



КЫРГЫЗ РЕСПУБЛИКАСЫ
ОШ МАМЛЕКЕТТИК УНИВЕРСИТЕТИ

Арашан гуманитардык
институтунун
ИЛИМИЙ ЖУРНАЛЫ



Araşan Sosyal Bilimler
Enstitüsü
İLMÎ DERGİSİ

7-8

БИШКЕК / BİŞKEK - 2009

Mu'tezile'ye Göre İnsan ve Fiillerindeki Nedensellik

Dr. Vecihi Sönmez *

Özet

Bu konuyu işlemedeki gayemiz, Mu'tezile'nin insana bakışını ortaya koyarak, insanın hürriyet alanını ve fiillerdeki nedenselliğin kapsamını izaha çalışarak konuya ne kadar İslâmî ve rasyonel yaklaşıtlarını tespit etmektir. Bilindiği üzere Mu'tezile düşüncesinin temel mihveri insandır. Mu'tezile bilginleri, insanın tek bir tanımı üzerinde birleşmemelerine rağmen insanın "teklife" muhatap olmasını onun temel niteliği olarak kabul etmişlerdir. Çünkü teklif, canlı varlıkların da içinde bulunduğu bu âlemin yaratılışının nedenidir. O halde bu diri, güçlü, aktif varlık kimdir? İnsan şu görünen ceset midir? Yoksa cismânî olmayan başka bir şey midir? Ya da bu ikisinin birleşimi midir? O, hangi unsur ile güçlü ve aktif oluyor? Kendi hür iradesiyle mi hareket ediyor? İnsanın fiillerinde illiyet aranmalı mıdır? İşte bu çalışmada bu sorulara cevap bulmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Mu'tezile, İnsan, Hürriyet, Teklif, Fiil.

Abstract

According to Mu'tezile the Concept of "Humanbeing" and "Causality"

The main purpose of this article is to show and explain Mutezile's Islamic and rational behaviour to humanbeing, the liberty of humanbeing's field, the options of humanbeing's thought and the causality in his actions. As it is known, the cornerstone of Mu'tezile's thought is human, although scholars of Mu'tezile couldn't reach a mutual understanding they had accepted the main quality of human being faced to "the offer". Because "the offer" is the basic reason for creation of all living being. Then who is the alive, powerful, active existence? Is humanbeing the corpse that is seen? Or something not corporeal? With what can it be strong and active? Does the man act on his own? Can causality be inquired in man's actions? In this study we will try to answer these questions.

Key Words: Mu'tezile, Human, Liberty, Offer, Action.

Аннотация

Человек и Его Поступки с Точки зрения Течения Мутазиле

В данной статье целью нашего исследования является проблема человека, его свобода и причины его поступков с точки зрения течения Мутазиле, насколько их точка зрения и подход, Исламский и рациональный. Как известно идейную базу Мутазиле составляет понятие о человеке. Несмотря на то что, ученые мужи Мутазиле не смогли сойтись в едином мнении давая определение человеку, все же они соглашались, что основой человеческой сущности является его предрасположенность к «предлагаемому». Так как предложение существует

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilimdalı.

среди всех живых существ, и является причиной создания вселенной. В таком случае кто тот живой, сильный, активный, что предлагает? Человек это только, то внешнее тело, что мы видим? Или же он все же нечто, не телесное существо? Или соединение этих двух целых? С чьей помощью он становится сильным и активным? Он руководствуется и действует только с помощью своих внутренних позывов? Следует ли искать недостаток в действиях и поступках человека? Так вот в этой работе мы постарались ответить на эти вопросы.

Ключевые слова: Мутазиле, Человек, Свобода, Предложение, Действия

Giriş

Düşünsel ve sosyal koşullar, Mu'tezile düşüncesinin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır. İslâm'ın başlangıcı ve bundan sonraki Emevî Dönemi'nde ortaya çıkan olaylar, karşılıklı fikir tartışmalarının gelişip yaygınlaşmasında çok etkili olmuştur. Bir yandan dinler, diğer yandan kültürlerin çokluğu, değişik fırkaları ortaya çıkarmıştır. Bu fırkaların tümü, kendi dini görüşlerini yeni kalıplar halinde ortaya koymaya çalışmıştır. Belki de en önemli uğraş, bütün yönleriyle yaşamın belirli bir yöntemini yerleştirme çerçevesinde ortaya çıkmış olanıdır. Bunlardan Mu'tezile "vahiyle de delillendirerek, en etkili ve ikna bakımından en güçlü olan "cedel" silahını bulup kullanmaya çaba gösterdi.¹ Mu'tezile "ahlaki metot" ile "dini kültürel nizamı" ortak kılmaya çalıştı. Bu da, insan ile yaratıcısı arasındaki ilişkinin anlaşılması sırasında oldu. Mu'tezile, insanın içindeki insaniyetin anlamını korumak ve ilahi adaletle teklifi uzlaştırmak için Cebri fikirle çok mücadele etti. Mu'tezile'ye göre geçerli olan çıkarım akli olarak insani nefsin takdiri uğraşımında tecelli etti. Bütün bunlar ancak mükellefin fiillerini açıkça anlama ile gerçekleşir. Bu fikirler üzerindeki direkt etkenlerden biri de, Vâsıl b. Ata'nın kendi dönemi ve çevresinde yaptığı etkilerle ilgili görüşlerdir. "Basra ve Ehvaz'da, Ezarika (haricilerin bir kolu)nun fitnesi ortaya çıkınca, insanlar günah sahiplerinin durumu hakkında ihtilafa düştü. Vâsıl B. Ata, önceki bütün görüşlerden ayrılarak, bu ümmetin fâsıkının "ne mü'min ne de kâfir" olacağını ileri sürdü."² Mu'tezile düşüncesinde bulunan temel verilere ulaşırken, bu mezhebin, kendi fiillerini seçme ve belirlemeye kadir olan ferdin düşüncesine dayanmaya büyük önem verdiğini fark ettik. Bu husus, düşüncelerinin insani anlamlarla zenginliği ve insanın önemi üzerinde yoğunlaşmaları bakımından Mu'tezile'nin odaklaştığı bir konudur. Bu durum onların özgün ve orijinal yönüdür. Bu yüzden bu husus insan eğilimleri hakkında üzerinde odaklandıkları en derin fikirlerin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Köklü bir fikrin akılla delillendirilmiş kendine özgü bir zemininin olması gerekir. Bu zemin üzerindeki fikri gerçeklik belirli nesnel şartların oluşumuyla gelişir. Başka bir deyişle, kâinatın mihyeri olan fâil birey açısından kaim olan temel fikirlerini odaklaştırdığı Mu'tezile'nin kendilerine dayanak yaptıkları bütün olguların açıklanması gerekir. Bu birey fiillerinin kadiri- muhtarındır. Bu durum İ'tizal ehlinin muhayyilesinin arzuladığı yalın zihni bir tasavvur değildir. Aksine bu husus bu konuda insanın ihtiyarına önem vermek bağlamında mümkün olan bütün yollarla üzerine delil getirdikleri net bir olgudur.³

1. Corc Hamilton, *Dirasat fî Hadaratil-İslâm*, (Arap. Çev. İhsan Abbas, Muhammed Necm, Mahmud Zayed), Beyrut, ts. Daru'l-İlm, s.20

2. Abdülkahir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-Firak*, Beyrut, I. Bs. 1973, s. 98

3. Bkz.age,s.98

A) Yaratıcı Faaliyete İştirak Eden Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanı “*yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık*” olarak görme ve tanımlama, Mutezile düşüncesinde önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak başka birtakım kişiler, Müslümanlara Tanrı tarafından bir akıl, irade ve kudret verildiğine göre, olayların başka türlü geliştirilmesinin veya geliştirilmeye çalışılmasının da insanın elinde olduğu ve bu başka türlü geliştirilmesinin başarılması durumunda bunun da Tanrının takdiri içinde meydana gelen bir olay olarak sayılabileceğini öne sürerler. Bu daha genel planda **insanın eylemlerinde seçme özgürlüğü ile kader veya tanrısal takdir arasındaki ilişkiler sorununun ortaya konması demektir**. Bunun sonucunda bir yandan insanın seçme özgürlüğünü savunan “kaderci” ler, öbür yandan insanın eylemlerini özgürce meydana getirdiği görüşünü reddederek her şeyi Tanrının “zorlama”sına bağlayan “cebirci”ler ortaya çıkar. **Mutezile** M.S. IX. yüzyılda yaşayan ve **Mu'tezile** genel adı ile adlandırılan **Nazzam, Allaf, Cahiz** vb., gibi önemli isimler tarafından temsil edilen bir hareket içinde yer alanlar buna benzer başka sorulara da, belli bir model açısından, birbirleriyle bir birlik ve bütünlük gösteren cevaplar verirler. Bunlar kendilerini, “Tanrı’nın birliğini ve adaletini savunan insanlar” olarak adlandırırlar ve insan, toplum ve **Tanrı** üzerine temelde aynı bir zihniyetin, evrene belli bir bakış açısının yönettiği veya aydınlattığı tutarlı görüşler geliştirir. Bunlar, insani adalet ve insani akıl kavramını analiz edip bu analizin sonuçlarını Tanrı kavramına aktararak, Tanrının özü ve işleri konusunda özgün ve cesur bir kuram ortaya atarlar: Bu kurama göre **Tanrı**, akıllı bir varlıktır ve bütün işleri de akılsaldır. Bundan dolayı aynı akıldan pay alan bir varlık olarak insan, Tanrının kendisi ve işleri hakkında akla dayanarak doğru bilgiler edinip doğru eylemlerde bulunabilir. Akıllı bir varlık, belli amaçları göz önünde tutup belli eylemlerde bulunur. O halde evrende bu aklın sonucu olan akılsal bir düzen ve bu düzende, nedenlerle sonuçlar, araçlarla amaçlar arasında değişmeyen, nesnel ilişkiler vardır. Bunun sonucu da, Mu'tezile’ye göre, şariat tarafından belirlenmeden önce nesnel bir iyi ve kötünün var olduğu ve Tanrının her zaman ancak iyiyi isteyebileceğidir. Bunu, Tanrının; entellektinden (anlayış gücünden) ayrı bir iradesi ve kudreti olmadığı şeklinde de ifade edebiliriz. Tanrı adildir, adil olduğuna göre de kötüyü emredemez ve yapamaz. O hadde kötüyü yaratan insandır. İyi veya kötü, bütün eylemlerinin yaratıcısı insanın kendisidir. Demek ki insan özgürdür. Çünkü onun, eylemlerinden ötürü öbür dünyada cezalandırılması veya mükâfatlandırılabilmesi için önce bu sözü edilen eylemlerle, onlar için getirilen değerlendirme, yani ceza ve mükâfatlar arasında nesnel ilişkilerin olması, sonra insanın bu eylemlerini meydana getirmekte tamamen özgür olması gerekir. Bundan dolayı Mu'tezile’ye göre iman, sadece “kalp” ile tasdik ve dil ile ikrar¹dan ibaret olamaz. İman ve eylemler arasında sıkı ilişkiler vardır. Büyük günah işleyen bir Müslüman eğer pişmanlık göstermezse ebedi olarak cehennemde yanmaya mahkûmdur. Ayrıca Müslümanların İslâm cemaati içinde iyiyi emretmeleri ve kötüyü her ne pahasına olursa olsun, gerekirse kılıç kullanarak, reddetmeleri gerekir.¹

1-İnsan Kavramı:

Düşünce tarihinin farklı dönemlerinde farklı insan tasarımları insanı belirleyen konsepsiyonlar ortaya çıkmıştır. Akli varlığı doğaya ya da uygun yaşayışıyla anlaşılacak durumunda olan, Tanrı tarafından varlıkların en üstünü, en şerefliyi olarak yaratılmış tinsel bir varlık.

1. Abdulkerim Osman, Nazariyyetu't-Teklif, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1971, s.314

Hayvanlardan akıl veya tanrısal akıl kıvılcımı ile niteliksel olarak farklılık gösteren, hem biyolojik hemde rasyonel bir yaratık bellek, arzu gibi güçlerle tanımlanan, kendi içinde boş ve formdan yoksun olup, dış etkilerle biçimlenebilen fakat son çözümleme de anlamlandırılmak durumunda olan yapı¹

Mu'tezile mensupları dil yönünden insanın hakikati hakkında ihtilaf ettilerse de, onlar, "tenâsuh" (rûhun beden değiştirmesi) görüşünü reddetmek ve onun yok olup, tekrar diriltileceğini doğrulamak" amacıyla insanın tanımı konusunda büyük çaba göstermişlerdir. Bu bağlamda "Mu'tezile'nin, lafızların lugâvî kullanım şekillerine ne kadar önem verdiklerine dikkat etmemiz yararlı olur. Onlar, bu konuda Arap dili ve lûgatinden yararlanarak görüşlerini açıklarken, kendilerine uygun olan görüşlerden büyük ölçüde yararlanmakta usta kimselerdi.

2-Mu'tezile Öncülerinin İnsan Tanımları

Mu'tezile'nin büyük bilginlerinden Allâf, Nazzâm, Câhız ve İki Cübbâf Ebu Ali ve Ebu Haşim (baba-oğul) Arap dilinde çok maharetli kimselerdi.²

Ebu'l Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849), insanın "iki eli ve iki ayağı olup, apaçık görülen bir kişi" olduğunu kabul etmiştir. Saç ve tırnakların insan cümlesinden sayılmadığını, çünkü sevap veya cezanın bunlarla ilişkisi olmadığını belirtir.

İbrâhim en- Nazzâm (ö.221/835) , insanın "cisim ve ruhtan meydana gelen bir varlık" olduğunu ileri sürmüştür. Nazzâm'a göre, irâde ve ihtiyâr (seçme) hürriyetinin teklif bağlamında kendisinde ortaya çıkıp görüldüğü yer beden olup, bu beden, ruh ile diridir, görüşünü öne sürerek insanı şöyle tanımlar: "İnsanın hakikati ruh ve nefis olup, beden değildir. Beden sadece onun âletidir. Rûh, latîf bir şey olup, bedene girmiştir. Rûhun kendisinde bir değişiklik veya zıtlık söz konusu olamaz. Ruhun; gücü, kapasitesi, hayatı ve arzusu vardır. Ruh, fiilden önce, kendi kendine bir şey yapma gücüne sahiptir. Buna göre insanın hakikatının görülmesi imkansızdır. Görünen, sadece insanın içinde bulunduğu bedendir. Bunun gibi, insan kendi ana ve babasını değil, ancak onların kalıplarını ve bu kalıpları meydana getiren bedenlerini görebilir. Diğer yaratıklarda da durum aynıdır."³

Nazzâm'a göre rûh bir cüzden ve bir cinsten ibarettir. Rûh böyle olduğuna göre, beden bir hakikati yoktur. Nazzâm, bundan bütün hayvanların bir cins olduğu sonucuna varıyor. Çünkü hayvanın hakikati ruhtur. Bir cinsin birbirine zıt iki şeyi yapması mümkün değildir. Daha önce de söylendiği gibi "ruh bir cisimdir." Cisim ise başka cisimleri yaratmaya kâdir değildir. Allah, ona bu kudreti vermemiştir. Nazzâm'a göre insanın arâzlardan başka bir şeyi yapma kudreti yoktur. Arâz ise hareketten başka bir şey değildir. Bundan da şu sonuca varılabilir: İnsan ve diğer hayvanların fiilleri bir cins olup, bunların tümü bir takım hareketlerden ibarettir.⁴

1. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, Kahire, tsz., IV/233. Cevizci, a.g.e., 553.

2. Bkz. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, IV/233. Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el- Hemedânî, Tabakâtü'l- Mu'tezile, Kahire tsz., (Fuad Seyyid Neşri), s. 45-46; Müteşâbihu'l- Kur'an, (thk. Adnan Zerzûr), Kahire 1929, I/44-45.

3. Neşet Çağatay- İ. Ağah Çubukçu, İslâm Mezhepleri Tarihi, Ankara 1965, s. 101-102; Kemal Işık, Nazzâm ve Düşünceleri, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, Ankara 1977, sayı: III, s. 112

4. K. Işık, agm., ay. ; Ebu'l- Hasen el-Eş'ârî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l- Musallîn, (tahkik: Helmut RÜTTER), Dârü'n- Neşr-Wiesbaden 1400/1980, II/ 327-331-339-351

Ebu Ali el-Cubbâi (ö.303/915) ise, “insanın sûret ve bünyeden oluştuğunu” ileri sürmüş, “sûret”sözüyle insanın “görünen, açıkta olan”sûretini kastetmiştir. Nitekim bünye, insan cisminin bileşimini gösterir. İnsanın, insan şeklindeki bir heykelden de oluşabileceği ileri sürülerek, Cubbâi’ nin bu tanımına itiraz edilmiştir.

Ebu Ali’nin oğlu Ebu Hâşim el Cubbâi (ö. 321/933) bu tanıma “etli olmayı” şart koşarak; “insanın sûreti çocuğuna geçer” dediyse de, bu tanımın da insanı hayvandan ayırmayacak bir tanım olduğu ileri sürülerek eleştirilmiştir.¹

Ebu’l Huzeyl el-Allâf’ın insanı “iki eli ve iki ayağı olup, açıkça görülen kişi” şeklinde tanımlamasına ve fiillerini, “insanın herhangi bir organına değil, tamamına nispet” etmesi ile ilgili tanıma Ahmet Mahmut Subhî şu eleştiriyi yapar: “Bu tanım, “sorumluluk” tanımına verilen önem kadar “mâhiyet”ine önem vermeyen ve insanın “fiiline” işaret ettiği derecede, “cevherine” (özüne) işaret etmeyen bir tanımdır.”² İnsan; mükellef, sorumlu, nimet veya elemle fiillerinin karşılığını görececek bir varlık olduğuna göre, “insan” isminin kendisine kullanılmadığı nimet veya elem duymayacak organlarının bulunması gerekir.

Ayrıca Ebu’l- Hasen el- Eş’ârî (ö. 324/936) de Ebu’l Huzeyl’in insan tanımını “insanın saçını ve tırnağını, ‘insan’ adının kendisi hakkında kullanıldığı bütünden saymıyordu”³ diyerek eleştirmiştir.

Allâf’ın, hayat ve nefis arasında yaptığı ayırımın âyette böyle bir delili vardı. Nefs sözü, “top yekûn insan” anlamında; yani insanın tamamını ifade eder. İbn Sîde dedi ki: “Nefsin anlamı, insanın tamamını ve hakikatini ifade eden bir sözdür. “Fılan kimse nefisini öldürdü ve nefisini yok etti” dediğimizde, helâkı kendi zatına ve hakikatına uyguladı” demek olur.”⁴ Müennes (dişil) nefse gelince, bu kelime ‘cesed’in karşılığıdır ve çoğulu ‘nüfûs’tur. Nitekim Hadis-i Şerifte de böyle buyurulmuştur.⁵

Burada “nefs”ten kastedilen “kan”dır. Nehâi’den rivâyet edildiğine göre “akıcı bir nefsi (kanı) olan her varlık bir kapta ölürse, o, bu kapı pis yapar. Yani bu nefis, içerisinde kan bulunan cesettir. ‘Dem (kan)’ nefis olarak adlandırılmıştır. Zira nefis, onun çıkmasıyla çıkar.”⁶

Ebu’l-Huzeyl’in insan tanımının sırf maddî bir tanım olduğunu sanmıyoruz. Araştırmacıların çoğu da bu görüştedir.⁷ Ebu’l-Huzeyl’in aksine Nazzâm ‘apaçık görülen cesedin insan olduğu’ şeklindeki tanımını kabul etmez. Ona göre “insan ruhtur.” Bu cesetten başka bir şeydir: “İnsan ruhtur; ancak bu ruh bedene girmiş ve ona kenetlenmiş/örülmüştür. Ruhun küllü, bedenın küllündedir. Beden; ruhun âfeti, hapsi ve sıkıştıranıdır.”⁸

1. Ahmed Mahmud Subhî, Fi İlmi’l-Kelâm, Beyrut 1985, I/304; Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed el Hemedânî (ö.415 h.), el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîdi ve’l-Adl, Kahire, 1965, c.11(Teklif), s. 364.

2. A. Mahmud Subhî, age., I/198.

3. Ebu’l- Hasen el-Eş’ârî, Makâlâtü’l-İslâmiyyîn , II/24-25; Subhî, age., I/198

4. İbn Manzûr, Lisânu’l-Arab, IV/233.

5. İbn Manzûr, ae., IV/235.

6. İbn Manzûr, ae., ay.

7. Bkz. Albert Nâdir, Felsefetü’l-Mu’tezile, II/75; Abdulkarim Osman, Nazariyyetu’l-Teklif, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 1971, s.314; Abdussettâr er-Râvî, el-Akl ve’l-Hürriye, Müessesetu’l- Arabiyye, I. Bs., Beyrut, 1980, s. 356; Semih Değim, age., s. 102.

8. el- Eş’ârî, Makâlât, s. 331; A.Cebbâr, el-Muğnî, XI/310.

Bu tanımdan ortaya çıkan; ruh ile ceset arasındaki ilişkinin arızî bir ilişki olduğudur. İnsan, hâlis ruh olup, apaçık görülen beden değildir. Ancak ruhun tabiatının tanımlanması, bu kullanım şeklinin bazı kapalılıklarını da ortaya çıkarır. Nazzâm, ruhu “bu yoğunlaşmış cisme girmiş olan latîf bir cisim” olarak tanımlar. “Ruh bu cisme ke-netlenmiş, her tarafına yayılmış hayattır.”¹ Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1024) Nazzâm’ın görüşlerini nakledip şöyle der: “Nazzâm, bununla ‘mütereddid’ (gidip-gelen) nef(e)si kastetmiştir.”² Rûhun bu iki farklı tanımı üzerinde bizi ilgilendiren iki husus vardır.

1-“Ruh bu yoğunlaşmış cisme (bedene) girmiş olan latîf bir cisimdir” şeklindeki tanım, bu iki cisim (ruh ve beden) arasındaki farklılığı belirtmek içindir.

2-Kâdî’nin Nazzâm’dan naklettiği şey, ruhun “mütereddip nefes”i kastedtiği hususudur. Burada göz önüne alınması gereken şey, “nefs” lafzındaki (fe ile sin harfi arası) tutulmayıp (cezimli olmayıp), buna doğru hareke verilmesidir. Yani fe harfini fethalı hale getirip; kelimeye en-Nef(e)s demesidir. Bu kelimeyi Nazzâm’dan naklen bildiren Kâdî’nin maksudını bilmiyoruz. Nefs; kelimesinin müzekker siygasıyla okunması, bu kelimenin insanın tamamına delalet ettiğini gösterir. Rûhun nefis kelimesiyle müzekker olarak tanımlanması, daha önce açıkladığımız gibi ruhun tümünü ifade eder.

İnsanın tanımlanmasında “beden” kavramının üzerinde durulması, bizim görüşümüzü destekleyen bir durumdur. Nitekim Nazzâm’ın da bu hayatın imtihan ve sıkıntıları yurdu olduğunu kabul etmesi, bunu gösterir. Nazzâm, cisimlerde bulunan renkler, tatlar ve kokuların; bu hayatta imtihan ve denenmeyi tamamlamak üzere ruhun âfeti olan cisme tabi olduklarını ileri sürmüştür. Cennet, sıkıntı ve denenme yeri olmayıp; nimet ve güzel karşılık yurdudur. Nazzâm’a göre eğer Allah, âhirette, ruhlara sevaplarını vermek istediğinde, yemesi, içmesi, nikah ve çeşitli nimetlere sahip olabilmesi için; renk, tat ve kokulardan meydana gelen bu cisimleri, ruhların üzerine giydirecek gerçekleştirir.”³ Bunun anlamı; âhiretle ilgili ni’metlerin, ruh ve cesedin birlikte ve insan tabiatına uygun hakiki nimetler olmasıdır.

Bu açıklamalar doğrultusunda, Nazzâm’ın insan görüşünden, insanın bedene giren latif cisimlerle (ruhlarla) temsil olunan nefis olduğunu anlıyoruz.

Bişr b. el-Mu’temir (ö. 210/825) de insanın, “bu görünen cesed, ve onunla diri olan ruh olduğunu”, yani; “insanın ruh ve cesedinin bir arada olmasıyla diri olacağı”nı ileri sürerek⁴ Nazzâm’ın insan tanımıyla örtüşür. Böylece Bişr de, ruh ve cesedi birbirinden ayırmayarak, ikisinin bitişikliğini kabul etmiştir.⁵ Buna göre insan fiilleri, bu iki unsurda ortaya çıkarlar. Zira diğerinin karşıtı olarak birisinden ilim, irade ve kudretin gitmesi mümkün değildir. Buna göre insan; ruh ve cesedi ile birlikte faal olmaktadır.⁶

1. Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî (ö.429/1037), el-Fark beyne’l- Fırâk, Kahire 1948, s.117-129; Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî (ö.548/1153), el-Milel ve’n- Nihal, Beyrut 1980, I/55

2. A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/320

3. Bkz. El-Hayyat, Kitabu’l, İntisar (thk. Nyberg), el-Matbaatu’l-Katolikiyye, Beyrut 1975, s. 34; Semih Değim, age,s.104-105

4. A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/310

5. A. Cebbâr, ae., s.311

6. el-Eş’ârî, Makâlât, s. 322

Bir takım araştırmacıların¹ ileri sürdüğü gibi, Bısr'ın tanımının, Aristo'nun "insanın madde ve süretten meydana geldiği" şeklindeki görüşüyle ilişkisinin olduğunu sanmıyoruz. Aksine Bısr'ın, cesedi madde, nefsi de ruh olarak tanımlayıp ayırması, İslâmî haki-kati kabule yönelmesinden dolayıdır.² O, insanın cesede yerleşmiş, Cennette nimetlene-bilen, ateşte azaplanabilen bir varlık olup; onun bir "hâl" ve "mütemekkin" olmadığını, çünkü insanın uzun, enli, derin ve ölçülü olmadığını" kabul etmiştir.³ Ona göre insan, "bölünmesi imkansız, tikel ve tümel olmayan, üzerinde hareket ve sükûnun bulunmadığı ve diğer cisimlerin nitelendirildiği şeylerle nitelendirilmeyen "zihin dışı, görünen bir varlıktır."⁴ İnsan, cesedi "irâde ve tasarrufu ile ve ona değmeksizin"⁵ harekete geçirir. Öyleyse nefis, cesedden farklıdır, ancak onun içinde etkindir. Çünkü o, takdir ve faaliye-tin kaynağıdır. Bölünmeyen en küçük parçadır. Görünen beden onun aletidir."⁶

Muammer b. Abbâd es- Sülemî (ö.220/835)'nin tanımı, Hişâm b. el-Hakem'in tanımına yakındır. "İnsan, eşyayı idrâk eden, faal ruhtur". İki Cafer⁷ ise, nefsi, cisim-den ayrı bir cevher olarak kabul eder.⁸ İki Cübbâî (baba-oğul), insanı, "diğer canlıların kendisiyle ayrıldığı özel bir yapısı sahip diri ve kâdir olan bu şahsın, kendisine emir, nehiy, kötüleme ve övme yöneltilen ve kendisinde bu anlamlar olmadıkça diri ve güç sahibi olamayan" varlık olarak tanımlar.⁹

Bu tanımdan Cübbâîlerin, insanı diğer canlılardan ayırmaya çalışarak tanımlamış olduklarını görüyoruz. Hayat, insanı tanımlamada tek başına yeterli değildir; emirler ve nehiyeler açısından kudret ve teklifi de hesaba katmamız gerekir. İnsanın diri oldu-ğu târif edilince, kendisinde bu belirtilen anlamlar olmadıkça diri ve kadir olamaz. İki Cübbâî, insan kavramına, his ve idrâki de eklemeye çalışmıştır. Bu da; insanın, acıyı ve diğer şeyleri hisseden nefsânî isteklerindendir. Buna göre Ebu Ali "kemik ve saçın hayattan sayılmadıklarını, çünkü bunların, kesildiklerinde acı duymadıklarını"¹⁰ ileri sürmüş, oğlu Ebu Hâşim ise "bir kısım kemiklerde hayat olabileceğini; nitekim insanın -kemik olan- dışındaki kamaşma ve uyuşmayı hissedeceğini ve dış yerinden çıkarılıp alınırken bu acının ondan gideceğini, bu nedenle "kan ve ruhta hayatın ol-madığını söylemiştir.¹¹

Kâdî A. Cebbâr bu konuda Cübbâîlerin insan tanımlarını "insan sözcüğü, içerisine bir şeyin girmediği, kendisinden bir şeyin çıkmadığı, kendisini gördüğümüz hayat cümlesinin bununla kastedildiği varlıktır." Öyleyse insan sözcüğü, başka bir tanımdan daha açıktır. Çünkü insan, kendisine işaret edilince zorunlu olarak tanınıp-bilinir. Biz, lügat ehlinin insanı tanımlama ve nitelendirmekle neyi kastettiklerini biliyoruz. Onlar, insanın, diğer

1. Albert Nadir, Felsefetü'l-Mu'tezile, II/81, A. Kerim Osman, Nazariyetü't-Teklif, s. 314.

2. Abdussettar er-Râvî, el-Akl ve'l-Hürriyye, s. 358; Semih Değim, age., s. 105.

3. el-Bağdâdî, el-Fark, s.140.

4. A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/311.

5. el-Eş'ârî, Makâlât, s. 332; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelûsî (ö.456/1063), el-Fasl fi'l-Milel ve'l- Ehvâ ve'n- Nihal, el-Matbaa el- Edebiyye, Kahire 1317h., IV/148.

6. el-Eş'ârî, el-Eş'ârî, Makâlât, s. 332; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali el-Endelûsî (ö.456/1063), el-Fasl fi'l-Milel ve'l- Ehvâ ve'n- Nihal, el-Matbaa el- Edebiyye, Kahire 1317h., IV/148. ae., s. 337.

7. Cafer b. Harb (ö.h.235) ve Cafer b. Mübeşşir(ö.h.235).

8. Eş'ârî, ae., s.337.

9. A. Cebbâr, el-Muğnî, X/311.

10. A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/312.

11. A. Cebbâr, ae., ay.

canlıların kendisiyle ayrıldığı şu bünye ile yapılanmış bu sûretini kastetmişlerdir. Lûgat ehlinin tanımlarından, bu hususta bir delile ihtiyaç olmadığı anlaşılmaktadır. O halde bu adlandırmayı olduğu gibi kabul etmek gerekir”.¹ el-Kâdî, insan hakkındaki bu görüşünü desteklemek için birçok tanım daha ortaya koyar. Kâdî’ya göre, bu görünen hayat cümlesinden başka bir şeye ilişkin bir insan tanımı olsaydı; bunun, ya insandan ayrı, ya da ona bitişik bir şey olması gerekirdi. Kâdî A. Cebbar her iki durumu da reddederek; buna dair herhangi bir delilin olmadığını bildirir.² Teklifin kendisine yöneltildiği varlık, insandır. Öyleyse mükellefin kudretli olması gerekir. Çünkü güç yetirilemeyen şeyi teklif etmek çirkindir. Güçlünün de diri olması gerekir. Böylece diri ve güçlü olan; işte bu insandır.³

İnsanın ne olduğunu tanımlama hususunda Kâdî’nin görüşü, özetle şöyledir: İnsan, kendisine işaret olunan bu özel yapıdan başka bir şey olmayan kimsedir. Bu, bazıların ileri sürdüğü gibi⁴ maddî bir açıklama biçimi değildir. Aksine bu görüş, ruh ve cesetten oluşmuş varlığa işaret olunan bünyeyi ifade eden ve tamamen insan anlamındaki nefis(kişi) tir.

Fazlur Rahman’ın da dediği gibi bu açıdan bakmak Kur’ân’ın bütüncül yapısına uygun düşmektedir.⁵ Çünkü Kur’ân, ruh ve beden ikiciliğini ileri süren bir insan anlayışını tasvip etmez. Kur’ân’a göre insan, birlik hâlinde yaşayan bir organizmadır. Bu birlikte ruh ve beden insanı bütünüyle temsil etme yetenekleri söz konusu değildir. Nefs kavramı sonraları özellikle suflilerin etkisiyle İslam düşüncesinde, bedenden ayrı, kendi başına kaim bir cevher şeklindeki ruh anlamını kazanmıştır. Oysa Kur’ân’da nefis, kendisiyle kaim, yok olmaz, yer tutmaz basit bir cevher anlamına gelen ruh manasında kullanılmamıştır. Bu kavram daha çok, şahıs, insanın en derin benliği, insanın yaşayan hakikatı anlamlarında kullanılmıştır. Bu yönüyle Kur’ân, bedeni insanın nihâî tanımından dışlamamakta aksine nefsi, “... insanın en iç benliğini veya şahsiyetini oluşturan belli bir ‘hayat-ve-akıl’ merkezinden meydana gelen bir beden”⁶ olarak görmektedir.

Mu’tezile ekolünün felsefleşme hareketini başlatan Ebu’l- Huzeyl el- Allâf, ruh ve beden arasında ayırım yapmamıştır. Aksine onlar, insanın bütünlüğünü açıklama bağlamında, ancak beden vasıtasıyla ortaya çıkıp görülen irâdî fiilleri nefse (kişi) mal etmeye çalışmışlardır. Onlar ruhu, hayattan ayırırken, ahlâkî meselerin doğrulanması açısından ceset ve ruhu ile birlikte insanın sonsuzluğu ilkesini gözetmeyi amaçlamışlardır. İnsanın sevap elde etme veya cezaya uğraması da ancak böyle olmasıyla gerçekleşir. Hayatı, geçici olan bir arâz, nefsi (insanı) de sonsuz kabul etmişlerdir. O halde hayat, insanın uğradığı bir merhale ve onunla sona ermeksiniz, etkinliğini ve gücünü bu merhalede gerçekleştirerek pekiştirir.

Kâdî Abdulcebbar sonunda, kendisine işaret olunan bu özel bünyede görünen insanın birlik ve bütünlüğünü kabul etme sonucuna ulaşmıştır. Bu bünye; sadece ruh ve sadece ceset değildir. Bu ikisinin bir araya gelmesi de değildir. İnsan, kendisiyle canlı

1. A. Cebbâr, ae., XI/339

2. A. Cebbâr, ae., XI/339

3. Abdulkarim Osman, Nazariyetü’l-Teklif, s.321, Abdussettâr er-Râvî, el-Akl ve’l-Hürriyye, s. 358; Semih Değim, age., s. 109.

4. A. Kerim Osman, age., ay.; Abdussettâr er-Râvî, age., ay

5. Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur’ân, 219.

6. Fazlur Rahman A.y.

durumuna gelmese de, tamamen ona muhtaç olduğu özel bir bünyedir.”¹ Yani insan; iki farklı şeyden meydana gelmeyen, kendisine özgü bir yapısı olan diri ve dinamik bir varlıktır. “Hayat ise, onunla diri olan bir mânâdan ibarettir. İkisine birlikte ihtiyaç olursa da kan ve bünye ile hayat oluşmadığı gibi, ruh ile de hayat oluşmaz!”² O halde hayat ne ile oluşur?

Diri olan sadece cisim değildir. Çünkü bedenın parçaları olan saç, kemik ve kan kendilerinde hayat bulunmamasından dolayı diri cümlesinden değildırler.” Hayatın kendisine girdiğı şey ile, girmediğı şey arasında ayırım yapıyoruz ki, o da ‘idrâk’tır. “Her yerde, sıcaklığı, soğukluğu ve acıyı kendisiyle idrâk etmemizin gerçek olduğı hükmünde bulunmamız, bu idrâkte hayat olduğunu gösterir. Her yerde bunun meydana gelmediğine de hükmediyoruz.”³

Sonuç olarak Görüyoruz ki insan, Mu’tezile felsefesinin mihveridir. Çünkü insan, teklifin kendisine yöneltildiğı bir ‘hedef varlık’tır. O, tamamlanmış ve olgunlaşmış bir bütün olması açısından Mu’tezile’nin uğraş alanı olmuştur. Çünkü insan, mükellef varlıktır. Mükellef kılınması ve kendisine bir meşakkat yüklenmesi nedeniyle, teklif olunduğı şeyden yararlanması gerekir. Bu yararlanma da ancak bu beden ile birlikte mümkün olabilir. Nitekim Kâdî, “yüce Allah beni yararlandırmak için hayy(diri) olarak yarattı”der.

Mu’tezile’nin büyük bilginleri, insanın fâil ve kâdir bir varlık olduğı hususunda görüş birliğı içerisindeğırler. İnsanın faaliyet dairesi de (bu) hayattır. Hayat ise, ruh ve cesetten, kendine göre ayrılmış olup; faaliyetin kendisinde gerçekleştiğı çerçeveyi temsil eden bir şeydir. Çünkü insan, ancak hayat ile kudret sahibi olabilir. Mu’tezile’nin insana bakışı, metafiziksel değil; mükellef oluşu ile ilgilidir. İnsandan meydana gelen fiiller üzerindeki gücü ve etkinliğinden dolayı, ilâhî adâlet karşısında kişisel hürriyetini ortaya koyma işlemidir. Mu’tezile’nin insanı tanımlama hususundaki araştırmaları; bu diri, güçlü ve etkin varlığın bilinmesi için yaptıkları titiz çalışmalardır. Bu bakış açısı, zor altındaki bir varlığı değil, etkin bir kişi olması açısından insanın değerini yükseltme amacını taşıyan, dinamik bir bakış açısıdır.

İslâm düşünce tarihinde madumun iadesinin imkânı⁴ problemi olarak meşhur olan bu tenkide göre insan; cüzleri rastgele bir araya gelmiş bir bedenden ibaret değil, aynı zamanda ben diye kendisini bildiğı ve bedenden öte bir kişiliğı vardır. Zira insanın bilinen bu kişiliğı yok iken de, bedenini oluşturan cüzler vardı. Aynı şekilde, insan yok olduktan, örneğın yanıp kül olduktan sonra da bedenini meydana getiren unsurlar var olmaya devam edecektir. Bu demektir ki duyan, gören, konuşan ve düşünen insan, onun maddî varlığını meydana getiren bu unsurların toplamı değildir.

1. Semih Değim, age., s.111.

2. A. Cebbâr, el-Muğnî, XI/338.

3. A.Cebbâr, ae., s.335.

4. Felsefi problemlerin müslümanlar arasında yayılmasından sonra *ma’dûmun i’adesi* problemi de tartışılmaya başlanmıştır. Oysa Kur’ân’da ölümden ya da Kıyâmetin kopuşundan sonra insanın ya da evrenin salt bir yokluk/’ademle yok olacağına dair bir ifade bulunmadığı gibi, Kur’ân ve hadislerde insanın veya evrenin mutlak yokluğu anlamında ‘adem kavramına hiç yer verilmemiştir. Bkz. M. F. Abdülbaki, *el-Mu’cemu’l-Mufehras Li Elfazi’l-Kur’âni’l-Kerim*, A. J. WENSINCK, *Concordance*, VI, 155-156.

B-İnsan Fiillerinde Nedensellik (İlliyyet)

1-Fiil Kavramı

Fiil kavramının tam bir tarifini vermek pek mümkün olmadığı için, misallerle anlatılması yoluna gidilmiştir. Misallerle yapılan benzetmelere dikkat edilerek fiilin manası anlaşılmalı çalışılır. Aristo bu hususta şu misalleri verir: Fiil, inşa etme melekesi olan kimseye nisbetle uyanık olan, bitirilmemiş şeye nisbetle bitirilmiş şey, maddeye nisbetle maddeden sıyrılmış şey gibidir.¹

Mu'tezile kelam ekolüne gre insandaki hareketler, haller(boy, renk, hastalık vs) fiil olarak adlandırılabilir. Zira bu durumlar fiille izah edilmektedir. Mu'tezile burada fiili 'cevher' karşılığı olan bir oluş, bir hareket olarak görmektedir. Böylece onların, fiil kelimesini daha geniş kapsamlı olarak mütalaa etmekte oldukları anlaşılıyor.² Mu'tezile ayrıca, fiili kudret sahibinden meydana gelen 'olay' olarak değerlendirir.³ Onlar ayrıca yaratılmış nesne(muhdes) ile fiil arasında bir fark görmektedirler. Fiilin de bir yaparı (fâili) vardır. Fiili yapan kimse, yaptığı fiilin aslını bilmese de o yine mevcuttur.⁴

2-Mu'tezile Öncülerinin Fiil Tanımları

Mutezili Bilginlerce genel anlamda Fiilin var oluş şartı 'kudret' olduğu için, kudret kavramıyla izah edilmesi cihetine gidilmiştir. Fiilli "başkasına etkide bulunarak bir şeyin oluşumu" şeklinde tanımlayan S. Şerif Cürcani (ö.816), başkasına etkiden kudreti kasdetmektedir. Zira kudretsiz bir şeye etki etmek mümkün değildir. Bundan dolayı fiille kudret arasında sıkı bağ vardır.⁵

Fiil, Aristo felsefesinde, "varlığın kendini tam olarak gerçekleştirme halidir." Bu anlamda fiil, güç (kuvve) karşittir. "Nedenler planında fiil (edim) maddedir, güç ise formdur. Buna misal: Çiçek, meyvenin gücü (yani meyvenin gerçekleşmeye hazırlanma hali) ama tomurcuğun fiili, yani gerçekleşme halidir.⁶ Buna gre kuvve vücuttaki imkândır, fiilde bu imkânın meydana çıkışıdır.⁷

Fiil ve davranış arasında bir ayırım yapmak gerektiğini söyleyen çağdaş araştırmacılar da vardır: Davranış, organizmanın, uyaranlar karşısındaki tepkilerinin tümüdür⁸Bir başka şekilde davranış, bir organizmanın bir uyarana karşı gösterdiği toplu tepkidir. Bu tepki bireyin düşüncelerinden ve psikolojik tavrından bağımsız olarak nesnel şekilde gözlenebilen yanı dile getirir."⁹

Fiili, "tesir sebebiyle başkasında amilden dolayı meydana gelen *durum*" olarak tarif edenler olmuştur. Bu "başkasına tesirde bulunularak bir şeyin oluşumu" şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁰

1. M. Sait Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, Ank. 1988, s. 25

2. M. S. Yazıcıoğlu, ae., ay

3. M. S. Yazıcıoğlu, ae., ay

4. Kâdî A. Cebbar, ae., s. 324,325

5. S. Şerif Cürcani, Kitap et-Tarifat, İst. 1300/1882, s.112; M. S. Yazıcıoğlu, age., s.26

6. Atilla Tokatlı, Felsefe Sözlüğü, Ank. 1973, s. 125

7. Cavit Sonar, İslam Fesefesinin Yunan Kaynakları ve Kozalite Meselesi, Ank. 1973, s. 54; bkz. Ş. Gölcük, Kelam Açısından İnsan ve Fiileri, İst. 1979, s. 49

8. Midhat Enç, Ruhbilim Terimleri Sözlüğü Ank. 1974.s.11

9. A. Tokatlı, Felsefe Sözlüğü, İst. 1968,s.72

10. Bkz. S. Ş. Cürcani, Tarifat, Kahire, 1938, s. 147

Fiil, insanın zaman ve mekânda iç dünyasının, bir başka deyişle iradesinin dış dünya ile temasa gelişi oluyor. Bu temasa geliş; fizyolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik pek çok amilin rol oynadığına işaret etmekte yarar vardır.¹

Mu'tezile'ye göre fiil, "kudret sahibi insandan varlığa geçen *iştir*."² fiilin, "yok iken var oluşa geçen(muhdes)"³ şeklindeki tarifi doğru değildir. Çünkü, sonradan var oluşa geçme özelliği, fiilin zaruri bir şartıdır, ama sonradan olan şeylerden fiili ayırmak için, onu var oluşa geçirecek güce sahip hür bir fâil ile olan ilgisine işaret etmek zorunludur. "Fiilin güç ve kudret sahibi bir fâile taalluk etmesi asılır."⁴

İşte iyi kötü gibi ahlâki değeri olan davranışlar, Mu'tezile'ye göre ancak güç ve kudret sahibi insanın isteyerek, iradi olarak yaptığı davranışlardır. Bu sebeple uyuyan ve şuursuz insanlarla çocukların davranışları, "ne iyi ne de kötü diye vasıflanırlar."⁵

Mu'tezile'ye göre "muhtes" ile "fiil" arasında fark vardır. Muhtesin sonradan meydana geldiği, onun muhtesinin olduğu bilinmese de (kendisi)malumdur. Fiil için durum böyle değildir. Fiilin bir fâili vardır. Fiili yapan kimse onun aslını bilmese de o mevcuttur.⁶

Ehl-i Sünnet, fiili "şey" olarak kabul ederek⁷ "Allah da her şeyin Hâlıkı" olduğundan insan fiillerini yaratıcısının Allah olduğu ileri sürer. Mu'tezile ise, fiilin "şey"liği konusunda net bir şey söyleyemeyerek, fiilin fâilinin insan olduğunu, bu fiilin Allah'ın insanda daha önceden yarattığı güç sayesinde meydana geldiğini söyler.

Buna göre Mu'tezile fiilin "güç sahibi bir fâilden meydana gelen şeye fiil derken"⁸ meydana gelmiş bir fiilin, "kendisi üzerinde bir güç sahibinin bulunması" gerektiğini kabul ediyor.⁹

Kadı Abdulcebbar, fiilin bir fâili olduğu hususunu, fiilin muhtes olması açısından ele almaz. Çünkü ona göre, muhtesin bir muhtesinin bulunduğu bilinmese bile , muhtesin kendisinin muhtes olduğu bilinir. Fakat fiil tam olarak bilinmediğinden, yani somut olarak ortada bulunmayıp, ancak *eser* olarak bilindiğinden bir fâilinin olması gerektiği apaçıktır. Yani fiil bir eser olarak, kendisini yapan güç sahibi bir varlık tarafından ortaya konur. bu yüzden Kadı A. Cebbar, alemin bir yaratıcısı yada muhtes varlıkların bir muhtesi olduğunun bilinmesini, -Eşari'den farklı olarak- alemin ilmi içeren bir eser/yapıt olduğunun bilinmesiyle bilinmekte olduğunu ileri sürer.¹⁰

Kulların kendi fiillerini Yüce Allah'ın kendilerinde yarattığı bir kudretle işledikleri hususunda Mu'tezile'nin birlik halinde olduğu iddialarına karşılık el-Ka'bi'nin bu hususta yanlışlığa düştüğünü söyleyen el-Bağdadi(ö.h 429), Muammer'in kudre-

1. Ş. Gölcük, Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri (Doç. Tezi), İst. 1979, s. 52

2. Kâdî A. Cebbar, el-Muğni, tsz. CVIs.5; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 325, Kahire, 1988, s. 324.; R. Kılıç, Ahlâkın Dini Temeli, S. 94

3. Kâdî, A. Cebbar, VI/6

4. Kâdî A. Cebbar, ae., s. 189; Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 325.; Kılıç, age, s 94

5. Kâdî A. Cebbar, ae., VI/11,19; Kılıç, ae., s. 94

6. Kâdî A. Cebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 324,325

7. Kâdî A. Cebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 324,325

8. Bkz. Kâdî, A. Cebbar, Şerhu'l-Usûl, s. 338

9. Bkz. Kâdî A. Cebbar, ae.,ay

10. Bkz. Kâdî, A. Cebbar, ae., ay

tin Yüce Allah'ın değil, ona güç yetiren "cismın fiili"olduğunu ileri sürdüğünü, el-Assam'ın da "kudretin varlığını kabul etmediğini", çünkü bunun bütün arazları nefyettiğini kabul ettiğini ileri sürer.¹

Biz kudret konusunu bundan önceki bölümlerde anlattığımızdan ayrıntısına girmiyoruz. Fakat fiili izah bağlamında kudret kavramına sık sık temas edeceğiz. Çünkü bunlar hep birbirine bağlı olan hususlardır.

Nazzam, "insanın hareketten başka bir fiilinın olmadığı" görüşündeydi. İnsanın bu fiili ancak "kendi nefsinde gerçekleştirdiğini" ileri sürüyordu. Namaz, oruç, iradeler, kerahetler(isteksizlik), ilim,cehl(bilmezlik), doğruluk, yalan, insan sözü ve suskunluğu ve diğer fiilleri hareketlerdir. İnsanın bir mekânda duruşunun anlamı, o insanın orada "iki vakitte" olmasıdır. Yani orada iki vakitte hareket etmiştir. Nazzam; renkler, tatlar, kokular, soğukluklar ve sıcaklıklar, sesler ve elemelerin latif cisimler olduğunu, insanın da cisimleri yapamayacağını söyler²

En-Neccar, ister doğru olsun, ister yanlış, eylemlerin tanrının yaratması ve insanın yapması(fiil)nın bir ürünü/sonucu olduğunu ileri sürdüğü rivayet edilir ki bu görüş Mu'tezili savın açıkça reddedilmesidir. Bununla beraber onun Tanrısal irade anlayışı o kadar kapsamlıdır ki, ister eylemde bulunma, isterse irade etme alanında olsun, hiçbir şeyi dışarda bırakmaz. Ve böylece hem iyi, hem kötü, hem adalet hem zulüm, ilahi iradenin kapsamında yer alır. O halde, en-Neccar'a göre doğru ve yanlış belirleyen bu iradedir.³

Halbuki Mu'tezile'ye göre fiilin ortaya çıkması için bu fiilin onu bilen bir fâil ve onu yapmaya gücü yeten bir Kâdîrden çıkması gerekir. Bu, onu yapanın zıddını işlemesini mümkün kılan kendi isteğiyle yaptığı bir şeydir.

"Kudretin birbirine zıt iki şeye tesir edemeyeceği görüşünde olan Mâtürîdî Kelamcısı (Ebu'l Mu'in)en-Neseî (ö.h.508)'ye göre, kudretin varlığı anında da bu iki şeyi bir araya getirmek mümkün değildir. Ortaya çıkan şey ne ise, kudret onun için olmuştur denir. Yani kudret neticesinde iman vaki olmuşsa, kudret iman içindir, küfür meydana gelmişse, küfür için olmuştur."⁴

3-İnsan Fiilinde Nedensellik (İllyiyet)

Mu'tezile'ye göre illet, "sıfat veya hükme ait gerekli bir durumdur. Şartı da varlık bakımından gerektirdiği şeyin önüne geçmemesi dir. Aksine bu öncelik rütbe(derece) bakımındandır. Öyle bir şart ki, icab ettirdiği şey illetten de ayrı değildir"⁵ illetin bu tanımı insan fiillerindeki sebeblik anlamından farklı olarak aşağıdaki durumları ortaya çıkarır.

1-İllet ma'lulunun mucibesidir(zorunlu sonucudur) yani illet, malulundan sonraya kalmaz. Malulun suduru zorunlu olarak, illetten dolayıdır. Mesela kardan dolayı üşüt-

1. Bkz. A. Kahir el-Bağdadi, el-Fark beynel-Fırak, (Çev. E. Ruhi Fırlah), İst. 1979, s. 102.

2. Bkz. Eş'ârî, Makâlat, II/208-19-09; A. Bedevî, age., s.210

3. Majid Fahri, Ahlâki Gönüllülük . İlk Cebirler ve Eş'ârîleri (Çev. Fethi Kerim Kazanç), O. M. Ü. İ. F. D. Sayı: 9, Samsun-1997, s. 315

4. Bkz. M. S. Yazıcıoğlu, Mâtürîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, s. 98

5. el-Kasım b. Muh. Ali, K'el-Esas, Li'akaidi'l-İklyas, s.60

me, nardan dolayı yakmanın meydana gelmesi gibi. Fâilin zatı ise, fiillerinin sebebi olması yönüyledir. İletin etkisi ancak “ihtiyar” yönüyle olur.”¹ Çünkü “Fâil, fiilinde zgür olup, isterse yapar, isterse yapmaz.”²

2- İlet varlığı itibariyle malulundan önce olmaz. Mucibi için gerekli olandır. Bu, Mu'tezil'nin ıztırari illet olarak adlandırdığı şeydir. Acı duymanın illetinin vurma olması gibi. Fâilin zatı ise, fiilinden önce olup, ondan ayrıdır.

3-İletın şartlarından biri malulunun bizzat kendisinden doğmasıdır. “illet, malula özgü olursa, malulu gerekli kılar.”³ “İleten sadır olan sıfat, illete özgüdür.”⁴ “Üşütmenin ancak kardan dolayı olması gibi. Fâilin zatı ise, fiiline ait bir sıfatı icab ettirmez ve onun etkisi icad ve ihdas yolundan öteye geçmez.”⁵ “Varlık sıfatı olarak fâille ilişkisi ihtiyaç ilişkisidir.”⁶

Bunun için onunla ilişkisinden başka, fiilin fâilden vuku yönüyle insan fiillerinin mucibi illet değildir. Öyleyse illet, malulde mevcut olan özelliğe ait gerekli olan bir şeydir. Bu malula ait bir hüküm icab ettirmeyen bir şey olup, ancak, onu belirleme amacına yöneliktir.”⁷ İletın sıfatı illet gibi vaciptir. Allah hakkında zat sıfatı, zatının vucubu gibi vaciptir. Öyleyse illet ile malulu arasında fark yoktur. Çünkü illet, herhangi bir sıfatı gerekli kılarırsa bu ortaya çıkışı için bu illete tabi olur. Onun varlığı illetin varlığına tabi olur sıhhati de sıhhatine tabi olur. Onun olmaması illetin de olmamasıdır.”⁸

Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre sebeplilik ile illetlilik kavramı arasında fark vardır. Sebebiyet insan fiillerinde olup fâilin zatına döner. Bu, sebeplerin ve müsebbeplerin eşit oranda kendisiyle ilişkisi açısından. İlete oranla durum aynı değildir. Zira malulun fâille ilişkisi, illetin varlığındaki vucubu açısından olan ilişki gibi değildir.”⁹

Kâdî Abdulcebbar müsebbebin varlığının sebebe bağlı olarak meydana gelmeyeceğini söyler. Bir engel çıkarda onun meydana gelmesini önler. İletın malulu ise böyle değildir. İletın varlığıyla birlikte malulun olmaması imkansızdır. Bunlar farklı şeylerdir.”¹⁰ Bu illiyet, malulunu gerekli kılar anlamındadır. Onun fâille ilişkisinin bulunmaması, insan fiillerinde söz konusu değildir. İnsani fiilin ilişkisi, fâilden başkasıyla olmaz.

4-Fiilin Oluşumu ve Ortaya Çıkışı

İslam Düşüncesinde Fiilin oluşumu ve ortaya çıkması için onu belirleyen bir fâil ve onu yapmaya gücü yeten bir Kâfirin bulunması gerekir. Bu, onu yapanın zıddını işlemesini mümkün kılan ve onun isteğiyle yapılan bir şeydir. Böyle bir fiil, tabii fiilden

1. en-Neysaburi, Fi't-Tevhid(Thk. Muh. Ebu Ride, Kahire, Darul Kutup, s.30

2. Ae., s.37

3. Ae., s.53

4. Ae., ay

5. Ae., s.22

6. Ae.,s.53

7. Ae., ay

8. en-Neysaburi, El-Mesail fi'l-Hıla(Thk. Maan Ziyade, Rıdvan es-Seyyid, Beyrut, Ma'hed el-İnma el-Arabi, 1980, s.76

9. A. Cebbar, Şerh, s. 389

10. Ae., s. 390; el-Muğni, c.9 (Thk. Tefvik et-Tavil ve Said Zayed), Kahire, 1984, s.161-162

farklı olan bir şeydir ki, bu fark insan iradesiyle gerçekleşmesi yönüyledir. Mürid, bu fiili ortaya koyma sıfatıyla özdeşleşmiş olup, bir yönden diğer yöne fiilin kendisinden gerçekleştiği kimsedir.¹ Demek ki fiilin kaynağı irade ve kudrettir.

Mu'tezile insanı fiillerinin, onu isteyen(mürid) insandan kaynaklandığını kabul ederken, insanın kendi kendinin 'mürid' olduğunu bilmesinin zorunlu/kendiliğinden olacağını ileri sürer. Çünkü insan ister-istemez kendisinin irade sahibi olduğunu bir şeye inandığını, sandığı, istahlı olduğu veya düşünen biri olduğunu bildiği gibi bilir. "Bu durum, kendiliğinden ya da başkasının konuşmasını işitmesi sırasında zorunlu olarak bilinir."²

Eş'ârî, kulların fiillerinin tamamının Allah'ın kudretiyle vaki olduğu görüşündedir. Bu fiiller yaratılmışlardır. Ama Kâdi Ebu Bekir el-Bakillani, taat ve isyandan ibaret olması itibarıyla sevab ve azabın sıhhatli bir şekilde varolabilmesi için fiillerin Allah'ın değil, kulların kudretiyle vaki olduğunu söyler. Ebu'l-Meali el-Cüveyni, Ebu'l-Huseyn el-Basri ve hükema(filozoflar) sınıfı kulların fiillerinin Allah'ın kullar için yarattığı bir kudretle vaki olduğu görüşündedirler. Bu görüş, Eş'ârî'nin kesb nazariyesiyle benzerlik arz etmektedir. Kesb nazariyesinde Allah, fiili yapma gücünü onun "yapılacağı anda" yaratır, ne öncesinde, ne sonrasında... Bu nazariye Allah'ın kudretiyle kulların fiilleri ve bunlardan doğan mesuliyetleri arasında bir denge kurabilmek için ortaya atılmıştır. İsfârâyânî(ö.h. 476) ise Allah'ın ve kulun iradesinin arasını bulabilmek amacıyla, her hangi bir fiilin, 'Allah'ın ve kulun kudretlerinin bir araya gelmesiyle' vuku bulduğunu söylemiştir.³ Eş'ârîler bu konudaki görüşlerini şöyle temellendirmeye çalışırlar:

Fiilin durumu çekinmeyi gerektirdiğinde bu fiili terk etmektir (fiili yapmamaktır) Kul bu durumda mecburdur. Eğer bu fiilinden çekinmiyorsa tercih ediciye ihtiyaç duyar. Bu tercih ediciden uzak olarak tasavvur edilmektedir. Yine fiilin ihtiyari oluşunu söylemek, hareket ve sükûnet hallerinin tümünü ayrıntılarıyla bilmeyi gerektirir ki bu fiilin külli olarak vuku bulmamasına yol açar ve fiili sonsuz küçük parçalara ayrılmış olarak tasvir eder ki bunların tamamına muttali olmak muhaldir.⁴

"Ebu Mansur Mâtürîdî (ö.333/944)Kitabu't Tevhid de fiillerin yaratılışına geniş yer ayırmıştır. O kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının samimi bir savunucusudur. Zira insan fiilleri, ikrarı ve marifetiyle mahluktur. Bununla birlikte insanın yaptığı işler insana nisbet edilir. Çünkü insan isteyerek bu fiillerin sahibi olur. İnsan gücünü sarfetmek suretiyle bu fiiller hasıl olur. Fakat insan asla bu fiilleri yapmaya mecbur değildir. İradesini kullanarak bu fiillerin meydana gelmesini sağlar."⁵

Ebu Hanife (ö.150/767)yi takiben Mâtürîdîler, fiillerin yaratılması meselesine, Mu'tezile ve Cebriyyeden farklı olarak, "*ruhi bir yaklaşımla*" varıp insana irade bahsetmektedirler. İnsan verilen bu "cüzi irade" onu fiillerinde hür hale getirmektedir."⁶

1. Bkz. Kâdî A. Cebbar, Şerhu'l-Usûli'l Hamse, s. 432

2. Bkz. Kad. A. Cebbar, el-Mecmu' fi'l-Muhit bit-Teklif, I/267

3. Hasan Hanefi, İslami İlimlere Giriş (Çev. Muharrem Tan) İnsan Yay. İst. 1994, s. 79

4. Hasan Hanefi, ae., ay

5. Bkz. Ş. Gölcük, Kelâm Açıs. İnsan ve Fiilleri İst. 1979; Bkz. Kemaluddin el-Beyazi, İşaratu'l-Meram min İbaratil-İmam, Kahire, 1949, s. 252-254

6. Ş. Gölcük, Kelâm Açıs. İnsan ve Fiilleri, s. 171

Allah, kulların fiillerinin yaratıcısı olursa onlara peygamber göndermenin faydası nedir? Hişam el-Futi, mücerred ezeli ilmi kabul edenlere karşı şunu delil getirmiştir: Allah, kullarından kimin iman edeceğini ezeli olarak bilirse, peygamber göndermenin anlamı nedir? Davetine icabet etmeyeceğini bildiği kimseyi davet etmesinin anlamı nedir? sorularını ortaya atan Mu'tezile şöyle der:

“Eğer Yüce Allah kullarının fiillerini takdir etmiş (önceden belirlemiş) ve onların bir kısmının mü'min, bir kısmının kâfir olacağını kararlaştırmış ise, bu durumda peygamberleri göndermesi gereksizdir! Oysa Yüce Allah, peygamberleri göndermesinin gerekçesini açıklamış, faidelerini bildirmiştir.

Zira insanlar o peygamberler sebebiyle mü'min olacaklar, onlar omasaydı küfre gireceklerdi. Bu yüzden Mu'tezile insanın seçiminde hür ve bu fiillere gücü yetmesinin gerekli olduğuna karar vermiştir.”¹

Kâdî A. Cebbar bu hususta şöyle demiştir: “Şeyhimiz Ebu Ali el-Cubbai, “bu ihbal(gebe bırakma) işi, “hebl” kelimesinden alınmış olup, kul gebe bırakmanın fâilidir² demiş, Şeyhimiz Ebu Haşim ise; “muhibil, bu işi yaptığından ve o kadından bir çocuğu olduğundan dolayı böyle nitelendirilmiştir. Demek ki bu iş, çocuğu yaratmak/halk'tan türetilmemiştir ve bu Allah'ın fiili de değildir.” Demiştir. Ebu Ali şöyle der: “Lugat Ehli “muhibil” isminin, ‘hebl’den müştak olduğunu sandılar. Onlar, hebli yaratının Allah olmasından dolayı Onu muhibil olarak adlandırdılar. Halbuki böyle bir kullanım şekli azdır. İnsan ise genel anlamda böyle adlandırılır.”

Cubbai, Lugat esası gereğince akli çıkarımda da bulunarak bunu iman ve küfr meselesine de kıyas edip şöyle der:

“Bir kimse imanı mü'min için, küfrü de kafir için kimin yaptığını sorsa, cevabı bu iki şeyi o kimseler için Yüce Allah'ın ‘beyan’ ve ‘hüküm’ anlamında yaptığı şeklinde olur. Bu işler, yaratma anlamının dışında Allah'a izafe edilmez” Ebu Haşim ise, imanın Allah için hakikat değil, mecazen kullanılacağını söyler.³

Kâdî A. Cebbar, “Her şeyi yaratıp, ona bir nizam veren(takdir eden) Allah ne yücedir”⁴ ayetinde geçen “her şeyi yarattı” ifadesinden “kulların fiilleri” anlaşılmayıp, ‘takdir’ anlamında Yüce Allah'ın ‘cisimleri yaratıp, onları istediği gibi düzene koydu’ anlamı çıkar. Nitekim ayetin devamı “... ki göklerin ve yerin mülkü Onundur.” Şeklinde geldiğinden kendisinden başka ibadet edilmeye layık bir ilahın bulunmadığını işaret etmektedir.”⁵der.

Mu'tezile yukarıdaki delillere ek olarak “ey iman edenler sabır ve namaz ile yardım isteyin. Çünkü Allah sabredenlerle muhakkak beraberdir.”⁶ ayetinde geçen insanların “sabır ve namazla yardım dilemeleri, mükelleflerin eda etmeleri gereken şeyler olması bakımından insanın fiil yapmaya imkanı olduğunu söyleyerek delil getirmiştir.

1. Zühdi Carullah, el-Mu'tezile, s. 104; İbnu'l-Murteza, el-Münve ve'l-Emel, s.35

2. Kâdî A. Cebbar, el-Muğni, 8/325, Albert Nasri Nadir Felsefetu'l-Mu'tezile, İskenderiyye, 1950,s.121

3. Kâdî A. Cebbar, 8/328, 11/54

4. Furkan, 24/2

5. Bkz. Kâdî A. Cebbar, Mütüşabih, II/528

6. Bakara, 2/153

“Rabbınızdan bağış dilemeye koşun/çaba sarf edin.”¹ Ayeti ile „yalan yere şahitlikten sakının!”² ayetinin aynı şekilde insanın kendi fiillerinin fâili ve muhtarı olduğunu gösterdiğine delil getirdiler.³

Allah, mükelleflerin bütün fiillerini yaratıp, sonra da bunların bazısına ceza verseydi, yasakladığı şeyin yapıcısı, yaptığı şeyden razı olmayarak yarattığı şeyin de karihi(beğenmeyi) olmuş olurdu. Bu durum, çirkinliğini bilip sonra da onu yapan alimin sefihliği ya da Onun cehli gibi Allah hakkında eksikliğin kabulüne götürür ki, Yüce Allah bunlardan munezzektir.⁴

Fiillerin gerçekleşmesi, fâil insanın kasdına, içgüdüsel arzu ve isteklerine(davai) bağlı olup, olmaması da, fâilin onu istememesi veya onda caymasına bağlıdır. İnsan fiillerini Allah’a nisbet etmek, acz ve şerleri de ona katmamızı gerektireceğinden, bu durumda Allah’a çirkin işleri izafe etmiş oluruz .. Bu ise Yüce Allah’ın şanına yakıştırılamaz.⁵

Mu’tezile’nin kulların fiillerini Allah’a bağlamamasıyla ilgili delilleri çoktur. En önemli delilleri de, insanın meydana gelen fiilin muhdisi olup, bu hususta onda etkin bir kudretin bulunması, kasd ve içgüdüsel isteklerine göre meydana gelmesidir.

İnsanın fâil ve hâlik oluşu, yokluktan icad etmesi anlamında olmayıp, fiili önceden takdir etmesi (planlaması) esasına dayanır. Kasd, işlevselliği ve dinamizmi ifade eden bir kelime olup; bu da ihtiyaç ve ihtiyar yönü olan ve çoğunkla belirli bir maksada yönlendirilen bir kavramdır.⁶

Sonuç olarak;Fiilin oluşumu ve gerçekleşmesi, fâilin onu bilmesi irade etmesi ve ona güç yetirmesiyledir. Engeller giderilip, alet ve organların da sağlam olması durumunda fiilin gerçekleşmesi tamam olur. Fiillerimize ait ortaya çıkan hükümler de hallerimize döner. Yani bunları irade edenler ya da istemeyenler ve bunları da bilenler olmamız hasebiyle bize ait olur. Fiilin ancak böyle gerçekleşmesi, onun bize bağlı/muhtaç olduğunu gösterir. Bu bağlılık ta kendisini “varlığın yenilenmesi” olarak kasdettiğimiz “hudus” yoluyla olmaktadır. Varlığın yenilenmesi kasıtlarımız ve içgüdülerimizle sınırlıdır. Yani bizler fiillerde gerekli olarak bulunan sıfatların karşısında/önündeyiz. Kasıt bu iç güdüden oluşan bu hallerimiz, ihtiyacımıza göre bu sıfatları içerir.⁷

Mu’tezile insanın Allah’ın kendisine vermiş olduğu güç sayesinde fiil yaptığını kabul eder. Yani kudretin fiilden önce var olduğunu, bu kudretin fiili yapma yada yapmamaya bir ‘imkân’ demek olup; bu imkânla insanın irade hürriyetine sahip fâil-i muhtar (istediğini yapan) olduğunu kabul eder. Allah’ın kendisine vermiş olduğu bu kudreti dilediği yön ve şekilde kullanır. Bu kudreti istediği yöne yönlendirebilir. Fiillerini ortaya koyarken, onu istediği gibi yapar.

1. Ali İmran, 3/133

2. Hacc, 22/30

3. Bkz. M. Kamil Ahmed, Mefhum, s. 195; Mütешabih, I/117

4. Bkz. M. Kamil, ae., s. 187; Kâdî, Şerhu'l-Usûl, 354-363

5. Bkz. Semih Değim, age, s. 249, Kâdî, el-Muğni, I/177

6. Bkz. S. Değim, age, ay

7. Bkz. Kâdî A. Cebbar, el-Muhit bi't-Teklif, I/73; el-Muğni, 8/89; en-Neysaburi, Fi't-Tevhid s. 332; İbnu'l-Murteza, el-Kalaid fi Tashihi'l-Akaid, Mahtut, Mısır, tsz. 128

Sonuç

Mu'tezile insanın, halk ve icad yetkisinin ve kudretinin bulunduğunu kabul eder. Çünkü Mu'tezile bir şeye gücü yetenin, makdurunda olan şeye, mutlaka etkisinin olması gerektiğine inanır. Bu etkinin varlıkta kendini gösterip belirginleşmesi gerekir, çünkü fiilin oluşumu varlık ile olup, varlığa bitişik bir nitelikte olması demek değildir. Mu'tezile, şu üç nedenden dolayı bunu gerekli görmüştür. Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak insanın, eşyâya isim ve şekil vermede, kavramları yorumlamada ve hayata geçirmede üstün bir varlık olduğunu tescil anlamına geliyordu. Buna ilaveten, bu secde emri ile belki de, insan hayatının ve kişiliğinin kutsallığını, dokunulmazlığını kabule davet söz konusu idi. Üç semavî dinin, yani İslâmiyet, Hristiyanlık ve Yahudiliğin Allah tasavvuru, öncesi ve sonrası olmayan, evren dahil ondaki herşeyi yaratan, "Yaratılmamış Varlık" şeklindedir. Bu anlayış, her üç dinin ortak özelliği olmakla birlikte, Allah'ın insan ile bağlantısı ve konumu noktasında dinler arasında ayrılık söz konusudur. Bunlardan Hristiyanlık, Allah'ı "günahkâr doğan" çocuklarını cezalandıran ve mükâfatlandıran bir "baba" olarak görürken, Yahudilik de O'nu, yalnızca Yahudi milletini seven ve koruyan bir tanrı olarak telakki ederler. İslâmiyet nazarında ise, Allah, ne "günahkâr" çocukları olan bir "baba", ne de belli bir ırka veya kavme özel imtiyazlar veren, sevgi ve sempati besleyen bir tanrıdır. Bilakis yaratan ve rızık veren olarak O, insanlara peygamberleri vasıtası ile doğru yolu gösteren, her kuluna rahmet ve adalet ölçüleri içerisinde davranan, her şeye anlam ve hayat kazandıran Yüce bir Varlık'tır. Böyle evrensel bir Allah anlayışı, Yaratıcı-insan-tabiat üçlüsü arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi açısından önemlidir. Hiç şüphe yok ki, Kur'an'ın esas muhatabı insanın kendisidir. Bu insanın belli bir kavmi, ırkı, cinsiyeti, dili ve rengi yoktur. Akıl ve idrak yeteneği olan her insan Kur'an'ın muhatabıdır. Kur'an insan için indirilmiş olup, Allah'ın uzun uzadıya kendisini anlattığı bir kitap değildir. Öyle ki, Allah'ın teklifini, yüceliğini, kudretini sıfatlarını vurgulayan ayetler bile son tahlilde insanla bağlantılıdır. İslâm'ın Kutsal Kitab'ının insan ile ilgili hedefi, onu Yaratıcısı ve içinde yaşadığı sosyal ve tabii çevre ile barış içinde tutabilmektir. Bu hedefin gerçekleştirilmesi son derece önemlidir zira, Yaratıcı ve evren karşısında kendi konumunu kavrayan insan, haliyle önce kendi iç huzurunu temin etmiş olacak, sonra da Yaratıcısı, çevresi ve tabiat ile uyumlu bir ilişkiye girmiş olacaktır. Kastettiğimiz anlamdaki "uyumlu insan" ise, ahlâken mazbut bir karakter yapısına sahip olduğu gibi, ibadetlerinin önem ve gayesini kavrayan, insanlara zarar veren her türlü yıkıcı ve bağınaz fikirden, eylemden kendisini uzak tutan, çevresindeki diğer canlıları koruyan ve kollayan, üretici ve yaratıcı gücüyle insanlığın gelişimine ve tarihin inşâsına katkıda bulunan bir insan olacaktır. İnsan, Allah'ın seçilmişidir; O'nun yeryüzündeki mümessilidir; ve nihayet, kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu hür şahsiyetin mutemedidir. Bu ifadelerden, Kur'an'ın, insana özel bir konum atfederek onu, diğer canlı varlıklardan ayrı tuttuğunu anlamak zor değildir. İnsanın böyle bir imtiyâza sahip olması, her şeyden önce, onun akleden ve düşünen bir varlık olması gerçeğinde yatmaktadır. Kısaca insan, kendi hür iradesi ve tefekkürü ile insandır, kendisidir. Hür iradesini ve aklını kullanabilmesi, onun insan olmasının bir gereğidir. Her insanın eşsiz bir varlık olduğu, onun yerini bir başka şeyle doldurmanın asla mümkün olmadığı Kur'an'da ifade edilir. İslâm bilginleri, Kur'an ve Sünnet'in insan ile ilgili ilkelerinden yola çıkarak, her bir insanın hayatının, malının, dininin, aklının ve şerefının korunmasının, devletin aslı görevleri arasında olduğu hususunda görüş birliği içinde olagelmışlerdir.