



II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu (UDİS-2021)

“Din, Ahlak ve Hukuk”

07-09 EKİM 2021

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN

Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN





Kitabın Adı : II. Uluslararası Din ve İnsan Sempozyumu
(UDİS-2021)
Editör : Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN
ISBN : 978-625-8421-24-8
Yayın No : 1429

© Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN, Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 47865

BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

ZAHİR VE BÂTINI BİRLEŞTİRİCİ ÇOK YÖNLÜ BİR KAVRAM OLARAK “İHSAN”

Güldane GÜNDÜZÖZ²⁵²1. Had ve Resm Ekseninde İhsan: *Leksikolojiden Terminolojiye İhsanın Kavram Hiyerarşisi Üzerine Bir Girizgâh*

İhsan, sözlükte “güzel olmak” manasına gelen “hüsın” kökünden türetilmiş bir mastar olup ta’diye (geçişlilik) ifade eden bir eylem olarak “[başkasına] iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak [itkân]” şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır.²⁵³ Cibril hadisinin delaletiyle ihsan kelimesine üçüncü olarak “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde bir anlam katmanı daha eklenmiştir.²⁵⁴ Bu son anlam, ahlâkî vurgusunun yanında bir taraftan insanın ibadette ihlaslı olması gereğine göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise beşerî varlığın ontolojik ve epistemolojik derinliğine işaret etmektedir. İhsan kavramı genel olarak af, amel-i sâlih, basiret, istibsâr, birr, cûd, fazîlet, hamd, hayâ, hayr, hidayet, hilm, icmâl, ifzâl, iman, in’âm, infâk, inzi’âc, îsâr, îslâm, i’tibâr, kerem, ma’rûf, medh, minnet/menn, mücâhede, sabır, salâh, sehâ, sıdk, şecaat, şuhûd, müşâhede, şükür ve takvâ gibi kavramlarla ilişkili görülmüştür. Bu kavramlardan bazısı Cibril hadisinde Allah’ı görüyor gibi ibadet etmek bağlamında ihsan kavramı ile çok sıkı bir semantik ilişki içerisinde.

Arapça sözlükler genellikle ihsanın, iyilik etmek anlamını öne çıkarmaktadırlar. İhsan, “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, ona hak ettiğinden fazlasını vermesi ve işini rast getirmesi” anlamında değerlendirilmekte, bu manadan olmak üzere kelâm literatüründe çoğunlukla “lütuf” kelimesiyle karşılanmaktadır.²⁵⁵ İlk sözlükçülerden İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*’da ve Cevherî, *Sihâh*’ta “ihsan” kelimesini doğrudan, elindeki fazilet duygusu ve erdemle (başkasına) vermek anlamında ifzâl kelimesi ile açıklamaktadır. Ifzâl kelimesinin kökünde bulunan “fazl” maddî üstünlüğü, “fazilet” ise manevî üstünlüğü ifade etmektedir. Böylece fazlın zıddının “naks” (maddî eksiklik) ve faziletin zıddının “nakîsa” (manevî eksiklik) olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁶ Bu açıklama, ihsanın hem maddî hem de manevî boyutta bir eylem biçimi olduğunu anlatırken, diğer taraftan ihsan kavramının bir diğer anlam katmanına da işaret etmektedir. Bu anlam ise “bir işi güzel ve mükemmel

252 Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı guldanegunduzoz@kku.edu.tr

253 İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: tâcü’l-luga ve sıhâhü’l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire: el-Kitâbü’l-Arabî, 1956), 5/2099; Ebü’l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 12/114.

254 Mustafa Rasim Efendi, *İstîlâhât-ı insân-ı kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 118.

255 Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/545.

256 Cevherî, *Sihâh*, 5/2099; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/114.

yapmak” [itkân] mefhumudur. Böylece ihsanın naks ve nakîsadan uzak mükemmel bir eylem olduğu ifade edilmektedir. Bu şekilde ihsan “başkasına iyilik yapmak” ve “bir işi mükemmel biçimde yapmak” anlamlarının arakesitinde konumlandırılmaktadır. Ayrıca İslâm düşüncesi ihsan kelimesinin kökündeki “hüsn” kavramı bağlamında “iyilik” ve “güzellik” mefhumları arasında görece bir bağ kurmaktadır. Böylece estetik olan ile etik olan birbirine yaklaştırılmaktadır.

Cibril hadisinde dinin tanımında, iman ve İslam kavramlarıyla birlikte üçüncü bir bileşen olarak ihsanın anılmasından yola çıkan mutasavvıflar, ihsanı tasavvufun asıl maksadı ve nihaî gayesi olarak ele almışlardır. Özellikle Cibril hadisi merkeze konularak açıklanmaya çalışılan ihsanın, yine mezkûr hadis-i şerif bağlamında murâkabe, müşâhede ve mücâhede terimleri ile oldukça bağlantılı olduğu ifade edilmiştir. Bu çerçevede ihsan, zahir ile bâtının keşiştiği noktayı, fizikî ve metafizik birleşmeyi, Cibril hadisindeki rü’yet (vizyon) kavramı ile bağlantılı şekilde ifade etmektedir. Cibril hadisinde konu, rü’yetullah ve rü’yetü’l-insân düâlıtesi içerisinde ele alınmıştır. Bu itibarla ihsan, amelî bakımdan ilim ve amel bütünlüğünü; ahlâkî ve aksiyolojik bakımdan ise- cevânih ve cevârih kavramları arakesitinde- kalbî ve fizikî amelleri bir bütün olarak ifade gücüne sahiptir. Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’nin (1813-1893) “Zâhirini mücâhede ile süsleyen kimsenin, Allah Teâlâ tarafından bâtını da süslenir.”²⁵⁷ sözünü bu çerçevede anlamak gerekir.

İhsan kavramı ile ilgili olarak şuhûd ve müşâhede, Cibril ve nevâfil hadislerinin delaletiyle merkezî bir konumdur. Aslında “şuhûd” veya genel bir ifadeyle “müşâhede”, “görme [rü’yet]” eyleminin farklı bir ifadesidir. Bu tür bir görme, salt fiziksel ve bedenî gözle görme değildir. Fizikî göz ile görme Arapçada “İbsâr” veya “nazar” kelimeleriyle ifade edilirken şuhûd ve müşâhede farklı bir vizyonun ifadesidir. Şuhûd ve müşâhade fizikî olarak görmeyi ifade etmediği gibi aklî bakımdan görüş ortaya koyma anlamına da gelmez. Akıl gözü ya da aklî ölçülerle görme, Arapçada “İtibâr” ya da “İstidlâl” olarak tanımlanır. Buradaki şuhûd ve müşâhede, ancak ruhî boyutta görme anlamına gelir. Bu türden bir görme olgusuna “İstibsâr (basirete dayalı görme)” adı da verilir.²⁵⁸ Cibril hadisine uygun biçimde tasavvufun benimsemiş olduğu kurb-ı nevâfil hadisi de nafîle ibadetlere vurgu yapmak suretiyle Allah’ın, kişinin gören gözü, yürüyen ayağı ve tutan eli olmasını ifade etmektedir.²⁵⁹ Amelî irfan, insanın nihaî kemale, fenâ makamına ve Hakk’ı müşâhedeyle ulaşmak için yerine getirdiği kuralların ve riyazete dair hâllerin sonucunda gerçekleşen kalbî amellere dair hususlardan müteşekkil bir ilim olarak görülmüştür. Müşâhede ve şuhûd, varlığın her bir zerresinde Hakk’ı görmektir.

257 Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî, *Câmiu’l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim* (Kahire: Matbaatü’l-Cemaliyye, 1910), 262.

258 Taha Abdurrahman, *Râhu’d-dîn min dayki’l-almâniyye ilâ se’ati’l-i’timâniyye* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü’s-Sekâfi el-Arabî, 2012), 187.

259 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Rikâk”, 38.

Bu doğrultuda Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413) ihsanı şöyle tanımlamaktadır: “İhsan, basiret nuru ile rubûbiyet hazretini müşâhede etmek üzere ubudiyeti gerçekleştirmektir.”²⁶⁰ İnsanın basiret nuru ile bakması demek, onun bizzat ilâhî sıfatların tecellisine muhatap olarak Hakk’ın rû’yeti ile görmesi demektir. Haddizatında ihsan ve onunla bağlantılı olan adalet, Allah’ın Esmâ-i Hüsnâ’sı içerisinde birer niteliktir. Bu sıfatlar insanın ahlâkî erdemleri kazanma (tehalluk) sürecinde de etkilidir.

Gerçekte İslam düşüncesinde ve tasavvufî bakışta ihsan kelimesinin anlam derinliğini kavramak için bu kavramın semantik ilişkiler ağındaki hiyerarşik yapısının ortaya konulması gerekir. Dil geleneğinde Aristocu “had” ve Galenci “resm” anlayışlarının birleştirilmesi çerçevesinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (öl. 547/1152) *Kitâbu'l-i'tibâr*'da yaptığı gibi mantıksal tanım kavramına ilave olarak tanımlamalara analoginin sokulması ve bir taraftan küll'ün cüzleri ile bilinebileceğinin ve ancak benzerliklerle tanım yapılabileceğinin altının çizilmesi önemli bir adımdır. Ayrıca lafzî ilişkiler ağı kadar kelimelerin farklı köklerden anlam öbeği ve semantik aileler içerisinde bulunmak suretiyle onların anlaşılmasında nispet olgusunun önemi ifade edilmelidir. Bu stratejik modelde ikinci bir referans noktası, karşılaştırmalı dilbilim ve özellikle Lacan'ın topolojisidir. Buna göre bir kavramın anlaşılması, “Borromean düğümü” çerçevesinde mümkün olabilir. Bu ise kavramlarda gerçek, imge (tahayyül) ve simgenin kesişmesini şart koşar.²⁶¹

Söz konusu teorik zeminden hareketle -ihsanın semantik hiyerarşisinde bazılarına göre fihi nazar bir yaklaşım gibi değerlendirilse de- ilginç biçimde üst bir kavram gündeme getirilmektedir. Bu ise “adalet” kavramıdır. Bu çerçevede önemli terim sözlükçülerinden Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, ihsanı açıklarken adaleti merkeze yerleştirdiği kavramsal şemasında, ihsan kavramı ile ilişkili gördüğü diğer kavramları da yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşik model içinde vermektedir.²⁶²

Burada adalet, temel bir kavram olarak kavramsal piramidin en tepesindedir. İhsan kavramı, kendi mahiyetini, adalet kavramına göre şekillendirmektedir. Adaletin sahibi Allah'tır ve hüsn kavramı ile ilgili estetik, ahlâkî ve ontolojik ne varsa hepsinin mahiyetini ve hududunu da belirleyecek olan adalet kavramıdır. Bu görüşe mukabil gelenekte Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) Ebü'l-Bekâ'nın semantik piramidini tersine çevirmekte ve ihsanı adaletin üstüne yerleştirmektedir. Râgıb el-İsfahânî “Adalet kavramı, kişinin borcunu eda etmesi, alacağını talep etmesi ve vazifesini yerine getirerek hakkını almasıdır. İhsan ise kişinin borcundan daha fazlasını vermesi ve alacağından daha azına razı olmasıdır.” demek suretiyle ihsanın, -iyiliğe karşılık verme ciheti bakımından- adaletten

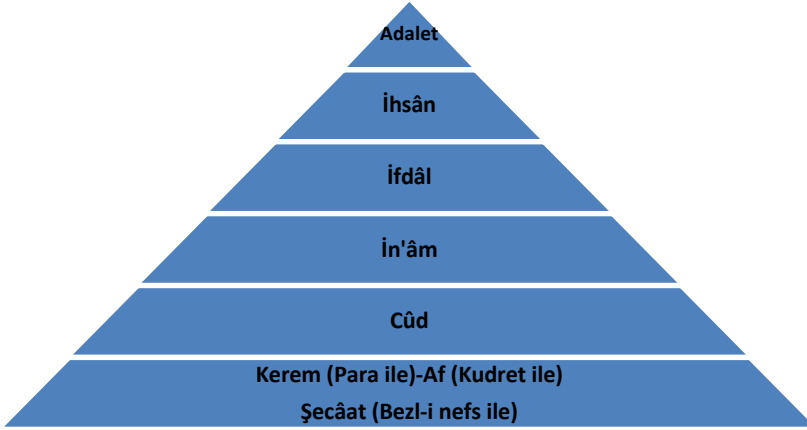
260 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/12.

261 Mustafa Safvân, *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'î dirâsetün tahliliyye nefsiyye*, çev. Mustafa Hicâzî (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 7, 8, 11.

262 Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/53.

daha yüksek bir eylem olduğunu ifade eder.²⁶³ Dikkat edildiğinde İsfahânî'nin adalet ve ihsan tanımlarının, aslında her iki kavramın dar anlamları çerçevesinde sadece i'tâ' (verme) fiili üzerinden inşa edildiği, diğer taraftan ihsan kavramının anlam katlarında bulunan "Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etme şuuru (rü'yet ve müşâhede)" bağlantısının devre dışı bırakıldığı görülür.

Aslında İsfahânî, Fahreddîn er-Râzî ve Ömer Rıza doğrul gibi kavrama ilgi duyan düşünürlerin benimsemiş olduğu "ihsanın adaletten üstünlüğü" tezi, Eb'ul-Bekâ el-Kefevî'nin *el-Külliyât*'ı örneğinde olduğu gibi İslâm düşünce geleneğinde bütün kaynaklar tarafından doğrulanmamaktadır. Geleneğin yanı sıra modern ahlâk felsefecilerinden Taha Abdurrahman da ihsanı, adalet kavramının altına yerleştirmekte, hatta adaleti tevhid kavramının dahi merkezî kavramı olarak görmektedir. Bu çerçevede o, şehâdetin gerekçesinin, ötekinin maslahatını sağlamak olduğunu, hedefinin ise adaleti gerçekleştirmek olduğunu ifade etmek suretiyle adaleti takva ile aynı gördüğünü belirtmektedir.²⁶⁴ Bu yaklaşım genel tasavvufî anlayışa uygun olduğu gibi Kefevî'nin değerlendirmelerine de uygundur.



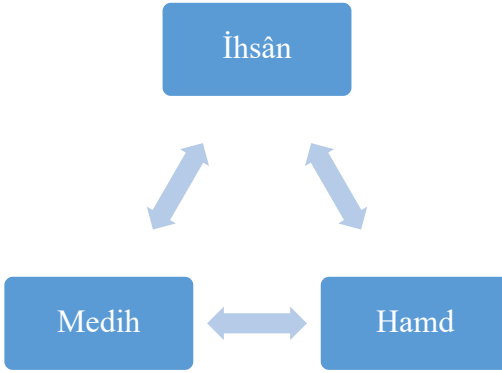
Kefevî'nin şemasına göre adaletten sonra ilk sırada ihsan yer almaktadır.²⁶⁵ Kavram hiyerarşisinde ihsandan sonra yer alan "nimet bahşetme" anlamındaki "İN'ÂM" kelimesi ise insanın teşekküre mazhar olacak şekilde bir başkasına iyilik yapmasını ifade etmektedir. Halbuki ihsanın bir başkasına yapılması şart değildir. İnsan, kendisine de ihsanda bulunabilir. Arapçada ilim öğrenene onun bizzat kendisine iyilik yaptığını ifade etmek üzere "innehu muhsin ilâ nefsihi" denmektedir. Ne var ki İN'ÂM kişinin kendisine yönelik bir eylem değildir. Bu bakımdan Arapçada "kişi kendisine nimet bahşediyor" şeklinde "mün'im

²⁶³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381), 119.

²⁶⁴ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 171, 174.

²⁶⁵ Kefevî, *Külliyât*, 1/53.

‘alâ nefsihi” kullanımı geçersizdir. Ayrıca in‘âm’ın yapıldığı varlık bir insan olmalıdır. Bu itibarla tasavvuf ıstılahlarına ilişkin *Istılâhât-i İnsân-ı Kâmil* adlı önemli kitabın yazarı Mustafa Rasim Efendi adı geçen kitabında “İn‘âm, ‘isâlû’l-ihsân ile’l-gayr [başkasına iyilik etmek]’ manasındadır. ‘Mûsalûn ileyh’, nâtık [konuşan varlık, yani insan] olmak şarttır. Pes [Bu itibarla Arapçada] ‘en‘ame fûlânün alâ feresihi [atına in‘âm’da bulundu]’ denemez. İn‘âm[ın] itlâkı [kullanılması], insân-ı nâtık’a mahsustur.”²⁶⁶ demek suretiyle in‘âm’ın, insan dışında bir varlık için geçerli bir kullanım olmadığını ifade etmektedir. İhsan bu yönüyle muhatabının çeşitliliği bakımından daha kapsamlı ve kuşatıcı bir kavramdır. Bir diğer husus ihsanın, hamdı gerektirmesi, buna mukabil nimetin ise şükür (teşekkürü) gerektirmesidir. Teşekkür, borç gibidir. Kişi kendisine borçlu olmadığı gibi kendisine ne in‘âm’da bulunabilir ne de şükür (teşekkür) edebilir. Dolayısıyla in‘âm, bir başkasının varlığını gerektirir. O halde şükür (teşekkür) ve nimet arasında bir bağ varken, hamd (övgü) ve ihsan arasında bir bağ vardır.²⁶⁷



İhsan kavramının daha alttaki cûd ve kerem kavramları ile olan ilişkisi de onu yeterince açıklamaz. Zira tâbi kavram, metbû kavramı ancak bir yönden açıklayabilir. İhsan kavramını diğer bir yönden açıklayıcı bir kavram alanı da medih (medh) ve hamd kelimelerinin ifade ettiği “övmek” kavramsal alanıdır. Medih, zamansal olarak

ihsandan ve nimetten öncedir. Medih ve hamd fiilleri arasındaki nispet, mazi ve muzârî fiil kipleri arasındaki ilişkiyi andırmaktadır. Her iki övgü de farklı zamana bağlanmıştır. Medih mazi, hamd muzârî [ve istimrârîdir, yani hamd, varlık sonrası sürekli tekrarlanan bir eylemdir.] *Medih-Varlık İlişkisinde*: Medih, varlığın [ihsanın] gerçekleşmesinin nedeniyken; *Hamd-Varlık İlişkisinde*: Varlık, hamdın gerçekleşmesinin nedenidir.²⁶⁸ O halde beşerî düzlemdeki ihsan, kırılğan bir kavram olarak bir şeylerin var olmasına yönelik bir taleptir ve dünyevîdir. Hâlbuki beşerî ve ilâhî çift boyutlu bir kavramsal ilişkiyi ifade eden ihsan, bir şeylerin var olmasına yönelik bir talep değil, varlığın kendisinden hareket seyri içerisinde ilâhî övgüyü terennüm eden bir ilandır. İhsan’ın Cibril hadisindeki rû’yet ve müşâhede boyutu bu nükteyle ilişkilidir.

²⁶⁶ Mustafa Rasim Efendi, *Istılâhât-i insân-ı kâmil*, 238.

²⁶⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye* (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.), 1/193.

²⁶⁸ Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhât-i funûn ve’l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/713.

2. Bütüncül Bir Hayat Tasavvuru Olarak Rûhî ve Şuhûdî Bir Dinamik Olan İhsan ve Ahlâkın Dinden Ayrılmaz Doğası:

İhsan kavramı bir yönüyle doğrudan akılla ilgilidir, fakat o, aklın salt maddî gayeye ulaşmak için istihdamını reddeder. Diğer taraftan ihsan kavramı, iyilik-güzellik ve sevap (hasenât) ekseninde şekillenmiş semantik ağı ile şuhûd ve şehâdet âlemlerini ya da başka bir deyişle fiziksel ve metafizik âlemleri birleştiren bir olgudur. Cibril hadisinin okuması bu doğrultuda yapılabilir. İnsan, Rabbinin görmese de Rabbi onu görmektedir. Bu anlamda ihsan, insanın, kendisini Rabbinin gördüğü bilinci (tezekkür) ile Allah'ın onu her an görüyor olması (rü'yet) olgularını birleştirir. Modern dönemde araçsal akli eleştirenler, araçsal akılcılığın (instrumental rationalism) yol açtığı tahribatın nedenini, insan doğasının parçalanması, ahlâkî değerlerin görmezden gelinmesi ve başarının maddî ve teknik başarı olarak değerlendirilmesi şeklinde açıklamaktadırlar. Ne var ki bu eleştiriyi getirenlerin pek çoğu, pratik akılcılık şekli olarak araçsal aklın yol açtığı sorunları, ancak iletişimsel aklın çözebileceği kanaatini ileri sürmektedirler. Hatta bunlardan biri olan Jürgen Habermas, iletişimsel eylem kuramı adıyla bir teori dahi geliştirmiştir. Kendine özgü yapısıyla kültürel uzlaşmaları ve terminolojik ölçütleri aşan genel geçer evrensel bir yeterliliği hedefleyen bu anlayış, argümantasyon (müzakere) kuralları adını verdiği birtakım ilkelere dayanmak suretiyle toplumsal müzakereyi esas alırken, ilahî tezekkürü dışlamıştır.²⁶⁹

Kuşkusuz modern seküler dünyanın önemli açmazlarından biri ilahî hakikatin insanın ruhunda fitraten ve tabîi olarak var olan hatırasını unutmamasıdır. -Elest Bezmi atfı içerisinde beşerin özgür iradesine bağlı olarak- insanın kendisine yönelik teklifi kabul etmesi şeklindeki Kur'ânî anlatım, bu hatıraya vurgu yapmaktadır. Mutasavvıfların ve irfânî sahada günümüz dünyasında üreten pek çok mütefekkirin ortak çıkış noktası bu referanstır. Buna göre insan, yapıp ede geldiği işlerin vasıtalarını ve etkilerini salt fizikî dünya ya da başka bir deyişle şehâdet âlemi ile sınırlı görüyorsa maddî ve teknolojik kusursuzluk (itkân) ilkesini esas alır. İnsan bu ilke doğrultusunda, metafizik âlemin bu dünyada konumlandırılmasını isteyip durur, nihayetinde yapıp ettiği işler en yüksek metafizik âlemdeki özgün yapıya uygun arketip gerçekliğine büründürülür. Böylece maddî ve teknolojik kusursuzluğu kendisine misyon edinmiş kişinin ilk arzusu, metafizik âlemin idealizmi ile bağlantı kurmaktır. Ne var ki söz konusu hatıra olmadan insan sadece kendisini tanrının yerine koyma iddiasının ötesine geçemez.

Oysaki insan, “etik ve estetik mükemmeliyet” şeklinde yön verici bir ilke olarak ihsan sayesinde ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemden iktibas etmek suretiyle bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde bulunduğu hâlden kendisini daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa eder. Nihayetinde onun bu davranışı, sanki en süflî dünya hayatında, aslen sadece mevcut zorunlulukları yerine getirmekten ibarettir. Böylece etik ve estetik mükemmeliyet misyonunu, başka bir deyişle ihsanı benimsemiş olan insanın ilk

²⁶⁹ Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019), 755, 762, 765, 779.

arzusu, fizikî âlemin gerçekliğinden kopmaktır. İnsan şuhûdî (metafizik) âlemin değerlerini bu dünyaya taşıdığında Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle teşhîd'i, yani metafizik kavram ve değerleri bu dünyaya aktarma olgusunu gerçekleştirmiş olur.²⁷⁰ Bu noktada şehitliği ifade eden istişhâd kavramının şehâdet ve şuhûd kavramları ile bağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Bu cihetle İslâm düşüncesinde şehitlik, dipdiri hayatta olma kavramı ile birlikte konumlandırılmıştır (Bakara 2/154). Bu bağlamda müşâhede, şuhûd ve mükâsefe kavramlarının yanında yer yer “ihsanın misli ile veya ziyadesi ile karşılığı” manasında mükâfat kavramının da ihсанla bağlantılı kabul edilmesi oldukça manidardır. İhsan sayesinde teşhîd sağlanmadığı takdirde tagyîb, yani bu dünyaya metafizik bir değer atfı devreye girmektedir. Bu ise salt bu dünyada bir sonsuzluk arayışıdır. Zira bu durumda Cibril hadisinde ifadesini bulan Allah'ı görüyormuşçasına O'na kulluk etmek şeklinde ifadesini bulan ihсан göz ardı edilmiştir.

“Modernitenin dünyevî meşruiyetini gerçekleştirme konusunda araç olarak kullandığı en belirgin enstrümanlardan biri, bütünü parçalama enstrümanı (tefrîku'l-mecmû') ya da başka bir deyişle birleşik olanı bölme (faslu'l-muttasıl) enstrümanıdır. Din hayatın diğer alanlarıyla bütünlük arz ettiğine ve dinin hayat ile bütünlüğünün farklı tezahür ve niceliksel özellikleri bulunduğuna göre, modernite bu hayatî alanlarda din yasasını devre dışı bırakmak suretiyle bu alanların yönetilmesi ve değerlendirilmesi bakımından birbirinden bağımsız alanlar olması ve söz konusu bütünlüğü parçalamak için elinden geleni yapmış görünmektedir. Bu çerçevede bilim, ahlâk, sanat, hukuk ve siyaset dinden ayrıştırılmıştır. Bu ayrıştırma dünyevileşme olarak anılabilir. Dünyevileşmenin, dinin bileşenlerinin ayrıştırılması sayısınca pek çok farklı tezahürü vardır. Arapçada 'ayn harfinin /a/ sesi ile okunması ile telaffuz edilen 'almaniyye, dinin siyasetten ayrılması, aynı kelimenin /i/ sesi ile okunması ise bilimin dinden ayrıştırılması anlamında sekülerizmin farklı ayrıştırma biçimlerine göndermede bulunur.²⁷¹

Öyle görünüyor ki bu farklı ayrıştırıcı kategorilerinin din üzerindeki yansımaları tek tip olmadığı gibi aynı ağırlıkta da değildir. Aksine söz konusu ayrıştırma, tezahürleri bakımından farklılık gösterir. Örneğin hukukun dinden ayrıştırılması, bilimin dinden ayrıştırılması gibi değildir. Siyasetin dinden ayrıştırılması da sanatın dinden ayrıştırılmasına benzemektedir. Belki de bu ayrıştırmanın en riskli ve etkili olanı ahlâkın dinden ayrıştırılmasıdır. Bu ayrıştırmanın, hem ahlâkın iman ile olan bağı hem de dinin iman ile olan bağı üzerinde olumsuz bir etkisi olmuştur. Uluhiyet olmaksızın bir ahlâkî model oluşturabileceği düşüncesi, tanrının bulunmadığı ruhsal ve manevî değerlere sahip olma hayali, dinsiz bir ruhaniyet projesi ya da imansız bir ruhaniyet düşüncesi [ve nihayet nebevî hakikatin buharlaştığı bir din anlayışı] bu çerçevede sayılabilir. Ahlâkın dinden ayrıştırılması bu unsurlar içerisinde en olumsuz sonuçları doğuran tutumlardan biridir.

270 Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 45, 46.

271 Taha Abdurrahman, *Bu'su'd-dehrâniyye: en-nakdû'l-i'timânî li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn* (Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014), 11.

Tasavvufun modern bir yorumu olarak Taha Abdurrahman'ın yazılarında bu durum dehrâniyye kavramıyla ifadesini bulmaktadır. Dehrâniyye, ahlâkın dinden ayrıştırıldığı bir sekülerizm modelidir. Bu kavram daha önce Cemaleddîn el-Efgânî tarafından *er-Red ala'd-Dehriyyîn* adıyla bir kitaba ad olmuş, Efgânî bununla materyalist dehrîleri kastettiğini söylemiştir. Taha Abdurrahman ise dehriyye yerine dehrâniyye sigasını kullanmakta, bu kelimeyi ahlâkın dinden ayrışması anlamında konumlandırmaktadır. [Aslında İslâmî paradigmadaki ihsan kavramına kayıtsızlık, sistematik bir dehrâniyye olarak değerlendirilemezse de benzer sonuçlar doğuran bir yapıda gelişmektedir.] Bu noktada ahlâkın dinden ayrı olduğunu savunan kişinin materyalist düşünceye mensubiyet iddiasında olması ya da kendisini ruhanî bir eğilim içerisinde tanımlaması arasında esaslı bir fark yoktur. Öyle görünüyor ki İngiliz seküler George J. Holyoake'nin (1817-1906), 1851 yılında icat ettiği sekülerizm (sekülerizm) teriminin ilk anlamını karşılama açısından diğer kelimelere göre bu adlandırma çok daha yerindedir. İslâmî paradigma açısından ahlâkın dinden ayrıştırılması anlamında sekülerizm (dehrâniyye) bu hayata taalluk eden görevler bütünü olarak pür hümanist değerler üzerine kuruludur. Ayrıca bu kavram, ilahiyat alanını tanımlanamaz, tekinsiz, güvenilemez ya da doğrulanmaz bulan herkesin işine gelen bir tutumdur. Ahlâkın dinden ayrıştırılmasını öngören sekülerist bir tutum olarak dehrâniyye, maddî vasıtalarla dayalı olarak hayatı güzelleştirme (1), bilimin insan için yegâne lütuf ve inayet olması (2) ve karşılığında bir ödül olsun ya da olmasın, iyilik yapmanın iyi bir iş olduğuna (3) dair üç ilkeyi kendisine esas alır.²⁷² Vehle-i ûlada güzel bir rerorik çağrışıma sahip olsa bile, bir o kadar materyalist ve tek boyutlu bir zaman atfı içerisindeki bu paradigma, İslam düşüncesi açısından, ihsan kavramını merkeze alan bir ahlâkî paradigma ile aşılabilir görünmektedir. Ne var ki burada maksut olan ihsan dar anlamıyla i'tâ eylemi değildir. Allah'ın varlığını ikrar eden ve insanın varlığını özgür iradesi ile teslim olacak şekilde a-historik bir zamanda Elest Bezmi ile bütüncül bir varlık anlayışına ve ontolojiye bağlayan kozmik ve holistik bir şehâdet misakı boyutunda bir ihsandır. Üstelik bu misak, Nevâfil Hadisi bağlamında Allah ile teşhîd ve tanıklık yoluyla kurulan bir fenâ hâlî içerisinde her an tazelenmektedir. Diğer taraftan ihsan, ruhta kodlanmış ilahî hakikat bilgisi ile derinleştirilmiş bir epistemoloji alanına işaret etmek suretiyle, akıl, ruh, kalp ve kalıp olarak bütünlükten doğan husûlî ve huzûrî bilgiye göndermede bulunmaktadır. Ayrıca ihsan, dehrâniyyeye mugayir bir düzlemde kendi sosyolojisini dünyevî güç ve tagyîb temeline dayandırmamakta, adalete bağlamaktadır.

3. İyiliğe Yönlendirici Manevî Motivasyon Olarak İhsan ve İhsanla Bağlantılı Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Tasavvufî Kavram İnzi'âc:

İnzi'âc kavramı, özelde Cibril hadisi ile ve genelde kurb-ı nevâfil hadisi ile ilgilidir. Aslında tasavvufta inzi'âc kişinin kendi oto-kontrol sistemini vicdanî olarak işletmesi anlamına gelir. İnzi'âcda kötülükten koruyan mânevî bir potansiyel bulunmaktadır. Bu itibarla ruh, boş tabula-rasa şeklinde yaratılmamıştır. Ruhun derinliklerinde bir cevher,

²⁷² Taha Abdurrahman, *Bu'su'd-dehrâniyye*, 12-13.

yani Allah'ın varlığını ve birliğini hatırlama duygusu bulunmaktadır. Bu cevher bir ölçüde hayâ ile ilişkilidir. Ne var ki bunun bir taraftan rasyonel, diğer taraftan ontolojik boyutu da göz ardı edilemez. Fitrî bir utanma duygusunu ifade eden hayâ, İslâm ahlâk düşüncesinde ihsan da dâhil olmak üzere bütün ahlâkî erdemlerin temel nirengi noktası olarak değerlendirilmektedir. Hayâ ile hayat kelimeleri arasında büyük bir yakınlık bulunduğu kabul edilmektedir. Hayâ dinamiği, hayata tezahür etmektedir. Bir hadiste “Her bir dinin kendine özgü bir ahlâkı vardır. İslâm'ın ahlâkı hayâdır”²⁷³ denilmektedir. “Hayâ” ve “hayat” kelimesinin ortak bir kökten türemiş olduğuna yönelik görüş, hayâ duygusunu, insan hayatı ile özdeş kılmaktadır. Böylece insanın hayâsı, bir yönüyle insanın hayatını ifade eder. Bu manada “hayânın sebebi kalbin hayatının kemâl ve yetkinliğe ermesidir” denmiştir.²⁷⁴ Aslında varlık, öz, benlik, kendilik ya da bilinç anlam dairesindeki zât'a, hayat kelimesinden daha fazla delaleti olan başka bir kelime de yoktur. Tabi ki kalbin hayatı terkibi de zât'a delâlet açısından aynı değerdedir. Arapçada, “hayâ” ve “hayat” anlamlarının her ikisinin de esas alınmış olabileceği akla gelecek şekilde bu kelimelerin dayandığı (ح-ي-ي) kökünden hem “yüz” hem de “zât” anlamına gelen “muhayyâ” kelimesi de türetilmiştir. Muhayyâ kelimesi, “yüz” anlamında “insanın hayâ duygusunun yansıdığı çehre” şeklinde tanımlanmıştır. “Yüzsuyu dökmek” ya da “yüzü ağarmak” terkiplerinde de görüldüğü üzere bu kelime, zât anlamında ise “hayâ erdemine sahip zât/kişi” anlamında yorumlanmaktadır. Bu doğrultuda “mâû'l-muhayyâ” terkibi ile kastedilen, “kişinin saygınlığı (ihtirâmü'z-zât)” şeklindeki anlamdır.²⁷⁵ Bu yaklaşım ihsan ile hayâ arasında fitraten yakın bir ilişki olduğunu öngörmektedir.

Enerjisini hayâ ve ruha kodlanmış hakikatin ilâhî bilgisinden alan inzî'âc kavramı ise büyük bir dinamik olarak insanı kötülükten alıkoymak üzere insanda var edilmiş bir potansiyel enerji olarak değerlendirilmektedir. Hayâ kavramı ile yakın bağı nedeniyle tasavvufta bu dinamik, bir yönüyle inzi'âc diğer bir yönüyle hayâ ve hatta üns olarak ifade edilir. Son tahlilde tüm bu kavramların bağlandığı kavramsal zemin şemsiye bir kavram olarak ihsan kavramıdır. Bu anlamda ihsan kavramı, -inzi'âc, hayâ ve üns kavramları ile sıkı bir ilişki içerisinde olmak üzere- sadece iyilik veya ahlâkın bir parçası değil, “beşerî eylemlerle ilgili bir yasa” ve “dünyevî hayatı düzenleyici normatif bir yapı”dır. Bu bağlamda Cibril hadisinde iman, İslâm ve ihsan kavramlarının seçilmesi anlamlıdır. Haddizatında iman ve İslâm'ın fizik ve metafizik bütünlüğünü ihsan kavramı sağlamaktadır. İhsan kavramını besleyen kavramlardan biri olarak inzi'âc olgusu, zu'ce ve iz'âc gibi farklı türevlerle kullanılmıştır. “iz'âc”, “tâgûtun egemenliğine karşı ruhanî düzeyde bir direnç”

273 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hüsni'l-Hulk”, 9.

274 İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1414/1994), 1/56.

275 Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 294, 295.

anlamına gelecek şekilde, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) tercih ettiği bir kavramdır.²⁷⁶

Tarihî süreç içerisinde üstü örtülen bu kavram, günümüzde tasavvuf çevrelerince küllerinden arındırılarak yeniden canlı biçimde kullanılmaya başlamıştır. Örneğin Kâdiriyye-Bûdeşîyye tarikatına intisabı bilinen Faslı düşünür Taha Abdurrahman, iz'âc kelimesini İbnü'l-Arabî'den alıntılararak kullandığını ifade etmektedir.²⁷⁷ Gerçekten de kelime, bir tasavvuf terimi olarak oldukça önemli bir kavram alanı oluşturmaktadır. Ne var ki terimin ilk kullanımı İbnü'l-Arabî'ye ait değildir. Söz konusu terimin ilk kullanımının örnekleri, Ebû Abdurrahman es-Sülemî'ye (öl. 412/1021) kadar uzanmaktadır. Sülemî, terimi *Tabakâtu's-sûfiyye*'de birkaç yerde, üstelik Taha Abdurrahman'ın belirttiği anlama uygun olarak kullanmaktadır. Sülemî, Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî'nin (öl. 320/932'den önce) biyografik bilgisine yer verdiği sayfalarda, Ebü'l-Hüseyn'in, iz'âc kavramını kullandığı şu söze yer vermektedir:

“Kulun Allah'a ulaşması, yine Allah'ın kendisi ve sevgili Peygamberi Hz. Muhammed'in getirdiği şer'î esasları benimsemekle olur. Kendisine, Hz. Peygamber'i numune-i imtisâl almadan Allah'a vuslatın peşine düşen, hidayette olduğunu zannetse de yolunu kaybeder. Hak'ka vuslata talip kişi, şer'î esaslardan ayrılamaz. Bu yoldan dönen, ancak kendisine acıyıp durması yüzünden ve rahatına düşkünlüğü nedeniyle yolundan dönmüştür. Çünkü Allah'a götüren yol, yoğun bir vecd ve 'kişiyi harekete geçiren iz'âc hâlindeki bir şevk [şevk-i muz'ic] ile bu yola girmeyen kimse için zordur. Bu gerçekleştiğinde ise insan her türlü zorluğun ve korkunun üstesinden gelir.”²⁷⁸

Sülemî'nin vefat tarihinin 412/1021 olduğu, Sülemî'nin, nakilde bulunduğu Ebü'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî'nin vefatının ise 320/932'den önce olduğu dikkate alınırsa, iz'âc teriminin, 638/1240'te vefat etmiş olan İbnü'l-Arabî'den en az üç yüz yıl öncesine kadar gittiği ve dördüncü yüzyıla tarihlendiği anlaşılır. İlgili terimin farklı yüzyıllarda terk edilmeden kullanıldığı da görülmektedir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî de (öl. 465/1072) *er-Risâle*'de ilk sûflilerden İbn Atâ'ya (öl. 309/922) isnat ettiği tevekkül tanımında şu bilgiye yer vermektedir: “Tevekkülün hakikati, bir yönden -bir şeylere aşırı şekilde muhtaç olduğunu düşünsen dahi- bu hususta zâhirî sebeplere yönelik 'harekete geçme eğilimi'nin (inzi'âc) sende oluşmamasıdır. Diğer yönden ise sabitkadem olarak Hak'ta sükûn'un (karar kılmanın) hakikatinden ayrılmamandır.”²⁷⁹

Her ne kadar İbn Atâ, burada inzi'âc kavramını, “Allah'ı bırakmak suretiyle sırf zâhirî sebeplere dayanmak” gibi olumsuz bir kavram alanı ile ilişkilendirmiş görünse de inzi'âc kavramının, -kelimenin formunu oluşturan infî'âl bâbının mutâva'at (dönüşlülük)

276 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrârî'l-mâlikîyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/181.

277 Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 297.

278 Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-sûfiyye* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1998), 99.

279 Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991), 1/467-468.

anlamının delaletiyle- “bir şeye doğru, içten gelen harekete geçme eğilimi ve içsel motivasyon” anlamını o da gözetmiş görünmektedir. Bu arada Taha Abdurrahman, inzi’âcın zıddı olarak, “Allah dışında başka bir şeye eğilim göstermek ve motivasyonunda mâsivâdan beslenmek” anlamında “hayrete düşürmek ve içinden çıkılmaz bir duruma yol açmak” anlamındaki “irbâk” kelimesini önermektedir.²⁸⁰

İnzi’âc, insanın fitratına yerleştirilmiş olan vicdanî ve ruhî bir enerji olarak insanı iyiliğe yönelik motive eden ve kötülükten alıkoyan bir duygu ve ilahî bir hatıradır. Bu duygunun perdelenmemesi için ibadetler yapılmalı, iyi düşünceye, hüsnü zanna sahip olunmalı ve hayâ duygusu muhafaza edilmelidir. İnsan ne kadar ibadet ederse ondaki inzi’âc duygusu da o kadar canlı olur.

İnzi’âcın, nafil ibadetlere vurgu noktasında, kurb-ı nevâfil hadisinin anlam dairesiyle organik bir bağı vardır. İnzi’âcın kavramsal alanında vâzi ve âsım şeklinde iki kavram daha dikkate alınmalıdır. Vâzi’, insanı iyiliğe teşvik eden, hayâ dinamiğinin ve inzi’âc duygusunun bir uzantısı olarak hep iyilik yapmaya yönlendiren bir olgudur. Vâzi’ dinamiği ontolojik olarak inzi’âc duygusuyla veya vicdanda bulunmaktadır. Bu çerçevede vâzi’ dinamiği, insanın batinında bir elektrik sigortası gibi fitraten yerleştirilmiş olan hak ve adaletle yönlendirici ve nefsi domine ederek kötülükten alıkoyan bir dinamiktir. Benzer şekilde başkalarından gelebilecek olan kötülüğü bertaraf edecek ve paratoner gibi işlev gören ‘âsım adında bir başka gücün varlığı da kabul edilmektedir.²⁸¹ Vâzi’ kavramsallaştırmasını İbn Haldûn da kullanır. İbn Haldûn’a göre “din, insan için nefisten alıkoyan bir dinamiktir, vâzi’dir.” İbn Haldûn, “Din, nübüvvet ya da velâyet ile ilgili olduğuna göre onları [yani Arapları] nefislerinden alıkoyan dinamik unsurdur [vâzi]” der ve şu temel ilkeyi ortaya koyar: “Kur’ân’dan nasiplenmeyip kendisine çeki düzen vermeyeni Allah, sultanla (iktidarla) hizaya getirir.”²⁸²

İnzi’âc bu noktada sadece eylemler düzeyinde amel-i sâlih olarak tezahür etmekle kendini göstermez, aynı zamanda o, insanın fitratına yerleştirilmiş olan bir kıtas olarak şer-i şerîf’in prensipleri ile birleşmek suretiyle kalbî ve zihnî düzeyde de farklı tecelliler hâlinde belirir. Bu noktada bilginin elde edilme süreçleri ile yakından ilgisi bulunan huzûrî bilginin oluşma süreçleri fitrata yerleştirilmiş bu kuvve ile yakından ilgilidir. Dolayısıyla ihsan sadece ontolojik bir atıf içermez o, epistemolojik bir semantiğe yaslanır. Bu kuvvenin salt duygusal ya da sezgisel bir motivasyon oluşturduğunu düşünmek büyük bir yanılgıdır. Söz konusu kuvve, bilgiyi eylem ile yani ilmi amel ile birleştirmede kendisini ifade edemez. Onun için bu düşünce ekseninde “Kurb-ı Nevâfil Hadisi”nin ifadesi doğrultusunda ameller çok büyük bir önem taşır. Fıtratıta bulunan potansiyel duygunun eyleme dönüşmesi ancak bu şekilde gerçekleşebilir. İhsan burada anlatılan kavram ağını bütünüyle kuşatan iletişimsel eylemi ortaya koyan şemsiye bir kavramdır.

²⁸⁰ Taha Abdurrahman, *Rûhu’d-dîn*, 297.

²⁸¹ Taha Abdurrahman, *Rûhu’d-dîn*, 301.

²⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/385.

Sonuç: Dinin Temel Bileşeni Olarak İhsanın Kavramsal Ufkunda İlerlemek

İslam düşüncesinde ruhun ilk şehâdeti olan gayb âlemindeki tanıklığı, başka bir deyişle insanın Elest Bezmi'ndeki kabul ve tasdiki, -ruh, hangi âlemde bulunursa bulunsun-, insanın içinde bulunduğu anda ve gelecekte, sadece yaratıcısına kulluk görevini yerine getireceğine dair Rabbine misak vermesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı ruhun hafızasına resmedilen ilk şey, [Elest Bezmi'ndeki] misaktır. Bu misak, [Rabbinin mutlak rubûbiyetine ve biricik vahdâniyetine] yönelik ruhun, metafizik ya da şuhûdî olarak gerçekleştirdiği şehâdetin yanı sıra, yine ruhun, [Elest Bezmi'ndeki] misaktaki sözüne şehâdetini ve nihayet yüce Allah'ın bu şehâdete şahitliğini beraberce ifade eder. Böylece ruh, gayb âlemindeki varlığı itibarıyla tamamen özgür iradesi ile ve icbar edilmeden bu misakı benimsemiş, söz konusu misak ruhun fitratına ve özüne yerleştirilmiştir. Bu noktada Elest Bezmi'ndeki misakı hatırlama (tezekkür) ile Allah'ı görüyormuş gibi yapılan ibadet, yani ihsan arasında benzer bir ilişki vardır. Her ikisi de yakînî bilginin bir ifadesi olarak insanın iman şuurunu ifade etmektedir. İnsan Allah'a dair her tanıklığında ve literal olarak getirdiği her kelime-i şehâdette bir ölçüde ilk şehâdetinin gücüne yaklaşabilir. Bu anlayışın temeline şuhûdiyet kavramı yerleştirilmiştir. Bu noktada tasavvufî çerçevede düşünce üreten günümüz mütefekkirlerinden Taha Abdurrahman metafizik düzlemdeki tanıklığı, ruhu ya da fitratı hak ve adalete götüren bir matrix olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla şuhûd'un Cibril hadisinde tarifi yapılan ihsan ile yakın ilgisi vardır. Şehâdet kavramı ise daha çok dünyevî tanıklığın bir ifadesidir ve “şehâdet âlemi” terkibi, gayb âleminin karşısı olarak bu dünya hayatını ifade eder.

Bu noktada seküler ahlâkın imkânı ve Batı medeniyetlerinde kurallara ve etik değerlere uyma yönelimi, pratikte İslam dünyasının içinde bulunduğu toplumsal şartlar açısından bir paradoks olarak algılanabilir. İhsan temelinden yoksun bir paradigmada ahlâkın imkânına mukabil, dinin iman ve İslam kavramları ile birlikte ahlâkî, epistemolojik ve ontolojik atıflar içerisinde değer kazanan ihsan kavramının İslâmî paradigmanın mensupları olan Müslümanların ahvâl-i şahsiyyesi ve içtimâiyyesindeki olumsuz tezahürleri yeterince bertaraf edememesi, derin bir sorgulama konusudur. Hâlbuki şuhûdî ya da metafizik bir mertebe olarak ihsan, ahlâkî değerlerin bütünü ve ibadetlerin en önemli makâsıdır.

İhsan kavramı, sadece insanın, kendisine zulüm ve haksızlık yaparı affetmesi ve ona ihsanda bulunması değil, temelde adaleti talep ederek, bütün insanlar ve canlılar ve hatta cemat hakkındaki Allah'ın adaletine şahit olmasıdır. Aynı zamanda estetik ve ontolojik mükemmeliyet ilkesi olarak ihsan, kendi hayatını bu dünya hayatı (şehâdet âlemi) ile sınırlı görmeyen ve bu doğrultuda hayatın metafizik boyutunu da gözeterek insanın eylemidir. Bu çerçevede insan, ahlâkî değerleri ve ruhanî manaları, metafizik âlemde iktibas ettiğinde ahlâkındaki yükselme sayesinde bu dünya hayatı olan şehâdet âleminde, kendisini içinde bulunduğu hâlden daha üstün bir hâle taşıyacak manevî vasıtaları inşa etmektedir. İfade edildiği üzere estetik ve ontolojik mükemmeliyet misyonunu benimsemiş olan insanın ilk arzusu, fizikî âlemi terk etmeden bu âlemin mekanik ve yozlaştırıcı gerçekliğinden kopmaktır. Taha Abdurrahman'ın ifadesiyle teknik bilginin ve araçsal aklın esiri

olmamaktır. Bu ahlâkî kompozisyon, Kant ahlâkından ya da genel itibarıyla seküler ahlâktan ve pozitivist temeller üzerine inşa edilen bir etik anlayışından -ilâhî vasfı ve fıtrata uygunluğu gereği- geri değil, bilakis üstündür.

Bu noktada ihsanın, kavramın alt bir katmanını temsil eden i'tâ'ya indirgenen gelenekteki bazı tanımlarının yanı sıra ihsanın iman ve İslam ile oluşturduğu terkip bütünlüğünden koparılmasının, bu kavramın semantik ilişkiler ağının daraltılarak onun ontolojik ve epistemolojik boyuttan yoksun bırakılmasının ayrı ayrı olumsuz etkilerinden söz edilebilir. Ne var ki İslam toplumlarının yaşadığı akültrasyon daha derin bir konu olsa gerektir. Diğer taraftan birtakım etik ilkelere sadakat ile sıkı ilişkisi öngörülebilirse de seküler ahlâkın, ihsan temelinden yoksun yapı içerisinde acıma hissinden, kolektif dayanışmadan ve insanlığı a-historik ve metafizik birer postulat olarak dahi olsa iyiliğe yöneltici bazı üst değerlerden yoksun olması ve bir o kadar çifte standart ile maluliyeti farklı bir açmazdır. Nihayetinde ihsan salt ahlâkî düzeyde kalmayan, fakat ontolojik ve epistemolojik atıflarıyla derinleşen bir kavram olarak, iman ve İslam ile beraber dinin temel bir bileşenidir. Bu kavram, semantik dairesi içerisinde iyi yorumlandığı ve hayata aktarıldığı ölçüde ve oluşacak farkındalık doğrultusunda, -dini ahlâktan ayırıştıran sekülerist tutum karşısında- Müslümanlar açısından derûnî hakikate vurgusu olan üretici bir kavram olmanın yanında İslam toplumu için etik, estetik, ontolojik ve epistemolojik alanları birleştiren bir direnç noktası olabilir.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/545. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gümüshânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmiu'l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1910.
- Habermas, Jürgen. İletişimsel Eylem Kuramı. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *El-Muvatta'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.

İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381.

Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.

Mustafa Rasim Efendi. *İstîlâhât-ı insân-ı kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.

Mustafa Safvân. *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'î dirâsetün tahlîliyye nefsiyye*. çev. Mustafa Hicâzî. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1998.

Taha Abdurrahman. *Bu'su'd-dehrâniyye: en-nakdü'l-i'timânî li-fasli'l-ahlâk 'ani'd-dîn*. Beyrut: eş-Şebeketü'l-Arabiyye li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 2014.

Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, 2012.

Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfu istîlâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.