

Batalyevsi'ye göre itikadî ve amelî konularda âlimler arasında ortaya çıkan değişik görüşler, nasların dil ve kullanım özellikleriyle bunların farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Müellif, sekiz temel sebebe dayandığı bu hususların her birini eserde bölüm başlığı olarak ele almıştır. Bunun yanında her bölümü, İslâm hukukunun iki asıl kaynağını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'in lafızları üzerinde usulcülerin yaptığı metodolojik tasniflere göre düzenlemiştir. *el-İnsâf*'in birinci bölümünde, müşterek lafızların hangi mânaya delâlet ettiğini belirlemenin güçlüğünden kaynaklanan ihtilâflara temas edilmiştir. İkinci bölümde, bir lafzın taşıdığı esas anlam dışında kullanılıp kullanılmaması hususuna dikkat çekilerek konuyla ilgili olan hakikat, mecaz ve istiare gibi terimler incelenmiş, çeşitli örnekler verilerek bunların yorumlarından doğan görüş ayrılıkları belirtilmiştir. Eserin üçüncü bölümünde ifrad ve terkip metotlarından kaynaklanan ihtilâflar değerlendirilmiştir. Müellife göre ifrad, bir hususa dair nasların sadece bir kısmını ele alıp sonuca ulaşmak, terkip ise nasların tamamını göz önünde bulundurup ciddi bir incelemeye tâbi tutmaktır. Her iki metot hakkında kader meselesi gibi örneklerle dayalı açıklamalar yaptıktan sonra işe ön yargıyla başlama ve konuyla ilgili delillerin tamamına vâkıf olmama gibi eksiklikler içeren ifrad metodu yerine terkip yönteminin kullanılmasını önermektedir. Dördüncü bölüm, İslâm hukukunun özellikle fer'î meselelerine ait birçok ihtilâfın sebebinin teşkil eden âm-hâs konusuna ayrılmış, beşinci bölümde hadislerin sened, metin ve rivayetleri etrafında oluşan farklı görüşlere yer verilmiştir. Müellif, ele aldığı ihtilâflı konuların son üç bölümünü iki büyük sayfa içinde özetleyerek altıncı bölümde ichtihad ve kıyas konusundaki görüş ayrılıklarına, yedinci bölümde nesih tartışmalarına, sekizinci bölümde ezan, cenaze ve teşrîk tekbirleri, kırâat-i seb'a gibi konulardaki ihtilâflara işaretle yetinmiştir.

el-İnsâf'ı önce Ahmed Ömer el-Mahmesânî yukarıda kaydedilen ilk isimle (Kahire 1319), daha sonra Muhammed Rıdvân ed-Dâye *el-İnsâf bi-zikri esbâbi'l-hilâf* (Dımaşk 1973) ve *el-İnsâf fi't-tenbîh 'ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'lletî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâ'ihim* (Dımaşk 1403/1983, 1407/1987) başlıkları altında yayımlamıştır. Eserin Ahmed Hasan Kûhayl ve Hamza en-Neşretî tarafından *et-Tenbîh 'ale'l-esbâbi'l-*

letî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn adıyla gerçekleştirilen neşrini (Kahire 1978) Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *el-İnsâf*'in daha önceki neşirlerinden yapılmış bir "intihal baskı" olarak nitelendirmiştir (*el-İnsâf* [nşr. M. Rıdvân ed-Dâye], neşredenin girişi, s. 5-8). Eserin üçüncü bölümünde ifrad ve terkip metotlarını açıklamak amacıyla incelenen kader bahsi, Bekir Topaloğlu tarafından dipnotlar ilâvesiyle tercüme edilerek *Kelâm İlmi: Giriş* adlı eserin sonunda yayımlanmıştır (İstanbul 1981, s. 283-293).

BİBLİYOGRAFYA :

Batalyevsi, *el-İnsâf* (nşr. Ahmed Ömer el-Mahmesânî), Kahire 1319; a.e. (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1407/1987, neşredenin girişi, s. 5-8; İbn Beşkûvâl, *eş-Şıla*, I, 293; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 96; Zehebi, *A'lâmü'n-nübelâ*, XIX, 532; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 56; *Keşfü'z-zunûn*, I, 488; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 65; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 758; Hasan Abdurrahman Alkam, *el-Cevâhibü'l-felsefiyye fi kitâbati lbnî's-Sid el-Batalyevsi*, Amman 1408/1988, s. 41; Salvador Pena, "Al-Andalus en Ibn al-Sid al-Batalyawsi", *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá*, Granada 1991, II, 950; Sâhib Ebû Cenâh, "İbnü's-Sid el-Batalyevsi", *el-Mevrid*, VII/1, Bağdad 1977, s. 84; E. Lévi-Provençal, "Batalyüsi", *IA*, II, 334; a.mlf., "al-Batalyawsi", *EJ* (İng.), I, 1092.



CÜNEYT GÖKÇE

el-İNSÂF (الإنصاف)

Kemâleddin el-Enbârî'nin
(ö. 577/1181)
Basra ve Kûfe dilcileri arasında
tartışma konusu olan
meselelere dair eseri.

Tam adı *el-İnsâf fi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baḥriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* olup iki mektep arasında tartışma konusu olmuş gramer meselelerine dair en kapsamlı eserdir. Enbârî bu kitabını, Nizâmiye Medresesi'nde müderris iken talebelerinin Hanefîler'le Şâfiîler arasındaki ihtilâflı meseleleri inceleyen fıkıh kitapları tarzında bir eser yazmasını istemeleri üzerine kaleme almıştır. Müellifin Zeccâcî'nin *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*'inden, Ebû Ali el-Fârisî'nin eserlerinden, Mekki b. Ebû Tâlib'in *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*'ı ile hocası İbnü's-Şecerî'nin *el-Emâlî*'sinden büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır (Cemîl Allûş, s. 288-291). Kitapta 121 mesele ele alınmıştır. Enbârî, bu eserde yer vermediği ihtilâflı meselelerin bir kısmını da *Esrârü'l-'Arabîyye* ile *el-Beyân fi ğaribi i'râbi'l-Kur'ân* adlı kitaplarında ele almıştır. Cemâleddin

Hüseyn b. İyâz *el-İnsâf'a el-İs'âf fi mesâ'ili'l-hilâf* adıyla bir zeyil yazmıştır.

Müellif, *el-İnsâf*'ta ele aldığı her meselede Kûfe ve Basra dil mekteplerinin konuyla ilgili görüşlerini zikrederek her iki mektebin delillerini sıralamış, zayıf bulunduğu görüşü âyet, şiir ve bazan da hadislerden örnek göstererek reddetmiştir. Basra dil mektebine mensup olan Enbârî, yedi mesele (10, 18, 26, 70, 97, 101 ve 106. meseleler) dışında Basralılar'ın görüşünü doğru kabul etmiştir.

el-İnsâf W. Girgas (Petersburg 1873), Jaronier Kosut (Viyana 1878), Girgas ve Viktor Rosen (Petersburg 1878) tarafından parçalar halinde neşredilmiş, tamamını Gustav Weil Almanca notlar ilâve ederek yayımlamıştır (Leiden 1913). Eseri ayrıca Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd önce yalnız metin olarak (I-II, Kahire 1364/1945), ardından üzerine yazdığı *el-İntişâf mine'l-İnsâf* adlı şerhiyle beraber (I-II, Kahire 1953) neşretmiş, bu neşrin baskısı Kahire ve Beyrut'ta birçok defa tekrarlanmıştır. *el-İnsâf* son olarak Hasan Hamed tarafından yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1418/1998).

BİBLİYOGRAFYA :

Kemâleddin el-Enbârî, *el-İnsâfi mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Baḥriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1380/1961, I-II; a.e. (nşr. Hasan Hamed), Beyrut 1418/1998, I-II; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 5-12; a.mlf., *Esrârü'l-'Arabîyye* (nşr. Fahr Sâlih Kadâre), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, s. 12-14; Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baḥriyyîn ve'l-Kûfiyyîn* (nşr. Abdurrahmân b. Süleyman el-Useymin), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 91-95; Saîd el-Efgânî, *Min Târîhi'n-naḥv*, Beyrut 1398/1978, s. 90-92, 150-177; Cemîl Allûş, *İbnü'l-Enbârî ve cûhûdühü fi'n-naḥv*, Libya-Tunus 1981, s. 130-134, 235-291; Brockelmann, *GAL* (Ar.), V, 171-172; Muhammed Hayr el-Hulvânî, "Kitâbü'l-İnsâf ve'l-mesâ'ili'l-hilâfiyye", *MMLADm.*, XLVIII/1 (1973), s. 130-151; XLVIII/3 (1973), s. 622-644.



HULÛSİ KILIÇ

İNSAN (الإنسان)

Arapça *ins* kelimesinden türetilmiştir. "Beşer, insan topluluğu" anlamına gelen *ins*, daha ziyade insan türünü ifade etmekte olup bu türün erkek veya dişi her ferdine *insî* / *enesî* yahut *insân* denmektedir. Kelimenin aslının "unutmak" mânasındaki *nesyden insiyân* olduğu da ileri sürülmüştür. Böyle düşünenler İbn Abbas'a nisbet edilen, "İnsan ahdini unutmaması sebebiyle bu ismi almıştır" şeklinde

ki rivayete dayanırlar. Bu kelime üns masdarı ile de irtibatlandırılmıştır. “Alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen üns Türkçe’de ünsiyet olarak kullanılmaktadır. Teennüs “insan olmak” mânâsına gelirken isti’nâs “cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi” anlamı taşımaktadır. Nitekim enes vahşetin karşıtıdır. Ayrıca insânü'l-ayn tabirinin “göz bebeği” anlamına gelmesi dikkat çekicidir (Cevherî, III, 904-906; Lisânü'l-Arab, “ins” md.). Râgıb el-İsfahânî ins kelimesini cinnin, üns kelimesini de “ürkmek” anlamındaki nüfûr masdarının karşıtı olarak gösterir. Müellife göre insana bu ismin verilmesi, hemcinsleriyle birlikte uyum halinde yaşayabilmesiyle ilgilidir; insanın “yaratılışı itibarıyla sosyal varlık” olarak tanımlanması da bundan ötürüdür (el-Müfredât, “ins” md.).

Kur’an-ı Kerim’de altmış beş yerde insan, on sekiz yerde ins, bir yerde de insî geçmektedir. Ayrıca bir âyette enâsî, 230 yerde nâs şeklinde çoğul olarak yer almaktadır. Kur’an’da insan bütün yönleriyle ele alınmış, konuyla ilgili âyetler onun yaratılışı, mahiyeti ve gayesini bir bütünlük içinde temellendirmiştir. İnsan türünün ilk örneği kabul edilen Hz. Âdem’le ilgili olarak zikredilen âyetlere göre Allah onu “iki eliyle” yaratmış, yani ilk insan özel bir yaratılışla varlık alanına çıkarılmıştır. Aslı topraktan olan bu gelecekteki yeryüzünün hükümrânına Allah “ruhum” dediği varlık ilkesinden bir soluk üflemiş, ona “isimlerin tamamını” öğreterek bu isimlerin gösterdiği varlık şemasını kavratmış, nihayet meleklerin insana secde etmesini istemiştir. İlk insanın eşiyile birlikte cennetten çıkarılış öyküsü bir yandan insanın zaaflarına, öte yandan sonunda yeryüzünde halife kılınacak olan bu seçkin varlığın kaderine işaret etmektedir (el-Bakara 2/30-31; en-Nisâ 4/1; el-A’râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73).

İnsanın aslı örneğinin yaratılması herhangi bir insan ferdinin varlık sahnesine çıkması gibi olmamıştır. Ancak Kur’an, erkek ve kadının cinsel ilişkisi ve döllemenin gerçekleşmesiyle başlayan tabii süreçten de bahseder ve bu sürecin taşıdığı anlamlar üzerinde durur. Âyetlerin sıkça vurguladığı husus, bu tabii sürecin her aşamasında ilâhî irade ve yaratıcı kudretin onun gelişmesini belirlediği gerçeğidir. Yer yer, insanın kendini âdeta tanımlayıp yaratıcısını unutmaya ve inkâr etme eğilimi karşısında onun “önemsiz bir su”dan yaratıldığı (el-Mürselât 77/20),

henüz ruh-beden ilişkisi gerçekleşmeden önceki evrede kendisinin anılmaya değer bir varlık olmadığı, ancak anılabilecek varlık seviyesine Allah tarafından çıkarıldığı (el-İnsân 76/1) hatırlatılır. Âdem’in topraktan, sonraki süreçte onun çocuklarının “önemsiz bir su”dan yaratılmış olması, insana yeniden dirilmeyi mümkün görmesi için yeterli birer delildir. Kupkuru toprağa su indirerek can veren kudret elbette insanı yeniden diriltmeye de muktedirdir. Sonuç olarak insan, tohumun ağaca yürümesinde olduğu gibi “nutfe → alaka → mudga” aşamasından başlayarak iskelet ve kas sistemleri dahil mükemmel bir organizmaya nasıl dönüştüğü üzerinde düşünmeli ve hükümrânlığı elinde tutan rabbini tanıyıp nihaî dönüşün O’na olacağına bilincinde olmalıdır (el-Hac 22/5; el-Mü’minûn 23/12-15; el-Furkân 25/54; Fâtır 35/11; ez-Zümer 39/6; el-Mü’min 40/67; en-Necm 53/45-46; el-Vâkıa 56/57; el-Kiyâme 75/37; el-İnsân 76/1-3; el-Mürselât 77/20-23; Abese 80/18-19; et-Târik 86/5; el-Alak 96/1-2).

Kur’an’ın insana dair diğer önemli bir beyanı da insanın yeryüzünde halife olarak görevlendirilmesiyle ilgilidir. Ağırlıklı yorumla göre hilâfet, esas itibarıyla yeryüzünü imar ve ıslah görevi olup insan bu görevin gerektirdiği güçlerle donatılmıştır. Halife kelimesinin sözlük anlamının da işaret ettiği gibi ardarda gelen nesiller boyunca insan bu görevin yükümlülük ve sorumluluğu altındadır. İnsana iyilik ve kötülüğü kavrayıp bunlardan birini seçme yeteneği verilmiştir; bu sebeple insan kendini sorumlu kılmaya yetecek bir özgürlüğe sahiptir. Olayları gözlemlemesi ve değerlendirmesi için ona göz, kulak ve kalp (akıl) verilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş, böylece değerlerin bilincine varmasını ve onlardan ahlâk kanununun buyurduklarını, aynı zamanda son tahlilde kendisinin de iyiliğine olanları seçmesini sağlayacak şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir görevle yükümlü olması, bu önemli emaneti yüklenmiş bulunması, onun yeryüzündeki varlığının temel anlamlarından birini ifade eder. Bu görevi yerine getirme sürecinde aşması gereken en önemli engel yine insanın kendisidir. Çünkü onun imtihan varlığı olmasının bir gereği olarak nankörlük, geçici hazlara düşkünlük, cimrilik, umutsuzluk, unutkanlık, böbürlenme, acelecilik, gerçeğe karşı direnme, inkârcılık vb. zaafı bu bulunmakta olup ahlâkî gelişim sürecinde bu zaafı yenmeyi öğrenmelidir. Özünde en güzel şekilde yaratılan insan, bunu

başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Unutulmaması gereken bir husus da, dünya hayatının geçici olduğu ve ölümün kaçınılmazlığı karşısında insan için en akıllıca işin bu yeryüzü sınavını başarıyla geçme çabası içinde bulunması gerektiğidir (Âl-i İmrân 3/14; Hûd 11/9-11; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83,100; el-Enbiyâ 21/34-35, 37; el-Mü’minûn 23/78; el-Mülk 67/23; el-Kiyâme 75/20-21; eş-Şems 91/7-10; el-Leyl 92/4; et-Tîn 95/4-6; el-Âdiyât 100/6-8).

Hadislerde de insana dair çeşitli açıklamalar mevcuttur. Her şeyden önce Hz. Âdem’in beşer türünün müşterek atası olduğu vurgulanmış (Buhârî, “Tevhîd”, 38), çok sayıda âyette geçtiği gibi hadislerde de “ins” kelimesiyle ifade edilen beşer türü “cin” denilen gizli türle birlikte zikredilmiştir (el-Muvaţta’, “Eşribe”, 15; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 102). Her insanın fitrat üzere doğduğunu ifade eden hadis (Müslim, “Kader”, 25), bu türün Allah karşısındaki konumunu belirleyen kendine has yaratılışına işaret etmektedir. İnsanın aceleci ve tartışmaya eğilimli olduğuna ve aç gözlülüğüne atıfta bulunan hadisler (Buhârî, “Tevhîd”, 31, 36; Müslim, “İmân”, 326, “Cihâd”, 81) aynı hususu ifade eden âyetlerle tam bir uyum içindedir. İnsanın ancak zaafalarını aşmaya yönelik amelleriyle mübarek kılınacağını vurgulayan hadisin (el-Muvaţta’, “Veşâyâ”, 7) belirttiği yükselişinin sınırı, bizzat Hz. Peygamber’in dahi bir beşer olduğunu vurgulayan hadislerle (Buhârî, “Hiyel”, 10, “Şalât”, 31, “Ahkâm”, 20) birlikte düşünülmelidir.

Önde gelen bazı müfessirlerin yorumlarına göre Kur’an’da yer alan insanın topraktan yaratılmış bir varlık olduğu hususu, onun cismanî bünyesi dışında bir ruha sahip olduğunu göstermek içindir. Bu gerçek insanı, canlılığa en uzak olan nesneden yaratılmasına rağmen, diğer canlı türlerinin de üzerine çıkan ve beşer adını alıp yeryüzüne yayılan kendi türünün yaratıcısını, O’nun sonsuz kudretini kavramaya götürmelidir. Nitekim yalnızca Âdem’in değil her insanın organik varlığının netice itibarıyla toprağa bağımlı olduğu unutulmamalıdır. “Ona ruhumdan üfledim” (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72) meâlindeki âyetin anlatmak istediği gerek de Âdem’in şahsında insan türünün bütün fertleri için söz konusudur. Ancak bu beyan, ontolojik bir olguyu ifade etmeyip tıpkı “Allah’ın evi” terkinde olduğu gibi şerefendirme ve amaç belirtme mânâsı taşıyan mecazi bir anlatımdır. Aksi

halde ifadenin lafzî yorumu hıristiyanların Hz. İsa için söyledikleri "Allah'ın ruhu", dolayısıyla "Allah'ın oğlu" iddiasına haklılık kazandırır (Fahredden er-Râzî, XXV, 107-108, 173-174). İnsanın neden ve nasıl yaratıldığına dair bilgi veren âyetlerin bir başka amacı, öldükten sonra dirilmeyi inkâr temayülü karşısında onun kayda değer olmayan bir beden atığından meydana getirildiğini hatırlatmaktır. Tekrar diriltileceğinden ve sorguya çekileceğinden şüphe eden kâfirlere karşı insanın toprak, nutfe, alaka, mudga aşamalarından ve çocukluk, erginlik, yaşlılık dönemlerinden nasıl geçtiğinin anlatılması yeniden dirilmeye ikna amacı taşımaktadır. Kuru toprağı yağmurlarla sulayıp bağrında bitkiler bitiren kudret, insanın yaratılış sürecinde de aynı şekilde kendini göstermektedir; bu kudret insanı yeniden diriltmeye de kâdirdir (Taberî, XVII, 89-91; XVIII, 6-9; XXX, 91).

Kur'an'daki açıklamalara bakarak insanın maddî ve ruhî hayatını başlıca dokuz evreye ayırmak mümkündür. Çamurdan süzölmüş hulâsa (sülâle) ilk aşama olup aynı zamanda maden, bitki ve hayvan oluşumlarının da esasları olan fiziksel ve kimyasal süreçleri ifade eder. Rahimde karar kılan nutfe aşamasında döllenme gerçekleşir. Alaka aşamasında oluşum halindeki canlı rahime tutunmuş, asılmış durumdadır. Mudga denilen dördüncü aşamadan sonra çeşitli organlar belli belirsiz oluşmaya başlar. Beşinci aşamada kemik, altıncısında kas sistemleri oluşur. Yedinci evrede artık insan organizmasının gelişimi en güzel yaratılmış haliye tamamlanmıştır. Sekizinci evrede ölüm, dokuzuncu ve son evrede öldükten sonra diriliş gerçekleşir (Elmalılı, V, 3431-3437; krş. Fahreddin er-Râzî, XXIII, 6-10; bk. ÂDEM).

İnsanın dünyaya gelişini sağlayan embriyolojik süreçlerle ilgili olarak âyetlerde zikredilen hususlara doğrudan doğruya modern bilim açısından da yorumlar getirilmiştir. Buna göre nutfe kelimesinin erkek için ifade ettiği anlam menî sıvısı içindeki sperm iken dişi bakımından yumurtadır. Karışık nutfe ise (nutfe emşâc) döllenmiş yumurtaya (spermatozoit) tekabül eder. İnsanın yaratıldığı sıvı ister meni ister döllenmiş yumurtayı ifade etsin, husyeler olsun yumurtalık olsun, Kur'an'ın beyanına göre bel kemiğiyle eğe kemiği arasındaki bir bölgeden (et-Târik 86/5-8) beslenmekte olup kan dolaşımı ve sinir sistemi dolayısıyla burası ile doğrudan irtibatlı olan organlardır. Kur'an'da geçen alaka kelimesi spermatozoit sonra-

si aşamayı, yani döllenmiş yumurtanın rahim cidarına asılması yahut tutunması ve etrafında bir kan havuzcuğu oluşması aşamasını ifade etmektedir. Mudga aşaması ise hamileliğin yedinci haftasında başlar. Önce bir parmak boğumu uzunluğunda ve et parçası görünümünde olan mudga daha sonra 7 santimetreye kadar büyür. Bu aşamada başta kalp olmak üzere beyin, göz, kulak, burun gibi organların oluşumu tamamlanır, sinir sistemindeki gelişim hızlanır, kol ve bacak çıkıntıları belirir. Gelişim böylece devam ederken hassas organları koruyacak şekilde kemikler oluşur ve yavaş yavaş üzerlerini kas sistemi bürümeye başlar. Âyette zikredilen "üç karanlık" (ez-Zümer 39/6) rahim içinde olup cenini saran ve "amniyon, koriyon, decidua" denilen üç zarı ifade etmektedir (Muhammed Ali el-Bâr, s. 37, 40-41, 49, 84-86, 105-107, 160-164; ayrıca bk. Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science*, s. 198-207).

Kur'an-ı Kerim'in, insanın menşeiyle ilgili olarak yalnızca tıp biliminin tesbit ettiği embriyolojik aşamalara değil paleontolojiye genetik biliminin incelediği, insan türünün ortaya çıkışıyla ilgili tabiat tarihi boyunca yaşanmış morfolojik dönüşümlere de işaret ettiği ileri sürülmüştür. Kur'an'la bilim arasında tam bir uzlaşmanın bulunduğu teziyle tanınan Maurice Bucaille'in ortaya koyduğu bu görüşler, Darwinci evrim teorisinin insanın kökeniyle ilgili açıklamalarına karşı, Kur'an'daki "tavırlar" (Nûh 71/14) ve "tebdîl" (el-İnsân 76/28) gibi tabirlere yaratıcı evrim teorisi açısından anlam vererek insan türünün ortaya çıkışını bu türün ilk örneklerinin yaratılmış olduğu, fakat kendi içinde paleontolojinin işaret ettiği bazı dönüşümler (atvâr) geçirdiği teziyle açıklamaktadır. Buna göre morfolojik dönüşüm fikrini genetik biliminin son verileri de desteklemektedir. Ancak böyle bir yaratıcı evrim anlayışının insanın gelişkin maymunların evrimleşmesiyle meydana geldiğini ileri süren Darwinci teoriyle bir ilgisi bulunmamaktadır (Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir*, s. 233 vd.).

İnsanın tek bir nefisten (en-Nisâ 4/1) yaratılmış olması, bir yandan ilk insan prototipinin yaratılış aşamasına işaret ederken öte yandan bununla bütün insanlığın ortak ana babadan geldiği hatırlatılarak onlara kardeşçe yaşamaları gerektiği telkin edilmektedir. Buna göre aynı türden ve kökten gelen insanların soy soplâ övünmesi anlamsızdır. Genellikle buradaki "nefis"ten Hz. Âdem'in kaste-

dildiği belirtilir. Ancak ilgili âyetin, "Eşini de ondan yarattık" kısmını "onun cinsinden" şeklinde anlamlandıranlar da olmuştur. Bu durumda Hz. Havvâ, ilk insanın bedeninden değil onun da aslı olan topraktan var edilmiş olmaktadır (Fahredden er-Râzî, IX, 161; XVIII, 136-138; XXV, 110-111; ayrıca bk. Taberî, IV, 149; XXIV, 88-89).

Diğer canlılar arasında insanın yerine gelince Allah'ın âdemoğlunu şerefli kıldığını belirten ifade (el-İsrâ 17/70), insanın çeşitli güç ve yeteneklerle donatılıp diğer varlıkların onun hizmetine verilmesiyle şerefli kılındığı anlamına gelmektedir. İnsanın hem akli hem tutkularının olması, melekler ve hayvanların da bulunduğu varlık mertebelerinde ona mümtaz bir yer sağlamaktadır. Bu özelliğiyle insan, bir yandan en güzel yaratılmış olmakla övülürken öte yandan ahlâkî ve mânevî düşüş tehlikesiyle de karşı karşıya bulunmaktadır (Fahredden er-Râzî, XXI, 12-16; XXXII, 10-11, 86-87). Buradan hareketle insanın yüklenildiği bildirilen emanet de mükellefiyet olarak yorumlanmaktadır. Emaneti başka varlık türlerinin değil insanın yüklenmiş olması, onun güç ve ulviyetinin yanında tabiatının emanete riayet etmeme eğiliminde olan zalim ve cahil tarafını da göstermektedir.

İnsanı konu edinen çeşitli antropolojik yaklaşımlar farklı bilimsel ve felsefî teoriler halinde gelişmiş ve insan gerçeği hakkında modern tartışmaların zeminini hazırlamıştır (Mengüşoğlu, s. 8-9). Antropoloji tarihinde ilk defa Kant, anlamlı bir antropoloji için ön şart olan insanın otonomluğu kavramını ortaya atmış, ardından insanın bir tek yönüyle ele alınmasına bir tepki olarak ontolojik temellere dayalı yeni bir felsefî antropoloji akımı doğmuş, bu akım insanın insan olarak somut bütünlüğü içinde incelenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre ne biyopsişik bütünlükten kopmuş bir beden ne de ondan ayrı kendi başına duran bir ruh vardır; insan ruh ve beden olarak ikiye bölünmeden kendi varlık şartları ile birlikte kavranmalıdır. Bu da insanın kendi bütünlüğü içinde bilen, yapan, eden, değerleri olan, tavır takınan, özgür olan, önceden görüp tayin eden ve inanan varlık olduğunu kabul etmek demektir. Ancak bütün bunlar, insanın ne yalnızca biyolojik ne de yalnızca psişik varlığına indirgenerek açıklanabilir (a.g.e., s. 287-288).

İslâm'ın değerler sisteminde de insan kendi bütünlüğü içinde ele alınmıştır. Ancak Kur'an, dinî söylemin tabiatına uygun

biçimde insanı ontolojik açıdan tanımlayıp evrendeki yerini belirlemekle kalmaz, onun var oluş amacını da ortaya koyar. Burada her şeyden önce insanın gerek biyopsişik varlığı gerekse özgür iradesi ve aklıyla öteki canlılardan üstün kılındığı belirtilir. Böyle bir varlık oluşu onu bilgi ve kültür üreten, teknik icat eden ve medeniyet kurabilen yegâne varlık haline getirmektedir. Ancak İslâm açısından problem, insanın bu güç ve imkânlarını hangi değerler istikametinde kullanacağı, dolayısıyla âkibetinin ne olacağıdır. İnsan, seçiminde özgür olduğuna göre onun özgürlüğünü anlamlı kılacak olan sorumluluk fikridir. İnsana seçiminin sonuçlarıyla ilgili olarak hesap soracak otorite, onu belli bir görevle imtihan etmek üzere yeryüzüne indiren yüce kudretle aynıdır. Bu otorite insanı bu görevle yükümlü ve sorumlu kılmıştır. Yükümlülük sorumluluğu, sorumluluk da yaptırımını gerektirmektedir. Temelde bu yaptırımları koyan da aynı otoritedir. Dolayısıyla insanın Kantçı anlamda otonom bir varlık olduğunu söylemek, onun değerleri kavrayan bir akla ve onlardan istediğini seçen bir özgürlüğe sahip olması anlamında doğrudur; fakat insanın temel ahlâkî değerleri ve yaptırımları belirleyen, yükümlü kılan ve ahlâkî ödevden dolayı sorgulama yapacak olan nihâi otorite sayılması anlamında doğru değildir. İslâm mânevîyatında ahlâkî otoritenin ilâhî olması insanın yaratıcısının Allah olduğu inancıyla ilgilidir. İnsanı ve onun tabiatını en iyi tanıyan Allah olduğuna göre onun varlık şartlarının bütünlük ve realitesine en uygun olanı da Allah bilir ve temel değerleri buna göre belirleyerek kuralları koyar. Bu değerlerin yöneldiği insanî varlık alanı ne yalnızca beden ne ruh ne de aklidir; belli bir gayeler hiyerarşisi içinde bunların hepsidir. İnsanın bu değer ve kurallarda kendisi için öngörülmüş hikmeti, iyiliği ve gerekliliği aklıyla kavraması, kendisine fitrî olarak verilmiş iyi-kötü fikri sayesinde mümkündür. İnsanın yeryüzündeki konumunu Kur'an açısından belirlemeye çalışan Muhammed Abdullah Dirâz *Kur'ân Ahlâkı* adlı eserinde (bk. bibl.) bir inanç, akıl ve irade varlığı, yapan - eden varlık, dolayısıyla bir ahlâk varlığı olarak insanî görevini açıklamak üzere yükümlülük, sorumluluk, yaptırım, niyet ve gayret kavramlarına hiçbirini ihmal etmeksizin başvurmak gerektiğini ortaya koymuştur.

İslâm'ın klasik tefekkür geleneğine göre yaratıklar içinde yalnızca yeryüzünde halife kılındığı bildirilen insan, kendisine

verilen akıl sayesinde kendi insanî varlığında da tecelli eden hakikati kavrama gücüne sahiptir ve bu bilginin ışığında mümkün varlığına dönük benliğini aşarak kemale ermektedir. Onun kemal ufku fiilen olmasa da kuvve halinde meleklerden üstün bir seviyededir. Nitekim eşyanın isimleri başlangıçta meleklerden de önce insana öğretilmiştir (el-Bakara 2/31). İnsanın halifelik vasfına karşılık var oluşuna anlam katan diğer vasfı kul oluşudur. Kozmik varlık sıralanmasının en üstüne yerleştirilmiş olan insan, bu mertebeye getirilmesinden önce anılmaya değer bir varlık olmadığını, aslının toprak olduğunu bilmeli ve kendisini anılmaya bile değmezken meleklerden de üstün kılan Allah'a minnettarlığını göstermeli, O'nun buyruklarına kayıtsız şartsız boyun eğmelidir.

Bir müslüman için en kâmil insan, vahyedilmiş ilâhî dinlerin de kemal ufku olan İslâm'ın peygamberi Hz. Muhammed'dir; İslâm da Allah'ın insanları yarattığı fıtrata paralel olan dindir (er-Rûm 30/30). Şu halde dindarlık insanın başlangıçtaki kendi tabiatına bir dönüş, insanî fıtratın farkına varış tecrübesidir. İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise fıtrattan uzaklaşması demektir. İnsanın ruhî ve akıl donanımı yeryüzünde bir yandan güzele, öte yandan yararlıya yönelen birtakım sanat ve tekniklerin icra ve icadına yol açmıştır. Bu etkinlik, esasen insanın hemcinsleriyle bir arada yaşama durumunda olmasının da gereğidir. Çünkü İslâm dini insanı yalnızca Allah'la ferdi ilişkisi içinde tanımlamakla kalmaz, onu içtimaî bir varlık alanı içinde yüksek değerleri hayata geçirmekle de görevlendirir. Esasen insanı bir ahlâk varlığı kılan da onun toplumsal bir canlı oluşudur (Eaton, s. 358-377).

Bu fikirlerin geliştirildiği disiplinler içinde kelâm ilmi öncelikle insanı Allah-kul ilişkisi açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların fiilleri, yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır. İnsanın yükümlülük altında bulunuşu ve bunu yerine getirebilmek için gerekli olan imkân ve gücün ilâhî kudrete ve yaratmaya nisbeti teolojik perspektiften ele alınmıştır. Fıkıh ilmi insanı yaratana, kendine ve yakın çevresinden başlayarak bütün insanlara ve tabiata karşı birtakım yükümlülükler taşıyan, buna uygun hak ve yetkilerle donatılmış bulunan sorumlu varlık ve hak süjesi olarak ele alır. Fıkıhta insanın ferdi ve içtimaî hayatına yön veren ve şekil yönü ağır basan normal bir yaklaşım hâkim olmakla birlik-

te kural ve yaptırımlarda insanlığın genel tecrübe birikiminden hareket edildiği için tabiiyet ve fitrîlik sağlanmaya, dinî ve ahlâkî yön daima canlı tutularak dinî öğretinin diğer dallarıyla bütünlük kurulmaya çalışılır (bk. EHLİYET; HAK; İNSAN HAKLARI; TEKLİF). Filozoflar ise "nefs" (ruh) kavramından hareketle insanın metafizik boyutunu, biyopsişik yapısını, bir akıl ve irade varlığı olarak mahiyetini ve eskatolojik âkibetini incelemiş; en yukarıda peygamber olmak üzere insanı yaratılmışlar hiyerarşisinin üstüne yerleştirmiş; onu yalnızca "düşünen ve bilen canlı" olarak değil "yaratılış gereği toplumsal ve siyasal canlı" olarak da tanımlamıştır. Tasavvufa gelince, zühd ahlâkı çerçevesinde niyet ve gayret kavramları üzerinde yoğunlaşmış, bir metafizik doktrin olmakla da "insân-ı kâmil" kavramını merkezileştirmiştir. Tasavvuf doktrini açısından kâmil insan hem ilâhî tecellinin en yetkin mazharı hem evrensel insan idesi hem de âlemir üzerinde edilmişdeki gayedir (bk. İNSÂN-ı KÂMİL).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Sihâh*, III, 904-906; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "İns" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "İns" md.; *el-Muvaţta*, "Eşribe", 15, "Veşâyâ", 7; Buhârî, "Tevhîd", 31, 36, 38, "Hiyel", 10, "Şalât", 31, "Aşkâm", 20, "Teyemmüm", 1; Müslim, "Kader", 25, "İmân", 326, "Cihâd", 81; Ebû Dâvûd, "Şalât", 102; Taberî, *Câmi'u'l-be-yân* (Bulak), IV, 149; XVII, 89-91; XVIII, 6-9; XXIV, 88-89; XXX, 91; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IX, 161; XVIII, 136-138; XXI, 12-16; XXIII, 6-10; XXV, 107-108, 110-111, 173-174; XXXII, 10-11, 86-87; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, I, 99-103; III, 387-388; Elmalılı, *Hak Dini*, I, 298; V, 3431-3437; VIII, 5491-5499; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji*, İstanbul 1971, s. 8-36, 287-288; M. Bucaille, *The Bible, the Qur'an and Science* (trc. A. D. Pannel - M. Bucaille), Indianapolis 1979, s. 198-207; a.m.f., *İnsanın Kökeni Nedir* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1988, s. 233-243, 270-273; Charles le Gai Eaton, "Man", *Islamic Spirituality: Foundations* (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1989, s. 358-377; Muhammed Ali el-Bâr, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern Tibba Göre İnsanın Yaratılışı* (trc. Abdülvehhab Öztürk), Ankara 1991, s. 37, 40-41, 49, 84-86, 105-107, 160-164; M. A. Draz, *Kur'ân Ahlâkı* (trc. Emrullah Yüksel - Ünver Günay), İstanbul 1993, tür.yer.



İLHAN KUTLUER

İNSAN HAKLARI

Diline, dinine, ırkına, cinsiyetine, milliyetine, sosyal statüsüne ve rengine bakılmaksızın insana insan olduğu için tanınan hakların genel adıdır. İnsan hakları doktrini çerçevesinde insan, coğrafi sınırlar dikkate alınmaksızın içinde yaşadığı