

Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme

An Analytical Evaluation on the Concept Network of the Term İhsân in Şûfism

Güldane GÜNDÜZÖZ

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasavvuf,
Kırıkkale / Turkey
guldane Gunduzoz@kku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-3007-6746

Soner GÜNDÜZÖZ

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Prof., Ankara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Ankara / Turkey
gunduzoz@ankara.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8369-3388

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.897449

Atıf / Citation: Gündüzöz, Güldane - Gündüzöz, Soner. "Tasavvufta İhsan Teriminin Kavram Ağı Üzerine Analitik Bir Değerlendirme / An Analytical Evaluation on the Concept Network of the Term İhsân in Şûfism". *ilted: ilahiyyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyyat researches* 56 (Aralık / December 2021/2): 71-93.
doi: 10.29288/ilted.897449

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İhsan, bir eylem olarak “iyilik etmek” ve “yaptığı işi güzel yapmak [itkân]” şeklinde kısmen farklı iki anlamda kullanılmaktadır. Cibril hadisinin delaletiyle *ihsan* kelimesinin yüklendiği üçüncü anlam ise Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmektir. 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. Bu çerçevede *ihsan* ve onunla bağlantılı olan *adalet*, Allah’ın *Esmâ-i Hüsnâ*’sı içerisinde birer niteliktir. İslâm düşüncesinde, özellikle tasavvufî bağlamda bu düşünüşün özelliklerine uygun semantik ilişkiler ağı oluşturulmuştur. Terminoloji alanında otoritelerden biri olan Ebü’l-Bekâ el-Kelevî’nin (öl. 1095/1684) kavram şemasında *adalet*, *ihsandan* üstünken, Râgıb el-İşfahânî’nin şemasında *adalet*, *ihsandan* sonra gelmektedir. Ne var ki bu son şemada *adalet* ve *ihsan* kavramlarının sadece *i’tâ*’ (verme) edimi üzerinden inşa edildiği, kavramının ru’yet ve Müşâhede bağlantısının devre dışı bırakıldığı anlaşılmaktadır. Tasavvuf düşüncesinin oluşturduğu kavram şemasında ise *ihsan* kavramı, *adaletten* sonra yerleştirilmiş ve Müşâhede, hayâ ve inzi’âc gibi kavramlarla bağlantılı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Tasavvuf, Kavram Hiyerarşisi, Adalet, İhsan, Müşâhede, Hayâ, İnzi’âc.*

Abstract

İhsân is used in two somewhat different meanings as an act of “doing someone a favour” and “doing a good job [itqân]”. The third meaning that the word *ihsan* is attributed with the signification of the hadith of D̡jibrîl ‘il is “to worship as if seeing God”. This last meaning has a moral emphasis. On the one hand, it refers to the necessity of a person to be sincere in worship, but on the other hand, it points to the ontological and epistemological depth of human existence. In this framework, *ihsân* and the justice associated with it are qualities in *al-Asmâ’ al-Husnâ* of Allah. A network of semantic relations has been created in accordance with the codes of this thought in Islamic thought especially in the mystical context. In Abû al-Baqâ’ al-Kaffawî’s conceptual scheme, one of the authorities in the field of terminology, justice is superior to *ihsân*. In Râghîb al-İşfahânî’s scheme, justice comes after *ihsân*. However, in this last scheme, it can be seen that the concepts of justice and *ihsân* are built only on the act of “obedience (giving).” It is understood that the ru’yat Allâh and *shahâda* connection of the concept in question is disabled here. As for the concept scheme created by sūfî thought the concept of *ihsân* has been placed after justice. On the other hand, the concept of *mushâhadah* has been evaluated in connection with concepts such as “*hayâ*” and “*inzi’âc*”.

Keywords: *Şūfism, Hierarchy of Concept, Justice, İhsân, Mushâhadah, Hayâ, İnzi’âc.*

Extended Summary

The word *ihsân* is an infinitive derived from the root “h-ş-n”, which means “to be beautiful” in the dictionary and is used in two partially different meanings as “doing good to others” and “doing a good job [itkân]” as an action expressing transitivity. A third layer of meaning was added to the word *ihsân*, namely “to worship Allah as if you see it” with indication of hadith of D̡jibrîl. This last meaning besides its moral emphasis, on the one hand refers to the need for human being to be sincere in worship, but on the other hand, it points to the ontological and epistemological depth of human existence. Arabic dictionaries often emphasize the meaning of the term *ihsân* as “to do a job in the best way”. *İhsân* is considered to mean “Allah is generous, blessings than he deserves to his servant” in this sense, it is mostly met with the word “grace” in the kalam literature. In order to understand the depth of meaning of the word *ihsân* in Islamic thought, it is necessary to reveal the hierarchical structure of this concept in the network of semantic relations. In fact, the semantic relationship in question has been extensively discussed in the literature on the differences between the rules. Interestingly, in this semantic hierarchy, the concept of “justice” comes to the fore as an upper concept. The hierarchy that is desired to be established between *ihsân* and justice has been evaluated by some thinkers in the tradi-

tion by considering only the “bestowal” dimension of the *iḥṣān* or within the framework of the *itkān*, which is one of the other basic meanings of *iḥṣān*. In fact, those who seem, based on the meaning of bestow, claim that justice expresses a lesser good than an *iḥṣān*, to base this act of bestowing on a level of relationship that occurs only between two people. Thus, the act of giving has been transformed into a phenomenon of reciprocation (returning) in the form of just an exchange, and it is defined as justice if a person repays someone with the same amount of good he has done, while giving more of what he has done is considered *iḥṣān*. In the final analysis, this mentality revealed the image of the *iḥṣān* as a superior action by considering the quantity. However, when more collective actions are taken into account, it is seen that the phenomenon of bestowal does not proceed as a diagram. For example, if a father bequeaths his property to only one child and deprives the other children of his inheritance, although it may seem like *iḥṣān*, this phenomenon is also invalid because justice is not observed here. So justice is a concept that also encompasses *iḥṣān* and a higher action as a prerequisite at a higher level out of scale. The concept of *iḥṣān* is on one side ontological, on the other hand epistemological and on the other hand it is axiological, that is, related to the field of moral values, as it is a mechanism that enables people to take action. Therefore, the concept of *iḥṣān* emerges as a mechanism that has a spiritual dimension, but enables the soul to turn into action and produces good works. In this direction beloved Prophet advised his friends to take the *fatwā* from their hearts first when performing a task came to the fore and he described goodness as what the heart approves of doing, and sin as something that gnaws at people and makes them hesitate. In accordance with this meaning goodness was seen as a concept consisting of breadth and excess in *iḥṣān* in Islamic terminology. *Iḥṣān* is associated with a cognitive internal dynamic and a sense of *hayā*. However, it is an action as well as an axiom and potential. In this context, the meaning of the concept of *inzi‘āc* is axiological, moral and practical as well as epistemological. Examples of the first use of the term in question date back to Abu ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Azdī al-Sulamī. This concept, which has been covered in the historical process, has been purified from its ashes by mystic circles and has started to be used alive again. At first glance, the concept of *inzi‘āc* seems to express a semantic equivalence with the concept of conscience however, the concept in question also emphasizes an operational power that expresses the transfer of the divine inner potential embedded in human nature to the human level. The concept of conscience, to which the word *inzi‘āc* is closely related, does not have a purely cognitive and intuitive meaning as in Islamic philosophy on the contrary, it expresses an ontological truth as well as the epistemological dimension within the mystical depth. The concept of *Iḥṣān* includes the concept of justice and this concept is found after justice in the semantic hierarchy. Although *iḥṣān* creates a strong meaning circle in the sense of doing good things to others, doing a job perfectly and acting as if one sees Allah in worship and human actions, this concept ultimately needs justice in terms of self-realization. To say that justice comes after *iḥṣān* in the semantic hierarchy in question, or to evaluate justice as the lowest goodness with the interest of only retribution and opposition may cause the reference of justice to be damaged in the actions of the Islamic society and many possible mistakes – contrary to the reality of the *iḥṣān* concept – can reduce the conscience to the level of performing some good deeds. In this context, when Fatima, the daughter of the Prophet, requested a maid to help her with the housework, the Messenger of Allah’s objection by saying, “The orphans of Badr are more worthy of this” is both justice and an *iḥṣān*. Outwardly, these and similar situations are seen as a negative attitude, but in the final analysis, they are in the category of *iḥṣān*. Therefore *iḥṣān* is not just to dedicate something for the benefit of others, on the contrary, *iḥṣān* is to employ that thing in accordance with justice and truth. The relationship established by some scholars between the concept of justice and the concept of *ihsan* in the tradition can be considered as a serious manipulation and an unfortunate assessment aimed at the abuse of justice and the deterioration of the hierarchy of the concept of *iḥṣān*. However, in any case, the Islamic paradigm, and in particular the *ṣūfī* thought have tried to overcome this approach in terms of its basic parameters by placing justice above *iḥṣān*.

GİRİŞ

İslâm, bir yönden kavramlara yeni anlamlar yüklerken, diğer yönden Cahiliye-deki lafızların ve kavramların hiyerarşik yapısına müdahale etmiştir. Bu çerçevede İslâm'ın yaptığı şey, Cahiliye döneminde bir kavramın etrafında bulunan diğer bağlı kavramlarla olan ilişkisindeki hiyerarşiyi değiştirmesi ve onu tevhit ekseninde yeniden düzenlemesidir. Lafzatullah ile ilgili kavramsal müdahale buna örnektir. Cahiliye çağında, Allah'ın tanrılar panteonunun tepesinde, fakat sahte tanrılarla (putlarla) bir hiyerarşi içerisinde olduğu kabulü, Allah'ın küfüv ve dengi olmadığı ifade edilerek yıkılmıştır (el-İhlâs 112/4). İslâm'da Allah, tanrılar hiyerarşisinde üstün bir tanrı değil, var olan tek ilahdır. Öteki tanrılar uydurma, bâtil ve sadece hayal edilen şeylerdir (el-Yûsuf 12/40). Buna göre “ilâh” kelimesi, eğer Allah'tan başka bir varlığa işaret ediyorsa reel karşılığı olmayan bir kavramdan başka bir şey değildir.

İslâm düşünce geleneğinde lügavî ve ıstilahî mana arasındaki ilişki bakımından semantik hiyerarşinin yeniden kurulması çerçevesinde lafzî ilişkiler ağının ve iş-tikâk olgusunun dikkate alınmasının yanında farklı kökten gelen kelimeler arasındaki semantik öbeklerin oluşturduğu anlam kompozisyonu dikkate alınarak yeni bir kavram dünyası inşa edilmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak çeşitli İslâmî ilimlerin farklı alanlarında, terimlerin tanımına yönelik olarak genel sözlüklere atıfta bulunulmuş ve sözlüklerdeki kelimeler arasında iştikâk bakımından öngörülen lafzî ilişkilerin, aynı zamanda semantik bir öbek oluşturduğu düşünülmüştür. Bu suretle lügavî manadan ıstilahî manaya ulaşılmıştır. Ne var ki bir ölçüde ihmal edilen bir husus, lügavî ve ıstilahî manalar arasındaki süreçle ilgilidir. Şöyle ki İslâm, Cahiliyede kullanılan kelimelerin çevresinde oluşmuş lafzî ilişki üzerinde etkili olduğu kadar, semantik ilişkiler arasındaki bağların farklı şekillerde kurulmasına da vesile olmaktadır. Mesela Cahiliyede “salât” kelimesinin etrafında “Kâbe”, “şirk” ve “vesen” gibi kelimelerin olduğu görülmektedir. Böylece salât kelimesi bu kelimelerle bir kavram ağı oluşturmaktadır. İslâm gerçekte bu kavram ağını değiştirmektedir. Böylece salât kelimesinin Kâbe ile olan ilgisini semantik ilişki ağında korumakta, aynı şekilde Allah kelimesi ile salât kelimesini ilişkilendirmekte, bu kavramsal ağa, Cahiliyenin reddettiği Hz. Muhammed, Resûlullah ve nübüvvet kelimelerini de eklemektedir. Zira Cahiliyenin kavram ağı, İslâm'ın terminolojik ağında yerleşmiş kavram ağı ile bir değildir.¹

Bu mülahazalarla kavramsal analizlerde stratejik bir eylem planına ihtiyaç görülmektedir. Bu eylem planının temel referansı, dil geleneğinde zaten var olan Aristocu “had” ve Galenci “resm” anlayışlarının birleştirilmesi çerçevesinde Ebül-Berekât el-Bağdâdî'nin (öl. 547/1152) *Kitâbu'l-i'tibâr*'da yaptığı gibi mantıksal ta-

¹ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975), 22.

nım kavramına ilave olarak tanımlamalara analoginin sokulması ve bir taraftan küll'ün cüzleri ile bilinebileceğinin ve ancak benzerliklerle tanım yapılabileceğinin altının çizilmesidir. Ayrıca lafzî ilişkiler ağı kadar kelimelerin farklı köklerden anlam öbeği ve semantik aileler içerisinde bulunmak suretiyle onların anlaşılmasında nispetin 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. Buna göre kavramlarda gerçek, imge (tahayyül) ve simgenin kesişmesi gerekir.²

Kavramsal ağına dikkate alınmaması ve özellikle kavram hiyerarşisinin bozulması farklı savrulmalara neden olmaktadır. Bu makale savrulmaların tipik örneklerinden biri olarak, İslâm düşüncesinde adalet ve ihsan kelimeleri arasındaki ilişkiye yönelik manipülasyonlar üzerinde kuşbakışı bir gezinti yapmaya amaçlamakta, bilahare ise tasavvuf düşüncesi çerçevesinde ihsan kavramının mahiyeti üzerine bir projeksiyon tutmayı hedeflemektedir.

1. İHSAN KELİMESİNİN ANLAM ALANI

İhsan, sözlükte “güzel olmak” manasına gelen “hüs-n” 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.³ Cibril hadisinin delaletiyle ihsan kelimesine üçüncü olarak “Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek” şeklinde bir anlam katmanı daha eklenmiştir.⁴ 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.

Cibril hadisinde dinin son kısmına bu ismin verilmesinden yola çıkan mutasavvıflar, ihsanı tasavvufun asıl maksadı ve nihâî 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 kesiştiği noktayı, fizikî ve metafizik birleşmeyi, Cibril hadisindeki rü'yet (vizyon) kavramı ile bağlantılı şekilde ifade eder. Cibril hadisinde konu, rü'yetullah ve rü'yetü'l-insân dâualitesi 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

² Mustafa Safvân, *el-Kelâm evi'l-mevt: el-luga bi-mâ hiye nizâmün ictimâ'i dirâsetün tahliliyye nefsiyye*, çev. Mustafa Hicâzî (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008), 7, 8, 11.

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sihâhü'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956), 5/2099; Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 12/114.

⁴ Mustafa Rasim Efendi, *Istîlâhât-ı insân-ı kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 118.

Teâlâ tarafından bânını da süslenir.”⁵ sözünü bu çerçevede anlamak gerekir. İhsan kavramının fizikî alana vurgusu kadar, metafizik alana olan vurgusundaki bu çift boyutluluk, kavramın sadece kendi etimolojisi ya da *ha-su-ne* kökünden türemiş bir eylem olması itibarıyla da değildir. Toshihiko İzutsu’nun kavram analizlerinde takip ettiği metoda uygun olarak denilebilir ki bu durum, kelimenin aynı kökten olmayan, fakat semantik olarak onunla bağı bulunan diğer kavramlarla oluşturduğu semantik daire bakımından da böyledir.⁶

Cibril hadisine uygun biçimde tasavvufun benimsemiş olduğu kurb-ı nevâfil hadisi de nafil ibadetlere vurgu yapmak suretiyle Allah’ın, kişinin gören gözü, yürüyen ayağı ve tutan eli olmasını ifade etmektedir.⁷ Bu doğrultuda Seyyid Şerif el-Cürcânî (öl. 816/1413) ihsanı şöyle tanımlamaktadır: “İhsan, basiret nuru ile rubûbiyet hazretini müşâhede etmek üzere ubudiyeti gerçekleştirmektir.”⁸ İnsanın basiret nuru ile bakması demek, onun bizzat ilâhî sıfatların tecellisine muhatap olarak Hakk’ın rü’yeti ile görmesi demektir. Zira insan yakînî bir rü’yet ile Rabbini görmese de Rabbi onu yakînî bir rü’yetle görmektedir. Bu durum, insanın Rabbini ilâhî sıfatlarının perdelemesi ile görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu [yani ihsan seviyesindeki beşerî rü’yet], birebir görme olarak kabul edilemez. İhsan lügaten hayırlı olan bir iş yapmaktır. Şer-i Şerif’te ise ihsanın anlamı, “Allah’ı görüyormuşçasına O’na ibadet etmendir. Zira sen O’nu görmeden de O, seni görmektedir.”⁹ şeklinde anlaşılır.¹⁰ 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. Ahlâkî erdemlerin imkânı bakımından ilâhî isimler üç kategoride değerlendirilebilir. Birinci kategoride Samediyet, Sermediyet gibi isimler bulunur ki insanın bunlarla muttasıf olması muhaldir. İkinci kategorideki ilâhî isimler bazı insanların öykünmeye çalıştıkları birer nitelik olsa da onların bu nitelikleri kazanmaları mümkün değildir. Bu insanlar böyle yapmakla sadece hadlerini aşmaktadırlar. Bu ilâhî sıfatlar arasında Kibriyâ, Azamet gibi sıfatlar bulunur. Üçüncü kategoride bulunan ilâhî sıfatlar ise insanların kendi takatleri nispetinde ahlâkî erdemleri kazanma sürecinde yararlanacakları niteliklerdir. Bunların başında adalet ve ihsan gelir.¹¹

⁵ Ahmed Ziyâüddin Gümüshânevi, *Câmiu’l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim* (Kahire: Matbaatü’l-Cemaliyye, 1910), 262.

⁶ İzutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, 22.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 2001), “Rikâk”, 38.

⁸ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1983), 1/12.

⁹ Buhârî, “İmân”, 37.

¹⁰ Cürcânî, *Kitâbü’t-ta’rifât*, 1/12.

¹¹ Taha Abdurrahman, *Dinü’l-hayâ: mine’l-fikhi’l-i’timârî ile’l-fikhi’l-i’timânî* (Beyrut: el-Müessesetü’l-Arabiyye, 2017), 1/144.

Arapça sözlükler genellikle ihsanın, iyilik etmek anlamını öne çıkarmaktadırlar. İhsan, “Allah’ın kuluna karşı cömertliği, hak ettiğinden fazlasını vermesi ve işini rast getirmesi” anlamında değerlendirilmekte, bu manadan olmak üzere kelâm literatüründe çoğunlukla “lütuf” kelimesiyle karşılanmaktadır.¹² 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 (إفضال) kelimesi ile açıklamaktadır. İfzâl kelimesinin kökünde bulunan “fazl” maddi üstünlüğü, fazilet ise mânevî üstünlüğü ifade etmektedir. Böylece fazlın zıddının “naks” (maddî eksiklik) ve faziletin zıddının “nakîsa” (mânevî eksiklik) olduğu anlaşılmaktadır.¹³ Bu açıklama ihsanın hem maddî hem de mânevî 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 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 derç edilmektedir.

“İhsan” kelimesi, “ehsane ileyhi” formu içerisinde, mihverini iyilik yapmanın oluşturduğu bir fayda kavramı ekseninde “nefe‘a” fiili karşılığında da kullanılmaktadır. Ne var ki burada nef kavramının alelade ve profan bir pragmatizme kurban edilmesi, Arap leksikolojisi açıdan olduğu kadar, İslâmî terminoloji açısından da uygun değildir. Zira “tüm faydalı şeylerde ihsan söz konusu olsa da tüm zararlı şeylerde isâe (kötülük) yoktur. Zararlı bir şey, bir başka konumda faydalı olabilir.”¹⁴ formülasyonu, ihsan kavramının mutlak manada “iyilik yapmak” ya da “fayda sağlamak” anlamında olmadığını, onun daha farklı bir semantik zemine oturduğunu göstermektedir. Buna göre her faydalı olan, ihsandır. Buna karşın her zararlı olan, “isâe”, yani “kötülük” değildir. Bu ilke, güzel fiil yapan herkesin ihsanda bulunduğunu kabul ederken, her zararlı eylemin kötülük olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin had cezası, acı verse de bu fiili uygulayan kişi, ihsan ölçüsünde hareket etmiş olur. Tam tersine had cezası, olması gerekenden az yapıldığında zarar ortaya çıkar. Bu itibarla ihsan, nef ve hayra yönelik işlerde kullanılır. Bu doğrultuda ihsanın, fayda ile birebir aynı anlamda olsaydı onun zıddı olan isâe’nin de zarar ile birebir aynı anlamda olması gerektiği ifade edilmiştir.¹⁵ İhsan kelimesinin ilişkide olduğu “fayda ve zarar olgusu”, salt maddî ve dünyevî maslahata da bağlanamaz. Bu bağ-

¹² Mustafa Çağrı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/545.

¹³ Cevherî, *Sihâh*, 5/2099; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/114.

¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’l-tevhîd* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2003), 152.

¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku’l-lugaviyye* (Kahire: Dâru’l-İlm ve’s-Sekâfe, ts.), 1/193.

lamda nâr-ı cehenneme müstahak olan “ehl-i nâr”a azap edilmesi, zahirde bir zarar verme eylemi gibi görünse de gerçekte bu, bir zarar olarak değerlendirilemez.¹⁶

2. İHSAN KELİMESİNİN ADALET KAVRAMI İLE SEMANTİK HİYE- RARŞİSİ SORUNU

İslam düşüncesinde ihsan kelimesinin anlam derinliğini anlamak için bu kavramın semantik ilişkiler ağındaki hiyerarşik yapısının ortaya konulması gerekir. Haddizatında söz konusu semantik ilişki, furûk edebiyatında kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Bu semantik hiyerarşide bazılarında 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.¹⁷ Burada adalet, temel bir kavram olarak kavramsal piramidin en tepesindedir. İhsan kavramı, kendi mahiyetini, adalet kavramına göre şekillendirmektedir. Adaletin sahibi Allah'tır ve hüsün kavramı ile ilgili estetik, ahlâkî ve ontolojik ne varsa hepsinin mahiyetini ve hududunu da belirleyecek olan adalet kavramıdır. Gelenekte Râgıb el-İsfahânî (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) ise Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'den farklı biçimde düşünür. Ebü'l-Bekâ'nın semantik piramidini tersine çeviren 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 daha yüksek bir eylem olduğunu ifade eder.¹⁸ 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. Doğal olarak bu bakış açısında “bir şeyin karşılığını denk olarak verme” anlamında -dar anlamıyla- “adalet”, “bir şeye karşılık olarak daha fazlasını verme ve lütfetme” anlamındaki “ihsan” kavramından daha aşağıda bir yerde konumlandırılmaktadır. Oysaki gerek ihsanın rü'yet ve müşâhede bağlamında kulluk şuuru, gerekse de adalet kavramının Hak mefhumu ile bağlantısı ekseninde adalet ve ihsan kavramları arasında bir semantik ilişki kurulduğunda bu hiyerarşik modelin adalet kavramı lehine bozulması gerekir. Üstelik tasavvufi eksende Hak ve Muhsin kelimelerinin Esmâ-i Hüsnâ'dan birer kelime olduğu dikkate alındığında adalet mefhumu ile yakın ilişki içerisinde olan Hak ism-i ilâhîsinin, merkezi bir kavram olarak Esmâ-i İlâhiyye hiyerarşinin üs-

¹⁶ Askerî, *Furûk*, 1/193.

¹⁷ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1/53.

¹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381), 119.

tünde yer alması da bunu gerektirir. Diğer taraftan ihsan kavramı rahmet kelimesi ile de yakın bir ilişki içindedir. Hatta rahmet kelimesi “إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ” (el-A’râf 7/56) ayetinde olduğu gibi –dilde bir kelimenin o makamda olması gereken başka kelime ile karşılanması (haml) kuralı gereği- “karîbun” kelimesinin rahmet kelimesinin haberi olarak müzekker kullanılmasının delaleti ile Kur’ân tevillerinde doğal biçimde “ihsan” şeklinde karşılanır.¹⁹ Bu itibarla ihsan, adaletin de ötesinde rahmet kelimesine bağlanır. Bunun nedeni tüm değerlerin kaynağının Esmâ-i Hüsnâ olması, Rahmet kavramının ise Rahman isminden dolayı tüm Esmâ-i Hüsnâ’nın merkezî kavramı olmasıdır.²⁰

İlginç biçimde ihsan ve adalet arasında kurulmak istenen hiyerarşi aşağıda ifade edileceği üzere gelenekteki Râgıb el-İsfahânî gibi bazı düşünürler tarafından sadece ihsanın i’tâ (verme) boyutu dikkate alınarak ya da ihsanın temel diğer anlamlarından biri olan itkân çerçevesinde değerlendirmeye sokulmuştur. Aslında i’tâ anlamına dayalı olarak adaletin ihsandan daha düşük bir iyiliği ifade ettiğini iddia edenler, bu i’tâ eyleminde sadece iki kişi arasında gerçekleşen bir ilişki düzeyini esas almış görünmektedirler. Böylece i’tâ, sadece bir karşılıklı verme (mukâbele) olgusuna dönüştürülmüş, birine, yaptığı bir iyiliğin misli ile karşılık verme, adalet olarak tanımlanırken, yaptığına daha fazlasını verme ise ihsan olarak değerlendirilmiştir. Son tahlilde bu, zihnen ihsanın –kemiyyet- dikkate alınarak daha üstün bir eylem olduğu imajını doğurmuştur. Oysaki daha kolektif eylemler dikkate alındığında i’tâ olgusunun bir diyagram hâlinde ilerlemediği görülür. Örneğin bir babanın sadece bir çocuğuna malını vermesi, diğer çocuklarını mahrum etmesi görünüşte bir ihsan olsa da adalet gözetilmediği için ihsan olgusu da geçersizdir. Demek ki kemiyyet dışında daha üst bir perdede adalet, ihsanı da kuşatan bir kavram ve önkoşul olarak daha üst bir eylemdir. Kaldı ki adaletin vâcib, ihsanın mendûb olması, ihsan ve adalet arasında kurulmak istenen üstünlük ilişkisinin, salt bir tefaddul ilişkisinden ibaret olmasıdır. Zaten gelenekte bu üstünlüğü dile getiren pek çok kişi, iki kavram arasında tefaddul ilişkisine dikkat çekmiş, bununla ise ihsanın adalete mutlak üstünlüğünü değil, tefaddul kelimesinin kökünde bulunan fazilet mefhumuna bağlı belirli bir üstünlüğü kastetmiştir.

İhsan kavramının adaletten üstün olduğu şeklindeki anlayışın akademide farklı tezahürleri olmuştur. Bu doğrultuda Ömer Rıza Doğrul, adaletin iyiliğin en alt basamağını oluşturduğunu söylemiş, adaleti bir iyiliğe yapılan eşdeğer bir karşılık verme (mukâbele) olarak gördüğünü ifade etmiştir. İhsan ise karşılık beklemeden ve menfaat gözetmeden yapılan iyiliktir. Bu itibarla adalet, fazilet bakımından ihsanın altındadır.²¹ Mustafa Çağrıncı da *İslâm Ansiklopedisi*’nin “İhsan” maddesinde

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/663.

²⁰ Taha Abdurrahman, *Bu’su’d-dehrâniyye: en-nakdü’l-i’timâni li-fasli’l-ahlâk ‘ani’d-dîn* (Beyrut: eş-Şebeketü’l-Arabiyye li’l-Ebhâs ve’n-Neşr, 2014), 169.

²¹ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 2/443.

aynı düşünceyi dile getirmiştir. Çağrıcı'nın diğer İslâm âlimlerince de paylaşıldığını söylediği bu düşünceye göre ihsan, adaletin üstünde bir derecedir; adalet, borcunu vermek, alacağını almak; ihsan ise üstüne düşenden daha fazlasını vermek ve alması gerekenden daha azını almaktır. Bundan dolayı adaleti gözetmek vâcib, ihsanı gözetmek mendûb ve müstehaptır. Bu düşüncenin temel referansları, Taberî (öl. 310/923), Gazzâlî (öl. 505/1111) Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi âlimler olarak gösterilmektedir. Taberî, Nahl suresinin 90. ayetinde emredilen adaletin kelime-i tevhid, ihsanın ise Allah'ın emir ve yasaklarına uyma, zorluklara katlanma hususunda gösterilen sabır" olduğunu söylemektedir.²² Ne var ki söz konusu referansların, bazı ayetlerin yorumuna dayalı değerlendirmelerin ötesine geçmediği anlaşılmaktadır. Haddizatında Nahl suresinin 90. ayetindeki adalet mefhumunun kelime-i tevhid olarak yorumu, Abdullah b. Abbas'a ait olup bu yorumun bir gereği olarak tevhid, ihsan kavramından ne ilkesel olarak ne de tevhidin tezahürü olan fiiller açısından geridedir. Adaletin farz olan hükümlerin gereğinin yerine getirilmesi, ihsanın ise mendûb olan eylemler olarak açıklanması, i'tâ anlamında dahi ihsanın, adalet kavramının şartını yerine getirdikten sonra varlık bulacağına bir ifadesidir. Hz. Ali'ye isnat edilen ihsanın adaletin ötesinde bir tefaddul olduğu görüşü ise²³ mutlak bir üstünlük anlamında değil, ihsanın, verme işinde ahlâkî bir erdem ve bir fazilet olduğunun bir ifadesi olsa gerektir. Kulun fiili açısından kendi hakkından vazgeçerek âdil olanı yerine getirdikten sonra daha fazlasını bir başkasına vermesi şeklindeki ihsan fiili, adaletin ötesinde bir eylem gibi dursa da bu beşerî ve zahirî planda bir üstünlüktür. Yoksa adalet, genel anlamı itibarıyla varlığın dengede oluşunu ifade eden ve gerek ontolojik bir kavram olması bakımından, gerekse de bilgi ve ahlâkın temellendiği bir kavram olarak, ihsandan daha üstün bir kavramdır. Aynı zamanda adalet, doğrudan Hak kavramı ile ilgilidir. İhsan kavramı, rü'yet ve müşâhede anlamında dahi adaletin bir uzantısıdır.

Gerçekte Fahreddîn er-Râzî'nin adalet ve ihsan ile ilgili açıklamaları çok yönlü olsa da bu açıklamalarda ihsan, adaletten bağımsız ve ondan üstün bir kavram olarak görülmemektedir. Râzî'ye göre adalet, Allah'ın ortağı olmadığına bir ifadesi, ihsan ise Cibril hadisinde söylendiği üzere Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmektir. Dolayısıyla adalet tevhid; ihsan ise ihlâs demektir. Diğer taraftan adalet daha çok yapılan işlerle ilgiliyken, ihsan daha çok sözlerle ilgilidir.²⁴ Gazzâlî ise adaletin kaybolması durumunda ifrat ve tefrit şeklinde iki taraflı bir kemiyet durumu doğmayacağını, bilakis bundan daha kötü şekilde mahza zulmün açığa çıkacağını söyler ki bu, adaletin olmazsa olmaz temel bir şart olduğu anlamına gelir. Ada-

²² İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Abdullah et-Türki (Kahire: Merkezu'l-Buhûs, 2001), 14/162.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 10/165-166.

²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), 14/321.

let farklı üç düzeye matuftur ve bunlardan Allah ile kul arasındaki ilişki düzeyi insanın, Rabbinin kendi üzerindeki hakkını kendi istek ve nefesine tercih etmesidir.²⁵ Genel bir hüküm olarak ihsanın adaletten üstün bir kavram olarak sunulması, kavram hiyerarşisinin bozulması anlamına gelir. Örneğin Amr b. el-Âs ve Ebu'd-Derdâ gibi bazı sahabiler, birtakım sorumluluklarını ihmal ederek ibadette yoğunlaşmışlardı. İbadet eyleminin kendi ölçüleri içerisinde ihsanın itkân manası dikkate alınarak bu sahabilerin tavrı ihsan olarak kabul edilse de Hz. Peygamber onları bu tavırlarından dolayı uyarmış ve onlara herkese hakkını vermelerini tavsiye ederek, adaleti öncelemiştir.²⁶

Aslında ihsanın adaletten üstün olduğu görüşü Ebü'l-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 adaleti ihsan kavramının altına yerleştirmemekte, hatta adaleti tevhid kavramının dahi merkezî kavramı olarak görmektedir. Şehâdetin gerekçesi, ötekinin maslahatını sağlamak iken, hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir ve adalet takva ile aynı şeydir.²⁷ Kefevî'nin şemasına göre hareket edildiğinde adaletten sonra ilk sırada ihsan yer almaktadır.²⁸

3. İHSAN'IN İ'TÂ' (VERME) EYLEMİ AÇISINDAN KONUMU

Birtakım farklı görüşler olmakla beraber tasavvuf düşüncesi de lengüistik açıdan olmasa da daha ruhanî ve sembolik boyutta Kefevî'yi destekleyecek nitelikte veriler sunmaktadır. Tasavvufî çevrelerce adaletin sahibi olan Allah'ın "Adl" ismi, Ferd, Hayy, Kayyum, Hakem, Adl ve Kuddûs şeklindeki "Cünnetü'l-Esmâ" diye ifade edilen en önemli Esmâ-i Hüsnâ'dan biridir. Bu isimler kâinatın yaratılmasında ve muhafazasında öncelikli isimlerdir.²⁹ Genel itibarıyla adalet kavramı Hakk kavramı ile ilişkilidir. Tasavvufun önemli teorisyenlerinden Kuşeyrî (öl. 465/1072) "ihsan, senin üzerinde olan her hak sahibinin hakkını yerine getirmendir.³⁰ Bu itibarla senin mülkündeki bir kuş da olsa onun hakkını noksansız vermendir. Senin bir başkası üzerinde olan hakkını almamandır." şeklinde ihsan kavramını Hakk kavramı ile ilişkilendirerek açıklamıştır.³¹

Tasavvuf, Hakk kavramını gerek ontolojik düzlemde, gerekse de marifet ve ahlâk bağlamında istihdam etmiş, Hakikat-i Muhammediye'yi bu kavram ile bağ-

²⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 10/166.

²⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, "Savm", 51, 55, 57.

²⁷ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye* (Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012), 171, 174.

²⁸ Kefevî, *Külliyât*, 1/53.

²⁹ Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmû'atü'z-zarâif sandûkatu'l-ma'ârif* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, 2492/1325), 50a.

³⁰ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Beirut: Dârü'l-Cil, 1991), 1/467-468.

³¹ Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Kahire: Merkezü Tahkiki't-Turâs, 1983), 3/315.

lantılı görmüştür. Zira Nûr-ı Muhammedî, Dürre-i Beyzâ, Akl-ı Evvel ve nihayet Logos kavramlarıyla ilişkili olarak Hakikat-i Muhammediyye, doğrudan Hakk Teâlâ'nın "kûn fe-yekûn" sözünün ilk unsurudur. Hakikat-ı Muhammediyye, birinci taayyün ile ilgili olmasından dolayı Zât-ı Ehadiyyet'in aynıdır.³² Yine bu doğrultuda Sûfilere göre insanın kalbinin üzerinde emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziye, kâmile/sâfiye adıyla Sâlikin, Hakk'a yaklaşmasına engel olan yedi perde bulunmaktadır. Tarikat ehli, kalbinden bu perdeleri izale etmek için "Lâ ilâhe illallah-Allah-Hû-Hakk-Hayy- Kayyûm-Kahhâr" şeklinde sırasıyla her makamda belirlenmiş olan ilâhî isimleri okumaktadır. Hakk kelimesi mutmainne perdesine denk gelmekte ve beyaz renkle ifade edilmektedir.³³ Tasavvuf düşüncesinde beyaz renk ile cem' makamı arasında ise görece bir ilişki kurulmaktadır.³⁴

Adaletin ilk şart olduğu ihsan kavramının, Kefevî'nin şemasında hiyerarşik olarak ikinci sırada yer alması bu kabullere uygundur. Bu çerçevede ihsan kavramının diğer bağlı kavramlarla ilişkisinin iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. İhsan, ifzâl kavramından farklıdır. İhsan vâcib ve gayr-ı vâcib kısımlarına ayrılrsa da fazl (ifzâl) vâcib değildir. Fazl, sadece ihsanda ziyadedir. İhsan, kişinin üzerine düşenden daha çoğunu vermesi ve alması gerekenden daha azını almasıdır. Bu anlamda adl/adalet vâcibtir, fakat ihsan, nedb (mendûb) ve tatavvu'dur (nâfile).³⁵

Öte yandan güzellik anlamındaki cemâl kökünden bir türev olan "icmâl" kavramı da -farklı anlamları olmak kaydıyla- sözlükte "iyilik yapmak" ve "güzel bir şey ortaya koymak" anlamına gelmektedir. Ne var ki icmâl, ihsan kavramından farklı olarak, sözlerde ve dış dünyaya ait (zahirî) fiillerde gerçekleşebilecek bir olgudur. Hâlbuki ihsan, [tasavvufun eylemlerdeki cevârih ve cevânih düalitesi bağlamında], sözlerin yanında gerek dış dünyaya ait fiilleri, gerekse de insanın kalbî fiillerini içerir. Ayrıca insanın nefis ve benlik boyutu ile de ilgi kurar. O hâlde icmâl, zahirî bir ihsandan ibarettir.³⁶

Kavram hiyerarşisinde ihsandan sonra üçüncü sırada yer alan "nimet bahşetme" anlamındaki "in'âm" kelimesi ise insanın teşekkürle mazhar olacak şekilde bir başkasına iyilik yapmasını ifade eder. Buna mukabil 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 in'âm kişinin kendisine yönelik bir eylem değildir. Bu bakımdan Arapçada "kişi kendisine nimet bahşediyor" şeklinde "mün'im 'alâ nefsihi"

³² Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 83.

³³ *Fütüvvetnâme-erkân-ı tarik-i âliye* (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, OEYz1766), 6a-7b.

³⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-feyz* (Ankara: Milli Kütüphane, 06YzA 6252/5, ts.), 43b.

³⁵ Askerî, *Furûk*, 1/194-195.

³⁶ Askerî, *Furûk*, 1/194-195.

kullanımı geçersizdir. Ayrıca in‘âm’ın yapıldığı varlık bir insan olmalıdır. Bu itibarla Mustafa Rasim Efendi “İn‘âm, ‘isâlü’l-ıhsân ile’l-gayr [başkasına iyilik etmek]’ manasındadır. ‘Mûsalün ileyh’, nâtık [konuşan varlık, yani insan] olmak şarttır. Pes [Bu itibarla Arapçada] ‘en‘ame fülânün alâ feresihi [atına in‘âmda bulundu]’ dene-
mez. İn‘âm[in] itlâkı [kullanılması], insân-ı nâtık’a mahsustur.”³⁷ demek suretiyle in‘âm’ın, insan dışında bir varlık için geçerli bir kullanım olmadığını ifade etmektedir. İhsan bu yönüyle muhatabının çeşitliliği bakımından daha kapsamlı bir kavramdır. Bir diğer husus ihsanın, hamdı gerektirmesi, buna mukabil nimetin ise şükrü (teşekkürü) gerektirmesidir. Teşekkür, borç gibidir. Kişi kendisine borçlu olmadığı gibi kendisine ne in‘âmda 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.³⁸

Her ne kadar şükür Mutezile geleneğinde in‘âm karşısında mutlaka yapılması gereken ve vücûb ifade eden bir olgu ise de İslâm düşünce geleneğinde itizal doktrininin bu temel yaklaşımı bağlamında şükrün ontolojik bir keyfiyet olarak in‘âm ve daha üst bir kavramsal alan olması itibarıyla ihsandan üstün olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Aslında Mutezile’nin şükrü nimet karşısında yapılması zorunlu bir davranış olarak görmesi, kavramların ontolojik hiyerarşisi açısından bir üst değer olması itibarıyla değil, beşerî planda şükrün yapılması gereken eylemler skalasında en üstün eylem olmasındandır.³⁹ Yine bir Mutezili olan Câhız’ın terahhum ile yapılan bir eylemi erdem olarak görmemesi, ne var ki şükür ile yapılan bir eylemi erdem olarak değerlendirmesi, kavramların ontolojik hiyerarşisi açısından şükrün, rahmet etimonuna dayanan terahhumdan üstün olmasından değildir. Aksine insanın beşerî eylem açısından kendi doğasındaki merhamet duygularıyla iyilik yapmasından çok kendi varlığıyla Allah arasındaki ilişki boyutunu ifade eden şükür ile hareket etmesinin daha tercih edilir bir durum olmasındandır. Zira insanın doğasındaki duyguların belirlediği bir ahlâkî hareketten çok Allah ile kurulmuş bir iletişimden doğan bir ahlâkî hareket daha erdemlidir. Bu doğrultuda genel olarak İslâm düşüncesinde Rahmân ismiyle bağlantılı olarak rahmet sıfatının, hiyerarşik biçimde adalet ve farklı kavramsal alanlarıyla ihsan, in‘âm ve türevleri ve buna bağlı vermeye yönelik kavramlar ve nihayetinde şükür mefhumundan çok daha yüksek bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede her ne kadar Mutezile açısından şükür beşerî eylemlerde in‘âma yönelik bir vücûbiyet ifadesi olsa da hiç kuşkusuz son kertede Mutezile de kendi temel esasları çerçevesinde adalet vasfının bütün bu kavramsal halita içerisinde en yüksek kavram olduğunu ve bu kavramın, mutlak hakikat olan “Rahmân” a bağlandığını kabul edecektir. Dolayısıyla nüans-

³⁷ Mustafa Rasim Efendi, *Istîlâhât-ı insân-ı kâmil*, 238.

³⁸ Askerî, *Furûk*, 1/193.

³⁹ Ebû Osman el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, ts.), 4/297-298.

larda birtakım farklılıklar olsa da, aynı şekilde kavram analizlerinde yer yer birtakım farklı görüşler bulunsa da kavramsal piramitte rahmet, en tepede yer almalı, adalet, ihsan, in‘âm ve şükür gibi kavramlar sıralı bir şekilde bu piramitte konumlandırılmalıdır.

İhsan kavramı, kendisine rahmeti referans aldığına göre, bu bağlamda ihsan, özünde sadece in‘âm-ı ilâhîye istinat eder.⁴⁰ Elbette merhamet ile ihsan kavramlarının özdeş olduğu düşünülmemelidir. Rahmet ya da başka bir deyişle merhamet kavramı, ihsan ile irtibatlı ise de her iki kavram birbirinden farklıdır. Bu olgulardan birinin bir insanda bulunması, diğerinin onda bulunduğu anlamına gelmez. Aciz kişi, ihsanda bulunmasa da merhametli olabilir, yoksul ve çaresiz bir anne, elinden bir şey gelmese de çocuğuna merhamet eder. Merhametsiz bir kişi, örneğin zorba bir hükümdar, saltanatının bekası için ihsanda bulunabilir.⁴¹ Makâsîd itibarıyla bu örnek dahi ihsanın adaletten üstün olamayacağını ortaya koyar. İhsan kavramı, merhamet kavramı ile de in‘âm kavramı ile de birebir eşdeğer değildir. Kaldı ki in‘âm, insanın kendisi dışındaki birine yaptığı ihsandır. İn‘âm’da kendisine nimet verilen kişinin bir insan olması da ayrı bir şarttır.⁴² Buradan in‘âm kavramının, ihsanın kavram alanına her yönden eşdeğer bir kelime olmadığı anlaşılmaktadır.

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. [Bu anlamda medih bir nevi dalkavukluktur.] Örneğin sultanı metheden şair, ihsana nail olur. Yani medih eylemi, nimeti ve ihsanı doğurur. Buna mukabil, hamd, ihsandan ve nimetten sonradır. İnsanın sadece kendi varlığı dahi Allah’ın bir ihsanı ve nimetidir. Bu nimet karşısında insan, hamd eder. Onun için Allah hakkında medih değil, hamd kelimesi kullanılır. Aslında harfleri aynı olan ve Ebû Alî el-Fârîsî ve İbn Cinnî gibi âlimlerce tesâkub ve büyük iştikâk teorisi noktasında aynı kökten geldiği kabul edilen,⁴³ harflerinin sırası dışında bir farkı bulunmayan 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 istimrâridir, yani hamd, varlık sonrası sürekli

⁴⁰ Rahmet-i vâsî‘a: Geniş rahmet kavramı, وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ “Rahmetim ise her şeyi kaplamıştır.” (el-A‘râf 7/156) ayetinden türetilmiştir. İlâhî rahmet, kişinin ameline bakmaksızın herkesi içine aldığı için, gerçekte ihsana ilişkin bir rahmettir. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma‘rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 3/496. Kapsayıcı rahmet her şeyi içine aldığı için “ihsan rahmeti” olarak adlandırılmıştır. İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 4/70. Mutlak rahmet her şeye şamildir, rahmete konu olan şeyde bulunması gerekli bir nitelikte sınırlanmaz. O halde mutlak rahmet ihsan rahmetidir. İbnü’l-Arabî, *Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/676.

⁴¹ Kefevî, *Külliyât*, 1/667.

⁴² Kefevî, *Külliyât*, 1/667.

⁴³ Ebü’l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: yy., 1952-56), 1/44-46.

tekrarlanan bir eylemdir. *Medih-Varlık İlişkisinde*: Medih, varlığın [ihsanın] gerçekleşmesinin nedeni; *Hamd-Varlık İlişkisinde*: Varlık, hamdın gerçekleşmesinin nedenidir.⁴⁴ 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.

İn'âm, ifzâl, cûd ve kerem gibi pek çok kavram, ihsan kavramının daha çok başkasına iyilik yapma (i'tâ) boyutunu açıklamaktadır. Bu boyutta dahi ihsanın, salt dünyevî ve maddî bir karşılıktan ibaret olmadığı söylenebilir. Fakat beşerî ve ilâhî düal yapıdaki ihsan, ne nimet ne fazl ne de medih ile eşdeğerdir. O, daha çok rû'yet kavramı ile eşdeğer bir ilişki içerisinde. Çünkü dünyevî ihsan, fazl ve in'âm'dan ne kadar üstün olsa da her hâlükârda dünyevî düzlemde, şükre ve teşekkür matuftur. Bu anlamda İbn Manzûr (öl. 711/1311) “şükür (teşekkür), insanın, ihsanda bulunana, onun kendisine yaptığı iyilik sebebiyle senada bulunmasıdır.” demektedir.⁴⁵ Ayet-i kerimede ise müminlerin beşerî plandaki ihsan kavramına yönelik tavırları, “إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لِرِزْقِهِ اللَّهُ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا” Biz sizi Allah'ın rızası için doyuruyoruz. Sizden ödül ve teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsân 76/9) şeklinde anlatılmaktadır. Zira müminler, ödülleri Allah'tan almayı ummaktadırlar. Bu doğrultuda onlar, Rablerine şükretmekle şükürün kaynağı olarak sadece Allah'ı gördüklerini ifade etmiş olmaktadır. Ne var ki maddî kalıplar içerisinde teşekkür, menfaat sarmalına ve hazza mahkûm olabilmektedir. Zaten Cahiliyede şükür kelimesi, rant, haz ve çıkar ilişkilerini merkeze alan maddî ilişkilere indirgenmiştir. Öyle ki bu ilişkilerde en değerli ve kutsal olan, sadece maddî çıkarlar ya da bu çerçevede Arap toplumunun zenginlik ve statüde temel ölçülerinden biri olan semiz develerdir. Bundan dolayı Arapçada deveye birçok adının yanı sıra “şekire” ve “mişkâr” da denmektedir. Cahiliye şairi Meymûn b. Kays el-A'sâ (öl. 7/629) “Baharda uzun bir süre savaştık, semiz (şekûr) güçlü develerimizi bir yorsak” demektedir, başka bir şair “Develer çayırda semirip sütle dolsa, sağıp kaymağını ateşte eritse” diyerek çayırda sütle dolan develerden bahsetmektedir. Bu itibarla Cahiliye Araplarının şükür ile kurdukları ilişki, sağmal develerin kendilerine sağlayacağı faydadan ibarettir.⁴⁶ İslâm şükürü sadece maddeye dayandırılan bu semantik ilişki ağını değiştirmiş ve şükürü, mana derinliği içinde iman, ahlâk ve amel ekseninde bir semantiğe oturtmuştur. Bu anlamda şükür aksiyomatik olduğu kadar eylemle ilgili bir kavramdır.

⁴⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/713.

⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/424.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/424.

4. İHSAN KAVRAMININ SEMANTİK DAİRESİNDE BULUNAN VE CİBRİL HADİSİNDEKİ RÛ'YET KAVRAMI BAĞLAMINDA BAZI KAVRAMLARIN ANALİZİ

İhsan kavramı, ifade edildiği üzere oluşturduğu semantik öbek vasıtasıyla farklı tezahürlerle ortaya çıkmaktadır. Aslında bu kavramlar tasavvufi bir yorum doğrultusunda fitrat ile ilişkinin teminine yönelik temel ruhî bileşenler olarak seyrü sulûkta ayrı ayrı önem arz etmektedir. İhsan kavramı genel olarak af, amel-i sâlih, basiret, istibsâr, berr, cûd, fazîlet, hamd, hayâ, hayr, hidayet, hilm, icmâl, ifzâl, iman, in'âm, infâk, inzi'âc, isâr, İslâm, 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. Burada bu eksende öne çıkan ve tasavvuf düşüncesi bakımından da önemli görülen sadece bazı kavramlar üzerinde durulacaktır.

Bunlardan şuhûd ve müşâhede Cibril ve nevâfil hadislerinin delaletiyle merkezi bir konumdadır. Aslında “şuhûd” veya genel bir ifadeyle “müşâhede”, “görme [rû'yet]” eyleminin farklı bir ifadesidir. Bu tür bir görme, salt fiziksel ve bedenî gözle görme değildir. Fizikî göz ile görme Arapçada “ıbsâr” veya “nazar” kelimeleleriyle 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 “i'tibâr” ya da “istidlâl” olarak tanımlanır. Buradaki şuhûd ve müşâhede, ancak ruhî boyutta görme anlamına gelir. Bu türden bir görme olgusuna “istibsâr (basirete dayalı görme)” adı verilir.⁴⁷

4.1. İhsanda Allah ile İletişimde Temel Kavram: Müşâhede ve Türevleri

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. Azametine layık olmayan şeylerden tenzih ile bile müşâhede “kâbe kavseyn” mertebesidir. Kur'ânî bir kavram olarak “kâbe kavseyn ev ednâ” terkinde kâbe kavseyn, taayyün-ü sâni; ev ednâ ise taayyün-ü evvel olarak anlaşılmalıdır.⁴⁸

Süffiler “ledün ilmi, bâtin ilmi, esrâr ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mukâşefe ve müşâhede ilmi” gibi tasavvufi terminolojiye ait değişik sıfatlarla niteledikleri marifeti, eşyanın hakikatine, ilâhî esrar ve hakikatlere, diğer gaybî hususla-

⁴⁷ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 187.

⁴⁸ Yedullah Yazdân Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî mebdâiuhû ve usûluhû*, çev. Ali Abbâs el-Müsevi (Beirut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 371.

ra yönelik gerçek bilgi olarak görmüşlerdir. Onlar, sûfi olmayan âlimlerin ilimlerini, kendilerinin sahip olduğu marifetin mukaddimesi saymışlardır. Tasavvufi açıdan mutlak manada aklın, istidlâl ve burhân metodunun reddi düşünülemez, fakat şuhûdun ve müşâhedenin akıldan üstün olduğu ifade edilir.⁴⁹

4.2. İnsanın Allah Tarafından Denetlendiği Bilincinin İnşası: Murâkabe

Murâkabe kavramı, kişinin ebedî saadeti elde edebilmek için Allah Teâlâ tarafından görüldüğünü bilmesi ve bu bilinçle hareket etmesi anlamına gelir. Elbette murâkabeyi tamamlayan diğer bir kavram müşâhededir. Müşâhede insanın, sanki Allah'ı görüyormuş gibi O'na ibadet etmesi hâliyen, murâkabe, çoğunlukla ihsan kavramının bir mertebesi olarak anlaşılmış ve müşâhede için bir basamak şeklinde telakki edilmiştir. Müşâhede, sâlikin asıl amacı ve ulaşacağı son mertebe olarak nitelendirilmiştir. Nitekim insan, Allah'ı görür gibi yaşantısına devam ettiği müddetçe, O'nun rızasına ters düşebilecek her türlü davranış ve düşünceden uzak duracaktır. Böylece kulun ulaşabileceği her makam ve güzellik ancak bu hasletle kazanılabilir.

Din ilimlerini “Kur’ân ilmi”, “sünnet ilmi” ve “imanın hakikatleri ilmi” şeklinde üç kısma ayıran Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) bütün bu bilgilerin aslının Cibril hadisi olduğunu söyleyerek hadisteki İslâm'ı “zâhir”, imanı “bâtın”, ihsanı da “zâhir ve bâtının hakikati” diye nitelemekte, Herevî (öl. 481/1089) ise aynı hadisi tasavvuf ehlinin izlediği seyrü sülûkün bir özeti saymaktadır. Tasavvufta önemli bir yeri olan murâkabe bu hadise dayandırılır. Çünkü murâkabe kulun her an Allah tarafından denetlenmekte olduğu bilincini gösterir.⁵⁰

4.3. Kalbe Düşen İlâhî Yansımalar: Mükâşefe

Tasavvufta, yaklaşık iki asır boyunca devam eden ve çerçevesini sadece zühdün oluşturduğu bakış, yerini ilâhî ahlâkla bezenmeyle birlikte dinî hükümlerin bâtinî manaları ve kalpteki tesirleriyle ilgilenen ve nefsin hastalık ve afetlerini, bunların tedavisini, tezkiye, tasfiye, mücâhede, mükâşefe gibi metotlarla gerçekleştiren bir bakışa bırakmıştır.⁵¹ Mükâşefe, ihsanın misli ile veya ziyadesi ile karşılığıdır.⁵² Ruh-taki itidal ne kadar sağlam olursa, mükâşefe de o kadar yüksek seviyede olur. Bu bağlamda mükâşefe, temelde fenâ teorisi ile de ilgili görünmektedir.⁵³

4.4. İstibsâr: Maddenin Ardındaki Hakikate Seyrüsefer

İhsan kavramı ile ilgili diğer bir kavram olan istibsâr, en yetkin şekilde birbirinden farklı iki görme biçiminin üstünlüklerini bir araya getiren bir vizyon ortaya

⁴⁹ Penâh, *el-İrfânü'n-nazarî*, 101.

⁵⁰ Çağrı, “İhsan”, 21/545.

⁵¹ Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademik Yayınları, 2017), 62.

⁵² Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 1/227.

⁵³ Ömer Ferrüh, *et-Tasavvuf fi'l-İslâm* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981), 67.

koymaktadır.⁵⁴ İstibsâr, fizikî görme ile görülebilecek bir şeyin huzûriliğini, yani hazır oluş vasfını, aklı görme özelliğine özgü istidlâl yoluyla kavranabilecek bir kavramın, kavramsallık özelliği ile birleştirir. [Basirete dayalı] istibsâr, “hazır” olanın, gaybî ve metafizik bir şey olması ile ilgilidir. [Dolayısıyla istibsârın vizyonuna giren bilgi, metafizik bilgidir.] Bu doğrultuda istibsâr, beş duyuya dayalı görme (İbsâr-i hissi) kavramında olduğu gibi fizikî dünyadaki nesnelere görülmesi ile ilgili değildir. Bu itibarla istibsârda görülen şeyin, huzûrî bilgi nesnesi olmak üzere hazır oluşu, o şeyin gerçekte yakînî ve saf bilgi nesnesi olması demektir. Aynı zamanda istibsâr olgusu, kendi vizyonuna giren kavramların, ruhanî manalar olmasını gerektirmektedir. Ne var ki bu kavramlar, aklî istidlâldeki nazarî kavramlar gibi de değildir. Böylece istibsârdaki mana ve kavram derinliği daha ince ve daha yüksek niteliktedir.⁵⁵

4.5. Fıtrata Yerleştirilmiş Hayatî İlke: Hayâ Dinamiği

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.”⁵⁶ 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.⁵⁷

4.6. Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Tasavvuf Terimi Olarak Hakikate Yönelme Motivasyonu: 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 vardır. Bu itibarla ruh, boş tabula-rasa şeklinde yaratılmamıştır. Ruhun derinliklerinde bir cevher, yani Allah’ın varlığını ve birliğini hatırlama duygusu bulunmaktadır. Dolayısıyla bu duygu, büyük bir dinamik olarak insanı kötülükten alıkoyar. Tasavvufta bu dinamik, bir yönüyle inzi’âc diğer bir yönüyle hayâ ve üns olarak ifade edilir. İhsan 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

⁵⁴ Dâvud el-Kayserî, *Şerhü Fusûsü'l-Hikem*, thk. Celâlüddin Aştîyânî (Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375), 111.

⁵⁵ Taha Abdurrahman, *Rûhu'd-dîn*, 187, 205, 219.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvatta'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: y.y., 1382/1962), “Hüsnü'l-Hulk”, 9.

⁵⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1414/1994), 1/56.

hadisinde iman, İslâm ve ihsan kavramlarının seçilmesi anlamlıdır. Bu doğrultuda 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. *İz'âc*, “tâgûtun egemenliğine karşı ruhanî düzeyde bir direnç” anlamına gelecek şekilde, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) tercih ettiği bir kavramdır.⁵⁸

İnzi'âc, insanın fitratına yerleştirilmiş olan vicdanî ve ruhî bir enerji olarak insanı iyiliğe 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*, nafîle 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 olgu iken, aynı zamanda insanın, potansiyelindeki inzi'âc duygusuna sarılması, âsım mekanizmasını, yani ontolojik olarak zaten inzi'âc duygusuyla veya vicdanda var olduğu kabul edilen *vâzi* dinamiği ile ilişkiye geçmesini temin eder. Bu çerçevede insanın bâtınında bir elektrik sigortası gibi fitraten yerleştirilmiş olan hak ve adalete yönlendirici ve nefsi domine ederek kötülükten alıkoyan *vâzi* adında bir dinamik bulunmaktadır.⁵⁹ Benzer şekilde başkalarından gelebilecek olan kötülüğü bertaraf edecek ve paratoner gibi işlev gören *âsım* adında bir başka gücün varlığı da kabul edilmektedir.⁶⁰

SONUÇ

İhsan kavramı bir yönden ontolojik, diğer yönden epistemolojik, bir diğer yönden ise insanın eyleme geçmesini sağlayıcı bir mekanizma olması itibarıyla aksiyolojik, yani ahlâkî değer alanı ile ilgilidir. Bundan dolayı ihsan kavramı gerçekten ruhî boyutu olan, ama ruhun eyleme dönüşmesini sağlayan ve amel-i sâlih üreten bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber sahabesine, bir işin yapılmasında öncelikle fetvanın kalpten alınmasını tavsiye etmiş ve iyiliği (birr), “yapılmasını kalbinin onayladığı şey”, günahı ise insanın içini kemiren ve tereddüt uyandıran şey” olarak tarif etmiştir. Bu anlama uygun olarak İslâmî terminolojide birr, ihsanda genişlik ve ziyadedden ibaret bir kavram olarak görülmüştür.⁶¹

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/181.

⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 1/385.

⁶⁰ Taha Abdurrahman, *Râhu'd-dîn*, 301.

⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-luga*, thk. Muhammed Ivaz Mur'ib (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 15/138.

İhsanın bağlantıda olduğu *rü'yet*, mevcutla ilgilidir ve ma'dümü reddeder. İlim mevcut ve ma'dümla ilgili olabilir.⁶² Fakat ihsan, bilginin yanında idrake dayalı ve rûhî bir tezkiyedir. Cibril hadisinde *basiret* değil, *rü'yet* kelimesi kullanılmıştır. Basiret, ilim ve marifette tekâmülüne ifade eder. Oysaki Cibril hadisindeki ihsan kapsamındaki *rü'yette* hem beşerî boyuttan ilâhî boyuta yükseliş (urûc) hem de ilâhî boyuttan beşerî boyuta iniş (nüzûl) saklıdır. Bu çerçevede Allah için "basiret" kelimesi kullanılmaz. Çünkü onun ilmi ve saltanatının, bir tekâmül sürecine gireceği düşünülemez. O zaten ekmele ve mutlaklıdır.⁶³ *Rü'yet*, gözle ve kalple olabilir, bu bakımdan onun mânevî bir görmeyi de ifade imkânı vardır.⁶⁴ Nazar kavramında görme talebi varken, *rü'yet*, mer'î olanı idraktır. Allah, eşyayı, onun *rü'yetini* talep etmeden görür.⁶⁵ Dolayısıyla ihsan, *rü'yete*, *rü'yet* ise varlığa delalet eder. İhsan, kurb-ı nevâfil hadisinin ifade ettiği fitrattan gelen duygunun, vahyin ruhu ile birleşmesinden doğan hayâ ve inzi'âc dinamiğinin yönlendirdiği bir tezkiye sürecidir. İhsan bu anlamda fizikî ve metafizik bütünlüğe vurgu yapan bir kavramdır. Bu kavramın bir yönü ontolojik iken, diğer bir yönü ahlâkî ve amelîdir. Bu amel, farz ibadetlerden, nafilere ve genel manada amel-i sâlih'e uzanan bir yelpazede bulunur. İhsan, dinamik bir kavram olarak iyilik ve yardım etme bağlantısı içerisinde hayra yönelişi ifade eder. Nihayetinde ihsan, Allah'ta fenâ hâli içerisinde, mahviyet kesp etmek demektir.

İhsan bilişsel bir iç dinamik ve hayâ duygusuyla irtibatlıdır. Ne var ki o bir aksiyon ve potansiyel olduğu kadar, bir aksiyon ve eylemdir. Bu çerçevede inzi'âc kavramının ifade ettiği anlam, epistemolojik olduğu kadar aksiyolojik-ahlâkî ve amelîdir. İnzi'âc kavramı, ilk bakışta vicdan kavramıyla semantik bir eşdeğerlik ifade ediyor gibi görünse de bu kavram, yapı itibarıyla insan fitratına yerleştirilmiş ilâhî iç potansiyelin beşerî düzleme aktarılmasını ifade eden eylemsel bir güce de vurgu yapar. İnzi'âc kelimesinin yakından ilişkili olduğu vicdan kavramı ise İslâm felsefesinde olduğu gibi salt bilişsel ve sezgisel bir alan olmayıp tasavvufî derinlik içerisinde epistemolojik boyutun yanı sıra ontolojik bir hakikati de dile getirir. Bu çerçevede vicdan kelimesinin, hem bilişsel bir alanın ifadesi olan vecd köküne hem de ontolojik alanın ifadesi olan vücûd köküne bağlanarak epistemolojik ve ontolojik bir bütünlük içerisinde bir algılama biçimini ifade ettiği söylenebilir. Bu algılama biçimi genelde İshrâkî gelenekte ve yer yer Ekberî gelenekte varlık bulan huzûrî ve husûlî bilgi ayrımını gündeme getirir. Husûlî bilgi insanın duyuları vasıtasıyla

⁶² Askerî, *Furûk*, 1/194.

⁶³ Askerî, *Furûk*, 1/102.

⁶⁴ Ebü'l-Hasan İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhitu'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 10/338.

⁶⁵ Askerî, *Furûk*, 1/68.

elde ettiği bilgileri ifade ederken, huzûrî bilgi insanın içine doğan bilgileri ifade eden bir kavram olarak derunî tecrübenin ürünüdür.⁶⁶

İhsan kavramı özünde adaleti referans alır ve semantik hiyerarşide adaletten sonra bulunur. Her ne kadar ihsan, başkasına iyilik yapmak, bir işi mükemmel yapmak ve insanın ibadet ve beşerî eylemlerinde Allah'ı görüyor gibi hareket etmesi anlamında güçlü bir anlam dairesi oluştursa da son kertede varlığını ortaya koymada adaletle muhtaçtır. Söz konusu semantik hiyerarşide adaletin ihsandan sonra geldiğini söylemek ya da sırf mukâbele ve karşıtlık ilgisi ile adaleti en düşük iyilik şeklinde değerlendirmek, İslâm toplumunun eylemlerinde adalet referansının örse-lenmesine ve olası birçok yanlışın –ihsan kavramının gerçekliğine aykırı olarak- vicdanı rahatlatıcı birtakım iyiliklerin ifası düzeyine indirebilir. Bu anlamda kızı Fâtıma için ev işlerinde ona yardımcı olarak bir kişinin tahsis edilmesi talebine Allah Resûlü'nün, “Bedir'in yetimleri buna daha layıktır” diyerek karşı çıkması⁶⁷, hem adalet hem de ihsandır. Zahirî bu ve buna benzer durumlar, bir isâe ve olumsuz tavır olarak görülse de son tahlilde ihsan kategorisindedir. Dolayısıyla ihsan, bir şeyi salt başkasının faydasına vermek değil, adaletle ve hakikate uygun biçimde o şeyi istihdam etmektir. Gelenekte adalet kavramı ile ihsan kavramı arasında bazı ilim adamları tarafından kurulan ilişki, adaletin örselenmesi ve ihsan kavramının hiyerarşisinin bozulmasına yönelik ciddi bir manipülasyon ve talihsiz bir değerlendirme olarak değerlendirilebilir. Bunda Mutezile'nin adalet, va'd ve vaîd gibi usulü hamse olarak bilinen ilkelerine dair bir refleks etkili olmuş olabilir. Fakat her hâlükârda İslâmî paradigma, özelde tasavvuf düşüncesi adaleti ihsanın üstüne koyarak, temel parametreleri itibarıyla bu yaklaşımı aşma yoluna gitmiştir. Ebü'l-Bekâ'nın semantik modeli bu konuda en çarpıcı örneklerden biridir.

Yazar Katkıları / Author Contributions: Güldane Gündüzöz %50, Soner Gündüzöz % 50.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.

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-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.

Bursevî, İsmâil Hakkı. *Tamâmü'l-feyz*. Ankara: Milli Kütüphane, 06YzA 6252/5, ts., 1a-268b.

⁶⁶ Abdü'r-Resûl Ubûdiyyet, *en-Nizâmü'l-felsefî li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*, çev. Ali Abbas el-Müsevî (Beyrut: Merkezî'l-Hadâratî'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016), 2/47.

⁶⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, 1409/1988), “Harac, İmâre ve Fey”, 19, 20.

- Câhız, Ebû Osman. *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh: tâcü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Kahire: el-Kitâbü'l-Arabî, 1956.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Miftâhu dâri's-sa'âde*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1994.
- Cinnî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: yy., 1952-56.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrıçı, Mustafa. "İhsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/544-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. Sünenü Ebî Dâvûd. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1409/1988.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrûh, Ömer. *et-Tasavvufi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Fütüvvetnâme-Erkân-ı Tarîk-i Âliye*. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kıtaplığı, Osman Ergin, OEYz1766.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn. *Câmiu'l-usûl fî evliyâi ve envâihim ve evsâfihim*. Kahire: Matbaatü'l-Cemaliyye, 1910.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'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, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1381.
- İstanbûlî, Yahyâ Âgâh b. Sâlih. *Mecmû'atü'z-zarâif sandûkatu'l-ma'ârif*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez, 2492/1325.

- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Kayserî, Dâvud. *Şerhü fusûsü'l-hikem*. thk. Celâlüddîn Aştîyânî. Tahran: İntişârâtü İlmî, 1375.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ. *el-Küllîyyât*. thk. Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifu'l-işârât*. 3 Cilt. Kahire: Merkezü Tahkîki't-Turâs, 1983.
- Mâturîdî, Ebü Mansûr. *Kitâbü't-tevhîd*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mustafa Rasim Efendi. *Istilâhât-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: Merkezü Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- Penâh, Yedullah Yezdân. *el-İrfânü'n-nazarî mebâdiuhû ve usûluhû*. çev. Ali Abbâs el-Müsevî. Beyrut: Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi' u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-Buhûs, 2001.
- 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. *Dînü'l-hayâ: mine'l-fıkhi'l-i'timârî ile'l-fıkhi'l-i'timânî*. 3 Cilt. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 2017.
- Taha Abdurrahman. *Rûhu'd-dîn min dayki'l-almâniyye ilâ se'ati'l-i'timâniyye*. Dârülbeyzâ: el-Merkezü's-Sekâfi el-Arabî, 2012.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Alî Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2017.
- Ubûdiyyet, Abdü'r-Resûl. *en-Nizâmü'l-felsefi li-medreseti'l-hikmeti'l-müte'âliye*. Beyrut: Merkezü'l-Hadâratî'l-Kavmiyye li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2016.