

AHLÂKIN DUYGUSAL TEMELİ: KUR'ÂNÎ KAVRAMLAR BAĞLAMINDA FELSEFÎ BİR ANALİZ*

Muhammet Caner ILGAROĞLU**

Öz

İnsan davranışlarını, olan ve olması gereken açısından ele alan çağdaş bilimsel araştırmalarda üç tür perspektifin (natüralist, pragmatist ve toplumsal inşacı) ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu bakış açılarının ortak özelliği, insan davranışlarını salt bilimsel bir araştırma alanı içerisinde ve metafiziksel bir zeminden bağımsız olarak ele almalarıdır. İnsanı, yeryüzündeki sıradan bir canlı gibi düşünen; onu biyolojik varlığına indirgeyip, metafizik yönünü yadsıyan bu yaklaşımlar, Batı felsefesinde metafiziğin, mutlak bilim karşısında yok sayılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Batı felsefesinden mühlhem bu yaklaşımların aksine İslam düşüncesi, insanı, herhangi bir varlık olarak görmemekte; onun bilincine, duygularına, ahlâkî özelliklerine ve dolayısıyla metafiziksel niteliğine sürekli vurgu yapmaktadır. Öyle ki İslam düşüncesinin merkezinde yer alan Kur'ân-ı Kerim, hem duyguları ele alan hem de duyguların nasıl ahlâkî değerlere dönüşebileceği konusunda yol gösteren bunun da ötesinde okuyucusu ile duygusal anlamda bağ kurabilen ilahî bir metindir. Bilgilendirici rehberliği, muhatabının iç dünyasına seslenişi ve son derece etkili üslubuyla insanın hem bilişsel hem duygusal hem de davranışsal (amelî) yönünü kavramaktadır. Akıl ve kalp, onda hem ontolojik hem epistemolojik hem de aksiyolojik bir bütünlük olarak sunulmaktadır. Bu çalışma, insanî duyguları, ilgili Kur'ân kavramları bağlamında felsefî bir analize ve yorumlamaya tabi tutarak ahlâkî değerlere nasıl kaynaklık ettikleri hususunda orijinal çıkarımlar yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, İslam Ahlâkı, Duygu, Ahlâkî Değer, Takvâ.

THE EMOTIONAL BASIS OF MORALITY: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS IN THE CONTEXT OF QUR'ANIC CONCEPTS

Abstract

There are three main types of perspective (naturalist, pragmatist, and social constructivist) in contemporary scientific research that deal with human

* Bu makale, Adıyaman Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi bünyesinde yürütülen İSİFMAP 2017-0002 kodlu "Kuşatıcı İlahî Sevgi Teorisi: İnsanı Duyguların Kur'ânî Kavramlar Perspektifinden Felsefî Analizi" başlıklı projenin araştırma sonuçlarına dayanılarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, milgaroglu@adiyaman.edu.tr, Gsm: 05309690204.

behavior in the context of “what is” and “what should be”. The common feature of these views is that they treat human behavior as a purely scientific field of study and independent from a metaphysical ground. They think human being like an ordinary creature on earth; those approaches, which deny the fact that he is a conscious, emotional, invaluable and therefore has morality, in the western philosophy have emerged as a consequence of ignored metaphysics against absolute science. Islamic thought in contrast to these approaches western philosophy that does not consider human being as an entity in himself; and put a repetitive focus on his consciousness, his emotions, his moral qualities and therefore his metaphysical quality. The Qur'an, which is the center of Islamic thought, is a divine text that deals with emotions and shows ways about how values can be transformed into moral values and beyond that, it lays emotional/affective relations with the reader. By addressing agent's inner world by its informative guidance and embracing cognitive, emotional, and behavioral ways, it gives orientation of a person with a highly effective style. The mind and the heart are presented on it as an ontological, epistemological, and axiological unity. This study aims to make original inferences about how moral values are source by subjecting human emotions to a philosophical analysis and interpretation in the context of the concepts of the Qur'an.

Keywords: Islamic Philosophy, Islamic Ethics, Emotion, Moral Value, Taqwa.

Giriş

Sosyal bilimlerde ıstılah meselesi, bir özgürleşme ve kendilik bilincini yansıtmaya meselesidir. Özgür toplumlar, kendi hayatlarında ortaya çıkan tümelleri kendi duyuş, düşünüş ve görüşleriyle isimlendirirler. Özgür olmayanlar ise bu isimlere kendi dillerinde karşılık bulurlar.¹ Bu çalışmanın en temel kaygısı, kendi öz kaynaklarımıza dayanarak kendi kavram ve kuramlarımızı nasıl oluşturabiliriz? sorusuyla ifade edilebilir. Herhalde söz konusu bu kaygıyı aşmaya ve bu soruya cevap vermeye çalışırken uğraşacağımız ilk mesele ise çağdaş İslam felsefesinin öncelikli sorununun ne olduğunu tespit etme meselesi olacaktır. Bu konuda elbette birbirinden farklı tespitler yapılabilir ancak, bizce çağdaş İslam felsefesinin öncelikli meselesi, Kur'ân âyetlerinin ontolojik ve epistemolojik statüsünün ne olduğu hususunda dört başı mamur felsefi bir yaklaşımı ortaya koymak ve bunu uluslararası bilimsel literatüre kabul ettirmek olmalıdır. Hiç şüphesiz âyetin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, felsefi bir sorun olmaktadır. Bu sorunun ihmal edilmiş olması, gerek Batı ve gerekse İslam dünyasında insan-bilgi-hakikat ilişkisinin temelden sarsılmasına yol açmaktadır. Bunun sonucunda da hem bireysel hem de toplumsal boyutta gerçeklikten teorik kopuşlar ve pratik sapmalar yaşanmaktadır. Neticede entelektüel bir kriz, bugün insanlığın içine düştüğü ahlâkî bir krize dönüşerek tüm dünyayı etkilemektedir. Âyetlerin ontolojik ve epistemolojik değerinin tespiti, insanın değerinin tespitini beraberinde getireceğinden onun yaşamla ve hemcinsleriyle nasıl bir ilişki kurması gerektiği net bir biçimde belirlenmiş olacaktır.

Bilindiği üzere âyetler, insanlara hitap eden, onların anlam dünyasını aydınlatmayı hedefleyen ilahî mesajlardır. Âyetler, gerek ilk muhataplarının ve gerekse onlara sonradan muhatap olanların zaman ve zemin tecrübelerini

¹ Tahsin Görgün, “Sosyal Bilimlerde İstılah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler”, *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkânlar*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 16.

de kuşatan, anlaşılabilir ve anlamlandırılabilir sözlerdir. Âyetler, sadece ilk muhataplarına dönük mesajlar olarak anlaşılırsa onların ibret verici, sınır koyucu ve ufuk verici işlevlerini yerine getirebilmelerinden söz edilemez. Âyetler, sadece kelimelerin art arda dizilmesi ile oluşan ve önermeleri dile getiren ya da söz edimlerini dışa vuran dilsel var olanlar olarak da değerlendirilemezler. Âyetler, Allah kelâmı olmaları itibarıyla varlığı tüm boyutlarıyla dile getiren ve insanların kendilerini içinde buldukları varoluşsal koşulları yine onlar için tasvir eden rehber sözlerdir. Bu itibarla âyetler, Çitil'in ifadesiyle bir sahneyi içindeki fâil ile kuran ifadelerdir.² Yani onlar, herhangi bir söz değil, kurucu ifadelerdir. Başta Allah'ın varlığının mahiyeti (vücûd-zât-mahiyet ve sıfatullah), yaşam öncesi ve sonrası durum (mebde ve meâd), ibadetler ve ahlâka dair meseleler olmak üzere insan aklını aşan konularda doğrudan bilgi içeren âyetlerin söz konusu rehberliği olmaksızın ne teorik hakikatler ne de bu hakikatlere uygun pratik yaşamlar belirlenemez. İnsan, hem kendi varlığını hem de Allah'ın varlığını ancak âyetlerin verdiği bilgiler ışığında enfûsî ve afâkî bir nazarla kavrayabilir. Çünkü o, sıradan bir tabiat varlığı değil; duygusal, vicdânî ve aklî yönüyle metafizik bir varlıktır.³ Tam da burada insanın varoluşsal tecrübesini kuran anlaşılması güç melekeleri devreye girmektedir. Âyet, geniş anlamıyla ele alındığında bir yandan insanın içine doğduğu dünyanın anlamlılığının izlerini insana sunarken diğer taraftan insanın iç dünyasındaki zengin ve karmaşık yapı konusunda ona bütünsel, düşündürücü ve sorgulatici bir perspektif sağlamaktadır. İnsanın düşünen beni, kendisini içten ve dıştan kuşatan âyetlerin izini sürerek ilk bilgileri, tecrübeleri ve duygusal dinamikleriyle aklını harekete geçirmekte, ibret almakta ve nihayet varoluşunu anlamlandırma fırsatı bulmaktadır. Kur'ân metninin insanlığa yaptığı rehberliğin içeriğine baktığımızda insana varlığını keşfettirici, tanıttırıcı ve yaratılışına uygun ahlâkî bir sistemi benimsetici fonksiyonunu görmekteyiz. Kur'ân'ın söz konusu bu rehberliği, insanı, kartezyen bir bağlamda değil bütüncül ve çok boyutlu bir varlık olarak ele almaktadır.⁴

Kur'ân, insanın, inanan bir varlık olması hasebiyle Allah'a olan kulluğunu, sosyal bir varlık olması hasebiyle toplumsal konum ve ilişkilerini, psikolojik ve metafiziksel bir varlık olması hasebiyle de iç dünyasını inşa etmektedir. Bu da âyetlerin, insanı dinsel, sosyal ve psikolojik bir bütün olarak kuşattığını göstermektedir. Bu çok yönlü kuşatma, âyetlerin felsefi olarak incelenmesini doğal ve gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın hedeflediği bir husus da insana ait bu varoluşsal melekeleri, Kur'ân'ın rehberliği bağlamında ortaya koymaktır.

Duygular, öznel deneyimlerin konusu olarak ortaya çıkmakta ve öznel hissedişlerin içerikleri olarak belirlenmektedirler. Duygulara dair bilgimiz, söz konusu hislerin nesnel tezâhürleri üzerinden yapılan tariflerle sınırlıdır. Duygular, bir takım fizyolojik emâreler üzerinden anlaşılacakla beraber duygulara ait deneyimlerin mahiyeti ancak benzer duyguyu deneyimlemiş kişiler tarafından bilinebilmektedir. Duyguların deneyimlenmesinde, deneyimleyen kişinin fizyolojik durumunun yanı sıra yaşam tecrübesi, belleği, inancı gibi içsel faktörler önemli rol oynamaktadır. Çünkü hissedilen duygu, bu bütünlük içinde anlamlandırılmaktadır. İnsanın duygusal deneyimleri gerek öznel gerekse sosyal anlamda hatta yaşadığı doğa ile ilişkileri bakımından

² Bkz. Ayhan Çitil, "Cennetten Yeryüzüne İnme Âyetleri İtibarıyla Ahlâk Tecrübesinin Kuruluşu, İlke Derneği", erişim: 13 Temmuz 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=SptwplWmYtQ>, 14:20-15:10.

³ İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015, s. 11.

⁴ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 26.

sürekli olarak değişmekte, duygusal anlamda genel bir istikrardan söz edilebilse bile duygunun deneyimi açısından tüm yaşamı kapsayan bir süreklilikten söz edilememektedir.

Bilgelik sevgisi anlamına gelen ve sevgi duygusundan kaynaklanmış olan felsefenin, kendi tarihinde bile rasyonel, mantıklı, tutarlı bir varlık olarak ele alınan insanın duygusal yanı genellikle irrasyonel kabul edilerek küçümsenmiştir. Klasik felsefe tarihi boyunca birkaç istisna sayılmazsa, Platon ve Stoacı görüşün de etkisiyle duygu, felsefi incelemenin hep dışında kalmıştır. Duygunun, rasyonel düşünmeyi engellediği ya da bozduğu, aklın önünde engel teşkil ettiği ve insanın dürtüsel yönünden kaynaklandığı gerekçesiyle hep felsefi düşünceden soyutlanmıştır. Antik Yunan'da sofistlerin özellikle insanın psikolojik yönünü bilmeye yönelmelerinin bu duruma bir istisna oluşturduğu söylenebilir. Onlar, söylevin heyecanlar yönünden etkilerini ele alırken duygulanımları (pathos) incelemişlerdir. Örneğin Gorgias, duygulanımları sınıflandırırken sevinç, acı, cesaret ve korku duygusunu en önemli dört duygulanım olarak saymıştır. Yine Protagoras, her insanda *doğadan hak* olanla olmayan için Zeus tarafından verilmiş, bizim, adına vicdan diyebileceğimiz bir duyguyu övmektedir.⁵ Sokrates'i ahlâkî eyleme yönelten, ahlâkî olmayandan sakındıran ve onun iç sesi olan *Daimonion* da irrasyonel kabul edilmiş bir duygulanımdır.⁶ Platon, *şölen* diyalogunda ideaların bilgisine giden yolu, ancak felsefi bir dürtüye sahip olanların geçebileceğini, bu dürtünün de "eros (sevgi)" olduğunu ifade etmektedir. Ona göre eros, güzele duyulan sevgi ile ortaya çıkan üretkenlik ve ölümsüzlük isteğidir.⁷ Aristoteles, duyguların, özellikle de korku ve acıma duygularının sanat yoluyla arınılması gereken duygulanımlar olduğunu savunarak duyguları küçümsemektedir.⁸

Batı Aydınlanmasından sonra salt rasyonel düşünceyle insanın açıklanamayacağını ileri süren Alman Romantiklerinin oluşturduğu bir grubun keskin itirazları olsa da bunların önde gelen isimlerinin felsefeden çok edebiyatla uğraşmaları klasik felsefe geleneğinde seslerinin bastırılmasına sebep olmuştur. Daha sonraları psikoloji ile ilgili çalışmaların artması psikolojik durumların hakikati üzerinde düşünen William James gibi çok yönlü filozof ve psikologların yeni fikirler ortaya atması ile birlikte özellikle Varoluşçu geleneğin katkılarıyla birlikte duygu yeniden gündeme gelmiştir. Günümüzde son derece ileri teknolojik imkânlar, insanın en büyük merakı olan kendi doğası ve özellikle nörobilim meselelerine ilginin artmasına sebep olurken ortaya çıkan yeni bulgular-özellikle bilinç- duygu kapsamında zihin felsefesinin konusu olmuştur.

Ahlâkın temel meselesi ve sorusu olan insan nasıl ve niçin yaşmalıdır? Sorunsalı çerçevesinde ele alınan ahlâkî değerler ve erdemler konusunda insanın biyolojik bütünlüğü tatmin edici cevaplar içermemektedir. Özellikle Kopernik sonrası başlayan felsefe-bilim işbirliği, günümüzde varoluşsal sınırları hala belirsizliğini koruyan insanla ilgili meselelerde de kendini göstermiş ve insan, felsefe ve bilimin disiplinler arası çalışma alanı haline gelmiştir. Bu işbirliğinde bilimin lokomotif olarak üstlendiği rol, felsefeyi metafizik meselelerden uzaklaştırmış, metafizik, felsefedeki önemini kaybetmiştir. Buna mukabil, bilinç, kuantum, duygusal deneyim gibi mahiyeti net olarak belirlenemeyen konularda felsefi etkinlik önemini korumaktadır. İşte duygu meselesi de bugün hem bilimsel hem de felsefi açıdan "zor (hard)

⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008, ss. 40-41.

⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s. 46.

⁷ Platon, *Şölen*, çev.; Cüneyt Çetinkaya, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006, s. 18.

⁸ Gökberk, *a.g.e.*, s. 81.

problem” olarak tanımlanmaktadır.⁹ Benzer sorunsallık ahlâkın kaynağı konusunda da kendini göstermektedir. Ahlâkın kaynağının ne olduğu konusunda Aristoteles’le başlayan ve İslam filozoflarınca da sürdürülen temel görüşe göre ahlâk, insanın teorik ve pratik aklının ürünüdür. Düşünce tarihi boyunca gerek iyi ve kötünün ve gerekse insan yaşamına ait gayenin belirlenmesinde temel rolün akıl, Tanrı, iyi idesi ve doğa olduğu üzerinde durulmuştur. İslam ahlâkının asıl kaynağının Kur’ân ve Sünnet¹⁰ olduğu hakikatinden yola çıkan bu çalışma, Kur’ân’daki belli başlı ahlâk kavramlarını göz önünde bulundurarak vahyin, insan yaşamını onun duyguları temelinde nasıl kurduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

1. İnsanın Mahiyetine Dair

İnsanın mahiyetini ortaya koymaya çalışan natüralist, pragmatist ve toplumsal inşâcı yaklaşımlar, genel itibariyle insanı kas, et, sinir ve hormonlarıyla tanımlayan biyo-fizikist yaklaşımlardır. Bunun aksine İslam düşüncesi, insanı, herhangi bir varlık olarak görmemekte; onun bilincine, duygularına, ahlâkî özelliklerine ve dolayısıyla metafiziksel niteliğine sürekli vurgu yapmaktadır. İslam düşüncesinde insan, özünü eyleme dönüştürebilen hem metafizik/teolojik hem tarihsel/toplumsal bir varlık olarak ele alınmaktadır. Nitekim insanın varlıklar arasındaki yerini göz önünde bulundurduğumuzda onun, diğer canlıları aşan bir üstünlüğe sahip olduğunu görmekteyiz. Kutluer’in, insanın mahlûkat içindeki yerini tespit maksadıyla yaptığı sınıflandırmada insan, süflî âlemde bulunmasına rağmen ulvî âleme ait akıl ve ruh cevherini taşıması nedeniyle cansızlar, bitkiler ve hayvanlardan üstün; meleklerden üstünlüğü ise secde meselesiyle kavranabilecek özellikteki bir varlıktır.¹¹

Kur’ân’a göre insan, tek bir nefisten yaratılmıştır¹² ve o, ilk yaratılan nefse ait tüm özellikleri kendi yapısında taşımaktadır. Bu özellikler, insanın cevheri konumunda olup, onun özünü oluşturan varoluşsal ve belirleyici ilkelerdir. Bunlar, cinsiyet, kültür, tecrübe, mizaç gibi biyo-psiko-sosyal özelliklerin ötesinde bir takım genel ilkelerdir. İnsanın özüne ait bu ilkeler, her fertte farklı biçim ya da miktarda ortaya çıkıyor olsa da onlar “insan olmak”lığın ortak ilkeleridir. İnsanlar arasındaki farklılıklar aynada görülen hayal gibi zâhirî ve aldaticıdır, haddizatında insan birdir.¹³ Tek bir nefisten yaratılmış olmayı, insanın tarihsel/toplumsal bir varlık olması bakımından ele aldığımızda Kur’ân’daki bu ifadeyle insanların ortak bir ebeveynden geldiğine ve yeryüzünde kardeşçe yaşamaları gerektiğine işaret edilmiş olduğu söylenebilir.¹⁴ Bu âyet, biyolojik bir türe ait doğal özellikleri taşımak anlamında da anlaşılmalıdır. Nitekim bu ilkeler, insanın biyolojik bir varlık olmasının ötesinde “insan” olma cevherini ifade eden, insanı insan yapan özün bilgisi içinde yer alan ilkeleri ifade etmektedir. İnsan; akleden, duyumsayan ve duygulanan bir varlıktır. Bu özellikleriyle o bir bütündür. İnsanın zihinsel düşünce dizgesinin her bir halkasında bu üç unsur birbirinden ayrılmaz

⁹ Ned Block, “The Harder Problem of Consciousness”, *Journal of Philosophy*, XCIX, 8, August 2002, s. 391.

¹⁰ Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 24.

¹¹ Kutluer, *a.g.e.*, s. 33.

¹² en-Nisa 4/1.

¹³ Nurettin Topçu, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008, s. 20.

¹⁴ Kutluer, “İnsan” md. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, Ankara, s. 322.

biçimde vardır. Tillich'in dediği gibi insan, çok boyutlu bir birliktir.¹⁵ Nitekim ilk insana Âdem isminin verilmiş olmasının nedenleri üzerinde kafa yoran İslam âlimlerinin ortak cevapları da Tillich'in görüşüyle aynı doğrultudadır. Onlara göre insan, farklı unsur ve kuvvelerden müteşekkil bir varlık olduğundan Allah ona bu adı vermiştir.¹⁶ İnsan, kendi içinde barındırdığı farklılıkların bir çeşit tevhididir. Onun mânevi dünyasındaki bitip tükenmeyen çatışmalar ve çok sesli iç dünyası düşünüldüğünde bu çok boyutluluk hemen anlaşılmaktadır. Âyetlerin rehberliğinde insana baktığımızda, yaratılmışların çoğundan üstün kılınmış olduğunu¹⁷ Yüce Allah'ın ona kendi ruhundan üflemiş olduğunu¹⁸ ve kendisine fücûr ile takvânın ilham edilmiş olduğunu görmekteyiz.¹⁹ Kur'ân'ın, insanı öz olarak ele alırken değindiği bu nitelikleri bile onun ne denli özel bir yaratılışa sahip olduğunu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Yine insanın zorunlu sosyal bir varlık olması²⁰ onun, toplumsal ahlâka ve toplumsal kültüre sahip olması sonucunu doğurmuştur. Bu da bizatihî sahip olduğu duyguların yanında toplumsal bağlamdan kaynaklanan duygulara da ârizî olarak sahip olmasını ortaya çıkarmıştır. İnsana ait söz konusu bu duygular, onun, kendi benliği ile yaşadığı toplumun benliği arasında denge kurmasını sağlamakta ve temel yönelimlerini belirlemektedir.

1. 1. İnsanın Duygusal Mahiyeti ve Değerler

1. 1. 1. Merak Duygusu

İnsan, merak duygusu ile donatılmış bir varlıktır. Merak, öğrenmenin gönüllü ve en önemli motivasyonudur. İnsandaki merak duygusu, öğrenme ve bilme sevgisi tarafından işlevsel hale getirilmektedir. Bu duygu, tüm soruların kaynağı olduğundan cevapları aramaya adanmış insanların ihtiyaç duyduğu enerjiye de kaynaklık etmektedir. Bu özelliklerine rağmen o da tüm temel duygular gibi nötr bir duygudur. Merak, ilim gibi yüksek amaçlara yöneltildiğinde fazilete; başkasının özel yaşantılarını araştırmak (tecessüs) gibi kötü işlere yöneltildiğinde ise rezilete dönüşmektedir.

İnsanda temel karar alma mekanizmalarından biri olan duygu meselesi, başta da ifade ettiğimiz gibi insanın niyetten eyleme geçen her bir kararında kendini göstermektedir. Genel çerçevesini insan aklının çizdiği düşünme dizgesinde akıl, hiçbir aşamada kendini duygudan soyutlayamaz. Matematik sorusu üzerinde düşünen bir matematikçi bile çalışma enerjisini matematiğe olan sevgisi ve çözüm merakından almaktadır. İnsandaki merak duygusu, onun hakikat arayışına kaynaklık ederken sırasıyla hayret, haşyet ve nihayetinde takvâ duygusunun da ortaya çıkmasını sağlamaktadır.²¹ Söz konusu bu hakikat arayışı; hakikatin bilgisine duyulan sevgi²², merak, merakın

¹⁵ Paul Tillich, *Ahlak ve Ötesi*, çev.; Ruhattin Yazoğlu-Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 34.

¹⁶ Râğıb el-İsfahani, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev.; Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s. 121.

¹⁷ el-İsra 17/70.

¹⁸ el-Hicr 15/29.

¹⁹ eş-Şems 91/7-8.

²⁰ en-Nisa 4/1; İbn Haldun, *Mukaddime*, ed.; Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s. 60; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.; Saffet Babür, Ayraç Yayınları, İstanbul, 1997, s. 45.

²¹ Babanzâde Ahmed Naîm, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, İz Yayıncılık, ed.; Fatma Yıldız-Recep Alpyağıl, İstanbul, 2017, s. 10.

²² İnsandaki hakikat bilgisine yönelmiş sevgi, hem felsefe/hikmet tanımını hem de Nurettin Topçu'nun hareket felsefesindeki "*Hareket ediyorum, düşünüyorum*,

tatminini sağlayacak gayret (akıl yürütme, araştırma vb.) ve gayretin neticesinde elde edilen bilginin insanda uyandırdığı hayret ve nihayet Hakk'a karşı haşyet²³ duygusu ile insanı, "insan olmak"lığın nihaî boyutu olan takvâya ulaştırmaktadır.

Merak, en temelde insan için belirsiz olanı belirli bir biçime getirme isteğidir. Nitekim insan doğum ile ölüm arasında bulunan bir varlık olduğundan hem doğum öncesini (mebde) hem ölüm sonrasını (meâd) hem de hâlihazırda olan biteni (hâl) merak etmektedir.²⁴ Bu duygu, fitrî olup bebeklikten itibaren insan hayatının bütünü içinde önemli rol oynamaktadır. Aristoteles ünlü *Metafizik* kitabına "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"²⁵ cümlesi ile başlamıştır. Bilmek istemenin, insanın doğasının sonucu olduğu tespiti önemlidir. Nitekim Nurettin Topçu da insanın varoluşsallığıyla ilgili olarak "varolmak istemek ve sevmektir" demekte ve adeta bu tespiti paylaşmaktadır.²⁶

1. 1. 2. Güven Duygusu

Fizikî bir beden içinde ihtiyaçlarla kuşatılmış, bilinçli, zamanın ve ölümün farkına varmış her insan, yaşamın anlamını ve onun ötesinin olup olmadığını merak eden fitrî bir yapıda doğar.²⁷ İnsanın soru sorabilen bir varlık olması onun felsefe yapabilmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bağlamda onun en temel sorusu kendi varlığı ve bu varlığın amaçsallığı ile ilgili olanlardır. Akıl, amaçsallık gerektirir. Diyebiliriz ki amaçsallık akıl sahibi olmanın en önemli sonucudur. Öyleyse akıl sahibi olan insanın en büyük merakı, kendi varlığının amaçsallığı ile ilgilidir.

Varlığının amaçsallığının peşinde olan insan, yaşadığı her an bir sonraki anda ne olacağından tam olarak emin olamadığının da farkındadır. Her emin olamama hali şüpheyi tetikleyeceğinden insan, en temelde kendi varlığının bir sonraki anda devam edip etmeyeceğinden şüphe etmektedir.²⁸ Her şüphe ise bir güven ihtiyacının tetikleyicisidir. Şüpheyi gideren en önemli çare ise güven duygusudur. Bu yüzden insan güvenmeye eğilimlidir.

İman, insanın akıl sahibi olarak var oluşundan kaynaklanan güven duygusundan doğmaktadır. Bu güven ihtiyacı o kadar derindir ki güvenin nesnesi onun en temel korkusu olan ölüm korkusunu ve onun ötesindeki bilinmeyen konuyu ettiğinden ve metafizik niteliğe sahip olduğundan aşkın bir nitelik taşımaktadır. Bu özelliği ile insan, aşkın olana inanma eğilimi

Birliği seviyorum, o halde varım" biçiminde formüle edilen felsefi önermeyi referans almaktadır.

²³ Arapça خشية kökünden türeyen haşyet duygusu, Yüce Allah'ın zâtınca bilinmesini sağlayan hikmetlerin elde edilmesiyle ondan büyük bir saygı ve hürmetle karışık bir korku ile sakinlik anlamında Kur'an'da âlimlere tahsis edilerek kullanılmıştır. Bkz. El-Fâtır 35/28. Kur'an'î terminolojide derin bir saygının sonucu insanda oluşan hayranlık ve korkuyla gelen ürperti duygusu olarak tanımlayabileceğimiz haşyet, iman kavramının insan kalbinde kapsayıcı bir yaşam felsefesi kaynağı olabilmesi için en önemli psikolojik faktördür. Ayetlerde haşyetin, bilgidен doğan ve bilgi ile artan bir duygu olduğu görülmektedir. Haşyet, iman için mükemmel bir duygusal hazırlayıcıdır. Haşyet, imanî bilgiye duygusal bir renk katarak müminde bir iman penceresi açmaktadır.

²⁴ Fazlıoğlu, a.g.e., s. 36.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev.; Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2017, s. 107.

²⁶ Topçu, a.g.e., s. 18.

²⁷ Görgün, "Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer, İstanbul, 2017, s. 23.

²⁸ Burhanettin Tatar, "Kur'an'da İnsan: Varlığın Aslı Boyutları", *Kur'an'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı: Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer, İstanbul, 2017, s. 290.

göstermektedir. İman, insanın şüphe içindeki varoluşsallığının yarattığı boşluğu doldurarak ona basacak bir zemin, geleceğin bilinmezlikleri karşısında da tutunacak bir dal sunmaktadır. Kur'ân'ın ifadesiyle bu "Allah'ın ipine sarılmaktır".²⁹ Şüphenin boşluğunu iman ile dolduramayanlar ise nihilizmin anlamsızlığıyla başa çıkmak gibi bir sorunla karşı karşıya kalmaktadırlar.³⁰

İnsan aklının anlam arayışı, insanı kendi varlığının anlamsızlığı sonucuna ulaştırırsa, insan kaçınılmaz olarak Sartre'ın da ulaştığı "bulantı hali"ne düşer.³¹ Çünkü karşılaştığı her nesnede anlam arayışında olan aklın, kendi anlamsızlığına onay vermesi düşünülemez.

İman, akıl sahipliği gerektiren, bilişsel olduğu kadar duygusal tarafları da bulunan bir olgudur. Onun bilişsel tarafı, dinin prensipleri çerçevesinde sabitken duygusal olarak algılanması ve hayatın dinamizmi içinde insanda kendini göstermesi farklılık arz etmektedir. İman, teorik haliyle yani âyetlerin veya metinlerin içinde yer alıyor olmasıyla statik; pratik haliyle yani duygu durumları ve hayatın içinde değişken olmasıyla da dinamiktir. İmanın, âyetlerdeki statik yapısı, insana ait söz konusu dinamik yapı içinde değerlendirilmeye başlandığında fiziksel ve toplumsal şartlara göre değişiklik göstermektedir. İman kabulü bilinçte sabitken onun insanda yansıması, kişinin içinde bulunduğu zaman ve mekâna göre yoğunlaşmakta ya da azalmaktadır. Örneğin insan, bir yakınının mezarını ziyaret ettiğinde imanı ve dinsel duygu durumu yoğunlaşmaktadır. Burada statik imanın farkındalığı konusu önem arz etmektedir. Kur'ân bu farkındalığı arttırmak için insanlara tavsiyelerde bulunmakta; statik olan iman bilgisinin hayatın bütününde bir farkındalık yaratabilmesi için gerek zihinsel ve gerekse bedensel ibadetleri öğütlemektedir.³²

Kur'ân, insanı, varoluşunun temel prensipleri açısından bilgilendirerek imanının niteliklerini genel çerçevede açıklarken bu meselenin bilimsel yanlarını detaylandırmaz. İnsanların hangilerinin en güzel ameli işleyecekleri konusunda imtihan etmek için ölümü ve hayatı yaratmıştır bilgisi³³, insanın var oluşundaki anlamın ve amaçsallığın altını çizmektedir. İnsana bu amaçsallığı gerçekleştirebilmesi için birbirine zıt iki potansiyel; hevânın temsil ettiği fücûr ve aklın temsil ettiği takvâ verilmiştir.³⁴ İnsan bu potansiyellerinin hangisi üzerinde aklî ve duygusal çabanın içine girerse o yönde gelişecek hevâsal ya da aklî olana yönelecektir. İnsan burada verili potansiyeli kullanma ve kendi yol haritasının pusulasını hevâsal mı yoksa akılsal mı çizeceği konusunda özgür bırakılmıştır. İmanın teorik bilgisi, buna benzer izahatlarla Kur'ân'a göre apaçık bir şekilde ortaya konmuştur.

İmandaki kavli ve kalbi tasdik onun iki boyutunu göstermektedir. Bu iki boyut, aynı zamanda imanının bilişsel ve duygusal tasdiki de olmaktadır. Kalbin tasdiki kavramını, aklî tasdik derin vicdânî bir algı ile insanın duygusal dünyasında karşılık bulması biçiminde yorumlamak mümkündür. Bu açıdan iman sadece bilişsel yani statik bir kabul olmaktan çıkmakta ve insan için aşkın bir kabul haline gelmektedir. Kur'ân'ın önemle incelediği ve nifakın zıt anlamlısı olarak kullandığı sıdk kavramı, bilişsel ve duygusal bir tasdik yani duygu ve aklın imandaki tevhide olarak karşımıza çıkmaktadır. Râğib el-İsfahani, sıdkı, söz-vicdan bütünlüğü ile tanımlamaktadır. Ona göre sıdk; içte

²⁹ Âli İmrân 3/103.

³⁰ Fazlıoğlu, *a.g.e.*, s. 38.

³¹ Jean Paul Sartre, *Bulantı*, çev.; Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2018, s. 12.

³² el-İnsirâh 94/7; el-Hicr 15/99.

³³ el-Mülk 67/2; el-Hud 11/6.

³⁴ eş-Şems 91/7-8.

gizlenen söz, niyet ve inancın ifade edilenle mutâbık olmasıdır. Söz konusu bu mutâbakat birlikte olmalıdır. Bu şartlardan herhangi birinin çiğnenmesi halinde tam sıdk olmaz. Buna sıdk denilebileceği gibi, kizb de denilebilir. Meselâ; kâfirin îmân etmeksizin *Muhammed Allah Resûlüdür* demesi örneğinde olduğu gibi. Kâfirin bu ifadesi doğru olduğundan sıdk; söylediğinin, inancıyla örtüşmemesi ise kizbdır.³⁵ İslam, tevhid dinidir ve tevhid Kur’ân’ın bütününe şekillendiren ve kendisinden asla taviz verilmeyen temel kavramdır. Bu bakımdan insanda içsel bir tevhid oluşmadan onun sağlam bir imana erişmesi mümkün değildir. İçsel tevhidten kastımız bilişsel ve duygusal bütünlüktür.

Kur’ân, Allah’ın Rahman ve Rahim olduğu bilgisinin sûre başlarında sürekli tekrarlandığı bir ilk hitaba sahiptir. Rahman ve Rahim ifadeleri insanı bütün olarak kuşatan vahyin ilahî kaynağını tanıtıcı ifadelerdir. Kur’ân’ın muhatabı, kendisini merhametin kaynağı olan bir ilah karşısında bulmaktadır. Sonlu ve ihtiyaç sahibi olan insanda bu hitabın aklî olduğu kadar duygusal anlamda pozitif bir karşılığı da olmaktadır. İnsanın merhamet ihtiyacı göz önüne alındığında söz konusu hitap, muhatabını kendine bağlayan bir nitelik arz etmekte ve böylece güven duygusunun ilk temelleri atılmış olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın Rahman ve Rahim oluşu, imanın insandaki duygusal boyutunun kurucu ifadesi olmaktadır.

Kalbi; düşünen, ibret alan, tasdik eden bir yapı olarak tanımlayan Kur’ân, iman konusunda ona merkezî bir önem atfetmektedir. Halden hale geçen duygu durumları, insana varoluşsal anlamını unutturan çeşitli haller ve “Ey kalbleri döndüren (kalblere hükmeden) Allah’ım; benim kalbimi dinin ve İslamî itâatin üzerine sâbit kıl” diyen Hz. Peygamberin duası düşünüldüğünde Kur’ân’ın kalbe yüklediği bu merkezî anlam daha da açıklığa kavuşmaktadır. İmanın bilişsel statik halinin kalbin değişen dinamik hali ile aynı istikamette olmasının önemi kendisini Peygamber duasında bir yardım talebi olarak göstermiştir.

1. 1. 3. Sevgi Duygusu

Sevgi, insan yaşamının hareket ettirici gücüdür. Sevgi olmadan varlığın hakikati açığa çıkamaz. İslam düşüncesinde insan, sevdiğinden koparılmış, ayrılmış olarak tasavvur edilir. O, ancak sevgisiyle bu ayrılığı yok edip sevdiğine kavuşabilir. Nitekim sevgi, birleştiren, bir kılan bir enerjidir.³⁶

İman; insanı, yaratanına bağlayan duygusal olarak sevgiye, ihlâsa ve sıdka dayanan Allah’a güven duygusudur.³⁷ Ondaki ihlas ve sıdk imandaki bölünmüşlüğü (nifaki) yok ederken ilahî olana yönelmiş sevgi, gönülden bağlılığı tahsis ederek kalpte kuşatıcı bir iman duygusunun oluşmasını sağlamaktadır. Böyle bir kalp; takvâ, ihsan ve sabır gibi temel ahlâkî değerlere ihtiyaç duyduğu enerjiyi verecektir.

Sevgi duygusu, imanın temel dinamiklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İlahî sevgi, litaratürde özellikle tasavvufi yorumda ayrıntılı şekilde ele alınmış bir kavramdır. Bu duygunun Kur’ânî karşılığına bakmadan önce salt duygu olarak sevgi meselesi üzerinde önemle durmak gerekmektedir. Bilindiği üzere duygular, klasik mantıkta “tanımlanamazlar” başlığı altında yer almaktadır.³⁸ Dolayısıyla sevgi duygusu da diğer tüm duygular gibi onu tanımlayacak kelimelerden aşkın bir duygu olması sebebiyle tezâhürleri

³⁵ İsfahani, *a.g.e.*, s. 838.

³⁶ Aliye Çınar, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 71.

³⁷ el-Bakara 2/8; el-Mâide 5/41; en-Nür 24/47.

³⁸ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2007, s. 90.

üzerinden tarif edilmeye çalışılmıştır. Sevgi meselesini kendi ilahî teolojisinin temellerinden biri olarak kabul eden Tillich, bu konunun altını çizerken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Sevginin tanımını vermedim. Onun kendisiyle tanımlanabildiği daha yüksek bir ilke olmadığından dolayı, bu imkânsızdır. O, kendi aktüel birliği içerisinde hayatın bizatihi kendisidir.”³⁹

Sevgi, her şeyden önce yapıcı, bağlayıcı ve yöneltici bir duygudur. Her ilgi içinde ilgilenilen objeye karşı sevgi içerirken sevgi nesnesi özünde nesneyi önelemektedir. Bu bakımdan sevgi, nesnesi ne olursa olsun gönüllü bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Sevilen nesne, sevenin nezdinde yönelim bakımından öncelik taşır. Sevginin oluşabilmesi için özgürlük ön koşuldur. Sevgi zorlamayı kabul etmez. İçinde zorlama bulunan şey zorunluluk doğuracağından özgürlük ilkesi ile uyumsuz. Bu bakımdan insanın özgürlüğü, kendisini sevgide göstermektedir. İnsanın özgürlüğü meselesi, felsefenin kadim meselelerinden birisidir. Determinist bir evrende insanın ne denli özgür olduğu düşünce tarihi boyunca tartışılmıştır. Sevgi, insanın ahlâkî seçimlerinde başrol oynarken belirleyici konumdadır. İman meselesindeki “dinde zorlama yoktur”⁴⁰ ilkesi, akla sevginin özgürlükle temellenen yapısını getirmektedir. İmanın duygusal temeli olan güven duygusu, sevginin yönelimselliğinin sonucudur. Temelini sevgiden almayan bir güven duygusunu, gönüllülük çerçevesinde tahayyül etmek mümkün görünmemektedir. Sevgiden yoksun gönüllülük olamaz. Gönül, sevdiği nesneye güvenmeye fitrî bir yatkınlık göstermektedir. Sevgi güveni; güven sevgiyi beslemekte, sevgi nesnesi ilahî olduğunda da bu iki duygu kuşatıcı bir sevgi ile kalpte merkezî yere oturmaktadır. Namaza üşenerek kalkmakla severek kalkmak arasındaki fark, Kur’ân’da nifakla iman arasındaki belirleyici kriterlerden biri olarak sayılmaktadır. Aynı zamanda sevgi nesnesine sadakat, sıdkı; sevgiyi samimi ifade etmek de ihlâsı belirlemektedir. Bu kavramlar arasında sevgi, merkezî bir yere oturmakla beraber iman duygusu bir bütün olduğundan birbirlerinden ayrılamazlar ancak burada sevginin şekillendirici duygusal etkisinin altını çizmekte yarar vardır.

Sevgi, tek başına ele alındığında nesnesine göre ahlâkî bir değer taşımaktadır. Hevâdan kaynaklanan benmerkezci ve hazcı sevgi saptırıcıdır. İman böyle bir sevgiyi onaylamamaktadır.

Bir başka açıdan sevgi, özü itibarıyla üretici, yapıcı bir duygudur. Sevgi, karşılıklı olduğunda verimlilik kazanmaktadır. Bu yüzden sevginin yöneldiği şey, sevgiyi hisseden ve buna karşılık verebilen şuurlu bir şey olduğunda sevgi, nesnesinden beslenmektedir. Nitekim insan, sevdiği tarafından sevilme ister. Hevâsal sevgiler benmerkezci olarak şekillendiğinden sevginin karşılıklılık potansiyelini yok etmesi bakımından bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Sevgi duygusundan yoksun bir eşyayı insan sevebilir ancak bu nesne ona sevgiye dair bir karşılık veremez. Seven-sevilen ilişkisi, eşyaya yönelik sevgilerde tek taraflıdır. Hevâ, basireti örten perdesi ile tek taraflılığı unutturarak eksik olanı insana tammiş gibi göstermektedir. Hevâsal zihin, ürettiği gerekçelerle de bu basiret perdesini kalınlaştırmaktadır. İnsan, takvâsal akla uygun davrandığında davranışını aklileştirme gereği duymaz. Bu bağlamda aklileştirme isteği, takvâsal aklın kabul etmediği durumların hevâsal aklın eğilimleriyle kendini göstermesi durumu olmaktadır.

³⁹ Tillich, *a.g.e.*, s. 82.

⁴⁰ el-Bakara 2/256.

1. 1. 4. Korku Duygusu

الخوف Türkçede korku anlamına gelen havf kelimesi sözlüklerde; varsayılan, şüphelenilen ya da bilinen, hakkında bilgi sahibi olunan bir emâreden hareketle kötü ya da iğrenç bir şeyin olacağını beklemek, ummak anlamlarına gelmekte ve الامن *emin olmanın* zıddı olarak kullanılmaktadır. Allah korkusundan kastedilense ma'siyetlerden, itaatsizliklerden sakınıp taatleri yerine getirmenin peşine düşme ve onun yollarını aramaktır.⁴¹

İnsana verili, fitrî temel duygulardan olan korku, insandaki dikkat mekanizmalarını aktive eden bir işleve sahiptir. Korku algıları, insanı korku objesine karşı tedbirli olmaya yöneltir. Allah'a yönelik korku, Allah'ın koyduğu emir ve yasaklara karşı itaatin farkındalığını sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Bu anlamda korku, takvâyı oluşturan imanî farkındalığı beslemekte ve insana ahlâkî sorumluluklarına riayet etmesi gerektiğini bildirmektedir. Bu duygu, Allah'ın rızasını kaybetme riskini bir farkındalık bilinci biçiminde sürekli hatırlatmaktadır. Dolayısıyla korku, insanın değer boyutunda aktif bir duygu olarak tezâhür etmektedir. İmanın dayandığı güven duygusu ile korkunun aynı düzlemde hissedilmesi ilk bakışta paradoksal gibi görülebilir. Çünkü güven duygusu yaklaşımcı, korku ise uzaklaştırıcı, sakındırıcı ve itici davranışlara sebep olmaktadır. Korku, imanın bir fonksiyonudur. Bu anlamda iman eden Allah'tan korktuğu için değil, iman ettiği için Allah'tan korkmaktadır. İnsan için varoluşunu destekleyen ve anlamlandıran her nesnel ya da mânevi kazanım hayr, bunun tersi ise şerdir. Bu bağlamda insanın en büyük beklentisi en hayırlı olanı edinmek iken en büyük korkusu, en hayırlı olanın uzaklaşması ya da kaybedilmesi olacaktır. Allah'a inanan biri için nihaî anlamda en hayırlı olan Allah'ın rızasını ve muhabbetini kazanmaktır.

“Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut O'da senden hoşnut olarak Rabbine dön. Seçkin kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”⁴² hitabına muhatap olmak, ümidi; “Alın size tehdit edildiğiniz cehennem! İnkâr edip durmanız yüzünden dalın oraya bugün”⁴³ hitabına muhatap olmak ise korku duygusunu oluşturur. Korkunun büyüklüğü ve merkezîliği, diğer korkuların da ona göre şekillenmesini sağlar. Ayrıca korkunun nesnesine dair bilginin niceliği ve niteliği, korkunun şiddetini arttırmakta ya da azaltmaktadır. Örneğin aslanı tanıyan biri onunla karşılaştığında pençesinin son derece tehlikeli olduğunu bilir ve korku duygusu, aslanın o özelliği üzerine toplandığından insan özellikle ondan sakınır. Allah korkusunda duyusal olarak bilinen bir nesne olmadığından korkunun, benlikte nasıl tezâhür edeceği, kişinin Allah tasavvuruna bağlı olarak değişecektir.

Vahiy, korku duygusunun mahiyetini tek bir kelimeye indirgememiş, bu duygunun türevlerini “el-havf”, “et-takvâ”, “el-haşyet”, “er-ru'b”, “el-feza”, “er-rahbet”, “er-rav”, “el-işfak”, “el-vecel”, “el-vecs” gibi kelimelerle ayrıntılı olarak zikretmiştir (Gezgin, 2003: 39). Allah'a karşı ilim ve saygı ile gelen korkuya atıf yapılan haşyet ile endişe duygusuyla dolu olmaktan dolayı bir şeyi terk etmek, ondan ayrılmak, uzak durmak anlamındaki “ru'b” kelimesini aynileştirmek basit gibi görünen ancak kişinin Allah tasavvurunda hakikatle arasında derin bir yarık açan tasavvurlara sebep olmaktadır.⁴⁴

⁴¹ İsfahani, *a.g.e.*, ss. 524-525.

⁴² el-Fecr 89/ 27-30.

⁴³ el-Yâsin 36/ 63-64.

⁴⁴ Ali Galip Gezgin, “Eşanamlılık Bağlamında Kur'an'da “Korku” İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2003, C. 16, S. 1, s. 40.

Genel çerçevede bütün sevinçler maddî ve mânevî kazanımlardan, bütün korkular ise maddî ve mânevî kayıplardan doğmaktadır. Bu bağlamda kazanılması en çok istenilenler büyük sevinçlere; kaybı hüsrana ve büyük yıkıma sebep olacaklar da büyük korkulara sebep olmaktadır. Bir başka ifadeyle kazanılması en çok istenen şeyler, aynı zamanda kaybedilmesinden en çok korkulan şeylerdir. Böyle bir yaklaşımda en çok korkulan, en çok sevilenin kaybı olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla ilahî sevginin, en sevileni yani ilahî rıza ve muhabbeti kaybetme ihtimali üzerinden kişiyi takvânın dinamiği olan “havf”a yönettğini söylemek mümkündür. Havf, Allah’ın rızasını kaybetme riskini, iman eden kişinin zihinsel durumu (state of mind) olarak sürekli bir uyarıcı biçiminde belirlemektedir. Kur’ân, *zikir* kavramı⁴⁵ ile bu zihinsel durumu ifade etmektedir. Bu şekilde değerlendirildiğinde ilahî sevgi, Allah korkusuyla çatışmaz, burada korku duygusu, sevgiyi güçlendirmekte ve Allah rızasına kavuşma arzusunu desteklemektedir.

Korku duygusu, korkuyu oluşturan emârelerin zaman ve mekân boyutundaki tezâhürünün niteliğine göre değişmektedir. Bu yüzden korku, kendi içinde renkleri olan bir duygudur. Bir kişinin karanlık korkusuna sahip olması potansiyel bir korku iken; aynı kişinin karanlık bir sokakta gezerken yaşadığı korku bilfiil bir korkudur.

Sosyal bir varlık olarak insan, sosyal hayatın içinde sağlık, zenginlik gibi hayırlara ulaşmak isterken erişebildiği hayırları kaybetmekten de korkmaktadır. Hayırları kaybetme ihtimali, onda kaygı ve endişeye sebep olur. Örneğin insan, sağlığını kaybetmemek için tedbir almaya, dostluklarını kaybetmemek için yumuşak başlı davranmaya, işini kaybetmemek için sorumlu davranmaya yönelmektedir. Kur’ân, korkuların, Allah sevgisini kaybetme korkusu bağlamında şekillenmesini istemektedir. Allah sevgisi ile sonlu olan insan, sonsuz olanı severek aşkın bir sevgiyi tecrübe eder ve bu tecrübe aşkın olmayan üzerinde egemen olur. Sevgi, belirleyici karakteri ile sevgi nesnesi bağlamında ele alındığında, sonsuz olan sonluyu kuşatacağından dünyevî olana duyulan korkularda, Allah korkusu ekseninde değişimler olacaktır. Nitekim Kur’ân’da ifade edilen havf duygusu, vahyin öğütlediği ahlâkın sınırlarının çizilmesinde ve vahyin yol göstericiliğinin ahlâkî değerlere dönüşmesinde etkin rol oynamaktadır.

Kur’ân, hak-batıl; uhrevî-dünyevî ayrımı yaparken hakiki anlamda dünya hayatı ile ilgili hiç bir korkuyu mutlaklaştırmadığı gibi, dünya hayatına ait korkuları oyun ve eğlence yeri⁴⁶ dediği dünya sahnesinin geçici bir kavramı olarak işlemektedir.

Korku duygusunun nesnesi, insanın içsel bir takım arzu, dürtü ve haz yönelimleri de olabilir. Sık sık öfkesi sebebiyle sorunlar yaşayan kişi kendi öfkesine karşı tedirginlik hissini korku biçiminde ifade edebilmektedir. Bu anlamda korku, insanın içsel bir dengeye, disipline kavuşmasını sağlayan bir rol üstlenerek ahlâkî değerlerin oluşmasında etkin rol oynayabilmektedir. Bu tür bir korku ele alındığında haksızlık yapmaktan, sonraları pişmanlık ve utanç duygusu yaşamaktan doğan vicdan kaynaklı korkular ahlâkî değerlerin oluşmasında son derece etkili dinamiklerdir. Örneğin inanan insanın başkasına ve dolayısıyla günah işleyerek kendisine haksızlık etmesi, Kur’ânî tabirle “kendi nefesine zulm” etmesi⁴⁷ vicdan kaynaklı ahlâkî bir korkudur. Bu tür bir duygusal zemin, ahlâkî davranışlar bakımından hassasiyete sebep olan oto-kontrol diyebileceğimiz bir mekanizmayı ortaya çıkarmaktadır. Kant’ın

⁴⁵ Âl-i İmran 3/ 191; en-Nisa 4/103.

⁴⁶ el-Enâm 6/32.

⁴⁷ el-A’raf 7/177.

tabiriyle insanın içindeki mahkeme⁴⁸ Adam Smith'in tabiriyle bir iç gözlemci olan vicdan,⁴⁹ insanın erdemli davranışlarında onu içsel mekanizmalarıyla ödüllendirirken, erdeme uygun olmayan davranışlarında yine aynı mekanizmalarla huzursuz hissetmesine yol açmaktadır. İnsanın, vicdan muhasebesi yapabilen, kendi davranışlarını yargılayabilen, kendi yaptıklarından dolayı suçluluk ve pişmanlık duyabilen bir varlık olduğu hatırlandığında içsel korku mekanizmalarının vicdan ile bağı anlaşılabilir olacaktır.

İnsan, zihninde yaşayabileceği çeşitli senaryoları tasavvur edebilir ve bu tasavvur sırasında o olayı yaşıyormuşçasına duygulanım içine girebilir.⁵⁰ Bu açıdan bakıldığında kendi iç dünyasında utanç, pişmanlık, suçluluk duygusu yaratabilecek halleri tasarlayan insan, bu durumlara düşmemek için korku duygusunu bir tedbir mekanizması olarak taşımaktadır. Endüslü İslam filozofu İbn Bâcce'nin de tespit ettiği gibi insanın kendi fiillerini belli bir amaç doğrultusunda rasyonel olarak yönlendirmesi bir çeşit *tedbir*dir.⁵¹

Korku nesnesi ile ilgili bilgi, korkuların giderilmesinde en önemli çarelerden birisidir. Bu bakımdan insanın kendi içsel mekanizmalarını tanıması, gerek felsefî gerekse mistik düşüncenin ana meselelerinden biri olagelmıştır. Antik Yunan'da Apollon Tapınağı'nın sunağında yazan "kendini tanı" öğütü tasavvufî düşüncede "kendini bilen Rabbini bilir" düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Korku nesnesinin bilinmesi, korku nesnesi üzerindeki belirsizlikleri gidermek suretiyle insanı, akılcı tedbirler almaya zorlamaktadır.

Burada iman açısından daha önce açıkladığımız korku bağlamında önemli gördüğümüz bir noktaya da değinmek istiyoruz. Genel olarak bakıldığında insanın, Allah'ın azabı ile karşılaşmasına sebep olacak davranışların tümünün kaynağı insanın içinde potansiyel olarak verili fücûr ve bunun aktüel hali olan hevâ kaynaklı davranışlardır. Bu durumda yapılan iyiliğin kendi lehine, kötülüğün ise kendi aleyhine olduğu prensibinin zemininde iyilik eden ile mutlak anlamda iyilik edilen veya tersi durumda kötülük eden ile kötülük edilen birdir. Kur'ânî bakış açısıyla her insan kendi amel defterinin yazarı konumundadır. İnsan kendi kitabına çağırılacak ve kendi yapıp ettiklerinden dolayı hesaba çekilecektir.⁵² Bütün bunlar ışığında diyebiliriz ki insan, Allah'ın azabından dolayı ancak kendi yapıp ettiklerinin hesabını vermek konusunda dolaysız bir korku hisseder. Allah'ın azabından korkmak, bu durumda inananın kendi yapıp ettiklerinin karşılığını görmekten korkması anlamına gelmektedir. Allah'ın rahmet ve affını istemek ise insanın kendi yapıp ettiklerine rağmen oluşan bir affedilme umudunun sonucudur.

Sonuç

İnsan, gayb alanıyla ilgili sorular soran, kavram üreten, sonlu varlığının sınırlarını sonsuz olana doğru genişletebilen bir potansiyele sahiptir. Bu bakımdan insanın yapısı ve anlama kabiliyeti vahyin zeminine uygundur.

⁴⁸ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.; İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009, s. 5.

⁴⁹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, p. 317.

⁵⁰ Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı*, çev.; Bahar Atlamaz, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999, s. 147.

⁵¹ Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 233.

⁵² el-İsrâ 17/13.

Eğer insan sadece nesnel olanı kavrayabilen bir fitrî kabiliyette olsaydı onun için metafizik, anlaşılmaz ve bilinemez olacaktı ki bunun aksi söz konusudur. Nitekim insanın mahiyeti göz önünde bulundurulduğunda onun, akli ve duygusal dinamikleriyle vahye muhatap olacak bir yaratılışının olduğu görülmektedir.

Kur'ân bir metin olarak hem duyguları ele alan hem duyguların nasıl ahlâkî değerlere dönüşebileceği konusunda yol gösteren bunun da ötesinde okuyucusu ile duygusal anlamda bağ kurabilen ilahi bir metindir. O, kendisini, aydınlatıcı bir nur, karanlıklardan aydınlığa çıkaran bir rehber ve gönüllere şifa olarak tanımlamaktadır. Bilgilendirici rehberliği, okuyucusuna direk hitabıyla onun iç dünyasına seslenişi, son derece etkili üslubuyla insanın hem bilişsel hem duygusal yönünü kavramaktadır. Temel olarak ortaya koyduğu ahlâk kavramlarının içinde hem bilişsel hem de kuşatıcı bir duygu boyutu bulunmaktadır. Bu yönüyle o, bilgiyi ne kupkuru soyut matematiksel bir kavram olarak işler ne de onu saf duygusal içeriklere dönüştürür. Akıl ve kalp dengesinde zaman zaman akli zaman zaman kalbi öne çıkarırken bazen de akıl ve kalp bütünlüğünü öğütler. Kur'ân'da sadece akıl değil düşünen bir kalp vardır karşımızda. Bu kalp düşünmekle de kalmaz görür ve işitir de. Aynı zamanda tepki verir ve yaşamın içinde başrol oynar.

Kur'ân, insanın fitrî duygularını fazilete dönüştürmeyi hedeflemektedir. Olumlu saydığı duyguları geliştirmek; olumsuzları ise sabır, takvâ gibi denetim mekanizmalarıyla hayra dönüştürmek ister. Yine o sevgi duygusu gibi başlangıçta nötr olan ancak yöneldiği nesneye göre değere yahut değersizliğe dönüşebilen duyguları, hayır hedefine doğru yönlendirmektedir. Örneğin Kur'ân'da, fazilete dönüşebilen sevgiler teşvik edilmektedir. Allah, peygamber, ilim sevgileri teşvik edilirken; mal ve makam sevgisi gibi dünyevî değerlere yönelik sevgi eleştirilmektedir. Kur'ân'da sevginin mahiyetinden çok onun hayra veya bâtıla dönük yüzü üzerinde durulmaktadır.

Duyguları hayra ve erdeme sevk etme denebilecek bu sistem, değer üreten faziletli birey ve bu bireylerden müteşekkil bir toplumu hedeflemektedir. Bu sistemin motivasyonu, Allah'ın rızasını kazanmak, onun hoşnut olduğu kul olmak ve cezaya müstahak olmamak biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşım, duygunun varlığının ön kabulünün ardından onu hayra götüren yolu göstermeye ve bunun sonuçlarının izahından ibarettir.

Kur'ân, muhataplarına söz konusu hedefi gösterdikten sonra onları başıboş bırakmamakta onlara kılavuzluk edip prensipleri öğretmektedir. Kur'ân'a göre Allah-kul ilişkisi, tapılan-tapan ilişkisinin ötesinde insan için duygusal anlamı olan bir boyuttur. Çünkü Allah mümin için dost, Mevlâ (sahip), Rab (koruyup-gözeten, besleyen, eğiten)dir. "Sen bizim Mevla'mızın kâfirler topluluğuna karşı bize yardım et"⁵³ seslenişi, insanın duygu dünyasının en derinlerine dokunur. Kur'ân'daki duaların hemen hepsi "Rabbimiz", "Rabbim" gibi seslenişlerle başlamaktadır. Çünkü Allah, hidayet veren ve onlarla beraber olacağını taahhüt edendir. Bu bakımdan Kur'ân'ın tutumu insanı, kendisine tanıtıcı ve eğitici bir tutumdur. Bu bağlamda Kur'ân, insanı dıştan içe değil, içten dışa doğru inşa etmektedir. O, insanın duygusuz ve duygusal tepkileri zayıflamış olmasına karşı çıktığı gibi duygularının heyecanlara dönüşerek onun akli potansiyelini örtmesine de karşı çıkmaktadır. Örneğin insanın korkusu, ne bir kör atılganlığa dönüşmeli ne de insan korkularının esaretinde yaşmalıdır. Bu prensipler, imanın insana verdiği Allah'a güven ve teslimiyet duygusu çerçevesinde şekillenmektedir.

⁵³ el-Bakara 2/286.

Hayatı boyunca her bilinçli anında duygularıyla iç içe olan insan, duygunun, her an değişebilen, halden hale geçebilen, sınırları çizilemeyen durumlarında sabır ve takvâ gibi kararlılık, duyarlılık bilinci geliştiren mekanizmaları kullanmasını öğrenmektedir.

Kur'ân, vahye muhatap olan akla, Rahman ve Rahim olan Allah'ın adı hitabı ile başlar. Bu hitap sûre başlarında sürekli tekrarlanır. Rahman ve Rahim ifadeleri insanı bütün olarak kuşatan vahyin ilahî kaynağını tanıtıcı ifadelerdir. Kur'ân'ın okuyucusu kendisini merhametin kaynağı olan bir ilah karşısında bulmaktadır. Sonlu ve âciz olan insanda bu hitabın akli olduğu kadar duygusal anlamda pozitif bir karşılığı vardır. Olumlu duyguların yapıcı, olumsuzların ise itici etkisi ve insanın şefkat ve merhamet ihtiyacı göz önüne alındığında söz konusu hitap, hitabın sahibi olana, onu duygudan hareketle kendine çekerken güven duygusunun ilk temelleri atılmış olur. İlahî rehberliğin kaynağının, rahmeti ve ilmi ile her şeyi kuşatan olması, dinin temel prensibi olan nihaî güvenin ve teslimiyetin temellerini belirlemektedir. Bu bakımdan Allah'ın Rahman oluşu, imanın insandaki duygusal boyutunun kurucu ifadesi olmaktadır.

Kur'ân'a göre insan fücûrun ve takvânın fitrî potansiyeline sahiptir. Bir başka ifade ile ondaki fücûr ve takvâ kendisine verilir. İnsanın özündeki bu iki potansiyel, insanın bir doğası var mıdır? Varsa nasıldır? Sorusuna aranan cevapta önemli bir ipucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada potansiyel olanın, bu potansiyeli harekete geçirebilme kabiliyetine bağlı anlamlılığının olduğu kabul edilirse, vahiy takvâyâ dönük potansiyelin harekete geçirilmesinde akla dayalı bir rehberlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine vahiy aynı zamanda potansiyel fücûrun aktüel hali olan hevâyı ele alarak ondan sakınmanın yollarını da göstermektedir. Bu bakımdan insan, fitrî olarak fücûr ve takvâ arasında seçim yapabilme kabiliyeti ile donanmış, bu seçimlerinde de yol gösterici bir rahmet olarak vahiy ile muhatap olmuştur. Vahiy, iyiliği öğütleyerek takvâyâ rehberlik ederken aynı yolda fücûrdan sakınmayı da öğütlemektedir. Bu aslında takvânın insana ilham edilen fücûrdan sakınma olduğunu da göstermektedir. Bu bakımdan takvânın, insanın kendine içkin olan fücûrdan sakınmasıyla başladığı söylenebilir.

İnsan, vahyin rehberliğinde fücûrundan korunup arınırken ahlâken yükselmekte; fücûruna boyun eğmesi durumunda ise ahlâken düşmektedir. Fücûrun aktüel hali olan hevâ, insandaki ahlâkî düşüklüğün ve alçalmanın; takvâ ise ahlâkî yükselmenin bir başka deyişle değer kazanmanın ifadesidir. İnsanın aslî doğasında bulunan ahlâkî potansiyel, diyalektik bir zıtlık oluşturur. Bu diyalektik yapı, iradenin kontrolünde ve vahyin rehberliğinde bir senteze ulaştığında, bu sentezin önerdiği arınma yani fücûrdan uzaklaşım insanın erdemli aslî doğasına dönüşü sonucunu doğurmaktadır.

İnsandan aklederek takvâsını güçlendirmesi ve fücûrundan sakınması beklenmektedir. Akıl ve vicdan, insanın fücûrunun potansiyelini harekete geçirecek olan şehvetin nasıl dizginleneceğini ve ona hükmetmenin yollarını göstermektedir. Buradan hareketle insanın takvâsını aktüel hale getirerek ihsâna ulaşması ve değer üretmesi söz konusu olmaktadır. Kur'ân'ın ifadesiyle "sâlih" insan olabilmenin mekanizmaları, insanın potansiyel olarak sahip olduğu takvâyâ içkin olduğu gibi haz eğilimleri ve bunun aktüel hali olan hevâsı da sahip olduğu fücûra içkindir.

Akıl ve vicdan gibi önemli iki cevhere sahip olan insandan her durumda akli ve vicdanî bir eylemde bulunması beklenmektedir. O, yapıp ettiklerini ya akla ve vicdana uygun yapacak ya da aklileştirip süsleyecektir. Vahiy tarafından öğütlenmiş, insanın akli ve vicdanî tarafından onaylanmış akıl, takvânın dinamiğini harekete geçirmekte ve takvâ temelli düşünen bir

akıl ve vicdan ölçüsüne (furkan) kavuşarak takvâsal akılı oluşturmaktadır. Diğer yandan fücûrun insana içkin dinamikleri akıl ve vicdan tarafından onaylanmadığı halde hevâsal bir eylem çeşitli gerekçelerle sübjektif bir aklileştirmeye tabi tutulmak suretiyle akıl ve vicdana uydurularak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu mekanizmaya da hevâsal yani aklileştiren akıl demek mümkündür.

Sonuç olarak sâlihât ile hasenât; sonsuzluk ile sonluluk; fücûr ile takvâ; fiziksel yaratılışı ile mânevi yaratılışı arasında savrulan ve bu polaritelerinin nevrozunda kendine denge ve ölçülülük arayan bir varlık olarak insan, Kur'ân ve Sünnet'in rehberliğinde duygularını değere dönüştürerek ahlâkî iyiliğe ulaşabilmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev.; Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, İstanbul, 1997.
- , *Metafizik*, çev.; Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2017.
- Aydınlı, Yaşar, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1997.
- Block, Ned, "The Harder Problem of Consciousness", *Journal of Philosophy*, 2002, XCIX, pp. 391-425.
- Çağrı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000.
- Çınar, Aliye, *Değerler Felsefesi ve Psikolojisi*, Emin Yayınları, Bursa, 2013.
- Damasio, Aantonio, *Descartes'in Yanılgısı*, çev.; Bahar Atlamaz, Varlık Yayınları, İstanbul, 1999.
- El-İsfahani, Râğıb, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev.; Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2007.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gezgin, Ali Galip, "Eşanlamlılık Bağlamında Kur'ân'da "Korku" İfade Eden Kelimeler Üzerine Analitik Bir Değerlendirme" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2003, C. 16, S. 1, ss. 38-62.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2008.
- Görgün, Tahsin, "Sosyal Bilimlerde İstilah Geliştirmenin Temeline ve Usulüne Dair Bazı Meseleler", *Kavram Geliştirme: Sosyal Bilimlerde Yeni İmkanlar*, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- , Tahsin, "Felsefede Gayb-Duyu Ötesi Varlık Üzerine", *Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arkaplanı Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer, İstanbul, 2017.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, ed.; Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kant, Immanuel, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.; İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2009.
- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meali. TDV Yayınları.
- Kutluer, İlhan, "İnsan" md. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, Ankara, 2000.
- , İlhan, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.

Naîm, Babanzâde Ahmet, *İlmü'n-Nefs Tercümesi*, ed.; Fatma Yıldız-Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Platon, *Şölen*, çev.; Cüneyt Çetinkaya, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2006.

Sartre, Jean Paul, *Bulantı*, çev.; Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2016.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

Tatar, Burhanettin, “Kur’an’da İnsan: Varlığın Aslı Boyutları”, *Kur’an’ı Anlamanın Fikrî Arkapları: Varlık Bilgi İnsan*, Kuramer, İstanbul, 2017.

Tillich, Paul, *Ahlak ve Ötesi*, çev.; Ruhattin Yazoğlu-Tuncay İmamoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Topçu, Nurettin, *Var Olmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2008.