, insan için olumsuz olan bütün menfi sıfatlardan korunmuş olması icap etmektedir. Bu arada insandaki diğer olumsuz özellikleri de ondaki zayıflık illetine bağlamak mümkündür.

2.2.4. Helû’luk (Aşırı hırs–bencillik)

Arapça bir kelime olarak “هلع” “فعول” vezninde mübâlağa ism-i fâil olup sözlükte, açgözlü, doymak bilmez, tamahkâr, pisboğaz, bencil, aşırı korkak, çok sabırsız, tahammülsüz, evhamlı, kaygılı, aşırı hırslı, fazlasıyla endişeli, ürkek gibi anlamlara gelip lafız bakımından çok anlamlı kelimelerdendir.³

Arapça dil bilimcisi İbnü’l ‘Askerî, “الهلع” kelimesinin “الخوف، الفرع” sözcükleriyle yakın anlamlı olduğunu belirtmiş ve aralarındaki anlam farkını açıklamıştır. Ona göre, “الفرع” ansızın korkmak, yani ürkmek demektir. Bu kelime lâzîmî/geçişsiz olup “من” câr harfiyle mütaâddî/ geçişli olabilmektedir. “من” harfi de gâyenin başlangıcını ifade etmektedir. “الخوف” ise mütaâddî/ geçişli bir kelimedir. Dolayısıyla birinden korktuğunu ifade etmek için “الفرع” kullanıldığında cümlelerin anlamı “o kişi korkumun başlamasıdır” “الخوف” ile ise “o kişinin kendisi korkumdur” olmaktadır. “الهلع” ise korkunun en kötü/zor hali olup korkudan dehşete kapılmak

¹ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 2/28, 29.

² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu’âmeleti’l-mahbûb ve Vasfî Tarîki’l-mürîd ilâ Makâmî’t-Tevhîd*, 1/216.

³ Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 1/107; Ebû Hilâl el-Ḥasen b. ‘Abdullâh Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Mu‘cemu’l-Furûki’l-Luġaviyye* (Kum: y.y., 1412), 404; Şuḥârî, *el-İbâne fî’l-Luġati’l-‘Arabiyye*, 4/591-592; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 8/374-375; Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ḳâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 11/546-547.

demektir.¹ Onun bu açıklamasına göre “helu” Türkçe dilinde korkmak, ürkmek, dehşete kapılmak vb. bütün korku çeşitlerini ifade etmek için kullanılan bir kelimedir.

İnsandaki olumsuz niteliklerin birçoğunu barındıran bu sözcük, çok anlamlı olduğundan İslam bilginlerince net bir şekilde ifade edilmediği savunulabilmektedir. Örneğin bu kelimenin geçtiği âyeti tefsir eden Hasan-ı Basrî (110/728) ve Ma'mer (ö. 153/770) bu kelimeye açgözlü anlamını verirken, Ferrâ (ö. 458/1066) ise kaygılı anlamını vermiştir.² Nitecede bu kelimenin anlam çerçevesi göz önüne alındığında insan için olumsuz bir nitelik barındırdığını ve bu vasıftaki bireyin hazza meyyâl, elemenden de nefret ettiği sonucu çıkarılabilmektedir.³

2.2.4.1. Kur'an'da Helû'luk

Helû' sözcüğü birçok anlama gelmekle birlikte Kur'an bağlamında incelendiğinde Arap dili filoloğu Müberred'in (ö. 286/900) bu kelimeyi “hayır mı, şer mi, olduğuna bakmaksızın kişinin yanlış hareket etmesi” şeklindeki açıklaması isabetli görülmektedir.⁴ Nitekim ilgili âyette bu vasıfla yaratılan insanın başına şer geldiğinde tahammülsüzlük gösterip şikayet ettiği, hayırla nimetlendiğinde ise bencil davrandığı buyurulmuş olup⁵ her iki durumda da bu nitelikteki insanın sünnetullaha aykırı davrandığı, tespit edilmiştir.

Kur'an'da “هلوع” kelimesi sadece bir âyette ve bir defa geçmektedir.⁶ O âyet de “*muḥakkak insan, helû' (insanın karşılaştığı olumlu olumsuz durum karşısında, doğru davranmaması) olarak yaratılmıştır.*” (Meâric, 70/19) şeklindedir. Bu ifade, en büyük müfessir olan Hz. Peygamber'in de iki hadisinde öne çıkmaktadır. O hadisler de şöyledir: “*kişide bulunan en şerli nitelik, sahibini “هالع” (açgözlü, bencil, kaygılı, endişeli) yapan aşırı cimrilik ve şiddetli (kalpleri yerinden fırlatan) korkaklıktır.*”⁷

¹ Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdullâh Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye* (Kahire: y.y., ts.), 404.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/374.

³ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da Helû' İfadesi -Psikoloji ve Ahlâk Felsefesinin 'İnsanın Hazza Düşkünlüğü Elemden Kaçışı' Konusundaki Yaklaşımlarıyla Bir Mukayese-”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2013), 22.

⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 11/547.

⁵ Meâric, 70/19-21.

⁶ *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 737.

⁷ Suleymân b. el-Eş'aş es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2009), 2511.

‘Amr b. Tağleb (r.a) diyor ki Resûlullah (s.a.v.)’a bir mal getirildi. Hz. Peygamber de o malı bazı kimselere verdi, bazılarına da vermedi. Mal verilmeyenler Hz. Peygamber’e sitem ettiler. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) “ *kimisine mal veririm, kimisine de vermem. Mal vermediklerim, verdiklerimden bana daha sevimlidirler. Çünkü mal verdiklerimin kalplerinde dünya kaygısı, “الطمع” tamahkarlık, mal vermediklerim ise aralarında ‘Amr b. Tağleb’in de olduğu kalplerinde zenginlik ve hayır vardır.*” buyurdu.¹ Son hadise göre helû’ niteliğinin aslında kalbî hastalıklardan olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira insan için olumsuz bir sıfat olan bu vasıftan berî olanların kalplerinde zenginlik ve hayır olduğu bildirilmiştir.

Kur’an’a göre “helû” niteliği, zayıflık ve cimrilik vasfının neticesidir. Nitekim kimilerine göre bu kelimenin geçtiği âyetten sonra gelen iki âyet bu sözcüğün tefsiridir. O iki âyet de “*ona (insan) şer dokunduğunda sızlanıp durur, hayır dokunduğunda ise (o hayırdan insanları) engeller.*” (Meâric, 70/20, 21) şeklindedir. İnsanın sıkıntı anında tahammülsüzlük gösterip ona katlanamaması onun zayıf, imkanları olunca da bunları Allah yolunda, Allah için sarf etmemesi, insanlara faydalı olmaması da cimri olduğunu göstermektedir. Katâde (ö. 117/735)’nin bu kelimeye “zayıflık” Hasan-ı Basrî (ö. 110/728)’nin de “cimrilik” anlamını vermesi de bu görüşü desteklemektedir.² Buna göre insan, zayıf ve cimri olduğundan helû’tur sonucu çıkarılabilmektedir.

Kur’an göre insanın “helû” olarak yaratılması, bu niteliğin Allah tarafından ona verildiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu sıfat, insanda var olan bütün olumsuz nitelikler gibi potansiyel olarak onda var olan psikolojik bir hastalığı ifade etmektedir. İnsan buna kabiliyetli/yatkın olarak yaratılmıştır. Fakat bunun ortaya çıkıp bireylerde olumsuz bir karakterle şekillenmesine sebep olması insanın elindedir. O, dilerse bu potansiyeli menfi yönde kullanıp olumsuz bir kişiliğe/psikolojik bir hastalık bürüne bileceği gibi, mücâhede ve riyâzatla bunu engelleyebilmekte ve müsbet bir kişiliğe sahip olabilmektedir.³

¹ Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sağîh*, 6/2740.

² Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-‘Uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdimaḥsûd b. ‘Abdirrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.), 6/94.

³ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 10/205.

Kur'an'da insanın "helu" özelliğini belirten bir âyette "*İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip yan çizer; başına bir kötülük gelince de hemen karamsarlığa düşer*" (İsrâ, 17/83) buyurulmaktadır. Bu âyetin devamındaki âyette aslında bu özelliğin insanın karakterine, mizacına göre şekillendiği bildirilmiştir: "*De ki: "Herkes kendi mizaç ve karakterine göre çalışır." Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir.*" (İsrâ, 17/84) Yine Kur'an'da sekiz sınıf insanın "helû" niteliğiyle nitelenenlerden istisnâ edilmesi de bu sıfatın olumlu veya olumsuz bir davranışa dönüşmesinin insana bağlı olduğunu göstermektedir. İlgili âyetlerde o sekiz insan tipi sırasıyla şunlardır:

1. Namazlarını ihmal etmeyenler
2. Kendilerinden istense de istenmese de mallarını infak ederler
3. Hesap gününe îmân edenler
4. Rablerinin azabından sakınanlar
5. Irzlarını/namus koruyanlar
6. Emanetlerine ve ahidlerine riâyet edenler
7. Şahitliklerini yerine getirenler¹
8. Başka bir âyette bunlara, sabredip sâlih amellerle donatılanlar da eklenmiştir.²

Kur'an'a göre "helû" karakteriyle yaratılan insan, iki yönden olumsuz davranış sergileyebilmektedir. Birincisi; sıkıntıya katlanamamak, tahammül edememek, sabır erdemiyle donatılmamak; ikincisi ise kendine yetebileceğini sanmak, bencil, cimri olmak, insanlara faydalı olmamaktır. Neticede Kur'an bağlamında helû'lukla nitelenenin iki yönden eleştiri konusu olduğu savunulabilmektedir.

Helû'lun sadece ikinci yönünü bildiren "*Hayır! Gerçek şu ki insan, kendini kendine yeterli gördüğünde kötülük yapar.*" ('Alak, 96/6,7) âyetleri hariç, Kur'an'daki âyetlerde, onun iki tarafı da ya bir âyette, ya da peş peşe âyetlerde zikredilmiştir. Bu da bu niteliğin aslında insan için iki yönden nötr olduğunu göstermektedir.

Aynı âyette "helû"un iki tarafını bildiren âyetler: "*İnsanın başına zararlı bir şey geldiğinde yan üstü yatarken veya otururken ya da ayakta iken hemen bize dua*

¹ Meâric, 70/22-35.

² Hûd, 11/11.

etmeye koyulur; onu zararlı durumundan kurtardığımızda ise -sanki başına gelen zararı gidermeye bizi çağırıp yalvarmamış gibi- inkârcılığa dönüp yoluna devam eder; haddi aşanlara işte bu şekilde yaptıkları güzel görünmektedir.” (Yunus, 10/12) “İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip yan çizer; başına bir kötülük gelince de hemen karamsarlığa düşer.” (İsrâ, 17/83) “İnsanın başına bir sıkıntı geldi mi rabbine yönelip O’na yalvarır; sonra rabbi ona katından bir nimet verince, daha önce yalvardığını unutarak yolundan saptırmak için Allah’a eşler koşmaya kalkar. De ki ona: “İnkârcı tutumunla biraz eğlenedur bakalım! Gerçek şu ki sen ateşi boylayacaklardan birisin!” (Zümer, 39/8) “İnsana bir zarar dokunduğunda bize yalvarır; sonra ona katımızdan bir nimet verdiğimizde, “Bunu ancak bir bilgi sayesinde elde ettim” der. Aksine o nimet bir imtihandır ama çokları bunu bilmez.” (Zümer, 39/49) “Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, bil ki biz seni onların üzerine bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen sadece duyurmaktır. Şu bir gerçek ki, biz insana rahmetimizi tattırdığımız zaman ona sevinir; yapıp ettiklerinden ötürü başlarına bir fenalık gelirse, o zaman da insan pek nankör olur.” (Şûrâ, 42/48)

Peş peşe onun iki yönüne atıfta bulunan âyetler: “Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir. Eğer başına gelen bir sıkıntıdan sonra ona bir nimet tattırırsak, “Kötü durumlar benden uzaklaşıp gitti” der. Artık onun bütün yaptığı sevinmek ve övünmektir. Ancak sabredip, dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar böyle değildir. İşte onlar için bir bağış ve büyük bir mükâfat vardır.” (Hûd, 11/9-11) “İnsan, iyi şeyleri istemekten usanmaz; başına bir kötülük geldiğinde ise büsbütün ümitsiz ve karamsardır. Uğradığı bir sıkıntıdan sonra ona tarafımızdan bir nimet tattırsak mutlaka şöyle diyecektir: “Bu benim hakkımdır; ayrıca kıyametin kopacağını sanmıyorum ama, dönüp rabbime varacak olsam bile, O’nun huzurunda benim için güzel şeyler bulunduğundan eminim.” Biz, inkâra sapanlara neler yaptıklarını mutlaka açık seçik bildireceğiz ve onlara kesinlikle ağır bir ceza tattıracağız! Ne zaman insanoğluna bir lutfıta bulunsak arkasını dönüp uzaklaşır; başına bir kötülük geldiğinde de uzun uzadıya yalvarıp yakarır.” (Fussilet, 41/49-51)

Bazı müfessirler, helû'un mü'min olmayan insanın vasfı olduğunu savunmuşlardır.¹ “*insanı nutfeden (bir damla sudan) yaratmasına rağmen, o, (insan) (Allah’a) apaçık düşman kesilir.*” (Nahl, 16/4) “*Lânet olası insan, ne kadar da nankördür.*” (‘Abese, 80/17) Âyetlerinde olduğu gibi onlara göre, “insan” lafzının geçtiği her âyette inanç bakımından Allah’a î mân etmeyenler kastedilmiştir. Helû'luk lafzının zikredildiği âyette de insan kelimesi geçtiğine göre buradaki insan, “kâfir” insandır.² Fakat onların bu görüşü irdelenmeye muhtaçtır. Zira ilgili âyetlerde insan kelimesi, altmış üç (63) âyette altmış beş (65) defa tekrarlanmaktadır.³ Bu âyetlere göz atıldığında ağırlıklı olarak Müslüman olmayanlara göndermede bulunmakla birlikte yer yer Müslümanlara da hitap vardır. Sözelimi “*kullarıma da söyle, en güzelini söylesinler. Muhakkak (kullarımı) birbirilerine karşı kıskırtan şeytandır. Elbette şeytan, insan için apaçık bir düşmandır.*” (İsrâ, 17/53) âyetinde, şeytandan korunması tavsiye edilen insanın mü'min olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu âyette mü'minlere nasihat edilmektedir. Benzer şekilde “*Biz insana annesine, babasına iyilik yapmayı vasiyet ettik.*” (Ahkâf, 46/15) ve “*insana çalışmasından başkası yoktur*” (Necm, 53/39) gibi âyetlerde de “insan” sözcüğü geçmekte olup bununla Müslüman da amaçlanmaktadır. Sondaki iki âyete göre hitap müşriklereyse, Müslümanın annesine, babasına iyilik etmesine ve çalışmasına gerek kalmazdı. Kur'an'da, insan lafzıyla Müslümana hitap eden âyetleri çoğaltmak mümkündür. Sonuç olarak “insan” kelimesiyle sadece “kâfir” muhatap alındığı çıkarımına mesafeli yaklaşmak yerinde olacaktır.

Mamafih helû'la ilgili âyetler incelendiğinde, onun ikinci yönüyle nitelenin “müşrik” olabileceği çıkarımında bulunmak mümkündür. Mesela, “*İnsanın başına bir sıkıntı geldi mi rabbine yönelip O'na yalvarır; sonra rabbi ona katından bir nimet verince, daha önce yalvardığını unutarak yolundan saptırmak için Allah'a eşler koşmaya kalkar.*” De ki ona: “*İnkârcı tutumunla biraz eğlenedur bakalım! Gerçek şu ki sen ateşi boylayacaklardan birisin!*” (Zümer, 39/8) âyetinde, bu durum bildirilmiştir. O halde bu görüşteki müfessirler, bu yönüyle haklı oldukları savunulabilmektedir. Neticede Kur'an'a göre helû'luk muvahhid olsun veya olmasın

¹ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Huseyn b. ‘Ukkâşe, Muhammed b. Muştâfâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 1423), 5/36.

² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 3/138.

³ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 93, 94.

insan için olumsuz, psikolojik bir hastalıktır. İnsanın bu negatif karakterden kurtulması gerekmektedir. Bundan kurtulmanın reçetesini de yine Kur'an insanlara sunmuştur.

2.2.4.2. Tasavvufta Helû'luk

Sûfiler, helû'un sözlük anlamıyla doğru orantılı olarak korkuyla, endişeyle ve kaygıyla birlikte aşırı hırslı olmak şeklinde tanımlamışlardır.¹ Onlara göre bu nitelik Kur'an bağlamında değerlendirilmiş olup insan için menfî bir sıfattır. Zira Allah dostları bu niteliğe sahip insanın cahil, tamahkar, asıl gayesi dünya ve dünyalıklar olduğunu belirtmişlerdir.² Sûfilere göre "helû" karakterini taşıyan; az bir dünyalık karşısında rıza gösteren, olmayınca öfkelenen tamahkar kişidir. Ebu'l Hasan el-Verrâk'ın "darlıkta kadın olanlar, bollukta dua edenler" sözünü helû' vasfını taşıyanlar için kullanması, tasavvuf anlayışında bu niteliğin insan için ne kadar olumsuz bir vasıf olduğunu göstermektedir.³

Sehl Tüsterî, helû'un bireyin hevâsına uymakta ve nefsin istek ve arzularındaki hareketlerinde değişken olması şeklinde tanımlamıştır. Ona göre bu niteliği taşıyan kişi, îsâr/diğergamlık niteliğini göstermesi gereken yerde engelleyici, yani insanları elindeki nimetlerden alıkoyar, nimet verildiğinde cimrilik yapar, kimseye bir faydası dokunmamakta, muhtaç durumuna düştüğünde de hüzünlenmektedir.⁴

2.2.2. Acelecilik ('Acela)

Arapça bir kelime olarak "عجل" kök harflerinden türeyen kelimeler sözlükte; bir işte hızlı davranmak, acele etmek, dünya, toprak, su kabı, küçük su kabı, tekerlek, kuyudan su çekme aleti, su değirmeni, yavrusunu kaybeden deve, düşük yapan kadın, vaktinden önce sunulan yemek ve bir çeşit ot gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Acele davranan kişi; bilmeden, anlamadan, düşünmeden, ölçüp biçmeden, tecrübe etmeden

¹ Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, ed. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, ts.), 3/631.

³ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/351.

⁴ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kurâni'l-'Azim* (Kâhire: Dârül-Harem li't-Türâs, 2004), 177; es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/350.

⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/227,228; Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, "acl", *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 1/237-239; Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, "acl", *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atîâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407), 5/1760.

hareket ettiği için pişman olması kaçınılmazdır.¹ Aceleciliğin bu neticesinden dolayı da Arapçada acelecilik, “ümmü’n-nedâme/pişmanlığın anası” şeklinde anlam bularak pişmanlığın ana kaynağı olarak gösterilmiştir.²

Linguistik tahliller sonucunda “acelecilik” kavramı için; vakti gelmeden, vaktinden önce bir işe girişmek; zamanı gelmeden bir şeyi yapmak anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu da zem edilen bir davranış olduğundan acelecilik kavramı, insan için sıfat yapıldığında insana olumsuz bir nitelik verdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Acelecilik kelimesinin insan için olumsuz bir sıfat olması nedeniyle Kur’an, hayırlı işlerde çabuk olmayı “سرع” kökünden türeyen “المسارعة” ve kök harfleri itibariyle “سبق” olan “المسابقة” kelimelerini kullanmaktadır.³ Bu iki kavram acelecilik kavramıyla eş anlamlı görünmekle birlikte İslâmî perspektifte acelecilik kelimesine karşılık insan için olumlu bir sıfat olarak kullanılmışlardır. İstilahta “سرع” kökünden türeyen sürât, çabuk yapılması gereken işleri hızlı yapmak anlamına gelmektedir.⁴

2.2.2.1. Kur’an’da Acelecilik

Kur’an’da “عجل” kök harflerinden müştak kelimeler, tekrarlarıyla birlikte otuz üç yerde geçmektedir. Bu kelimeler, yirmi sekiz yerde fîldir. İki yerde “فاعلة” vezninde “عاجلة” şeklinde ism-i fâil olup ahiretin zıddı olarak “dünya” anlamındadır. Bir yerde “فعول” vezninde mübâlaga ism-i fâ’il olarak “عجول”, bir yerde “عجل” şeklinde mücerred mastar ve bir yerde de “استفعال” vezninde “استعجال” şeklinde mezîd mastardır.⁵

Nefsânî arzuların gereği olarak insan vakti gelmeden bir şeyi istemektedir. Acelecilik de Kur’an’da bu anlamı belirtmekte olup insan için olumsuz bir sıfattır.⁶

Acelecilik kavramının barındırdığı negatiflikten olacak ki âyetler nazil olur olmaz Rasûlulâh’ın (s.a.v.) çabucak o âyetleri ezberlemeye kalkışmasının doğru olmadığını Allah, “عجل” kelimesinden müştak olan “تعجل” müzârii‘ fiilini kullanarak,

¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. ‘Alî b. Temîm el-Enşârî el-Huşrî el-Huşrî el-Kayravânî, *Zehru’l-Âdâb ve Semeru’l-Elbâb* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, ts.), 4/942.

² Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu‘Cemü Mekâyisi’l-Luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Dımaşk; Suriye: Daru’l-fiker, ts.), 1/26.

³ Âl-i İmrân, 3/133; Hadid, 57/21.

⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 276.

⁵ Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 447.

⁶ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 323.

“Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme.” (Tâhâ, 20/114). Buyurmak suretiyle Hz. Peygamberin bu şekil davranmasını nehyetmiştir.

Hz. Musa'nın (a.s) hızlıca Allah'ın huzuruna gitmesini belirten “*Rabbim! Razi olman için Sana hızlıca geldim.*” (Tâhâ, 20/84) Âyetinde; “عجل” kelimesinden türemiş olan mazi fiili kullanıldığı halde filolog İbnü'l 'Asker (ö. 395/1004), bu âyette geçen “acele ettim” cümlesini “سرع” kök harflerinden oluşan “اسرع” mazi, mezîd fîlle “hızlıca geldim” şeklinde açıklamıştır.¹ Filolog ve müfessir Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise, bu âyette geçen “acele ettim” cümlesini, Hz. Musa'nın (a.s) bu tutumunun doğru olmamakla beraber ancak mazeret babından; onun övülen bir davranış amaç edildiğini, amaç övülen bir davranış olduğunda da olumsuz tutum sergilemenin mazeret olarak kabul edilebileceğini belirtmiştir.²

Hz. Musa'yla (a.s) ilgili yukarıdaki âyet, sibâk ve siyâkıyla incelendiğinde onun bu şekilde hareket etmesinin doğru olmadığı sonucu çıkmaktadır. Şöyle ki Allah, ona “*seni aceleyle kavminden ayrılmaya sevk eden nedir, ey Musa!*” (Tâhâ, 20/83) sorması üzerine, Musa (a.s): “*Onlar benim izimdeler. Ben memnun olasın diye sana aceleyle geldim Rabbim.*” (Tâhâ, 20/84) Allah: “*Senden sonra kavmini fitneye düşürdük ve Sâmirî onları sapıttırdı.*” (Tâhâ, 20/85. İşte Allah'la Musa (a.s) arasında geçen bu diyalogu anlatan ilgili âyetler onun bu tutumunun isabetli olmadığını göstermektedir. Zira neticede Allah, onun kavminin sapıttığını bildirmiştir.

Hz. Musa'nın (a.s) bu isabetli olmayan tutumu; değerine, peygamberlik vasfına hâlel getirecek bir eylem değildir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın peygamberlerini zaman zaman uyardığı bilinmektedir. Mesela; Hz. Peygamber'in huzuruna gelip ondan öğüt almak isteyen Abdullah İbn Ümmü Mektûm'a (r.a) Rasûlüllâh'ın (s.a.v.) yüz vermemesini Allah, doğru bulmamış ve bu tutumundan dolayı onu ikaz etmiştir.³ Hz. Peygamber'in Abdullah İbn Ümmü Mektûm'a hitaben “*Ey kendisinden dolayı Rabbimin beni azarladığı, merhaba!*”⁴ rivayeti de Allah'ın onu azarladığını doğrulamaktadır. Ancak burada uyarının, azarlayanın, hoş karşılamayanın Allah olduğuna dikkat edilmelidir. Yani Allah'ın böyle yapması, insanların da bunu

¹ Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, 276.

² el-İsfahânî, *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râgıb)*, 2/808.

³ Âbese, 80/1-12.

⁴ Ebû Dâvûd, *Sunenu Ebî Dâvûd*, 4/557.

yapmasının doğru olduğunu göstermemektedir. Sonuçta peygamberler de Allah'ın birer kullarıdır. Allah da kullarını dilediği şekilde uyarabilmektedir. Allah'ın bu peygamberlerini bu şekilde uyarması, insanların da peygamberler hakkında ileri geri konuşmasını mübah etmediği gibi, böyle davranan insanların da edebe aykırı hareket ettikleri bu konuda edebe riayet etmenin gerektiği ilim ehli tarafından bildirilmiştir. Ayrıca Hz. Musa'nın (a.s) kavminin doğru yoldan çıkmaya müsait bir kavim oldukları, onların Allah'ın dinini terk etmede bahane aradıkları da Kuran âyetleriyle sabit olup meşhurdur.¹

Kur'an bağlamında doğrudan insanın aceleci olmasıyla ilgili iki âyet bulunmaktadır. Bu âyetlerden Kur'an'daki sıralamaya göre birincisi, İsrâ sûresinin 11. âyeti olan; *"İnsan hayra dua eder gibi şerre de dua eder. İnsan çok acelecidir."* (İsrâ, 17/11) âyetidir. İkincisi ise, insanın aceleden yaratıldığını belirten Enbiyâ sûresinin 37. âyetidir ki *"insan aceleden yaratılmıştır. Size âyetlerimi göstereceğim, acele etmeyin."* (Enbiyâ. 21/37) şeklindedir.

Selmân-i Fârisî (r.a) şöyle demiştir: "Allah, ilk olarak Âdem'in (a.s) başını yarattı. Âdem (a.s), yaratılışına bakıyor, daha ikinci vakti olmadan ayaklarının yaratılmadığını görünce, "Rabbim gece olmadan yaratılışımı tamamla" demiş. "insan çok acelecidir" âyetinin tefsiri işte budur."² Selmân-i Fârisî'ye nispet edilen bu rivayet gerek sûfî ve gerek diğer tefsirlerde zikredilmiş olup bu âyetin tefsiri nerdeyse bütün tefsir kitaplarında bu rivayet bağlamında açıklanmıştır. Bununla birlikte bu rivayet muhtemelen İsrâiliyyat babındandır. Zira Kur'anî düşünceye göre Allah bir şeyi dilediğinde, o şeye sadece iki harften oluşan "kün/ol" emrini verir, o şey de olur.³

Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), insanın en küçük olumsuzluk karşısında göğsünün sıkıştığı, sıkıntıya düştüğünü bundan dolayı da "insanın aceleci olmasının zayıf olması" demek olduğunu belirtmiştir.⁴ Onun bu yorumu, Abdullah b. 'Abbâs'ın (r.a);

¹ Tâhâ, 20/ 83-89.

² Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l- 'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (b.y.: y.y., 1419), 7/2320.

³ Yâsin, 36/82.

⁴ Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 7/344.

insanın aceleci olması, onun gerek darlıkta, gerek bollukta canı sıkıldığını ve sabretmediği şeklinde tefsir etmesine benzemektedir.¹

Araplar arasında “sen bu vasıftan yaratıldın” deyimi bilinmektedir. Onlar bu deyimle, bir vasfın insanda aşırı derecede bulunma halini amaç edinirler. Örneğin sürekli kötülük işleyene kötülükten yaratılmış derler.² Bunu dikkate alan bazı müfessirler, “İnsan aceleden yaratılmıştır” âyetini “acelecilik insandan yaratılmıştır” şeklinde de tefsir etmişlerdir.³ Onlara göre insanın aceleden yaratılması, onun aşırı derecede aceleci olması demektir. O halde insanın acelecilik vasfıyla alakalı var olan iki âyet de aslında aynı anlamı ifade etmektedir. Neticede Kur’anî perspektifte ontolojik olarak insanın acelecilik niteliğiyle var olduğunu söylemek mümkündür.

Himyerîler’in lügâtında “العجل” çamur demek olup şairleri şöyle demiştir:

*Hurma ağacı suyla el-‘acel (çamur) arasında yeşerir.*⁴

Buna göre; “*insan aceleden yaratılmıştır.*” âyeti “insan topraktan yaratılmıştır.” şeklinde anlaşılmaktadır ki bu anlam da Kur’an semantiği içerisinde doğru olmakla birlikte bu âyetin sibâk ve siyâkı dikkate alındığında kabul edilmemektedir. Zira ilgili âyetlerde Mekkeli müşrikler özelinde kâfirler, acele etmemeleri konusunda uyarılmış ve cehennem azabıyla tehdit edilmişlerdir.⁵

Kur’an bağlamında acelecilik kelimesinin kavramsal çerçevesi açısından olumsuz bir nitelik taşıdığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Nitekim bu kavram; bilinçsiz, düşünüp tartmadan hareket etme anlamını barındırmaktadır. Onun için acele eden kişi her ne kadar doğru hareket ettiğini, yaptığı işin hakkını verdiğini zannetse de aslında acele etmede yanlışlık kaçınılmaz olduğundan sonuç da yanlıştır.⁶ Bu tutum da Allah’ın yeryüzündeki temsilcisi olan insan için doğru bir tutum değildir. “*Hayır (ey insanlar)! Bilakis siz dünyayı (çabucak geçeni) seviyor, ahireti (ebedi olanı) terk*

¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Betrut: Müessesetü’r-risâle, 2000), 17/395.

² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408), 3/392.

³ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, 3/392.

⁴ Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâîḳi Ğavâmiḍi’t-Tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 3/117.

⁵ Enbiyâ, 21/37-39.

⁶ Ebû Muḥammed ‘Abdullâh İbnu’l-Muḳaffâ, *el-Edebu’s-Şağîr ve’l-Edebu’l-Kebîr* (Beyrut: y.y., ts.), 89.

ediyorsunuz.” (Kıyâme, 75/20, 21) âyetlerinde de görüldüğü üzere Kur’an’da “dünya”, acele kelimesinden türetilen “âcile” diye isimlendirilmesi ve dünyanın zem edilmesi de acelecilik niteliğinin insan için olumsuz olduğuna delildir.

2.2.2.2. Tasavvufta Acelecilik

Acelecilik, tasavvufî anlayışta her olumsuz/olumlu vasfın ve diğer konuların değerlendirilmesi Kur’an’la doğru orantılı olarak insan için zem edilen niteliklerdendir. Zira sûfilere göre acelecilik, şeytanın ve nefsin müdahalesi neticesinde olup bir şeyin vaktinden önce gerçekleşmesidir. Bundan dolayı da onlar mürîdin “acelecilik” değil de bunun yerine bir şeyi vaktinde yerine getirmek anlamında “müsâraa” vasfıyla vasıflanmasını savunmuşlardır.¹

Sûfilere göre dünya yani mâsivâ için çalışıp Allah’ın vaad ettiği hayatı terk etmek, mâsivâ şehvetlerinden lezzet almak, mal-mevkiyle övünmek gibi olumsuz nitelikler insan için yadırganacak bir durumdur. Bu hususlar diğer varlıklarda olmayıp insana mahsustur. Bu hasletler, insan için zararlı olmasına rağmen insanın cibilliyetinde acelecilik olduğundan insan bu hasletlere meyledebilmektedir. Allah’ın insanın hakkında “*insan aceleden yaratılmıştır*” (İsrâ, 17/11) buyurmasının sebebi de onun bu olumsuz vasıflarını bildirmek içindir.²

Allah’ın insanı aceleden yaratması yani onun cibilliyetinde acelecilik olmasına rağmen bundan uzak durması gerekmektedir. Çünkü acelecilik, cehaletten tevellüd ettiğinden Allah, “*acele etmeyin*” (Enbiyâ, 21/37) diye buyurmaktadır. İnsanı aceleden yaratan Allah, onun acelecilik vasfını yüklenmesini zecr etmesinin sebebi; insana kahrîyet vasfını göstererek insanların mülkünden ve saltanatı altından çıkamayacaklarını bildirmek içindir. Bundan dolayı ilk dönem sûfilerden Vâsîfî, (ö. 320/932’den sonra) “*insan aceleden yaratılmıştır*” (Enbiyâ, 21/37) âyetini, insanlar acizliklerini göstermek ve Allah’ın kudretini bilmek için acele etmezler şeklinde tefsir etmiştir.³

¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/502.

² Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost el-Geylânî el-Geylân el-Geylân, *Tefsîru'l-Cîlânî*, ed. eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Pakistan: el-Mektebetü'l-mârûfiyye, 1431/210), 3/8; Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'(l-Kur'an ve's-sab'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/78.

³ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'an*, thk. eş-Şeyh Ahmed Ferid el-Mezîdî (Lübnan: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1429/2008), 2/514, 515.

Bununla birlikte “*insan aceleci olarak yaratılmıştır*” (İsrâ, 17/11) ve “*insan aceleden yaratılmıştır*” (Enbiyâ, 21/37) âyetlerini delil göstererek hareket etmenin insan için asıl olduğunu hatta onun var olması da hareket neticesinde olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre insan istese de acelecilik niteliğinden kurtulması mümkün değildir.¹ Ancak onun bu görüşü muhtemelen insanın yaratılışıyla ilgili olup aceleciliğin insan için kötü bir nitelik olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira İbrahim Havvâs (ö. 291/904)'a göre insanlar, sürekli hareket halinde ve mâsivâî istekler peşinden koşanlarla, daima sükûnet halinde olanlar olmak üzere iki haldedirler. İlk durumdakiler nefsin acelecilik vasfıyla nitelenmiş, beşerî nefsin emrine girmişlerdir. İkinci durumdakiler ise Hak kendilerine galip gelmiş ve Hakk'ın vasıflarıyla vasıflanmışlardır.² Tasavvufî gelenekte beşerî nefsin emrine girmek de zem edilen fiillerden olduğundan acelecilik niteliği insan için olumsuz olarak görülmüştür.

Tasavvufî anlayışta insan için asıl olan sükûnettir. Sükûnetin zıddı olan acelecilikten de sâlikin sakınması gerekmektedir. Çünkü sükûnet vasfını Allah, insan için takdir etmişken, acelecilik niteliğini ise nefis ve şeytan onun için seçmiştir.³ Ancak “*insan aceleden yaratılmıştır*” (Enbiyâ, 21/37) ilâhî buyruk gereği nefsin fitratında acelecilik vardır. Nefsin fitratında acelecilik olması da imtihan gereği ve onun Allah'a muhtaç konumuna gelebilmesi içindir. Nefsin böyle bir sınavla sınanması da kalbin yani idrakın Hak'tan uzak gafleti yaşaması neticesindendir. Nitekim kalp gaflet hastalığıyla mübtelâ olursa beşerî nefis harekete geçmektedir ve onun acelecilik vasfı ortaya çıkmaktadır. Eğer kalp gaflet afetinden kurtulur, yakaza hâliyle uyanık olursa o zaman da nefis, sükûnet haline girer, bu sınavı başarılı bir şekilde geçer, sonuçta nefsin fitratında var olan ve insan için olumsuz bir nitelik olan acelecilik vasfından kurtulabilmektedir.⁴

Kalbi kaleye, şeytanı da bu kaleye girmeye çalışan azılı bir düşman olarak tasvir eden Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre acelecilik, şeytanın kalp kalesine girebileceği en büyük kapılardan biridir. Çünkü acelecilikte basiretsizlik, düşünmeden

¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/209.

² es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/334.

³ Kuşeyrî, *Letâîfü'l-işârât*, 2/339.

⁴ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/152.

hareket etmek vardır. Sâlik acelecilikle hareket ettiğinde şeytanın şerrinden emin olması imkânsızdır.¹ Şeytanın girdiği kalp de gaflet hastalığından berî değildir.

Daha önce de ifade edildiği gibi sûfilere göre acelecilikte Şeytan'ın ve nefsin etkisine girmek söz konusu olduğundan acelecilik, sâlik için olumsuz bir nitelik olup onun aceleciliğin zıddı olan sükûnetle zinetlenmesi savunulmuştur. Bundan dolayı da sâlik, Allah'a giden yolda acelece davranmaktan kaçınmalı, İslâmî litaratürde aceleciliğin zıddı olan “teennî” vasfıyla vasıflanmalıdır. Rivayet edildiğine göre Resûlüllâh (s.a.v.), “*teennî Allah'tan, acelecilik ise şeytandandır.*”² Buyurmuştur. Muhtemelen sûfîlerin sükûnetten murâd ettikleri nitelik de Hz. Peygamberin bu hadisinde geçen teennidir.

Genel anlamda tasavvuf düşüncesinde acelecilik her ne kadar insanın cibilliyetinde var ise de insan için kötü bir nitelik olarak kabul edilmektedir. Çünkü acelecilikte şeytanın ve nefsin etkisi olmaktadır. Yukarda geçen “acelecilik şeytandandır” hadisi de bunu desteklemektedir. Sâlik için de bu ikisi düşman olup Allah'a giden yolda bu iki düşmandan kurtulmak gerekmektedir. Sûfilere göre “*bilesiniz ki kapler ancak Allah'ı anmakla huzura kavuşur (sükûnet bulur)*” (Ra'd 13/28) âyeti gereği sâlikin aceleciliğin zıddı sükûnetle vasıflanması gerekmektedir.

Bununla birlikte ilk dönem sûfîlerden Hâtim el-Esam (ö. 237/851), “misafir geldiğinde ona yemek yedirmek, ölenin teçhiz (ölü, defnedilmeden önce yıkanması, üzerine namaz kılınması gibi defnedilmesi için hazırlanması) işleri, evlenme çağına gelmiş bekârın evlendirilmesi, vakti geldiğinde borcun ödenmesi ve günah işlendiğinde gûnahtan tevbe edilmesi olmak üzere beş şeyde hariç acelecilik Şeytan'dandır.”³ demiştir. Ayrıca Hâtim el-Esam'ın bu sözü meşhur olup halk arasında hadis olarak bilinmektedir.

¹ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/333.

² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhammed Said Besûnî Zaglûl (Beyrut; Lübnan: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 1989), 4/89.

³ es-Sülemî, *Tabakâtü's sūfiye*, 87.

2.2.3. Cimrilik (Buhl)

Kur’anda insanın cimri olduğunu belirten üç kelime bulunmaktadır. Bunlar da “بخل”, “شح” ve “قطور” kelimeleridir. Bu kelimeler sözlükte cömertliğin zıddı cimri, olmak anlamına gelmekle birlikte, dilbilimciler ilk iki kelime arasındaki anlam farkına değinmişlerdir. Şöyle ki “شح” sözcüğü, “بخل” kelimesinden farklı olarak cimrilikte aşırıya gitmek, bu konuda hırslı olmak, sadece kişinin sahip olduklarında değil başkalarının da sahip olduğu şeylerde yani başkasının mülkiyetinde olanın kişinin kendisinin olmasını istemesi (kıskançlık/tamahkârlık) ve sadece malda değil iyilik konusunda da cimri olmak anlamına gelmektedir. Örneğin Arapçada ışık vermeyen meşale için “ışık vermemeye hırslı” anlamında “شح” kelimesinden türemiş “شاح” kelimesi kullanılmaktadır. Bu da bu kelimenin anlam bakımından diğer kelimedenden daha kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Dilbilimciler, “شح” kelimesinin “بخل” kelimesinden daha çok kapsamlı olmasından hareketle Kur’an’da geçen her “شح” kelimesine sadece malda değil bütün hayırlı işlerde “aşırı derecede cimri olmak” anlamını vermişlerdir.¹ Neticede ruhsal bir durumu belirten “شح”, psikolojik bir hastalık olan “بخل” hasletine sebeptir. Yani insandaki “شح” rahatsızlığı, onda “بخل” hastalığını ortaya çıkarmaya sebeptir. O halde “بخل” niteliği, “شح” sıfatının sonucudur.²

2.2.3.1. Kur’an’da Cimrilik

Kur’an’da cimrilik anlamındaki “بخل” kelimesi türevleriyle birlikte iki yerde masdar ve on yerde de fiil olmak üzere on iki yerde,³ “شح” kelimesi ise üç yerde tekil ve iki yerde “أشحة” şeklinde çoğul olmak üzere beş yerde zikredilmektedir. “شح” kelimesinin geçtiği “*her kim ki nefsinin cimriliğinden/şuh sakınırsa işte onlar kurtuluşa ermişlerdir.*” (Haşr, 59/9; Tegâbûn, 64/16) âyeti mükerrerdir.⁴ Bazı müfessirler göre buradaki “شح” kelimesinin anlamının “zulüm” olduğunu belirtmişlerdir.⁵ “قطور” kelimesi ise bir âyette geçmekte olup yine başka bir âyette bu

¹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, 176; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/495, 496; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 42, 43.

² Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur’an’da Helû’ İfadesi -Psikoloji ve Ahlâk Felsefesinin ‘İnsanın Hazza Düşkünlüğü Elemden Kaçışı’ Konusundaki Yaklaşımlarıyla Bir Mukayese-”, 37-38.

³ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 115.

⁴ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 375.

⁵ Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 10/44.

kelimenin kök harflerinden türemiş olan “يَقْطُر” şeklinde müzâri’ fiil geçmektedir.¹ Ayrıca Necm sûresinin 34. âyetinde geçen ve müşrik olan kişinin vasfı olarak ziredilen “أَكْدَى”, Tekvîr sûresinin 24. âyetinde geçen “ضَنِين” ve Âdiyât sûresinin 8. Âyetinde zikredilen “شَدِيد” kelimelerine de kimi müfessirler “cimri” anlamını vermiştir.² Bu müfessirlere göre ilgili âyetlere “*Şimdi yüz çevireni; pek az verip de cimrileşeni gördün mü?*” (Necm, 53/33, 34), “*O, gayb hakkında cimri de değildir.*” Tekvîr, 81/24) ve “*Hiç şüphesiz o, mal sevgisi sebebiyle çok cimridir.*” Âdiyât, 100/8) şeklinde meâl verilebilmektedir.

Cimriliği cömertliğin karşıtı, kişinin sahip olduğu ve elinde tutmaması gereken şeyleri elinde tutması şeklinde tanımlayan Râgıb İsfahânî’ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre cimrilik, kişinin sahip olduğu şeylerde ve başkasının sahip olduğu şeylerde olmak üzere iki türdür. O, “*o kimselerdir ki cimrilik eder, insanlara cimri olmalarını emreder ve Allah’ın kendilerine verdiği fazileti de gizlerler. Biz kafirler için rezil edici bir azap hazırladık.*” (Nisâ, 4/37) âyetini delil göstererek başkasının sahip olduğu şeylerde cimrilik yapmanın kişinin sahip olduğu şeylerde cimrilik yapmaktan daha kötü bir nitelik olduğunu bildirmiştir.³

İsfahânî’nin bu görüşü isabetli olmakla birlikte ancak bu âyet, onun için delil olarak göstermek doğru değildir. Aslında bu âyetten cimrilik, cimriliği emretmek ve Allah’ın verdiği fazileti gizlemek bu üç vasfa sahip olanın mü’min olamayacağının sonucunu çıkarmak daha isabetli görünmektedir. Zira bu âyet kafirleri tehdit etmekle bitmiştir. “*Allah’ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah’ındır. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*” (Âl-i İmrân, 3/180)

¹ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur’ânî’l-Kerîm*, 533.

² Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî Ma’mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu’l-Ḳur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: y.y., 1381), 2/307; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ’, *Me’ânî’l-Ḳur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: y.y., ts.), 3/285; et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Ḳur’ân*, 22/542; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 10/438.

³ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Ḳur’ân (el-Müfredât fî ğaribi’l-Ḳur’ân)*, ed. Safvân ‘Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: Dâru’l-kalem, Dâru’ş-Şâmiyye, ts.), 109.

âyeti ve Resûlullah'tan (s.a.v.) rivâyet edilen “*cimrilikten sakının! Cimrilik, sizden öncekileri helâk etti*”¹ hadisi de bunu göstermektedir.

Cimriliğin insanda insanî vasıfları yok ettiğini, bunun yerine onda hayvanî nitelikleri var ettiğini,² mal ve ilim konusunda olmak üzere iki tür cimrilik olduğunu savunan İslam bilginlerine göre ilim konusundaki cimrilik mal konusundaki cimrilikten daha çok tehlikelidir. Onun için “insanların en cimrisi ilminde cimrilik yapandır” demişlerdir. Onlara göre malda cimrilik; kişinin malını az veya çok vermesi değil, elindekini verilmesi gereken yere vermemesi demek olup asıl cimriliğin kişinin malında Allah'ın hakkına riâyet etmemesidir. Bundan dolayı da malının zekâtını veren her şahsın maldaki cimrilik vasfından kendini koruduğunu belirtmişlerdir.³

Kur'an'a göre mal konusunda cimrilik, îmanî konulardan olup bazı âyetlerde cimri insan, cehennem azabıyla tehdit edilir. Yukarıda geçen Âl-i İmrân 180 ve Nisâ 27 âyetleri buna örnektir. Ayrıca bu âyetler bağlamında cimri insanın Allah'ın istediği insan tipi olmadığını söylemek mümkündür.

Kur'an'a göre cimrilik, münafıkların amellerinden sayılmakta olup münafıklar da kıyamet günü cehennemin en dibinde olacak olan insanlardır.⁴ Aşağıda zikredilen âyetler bunun delilidir. “*Onların içinde öyleleri var ki, “Allah bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allah'a söz vermişlerdi. Fakat Allah, lütuf ve kereminden onlara verince, onda cimrilik ettiler ve yüz çevirerek dönüp gittiler. Bunun üzerine Allah da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar kalplerine münafıklığı yerleştirdi.*” (Tevbe, 9/ 75-77) “*Münafık erkekler ve münafık kadınlar (sizden değil), birbirlerindendir. Onlar kötülüğü emreder, iyilikten alıkoyar ve cimrilik ederler. Onlar Allah'ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsıkların kendileridir.*” (Tevbe, 9/ 67) Mâtürîdî (ö. 333/944) de bu âyetleri göz önüne alarak münafıkları cimrilerden saymıştır.⁵

¹ Müslim, *el-Câmi 'u's-sa'hîh*, 4/1996.

² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 43.

³ Ebû'l-Leyş Naşr b. Muhammed Ebû'l-Leyş es-Semerkindî, *Baḥru'l-'Ulûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/328, 329; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l- 'Azîm*, 5/377.

⁴ Nisâ, 4/145.

⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 5/434.

İslam filozofları cimriliğin insan fitratında var olduğunu savunmuşlardır.¹ Zira bir Kur'an buyruğunda “*Nefisler aşırı cimriliğe hazır (elverişli) kılınmıştır.*” (Nisâ, 4/128) buyurulmuştur. Buna mukabil sûfilere göre ise nefsin yapısında cimrilik vasfı bulunmakla birlikte nefis, cimriliğin zıddı cömert olmakla mükelleftir.² Bundan dolayı da “Allah dostlarının cibiliyyeti, ancak cömertlik üzeredir”, “kötü ahlak ve cimrilik olmak üzere iki huy mü'minde bulunmaz”³ demişler ve cimriliğin karştı cömertliğin evliyâullahın fitratında mevcut olduğunu belirtmişlerdir.⁴

2.2.3.2. Tasavvufta Cimrilik

Tasavvuf doktrinde cimri, tasavvufun temel esaslarından sayılan îsâr/diğergamlık/özgeci hasletinden mahrum olan kişidir. O, sadece kendisinden istenildiğinde elindekini verendir. Cimrilik ise mâsivâyâ değer vermek olup kişinin sahip olduğu malın kendisine ait olduğunu görmesi şeklinde tanımlanmıştır. Bundan dolayı Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), mührünün üzerine adını yazanın cimriliğini izhar ettiğini belirtmiştir. Sûfiyi “civânmertlik” sıfatıyla tanımlayan Cüneyd, “Tüm çirkin şeyler içinde sûfiye yakışmayan davranışların başı, cimriliktir” demiştir. Aynı şekilde Ebû Ali Dekkâk, cimrilikle alakalı şunu ifade etmiştir: “Ejderha ile sohbet etmek cahil cimri bir dervişle sohbet etmekten daha kolaydır.”⁵

Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) da “insanları, elindekinden alıkoymak olduğundan bir şeyin kendisine ait olduğunu gören cimridir.”⁶ Demiştir. Çünkü Kur'an'da “*Göklerde ve yerde olan her şey yalnız Allah'ındır; kuşkusuz hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve her türlü övgüye lâyık olan yalnız Allah'tır.*” (Lokman, 31/26) buyurulmaktadır. Kassâr'ın bu görüşünü Hallâc-ı Mansûr, (ö. 309/922) “kişi, bir şeyin kendisine ait olduğunu gördüğünden, o şeyin sahibi olmayı daha çok hak ettiğini düşündüğü için îsâr/diğergamlık vasfını yitirmiş olmaktadır. Zira îsâr, her şeyin Allah'a ait olduğunun bilincinde olmaktır. Sâlik için asıl olan Allah'a ulaşmak olduğu

¹ Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Câḥiz, *er-Resâ'ilu's-Siyâsiyye* (Beyrut: y.y., ts.), 103.

² es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/312, 313.

³ Muhammed b. el-Huseyn İbnu'l-Ferra' Ebû Ya'la el-Ferrâ', *et-Tevekkul*, thk. Yûsuf b. 'Alî et-Ṭarîf (Riyad: y.y., 1435), 4.

⁴ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/128, 129.

⁵ Ali Tenik, *Tasavvuf Sosyolojisi-Sûfînin Hayatı*-(İstanbul: Ensar Neşriyat, 2025), 47.

⁶ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/282.

için de sahip olduğu şeylerde kendisini, sahibine vermek üzere emanetçi veya o şeyleri gasp eden olarak görmektedir.¹ Şeklinde açıklamıştır.

İlk dönem sûfilerden Hasen b. Alî el-Cûzcânî (ö. III./IX. yüzyıl)'ye göre, Arapçada “بخل” kelimesiyle ifade edilen cimrilikte bulunan harflerden “ب” belâyı, “خ” hüsrânı ve “ل” kınanmağı belirtmektedir. Ona göre cimri, kendisi için musibettir. Onun çabası, işe yaramamaktadır ve cimriliğinden dolayı da o, kınanan kişidir.²

“Nefislerde cimrilik bulunmaktadır.” (Nisâ, 4/128) âyetinde belirtildiği gibi çamurun tabiatı gereği cimriliği nefsin cibilliyetinden kabul eden sûfiler,³ cömertlikle nefisten cimriliğin giderilmesinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır. Nitekim Kur'an'da nefsinin bu tabiatından kurtulanların felah buldukları bildirilmiştir.⁴ Bunun için bazı sûfiler, cimriliği nefsin Allah'ın kendisine gerekli kıldığı haklar konusunda cömert davranmaması şeklinde ta'rif etmişlerdir. Onlara göre cömert, sahip olduklarını dağıtmaktan lezzet aldığı gibi cimri de onu tutmaktan lezzet almaktadır.⁵ Nefsin tabiatında cimrilik vasfı bulunduğundan cimri, kendisine ağır gelmekle birlikte mükellef olduğundan bazen malını sarf edebilmektedir. Onun bu davranışı onu cimrilik hastalığından temizlememektedir. Çünkü o, cömert gibi davrandığı halde cimrilik illetini kendisinden silip atamamıştır.⁶

Cömertliğe teşviği ve cimrilikten sakınmayı sülûkta temel prensiplerden sayan ilk dönem sûfilerden İbn Atâ' el-Edemî'ye (ö. 309/922) göre cimrilik, sadece ilimde ve malda değil, nefste ve ruhta da bulunmaktadır. Ona göre sâlik malını, nefsin, ruhunu kısaca bütün benliğini Allah'a giden yolda feda etmediği müddetçe Hakk'a kurbiyet nurlarından mahrum olmaktadır.⁷ Bîşr el-Hâfî'nin (ö. 227/841) “cimriye gaybet yoktur” sözü de bu manada olup “Her kim ki nefsinin aşırı cimriliğinden sakınırsa işte onlar felah bulmuş kişilerdir.” (Teğâbün, 64/16) âyetinde ifade edildiği

¹ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/319.

² es-Sülemî, *Tabakâtü's sûfiye*, 372.

³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/154. Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü'l-hakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'(l-Şur'ân ve's-seb'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye*, 2/209.

⁴ Haşr, 59/9, Teğâbün, 64/16.

⁵ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/312, 313, Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/544. Ebû Ya'la el-Ferrâ', *et-Tevekkul*, 47.

⁶ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/260.

⁷ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/129.

gibi sâlikin mâsivâdan arınması için cimrilikten sakınması gerekmektedir. Sâlik, cimrilikten arındığında Allah’la var olmakta ve O’nunla güzel bir hayat yaşamaktadır.¹

Allah dostlarından kimileri klasik müfessirlerden bazıları gibi “o (*insan*) *dünya malı sevgisinden dolayı cimridir.*” (Âdiyât 100/8) âyetinie cimrilik şeklinde meâl vermişlerdir.² İlk dönem sûfî müfessirlerden Sehl Tüsterî, bu âyette geçen ve dünya malı şeklinde meâl verilen “hayr” “خير” kelimesine nefis, dünya ve hevâ sevgisi anlamını vermiştir. Ona göre “hayr” sözcüğüyle bu anlam kasdedilmektedir. Fakat aslolan “hayr”, mahlukattan müstağni, Allah’a muhtaç olmak ve Hakk’ın muradına göre bir hayat sürmektir.³ Tüsterî’nin bu anlayışı sûfîlerin cimrilik konusundaki görüşlerini özetlemekle birlikte ehlüllah’a göre, dünya malı sevgisi, insanda cimrilik hasletinin illetidir.⁴ Ayrıca kişinin sadece vermesi gerekeni vermemek değil de Allah’ın rızasını gözetmeden tercih ettiği her şey, o kişinin cimrilik vasfıyla vasıflanmasına sebeptir. Onlara göre cimri, şerî’atın ve müruvvetin/kişilik veya bunlardan birinin gerekliliklerini yerine getirmeyendir. Kişinin malını, nefsinin, ruhunu, ilmini kısaca her ne gerekiyorsa o sarf ettiği şeyin kendisine vacip olup olmadığına bakmaksızın Allah’ın rızası için harcamadığı müddetçe cimrilik niteliğinden kurtulması mümkün değildir. Onlara göre mürid, fâni olana ulaşmak için çabasında cimri olması, yani ona ulaşmak için gayret etmediğinde Bâkî/Hak olana ulaşabilmektedir.⁵

Evliyâüllaha göre kişi bunu malda gözetmediğinde malının bereketi yok olmaktadır. Yani o mal, ya vârislere kalmakta ya da onu başkaları tüketmektedir. Sâlik buna nefiste riâyet etmediğinde sağlığından olmakta ve hayatının tadı kaçmaktadır. Çünkü cimrilik, Allah’ın dilediği şekilde yaşamamaktır. O’nun muradınca hayat sürmeyenin de mutlu olması imkânsızdır. Aynı şekilde ruhta cimrilik, -ruhunu Allah’a teslim etmemek- sâlik O’ndan uzaklaştırmakta ve sağlıklı bir hayat yaşamasına sebep olmaktadır.⁶

¹ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kurâni'l-'Azim*, 274.

² Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/758.

³ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kurâni'l-'Azim*, 203.

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/758.

⁵ Zünnûn el-Mısırî, *et-Tefsîrû'l-'İrfânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed. Mahmûd el-Hindî (Kâhire: Mektebetü Medbûlî, 2007), 218.

⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/48. Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/260.

Abdullah b. el-Mübârek'in (ö. 181/797) "ilimde cimrilik yapan üç belâdan biriyle mübtelâ olması kaçınılmazdır: İlmini götüren ölüm veya ilmini unutması ya da yöneticinin ona musallat olmasıyla ilminin yok olması"¹ sözü, ilimde cimrilığın neticesini göstermektedir. İlk dönem sûfilerden Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) "tasavvuf, sahibinden (sûfiden) cimriliği yok eder" sözü, yukardaki açıklamaların veciz bir şekilde anlatılmasıdır.²

Sûfilere göre malda, nefste ve ruhta cimrilik, bunları Allah'a tercih etmektir. O'na tercih edilenin de dünyada bereketli olması düşünülememektedir. Âhirette de o şey azap gerektirmektedir.³ Onlara göre sâlikin kalpte bulunan cimrilik illetinden hemen kurtulması gerekmektedir. Mürîdin, bu hastalıktan hemen kurtulmadığı takdirde helak olması kaçınılmazdır. Kalp, cimrilik illetinden arındığında Hak, o kalbe tecellî etmekte ve onu himmete mazhar kılmaktadır.⁴ Sâlik cimrilik illetinden arınıp himmete mazhar olduğu vakit, Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848 [?]) "mahlûkata baktım da onları ölümler olarak gördüm. Ben de üzerlerine dört tekbir getirdim (cenaze namazlarını kıldım)"⁵ sözüyle bahsettiği bekâ billah makâmına erişmiş olmaktadır.

Evlîyâullah, mal, nefis ve ruh cömertliği arasında fark olduğunu belirtip bunu sâlikin durumuna göre değerlendirmişlerdir. Onlara göre, malla cömertlik mürîdlerin, nefisle muhibbînlerin/mahabbet makâmında olanlar, ruh ile yapılan cömertlik ise âriflerin vasfıdır.⁶ Mal cimriliğiyle bu dünyada cömertlik makamından mahrum olan ve Allah'ın cömertlik vasfıyla ahlaklanmayan, "*Allah fazlasıyla cömerttir ve cömertliği de sever*"⁷ hiçbir zaman Allah'la arasındaki perdeleri kaldıramayacak ve rezil olacaktır. O, levm ve Allah'tan uzak olmak işaretiyle meşhurdur.⁸ "*cimrilik yaptıkları mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır.*" ((Âl-i 'İmrân, 3/180) âyetinin anlamı da budur.

¹ Ebû Nu'aym Ahmed b. 'Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1394), 8/165.

² es-Sülemî, *Tabakâtü's sûfiye*, 372.

³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/300.

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 1/333.

⁵ 'Abdülkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. 'Abdulhalîm Maḥmûd, Maḥmûd b. eş-Şerîf (Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.), 1/217.

⁶ el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî ḥakā'iki'l-Kur'ân*, 1/213.

⁷ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdillâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fî'l-Eḥdîs ve'l-Âḡâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 6/254.

⁸ el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî ḥakā'iki'l-Kur'ân*, 214.

Sûfilere göre, cömertlik îmânın kemali olan yakînden, cimrilikse îmânın zıddı şekten/şüphe kaynaklanmaktadır. Zira îmân, tasdik etmeyi gerektirir. Şüphe edenin doğrulaması da düşünülememektedir. Bu sebeple Allah'ı tasdik etmekte şüphe eden cimri, O'nun hakkında suizan besler ki bu da O'na güvenmediğini göstermektedir. Buna göre cimrinin îmânı ya zayıftır veya yoktur sonucu çıkarabilmektedir.¹

Yakîn sahibi, Allah'a, verdiği nimetlere, dolayısıyla insanlara yakınken, şek taşıyan kişi ise Allah'tan ve insanlardan uzak, azaba yakındır. Yakîn sahibi kişiye azap haram olduğu gibi şeklen hâl yaşayanlara da müjdelenen nimetler yasaktır. Bundan dolayı da cimri, Allah'tan ve insanlardan uzak, mâsivâ zulmetini yaşayanlara yakındır. Bu yönüyle cimrilik mü'minde bulunması neredeyse imkansızdır. Çünkü cimrilik, îmânın hakikatıyla çelişmektedir.² Nitekim rivayet edildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) *"bir kulun kalbinde cimrilik ve iman aynı anda olamaz"*³ buyurmuştur.

Kur'an'daki *"Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mirası Allah'ındır. Allah yaptıklarınızdan haberdardır."* (Âl-i 'İmrân, 3/180) *"Cimrilik edenler, insanlara cimriliği tavsiye edenler ve Allah'ın kendilerine lütfundan verdiğini gizleyen kimseler (bilsin ki) Biz, kâfirler için alçaltıcı bir azap hazırladık."* (Nisâ, 4/37) *"Onların içinde öyleleri var ki, "Allah bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz" diye Allah'a söz vermişlerdi. Ama Allah onlara lütuf ve kereminden ihsan edince hemen cimrilik gösterdiler ve yüz çevirdiler, zaten yan çizip duruyorlardı. Bunun üzerine Allah da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar yüreklerine münafıklığı yerleştirdi."* (Tevbe, 975-77) buyruklar da cimrilikle îmânın ters orantılı olduğunu belirtmektedir. O halde Kur'an'a göre, sûfilerin cimrilikle ilgili bu tespitleri isabetlidir.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Baḥru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Aḥbâr - Kelâbâzî*, thk. Muhammed Ḥasen Muhammed Ḥasen İsmail, Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: y.y., 1420), 188.

² Kelâbâzî, *Baḥru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Aḥbâr - Kelâbâzî*, 188.

³ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Baḡdâdî Ḥaṭîb el-Baḡdâdî, *el-Buḡalâ* (b.y.: y.y., 1421), 60.

Yukarıdaki açıklamaya göre cömertlik âriflerin, cimrilikse mâsivâyâya rağbet edenlerin vasfıdır.¹ Cimriliğin menfî sıfatlardan olmasının bir sebebi de mâsivâyâ tamah etmektir. Allah dostlarına göre ârif kesinlikle cömerttir. İlk dönem sûfilere göre bu vasfı üzerinde taşıyan zühd ehlidir. Onlara göre zühd, elde olanı çıkartmaktır. Cimrilikse var olanı elde tutmaktır. Bunun için cimrinin zühd sahibi olması mümkün değildir. Onlara göre zühdün bir kapısı da kanaattir. Cömert, zâhid olduğu için kanaatkârdır. Cimri de zühd sahibi olmadığından tamahkârdır. Tamahkârlık da zühdün karşıtı, elde olanın tutulmasını gerektiren olumsuz bir niteliktir.² Zünnûn Mısırî (ö. 245/859 [?])’ye zühdün tanımı sorulduğunda “toplu olanı ayırmak, kaybolanı aramamak ve azık olduğunda o azığı almakta başkasını tercih etmektir.”³ şeklinde cevap vermiştir. Hâtim el-Esam, “riyâsız sâlih amel, tamah etmeden almak, minnet etmeden vermek ve cimrilik yapmadan elindeki tutmak olmak üzere nefsinden dört şeyi iste” demiştir.⁴ Allah’ın merhamet ettikleri hariç beşerî nefis, kötülüğe meyyâl olduğundan⁵ bunlar nefse ağır gelmektedir. Fakat sâlik, nefsin bu serkeşliğine boyun eğmeden, bunları bıkmadan, usanmadan ondan istemekle mükelleftir.

2.2.5. Nankörlük (Küfrân-ı Ni’met)

Türkçede kullanılan “nankör”, Farsça bir kelime olup nân, yani “ekmek” ve “kör” manasına gelen kûr sözcüklerin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Anlamı da “yediği ekmeğin, gördüğü iyiliğin kıymetini bilmeyen, nimeti inkâr eden”dir.⁶ Kur’an’da ise insanın nankörlüğünü belirtmek için iki sözcük kullanılmakta olup onlar da masdarları itibariyle biri “كفر” “küfr” diğeryse “كنود” “kûnûd” kelimeleridir.⁷

Arap dilinde “küfr” kelimesinden türeyen lafızlar, gece, deniz, ıssız yer, çiftçi, kap, dağın tepesi, imanın zıddı küfür, şükrün karşıtı nankörlük, köy, zimmînin yöneticilere başını eğmesi, bir şeyi örtmek, kralların taç giyinmesi gibi anlamlara

¹ Tenik, *Tasavvuf Sosyolojisi-Sûfinin Hayatı*, 46-47.

² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tariki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/418, 419.

³ *et-Tefsîrû'l-İrfânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 218.

⁴ Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabâkâtu'l-Aşfiyâ'*, 8/83.

⁵ Yusuf, 12/53.

⁶ Mustafa Çağrı, “Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi”, *Nankörlük*, 2006. 382-383.

⁷ Hûd 11/9, İbrahim, 14/34, İsrâ, 17/67, Hac, 22/66, Furkân, 25/50, Şûrâ, 42/48, Zührûf, 43/15, Âbese, 80/17, Âdiyât, 100/6.

gelmektedir.¹ Terminolojik olarak “künûd” ve bundan müştak sözcükler ise nankörlük, çorak yer, kesmek gibi manaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu kelime ayrıca birinin diğeriyle olan bağlantılarını kesmesi anlamına da gelmektedir ki Arap kabilelerinden Benî Kinde kabilesinin reisinin babasıyla ilişkisini kesip dayılarına katılmasından dolayı bu isimle isimlendirildiği iddia edilmiştir.²

Kur’an’da “feûl” vezninde sıfat-ı müşebbehe olarak ve sadece bir yerde kullanılan “kenûd” kelimesi, anlam bakımından filologlar tarafından incelemeye tabi tutulmuş fakat her biri bu sözcüğe farklı bir mana vermiştir. Bunu da Arap kabilelerin lugatlarını dikkate alarak yapmışlardır. Nitekim bu kelime Kinde ve Hadramevt kabilelerinin lisanında “âsî” manasında kullanılırken, Mudar, Rabiâ, Kudâ’â’da nankör, Benî Mâlik’te ise cimri anlamında kullanılmıştır. Buna göre kimi müslüman dilbilimcilere göre “kenûd”, tek başına yiyen, bencil ve kölesini döven demektir. Bazılarına göre ise nimetleri unutan, musibetleri sayan ve rabbini kınayan kişi manasına gelmektedir. Diğer bir kısmı da kavminin yönetimi kendisine verildiğinde sadece kendisi değil kavmiyle beraber diğer insanlara karşı bencillik yapan şahıs anlamını vermiştir.³ Mâmâfih “kenûd” hakkındaki bu ihtilaflarla birlikte makbul görüşe göre anlamı; verilen nimetleri unutmak ve başa gelen belaları saymak şeklindedir⁴ ki bu da “küfr” yani nankörlük anlamını barındırdığını göstermektedir. Neticede “küfr” ve “künûd” kelimeleri farklı anlamlara gelmekle birlikte ve birincisi diğerinden daha çok manaya delalet ettiği halde bu iki sözcük ve türevleri insana nisbet edildiğinde her ne kadar birçok anlam ifade etseler de “nankörlük” anlamını da barındırdıkları ortaya çıkmaktadır.

2.2.5.1. Kur’an’da Nankörlük

Kur’an’da insanın nankör olduğunu ifade eden “د-ن-ك” “k-n-d” kök harflerinden türetilmiş kelimeler sadece bir âyette ve bir kere bulunurken⁵ asıl harfleri

¹ Hâfîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/356358; Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'îyn, 1408), 2/786; Ebû'l-Huseyn Aḥmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.), 2/788; Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtâru's-Sıḥâh*, 271.

² Hâfîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 5/331; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 1/772; Şuḥârî, *el-İbâne fi'l-Luğati'l-'Arabîyye*, 4/146.

³ Ebû Mûsâ Muḥammed b. 'Omer el-İşbehânî Ebû Mûsâ el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-Muğîs fi Ğarîbî'l-Kur'ân ve'l-Ḥadîs*, thk. Abdülkerîm el-'Az bâvî (Mekke: y.y., 1406), 3/74.

⁴ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 188.

⁵ Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 621.

itibariyle “ر-ف-ك” “k-f-r” olan sözcükler ise Allah’ın kitabında tekrarlarıyla birlikte beş yüz (500) defadan fazla geçmektedir ki¹ bunlar da anlam açısından şükürün zıddı nankörlük, imanın karşıtı şirk/küfr, bir şeyi kabul etmemek anlamında reddetmek/inkâr etmek, çiftçi, bir bitki türü olan kâfur (cennet bitkisi) ve silmek/yok etmek ya da bir şeye karşılık kefâret manasındadırlar.²

Söz gelimi, “(Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan ise, “Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm” diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: “Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan rabbimin bir lutfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir.” (Neml, 27/40) âyetinde “küfr” ifadesi şükürün karşıtı nankörlük anlamında kullanılmaktadır. “Süleyman’ın hükümlerliği hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Hâlbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil’de Hârut ile Mârut isimli iki meleğe indirileni öğretiyorlardı. Hâlbuki o iki melek, herkese: Biz ancak imtihan için gönderildik, sakın yanlış inanıp da kâfir olmayasınız, demeden hiç kimseye (sihir ilmini) öğretmezlerdi. Onlar, o iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa büyücüler, Allah’ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. Onlar, kendilerine fayda vereni değil de zarar vereni öğrenirler. Sihri satın alanların (ona inanıp para verenlerin) ahiretten nasibi olmadığını çok iyi bilmektedirler. Karşılığında kendilerini sattıkları şey ne kötüdür! Keşke bunu anlasalardı!” (Bakara, 2/286) âyetinde ise bu kelime üç defa tekrarlanıp imanın zıddı şirk/küfr anlamında mana bulmaktadır. Aşağıdaki âyette bir şeyi kabul etmemek anlamında reddetmek/inkâr etmek, İş olup bitince anlamında kullanılmaktadır. “Şeytan: “Doğrusu Allah size gerçeği söz vermişti. Ben de size söz verdim ama, sonra caydım; esasen sizi zorlayacak bir nüfuzum yoktu; sadece çağırdım, siz de geldiniz. O halde, beni değil kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Beni Allah’a ortak koşmanızı daha önce kabul etmemiştim; doğrusu zalimlere can yakan bir azap vardır” der.” (İbrahim 14/22) Küfr kelimesi “küffâr” mübâlağa vezninde, sadece bir âyette ve bir defa zikredilmek suretiyle çiftçi anlamında

¹ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*, 605-613.

² el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Ḳur’ân (el-Müfredât fî ğaribi’l-Ḳur’ân)*, 714-717.

kullanılmaktadır. O da “*Bilin ki dünya hayatı, bir oyun, bir eğlence, bir gösteriş, aranızda bir övünme, mal ve evlâtta çokluk yarışından ibarettir. Tıpkı bir yağmur gibi ki bitirdikleri çiftçileri imrendirir, sonra kurumaya yüz tutar, bir de bakarsın ki sararmıştır, ardından da çerçöp haline gelmiştir. Âhirette ise ya çetin bir azap yahut Allah’ın bağışlaması ve hoşnutluğu vardır. Dünya hayatı sadece aldatici bir yararlanmadan başka bir şey değildir.*” (Hadîd, 57/20) âyetidir. Kâfur anlamında da bu sözcük yalnızca bir âyettete ve bir kez geçmetedir ki o da “*Şüphesiz iyiler kafur katılmış bir tasta içerler.*” (İnsan, 76/5) âyetidir. Kur’an’da “k-f-r” kök harflerinden müştak kelimeler, silmek/yok etmek ya da bir şeye karşılık kefâret anlamında ise “*Tevrat’ta İsrâiloğulları’na, “Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş... Yaralamalarda da kısas vardır. Kim kısası bağışlarsa bu kendisi için bir kefâret olur. Ve her kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir” diye yazdık.*” (Mâide, 5/45) âyetinde olduğu gibi on dokuz (19) kez geçmektedir.

Kur’an’a göre Yaratıcı insana doğru yolu göstermiştir. Şükretmek veya nankörlük etmek insanın seçimine bırakılmıştır. “*Şüphesiz biz ona (insana) doğru yolu gösterdik; artık o isterse şükreden olur, isterse nankör.*” (İnsan, 76/3) âyeti bunun delilidir. Bununla birlikte Allah, insanın nankör olmasına rıza göstermemektedir. Zira Allah, “*Şüphesiz, Allah inananları savunur. Doğrusu Allah hiçbir haini, nankörü sevmez.*” (Hac, 22/38) buyurmak suretiyle bu hakikatı bildirmiştir. Ayrıca “*saçıp savuranlar şeytana kardeş olmuşlardır. Şeytan ise rabbine karşı çokca nankördür*” (İsrâ, 17/27) âyetiyle de nankörlüğün şeytanın vasfından olduğu ifade edilmektedir. Mâmâfih şeytanî bir niteliğin Allah’ın yeryüzündeki halifesinde bulunmasına Allah’ın razı olacağını düşünmek pek isabetli olmadığı aşîkardır. Ancak buna rağmen Kur’an, insanların çoğunun nankör olduğunu bildirmektedir.¹ Bunun sebebi de Kur’an’a göre insanın nankörlük vasfını taşımaya kabiliyetli olduğu, onun nankörlüğün zıddı şükürle nitelenmesi de azımsanacak derecede olduğuna dikkat çekilmektedir. Bundan dolayı da Kur’an’da, “*Onlar, ona mihrablar, timsaller (heykeller) ve havuzlar gibi çanaklar ve sâbit kazarlardan her ne isterse yaparlardı. Çalışın ey Davud hanedanı,*

¹ Bakara, 2/243, Yunus, 10/60, Yusuf, 12/38, Neml, 27/73, Mü’min, 40/61.

şükür için çalışın. Ama kullarım içinde şükreden azdır.” (Sebe’, 34/13) buyurulmaktadır.¹

İnsanın nankörlüğün zıddı şükürle hareket etmesi, onun lehinedir. Nankörlüğü de Allah’ın mülkünden bir eksikliğe sebep olmamaktadır. Aşağıdaki iki âyette bu durum bildirilmektedir. *“Andolsun, biz Lokmân’a “Allah’a şükret” diye hikmet verdik. Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse, bilsin ki Allah her bakımdan sınırsız zengindir, övülmeye lâyıktır”* (lokman, 31/12) *“Kitaptan ilmi olan kimse ise, “Gözünü açıp kapamadan, ben onu sana getiririm” dedi. (Süleyman) onu (Melike'nin tahtını) yanına yerleşivermiş görünce, “Bu, dedi, şükür mü edeceğim, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınamak üzere Rabbimin (gösterdiği) lütfundandır. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur; nankörlük edene gelince, o bilsin ki Rabbim müstağnidir, çok kerem sahibidir.”* (Neml, 27/40)

Kur’an’da insanın nankör olduğunu doğrudan haber veren yedi (7) âyet vardır ki o âyetler de şunlardır: *“Eğer insana tarafımızdan bir rahmet (nimet) tattırır da, sonra bunu ondan çekip alırsak, şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur.”* (Hûd, 11/9), *“O, Kendisinden isteyebileceğiniz her şeyi size verdi. Allah'ın nimetini saymak isterseniz sayamazsınız! Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür.”* (İbrahim, 14/34), *“Denizde başınıza bir felaket geldiği zaman, Allah'tan başka yalvardığınız bütün putlar kaybolur. Allah sizi tehlikeden kurtarıp karaya çıkarınca da yüz çevirirsiniz. Zaten insan çok nankördür.”* (İsrâ, 17/67), *“O, size hayat veren, sonra sizi öldürecek, daha sonra da diriltecek olandır. Şüphesiz, insan çok nankördür.”* (Hac, 22/78), *“Ey Muhammed! Eğer onlar yüz çevirirlerse bilsinler ki, biz seni onların üzerine bir bekçi olarak göndermedik. Sana düşen sadece tebliğdir. Gerçekten biz insana tarafımızdan bir rahmet tattırırsak ona sevinir, ama elleriyle yaptıkları yüzünden kendilerine bir kötülük isabet ederse, o zaman görürsün ki insan çok nankördür.”* (Şûrâ, 42/48), *“Kahrolası insan, ne kadar da nankördür.”* (Âbese, 80/42) ve *“şüphesiz insan Rabbine karşı çok nankördür.”* (Âdiyât, 100/11) İnsanın nankörlüğünü bildiren bu âyetlerde “nankörlük” kelimesi bir âyette birinci taâccüb fi'l (mâ ef'âlehü) vezninde, diğerleriye mübâlağa fâ'il isim kalıbıyla gelmektedir. Yani Kur’an’a göre insanın nankör olması şaşılacak (taâccüb) bir durum olmakla birlikte o, aşırı (mübâlağa) bir

¹ el-İsfahânî, Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân), 715.

şekilde nankördür çıkarımında bulunmak mümkündür. Ayrıca, “*Eğer kendisine dokunan bir zarardan sonra ona bir nimet tattırırsak, elbette «Kötülükler benden gitti» der. Çünkü o (bunu derken) şımarıktır, kibirlidir.*” (Hûd, 11/10) ve “*Hayır, insan kendini yeterli gördüğünde mutlaka haddini aşar.*” (Âlak, 96/6, 7) âyetleri de insan için küfrân-ı ni’met babında değerlendirilebilmektedir.¹ Bu âyetlere göre insanın şımarması, böbürlenmesi ve haddini aşması nankörlüğünün neticesidir.

Kur’an bağlamında insanın nankörlüğü, Allah’ın kendisine verdiği nimetlere karşılık, o nimetleri görmeyip onlarda nankörlük etmesidir. Müfessirlere göre nankör olan, Yaraticının verdiği nimetler konusunda sebeplere takılır ve onları kendi bireysel çabası neticesinde elde ettiği, başka bir ifadeyle bilgisi neticesinde nimetlerin kendisine verildiği² gafletindedir. Nankör, nimetler meselesinde Rabbinin faziletini gözardı ettiğinden, onları unuttuğu için³ O’na karşı, O’nun nimetlerinde nankördür. Bundan dolayı da bazı müfessirler nankörlüğü, kâfirlerin sıfatı olarak kabul etmişlerdir. Nitekim kâfirin aksine mü’min, nimetler konusunda onların sahibini, vereni yani Yaraticının fazlını görmekte olup nankör değildir. Bu sebeple kimi müfessirler Kur’an’da nankör anlamına gelen kelimelerin kâfir insan için kullanıldığını belirtmişlerdir.⁴

Bununla birlikte bazı müfessirlere göre ise nankörlük niteliği, mü’min olsun veya olmasın her insanın tabiatında az veya çok vardır. Onlara göre Peygamberler ve Allah’ın velîleri hariç hiç kimse bu ve bunun gibi olumsuz sıfatlardan berî değildir. Çünkü bu ve bunun benzeri insan için menfî olan hasletler, kişinin nefsinin istek ve arzularına boyun eğmesi neticesinde ve kendi tercihi olarak ortaya çıkmaktadır. Nefsin hâkimiyetini kabul eden kişi de ya bilerek ve isteyerek ya da farkına varmadan nankörlük yapmaktadır. Kısaca insanın karakterinde küfrân-ı ni’met (küfrü’n-ni’me) yani şükrün zıddı bulunabilmektedir.⁵

¹ Ebû'l-Leyş es-Semerqandî, *Baḥru'l-'Ulûm*, 2/140.

² Zümer, 39/49.

³ Zümer, 39/8.

⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm el-Kayravânî Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425), 1/387; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2504; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 7/438.

⁵ Ebû Muhammed 'Abdulḥak b. Ğâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 3/153; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr Ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye Li'n-neşr, 1984), 30/503.

Sonuç olarak nankörlük sıfatı Kur'an'da insan için kullanılan olumsuz vasıflardandır. Kur'an'da insanın nankörlüğünü belirten âyetler de insanın hemcinsine veya başka bir varlığa karşı değil de Rabbine karşı nankör olduğunu, başka bir ifadeyle “küfrân-ı ni'met”i konu edinmektedir. “*Onlar o kimselerdir ki cimrilik yaparlar, insanlara da cimriliği emrederler ve Allah'ın kendilerine verdiği faziletini de gizlerler*” (Nisâ, 4/37) âyetinde buyurulan Allah'ın faziletini gizlemek küfrân-ı ni'mettir.¹ Bu nankörlüğün ifratı da O'nun ni'metlerini bilerek inkar etmektir² ve bu küfr çeşidi sahibini helak eden, nikmet gerektiren büyük günahlardandır.³ Bircümle Kur'an'a göre insan, genişlik ve ferahlıktayken Allah'ın kendisine verdiği nimetlerin farkında olmayıp O'na karşı nankör kesilebilmektedir. Bunun için bazı müfessirler, ni'mete karşı nankörlük yapanlar ancak o ni'metin Allah'tan olduğu mevzusunda cahil olduklarından dolayı yaptıklarını belirtmişlerdir. Allah'ın ni'metleri konusunda cahil olan da Allah konusunda da cahildir. Dolayısıyla nankörlükten kurtulmanın yolu kalbi ma'rifet nuruyla doldurmaktır. Zira kimin kalbi ma'rifetullahla dolarsa ondan cehalet gider, o kişi, Allah'a boyun eğer ve neticede insan tabiatındaki bu olumsuzluktan kurtulmaktadır.⁴

Kur'an'da, özel olarak kişide nankörlük illetini giderecek bir çare olduğunu söylemek güç görünmek birlikte insanın nankörlüğünü bildiren “*Eğer insana tarafımızdan bir nimet tattırır da sonra ondan çekip alırsak tamamen ümitsizliğe düşer, nankörleşir.*” (Hûd, 11/99) Âyetinden sonra gelen “*sabredenler ve salih amel işleyenler müstesna. Onlar için bağışlanma ve büyük bir ecir vardır.*” (Hûd, 11/11) âyetinden imanla birlikte salih amelin bu olumsuz niteliği giderdiğini çıkarımını yapmak mümkündür.⁵

2.2.5.2. Tasavvufta Nankörlük

Nankörlüğü şeriât, tarîkat ve hakikat bağlamında farklı tanımlayan sûfilere göre farzların terki şeriât, faziletleri yapmamak tarîkat ve Allah'ın murâd ettiğini

¹ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an (el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an)*, 702.

² Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 20/254.

³ Ebû Hilâl el-'Askerî, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*, 43; Ebû Hayyân 'Alî b. Muhammed Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-Ze'hâir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrut: Dâru Şâdır, 1408), 3/126.

⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 19/67.

⁵ İbn 'Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 3/153.

yapmamak ise hakikat açısından nankörlüktür.¹ Buna göre sûfiler, klasik müfessirlerin aksine nankörlük vasfının mü'min veya kâfir insan vasfı olduğuna bakmaksızın mü'min için tarif ettiklerini söylemek mümkündür. Fakat bu hasletle vasıflanan kişi, evliyâüllaha göre bir şekilde Allah'ın çekim alanının dışına çıkmıştır. İnsanda nankörlük vasfını belirleyen de onun Allah katındaki makamıdır. Söz gelimi sıradan bir mü'min farzları yerine getirmemek suretiyle nankörlük illetine düşer olurken, hakikat ehli ise farzları yerine getirdiği halde nankör olabilmektedir. Tasavvuf ehli, farzlarla birlikte nâfileleri yerine getirmediği, hakikat ehli de farzlar ve nâfilelere ek olarak tam bir teslimiyetle Hakk'ın murâdına boyun eğmediği nankörlük sıfatından berî olamamaktadırlar. Bu arada buradaki farzlar ve nâfileler, sadece bazı ibadetler konusunda olmayıp mürîdin Allah ve diğer varlıklarla olan ilişkisinde gözetmesi gereken hâlleri kapsadığı aşikârdır. Allah dostlarının bu tesbiti “*Bununla beraber Allah ve Resulü bir işe hükmettiği zaman, gerek mümin bir erkek ve gerekse mümin bir kadın için, o işlerinde başka bir tercih hakkı yoktur. Her kim de Allah ve Resulüne âsi olursa açık bir sapıklık etmiş olur.*” (Ahzâb 33/36) âyetini hatırlatmaktadır.

Sûfilerin anlayışında nankör, ahde vefâ etmeyen, doğruluktan yana olmayan, hevâyı ülfet edinen, başı nimet yastığında kalbi ise gaflet meydanında, yaptığı iyilikleri görüp kendisine bahşedilenlerden habersiz olan ve müsibetleri sayıp nimetleri unutan kişidir.² Vâsıtî'nin nankörle ilgili olarak “kendisinden olanı Allah'ın zatında görmesi, Allah'tan kendisine geleneyse muttali olmaması”³ şeklindeki izahı sûfilerin nankör insan profilini özetlemekle birlikte onun bu tesbiti küfrân-ı ni'met kabilindendir. Evliyâüllah, “*Rabbinin nimetine gelince; işte onu anlat.*” (Duhâ, 93/11) âyetinden ve “*Allah azze ve celle birini ni'metlendirince o ni'metin eserini kulunun üzerinde görmeyi sever*”⁴ hadisinden hareketle ni'metin ketm (kişinin kendisine verilen ni'meti göstermemesi, ona göre yaşamaması) edilmesini küfrân-ı ni'metten saymışlardır.⁵ Bunun yanı sıra sûfilere göre Allah'tan gelen nimetleri unutup belaları saymak da küfran-ı ni'met babındandır. Kişiyi bu olumsuzluğa iten sebep de o kişinin

¹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İşlâhâtü's-şûfiyye*, thk. Abdülâl Şâhin (Kahire: Dâru'l-menâr, 1413–1992), 89.

² Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-'Azim*, 203.; es-Sülemî, *Tefsîrü's-Sülemî*, 2/415.

³ es-Sülemî, *Tefsîrü's-Sülemî*, 2/415.

⁴ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421), 25/227.

⁵ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 1/228.

ma'rifetullah nuruyla aydınlanmaması ve O'ndan gafil olmasıdır.¹ Ni'mete nankörlüğün nedeni, kimi klasik müfessirlere göre de Allah hakkında cahillik olduğu daha önce ifade edilmiştir. Bundan dolayı da küfran-ı ni'menin sebebi hakkında sûfiler ve klasik müfessirlerden bazıları hem fikirdir sonucu çıkarılabilmektedir. Mamafih ni'mete nankörlükte klasik müfessirlerden farklı olarak sûfiler, musîbetlere karşılık Allah'ın vereceği ni'metleri bilmemek de bir sebep olduğunu belirtmişlerdir. Hatta kimi sûfî, “Bir zaman gelecek ki inkâr edenler (kâfirler), keşke müslüman olsaydık temennisinde bulunacaklardır.” (Hicr, 15/2) âyetinde geçen “inkâr edenler (kâfirler)”, “ni'metler hakkında cahil olanlar” şeklinde manalandırıp bunun mukabilinde onlar şükredenler olsaydı Allah'ın faziletini ve minnetini göreceklardı demişlerdir.²

Musîbetler konusunda neticeyi esas alan Allah dostlarına göre belalar, makâmı Allah'a yakın olanlar için o makâmlarının derecesini yükseltmeye, derecesi mükarrebûndan aşağılar için kefarete vesilesiyken sıradan müslümanlar içinse ceza nevi'ndendir. Azabın ahirete bırakılmayıp dünyada verilmesi de müslümanlar için rahmet ve ni'mettir. Böylece sûfilerin anlayışında aslında musîbetlerin başa gelmesi ni'met sayılmaktadır ve nankörlüğün zıddı şakirlik yolu kabul edilmektedir.³ Bununla birlikte sûfiler, muhtemelen “Eğer başına gelen bir sıkıntıdan sonra ona bir nimet tattırırsak, “Kötü durumlar benden uzaklaşıp gitti” der. Artık onun bütün yaptığı sevinmek ve övünmektir.” (Hûd, 9/10) Âyetini de esas alarak insanın musîbete mübtelâ olunca Allah'a yöneldiğini, o musîbet kendisinden gidince de tekrar eski haline döndüğünü ve bunun da onun cibiliyetinde var olduğunu savunmuşlardır.⁴

Allah'ın sevdiğini sevmediğinden ayırt etmenin açıklaması başlığı altında şükür ve onu zıddı nankörlük meselesini konu edinen Gazzâlî'ye göre şükür; Allah'ın ni'metlerini yine O'nun sevdiklerinde kullanılması demektir. Nankörlük ise bunun tam aksine Allah'ın ni'metlerini O'nun sevmediklerinde kullanmaktır. Ona göre şükürün yerine gelebilmesi ve nankörlüğün terk edilebilmesi için ancak Allah'ın sevdiklerini bilmekle mümkündür. Sâlikin şükürü makâm edinip nankörlük belasından

¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/278.

² es-Sülemî, *Tefsîrü's-Sülemî*, 1/350.

³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/353.

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/358.

kurtulabilmesi de Allah'ın sevdiklerini sevmediklerinden ayırt etmesiyle mümkündür. Sâlik, âyetler ve hadislerle, bir de kainata itibar gözüyle bakmak suretiyle kalb basîretiyle ki o da kolay değildir, bu ayrımı yapabilmektedir. Bundan dolayı da şerîâtın bütün hükümlerini bilip yerine getirmeyen ve itibar gözüyle bakmak olan Allah'ın mevcudattaki hikmetini idrak edemeyen kişinin nankörlük illetiyle muttasıf olduğu kaçınılmazdır. Ona göre ma'siyetüllahta kullanılan her şey ve her bir sebep Allah'ın ni'metlerine nankörlük olduğu gibi hikmete muhalefet de öyledir. Bunun için kişinin her türlü hal ve hareketi ya şükürdür ya da nankörlüktür.¹

Neticede sûfilerin anlayışında nankörlük, insanın Allah'a karşı gösterdiği bir vasıftır ve bu onun için olumsuz niteliklerdendir. Onlara göre bu sıfatın insanda bulunmasının sebebi Allah veya ni'metullah hakkında cahil olmaktır. Bu menfî vasıftan kurtulmanın yolu da nankörlüğün karşıtı şükürle mümkündür ki o da tasavvufi makâmlardandır. Mürîd, bu makâma da ancak Allah'a giden yolda tevbe gibi bazı makâmları aştıktan sonra ulaşabilmektedir.

2.2.6. Cahillik (Cehl)

Cahillik kelimesi, lingoistik açıdan terminolojik olarak filologlar tarafından genellikle zıt anlamıyla açıklanmıştır. Kök harfleri “ج-ه-ل” olan bu sözcük, ilmin ve hilmin zıddı anlamına gelmektedir. Bu anlamda cahillik terimini, bilgisizlik ve hilmin karşıtı barbarlık, bireyin ya da toplumların davranışlarında medenice bir yol izlememesi şeklinde açıklamak mümkündür. Bu sıfatı taşıyana câhil denilir ki o da düşünmeden hareket eden, kaba, şehvetinin kölesi, sebepsiz yere sinirlenen inkarcı demektir. Allah, “*Affi al, iyiliği emret ve câhillerden yüz çevir*” (Â'râ, 7/199) âyetiyle Hz. Peygamberi bu tür insanlara aldırış etmemesi konusunda uyarmıştır. “Cehl” kelimesinin barındırdığı toplumsal bozukluk manası dolayısıyla Fetret dönemi için bu sözcükten türemiş “cahiliye” kavramı kullanılmıştır. Muhtemelen “chl” terimi “hilm” sözcüğünün zıddı olduğundan kimi dilbilimciler “akıl” kelimesinin de cehlin zıddı olduğunu iddia etmiş, ayrıca ona dik başlılık ve başına buyruk anlamını da vermişlerdir. “Chl” sözcüğünden türemiş kelimeler; karağı, hor görmek, yaşlı dağ

¹ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 90, 91.

keçisi, çirkin kadın, “arz” terimiyle kullanıldığında ıssız çöl, dişi deveye sıfat yapıldığında sağılmamış veya işaretlenmemiş deve gibi anlamlara gelmektedir.¹

Araplar arasında kullanılan “halim, cahilin bineğidir” darb-ı meseli, hilm sahibinin cahil kişinin cehaletine katlandığını ve ondan intikam almadığını belirtmek içindir. Arapça’da “cahilliğin bineği gençliktir” deyim,² Türkçede kullanılan “cahilliğine vermek” cümlesiyle karşılık bulmuştur. Türkçede bilgisizlik anlamında kullanılan ve “chl” kök harflerinden türemiş “cehalet” sözcüğü, anlam kaymasına uğrayıp Arapçada masdardır ve bir işi bilgisizce yapmak demektir.³

Cahillik ifadesi, İslamî literatürde cehl-ı basit ve cehl-ı mürekkeb olmak üzere ikiye ayrılmakta olup gerçekte veya zihinde var olan bir şeye olması gerektiği gibi inanmamak demektir. Kişinin bilmediğini bilmesine cehl-i basit, bilmediği halde kesin olarak bildiğine inanmasına da yani cahil olup cahilliğinin farkında olmamasına da cehl-ı mürekkeb denilmiştir.⁴ Üst üste bindirilmiş, kat kat, baştan aşağı cahil şeklinde Türkçe çevrilmesi mümkün olan cehl-ı mürekkeb diğer cahillik çeşidine göre çok daha tehlikeli ve sahibini hakikat karşısında kör eden bir cahillik türüdür. Künyesi aslında Ebu’l Hakem (hikmetin babası) olan İslam’ın azılı düşmanlarından Amr b. Hişam’ı, Resûlullah (s.a.v.)’ın Ebû Cehil (cahilliğin babası) künyesiyle isimlendirmesi bu cehalet türüne örnek olarak verilebilmektedir.⁵

İslâm bilginlerinden kimileri cahilliği üçe ayırmaktadır. Bunlardan birincisi ve cahillikte asıl olan, kişinin herhangi bir konu hakkında ilimden yoksun yani bilgisiz olmasıdır. Bu tür cahillik de bu nitelikte niteleneni olağan dışı hareket ettirmektedir ki bu da cehl-i basit babındandır. İkincisi, cehl-i mürekkeb nevinden olup bir şeye olmadığı şekliyle inanmaktır. Üçüncüsü de yine cehl-ı mürekkeb çeşitlerindendir ve bir şeyi olmaması gereken şekilde yapmak demektir. Buna göre cahillik, özetle

¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3/390, 1/159; Ebû’l-Kâsım İsmail b. ‘Abbâd et-Tâlikânî eş-Şâhib, *el-Muḥîṭ fî’l-Luġa* (b.y.: y.y., ts.), 1/284; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luġa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luġa*, 1/494; İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luġa*, 1/201, 435; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/129, 130.

² Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdullâh Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Cemheretu’l-Emsâl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/351.

³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 3/390; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/130.

⁴ Cürcânî Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif, *Kitâbü’t-târîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-‘ilmiyye, 1453), 80.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *el-İştikâk*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: y.y., 1411), 128.

zihinsel düşüncede fâsid bir itikadı gerektirdiği gibi davranışta da olanın aksine hareket etmekte de meydana çıkmaktadır.¹

Netice olarak insanla ilgili ahlakî kavramlardan bir tanesi de “cahillik”tir. Bu terim insan için olumsuz bir niteliktir ve bununla insanın hayvanî yanı ifade edilmektedir. Cahillik, insan için olumsuz bir nitelik olmakla birlikte sefih (doğruyu yanlıştan ayırt edemeyen) amellerindendir. Bunun için ilim sahibi olsun veya olmasın cahilce davranan, yani haddi aşan ve çirkin hareketler sergileyen her kişi sefih olmakla birlikte aynı zamanda cahildir de denilebilmektedir.² Ayrıca bu olumsuz sıfat, sahibinin hal ve hareketleriyle meydana geldiği gibi zihinsel bir hastalıktır. Bundan dolayı da cahiliye döneminin ahlakıyla tamamen ahlaklanmayıp ancak zaman zaman bu tür davranışlar sergileyebilen ve bu potansiyele sahip kişilere “cahiliye zihniyetli” demek mümkündür. “*Sonra o kederin ardından (Allah) üzerinize içinizden bir kısmını örtüp bürüyen bir güven, bir uyku indirdi. Bir kısmınız da kendi canlarının kaygısına düşmüştü. Allah’a karşı cahiliye zannı gibi gerçek dışı zanda bulunuyorlar; “Bu işte bizim hiçbir dahlimiz yok” diyorlardı.*” (Âl-i İmrân, 3/154) âyeti ve annesinden ötürü arkadaşına hakaret eden birine de Resûlullah(s.a.v.)ın “*sen kendisinde cahiliyet olan bir şahıssın*”³ hadisi de buna delil olarak gösterilebilmektedir. Halil b. Ahmed (ö. 175/79)’in “insanlar dört sınıftır. Adam var bilmez bilmediğini de bilmez bu tür kişiler ahmaktır onlardan sakının! Kimi de bilmez bilmediğini bilir bu nevilleler cahildir onlara öğretin. Bazıları da bilir fakat bilgisinin farkında değildir. Bunlar da uykudadır onları uyandırın. Bir sınıf insan da vardır bilir ve bilgisinin farkındadır. Bunlar ise alimdir onlara uyun.”⁴ sözü insanları bu konuda özetlemektedir.

2.2.6.1. Kur’an’da Cahillik

Kur’an’da cahillik kelimesi türevleriyle birlikte yirmi üç (23) âyette geçmektedir. Bunlardan dördü (4), bi’setten önceki döneminin karakteristik özelliğini belirten, İslamiyetle birlikte o döneme verilen ismin karşılığı ve “cahiliye” şeklindedir. Bu kelime beş (5) âyette bilmemek anlamında biri ism-i fâ’il sıgasıyla “câhil”, diğerleri “cehâle” formatında “feâle” vezninde geçmektedir. Dokuz (9) âyette yine

¹ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân (el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân)*, 209.

² Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 3/19.

³ Müslim, *el-Câmi’u’s-saḥîḥ*, 5/2248.

⁴ Ebû’l-Leyṣ es-Semerḳandî, *Baḥru’l-’Ulûm*, 1/312.

ism-i fâ'il kalıbında ve erkek çoğul olarak geçmekte olup bu âyetlerden beşi (5) Allah'ın Peygamberlerini cahillerden sakındırması veya Peygamberlerin bizzat kendileri cahillerden Allah'a sığınması, ikisi (2) "*cahiller onlarla karşılaştığında "selam" derler*" (Furkân, 25/63), "*bizim amellerimiz bize sizin amelleriniz size, biz cahilleri istemeyiz*" (Kasas, 28/55) şeklinde olup mü'minlerin cahillere karşı takınmaları gereken tutumları konu edinmektedir. Bu dokuz âyetten geriye kalan iki âyetten biri Hz. Yusuf'un kardeşlerinin kendisine yaptıkları zulmü cahilken yaptıklarını hatırlatması, diğeri ise Allah'ın Resûlullah (s.a.v.)'tan Mekkeli müşriklerle yapılan bir konuşmada "ey cahiller!" diye hitap etmesini istemesidir. Bu kelime, dört (4) âyette fîl şeklinde geçmiş olup bunlardan birinde Kur'an'ın bu kelimeye yüklediği anlamlardan olan tevhi'd inancına karşılık gelmiş, diğerlerinde ise Peygamberlerin taşkınlık, hadsizlik yapan kavimlerini cahillik yapmakla kınamaları şeklindedir.

Kur'an'da doğrudan insan cinsiyle ilgili cahillik lafzı, "feûl" kalıbında "cehûl" şeklinde mübâlağa ism-i fâ'il olarak zikredilmektedir ki o da "*Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yükledi. Muhakkak o çok zalimdir, çok cahildir.*" (Ahzâb, 23/72) âyetidir.¹ Bu âyete göre insanın cahil olması; emaneti yüklenmesi, yani Allah'ın emir ve yasaklarına uymak konusunda verdiği sözün neticesinde ahirette karşılaşacağı ceza ve sevabı bilmemesi, bu konuda yanıldığı ve rabbinin buyrukları hakkında cahil olduğu şeklinde tefsir edilmiştir ki bu açıklamalar da buradaki "chl" kelimesinin bilgisizlik anlamında kullanıldığını göstermektedir.²

Kur'an'da cahillik vasfı, genellikle niteleneni yermekle birlikte "*(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), cahil (bilmeyen) onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir.*" (Bakara, 2/273) âyetinde olduğu gibi bazen de zem (zemm) amacıyla değil de bu nitelikle mevsuf olanın durumu

¹ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 184.

² Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423), 3/511; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l Kur'âni'l- 'Azîm*, 10/3159; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8/421; eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 21/590; Mâverdî, *en-Nuket ve'l- 'Uyûn*, 4/430.

bilmediğini haber vermek için kullanılmaktadır.¹ Diğer taraftan Kur'an'da on bir (11) âyetin sonunda insanların çoğunun bilgisiz oldukları ifade edilmiştir. Bu âyetler de insanın çeşitli konularda ilim sahibi olmadığını belirtmiştir. Söz gelimi “*Ölen kimseyi Allah'ın diriltmeyeceği üzerine bütün güçleriyle Allah'a yemin ederler. Hayır; öyle değil, ayrılığa düştükleri şeyi onlara açıklamayı, inkar edenlerin kendilerinin yalancı olduklarını bileceklerini, Allah gerçekten vadedmiştir, fakat insanların çoğu bilmezler.*” (Nahl, 16/38) âyetinde insanın ahirette vereceği hesap konusunda cahil olduğu beyan edilmektedir.

Kur'an'daki kavramların semantiği üzerine yaptığı çalışmalarıyla bilinen modern dilbilimcilerden Japon yazar Toshihiko Izutsu, İslamiyetin hemen öncesindeki Arap yarım adasında yaşayanların karakteristik özelliğinin bu sözcükten türeyen “cahiliye” kavramıyla belirtilmesi, buna bağlı olarak o dönemin aşağı yukarı ahlaki portresini çizebilmek ve Izutsu'nun kendi analiz yönteminin somut bir örnekle göstermek çabası nedeniyle “chl” ve ondan türeyen kelimelerin Kur'an'daki semantik analizini detaylı bir biçimde aktarmıştır. O, bu kelime ve bundan müştak sözcükleri Kur'an'da hangi anlamda kullanıldığını, geçtikleri âyetlerin siyâk ve sibâkını da dikkate alarak “cahiliye” sözcüğünü odak noktası yapıp bu bağlamda açıklamalar yapmıştır. Bununla birlikte oryantalist Goldziher'in bu konuda yayınlanan makalesine kadar Arap filologların “chl” teriminin temel anlamının ilmin zıddı olduğunu belirttiklerini iddia ederek² yanılmıştır. Nitekim Arap dilbilimcilerin bu kelimenin zıddı olarak ilim ve hilim (hilm) kavramlarını zikrettiklerini delilleriyle birlikte burada açıklanmıştır.

2.2.6.2. Tasavvufta Cahillik

Tasavvufî anlayışta insanın sakınması gereken vasıflardan biri de cahilliktir. Allah dostları, sâlikin nefsini cahillik illetinden soyutlaması, buna karşın ilme muhtaç etmesini gerekli görmüşlerdir.³ Tasavvuf disiplinde cahilliğin tanımı, inanılan bir şeyin inanıldığının hilâfına olduğunu görmek şeklindedir.⁴ Örneğin; Hasan adlı şahıs, Ahmed isimli kişinin mürid olduğuna inanmaktadır. Bu arada Hasan, Ahmed'in mürid

¹ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân)*, 209.

² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 76-87.

³ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'Azim*, 190.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/397.

olmadığını da görmektedir. Hasan'ın Ahmed hakkındaki bu inancı câhilliktir anlamına gelmektedir. Bu durumda Hasan, Ahmed konusunda yanılmış, daha doğrusu aldatılmıştır. Sûfîler, "aldatılmak"ı cahilliğin bir çeşidinden saymışlardır. Onlara göre câhilliğin sebep-i mûcibi, fâsid bir delil olup şüphe ve geçersiz hayallerdir. Bundan dolayı da câhil, hevâsına uygun olana inanır ki bu da değersiz, lağv (boş) cinsindendir ve aldatılmaktır. Böylece câhil, aslında aldatılan kişidir.¹ Bu arada onu aldatan da kendisidir. Bu anlamda Sehl Tüsterî, "cahil, nefesine yol gösteren ve kendisinin uyuyabileceği salih bir imamı olmayan kişidir"² demiştir. Cahillikte bulunan aldatma illeti de gösteriyor ki sûfîlerin anlayışında "cahillik", mânevî, zihinsel hastalıklardandır.

Sûfî düşüncede zemmedilen davranışlardan ve sâlik için bir çeşit ölüm olan câhillik, Allah'ın mahabbetine engeldir. Çünkü Kur'an'da "*İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme; Allah, kendini beğenip övünen hiç kimseyi şüphesiz ki sevmez.*" (Lokmân, 31/18) buyurularak Allah, kibirli ve kendini beğeneni sevmediğini haber vermektedir ki bu tür olumsuz niteliklerin de nedeni, aldatılmakta olduğu gibi câhilliktir. Bundan dolayı Nûh (a.s), tufanda helak olan oğlu için "*Rabbim! Oğlum benim ailemdendi.*" (Hûd, 11/45) diye yalvardığında Allah, ona cevaben: "*Ey Nûh! O senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı iyi olmayan bir iştir. Sakın hakkında bilgi sahibi olmadığın bir şeyi benden isteme! Ben cahillerden olmayasın diye sana öğüt veriyorum.*" (Hûd, 11/46) buyurdu.³

Sûfîlerin düşüncesinde "cahillik" beşerî sıfatlardan olup fenâ hâline engeldir. Zira bu hâl, beşerî niteliklerden kaybolup ilâhî vasıflarla donatılmaktır.⁴ Onların anlayışında insan, biri Hakk'a diğeri de Âdem'e olmak üzere iki nisbet arasındadır. Sâlik, ya mücâhedeyle, riyâzatla ve diğer tasavvufî hâl ve makâmlarla Hakk'a nisbet yolunda ilerler de fenâ hâline ulaşır, ya da beşerî vasıflardan arınmayıp Âdem'e nisbet yolunda devam edip zalimlik ve cahillik makâmlarına girer. Hakk'a nisbet yolunda ilerleyen sâlik, ûbûdiyet vazifesini de yerine getirmiştir. O, "*Rahmân'ın has kulları yeryüzünde vakarla yürüyen, cahiller onlara laf attığı zaman, "selâm" deyip geçen*

¹ Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 3/397.

² Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kurâni'l-'Azim*, 185.

³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/342.

⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-tasavvuf*, 126.

kullardır.” Furkân, 25/63) âyetinde bildirilen sınıftandır. Âdem’e nisbette karar kılan da “*Onu (emaneti) insan yüklendi. Şüphesiz o (insan) aşırı derecede zalim ve cahildir.*” (Ahzâb, 33/72) âyetinde ifade edilen gruptandır.¹ Buna göre sûfî anlayışta “cahillik” Allah’tan uzaklaştıran ve sâlik için afet kabul edilen niteliklerdendir. Cahilliğin bu sonucundan olacak ki bazı sûfiler, cahillik olmadan Allah’a karşı gelmenin mümkün olmadığını, başka bir ifadeyle Allah’a isyan eden her kul bunu cahilliğinin neticesinde yapmıştır demişlerdir.² Sûfilerin cahillik hakkındaki bu tesbiti, Sokrates’in “bilgi erdemdir” ve “hiç kimse bilerek kötülük yapmaz” düşüncesine benzemektedir.³ Bu arada diğer varlıkların emaneti yüklenmekten çekinip kabul etmemesi, buna mukabil Allah’ın emri olmaksızın, sadece teklif babından olmasına rağmen insanın nefesine güvenip emaneti yüklenmesi ve bunun neticesinde “cahillik” niteliğiyle nitelenmesi, aslında insanın meraklı ve bu vasfa meyilli olduğunun işareti de olabilmektedir.

İbnü’l Arabî (ö. 638/1240)’ye göre insan için iki durum söz konusudur. Bunlardan biri; maddeden mücerred aklî, nefsi, diğeryse maddî donatılarla donatılmış aynı şekilde aklî, nefsî haldir. Onun felsefesinde insan her ne kadar hissi olarak nefsiyle başbaşaysa da şayet kendini nefsinden tecrid ederse ahsen-i takvîm hâlinde dir. Buna karşın nefsiyle başbaşa olan insan, hissi olarak kendisinde var olan nefsinde maddeyi dayanak edip ona göre davranırsa işte o zaman zarardadır. Kur’an’da insan için olumsuz nitelikler bildiren âyetler de İbn ‘Arabî’nin bu sondaki insan tipini açıklamaktadır.⁴ Buna göre her halukarda insanın cibiliyetinde maddî bulgular bulunmaktadır. Sûfî insan, sâlikliğinin gereğini yerine getirmek suretiyle bu maddî illetten kendini kurtarabilen insandır. Cahil insan ise kendini kandıran, hissen nefsinde bulunan maddî eklentilerden arınmayan kişidir sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca İbnü’l Arabî’nin diğer sûfî düşünürler gibi, maddeyle mâsivâyı yani; mevcûdatı kasdettiğini anlamak da güç değildir.

Allah dostları, doğrudan insanın cahil olduğunu bildiren emanet (Ahzab, 33/72) âyetininin “*insan aşırı derecede cahildir*” kısmını klasik müfessirler gibi tefsir

¹ es-Sülemî, *Tabakâtü’s sûfiye*, 364.

² Tüsterî, *Tefsîrü’l-Kurâni’l-’Azim*, 185.

³ Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 176.

⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/616.

etmişlerdir. Yani onlar da âyetin bu bölümünü genellikle insanın emaneti yüklenmenin sonucu veya büyüklüğü hakkında cahil olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Evlîyâullah, bu âyetin tefsirinde “emânet” mefhumunun üzerinde durmuşlardır. Muhtemelen bunun önemine binaen bu âyet bağlamında “insanın cahilliği” konusuna pek girmemişlerdir. Fakat kimi sûfiler, bu âyette geçen insanın aşırı derecede cahilliğini onun kendini bilmemesi, kendisi hakkında cahil olması şeklinde te’vil etmişlerdir ki onların bu te’vili diğer müfessirlerden farklıdır. Bu son tesbite göre, ilgili âyeti “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, aşırı derecede kendini bilmezdir.” (Ahzâb, 33/72) şeklinde de Türkçeye tercüme etmek mümkündür. Ezcümle sûfî anlayışta cahillikten kurtulmak zor değildir. Onlara göre emanetin gerekliklerini yerine getirmekle cahillik hastalığından tedavi olmak mümkündür.¹

2.2.7. Ümitsizlik (Ye’s – Kunût)

Kur’an bağlamında doğrudan insanın ümitsiz olduğunu bildiren iki kelime vardır ki onlar da “feûl” vezninde sıfat-ı müşebbehe olarak gelmiş olup biri “يؤس”, diğeriye “قنوط” ifadeleridir.² Masdarı “يأس” “ye’s”, “يأسة” “yeâse”, “يأس” ve “yees” olan “yeis” (ye’s), terminolojik olarak umudun zıddı ümitsizlik, beklenti içinde olmamak gibi anlamlara gelmektedir.³

Arapçada “yeis” (ye’s)’e göre daha çok manaya gelen “kunût” ve ondan türetilmiş kelimeler ise filologlarca, ümitsizlik, bir şeyden aşırı derecede ümitsiz olmak, hayırdan ümitsizlik, -Araplar arsında “insanların en şerlisi, insanları Allah’ın rahmetinden ümit kestirendir” deyimi meşhur olup burada “ümit kestirmek” ifadesini bu kelimeyle kullanılmıştır- bir yerde ikamet etmek, kişinin hizmetçileri ve ahalisi, Arabistan yarım adasında bir grup dağ, alıkoymak vb. şekilde açıklanmıştır.⁴

¹ es-Sülemî, *Tefsîrû’s-Sülemî*, 2/152; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/173; Necmeddîn-i Dâye, *Bahrü’l-hakâ’ik ve’l-me’ânî fî tefsîri’(l-Kur’ân ve’)s-seb’i’l-mesânî’dir. ‘Aynü’l-hayât ve et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, 5/88; İbnü’l-’Arabî, *Rahmetü’n mine’r Rahmân*, 3/419.

² Hûd, 11/9, İsrâ, 17/83, Füssilet, 41/49.

³ İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 1/238; İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa*, 1/941; İbn Fâris, *Mu’Cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, 6/153; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 6/259, 260.

⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 5/105; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 2/924, 925; Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir’ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2001), 9/25; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 3/1155; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 7/386.

Arap dilbilimcisi Ebû Hilâl el-‘Askerî, “ye’s”, “kunût” ve “Haybet” (hayal kırıklığı) kelimelerinin anlamını birbirine yakın görmüş olup aralarındaki farkları, “kunût”; “ye’s” kelimesinin barındırdığı ümitsizlik manasının şiddetlisi, “haybet”; bir şeyden ümitvar olup ona ulaşmamak neticesinde hayal kırıklığı yaşamak, “ye’s” ise herhangi bir konuda ümidin olup olmamasından bağımsız ona ulaşmamaktır¹ şeklinde açıklarken Râğıb el-İsfahânî ise; “kunût”un hayırdan ümit kesmek olduğunu ifade etmek suretiyle bu kelimenin dini bir terim olduğunu beyan etmiştir.²

Netice olarak “ye’s” ve “kunût” insan için olumsuz bir nitelik belirtmekte olup “ye’s”e göre “kunût” daha geniş anlamlıdır ve “kunût”, “ye’s” manasını da barındırmaktadır. Bununla birlikte “ye’s”, “tama”, yani insanlardan medet ummanın ve aç gözlülüğün karşıtı olarak övülen bir davranıştır ki Hz. Ömer (r.a)’den rivayet edilen “*yeis (ye’s) zenginliktir (hiç kimseye muhtaç olmamaktır.) tama’ ise hazır olan fakirliktir. Uzlet de kötü arkadaşlarla bir araya gelmekten kişiyi kurtarmaktadır.*” İfadesinde “ye’s”, tok gözlü olmak, insanların elindekine ümit bağlamamak, insanlardan her hangi bir hayır beklememek anlamında kullanılmış olup insan için olumlu bir niteliktir.³ Fakat Kur’an’da bu kelime insan için bu olumlu anlamda kullanılmamıştır. Aksine beşer için olumsuz nitelik ifade eden bir sözcük olarak zikredilmektedir.⁴

2.2.7.1. Kur’an’da Ümitsizlik

Kur’an’da ümitsizlik anlamında kullanılan “kunût” kelimesi türevleriyle birlikte üç (3) âyette fiil ve iki (2) âyette fâil ismi olarak toplamda beş (5) âyette geçmektedir. Bunlardan sadece biri insan kelimesiyle kullanılmış olup doğrudan onun ümitsiz olduğunu bildirmektedir ki o âyet de şöyledir: “*İnsan hayır istemekten usanmaz, fakat kendisine bir kötülük dokununca ümitsizliği aşırı olup fazlasıyla ümitsizliğe düşer.*” (Fussilet, 41/49)⁵ Allah’ın kitabında ümitsiz anlamında geçen bir diğer sözcük olan “ye’s/yeis” ise tekrarları ve müştaklarıyla birlikte on üç (13) âyette

¹ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *el-Furûku ‘l-Luğaviyye*, 245.

² el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi ‘l-Kur’ân (el-Müfredât fi garîbi ‘l-Kur’ân)*, 685.

³ İbn ‘Abdiberr, Ebû ‘Omer Yûsuf b. ‘Abdullâh b. Muḥammed b. ‘Abdiberr en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi ‘l-Muvaṭṭa’ mine ‘l-Me‘ânî ve ‘l-‘Esânîd*, thk. Muṣṭafâ b. ‘Aḥmed el-‘Alevî, Muḥammed ‘Abdulkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vezâratu ‘Umumi ‘l-‘Evḳâf ve ‘Şu’ûni ‘l-İslâmiyye, 1387–1967), 15/250, 17/442.

⁴ Hûd, 11/9, İsrâ, 17/83, Fussilet, 41/49.

⁵ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu‘cemü ‘l-müfehres li-elfâzi ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm*, 553.

geçmektedir. Bunlar arasında doğrudan insanın ümitsizlik illetiyle nitelendiğini bildiren de üç (3) âyet vardır ki bu âyetlerden birinde bu kelime “kunût” terimiyle birlikte kullanılmıştır. O âyette yukarıda geçen Fussilet kırk dokuzuncu âyetidir. Diğer ikisi de “*Eğer insana tarafımızdan bir rahmet (nimet) tattırır da, sonra bunu ondan çekip alırsak, şüphesiz o ümitsiz ve nankör olur.*” (Hûd, 11/9) ve “*İnsana bir nimet verdiğimiz zaman, yüz çevirip kendine doğru çeker. Ona bir şer dokunduğu zaman ise büsbütün ümitsiz olur.*” (İsrâ, 17/83) âyetleridir.¹ Bu üç âyette de insanın ümitsizliği mübâlağa sığasıyla ifade edilmiş olup onun bu olumsuz vasfının şiddetli olduğu bildirilmiştir.

İnsanın ümitsiz olduğunu bildiren âyetlerden anlaşılan; insanın darlıkta, sıkıntı anında, deyim yerindeyse başı sıkışınca bu menfî karektere büründüğüdür. Zira bu âyetlerin tefsirlerinde insanın fakirlik, hastalık, açlık vb. onu dünyevî sıkıntıya düşürecek hallerle karşılaştığında Allah’ın rahmetinden ümit kestiği ve ümitsizliğinin de şiddetli olduğu bildirilmiştir. Müfessirlere göre insan, bollukta şımarıp kendini aldatmak suretiyle, darlıkta da hüznülenmenin kendisini esir etmesiyle Allah’tan uzaklaşabilmektedir. Onun bu durumu, aşağıdaki iki âyette bildirilmiştir: “*And olsun ki, insana nimetimizi tattırır sonra onu ondan çekip alırsak, o şüphesiz umutsuz bir nanköre döner. Ama kendisine dokunan bir sıkıntıdan sonra, ona bir nimet tattırırsak mutlaka, “Kötülükler benden gitti” diyecektir. Çünkü o, şımarık ve böbürlenlen biridir.*” (Hûd, 11/9, 10)²

Bazı müfessirler, “*Allah’ın rahmetinden ancak kâfirler ümit keser*” (Yusuf, 12/87) âyetine dayanarak ümitsizliğin mü’min olmayanların niteliği olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre ye’s, Allah hakkında cimrilik ve acizlik inancının gerektirdiği gibi korkunun olmadığı ümit, “emn halî” yani azaptan güven içinde olmaktır ki bu da Allah’ın aciz olduğuna inanmak babından olup küfürdür. Ayrıca bu durum “*Allah’ın azabından emin mi oldular? Fakat ziyana uğrayan topluluktan başkası, Allah’ın (böyle) mühlet vermesinden emin olamaz.*” (A’raf, 7/97) âyetine ters düşmekte olup

¹ Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Şur‘ânî’l-Kerîm*, 769.

² Râzî, *Mefâtîhu’l-Gâyb*, 21/389; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurtubî, *el-Câmi‘ li-Âḥkâmî’l-Şur‘ân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru’l-Kutubî’l-Mıṣriyye, 1384), 10/321; Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelüsî Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: y.y., 1420), 9/315; Ebû Sa‘îd ‘Abdullâh b. ‘Omer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, thk. Muhammed ‘Abdurrahman el-Mar‘aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâşî’l-‘Arabî, 1418), 5/74.

mü'min için doğru bir davranış biçimi değildir. Bundan dolayı da onlar, Allah'a iman edenin ümitle birlikte korku vasfıyla vasıflanması gerektiğini, başka bir ifadeyle Allah'ın rahmetinden ümit kesmemekle birlikte azabından da çekinmesi gerektiğini savunmuşlardır. Zira mü'min darlıkta Allah'tan ümidini kesmemekle birlikte bollukta da O'na şükretmektedir.¹ Kimi müfessirlerin kalbin sıfatlarından saydığı ye'si/ümitsizlik; beklentinin bittiği, recânın (ümit) olmadığı korku hali şeklinde tanımlaması da bu çerçevede değerlendirilebilmektedir.²

Müfessirlerden kimisine göre ise ye's/yeîs/ümitsizlik niteliği, imânî açıdan farketmeksizin bütün insanlar için geçerlidir. Bu iddialarına da Resûlullah (s.a.v.)'ın hakkında “*bana dünya ve dünyadakilerden daha sevimlidir*”³ buyurduğu “*ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlayan çokca gafûr ve çokca rahimdir*” (Zümer, 39/53) âyetini delil göstermişlerdir. Nitekim bu âyette Allah, “*ey nefislerine karşı aşırı giden kullarım*” demek suretiyle mü'min olsun veya olmasın bütün kullarına hitap etmiş olup kâfir, mü'min ayrımı yapmadan O'nun rahmetinden ümit kesmemelerini istemiştir. Bu âyetin sebab-i nüzûlu da bunu göstermektedir. Zira bu âyet müslüman olma aşamasında olan Vahşî (r.a) ve onun gibilerinin hakkında nâzil olmuştur. Onlar, bir diğer delil olarak da “Hûd” suresinde geçen ümitsiz insandan sabreden ve salih amel işleyenlerin istisna edilmesini⁴ öne sürmüşlerdir. Burada da Arapça dil bilgisi açısından bu âyetteki müstesnânın ki o da “sabreden” ve “salih amel işleyenler”dir müttasıl veya münkâtî olmasıyla ilgilidir. Onlara göre müttasıl olması durumunda Allah'ın rahmetinden ümit kesenler hitabı mü'minler için olacağı, çünkü sabır ve salih amel mü'min vasıflarıdır, münkâtî halindeysi O'nun rahmetinden ümit kesenler hitabı mü'min olmayanlar için olduğu anlamına gelmektedir. Bu tartışmalar bir kenara;

¹ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 4/165; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 6/120; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni 'ulûmih*, thk. eş-Şâhid el-Bûşîhî (Şârika: Mecmu'atu Buḥûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429), 9/5616; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, 5/74; Abdülğânî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Guneymî ed-Dimaşkî el-Meydânî, *el-Lubâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyîddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetü'l-İlmiyye, 1429), 11/195; Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 21/440; Ebû Hafş Sirâc ed-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Hanbelî ed-Dimeşkî en-Nu'mânî İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 11/195.

² Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 6/120; el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an (el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'an)*, 892; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr*, 9/315.

³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 45/37.

⁴ Hûd, 11/11.

Kur'an'ın zâhirine göre Allah'ın âyetlerini ve O'nunla karşılaşmayı inkar edenler, Allah'ın rahmetinden ümit kesenlerdir. Zira Kur'an'da “*Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler -işte onlar- benim rahmetimden ümitlerini kesmişlerdir ve onlar için acıklı bir azap vardır.*” (‘Ankebût, 29/23) buyurulmaktadır. Bu arada müfessirlerin “ye’s” illetini helak edici büyük günahlardan saydıkları da bilinmektedir.¹

Sonuç olarak Kur'an, ye's/yeis/künût (ümitsizlik) vasfının dini inancı her ne olursa olsun insan için olumsuz bir nitelik olduğunu bildirmektedir. Bu olumsuz fitratın da diğer negatif huylar gibi insanın mizacında var olduğu kanısına varmak mümkündür. İnsanın yapısında mevcut olan bu menfi sıfattan kurtulması gerektiğini, bundan arınmanın yolu da “sabır” ve “sâlih amel” erdemleriyle vasıflanmakla mümkün olabileceğini yine Kur'an âyetleri söylemektedir. Yani Kur'an'a göre mü'min, ümitsizlik gerektiren bir durumla karşılaştığında Allah'ın rahmetinden ümidini kesmemesi, ağlayıp sızlamaması bunun yerine o duruma karşı sabırlı olması ve hareketlerini de Allah'ın istediği şekilde düzeltmek suretiyle bununla başa çıkması gerekmektedir.² Sıkıntı anında Allah'ın rahmetinden ümit kesmekle kişi, işi kendine bırakmış olacak ki o da onun için zarardan başka bir şey değildir. Fakat bunun aksine sıkıntı zamanında Allah'a yönelmekle kişiye Allah'ın rahmeti ve fazileti dokunur ki bu da onu elbette feraha kavuşturacaktır.³

2.2.7.2. Tasavvufta Ümitsizlik

Tasavvufî anlayışta, Kur'an bağlamında insan için olumsuz kabul edilen niteliklerden biri de ümitsizliktir. Sûfîlere göre mürîd, ümitsizlik illetinin aksine ümitvar olmak anlamına gelen “recâ” ve “havf” (korku) makâmlarıyla vasıflanmalıdır. Sûfî anlayışta “recâ” ve “havf”, mürîde şeriatın gerektirdiği gibi yaşamayı öğretmeye vesile iki durumdur.⁴ Onların sisteminde mutasavvıfta “recâ” ve “havf” nitelikleri dengeli olmalıdır. Nitekim Allah, “*O'nun rahmetini ümit ederler,*

¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/491; Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 3/204; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, 2/1302; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Ğavâmiidi't-Tenzîl*, 4/205; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 17/321-323.

² Hûd, 11/9-11.

³ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 8/695.

⁴ Ebû Muhammed 'Abdul'aziz b. 'Abdisselâm ed-Dimeşkî İbn 'Abdisselâm, *Maḳâşidu'r-Ri'āye li Huḳuḳillâh 'Azze ve Celle*, thk. 'İyâd Hâlid et-Tıbbâ' (Dimaşk: y.y., 1416), 23.

azabından da korkarlar” (İsrâ, 17/57) buyurarak mü’minde “recâ” ile “havf”un bir arada olması gerektiğini bildirmiştir.¹ Onlara göre bu iki tasavvufî makâmdan sâlikte biri diğerinden fazla olduğu takdirde onu Allah’tan uzaklaştıracaktır. İlk dönem sûfî müfessirlerden Sehl Tüsterî, “recâ” ve “havf”, insan için gereklidir. İkisi insanda eşit olunca hali düzelirken biri diğerine ağır basınca onu yok eder” diyerek bu iki vasfın mürîdde eşit bir şekilde olması gerektiğini vurgulamıştır.² Ona göre en yüce ve faziletli hizmet, sabırla Allah’ın rahmetini ümit etmektir ki o da sâlik için ibadettir. Tüsterî’nin anlayışında O’nun rahmeti konusunda ümitvar olmak da yakın ve uzak olmak üzere iki çeşittir. Yakın olan Allah’la sâlik arasında bir sırken, uzak olan ise sıradan insanlar hakkında olup kişinin o rahmetin uzak olduğunu beklemek suretiyle yakın olandan mahrum olmasıdır.³

Tasavvufî ıstılahta “recâ”, gelecekte Allah’tan beklenti içinde olmak anlamına gelirken “havf” ise gelecekte mekârihten emin olmak veya olabilecek kötülükler sebebiyle kalbin yanıp tutuşması manasındadır.⁴ Sûfî düşüncede ümitsizlik, Allah’a hüsn-i zan beslemeye engel, kalbi ödüren bir hastalıktır. Buna mukabil “recâ”, kalbi diriltiren bir erdemdir.⁵ Allah dostlarına göre sâlik, kalbini geçici olan dünya ve dünyalıklardan arındırmalı, buna karşılık; ebedî ve bâkî kalacak uhrevî hayatla doldurmalıdır. Sâlik, sürekli bu anlayışta olmalı ve buna göre hareket etmelidir. Zira böyle davrandığı takdirde kalbinde onu bu hal üzere sabit kılacak “recâ”yla birlikte bir “havf” meydana gelmektedir. Sâlikin kalbinde kök salan “havf” da onu nefsanî ve şeytanî tehlikelerden koruyacaktır. Sûfîler arasında meşhur olan;

Dünyalarını ve dinlerini insanlara bıraktım

Sen’in (Allah’ın) zikirinle meşgul olmak için Ey dinim ve dünyam!

¹ Ebû’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-İşfehânî, *Muḥâḍarâtu’l-Udebâ’ ve Muḥâverâtu’ş-Şu’arâ’ ve’l-Buleğâ* (Beyrut: Şirketu Dâru’l-Erḳam b Ebî’l-Erḳam, 1420), 2/422.

² Tüsterî, *Tefsîrû’l-Kurâni’l-’Azim*, 187.

³ Tüsterî, *Tefsîrû’l-Kurâni’l-’Azim*, 83; Ebû Muḥammed ‘Abdulkâdir b. Mûsâ ‘Abdulkâdir el-Geylânî, *el-Fethu’r-rabbânî ve’l-feyzü’r-rahmânî*, ed. Ahmed Abdürrahim es-Seyyâh, Tevfik Ali Vehbe (Kahire: el-Mektebetü’s-sekâfiye ed-diniye, ts.), 59.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 2/354; Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Arabî, *İşṭilâhâtü’ş-şûfiyye*, ed. Abdurrahman Hasan Mahmud (Kahire: Mektebetu Âlemi’l-fikr, ts.), 22.

⁵ Mâverdî, *Edebu’d-Dunyâ ve’d-Dîn*, 234; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/101.

Şiiri de onların zikirle bu duruma geldiğini göstermektedir.¹ Fakat onların bu düşüncesi, müşâhede makâmına ulaşmamış, daha yolun başında olan sâlik hakkındadır. İhtisâs ehline bu iki makâm yakışmamaktadır. Çünkü bu iki makâm, sürekli değil belli bir süre için nefsi saçmalıklarından alıkoymaktadır. Nitekim Allah’la ünsiyet kuran ve Hakk’ın kalbine mâlik olduğu ibnü’l-vakt (vaktin oğlu)² sûfî, sürekli O’nu müşâhede etmekte olup geleceğe takılmamaktadır. “Recâ” ve “havf” ise gelecekle ilgilidir. Vâsitî (ö. 320/932’den sonra)’nin “”havf”, Allah’la kul arasında perdedir” sözü bu durumu ifade etmektedir. Ayrıca müşâhede makâmı, “üns”ü “havf” ise “kabz”ı gerektirir. Neticede Hakk, sırlara zâhir olunca “recâ” ve “havf” için geçerli bir gerekçe kalmamaktadır. Ayrıca devamlı müşâhede makâmında bulunmak sûfî için asıl hedeftir. Bu makâmdaki Allah dostunun kalbini “recâ” ve “havf” ile meşgul etmesi müşâhede noksanlığa sebebiyet vermektedir.³ Sûfî müfessirlerden Kuşeyrî’ye göre de kalplere salınan ve birbirine karışmayan iki deniz olan “recâ” ve “havf” hâlleri, mü’minlerin âvâmı, “kabz” ve “bast” havâs, “heybet”, “üns”, “bekâ” ve “fenâ” ise hâssü’l-havâs içindir.⁴

Sûfiler, ümitsizliğe düşmemeyi Allah dostları için temel esaslardan saymışlardır.⁵ Bundan dolayı da ilk dönem zâhidlerden Dâvûd et-Tâî (ö. 165/781 [?]) “amellerimizin karşılığı ümitsizlik olmasına rağmen, kalp ümitvar olmayı arzulamaktadır”⁶ demektedir. Onların anlayışında Hz. Yakub (a.s)’un oğlu Hz. Yusuf (a.s)’tan ayrı düşmesinin sebebi, babasının “*ben onu kurt yemesinden korkuyorum (havf)*” (Yusuf, 12/13) diyerek “recâ” değil de “havf” makâmında olmasıdır.⁷

Sûfilere göre Allah’ın inananlara olan faziletlerinden biri de onlara son nefeslerine kadar tevbe edebilmeleri için mühlet vermesidir. Tasavvufî anlayışta “Ey

¹ İbn ‘Abdisselâm, *Maḳâşidu’r-Ri’âye li Ḥuḳuḳillâh ‘Azze ve Celle*, 26, 27.

² Arapçada, vaktin oğlu anlamına gelmektedir. Tasavvufî terminolojide ise geçmiş ve gelecek kaygısından kurtulmuş, içinde bulunduğu ânı yaşayan sufi’ye denilir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç, 2009), 128.

³ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 4/155; Muhammed el-’Adlûnî el-İdrîsî, *Mehâsinü’l-mecâlis ev Beyânü’n fi Makâmâtî’s-Sâdâtî’s-Sûfiye li İbn ‘Arîf es-Senhâcî* (Tunus: Dâru’s-Sekâfeti ed-Dâru’l-Beydâ’, 2015), 76,77.

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/253.

⁵ Ebû’l-Leyş Naşr b. Muhammed Ebû’l-Leyş es-Semerḳandî, *Tenbîhu’l-Ġâfilîn bi-Eḥâdîsi Seyyidi’l-Enbiyâ’i ve’l-Murselîn*, thk. Yûsûf ‘Ali Bedrî (Dimaşk; Beyrut: Dâru İbn Keşîr, 1421), 607.

⁶ Ebû Bekr ‘Abdullâh b. Muhammed b. ‘Ubeyd el-Ḳureşî el-Baġdâdî İbn Ebû’l-Dünyâ, *Muḥâsebetu’n-Nefs*, thk. Ebû Hureyre Muştafâ b. ‘Alî b. ‘Avd (Beyrut: y.y., 1406), 87.

⁷ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 4/144.

nefislerine karşı aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin" (Zümer, 39/53) âyeti, Allah'ın insanlara karşı merhametini ve şefkatını gösteren en mübâlağalı Kur'an buyruğu ve affi gerektiren en büyük hazinedir. Sûfiler; bu âyete ve Allah'ın rahmân ve rahîm olmasına dayanarak Allah'ın rahmetinin sonsuz olduğunu ve kulların O'nun rahmetinden ümit kesmesini Hakk'ın nefyettiğini belirtmişlerdir. Evliyâullahın düşüncesinde kul ile Hakk arasındaki bağlantıyı kesmek suretiyle Allah'ın rahmetinden ümitsiz olmak fitrattan uzaklaşmaktır. Kulda aslî nurundan kalıntılar kalmışsa Allah'ın gazabını geçen geniş rahmetinin eserini kendisinde kavrayacaktır. Onlar, işlenen sucun büyüklüğüne bakmaksızın tevbe edildiği vakit her kesin affolunacağını savunmuşlar ve kurtuluşun ümitvar olmakta olduğunu bildirmişlerdir.¹ Allah dostları, Allah'ın rahmetinin ve affının tecellî olmasının da kişinin ibadetlerine ve amellerine güvenmemesini, bunları yerine getirirken de kusurlu olacağı hakkında ümitsiz olmamasını şart koşmuşlardır. Sûfilerin bu anlayışını, yüz kişiyi öldürenin tevbesinin kabul edilmesine dair² ve "*hiç kimsenin ameli onu cennete koymaz*"³ hadisleri de desteklemektedir. Bu arada sâlik, "havf"tan da emin olmamalıdır. Zira sâlikte "havf"un gereklilikleri yok olunca onda Allah'ı unutma gafleti ortaya çıkabilmektedir.⁴ Ayrıca "havf" makâmının sonu mahabbet makâmının başlangıcıdır. "Havf"un hakkı verilmedikçe ümitsizliği yok eden "recâ" makâmına ulaşmak da mümkün değildir.⁵

Gazzâliye göre "havf", kişiyi saadete götüren bir kamçıdır. "Havf"un en düşük derecesi, kulu günahlardan alıkoyması ve dünyaya yüz çevirtmesidir. Bu makâma ulaşan sâlik, haramlardan kaçmakta ve dünyada zâhid olmaktadır. Ona göre ifrât derecesindeki "havf" zemmedilmiş olup ümitsizliğe sebeptir. Kulda "havf" fazlalaşınca ona "recâ" eklenmelidir. O, "recâ" ve "havf" sahibi olmak konusunda insanları ikiye ayırmaktadır. Onun anlayışında kendisinden günahlar sadır olanda

¹ Ebû's-Serî Hennâd b. es-Serî el-Kûfî Hennâd b. es-Serî, *ez-Zuhd*, thk. 'Abdurrahman 'Abd el-Cebbâr el-Ferîvâî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefâ, 1406), 2/439; Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kurânî'l-'Azim*, 134; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/530; Muhammed b. Abdülkerim el-Kesnezânî, *Mevsû'atü'l-Kesnezânî fî mâ istalaha âleyhi Ehlü't-tasavvuf ve'l-'irfân* (Dimaşk; Beyrut: Mektebetu Dâru'l-mehebbe; Dâru Âye, 1426/2005), 17/230.

² Müslim, *el-Câmi 'u's-saḥîḥ*, 4/2119.

³ Müslim, *el-Câmi 'u's-saḥîḥ*, 1/2171.

⁴ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/201; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/366.

⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'ameleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmî't-Tevhîd*, 1/306, 2/129.

“havf”, “recâ”dan daha fazla olmalıdır. Buna mukabil Allah’la arası iyi, her halukarda O’na itaat eden kulda ise “recâ” ve “havf” eşit olmalıdır. Bununla birlikte Gazzâlî, “sizden biriniz Rabbine hüsn-i zan beslemeden kesinlikle ölmesin!”¹ hadisini delil göstererek ölüm yaklaşınca kulun hangi hal üzere olduğunu gözardı edip bu durumda kul için “recâ”yı uygun görmüştür.² Sâlik için ümitsizliğin haram olduğu yönünde görüş belirten Gazzâlî’ye göre Allah’a en yakın olan ibadetler O’na en sevimli olanlardır. Bundan dolayı da o, “recâ” ile amel etmeği “havf”la amel etmekten daha faziletli olduğunu görmüştür.³ Onun düşüncesinde ümitsizliğe kapılıp ameli terkeden de havfla sürekli amel eden de tedavi edilmeleri gereken iki hastadırlar. Çünkü ikisinde de ifrât ve tefrît söz konusu olup bu da İslâm kültüründe bilinen “işlerin en hayırlısı orta (mu’tadil) olanıdır”⁴ temel prensibine aykırıdır.⁵

Sonuç olarak, sûfilerin insan için saydığı olumsuz niteliklerden biri de ümitsizlik (ye’s, yeis)dir. Sûfilere göre sâlik, bu illetten kurtulmalıdır. Bundan kurtulmanın yolu da sâlikin “recâ” ve “havf” makâmlarına ulaşmasıyla mümkündür. Fakat bu iki makâm da avâmın menzilelerindedir. Mâmâfih sûfiler, ümitsizlik hastalığından kurtulmanın çözümünü sunarak bu konuda klasik müfessirlerden ayrılmaktadırlar. Nitekim klasik müfessirler bu konuyu genel olarak îmânî açıdan değerlendirdiklerinden daha önce bahsedilmiştir. Tasavvuf sisteminde ümitsizlik meselesinin “recâ” ve “havf” makâmlarıyla açıklanmasının sebebi de ümitsizlik halindeki sâliki bu durumdan kurtarmaktır.

2.2.8. Tartışmacılık (Cedel)

Kur’an’da insanın cedelci olduğunu “ج-د-ج” kök harflerinden müştak sözcüklerle ifade edilmektedir.⁶ Batı dilinde dialectica Arapçada “cedel” veya “cedl” kelimesi ve bundan türemiş ifadeler birçok anlama gelmektedir. Tartışmak, sert tartışmak, şiddetli düşmanlık, ipi sağlamca bükmek ve germek, deve yuları, zırh, birini

¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 22/366.

² Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 4/167; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî el-Gazzâlî, *el-Erba’in fî uşûli’d-dîn* (Beyrut: Dâru kütübî’l-’ilmiyye, ts.), 122.

³ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 4/144.

⁴ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. ‘Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Şu‘abu’l-Îmân*, thk. ‘Abdul’aliyy ‘Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü’r-Ruşd, 1423), 8/558.

⁵ Gazzâlî, *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*, 4/146.

⁶ Kehf, 18/54.

yere düşürmek, sara hastalığı, olgunlaşmamış hurma, şahin, vücuttaki uzuvlar, konak, sert mizaclı olmak, sağlamlılık, yer, danenin başakta olgunlaşması, oval ve dirsek kemiği bu anlamların başında zikretmek mümkündür.¹

Sonuç olarak bu kelime terminolojik açıdan müsbet anlamlara gelebildiği gibi menfî anlamlar da barındırmaktadır. Kur'an'da da örneğin “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.*” (Nahl, 16/128) âyetin de görüldüğü üzere kimi âyetlerde olumlu anlamda kullanılmakla birlikte zira bu âyette Hz. Peygamber’e, müşriklerle “cedel” emri verilmiştir ki bu da övülen bir davranıştır.² Fakat bu kelimenin insan cinsi için kullanıldığı bir âyet vardır ki bu âyette de insanın bu nitelikle nitelendiğini ve bunun insan için olumsuz bir sıfat olduğu bildirilmektedir. O âyette şöyledir: “*Biz bu Kur'an'da insan için her şeyden örnekler verdik. İnsan ise her şeyden daha çok cedelci (tartışmacı)dır.*” (Kehf, 18/54)

2.2.8.1. Kur'an'da Cedel

Kur'an'da insanın cedelci, tartışmacı kimliği daha önce ifade edildiği gibi “الجدل” kök harflerinden müştak kelimeler ve bu sözcükten türemiş ifadelerle bildirilmektedir. Bu terim ve türevleri tekrarlarıyla birlikte Kur'an'da yirmi dokuz (29) âyette geçmektedir ki bunlardan üçü isim şeklinde olup diğerleri ise fîl kalıbıyladır. Bunlar arasında yine daha önce belirtildiği gibi bu kelime sadece bir âyette insan cinsi için Arapça nahiv ilmi açısından “temyîz” olarak kullanılmıştır ve bu durumun insan için olumsuz bir nitelik olduğu anlaşılmaktadır.³ Ayrıca bazı Kur'an âyetlerinde insan cinsinin tamamı değil de bir kısmı Allah ve âyetleri hakkında bilgisizce cedelcilik yaptığı ve bunun doğru bir tutum olmadığı zikredilmektedir. Sözgelimi “*İnsanlardan bazıları Allah hakkında bilgisizce tartışır da her azgın şeytana uyar*” (Hac, 22/3) âyetinde Allah, “*Onlar, kendilerine gelmiş bir delil olmaksızın, Allah'ın âyetleri hakkında mücadele ederler. Bu durum, Allah katında ve iman edenler yanında büyük*

¹ Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-ʿAyn*, 6/79-80; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 1/448, 449; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 10/342; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-ʿArabiyye*, 4/1653, 1654; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 1/179; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, 11/103, 104.

² Ebu'l-ʿAbbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. ʿAbdiddâim es-Semîn el-Halebî, *ʿUmdetu'l-Huffâz fî Teʾsîri Eşrefi'l-Elfâz*, thk. Muḥammed Bâsil ʿUyûn es-Sûd (b.y.: y.y., 1417), 1/313.

³ Fuâd Abdulbâkî, *el-Muʿcemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm*, 165.

bir buğzu gerektirir. İşte Allah, her böbürlenene zorbanın kalbini öyle bir tabiat ile mühürler” (Mü'min, 40/35) âyetinde ise O'nun âyetleri hakkında her hangi bir dayanağı olmadan tartışanlar azarlanmıştır. Kur'an'a göre Allah ve O'nun âyetleri hakkında her hangi bir delilleri olmadan tartışanlar yani bu konuda cedelci olanlar kalplerinde kibir bulunan kafirlerdir ve onların Allah'ın azabından kaçıp sığınabilecek bir yerleri de yoktur.¹

Müfessirler, Kur'an'da geçen “cedel” terimini düşmanlık, hakkı kabul etmemek, doğru yolu gösterene itiraz etmek ve sözle karşı çıkmak şeklinde açıklamışlardır. Onlardan bazıları, Kur'an'da insanın cedelci yönünün zikredildiği bütün âyetlerin insanların peygamberlerine düşmanca davranması ve onların getirdikleri tevhîd inancına karşı çıkmaları anlamında olduğunu iddia etmişlerdir.² Müfessirlerin çoğu ise insanın cedelci olduğunu bildiren âyetten birkaç âyet sonra gelen “*kafir olanlar ise hakkı yok etmek için mücadele ederler*” (Kehf, 18/56) âyetine dayanarak buradaki insanın “kâfir” insan olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir.³ Bununla birlikte bazı müfessirler, “cedelcilik”in imanî açıdan fark etmeksizin insanın cevherinde, fitrat ve mizacında var olduğunu, onun bu nitelikten berî olmadığı hatta bu özelliğin mükellef olan cinlere göre insanda daha çok olduğunu söylemişlerdir. Nitekim “*De ki: Bana, cinlerden bir topluluğun dinledikten sonra gidip; biz gerçekten hayranlık uyandıran bir Kur'an dinledik, dedikleri, vahyolundu. Her konuda doğru yola iletiyor; ona iman ettik. Artık kesinlikle Rabb'imize hiçbir şeyi ortak koşmayacağız.*” (Cin, 72/1, 2) âyetlerinde bildirildiği gibi cinler hiç itiraz etmeden yani “cedelcilik” yargısına girmeden insanlardan farklı olarak Kur'an'ı, dolayısıyla da Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğini kabul etmişlerdir.⁴ Ayrıca Kur'an bir bütün

¹ Mü'min, 40/4, 56, Şûrâ, 42/35.

² et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'an*, 18/48; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/2368; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, 6/4409; İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3/524; Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz*, 269.

³ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/193; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, 3/296; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 7/185; Ebû'l-Leyş es-Semerḳandî, *Baḥru'l-Ulûm*, 2/351; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*, 6/4410; Ebû el-Ḥasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*, thk. 'Abdulfettâh es-Seyyid Selîm, Fayşal el-Ḥafeyân (Kahire: Ma'hedi'l-Maḥtûṭât) 'Arabiyye, 1424), 8/552; Ebû'l-Ḥasan 'Alî b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Alî en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/154.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 7/185; el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an (el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an)*, 703; İbn 'Atiyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 3/524.

olarak incelendiğinde de insanın bu yönüne dikkat çekildiği görülmektedir. Zira birçok âyette onun bu vasfına değinilmektedir.¹

Müfessirlerden Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210), övülen ve yerilen olmak üzere cedelciliği ikiye ayırmaktadır. Ona göre bâtılın varolması, mülk edinmek ve mevki makam sahibi olmak için yapılan cedel zem edilen cedelciliktendir. Buna mükabil, hakkın yerine getirilmesi, Allah yoluna davet ve O'nun dinini müdafaa için yapılan mücadele medh edilen cedelciliktendir.² Cedelcilikte serdedilen delillere de değinen Râzî, asıl cedelciliğin cedelde delillerle rakibi susturmak ve tartışmadan çekilmesini sağlamak olduğunu belirtmiştir. Onun anlayışında cedelcilikte kullanılan deliller de fâsid, asılsız veya sağlam, doğru öncüllerden oluşur ki sağlam mükaddimelerden oluşan delillerin kullanıldığı cedelcilik Kur'an'da “*onlarla en güzel yöntemle tartış (cedel).*” (Nahl, 16/125) buyruğunda haber verilen “cedel-i ahsen” diye isimlendirmesi mümkün olan, cedel çeşidindendir. Ona göre Allah'ın dinine davet ya kat'i delillerle ya da zannî delillerle yapılmaktadır ki birincisi hikmet ikincisi ise Türkçede güzel öğüt şeklinde tercüme edilen mev'izey-i hasenedir. Cedel ise bu ikisinden farklıdır. Anlamında rakibi susturmak, başka bir ifadeyle alt etmek anlamı olduğu için davet çeşitlerinden değildir. Bundan dolayı da Allah, Nahl sûresi 125. Âyetinde Hz. Peygamber (s.a)'e hikmet ve güzel öğütle davet etmeyi emretmişken, cedelle emretmemiştir.³

Her ne kadar müfessirler insanın cedelcilik yönünün olumlu mu olumsuz mu olduğunu doğrudan izah etmemişlerse de bu niteliğin “kâfir” insan için olduğu yönünde görüş belirtmelerinden dolayı bu niteliği negatif bir sıfat olarak gördükleri söylenebilmektedir. Kur'an'dan da insanın bu vasfının onun için menfî olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Çünkü insanın cedelcilik vasfını bildiren âyetin diğer parçasından anlaşılmaktadır ki o da şöyledir: “*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık.*” (Kehf, 18/54) Bir de “*İnsanı bir damla sudan yarattı; fakat görürsün ki o, yaratıcısına apaçık bir muhalif olup çıkmıştır*” (Nahl, 16/4) âyetinden bu niteliğin insan için olumsuz bir sıfat olduğunu çıkarmak mümkündür. Çünkü burada geçen ve “mühalif” diye çevrilen “hasîm”

¹ Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 165.

² Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/320.

³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 20/287.

kelimesi de insanın cedelcilik karakteriyle ilgilidir ve Kur'an, bunu insan için hoş karşılamamaktadır. Zira *“Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa o mu? dediler. Bunu sana ancak tartışmak için söylediler. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur.”* (Zührûf, 43/58) âyetinde bu iki kelime beraber ve müşrikleri azarlamak için zikredilmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a)'in *“doğru yolu bulduktan sonra sapıtan hiçbir kavim yoktur ki kendilerine cedel verilmemiş olsun”*¹ hadisi de bunu göstermektedir. Bu hadise göre toplumları doğru yoldan çıkarmanın cedelci tutumları olduğu aşıkardır. Neticede “cedelcilik” vasfının Kur'an bağlamında insan için olumsuz bir nitelik olduğunu söylemek doğru olarak kabul edilebilmektedir.

2.2.8.2. Tasavvufta Cedel

Tasavvufî düşüncede cedelcilik Kur'an bağlamında değerlendirilmiştir. Zira Allah dostları, *“Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış (cedel). Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”* (Nahl, 16/125) *“Bizim ilâhlarımız mı daha hayırlıdır, yoksa o mu?” Bu misâli sırf seninle tartışmak (cedel) için ortaya attılar. Doğrusu onlar çok kavgacı bir topluluktur.”* (Zuhruf, 43/58) *“İnsanlardan kimi de vardır ki ne bir bilgiye, ne bir delile, ne de aydınlatıcı bir kitaba dayanmaksızın Allah hakkında tartışır.”* (hac, 22/8) âyetlerine dayanarak bu vasfın sâlik için zararlı ve istenmeyen bir nitelik olduğunu bildirmişlerdir.²

Tasavvufî düşüncede tartışan, cedele tutuşan iki kişi biri diğerini yenmek isteyen, onda hâkimiyet kurmaya çalışan, onu etkisi altına almak için uğraşan inatlaşan iki tekkeye, kafa tokuşturan iki koça ve savaştan iki devlet başkanına benzetilmektedirler. Bu benzetmelerde olduğu gibi iki taraftan her biri diğerinin üstünlüğünü kabul etmeye yanaşmadığından bu nevî mücadeleden hayır beklemek doğru olmadığı gibi cedelcilikten de olumlu bir sonuç ortaya çıkmamaktadır. Ayrıca cedelci olan cedele daldığında savunma psikolojisiyle hareket ettiğinden hiçbir şekilde ikna olmamaya karar vermektedir. İkna olmamaya karar vereni de doğru yola getirmenin imkânsız olduğu da Kur'an nassıyla sabit olup o da *“Eğer biz onlara melekleri indirsek, ölümler onlarla konuşsa ve her şeyi karşılırlarına toplayaydık, Allah*

¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdübâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ' i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), 1/19.

² Râğib el-İşfehânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, 58.

dilemedikçe, yine de inanmazlardı; fakat onların çoğu bunu bilmiyorlar.” (Enâm, 6/11) âyetidir.¹

İnsan için “cedelcilik” kimliği, sûfilerin düşüncesinde olumsuz niteliklerden biri olarak kabul edilmektedir. Buna binaen kimi sûfiler kitaplarında “münâfıkların Kur’an’la cedelciliği” şeklinde başlık açıp bu niteliğin aslında münâfıkların özelliklerinden olduğunu delilleriyle sunmuşlardır. Onların sunduğu delillerden biri de Hz. Peygamber (a.s)’in “*ümmetim adına beni en çok korkutan dili bilen (diliyle âlim, ameli ve kalbiyle câhil) münâfıklardır.*”² Hadisi ve Hz. Ali (r.a)’ye nisbet edilen “*gün gelecek Allah, cedelcilik ve dünya için olmak üzere üç sınıf insan Kur’an’ı okuyacaktır ve bu üç sınıftan her biri de amacına ulaşacaktır.*”³ Sözüdür. Sûfiler, mürîd için bu vasfı çirkin görmüşlerdir. Bundan dolayı da asıl olanın cedelcilik değil de mü’mine saadet kapılarını açan amel, yani Allah için harekete geçmek olduğunu Ma’ruf-i Kerhî (ö. 200/815-16[?]) “Allah (c.c), bir kula hayır diledi mi ona amel kapısını açar, cedelcilik kapısını ise kapatır. Allah (c.c), bir kula şer diledi mi ona amel kapısını kapatır cedelcilik kapasını açar.” şeklinde ifade etmiştir.⁴ Mâmâfih tasavvufi düşüncede cedelcilik nefsin ayıplarından sayılmaktadır. Sûfilere göre gaflet üzere münâzaraya dalan kişilerde cedelcilik ayıbı ortaya çıkmaktadır ki bu da kişi için olumsuz niteliklerden olup ondan korunmak icap etmektedir. Bunun aksine mürîd, cedelcilik illetine sevkeden münâzaradan sakınıp nasihat erdemiyle kendini donatmalıdır.⁵

Kendilerine “*Hayatım ve ölümüm Allah içindir.*” (En’am, 6/162) Kur’an buyruğunu temel dayanak edinen sûfilere göre cedel, Allah için O’nun düşmanlarına karşı yapıldığı gibi, O’nun takdirine tam bir teslimiyetle boyun eğmemek anlamında Allah’a karşı da yapılabilir. Onların anlayışında Hakk için yapılan övülen cedelden sayılırken O’na karşı yapılan ise Allah’ın takdir ettiğine muhâlefet

¹ Râğib el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s-Serî’a*, 187.

² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 1/289.

³ Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu’d-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm ‘Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru’l-Muğnî, 1412), 4/2097.

⁴ Ebû ‘Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-‘Ukberî İbn Battâ, *el-İbânetu’l-Kubrâ*, thk. Rıdâ Mu’î vdğr. (Riyad: el-Mektebu’l-İslâmî, 2005), 2/510; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Sıfetu’n-nifâk ve ne’tü’l-münâfikîn*, ed. Âmir Hasan Sabrî (Lubnan; Beyrut: el-Beşâiru’l-İslâmiye, 2001-1422), 158; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/404.

⁵ es-Sülemî, *Tabakâtü’s sūfiye*, 318.

olabileceğinden şirk olup bunu caiz görmek de dinden çıkmaktır.¹ Allah dostlarının bu anlayışına göre “cedelcilik”, özünde sâlik için olumlu veya olumsuz bir tutum olmaktan ziyade kim için ve kime karşı yapıldığında bir sonuca bağlanmıştır. Burada ricâlullah, klasik müfessirlerden farklı olarak “cedelcilik”i Allah’ı merkeze koyarak değerlendirmişlerdir. Zira söz konusu müfessirler, bu konuda evliyâullah’ın aksine Allah değil de insan bağlamında bu meseleyi açıkladıkları savunulabilmektedir.

2.2.9. Zalimlik (Zulm)

Arapça bir kelime olarak “م-ل-ظ” “z-l-m” kök harflerine sahip kelimeler sözlükte başkasının hakkını almak, bir şeyi olması gereken yere koymamak, daha önce kazılmamış yeri kazmak veya kazılmaması gereken yerin kazılması, kar, dolu suyu, dış parıltısı, erkek deve kuşu, göz kamaşması, gece karanlığı, doğru yoldan sapmak, fakat “yol” kelimesiyle kullanıldığında o yoldan sapmamak, şirk (Allah’a ortak koşmak), hak sabiplerini haklarından alıkoymak, bir şeyi azaltmak, ham sütün içilmesi ya da o sütün kendisi, duvarı nakışlı ev gibi anlamlara gelmektedir. Zulüm, aslında haddi aşmak, haksızlık yapmak, adaletsiz olmak, zorbalık, gaddarlık, hak yemek, insafsızlık vb. demektir. İslamî literatürde de bu en son zikredilen anlamı ön plana çıkmaktadır. Ayrıca “Kurt otlatan zulmetmiştir” darb-ı meselinde olduğu gibi “Babasına benzeyen zulmetmemiştir” deyiminde de “zulüm”, bir şeyin yerli yerinde olmaması anlamındadır.²

Aslı itibariyle “z-l-m” harflerinden türetilmiş kelimeler anlam bakımından Kur’an’da anahatlarıyla iki grup altında toplanılabilmektedir. Bunlardan biri “zulmet” diğeri ise “zulüm” manalarıdır. Bu kelimenin geçtiği âyetler irdelendiğinde zulmetle; cahillik, şirk, fiske gibi nurun zıddı maddi manevî karanlık, başka bir ifadeyle bu sözcüğün fer’ (asıl olmayan, arızî), zulümle de genel olarak zalimlik yani bu kelimenin asıl anlamı ifade edildiğini görmek mümkündür. Sözgelimi bu kelime, “Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklarda kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu saptırır ve kimi dilerse onu doğru yola koyar.” (Enâm, 6/39) âyetinde bu sözcüğün fer’, “Sonra Kitab’ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan

¹ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/404.

² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 8/162-164; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 2/934; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 6/1977-1979; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 12/373-380; Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 144.

(insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.” (Fâtır, 35/32) âyetindeyse asıl anlamıyla kullanılmıştır.¹

2.2.9.1. Kur'an'da Zalimlik

Kur'an'da “zulüm” ifade eden kelimeler tekrarlarıyla birlikte iki yüz seksen dokuz (289) defa geçmekte olup bunların yüz yetmiş dokuzu (179) isim, diğerleri de mâzî ve muzâri' fiil kalıbındadır.²

Allah'ın sevmediği³ ve lânet ettiği⁴ yani merhametinden uzak tuttuğu kişilerin niteliği olarak bildirilen “zulüm” Kur'an'da doğrudan insan için iki âyette geçmektedir. Bu âyetlerin birinde zalimlikle birlikte insanın nankörlüğü, diğerinde ise cahilliği zikredilmektedir. O ikisi de “*O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!*” (İbrahim, 14/34) ve “*Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok cahildir.*” (Ahzâb, 33/72) âyetleridir. İnsanın zalim olduğunu haber veren bu iki âyette de “zulüm” kelimesi “feûl” vezninde mübalağa sığasıyla kullanılmış olup bu olumsuz niteliğin insanda çokca, fazlaca bulunduğu belirtilmiştir. Buna göre insanın çok zalim olduğu Kur'an'la sabittir sonucunu buradan çıkarmak mümkündür.

İnsanın aşırı derecede zalim olduğunu bildiren yukarıdaki iki âyetin tefsiri; genellikle onun Allah'ın halifesi olma emanetine riâyet etmemek suretiyle yanlış yapması, bu şekilde kendine zulmetmesi, O'na şükretmesi gereken yerde nankörlük etmesi veya şükretmesi icab eden yerde Rabbine nankörce karşılık vermesi böylece Allah için benzerler uydurması, tevhîd inancını yok sayması, başka bir ifadeyle Allah'a ortak koşması şeklindedir. Buna göre de buradaki zalim insan, müvahhid olmayan insandır. Yani bu iki âyette geçen zalim insan, inanç bakımından mü'min olmayandır. Bu anlamda bazı müfessirler, kâfir insanın Rabbine karşı gelmesinden veya küfrü sebebiyle kendine zulmettiğini ifade etmişlerdir. İbn Âbbas (r.anhma)'tan

¹ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an (el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an)*, 537.

² Fuâd Abdulbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 434-438.

³ Âlî 'İmrân, 3/57, 140, Şûrâ, 42/40.

⁴ Hûd, 11/18, Mü'min 40/52.

gelen bir rivayete göre “*Şühhesiz insan çokca zalim çokca nankördür*”¹ âyetinde geçen insanla, Ebû Cehil kastedilmektedir ki bu rivayet de buradaki insanın kafir insan olduğunu desteklemektedir. Bu minvalde kimi müfessirlere göre bu âyetlerde geçen “insan” lafzı ‘Asr suresinde geçen “insan” kelimesi gibi, cins ismi olup bununla sadece kafir insan kasdedilmiştir. Zira bu sûrede geçen “insan” sözcüğü her ne kadar cins isim, yani imanî açıdan farketmeksizin bütün insanları kapsasa da iman edenler, sâlih amel işleyenler, hakkı ve sabrı tavsiye edenler hüsranda olacıklardan hariç tutulmasından² buradaki “insan” kelimesiyle kâfir olan insan amaç edindiği anlaşılmaktadır.³

Müfessirlerden Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), zulmün tanımında geçen bir şeyin olması gereken yerde olmaması anlamına riâyet ederek şöyle demiştir: “İnsanın cibiliyetinde unutmak var olduğundan Yaratıcısı tarafından ona bir nimet verildiğinde anında o nimeti unuttur ve şükretmemek suretiyle bu konuda zulme düşmektedir.” Ona göre insan, bu durumda zalim olmakla birlikte, aciz ve kusurludur. Onun aciz ve kusurlu olması sebebiyle onda Allah’ın “gafûr” (günahları çokca bağışlayan) vasfı tecelli etmektedir. Nitekim “*muḥakkak Allah çokca bağışlayan ve çokca merhamet edendir*” (Nahl, 16/18) buyurulmaktadır.⁴ Onun anlayışında zulüm, insanın şe’ninden, yani karakteristik özelliklerindendir. İnsan, Allah’a karşı gelmekle zulmetmektedir. Fakat bu konuda insanlar ikiye ayrılmaktadır. Onlardan bazıları halifelik emanetine riâyet etmemekle zalimlik vasfıyla kalırken bir kısmı da halifelik emanetine vefâ göstererek zulmü terk etmişlerdir. “*Îmân edip îmanına zulüm karıştırmayanlar*” (Enâm, 6/82) âyetinde bu durum anlatılmaktadır. Ezcümle er-Râzî, diğer müfessirlerin aksine yukarıda geçen âyetlerde insan için zikredilen zalimlik vasfının sadece kafir insan değil, mü’min olsun veya olmasın bütün insan cinsine şâmil geldiğini, insanın

¹ İbrahim, 14/34.

² ‘Asr, 103/1-3.

³ Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, 2/407; et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 16/17; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu*, 3/164; Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 6/398, 8/421; Ebû’l-Leyş es-Semerḳandî, *Baḥru’l-’Ulûm*, 2/245; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûḡi’n-nihâye fî ‘ilmi me’âni’l-Kur’ân ve tefsîrihi ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni ‘ulûmih*, 5/3822; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-’Uyûn*, 4/430; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Alî en-Nisâbü’rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basîṭ* (b.y.: y.y., 1430), 12/483; Ebû’l-Muzaḥfer Mansûr b. Muḥammed el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. ‘Abbâs (Riyad: y.y., 1418), 3/119; Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâiki Ġavâmiḍi’t-Tenzîl*, 2/557; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-Baġdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422), 2/514.

⁴ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ġayb*, 19/100.

yapısında var olan zalimlik vasfının da Allah’a isyan etmekle ortaya çıktığını savunmaktadır.¹

Neticede zalimlik vasfı, Kur’an bağlamında insan için olumsuz bir niteliktir. Kur’an’da bu nitelikle nitelenenin kâfir mi mü’min mi olduğu ihtilaflı olmakla birlikte çoğu müfessirlere göre Kur’an’ın zalimlikle itham ettiği kafir insandır. Bu manada Kur’an’a göre “zalimlik” menfî bir vasıftır ve bununla zalimliğin bilinen ve meşhur olan haksızlık yapmak, adaletsiz olmak, zorbalık, gaddarlık, hak yemek, insafsızlık vb. anlamları değil de bir şeyi olması gereken yere koymamak, şirk gibi manalara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Nitekim doğrudan insanın zalimliğini belirten ve yukarıda geçen o iki âyetin zahirinden de bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Yani Kur’an, insanın Allah’ın emirlerine karşı gelmekle zalimlik vasfına büründüğünü bildirmektedir. Her ne kadar insanın karakterinde bu olumsuz nitelik bulunsa da îmânla, kişi bundan kurtulabilmektedir. Bundan dolayı da mü’min insanın bu olumsuz nitelikten berî olduğunu söylemek mümkündür.

2.2.9.2. Tasavvufta Zalimlik

Sûfilerin hâl dilinde, Kur’an bağlamında insan için olumsuz olan niteliklerden biri de zulümdür. Sûfilere göre zulüm, nefsin hevâ ve hevesine uyulması, -bu da şirke yakın olduğundan zulmün en şiddetlisidir- kişinin mâsîvayla iştiğal etmesi ve şehvetlerin peşinden koşup gereksiz şeylere dalmasıdır.² Allah dostlarının zulme getirdikleri bu tanım, onun bir şeyin olması gereken yerde olmaması anlamıyla doğru orantılıdır. Ricâlullahın anlayışında sâlik, ihtiyaç anında mahlûkata yönelir, kalbini yardım istemede onlara bağlar ve onlardan beklenti içinde olursa bir şeyi yerli yerine koymamış olur ki bu da zulümdür. Evliyâullah’a göre sâlik, ne zaman, nerede, ne sebeple ve kim için yapması gerekeni doğru bir şekilde yapmalıdır. Bundan dolayı da Allah dışındaki varlıklara sadece umit bağlamak değil onlara mahabbet beslemek dahi zulümdür. Çünkü bu durumda mürîd, sevgisini olmaması gereken yere koymuş sayılmaktadır.³

¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 25/188.

² es-Sülemî, *Tefsîrü’s-Sülemî*, 1/120, 1/224, 1/298; Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 3/116.

³ Kuşeyrî, *Letâifü’l-işârât*, 2/83, 3/116.

Sûfilere göre zulüm; affedilen, affedilmeyen ve sahibini hesaba çektiren olmak üzere üç çeşittir.¹ Bağışlanacak olan zulüm, kişinin kendisine yaptığı zulümdür. Kur'an'da insanın aşırı derecede zalim olduğunu bildiren “*O size istediğiniz her şeyi verdi. Allah'ın nimetlerini saymaya kalksanız başa çıkamazsınız. Şu bir gerçek ki insanoğlu çok zalim, çok nankördür!*” (İbrahim, 14/34) ve “*Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok cahildir.*” (Ahzâb, 33/72) âyetlerinde geçen zulüm türüdür. Onların anlayışında bu âyetlere göre insan, bir şeyin üstesinden Allah'ın yardımı olmaksızın gelebileceğini zannederek göklerin ve yerin yüklenemeyeceği yükü yüklemekle, şükürünün Allah'ın verdiği nimetleri karşılayacağını sanmakla veya günah işleyerek Hakk'tan uzaklaşmak suretiyle kendisine zulmetmiştir.² Mağfiret edilmeyecek zulüm, “*kuşkusuz zulüm, büyük bir şirktir.*” (Lokmân, 31/13) Kur'an buyruğunda ifade edilen ve Allah için şerikler uydurmakla yapılandır. Ebû Tâlib el-Mekkî, “zulüm, şirk için bir hâldir” demesi bu babtandır. Allah'ın hesabını soracağı zulüm ise kişinin başkasına yaptığı zulümdür. Allah dostlarından bazısı, “*zalimlerin yaptıklarından kesinlikle Allah'ı habersiz sanma!*” (İbrahim, 14/52) âyetine dayanarak bu çeşit zulmün kendilerine yapılmasını sevinçle karşılamışlardır. Sözün gelişi ilk dönem sûfilerden Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/584), “Allah bana şefaât izni verirse bana zulmedenle başlarım.” demiştir. Ona bunun sebebi sorulunca da “babamdan ulaşmadığım nimetlere bana zulmedenin sayesinde ulaştım. O nimetler de Allah'ın verdiği mükâfâtlardır.” şeklinde cevap vermiştir.³

Sûfilere göre zulüm, kalbi harap eden psikolojik hastalıklardandır.⁴ Sehl Tüsterî, “*İşte zulümleri yüzünden harabeye dönmüş evleri!*” (Neml, 27/52) âyetinde geçen “evler” kelimesiyle kalbe işaret edidiğini bundan dolayı da zulmün kalbi yıktığını savunmuştur. Onun düşüncesinde viraneye dönmüş kalbi, “zikir” ibadetiyle, Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre ise “tevbe” makâmıyla inşâ etmek mümkündür.⁵ Zira

¹ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/348, 349.

² es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 2/152; Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/173; İbn 'Acîbe, *el-Baḥru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 3/63.

³ es-Sülemî, *Tefsîrû's-Sülemî*, 1/349; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, 2/129.

⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/116.

⁵ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, 116; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, 2/129.

zikir, Hakk'ı kesintisiz yaşamının hakikatidir. Sûfîler zikri, unutmamak kaydı şartıyla Hakk'ı her konu da daima yaşamının yolu olarak görmüşlerdir.¹ Mâmâfîh Allah dostları, edebe riâyet etmekle ve nefsin terbiye edilerek kontrol altına alınmasıyla kalbi yıkan zulüm illetinden kurtulabileceğini ifade etmektedirler.²

Allah dostlarına göre, kişinin haddini aşip onu helak edicilere meyletmesi ve vücud organlarının günah işlemesi, kalbin yıkıldığının delillerindendir. Sûfîler bu düşüncelerini “*Biz halkı zalim olan nice milletleri yok ettik*” (Enbiyâ, 21/11) âyetine dayandırmaktadır.³ Evliyâullah, muhtemelen bu âyette geçen “zalim halk” ifadesini bozuk kalbe işaret, “milletleri yok ettik” cümlesinin de vücudun diğer azalarına îma olarak algılamışlardır. Bundan dolayı da insanda kalp doğru yoldan çıkınca diğer organları da kendisiyle ifsad ettiğini savunmuşlardır. Onların bu fikrinin isabetli olduğunu “*Dikkat edin! Vücutta öyle bir parça vardır ki o iyi, doğru ve düzgün olursa bütün vücut iyi, doğru ve düzgün olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Dikkat edin! O kalptir.*”⁴ “*Mü'min bir günah işlediği zaman kalbinde siyah bir nokta oluşur. Bundan vazgeçip tevbe ve istiğfar ettiğinde kalbi parlatılır. Günaha devam ederse siyah nokta artırılır ve sonunda tüm kalbini kaplar. Allah'ın, (Kitabı'nda) "Hayır hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları, kalplerini paslandırmıştır." diye anlattığı "pas" işte budur.*”⁵ hadislerinden çıkarmak mümkündür.

Ehlullahın anlayışında “*Hayır, insan kendini yeterli (zenginlik) gördüğünde mutlaka azgınlık eder.*” (‘Alak, 96/6,7) Kur'an'ı buyruk gereği insanı zalimlik illetine sevk eden etkenlerden biri de insanın dünya malını Hakk'a tercih edip mal biriktirmesidir. Bundan dolayı da Allah dostları zenginliği yerip fakirliği övmüşlerdir. Sûfîlere göre Allah, “*(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir. İffetlerinden dolayı (dilenmedikleri için), bilmeyen onları zengin sanır. Sen onları yüzlerinden tanırsın. İnsanlardan arsızca (bir*

¹ Ali Tenik, Vahit Göktaş, *Allah'la Varolmanın Yolu Zikir* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 31.

² Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkâdir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengidost el-Geylânî el-Geylânî, *Fütûhu'l-gayb*, ed. Abdülâlîm ed-Dervîş (Riyâd, el-Memleketu'l-'Arabiye es-Su'ûdiye: Dâru'l-Hâdî ve mektebetü dâru'z-Zehrâ, ts.), 226; Râğîb el-İşfehânî, *Ta'şîlu'n-Neş'eteyn ve Ta'şîli's-Sa'âdeteyn*, 96.

³ es-Sülemî, *Tefsîrü's-Sülemî*, 2/5.

⁴ Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, 1/20.

⁵ Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şâhiḥayn*, thk. Ebû Abdurrahman Mükbil b. Hâdî el-Vâdî'î (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1417/1997), 2/608.

şey) istemezler. Siz hayır olarak ne verirsiniz, şüphesiz Allah onu bilir.” (Bakara, 2/273) âyetinde bilmeyen/câhil, onları zengin zanneder buyurarak fakirliğin kemâlat için bir basamak olduğunu belirtmektedir. Bazı sûfilerce zemmedilen zenginlik, kişinin kendini beğenmesi ve yeterli görmesidir. Eğer insan, kendindeki fakirliği, Allah’a muhtaç olmayı nefsinde müşâhede ederse zenginliğin illet olduğu zalimlikten kurtulmuş olmaktadır. Allah dostlarının açlığı tasavvufun temel esaslardan saymalarının sebebi de sâlikin kendini Allah’a muhtaç görmesini sağlamaktır. Sûfiler, “Muhakkak ki Allah bir sivrisineği, hatta daha üstününü misal getirmekten çekinmez.” (Bakara, 2/26) âyeti bağlamında sivrisinek darb-ı meselenin zikredilmesi, sivrisineğin acıktığında kaçıp uçuşması, doyduğunda ise çatlayıp telef olmasındadır. Zenginlik ve zıddı fakirlik de insan için böyledir.¹

Ebû Tâlib el-Mekkî, “*Tevbe etmeyenler işte onlar zalimlerdir.*” (Hücûrât, 49/11) âyetini delil göstererek tevbe makâmına ulaşmakla sâlikin zulüm illetinden kurtulabileceğini söylemiştir. Mekkî, zalimi î mânî açıdan değerlendirmiştir. Ona göre, zalimin her hangi bir makâmı olmadığı gibi Allah katında değeri de yoktur. Hakk, onun yüzüne de bakmamaktadır. Allah’ın kıymet vermediği kişiye de şefaate edilmemektedir. Onun anlayışında şefaate edilmeyen kulun şehâdeti olmayıp yâkin ehlinden değildir. Yani o kişi, mü’min değildir.² Mekkî’nin bu anlayışı, “zalim insan kafirdir” düşüncesinde olan klasik müfessirlerin zulüm anlayışıyla paralelik göstermektedir.³ Bununla birlikte Allah dostları, genel olarak bu anlayışta değillerdir. Zira onlara göre üç çeşit olan zulümden sadece biri sahibini şirke götürmektedir. Evliyâullah, daha çok zulüm illetiyle mübtelâ olanlara çözümler üretmeye çalışmışlardır.⁴

¹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu’âmeleti’l-mahbûb ve Vasfî Tarîki’l-mürîd ilâ Makâmî’t-Tevhîd*, 2/372; es-Sülemî, *Tefsîrû’s-Sülemî*, 1/72.

² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu’âmeleti’l-mahbûb ve Vasfî Tarîki’l-mürîd ilâ Makâmî’t-Tevhîd*, 2/129.

³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/407; et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 16/17; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve l-râbuhu*, 3/164; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, 6/398, 8/421; Ebû’l-Leyş es-Semerhî, *Bahru’l-’Ulûm*, 2/245; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi’n-nihâye fî ‘ilmi me’âni’l-Kur’ân ve tefsîrihi ve ahkâmîhi ve cümelin min fûnûni ‘ulûmih*, 5/3822; Mâverîdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 4/430; Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basîf*, 12/483; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/119; Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hâkâiki Gavâmiidi’t-Tenzîl*, 2/557; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, 2/514.

⁴ es-Sülemî, *Tefsîrû’s-Sülemî*, 1/349; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb fî Mu’âmeleti’l-mahbûb ve Vasfî Tarîki’l-mürîd ilâ Makâmî’t-Tevhîd*, 2/129.

2.3. SÛFÎLERE GÖRE İNSANIN OLUMSUZ VASIFLARDAN KURTULMASININ BENLİK TERBİYESİ AŞAMALARI

Bu başlıkta, insanın yaratılış hakikatini unutup kendi arzularıyla yaşadığında karşılaşılabilecek olumsuz hayattan kurtulup yaratıcının kendisi için kitabında açıkladığı gerçeklere göre nasıl bir kişilik kazanacağını metodolojisini, aşamalarını, sûfîlerin Kur'an'a göre nasıl değerlendirdiklerini açıklayacağız. Onlar, Hakk'ın murâd ettiği hayattan uzaklaşan insanın, tekrardan ilâhî fitrata dönmenin nasıl, ne şekilde ve hangi merhalelerden geçerek Allah'ın razı olacağı hayatın yollarını Kur'an perspektifiyle yaşayarak yani hâl diliyle açıklamaktadırlar. Mâsivâ girdabından kurtuluşun nasıl gerçekleştiği hakikatini yaşayarak gösteren sûfîler, diğer ekollerin aksine Kur'an'ı hayatlarında gerçekleştiren bir topluluktur. Onlar, Hakk'ın dilediği Kur'anî hayatı da O'un dilediği kişiliği kazanarak yerine getirirler.

Sûfînin “velî/dost insan”ının kişilik oluşumu sürecinde yaşadığı psikolojik hâl ve makamları anlamak için geçirdiği benlik evrelerini tahkik etmek gerekir.¹ Tasavvuf bilimi, her konuda olduğu gibi nefsin/benliğin arınma süreçlerini Allah'tan aldığı ilimle açıklamaktadır. Allah'ın fitratından uzaklaşan beşerî benlik, insanı Allah'tan uzaklaştırarak ağyâra/Allah dışındaki öğretilere mahkûm eder. İnsanın tekrar “bezm-i elest” teki saf fitratına dönmesi için Allah, onlardan kendileri için ortaya koyduğu yaşamsal kurallara uymalarını dileyerek insanlardan her türlü olumsuzluklardan/zulmetten kurtuluşu sunar: “*Kişiyi ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene ant olsun ki, kendini arındıran saadete erer. Kendini kötülöklere verip kirleten de ziyana, zarara uğrar*” (eş-Şems 91/7-10). Bu âyetler insan psikolojisinin temelini oluşturmaktadır. Psikoloji bilimi de “insanın kötölöklere içinde bulunmasını”, insanın biyolojik determinizm içinde kaybolması olarak tanımlar. Onlara göre, insanın kişilik gelişimi, insanın biyolojik determinizminin ötesine geçmesi gerekir. İnsanı biyolojik determinizminin üzerine çıkaran şey kendi (öz) bilinci, iradesi ve tercihte bulunma yeteneğidir. Bunlara sahip

¹ Ali Tenik, “Tasavvuf Psikolojisine Bir Yaklaşım”, *Dil ve Kültür Bağlamında Psikolojik Değerlendirmeler*, ed. Sami Baskın. Lamp Lambert Academic Publishing: 2020, 92-118, <https://www.lap-publishing.com/>

olan insan biyolojik determinizmi kısmen aşar ve kendi kendinin kişilik ve eylemlerini belirleyen, bilinçli karar verebilen, kendini yönlendiren bir birey olur.¹

Sûfî psikolojisinin tam olarak anlaşılması için öncelikle insanın varoluş hakikatını ortaya koyan “nefs” gerçeğinin anlaşılması gerekir. Nefs kavramı, muhakkik sûfîler tarafından doğru bir şekilde idrak edilip hâl ile ortaya konulmasına rağmen bazı sûfîler ve tasavvuf araştırmacılarının algılarında net değildir. Muhakkik sûfîler, ilâhî ilimle *nefs, kalp, ruh* ve *akıl* kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadırlar. Bu dört kavram, kişiye “bilen ve idrak eden” bir anlayış kazandırır. Bu sûfîler, insanı Hakk’ın dileği doğrultusunda eğiten bu kavramları insanın “ilâhî kişilik lâtifeleri” olarak ifade ederler.² Bu kavramların bütünü kişiye hayatının her adımında huzur ve dinginlik veren hakikatlerdir. Sûfîlere göre bazen “kalp ilmin merkezidir”,³ bazen “nefs ilmin mahallî”,⁴ bazen de “akıl ilmin mahallidir”.⁵ Gazzâlî, nefsin görevinin ilâhî gerçekleri hatırlatmak olan, mâsivâdan koruyan, her nesnede Hakk’ı tefekkür ettiren, ayırt eden, düşünmeye sevk eden, bütün ilimleri ve mücerret sûretleri kabule kabiliyetli olan mükemmel ve tek cevher olarak tanımlar.⁶ Gazzâlî, aynı şekilde yalın olarak “ruh” ve kalp” kavramını ifade ettiğin de bunlarda kastettiği gerçeğin, “nefs” olduğunu söyler.⁷ Hakikati ilâhî gerçeğini bu bilimle okuyan sûfîlerin aksine nefis hakikatini; bilmeden, okuduklarını ve duyduklarını düşünmeden yorumlamaya çalışan bazı tasavvuf araştırmacılarının yorumu hakikatlerle bağdaşmamaktadır. Çünkü onlar, okudukları metinlerde, “nefs, kötülüğün kaynağı, şehvet ve arzunun merkezi olan hayvanî duygudur (!)” gibi cümleleri gördüklerinde, “nefs, kötü olan her şeydir” şeklinde ifade ederler. Bu cümlede hem nefis yanlış ifade edilmekte hem de Hakk’ın “nefs” iradesi vermediği hayvanlara bile nefis atfedilerek, kendilerince “hayvânî nefis” diye bir kavram ortaya atarak cehaletleriyle çıkmaza girmektedirler. Bu yüzden nefsin ne olduğunu tam olarak idrak etmek gerekir. Zira nefis, insanın hayatı yani kişiliği ve ahlâkını yönlendiren Hakk’ın nafhasını olduğunu idrak etmek ve insanın üzerindeki

¹ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 88.

² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/6; Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *Meâricü’l-kuds*, (Beyrut: 1981), 32.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/9; Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Erbâin fî usûlî’ d-dîn*, (Beyrut: 1988), 32.

⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/11; Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, 224.

⁵ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/5; Gazzâlî, *Mizânü’l-âmel*, 104.

⁶ Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, 233; Margaret Smith, *al-Ghazali, The Mystic*, (London: 1944), 142, 231.

⁷ Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, 235.

tesirini anlamak gerekir. Onun için muhakkik sûfilerin, beşerî nefsten ilâhî nefse ulaşmanın merhalelerini âyetlerle nasıl değerlendirdiklerine bakmadan önce Hak ilminde “nefsin” ne olduğunu ilâhî bilim geçeceğince anlamak ve bunun gereğini her halükârda uygulamak ilâhî farzıyettir.¹

İnsanı Allah’tan alıkoymak için hayatın her yönünden emredici bir görev yüklenen beşerî benlik/nefsin en alt derecesi olarak kabul edilen, “*nefs-i emmâre*”dir. Bu mü’mince bir hayat içinde olmayan kişilerin yaşadığı hayatı ortaya koyan benliktir/nefistir. Allah, nefs-i emmâreyi şu şekilde açıklar: “*Rabbimin rahmet ettiğinin dışındaki nefis her zaman kötülüğü ister*” (Yusuf 12/53). Bu ilâhî hükümden de anlaşıldığı gibi, rahmânî olmayan bir hayat isteyen benlik ya da kişilik, sürekli Allah dışındaki mâsivâyâ yönelir. Bazılarına göre, nefs-i emmârenin altında olan dereceler de vardır.

Sûfilere göre, ağyârla paslanan bu benlik sahiplerine tövbe de tesir etmemektedir. Onlar, her durumda Allah’ın razı olmadığı bir hayat ve anlayış içerisindeyler.² Fakat tasavvuf, diğer felsefe ve anlayışların tersine bu beşerî benliğin terbiye edilebilirliğini ve bunun neticesinde de öz fitratına göre yaşayabileceğini söyler. Örneğin ünlü Alman psikiyatr Freud, insan kişiliğine dair ortaya koyduğu tezlerde, kişilik bozukluklarını doğuştan gelen biyolojik bozukluklar olan “*id*” e ve *id*’in ortaya çıkardığı *ego* ve *süper ego* gibi olumsuz benlik oluşumlarına bağlamaktadır.³ Allah, insanı, tertemiz bir fitratla/yaratılışla dünya hayatına gönderirken, insanın asıl fitrattan uzaklaşmayı dünyada yaşadığı mâsivâyâ ya da Kendisinin insan için uygun gördüğü hayat dışındaki saplantılarına bağlarken, beşerî anlayışa ve düşünce ekollerine bağlı olanlar Freud’da olduğu gibi, hem doğuştan gelen olumsuzluklara hem de kişinin sonradan etkisinde kaldığı faktörlere bağlamaktadır. Fakat Allah’ın yaratma gerçeğinden uzak olan Freud ve benzer beşerî benlik anlayışında olanlar şunu bilmiyorlar; yaratıcı hiçbir insanı ilâhî fitrat dışında bir fitratla yaratmamaktadır.⁴

¹ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 90.

² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/21.

³ Sigmund Freud, *Psikanaliz Üzerine*, çev. A. Avni Öneş (İstanbul: Say Yay., 2004), 83-90.

⁴ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 91.

Kişinin içinde bulunduğu “beşerî benlik” halinde daima kendisine emreden benlik olan nefs-i emmâreden kurtulmak çabası içerisinde girmesi yani beşerî benlikten arınmak hareketine girişmesi, *nefs-i levvâme* olarak isimlendirilir. “Levvâme” kelimesi, “büyük pişmanlık” duymak anlamına gelmektedir. Yalnız şunu vurgulamak gerekir ki, ilâhî benlik dışında kalan evre sadece “emmâre” sürecidir. Diğer benlik evreleri, “beşerî benlikten” kurtularak “ilâhî benliğe” doğru yol alan aşamalardır. Kişi, benliğinin mâsivâyâ eğilim göstermesinden rahatsız olduğunu ortaya koyarak pişmanlık duyar. Allah, bu nefs/benlik halini şu şekilde beyan etmektedir: “*Pişmanlık duyup kendisini kınayan nefse yemin ederim*” (el-Kıyâme 75/2). Allah’ın yemin ettiği konu ve nesnelere bakıldığında, her eşyayı hayır için yarattığı gibi onları da hatırlatarak yemin eder. Yukarıdaki âyette Allah, kendini eğitip, terbiye eden bu benliği överek ona yemin etmektedir. Allah, diğer bir âyette mâsivâyâ kayıp sonra kendisine gelen kişinin durumunu şöyle ifade eder: “*Şüphesiz Allah’a karşı gelmekten sakınanlar, kendilerine bir vesvese geldiği vakit iyice düşünürler sonra hemen kendilerine gelirler*” (el-A’râf 7/201). Otokontrol altına alınan benlik, kendi öz şuuruna vararak mâsivâdan/yanlıştan kurtulma çabası içerisinde girer. Bu benliğin Allah’a doğru yürüyüşünün ilk basamağıdır.

Sûfî bireyin Allah’tan fânî olup yine Allah’la hayat bulması yani bekâyâ ulaşabilmesi için öncelikle farkındalık bilincine ulaşması gerekir. Levvâme derecesinde bulunmak bu farkındalık şuuruyla kişinin otokontrol sürecinde geçerek, Allah rızasını kazanmak için gayrette bulunmasıdır. Bu süreçte kişi, daima kendisini sorgulamalı, otokritik yapmalıdır ki Allah’ın dostluğuna giden yol kendisine kolay hale gelebilsin. Çünkü kişi, kendini “mü’min” ya da “sûfî” olarak tanısa da yine de daima kendisini samimiyetle hesaba çekmeli/sorgulamalıdır.¹ Sûfîlere göre, gafletle gelen pişmanlık/tövbe, ilimle inşa edilen hâlin/filinin neticesinde gerçekleşir. Çünkü kişiyi Allah ile buluşturacak tek hakikat O’nun iliminin gereğini yaşamaktır. İnsan ilimle ancak yaptığı hatanın, yanlışın farkına vararak tövbe ile geri dönüşü gerçekleştirebilir.² *Levvâme* yaşam modunda veya makâmında bulunan benlik çokça iyi ve kötüye doğru gel-git’ ler yaşar. Bu benlik, Allah’la varoluş kazanıp vuslat

¹ Ebî Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûkullah*, thk. A. Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiye, 1998), 73.

² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/17.

makamını yaşamak isterken, bazen beşerî isteklerden dolayı gaflet yaşayarak mâsivâyâ dalar. Sûfilere göre, bu hâli yaşayan kişilerin benlikleri Allah'tan sakınma derecesine ulaşamamıştır. Kişi ne zaman tövbe ile beşerî benlik isteklerine karşı duruş ortaya koyarsa istenen ilâhî dereceye ulaşır ve işte o vakit gel-git'lerden kurtularak Allah'la varoluş kazanıp O'nun dilediği kişiliğe kavuşur.¹ Bu makâmda bulunan sûfî, sıklıkla kendini kınamak ve bir daha mâsivânın tuzağına düşmemek için gayret gösterir.² Nefs-i levvâme, yapılan gafletten ders çıkarmanın yanı sıra yaşadığı pişmanlığa takılıp kalmaması gereken bir benlik/kişilik aşamasıdır. Nitekim geçmişte yaşanan amellere acımak, hayıflanmak gaflettir. Sûfinin sahip olduğu kişilik gereği ibnü'l-vakt vasfına sahip olduğundan geçip gideni tekrar anması ya da hayıflanmasının kendisine hiçbir faydası yoktur. Zira Allah, hata yapmaya, gaflete girmeye karşı tövbe kapısını açık tutmaktadır.³ Allah'ın mü'min için açık bıraktığı pişmanlık kapısı, kişiye hem geçmişini değerlendirmeye dair hem de geleceğe uzanan bir dinamizm vermektedir. Zira Allah, "*Ey iman edenler! Allah'a samimiyetle tövbe edin*" (et-Tahrîm 66/8) buyurarak her durumda insanın yine Kendisine dönüşünü dilemektedir.⁴

Kişi, Allah'tan aldığı ilimle, mâsivâdan sakınarak Allah'ın hükmüne sarılarak ilâhî feyizle beslenirse kendisine hâkim olan benlik, "*nefs-i mülhime*" olur. Allah, benliğin bu hâlini şu şekilde beyan eder: "*İnsana, neyin kötü neyin iyi olduğunu öğreten, bu iradeyi veren Rabbe*" (hamd olsun) (eş-Şems 91/8). Bu makâmda bulunan kişi, beşerî benliğin baskın gelmesiyle ortaya çıkan aşırılıklara yani ağyâra yönelik isteklere direnme gösterir. Kişi, mâsivâdan gelen engellerin bütününe idrak merkezi olan kalpten uzaklaştırır. Allah'ın hükümleriyle ahlâk/hâl yaşayan benlik, görev ve sorumluluk bilincinin ötesinde kendisini ihata eden her şeyden salt Allah'ın ilminin hâkim olduğu hayatın her anında zevk ve lezzet almaya başlar. Benlik bu aşamada, rabbânî istikâmet üzerindedir. Benlik merkezi olan kalp, yaratılan bütün eşyayı Allah'ın muradınca idrak etmeye başlar. Kişinin benliği, mülhime aşamasında Allah'tan gelen ilimlere bütün alıcılarıyla açık durumdadır. Yani kalbî idrakın açık olduğu, başta akıl olmak üzere bütün organların kalbin denetiminde ilâhî bilgileri alma durumuna geçtiği hâldir. Mülhime aşamasında bulunan benlik, bazen vesveselere

¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 118.

² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/18.

³ Rûmî, *Mesnevî*, 4/2244, 2504.

⁴ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 92.

maruz kalsa da üzerindeki ilâhi ilmin aydınlığının hâkimiyetini gösteren psikolojiye sahiptir.¹

Gazzâlî'ye göre, önceki nefs/benlik mertebelerinde ortaya çıkan hâller, Allah'ın âyetleriyle terbiye edilirse ve Allah'ın irâdesi altına girip arzulara karşı durması sebebiyle sükûnet bulursa, buna, “*mutmain nefis*” denir.² Nitekim Allah, bu nefis hakkında şöyle buyurur: “*Hani İbrahim “Rabbim ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster” dediğinde Rabbi “inanmıyor musun” deyince İbrahim “İnanıyorum, lakin kalbim tam mütmain olsun”* (el-Bakara 2/260). Yani her şeyin idrak merkezi olan kalbin tam tatmin olması, Allah'ın kişinin hayatı üzerinde hâkimiyetinin sağlanmasıdır. Yine Allah buyuruyor: “*Ey huzûra kavuşmuş/mütmain olan nefis! Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön*” (el-Fecr 89/27-28). İşte Allah dostluğunu gaye edinen insanın hedefi, bu vasıfları kontrol altına alarak ilâhî benlik/kişilik inşâ etmektir. *Nefs-i mutmainne* aşamasında benlik, Hakk'ın dilediği huzur derecesine kavuşur. Bu benlik sahibi, artık yaşamın huzurunu Allah'la bulduğuna inanır. Kişi bundan önceki *emmâre*, *levvâme* ve *mülhime* benlik aşamalarında yaşanan çatışmalardan, gel-git’lerden kurtularak Allah’a yönelerek, Allah'ın hükümlerini hayatının her aşamasında yerine getirmek gayretini gösterir. Allah'ı giyiminden, kuşamından, yürüyüşünden, konuşmasından, aile içindeki ilişkisinde, sosyal ilişkilerde ve toplumdaki yerinde, hukuksal ve ekonomik ilişkilerinde, alış-verişinde, ev ortamında, iş ortamında yani mü'minin amel ve eyleminin ibadet olarak görüldüğü hayatının her adımında ilâhî ahlâk/eylem kimliğini yaşadığı benlik aşamasıdır. Her konuda ilâhî benliğin beşerî benliğe hâkim olduğu bir benlik hâlinin psikolojisinin yaşandığı makâmdır. Allah dışındaki mâsivâ yok edilerek sadece Allah'ın feyziyle yaşamaya başladığında kişi benliğiyle bir bütün bir huzuru yaşadığı için psikolojisi de aynı minval üzeredir.³

Her halükârda kişinin tam teslimiyetiyle gerçekleşen benlik hali, “*nefs-i râziye*”dir. Allah'ın, “*Sen O’ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön*” (el-Fecr 89/28) hükmüyle tanımladığı benlik aşamasında kişinin kendisini Allah'la

¹ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/47.

² Gazzâlî, *İhyâ*, 3/4; Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, “Me’âricü'l-küds,” *Mecmû'atu'r-resâil* içinde, Thk. İbrahim Emin Muhammed (Mısır: Mektebetü't-tevfikiyye, 1328), 16.

³ Gazzâlî, *İhyâ*, 4/23.

bulduğu/hemhâl olduğu doruk noktasıdır. Bu benlik aşamasına gelen kişi, Allah'ın tüm hükümlerine şirksiz, şüphesiz ve tereddütsüz bir şekilde teslimiyet gösterir. Allah'ın her türlü hükmüne tam rıza göstererek teslimiyetle yönelir. Kendi iradesini bırakarak, mâsivâyı “terk” ederek Allah'ın iradesine kayıtsız-şartsız bağlanır. Bu sûfî literatüründe “fenâfillah” hâlini yaşamak makamıdır. Raziye makamı Allah'ın hiçbir hükmünde şüphe taşımama halidir. Âyet bu makamı şöyle ifade eder: “*Bu, kendisinden şüphe olmayan kitaptır*” (el-Bakara 2/2). Bu aşamada bulunan kişi, gerçek benliğe ulaşarak bezm-i elest özüne kavuşur. Bu durum, bazılarının iddia ettiği gibi, transpersonel psikolojide kişinin kendisini gerçekleştirme derecesi olan “doruk” tecrübelerin yaşandığı hal olarak tanımlanmasının ötesinde bir hakikattir. Zira doruk deneyimler, yoğun duygusal yaşantılar, bütünleştiricilik ve öz değerlerin farkındalığının ötesinde deneyimler içerir.¹ Bu teoriye göre, üst düzey bilinç düzeylerine çıkmayı insanın dönüşümü bağlamında ele alınır. Teoriye göre insan, rûhunun en derinin tüm sınırlayıcı özdeşleşmelerden sıyrılınca, bilinç kendini evren ve zamanın sınırlarının ötesinde hisseder. Bu tecrübe, bazıları tarafından “saf farkındalık”, “her şey”, “hiçbir şey”, “tüm evren”, “başkalarıyla birlik olma” ya da “Tanrı’yla bir olma” şeklinde tanımlanır.²

Sûfîler, tam olarak arınan benlik/nefs makamını Kur'an ifadesiyle “*rıza*”, bu makamı yaşayanı da “*velî/dost*” olarak tanımlarlar. Bu mertebede bulunan kişi, Allah ilmiyle donanarak bütün mâsivâyı yok eder. Bu aşamada insan, Allah'la hemhâl olup ilâhî istikâmette seyretmede/yürümede sebat etmektedir. Zira Allah şöyle buyurur: “*Temizlenen kurtuluşa ermiştir*” (eş-Şems 91/9). Bu hâl, psikologların iddia ettiği gibi öz-ben'den kurtuluş değil,³ beşerî benlikten kurtulup Allah'ın benliğiyle kişilik kazanıp, O'nun “*rıza*” sına kavuşma makamıdır.⁴

¹ Abraham Maslow, *Dinler Değerler Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yay., 1996), 22, 23, 75.

² Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 92.

³ Ali Ayten, Sevde Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 82.

⁴ Tenik, *Sûfî Kişilik ve Ahlak*, 93.

SONUÇ

Çalışmamızın sonucunda, insanın varlık sahnesine çıkmasıyla birlikte kendisini varoluşsal olarak tanımak ve anlamlandırmak çabası içerisinde olduğunu gözlemledik. Bu yüzden insan, iyi bir hayat yaşamak için özgür, huzurlu, refah içinde, kendisine yeterli olmak, başkasına ihtiyaç duymamak vb. talepleri hayatının merkezine alarak bir yaşamsal mücadele ile hayatta tutunmak gayreti içerisinde olduğunu müşahade ettik. İnsanın varlık tarihi süresince öznel ve toplumsal olarak bu istekleri yalnızca kendince verilen bir mücadele olarak almamıştır. Bunun yanı sıra farklı dinler, düşünceler, inanışlar ve inançlar da insanı kendi perspektifinden değerlendirerek yönlendirmek, eğitmek ve bireysel ve toplumsal olarak kendilerince bir hayat anlayışıyla yönlendirmek amacıyla bir mücadele vermişlerdir.

Tarihin seyri içinde insan meselesinde insanın sosyolojik, psikolojik, eskatolojik vb. durumu bir kenara, insanla alakalı olarak ahlâk ön plana çıkmıştır. Filozoflar, ahlâkla insanın hal ve hareketlerini tahlil etmeye çalışmışlar ve buna göre iyi insan, kötü insan profilini belirleme gayreti içinde olmuşlardır. İnsan bilimi kronolojisinde insanla ilgili çalışmalar hep var olmuştur. Aynı şekilde insan meselesi, semâvî dinlerin ana konusu olduğu gibi diğer inanışların da temel konusu olmuştur. Dinlerin tarihinde de insanla ilgili en çok ahlâk yani eylemsel yönü üzerinde durulmuştur.

İnsana dair düşünce ekolleri, dinler, inançlar tarafından yapılan birçok yorumla karşı karşıyayız. Bu ekollerin insana dair değerlendirmeleri genellikle teoride kalmaktadır. İnsanlık tarihinde insana yönelik felsefe ekollerinin tahlillerine baktığımızda insanın biyolojik yani ontolojik ve epistemolojik yönleri açısından çok fazla değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat bunların hiçbirisi insanın gerçek huzur ve mutluluğu için somut veriler ortaya koyamamışlardır. Bunlar insanın varlık yapısını, isteklerini, ruh yapısını, biyolojik gerçeğini, üremesi gibi konularda çok şeyler ifade etmişlerdir. Fakat maalesef insanı mutluluğa götürecek somut verilerin ortaya konulmadığı itirafı her dönemde ifade edilmiştir. Örneğin 20. yüzyılın ünlü antropologu Max Scheler (ö. 1928)'in de belirttiği gibi, düşünce tarihinin hiçbir döneminde insan, kendisi için bugünkünden daha da problematik olmamıştır. Birbiri ile ilgisi olmayan felsefe, teoloji ve antropolojinin ana konusu insan olmasına rağmen,

bilim bugün insan hakkında üzerinde ortak bir birleşeni olan bilgiden, hala yoksundur itirafında bulunmuştur.

İslam dininin temel kaynağı Kur'an'da bütünüyle insanın muhatap alındığı açık bir gerçektir. Kur'an'a göre insan denilen varlığın yaratılmasında asıl gaye; önce evrende yaratılan her varlığa yönelerek yaratıcının her varlıktaki farklı ilimlerini keşfetmek, daha sonra varlığını inceleyerek kendisini tanıması gerekir. İnsanın diğer varlıkları ve kendisini tanıyıp bilmesinin amacı, Yaratıcıyı gereği gibi tanıması ve itaat ederek O'nun dilediği şekilde yaşayarak huzur bulmasıdır. Bu huzur da ancak önce kendini ilâhî bilgiyle şekillendirmesi sonra da yeryüzüne Hakk'ın halifesi olarak gönderildiğinin bilinciyle toplumsal yaşam gerçeğini yerine getirmesidir. Toplumsal sorumluluk yalnızca insana değil bütün varlıklara dokunarak onların hayatlarının ihtiyaçlarını gidermektir. Yaratıcının kendisinin huzur ve mutluluğu için yerine getirmeyi dilediği hayatın her bir kuralı için yapması gerekenleri açık bir şekilde kitabından ortaya koyarak insanlardan bunlara göre yaşamaya davet etmektedir.

Bu minvalde insan meselesi, İslam düşünce tarihinde de arka plana atılmayıp belli başlı konular çerçevesinde araştırma konusu yapılmıştır. İslam ilahiyatı bilim dalları arasında özellikle felsefe, kelâm, fıkıh ve tasavvufta insan konusu, detaylı olarak incelenmiştir. İslâm filozoflarına göre insanın doğuştan getirdiği bir bilgi yoktur. Bilgi ancak tüm bilgilerimizin esasını teşkil eden duyu tecrübelerinin temin ettiği hazırlıktan sonra Faal Akıl'dan gelen feyizle ortaya çıkar. Aslında bu dünyadaki tüm nesnelerde olduğu gibi insanı insan kılan suret/ruh da yine Faal Akıl'dan gelir. Kelâm düşünürleri, araştırmalarında daha çok insanın düşüncesinin ve davranışlarının dini boyutuna yer vermiştir. Kelam âlimlerinin temel kaynakları Kitap ve Sünnet olmakla birlikte, Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları da inkâr edilememektedir. Fıkıh bilginleri ise insan konusunu genel anlamda tahlil etmek yerine yalnızca insanın amellerini dini hükümler çerçevesinde ele almışlardır. Kısacası İslâm düşünce ekolleri özellikle felsefe ve kelam biliminin insan konusunda daha çok söz beyan ettikleri ifade edilmektedir. Fakat bu ekollerde Kur'an, sünnet ve Aristoteles'i kendileri için temel kaynak kabul ederek Allah'ın insana dair hükümlerine kısmî olarak yaklaşmaktadırlar. Konuya ait birçok konuyu da kendi beşeri akıllarıyla çözüm getirmeye çalıştıklarından insan konusuna da maalesef ilâhî ilim perspektifinden konuya çözüm getirmek girişiminden uzaktırlar.

Çalışmamızda da görüldüğü gibi ilk üç asırda yaşayan sûfilerin insana dair değerlendirmeleri tamamen Kur'an'ın prensiplerine göredir. Sûfileri diğer düşünce, din ve inanç ekollerinden ayıran temel esas Kitabın hayatta uygulanması yalnızca hâl yani uygulama hakikatine göredir. Onlar, diğer ekoller gibi insana dair hiçbir konuyu teorik olarak ele almadıkları gibi Allah'ın üstün varlık olarak nitelendirdiği, kendi nefhasından yaratıp yeryüzüne kendi halifesi/vekili olarak dünya hayatına gönderdiği insana da aynı ilâhî gerçekle yaklaşmışlardır. Onların insanı ele alışı sûfî bilim tarihinde her konuda ilâhî perspektif çerçevesinde olmuştur. Sûfiler ilâhî kitabın hükümlerince hâl yaşayarak her konuda karşıdaki insanı kendilerine tercih etmişlerdir. Bu öylesine bir adanmışlık hakikatidir ki empati ya da sempatinin ötesinde “îsâr” ahlakıyla yaşayarak yani mümin-kâfir ayrımı yapmadan herkesi sofralarında ağırlayarak ihtiyaçlarını gidermek gayretinde bulunmuşlar ve bulunmaktadır. Bu hâl hakikatini de da Hakk'ın mümin-kâfir ayrımı yapmadan nasıl herkesi rızıklandırıyorsa onlar da O'nun ahlakını yaşamak için bunu kendileri için bir görev/farz olarak görmektedirler.

Sûfilerin insan konusundaki temel anlayışları şudur; Allah, insanı ilâhî nefhasıyla iki eliyle yarattığı, ona esmâyı öğrettiği ve deyim yerindeyse kendisine temsilci halife/seçtiği bir varlıktır. Onların anlayışında insanın yaratılış amacı da ma'rifetullaha göre yaşamalarıdır. Zira Allah “*Ben insanları ve cinleri ancak Bana itaat etsinler (Beni tanısunlar) diye yarattım*” (Zâriyât, 51/56) buyurmaktadır. Bundan dolayı da sûfiler, mâsivâyı terkedip Allah'ın muradına göre tavır takınan insan tipini benimsemişlerdir. Kısacası onların insan konusundaki ana görüşleri bu çerçevededir.

Sûfiler, tarih boyunca farklı ekoller tarafından tanımlanan, değerlendirilen insanı onların anlayışlarının ötesinde ele almışlardır. İnsanın varlık sahnesine çıkmasıyla birlikte yaratıcı kendisinin nasıl bir hayat yaşayacağına dair ilâhî kurallar da gönderdi. Yani kendisini başıboş bırakmayarak hayatın her konusunda beşeri isteklerine terk ederek ilâhî murat ile yaşamalarını diler.

Allah'ın insana verdiği değer ve öneminin yanında insanlık tarihi süresince diğer beşerî ekoller de insan üzerinde farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır ve bulunmaktadır. Fakat ne yazık ki hiçbir ekol insana yaratıcısının verdiği değeri hiçbir zaman diliminde verememiştir. Tarihsel süreçte insana dair çok fazla yorum ve

değerlendirmeler yapılmış yapılmaktadır ve yapılacaktır. Sûfilere göre yaratıcı dışında her kim hangi zaman diliminde hangi coğrafyada insan üzerine değerlendirme yaparsa yapsın insan için yaratıcı kadar gerçek değerlendirmede bulunamaz.

Allah dostları, “İstediğiniz her şeyden Allah size verdi” (İbrahim, 14/34) ve “Muhakkak biz insanı ahsen-ı takvîm üzere (en güzel şekilde) yarattık” (Tîn, 95/4) âyetlerine dayanarak insanın ezelden beri ilâhî feyzi kabul edecek donanımla ve buna kabiliyetli olarak yaratıldığını ifade etmişlerdir. Tasavvuf düşüncesinde mâsivâyı terk edip insanı insan yapan değerlere, yani Hak ilmine ve Allah için yapılan doğru amele riâyet edildiği vakit insan, eşref-i mahlûkât olabilmekte ve bu ölçüde şerefi artmaktadır. Bununla birlikte insan, ilâhî istikâmetten sapması sonucunda imtihan gereği esfel-i sâfilîne düşmektedir. İnsan, bundan kurtulmak için gerekli donanıma da sahiptir ve asıl yaratılış sebebi de bu olumsuzluğu aşip ilâhî rızaya ulaşmaktır. Sûfiler, insanın bu durumunu meyve vermeye elverişli ağaca benzemektedirler. Yani onlara göre nasıl ki ağaç meyve vermek için ve bu donanımla yaratılmışsa aynı şekilde diğer mevcudat da insanın ilâhî feyze ulaşması için her şeyi yapabilecek bir fitratla yaratıldığı hakikati vardır.

Allah dostlarının yegâne gayesi mâsivâyı terkedip Hakk’a ulaşmaktır. O’na ulaşabilmek için de beşerî sıfatlardan arınıp ilâhî sıfatlara bürünmek elzemdir. Sûfiler bu duruma da fenâ hâli demektedirler. Bu hâle ulaşan için beşerî sıfatlar söz konusu değildir. Zira onlarda bulunan olumsuz niteliklere olumlu nitelikler galebe çalmaktadır. Söz gelimi sûfide bulunan nankörlük sıfatına şükür, cahilliğe de ilim galebe çalmak suretiyle o sıfatı ondan gidermektedir. Bu durum, insanda bulunan diğer menfî sıfatlar için de geçerlidir.

Bununla birlikte Allah dostları, Kur’an’da insanın olumsuz yaşam yönlerini bildiren âyetleri dikkate alarak bu bağlamda insanın beşerî nefs/benlik hâline göre yaşadığı vakit mâsivâ döngüsünde hayat yaşayacağını ifade etmektedirler. İşte insanın kendi tercihiyle yaşadığı olumsuz eylemleri ele alıp bunlardan kurtulmanın çaresini de sunmuşlardır. Kur’an, özellikle insanın Hakk’tan gafil kalıp menfî olan bazı hasletleri yaşayabileceğini haber vermektedir. Kur’an’a göre insanda bulunabilecek bu özelliklerin müsebbibi kesinlikle Allah değildir. Sorumluluğunun bilincinde olmayan insanın kendisidir. Zira insanın olumsuzluklarını bildiren âyetler incelendiğinde,

“İnsan zayıf olarak yaratılmıştır.” (Nisâ, 4/28) “İnsan acelecidir.” (İsrâ, 17/11) âyetlerinde olduğu gibi ya özne olarak insan zikredilmekte veya binâ-i mechûl, yani edilgen fiil kullanılmaktadır.

Sonuçta Kur'an'ın canlılar arasında akli ile derûnî düşünme gerçeği olan tefekkürü yerine getirebilen varlık olan insana yönelik her bir ayet kendisinin yararına olan hayat düsturları sunmaktadır. Bu yüzden tüm ayetler de insanı müspet olan bir hayata davet etmektedir. Fakat insan beşerî arzularına yenik düşünce Hakk'ın kitabında ifade buyurduğu olumsuzlukları yaşaması da maalesef elzemdir. İşte sûfiler, diğerleri gibi Kur'an hükümleri üzerinde teorik olarak düşünerek fikir üreten, yorum ve değerlendirmelerde bulunan bir kitle değil, Rabbi Rab ile tanıyarak O'nun her hükmünü eyleme geçirdikleri için her konuyu tercübe ederek/yaşayarak gösterirler. Zira onlar ilimlerini satırlardan değil sadırlardan alırlar. Bu çalışmamızda insanın ilâhî istikametten uzaklaşınca hangi olumsuzluklarla karşılaşacağını, Kur'an perspektifiyle Allah dostu sûfilerin değerlendirmelerini ele aldık. Kur'an'da yer verilen başlıca olumsuz yaşam yönleri de şunlardır; zayıflık, helu'luk, cimrilik, acelecilik, cahillik, tartışmacılık, nankörlük, ümitsizlik ve zalimlik. Allah dostları, insanı Allah'tan uzaklaştırmaya sebep olan bu hasletlerle başa çıkma yöntemleri sunmuştur. Bu hasletlerin temelinde de insanın zayıf bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nitelikler her ne kadar insan için olumsuz olup Allah ile insan arasında birer engel ise de insanın kendini Allah'tan müstağnî görmemesine etki ettiğinden dolayı da kendisi için yararlıdır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, E. 'Abdullâh A. b. M. b. Hanbel eş-Şeybânî. (2000). *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (1. bs, C. 50). Mu'essesetu'r-Risâle.
- Akarsu, B. (1975). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Akbaş, A. (2015). *Kur'an'da İnsanın Mutluluğu*. Rağbet Yayınları.
- Aristoteles. (2020). *Nikomakhos'a Etik Aristoteles* (Saffet Babür, Çev.; 10. bs). BilgeSu.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi* (1.bs, C. 4). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aster, E. von. (2005). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi* (Vural Okur, Çev.; 3. bs). İm.
- Âşûr, M. T. İ. (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (1. bs, C. 30). ed-Dâru't-Tûnisiyye Li'n-neşr.
- Balaban, M. R. (1947). *Felsefe Tarihi*. Gayret Kitabevi.
- Beydâvî, E. S. 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî. (1997). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (1. bs, C. 5). Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî.
- Beyhakî, E. B. A. b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. (2002). *Şu'abu'l-Îmân* (1. bs, C. 14). Mektebetu'r-Ruşd.
- Beyhakî, E. B. A. b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî. (2011). *Es-Sunenu'l-Kubrâ* (1. bs, C. 22). Merkezu Hicr.
- Bozkurt, N. (2008). *Kavramların Evrimi*. Say Yayınları.
- Buhârî, E. 'Abdullâh M. b. İ. b. İ. el-Buhârî. (2001). *el-Câmi'u's-şahîh* (1. bs, C. 9). Dâru Tavkî'n-Necât.
- Câhiz, E. 'Osmân 'Amr b. B. b. M. (t.y.). *Er-Resâ'ilu's-Siyâsiyye*. y.y.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü* (3. bs). Paradigma.
- Cevizci, A. (2018). *Fesefe Tarihi* (8. bs). Say Yayınları.
- Cürcânî, E.-H. 'Alî b. M. b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. (1982). *Kitâbu't-Ta'rîfât*. y.y.
- Çelik, İ. (2010). *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*. Kaknüs Yayınları.
- Dârimî, E. M. 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. (1982). *Sunenu'd-Dârimî* (1. bs, C. 4). Dâru'l-Muğnî.
- Dârimî, E. M. 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. (2014). *El-Musned* (1. bs, C. 2). Dâru't-Ta'sîl.
- Demir, O. N. (2020). *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ebû Dâvûd, S. b. el-Eş'aş es-Sicistânî. (2009). *Sunenu Ebî Dâvûd* (1. bs, C. 7). Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye.
- Ebû Hayyân, M. b. Y. b. 'Alî b. Y. b. Hayyân el-Endelüsî. (1999). *El-Baḥru'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr* (1. bs, C. 11). y.y.

- Ebû Hayyân et-Tevhîdî, E. Hayyân 'Alî b. M. (1987). *El-Beşâir ve 'z-Zehâir* (1. bs. C, 10). Dâru Şâdır.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, E. H. el-Hasen b. 'Abdullâh. (t.y.-a). *Cemheretu'l-Emsâl* (1. bs. C, 10). Dâru'l-Fikr.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, E. H. el-Hasen b. 'Abdullâh. (t.y.-b). *El-Furûku'l-Luğaviyye*. y.y.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, E. H. el-Hasen b. 'Abdullâh. (1991). *Mu'cemu'l-Furûki'l-Luğaviyye*. y.y.
- Ebû Mûsâ el-Medîni, E. M. M. b. 'Omer el-İşbehânî. (1985). *El-Mecmû'u'l-Muğîs fî Ğarîbî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs* (1. bs. C, 3). y.y.
- Ebû Naşr el-Cevherî, E. N. İ. b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. (1986). *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye* (1. bs. C, 6). Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, E. N. A. b. 'Abdillâh b. İ. el-İşfahânî. (1974). *Hilyetu'l-Evliyâ' ve Tabakâtu'l-Aşfiyâ'* (1. bs. C, 10). Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî; Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, M. b. A. b. A. (2009). *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-mahbûb ve Vasfî Tarîki'l-mürîd ilâ Makâmi't-Tevhîd* (1. bs. C, 2). Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye.
- Ebû Ya'la el-Ferrâ', M. b. el-H. İ.-F. (2014). *Et-Tevekkul*. y.y.
- Ebû'l-Leyş es-Semerķandî, E.-L. N. b. M. (t.y.). *Baḥru'l-'Ulûm* (1. bs. C, 3). Dâru'l-Fikr.
- Ebû'l-Leyş es-Semerķandî, E.-L. N. b. M. (1421). *Tenbîhu'l-Ġâfilîn bi-Eḥâdîsi Seyyidi'l-Enbiyâ'i ve'l-Murselîn* (3. bs). Dâru İbn Keşîr.
- el-Arabî, M. M. b. A. b. M. el-Arabî et-Tâî. (t.y.). *İştilâḥâtü's-şûfiyye* (Abdurrahman Hasan Mahmud, Ed.). Mektebetu Âlemi'l-fikr.
- el-Baklî, E. M. S. R. b. E. N. (2008). *'Arâ'isü'l-beyân fî ḥakā'iki'l-Kur'ân* (eş-Şeyh Ahmed Ferid el-Mezîdî (1. bs. C, 3). Dâru kütübü'l-'ilmiyye.
- el-Beyhakî, E. B. A. b. el-H. b. A. (1989). *Şu'abü'l-îmân* (1. bs. C, 7). Dâru kütübü'l-'ilmiyye.
- el-Fârâbî, E. N. M. b. M. b. T. b. U. (1995). *Taḥşîlü's-sa'âde*. Dâru Mektebeti'l-Hilâl.
- el-Gazzâlî, H.-İ. E. H. M. b. M. b. M. b. A. el-Gazzâlî. (t.y.). *El-Erba'în fî uşûli'd-dîn*. Dâru kütübü'l-'ilmiyye.
- el-Geylân, M. E. M. A. b. E. S. M. Z. el-Geylânî el-Geylân. (2010). *Tefsîru'l-Cîlânî* (eş-Şeyh Ahmed Ferid el-Mezîdî, Ed.; (1. bs. C, 5). el-Mektebetü'l-mârûfiyye.
- el-Geylânî, E. M. 'Abdulkâdir b. M. 'Abdulkâdir. (t.y.). *El-Fethu'r-rabbânî ve'l-feyzü'r-raḥmânî* (Ahmed Abdürrahim es-Seyyâh, Tevfik Ali Vehbe, Ed.). el-Mektebetü's-sekâfiye ed-diniye.
- el-Geylânî, M. E. M. A. b. E. S. M. Z. el-Geylânî. (t.y.). *Fütûḥu'l-ğayb* (Abdülâlîm ed-Dervîş, Ed.; eş-Şâmile ez-Zehebiye). Dâru'l-Hâdî ve mektebetü dâru'z-Zehrâ.

- el-İdrîsî, M. el-'Adlûnî. (2015). *Mehâsinü'l-mecâlis ev Beyânü'n fî Makâmâtî's-Sâdâtî's-Sûfiye li İbn 'Arîf es-Senhâcî*. Dâru's-Sekâfeti ed-Dâru'l-Beydâ'.
- el-İsfahânî, E.-K. H. b. M. b. el-Mufaddal er-Râgıb. (t.y.-a). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*.
- el-İsfahânî, E.-K. H. b. M. b. el-Mufaddal er-Râgıb. (t.y.-b). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân (el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân)* (Safvân 'Adnân ed-Dâvûdî, Ed.). Dâru'l-kalem, Dâru's-Şâmiyye.
- el-İsfahânî, E.-K. H. b. M. b. el-Mufaddal er-Râgıb. (2003). *Câmi'u't-tefsîr (Tefsîru Râgıb)* (1. bs. C, 5). Dâru'l-vetan.
- el-İsfahânî, E. N. A. b. A. b. İ. (2001). *Sıfetu'n-nifâk ve ne'tü'l-münâfikîn* (Âmir Hasan Sabrî, Ed.). el-Beşâiru'l-İslâmiye.
- el-Kâşânî, K. A. b. E.-G. M. (1992). *İşlâhâtü's-sûfiyye*. Dâru'l-menâr.
- el-Kesnezânî, M. b. A. (2005). *Mevsû'atü'l-Kesnezânî fî mâ ıstalaha âleyhi Ehlü't-tasavvuf ve'l-'irfân* (1. bs. C, 24). Mektebetu Dâru'l-mehebbe; Dâru Âye.
- Erkızan, H. N. B. (2012). *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*. Sentez Yayıncılık.
- Erkızan-Çüçen, H. N. E., A. Kadir Çüçen,. (2012). *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefe Tarihi*. Sentez.
- eş-Şa'lebî, E. İ. A. b. M. b. İ. (2001). *El-Keşf ve'l-Beyân* (1. bs. C, 10). Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî.
- es-Sülemî, E. A. M. b. H. b. M. (2015). *Tefsîrû's-Sülemî* (Seyyid İmrân, Ed.; 1. bs. C, 2). Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye.
- es-Sülemî, M. b. H. b. M. b. M. b. H. b. S. en-N. E. A. (1998). *Tabakâtü's sûfiye* (Mustafa Abdulkadir Âtâ, Ed.). Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye.
- eş-Şerif, C. A. b. M. b. A. ez-Zeyn. (2000). *Kitabü't-târîfât*. Dâru'l-kütübü'l-'ilmiyye.
- et-Taberî, E. C. M. b. C. b. Y. el-Âmülî et-Taberî. (2000). *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (1. bs. C, 24). Müessetü'r-risâle.
- Ethem Cebecioğlu. (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (5. bs). Ağaç.
- Ezherî, E. M. M. b. A. b. el-Herevî el-. (2001). *Tehzîbu'l-Luġa* (1. bs. C, 8). Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî.
- Fazlur Rahman. (2018). *Ana Konularıyla Kur'an* (Alparslan Açıkgenç, Çev.; 16. bs). Ankara Okulu Yayınları.
- Ferrâ', E. Z. Y. b. Z. ed-Deylemî. (t.y.). *Me'ânî'l-Kur'ân*. y.y.
- Ferrâ', E. Z. Y. b. Z. ed-Deylemî. (2014). *Kitâbun fîhi Luġâtu'l-Kur'ân*. y.y.
- Fuâd Abdulbaki, M. F. b. A. b. S. (1944). *El-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Matbe'atü dâru kütübî'l-mısıriyye.
- Gazzâlî, H.-İ. E. Hâmid M. b. M. (t.y.). *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (1. bs. C, 4). Dâru'l-Ma'rife.
- Hâkim, E. 'Abdullâh M. b. 'Abdullâh en-Nîsâbü'rî. (1997). *El-Müstedrek âle's-Şâhihayn* (el-Mektebetü's-Şâmile ez-Zehbiye, 1. bs. C, 5). Dâru'l-Harameyn.

- Halîl b. Ahmed, E. 'Abdurrahmân el-Halîl b. A. el-Ferâhîdî el-. (1988). *Kitâbu'l- 'Ayn* (1. bs. C, 8). Mektebetü'l-Hilâl.
- Hallâc, E.-M. H. b. M. el-Beydâvî. (2006). *Hakâikü't-Tefsîr* (, Mahmûd el-Hindî, Ed.). Mektebetü Medbûlî.
- Haţîb el-Bağdâdî, E. B. A. b. 'Alî b. S. el-Bağdâdî. (2000). *El-Buhalâ*. y.y.
- Hayati Aydın. (1999). *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. Timaş.
- Hennâd b. es-Serî, E.-S. H. b. es-Serî el-Kûfî. (1982). *Ez-Zuhd* (1. bs. C, 2). Dâru'l-Hulefâ.
- Huşrî el-Şayravânî, E. İ. İ. b. 'Alî b. T. el-Enşârî el-Huşrî. (t.y.). *Zehru'l-Âdâb ve Semeru'l-Elbâb* (1. bs. C, 4). Dâru'l-Ceyl.
- Hüseyin Süphi Erdem. (2011). Erzurumlu İbrahim Hakkı'da "İnsanın Hakikati" Sorunu. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 95-113.
- İzutsu, T. (2018a). *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* (7. bs). Pınar Yayınları.
- İzutsu, T. (2018b). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (M. Kürşad Atalar, Çev.; 6. bs). Pınar.
- İbn Baţta, E. 'Abdullâh b. M. b. M. el-'Ukberî. (2005). *el-İbânetu'l-Kubrâ* (1. bs. C, 9). el-Mektebu'l-İslâmî.
- İbn Dureyd, E. B. M. b. el-Hasen b. D. el-Ezdî. (1987). *Cemheretu'l-Luğa* (1. bs. C, 3). Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn.
- İbn Dureyd, E. B. M. b. el-Hasen b. D. el-Ezdî. (1990). *El-İştikâk*. y.y.
- İbn Ebî Hâtim, E. M. 'Abdurrahman b. M. er-Râzî. (1998). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm* (1. bs. C, 13). y.y.
- İbn Ebî Şeybe, E. B. b. E. Ş. 'Abdullâh b. el-'Absî. (1988). *El-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdîs ve'l-'Âşâr* (1. bs. C, 7). Mektebu'r-Ruşd.
- İbn Ebî Zemenîn, E. 'Abdullâh M. b. 'Abdullâh. (2002). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz* (1. bs. C, 5). el-Fârûku'l-Hadîse.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, E. B. 'Abdullâh b. M. b. 'Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. (1985). *Muḥâsebetu'n-Nefs*. y.y.
- İbn Fâris, E.-Huseyn A. b. F. el-Şazvînî. (t.y.). *Mucmelu'l-Luğa* (1. bs. C, 2). Mu'essesetu'r-Risâle.
- İbn Mâce, E. 'Abdullâh M. b. Y. el-Şazvînî. (t.y.). *Sunenu İbn Mâce* (1. bs. C, 2). Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye.
- İbn Manzûr, E.-F. M. b. M. b. 'Alî C. b. M. er-Ruveyfî'î. (1993). *Lisânü'l-'Arab* (1. bs. C, 15). Dâru Şâdir.
- İbn Sîde, E. el-Hasan 'Alî b. İ. b. S. el-Mursî. (2003). *El-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam* (1. bs. C, 12). Ma'hedi'l-Maḥṭûṭâtî'l-'Arabiyye.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. (1967). *Et-Temhîd li mâ fî'l-Muvaţta' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd* 1. bs. C, 24). Vezâratu 'Umumi'l-'Evkāf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye.

- İbn ‘Abdisselâm, E. M. ‘Abdul‘aziz b. ‘Abdisselâm ed-Dimeşkî. (1995). *Mağâşidu’r-Ri‘âye li Huḳukillâh ‘Azze ve Celle*. y.y.
- İbn ‘Acîbe, A. b. M. b. el-M. b. ‘Acîbe el-Ḥasenî el-İdrîsî eş-Şâzelî el-Fâsî. (1998). *El-Baḥru’l-Medîd fî Tefsîri’l-Ḳur’âni’l-Mecîd*. y.y.
- İbn ‘Âdil, E. Ḥafş S. ed-D. ‘Omar b. ‘Alî b. ‘Âdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşkî en-Nu‘mânî. (1419). *El-Lubâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb* (1. bs. C, 2). Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye.
- İbn ‘Atîyye, E. M. ‘Abdulḥak b. Ğ. b. ‘Abdirrahman b. T. el-Endelûsî. (2001). *El-Muḥarreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*. y.y.
- İbnu’l-Muḳaffa’, E. M. ‘Abdullâh. (t.y.). *El-Edebu’s-Şağîr ve’l-Edebu’l-Kebîr*. y.y.
- İbnü’l-Arabî, M. M. b. A. b. M. el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî. (1854). *El-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye* (1. bs. C, 4). Dâru kütübî’l-‘arabiyyeti’l-kübrâ.
- İbnü’l-‘Arabî, M. M. b. A. b. M. el-Arabî et-Tâî. (1989). *Rahmetü’n mine’r Rahmân* (1. bs. C, 4). Matba‘atu Nadr.
- İbnü’l-Cevzî, E.-F. C. ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. M. el-Bağdâdî. (2001). *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr* (1. bs. C, 4). y.y.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1988). *İnsan ve İnsanlar* (7. bs). Evrim Basım Yayın Dağıtım.
- Kasapoğlu, A. (2013). Kur’an’da Helû’ İfadesi -Psikoloji ve Ahlâk Felsefesinin “İnsanın Hazza Düşkünlüğü Elemden Kaçışı” Konusundaki Yaklaşımlarıyla Bir Mukayese-. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 9-44.
- Kelâbâzî, E. B. M. b. İ. (2011). *Et-Ta’arruf li Mezhebi Ehli’t-tasavvuf*. Dâru’l-kütübü’l-‘ilmiyye.
- Kelâbâzî, E. B. M. b. E. İ. b. İ. el-Buḥârî. (1420). *Baḥru’l-Fevâidi’l-Musemmâ bi Me‘âni’l-Aḥbâr—Kelâbâzî*. y.y.
- Kramer, S. N. (2020). *Tarih Sümer’de Başlar* (Hamide Koyukayan, Çev.; 3. bs). Kabalıcı Yayıncılık.
- Ḳurtubî, E. ‘Abdullâh M. b. A. el-Ḥazrecî el-. (1965). *El-Câmi’ li-Âḥkâmi’l-Ḳur’ân* (1. bs. C, 2). Dâru’l-Kutubi’l-Miṣriyye.
- Kuşeyrî, E.-K. A. b. H. (t.y.). *Letâifü’l-işârât* (İbrahim el-Besyûnî, Ed.; 3. bs, C, 3). el-Hey’etu’l-Miṣriyyeti’l-‘Amme li’l-Kitâb.
- Ḳuşeyrî, ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-. (t.y.). *Er-Risâletu’l-Ḳuşeyriyye*. Daru’l-Me‘ârif.
- Kutluer, İlhan. (2000). İnsan. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 22, ss. 320-323). TDV Yayınları.
- Kutsal Kitap Yeni Dünya Çevirisi. (2019). WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK. https://www.kitantik.com/product/Kutsal-Kitap-Yeni-Dunya-Cevirisi_1br9qfwlpzrafki1f5w
- Lütfüllah b. Abdül‘azîm Hoca. (2009). *El-İnsânü’l-kâmil fî fikri’s-sûfi*. Dâru’l-fazile.
- Mahmud Mahmud el-Ğurâb. (1990). *El-İnsânü’l-kâmil min kelâmi’l-şeyhi’l-ekber Mühyyiddin İbn ‘Arabî* (2. bs). Matbaatu Nadr.

- Mâturîdî, E. M. M. b. M. el-. (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne* (Vols. 1-10). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Mâverîdî, E.-Hasen 'Alî b. M. el-Başrî el-. (t.y.). *En-Nuket ve'l-'Uyûn* (1. bs. C, 6). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Mâverîdî, E.-Hasen 'Alî b. M. el-Başrî el-. (1999). *Edebu'd-Dunyâ ve'd-Dîn*. dâru ve mektebetü'l-Hilâl.
- Ma'mer b. el-Muşennâ, E. 'Ubeyde M. b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. (1961). *Mecâzu'l-Kur'ân*. y.y.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, E. M. M. b. E. Tâlib el-Kaysî. (2008). *El-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî 'ilmi me'ânî'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih* (1. bs. C, 13). Mecmu'atu Buhûşî'l-Kitâb ve's-Sunne.
- Mengüşoğlu, T. (2017). *İnsan Felsefesi* (2. bs). Doğubatu.
- Meydânî, 'Abdülğânî b. Tâlib b. Hammâde b. İbrâhîm el-Güneymî ed-Dımaşkî. (2008). *El-Lübâb fî şerḥi'l-Kitâb* (1. bs. C, 4). Mektebetü'l-İlmiyye.
- Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî. (1364/1944). *El-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Dâru'l-Hadis.
- Mukâtil b. Suleymân, E.-Hasen M. b. S. el-Belhî. (2002). *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân* (1. bs. C, 5). y.y.
- Mustafa Çağrıçı. (2006). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. İçinde *Nânkörlük* (C. 32, ss. 382-383).
- Müslim, E.-H. M. b. el-H. b. M. (t.y.). *El-Câmi'u's-saḥîḥ* (1. bs. C, 5. dâru ihyâi't-türâsi'l-ârabî).
- Necmeddîn-i Dâye, E. B. N. D. A. b. M. b. Ş. el-Esedî er-Râzî. (2009). *Baḥrû'l-ḥakâ'ik ve'l-me'ânî fî tefsîri'(l-Kur'ân ve's-sab'i'l-mesânî'dir. 'Aynü'l-hayât ve et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye* (eş-Şeyh Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Ed.; 1. bs. C,6). Dâru kütübî'l-İlmiyye.
- Özsoy, Ö., & Güler, İ. (2005). *Konularına Göre Kur'an (Sistematik Kur'an Fihristi)* (10. bs). Fecr Yayınevi.
- Platon. (2019). *Devlet* (Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, Çev.; 38. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rabobert, A. S. (2012). *Mebâdiü'l-felsefeti* (Ahmed Emin, Çev.). Hindâvî.
- Râğıb el-İşfehânî, E.-Kâsım el-Huseyn b. M. er-. (t.y.). *Taḥşîlu'n-Neş'eteyn ve Taḥşîli's-Sa'âdeteyn*. y.y.
- Râğıb el-İşfehânî, E.-Kâsım el-Huseyn b. M. er-. (1999). *Muḥâḍarâtu'l-Udebâ' ve Muḥâverâtu's-Şu'arâ' ve'l-Buleğâ* (1. bs. C, 2). Şirketu Dâru'l-Erḳam b Ebî'l-Erḳam.
- Râğıb el-İşfehânî, E.-Kâsım el-Huseyn b. M. (2003). *Et-Tefsîr* (Muhammed Ali Büsyûnî, Adil b. Ali eş-Şiddî, Hint b. Muhammed b. Zâhid Serdar, Ed.; 1. bs. C, 5). Dâru'l-vetan.

- Râğıb el-İşfehânî, E.-Kâsım el-Hüseyn b. M. er-. (2007). *Ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*. y.y.
- Râzî, E. 'Abdillâh F. M. b. Ö. b. Hüseyn er-. (1990). *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Şâhib, E.-Kâsım İ. b. 'Abbâd eṭ-Ṭâlikânî eş-. (t.y.). *El-Muḥîṭ fî'l-Luġa*. y.y.
- Şâhib, E.-Kâsım İ. b. 'Abbâd eṭ-Ṭâlikânî eş-. (1965). *El-Emşâlu's-Sâ'ira min Şi'ri'l-Mutenebbî*. y.y.
- Semîn el-Halebî, E.-'Abbâs Ş. ed-D. A. b. Y. b. 'Abdiddâim es-. (1996). *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz* (1. bs. C, 4). y.y.
- Sem'ânî, E.-M. M. b. M. el-Mervezî es-. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân*. y.y.
- Şuhârî, E.-M. S. b. M. b. İ. es-. (1999). *El-İbâne fî'l-Luġati'l-'Arabiyye* (1. bs. C, 4). y.y.
- Tâcuddîn es-Subkî, T. 'Abdulvehhâb b. T. es-Subkî. (1990). *El-'Eşbâh ve'n-Nezâîr* (1. bs. C, 2). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Tenik, A. (2022). *Sûfî Kişilik ve Ahlak*. Ensar.
- Tüsterî, E. M. S. b. A. b. Y. (2004). *Tefsîrü'l-Kurâni'l-'Azim*. Dârül-Harem li't-Türâs.
- Vâhidî, E.-Hasen 'Alî b. A. b. M. b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-. (1994). *El-Vasîṭ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (1. bs. C, 4). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Vâhidî, E.-Hasen 'Alî b. A. b. M. b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-. (2009). *Et-Tefsîru'l-Basîṭ*. y.y.
- Wem, H. (2019). *Felsefî Antropoloji* (İsmail Tunalı, Çev.). Fol.
- Yahyâ b. Sellâm, E. Z. Y. b. S. el-Ḳayravânî. (2004). *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (1. bs. C, 2). Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.
- Zebîdî, M. b. M. b. 'Abdurrezzâk ez-. (t.y.). *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Ḳâmûs* (1. bs. C, 4). Dâru'l-Hidâye.
- Zeccâc, E. İ. İ. b. es-Serî ez-. (1987). *Me'âni'l-Ḳur'ân ve İ'râbuhu* (1. bs. C, 5). 'Âlemü'l-Kütüb.
- Zemahşerî, E.-Kâsım M. b. 'Amr ez-. (1986). *El-Keşşâf 'an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi't-Tenzîl* (1. bs. C, 4). Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Zeynuddîn er-Râzî, E. 'Abdullâh M. b. E. B. b. 'Abdulkâdir el-Hanefî. (1999). *Muḥtâru's-Şihâḥ*. ed-Dâru'n-Nemûzeciyye.
- Zünnûn el-Misrî. (2007). *Et-Tefsîrü'l-'İrfânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mahmûd el-Hindî, Ed.). Mektebetü Medbûlî.

ÖZGEÇMİŞ KİŞİSEL BİLGİLER

İsim Soyisim : MEHMET NURULLAH AYDIN
Doğum Tarihi : 0000-00-00
Doğum Yeri : BİSMİL
Telefon : 535 5147119
E-Posta : mehmetnurullahaydin@harran.edu.tr

T.C
YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
ULUSAL TEZ MERKEZİ

TEZ VERİ GİRİŞ FORMU

[Ljava.lang.String;@35d21e97

Referans No	10771516
Yazar Adı / Soyadı	MEHMET NURULLAH AYDIN
Orcid	0000-0002-7623-7923
T.C.Kimlik No	16471905980
Telefon	5355147119
E-Posta	aydinmnurullah@gmail.com
Tezin Dili	Türkçe
Tezin Özgün Adı	KUR'AN BAĞLAMINDA SÜFİLERİN İNSAN ANLAYIŞI: HİCRİ İLK ÜÇ ASIR ÖRNEĞİ
Tezin Tercümesi	THE SUFI UNDERSTANDING OF HUMANITY IN THE CONTEXT OF THE QUR'AN: THE EXAMPLE OF THE FIRST THREE CENTURIES OF THE HIJRI CALENDAR
Konu	Din = Religion
Üniversite	Harran Üniversitesi
Enstitü / Hastane	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Bilim Dalı	
Tez Türü	Doktora
Yılı	2025
Sayfa	135
Tez Danışmanları	PROF. DR. ALİ TENİK
Dizin Terimleri	
Önerilen Dizin Terimleri	Tasavvuf, Kur'an, Sûfî, İnsan, İnsanın olumsuz nitelikleri.

22.12.2025

İmza:.....