

FITRATIN MİSÂKI

Arş. Gör. Sinan ÖGE*

ÖZET

İslam düşünce sisteminde yer alan unsurlardan biri olarak mîsâk hadisesi veya onun gerçekleştiği alan olarak bezm-i elest, insanın geçmişi ve ona bağlı olarak bugünü ve yarını ile alakalı yorum ve neticeler içermesi nedeniyle oldukça önemlidir. Konuyla ilgili olarak başlıca iki yorum tarzı ortaya konmuştur. Bunlardan birincisi, olayın, metinlerde bildirildiği şekliyle, hakiki anlamda vuku bulduğunu iddia ederken; ikincisi, söz konusu metinlerdeki ifadelerin, dolayısıyla da hadîsenin mecazî bir anlamda olduğunu ileri sürerek değerlendirmelerini bu bağlamda sürdürmüştür. Bu makalede, fitratla ilgili bu iki yorumun analizi yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Misak, ahd, bezm-i elest, kâlû belâ, fitrat, ruhlar alemi, A'raf 7/172.

ABSTRACT**The Agreement of Fitrah**

One of the facts in Islamic thought, the event of misak or as an area for it, bezm-i elest is very important because of including interpretations and results interested human's past, today and future. It has been two ways of interpretations about this matter. While the first one claims that the event became in a really form as notified in the texts; the second one put forward that the texts and the event has a metaphorical form. In this article both views were analyzed in context of fitrah and it was tried to find a result.

Keywords: agreement, misak, ahd, bezm-i elest, kalu bela, fitrah/fitrat, the world of spirit, A'raf 7/172.

* Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı, e-mail: sinanoge@atauni.edu.tr, sinanoge@hotmail.com

GİRİŞ

Bir varlık olarak insanın, öncesi ve sonrasıyla, yaratılışı hakkında pek çok soru ve sorun ortaya çıkmış ve bu doğrultuda değişik düşünce ve inançlar oluşmuştur. Bu düşünceler, genişleyerek ve derinleşerek günümüze kadar ulaşmış olmasına rağmen, zihni tatmin edici bir noktaya varamamıştır. İnsanın bilgi düzey ve kapasitesinin sınırlı oluşunu göz önüne aldığımızda bu tatminsizliğin zorunlu olarak devam edeceğini kabul etsek bile, iç ve dış dünyasını tanıma dürtüsüyle donatılmış olmasını dikkate aldığımızda, onun bu konuda daha ileri seviyelere ulaşmak için düşünmeye ve araştırmaya devam edeceğini söyleyebiliriz.

İnsanın varlık ve mahiyeti yanında, doğuştan suçsuz olduğunu da ilgilendiren önemli konulardan birisi de “mîsâk” meselesidir. İslâmî geleneğe, özellikle selef dönemi bazı müfessirler ve ehl-i hadîs tarafından, insanoğlunun Allah ile, O’nu Rab olarak kabul ettiğine dair yaptığı sözlü antlaşma olarak algılanan ve halk nezdinde de bu şekilde kabul gören mîsâk, gerçekten de anlaşıldığı gibi cereyan etmiş midir? Eğer böyle ise, nerede, ne zaman ve ne şekilde olmuştur? Böyle bir sözleşmenin bizim için lehte veya aleyhte etkileri ya da sonuçları nelerdir? Yok eğer gerçek manada böyle bir şey olmadıysa, bu konuyla ilgili Kur’ân ve hadislerde yer alan malumatı nasıl değerlendireceğiz? Bu ve benzeri pek çok soru, insan zihnini meşgul etmiş ve etmektedir.

İslâm düşünce sisteminde konunun izahına yönelik başlıca iki görüş ortaya çıkmış ve her iki taraf da kendisinin haklılığına yönelik iddia ve izahlarda bulunmuştur. Yaptığımız bu çalışmada konuyla ilgili temel görüşleri ve bu görüşleri ileri sürenlerin iddia ve delillerini ortaya koymaya, ilgili hadisenin fitrat bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmasına ve bu bağlamda fitratın öneminin vurgulanmasına gayret gösterilecektir.

1. Mîsâk Hâdisesi ve Yorumlanması

Mîsâk, sözlükte, ahd, güvenceli sözleşme ve antlaşma gibi anlamlara gelmektedir.¹ Mîsâk kavramıyla birlikte ya da onun yerine kullanılmakta olan ahd

¹ Bkz., el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmet, *Kitâbu'l-Ayn*, Tah. Dr. Mehdî el-Mahzûmî-Dr. İbrâhîm es-Semerâî, Beyrut, 1988, V, 202; el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Luğat ve Sıhahî'l-Arabiyye*, Tah. Ahmed Abdulgâfûr, Nşr. Hasan Şerbetli, Mısır, ts., IV, 1563; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1988, XV, 212; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Mukrî, *el-Mîsbâh el-Münîr Mu'cemi Arabî*, Lübnan, 1986, s.248; İbn

kavramı da mîsâka yakın bir içerikle söz verme, söz alma, taahhüt etme, vasiyet, emir, yemin vefa, sorumluluk üstlenme(zimmet) gibi manalar içermektedir.²

İstılahtı olarak mîsâk, “*Allahu Teâlâ'nın kullarından aldığı bir söz*”³, “*Elest bezminde*⁴ ve *kâlû belâ*⁵da insanların Allah'ı Rab tanıyacıklarına ve kendilerini O'nun merbûbu bileceklerine dair verdikleri söz, yaptıkları muahede, ilk ve umûmî ahit veya *ilahî ahit*⁶ olarak tarif edilmektedir.

Kısaca tarifini aktardığımız mîsâk anlayışının İslam düşüncesindeki referansları temelde A'raf, 7/172. ayeti olmak üzere, aynı paralelde rivayet edilen bir hadis ve bazı haberlerdir. Mîsâk anlayışının oluşumuna nelerin temel teşkil ettiğini net bir şekilde gösterebilmek için, öncelikle bu referansları yalın olarak aktarmakla yetinecek, konuyla ilgili yorumlara daha sonra yer vereceğiz.

Mîsâk anlayışına temel teşkil eden ayetin meali şu şekildedir:

“*Hani Rabbin ademoğullarından, onların sırtlarından, zürriyetlerini çıkarıp kendilerini kendilerine şahit tutmuş ve 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?'(demişti). Onlar da 'Elbette!... (Rabbimzisin) şahit olduk' demişlerdi. İşte bu şahit tutma, kıyâmet günü, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' veya 'Daha evvel ancak atalarımız şirk koşmuş. Biz de onların ardından gelen bir nesiliz. Şimdi o bâtılı kuranların işledikleri şeyler yüzünden bizi helak mı edeceksin?' dememeniz içindi.*”⁷

Müslim b. Yesârın rivayetine göre, bu ayet hakkında Ömer b. el-Hattâb'a bir soru yöneltilmiş, o da Rasûlullah'ın benzer bir soru üzerine şöyle bir açıklamada bulunduğunu belirtmiştir:

Düreyd, Muhammed b. el-Hasan el-Ezdî el-Basrî Ebû Bekr, *Kitâbu Cemhereti'l-Luğa*, Haydarâbad, 1926, II, 48; Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl Ahmed, *el-Okyanûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît(Kâmûs Tercemesi)*, İstanbul, 1305, III, 1025.

² Bkz., el- Cevherî, I, 512; İbn Manzûr, IX, 448; ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Kuveyt, 1970, VIII, 454, 455, 457.

³ Bkz., Ömer, Nâsır b. Süleyman, *el-Ahd ve'l-Mîsâk fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad, 1413, s. 34.

⁴ Farsça'da “*sohbet meclisi*” anlamına gelen *bezm* kelimesiyle Arapça'da “*ben değil miyim*” mânasında çekimli bir fiil olan *elestüden*(“*leyse*”nin birinci tekil şahıs kipinde, soru edatı “-e” ile birleşmiş hali (S.Ö.)) oluşan *bezm-i elest* terkihi, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabının yapıldığı ve ruhların da “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamını ifade eder. Allah ile insanlar arasında vuku bulan bu sözleşmeye “mîsâk”, “kâlû belâ”, “ahit”, “belâ ahdi”, “rûz-i elest” ve “bezm-i ezel” gibi isimler verilmeyle birlikte, bunlardan en çok kullanılanı, özellikle Osmanlı dinî-tasavvufî edebiyatında meşhur olanı “bezm-i elest” terkihidir. Bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, “*bezm-i elest*” md., DİA, VI, İstanbul, 1992.

⁵ Araf, 7/172. ayetinde yer alan “*Onlar da 'elbette' dediler*” ifadesinin, söz konusu hâdis için simgeleşmiş Arapça halidir.

⁶ Bkz., Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 30.

⁷ el-A'raf, 7/172-173.

“Allahu Teâlâ Hz. Ademi yarattı, sonra sağ eliyle sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyet çıkararak şöyle dedi: “Bunları Cennet için yarattım ve Cennet ehlinin amelini işleyecekler.” Sonra sırtını tekrar sıvazladı ve oradan bir zürriyet daha çıkararak şöyle dedi: “Bunları Cehennem için yarattım ve Cehennem ehlinin amelini işleyecekler.” Bunun üzerine adamın biri, “Ey Allah’ın Rasûlü öyleyse amel ne uğruna?...” dedi. Rasûlullâh (sav) şöyle cevap verdi: “Allahu Teâlâ bir kulu Cennet için yarattığı zaman o kulun Cennet ehlinin amellerini işlemesini sağlar, tâ ki Cennet ehlinin amellerinden bir amel üzere ölünceye dek...Böylece onu Cennete koyar. Ve bir kulu da Cehennem için yarattığı zaman o kulun Cehennem ehlinin amellerini işlemesini sağlar, tâ ki Cehennem ehlinin amellerinden bir amel üzerine ölünceye dek... Böylece onu Cehenneme koyar.”⁸

Bu hadisle birlikte Ebû Hureyre tarafından rivayet edilen ve Allah’ın Adem’in sırtını sıvazlayıp tüm insan zürriyetini ortaya çıkardığından⁹ ve aynı ortamda Adem ile Allah arasında geçen bir diyalogdan¹⁰ bahseden iki hadis daha kaynaklarımızda yer almaktadır.

Zikrettiğimiz ayet ve hadislerin dışında, birtakım haberler daha nakledilmektedir ki, bu haberlerin içeriğinde, ayet ve hadislerdeki malumata ilâveten; Adem’in sırtından çıkarılan zürriyetlerin Cennetlik ya da Cehennemlik oluşlarına göre siyah ve beyaz renklerde oluşları¹¹, söz konusu mîsâk gerçekleşirken, insanlardan Allah’a ibadet etmeleri ve ona şirk koşmamaları istenip rızklarının tekeffül edildiği¹² zikredilmektedir.¹³

⁸ et-Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünen*, Tah. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, trs., Kitâbu Tefsîri'l-Kur’ân, 8.Bab, Hadis no:3075, V, 266. ; Mâlik, *Muvatta*, Kader, 2, II, 898,899. ; Hanbel, *Müsned*, II, 233, 275, 393, 410.

Ebû İsmâ bu hadisin *hasen* olduğunu ve Müslim b. Yesâr’ın Ömer’den hadis işitmediğini söylemiştir. Bkz., et-Tirmizî, a.y.

İbn Hibbân ise bu kişinin güvenilir olduğunu, Ömer’den rivayet ettiğini ve Ömer’le aralarında Nuaym b. Rebîa’nın bulunduğunu ve onun da güvenilir olduğunu belirtmiştir.

Bkz., el-Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1971, VII, 386, 413.

Zehebî ise, Nuaym b. Rebîa’nın Ömer’den rivayette bulunduğunu ve meçhûl olduğunu söylemektedir.

Bkz., ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Mizânu'l-İtidâl fi Nakdi’r-Ricâl*, Tah. Alî Muhammed el-Becâvî, Mısır, 1963, IV, 270.

⁹ er-Râzî, Fahreddîn, *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîri’l-Kebîr)*, Mısır, 1938, XV, 46.

¹⁰ et-Tirmizî, Tefsîr, A’raf, (3078). Tirmizî hadisin sahih olduğunu söylemiştir.

¹¹ er-Râzî, XV, 46, 47.

¹² es-Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürri’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr*, Beyrut, 1888, III, 141.

¹³ Konuyla ilgili diğer rivayetler için bkz., es-Suyûtî, III, 141-145.

Konuyla ilgili olarak yer verdiğimiz bu referansların tamamı, açık bir şekilde görüldüğü gibi, müteşabih ifadelerle dolu olup, bu nedenle hem lafız hem de anlayış bakımından yorum zorunluluğu taşımaktadır. Özellikle zikredilen hadis, zahiri üzere cebri bir anlayış ima etmekte ve ileride zikredilecek olan “fitrat üzere doğma” hadisi ile de açık bir şekilde çelişmektedir. Zaten bu gerçeğin bir yansıması olarak bu konu hakkında İslam düşünce geleneğinde *hakikî* ve *temsîlî* olmak üzere iki anlayış biçimi ve yorum tarzı ortaya çıkmıştır.

1.1. Misâkın Hakikî Anlamda Olduğu Anlayışı

Bu anlayış, Saîd b. el-Müseyyeb(v. 94 h.), Saîd b. Cübeyr(v. 95 h.), Dahhâk(v. 105 h.), İkrime(v. 105 h.) ve Kelbî(v. 146 h.) gibi pek çok selef dönemi müfessirleri ile hadisçilere aittir.¹⁴ Bu antlaşma ve antlaşmada bildirilen ilişkinin doğası, onlar açısından, din kavramında merkezi bir yer tutmuş ve İslâm'ın ana esaslarından kabul edilmiştir.¹⁵ Onlara göre, gerek yukarıda bahsi geçen âyet ve gerekse bu hususta vârid olan hadisler zahiri üzere anlaşılmalıdır. Bu itibarla Allah Teâlâ, insan zerrelere Hz. Adem'in sırtından çıkarmış, daha sonra hayat, idrak ve nutuk vererek ilk sözü almış, sonra ruhları geri alarak bu zerresel varlıkları yerlerine iade etmiştir.¹⁶ Züriyetin Adem'in sulbünden silsile halinde çıkarılışı, tıpkı birinci kez Sûr'a üflendiği an vuku bulacak toplu ölüm ve ikinci kez Sûr'a üfürülmekle gerçekleşecek olan toplu diriliş gibi çok kısa bir sürede olmuştur. Allah Teâlâ ise, gaybe iman edip etmeyeceğimizi denemek için bu olayı bizlere unutturmıştır.¹⁷ Sözleşmenin yapıldığı iddia edilen zerrelere, hitabın yapılabilmesi için, geçici bir süre akıl verildiği kabulünün anlaşılır olması için, akıl sahibi olmayan fakat Allah'ın kendilerinde akıl ihdas ettikten sonra hitap buyurduğu dağ¹⁸ ve arının¹⁹ durumu örnek olarak verilmektedir.²⁰

¹⁴ er-Râzî, XV, 46.

¹⁵ Attas, S. Nâkib, *İslâm, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, Ter. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul, 1995, s. 100.

¹⁶ er-Râzî, XV, 46; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsîri*, İstanbul, 1967-1970, II, 119, 120.

¹⁷ el-Meydânî, Abdulğani el-Ğanîmî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, Dimaşk, 1982, s. 81.

¹⁸ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁹ en-Nahl, 16/68.

²⁰ Bkz., Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîrû'l-Menâr*, Mısır, 1954-1964, IX, 367 ; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâğî*, Mısır, 1970, IX, 104.

Yapılan bu mîsâkın yeri hususunda kesin bir kanaat olmamakla birlikte, Cennet'te veya Mekke-i Mükerre ile Tâif arasında²¹, Arafât bölgesinde Na'man denilen vadide²², Hz. Adem'in indirildiği Hind bölgesinde veya Kâbe'de²³ olduğu söylenmektedir.

Söz konusu bu antlaşma bütün ademoğlunun ruhlarıyla yapılmış ve Tanrı onlara toplu olduğu kadar bireysel olarak da hitap etmiştir. Bu yüzden bu antlaşma, kolektif olarak Allah'ın kendi Rableri olduğuna dair bir toplu itiraf biçiminde yapıldığı gibi, her bir ruh tarafından ayrı ayrı da yapılmıştı.²⁴

A'raf Sûresi 172. âyetini bu şekilde izah edenler, Kur'ân-ı Kerîmde yeralan bazı âyetleri de bu doğrultuda tefsir etmişlerdir. Örneğin, İbn Abbâs, "Onlar Allah'ın ahdine vefa gösterirler ve mîsâkı da bozmazlar."²⁵ âyetindeki ahd ve mîsâkla, yukarıda belirtilen hakiki manadaki mîsâkın kastedildiğini belirtmektedir.²⁶

"İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz?..."²⁷ âyetinin izahında, Übey b. Ka'b'dan yapılan rivayete göre, buradaki hitap, *elest bezmî*nde söz verdikleri tevhidi ikrardan yüz çeviren tüm kâfirleredir²⁸ ve orada yapılan ikrara binaen, dünyada inkâr eden herkes imanından sonra küfre girmiş olur. Râzî, Vâhidî'nin, el-Basît isimli kitabında bu sözü, Hz. Peygambere varan bir senetle rivayet ettiğini bildirmektedir.²⁹

Mîsâk hadisesini hakikî manasıyla anlayan kesimlerden bir diğeri tasavvuf ehlidir. Onlara göre mîsâk, Allah'tan ilk ve temel ayrılışın başlangıcıdır.³⁰ Mîsâk hâdisesini nazariye halinde ilk olarak sistemleştiren³¹ Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), *tasavvufî tevhidî* insanî melekeye irca etmiş, tevhidi de mîsâk âyetine dayandırmıştır. Ona göre beşerî ruhlar bedenlerle birleşmeden önce de mevcut olup, bu hayatlarında Allah'la doğrudan bütünleşmelerinden dolayı saf, temiz ve mukaddestirler. Ancak

²¹ er-Râzî, XV, 46.

²² İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, Beyrut, 1987, III, 283.

²³ el-Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şehâbüddîn, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, ts., IX, 105.

²⁴ Attas, a.y.

²⁵ er-Ra'd, 13/20.

²⁶ er-Râzî, XIX, 40.

²⁷ Al-i İmrân, 3/106.

²⁸ el-Âlûsî, IX, 26.

²⁹ Bkz., er-Râzî, VIII, 183.

³⁰ Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân'ı-Kerîm ve Sünnet'e Göre Tasavvuf*, İstanbul, 1989, s.31.

³¹ Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Rûhu ve Tarikatler*, İstanbul, 1988, s. 96.

dünya hayatında perdeler kendilerini kuşatıp, şehvânî saltanatın üzerlerine hakim olmasından dolayı vermiş oldukları bu sözü unutmuşlardır.³²

Cüneyd, A'raf, 172. âyetinden, kulun dünyaya gelmezden önce kendinin haberi olmadığı başka bir varlığa sahip olduğunu anlıyor ve bu varoluşun ve ahitleşmenin mahiyetini şu şekilde açıklıyor: “Allah, önce onlar yok iken kendisinin var etmesiyle var olduklarını ve ondan sonra onlara hitap ettiğini haber verdi. Bu varlık, Allah'ın mahlukatına ait varlık cinsinden değildir. Bu, o manada bir varlıktır ki Allah'tan başka kimse bilmez, kendinden başkası bundan haberdar olmaz. O halde onları vücuda getiren O' dur. Onları kuşatır ve görür. Onlar ezelde ezel içindirler. (Bu varlık zamansız idi). İşte bu varlık, o rabbani varlıktır. O ilahî idraktır ki ancak Celîl ve Azîz olan Allah'a yaraşır...

Allah ruhları çağırıldığı zaman onlara bahşettiği kerem ve fazl sayesinde bu ruhlar, Allah'ın davetine derhal cevap verdiler. Onları yarattığı zaman, onlar adına cevap veren yine kendisi idi. Ruhlar kendi huzurunda meşîetden başka bir şey değil iken, onlara kendi nefsinin bildirdi. Sonra o tasavvurlar halindeki halkını tohumlar gibi yapıp kendi iradesiyle insan tohumu haline naklederek Adem (as)'in beline koydu...

Böylece şanı yüce Allah, onlar mevcut değil iken ve ancak kendi vücudunda (bir tasavvur olarak) mevcut iken onlara hitap ettiğini haber verdi. Onlar orada Hakk'ı bildiler ama, kendi vücutlarıyla değil. Çünkü kendi vücutlarından asla haberleri yoktu.”³³

Mevlânâ (v. 672/1273) da mîsâkın ruhlarla yapıldığını, bu dünyaya, verdiğimiz sözü yerine getirme noktasında imtihan için geldiğimizi ve o zaman Allah'ın sesini işittiğimizden dolayı bugün güzel seslere meyyal olmamız gibi, o andan kalan bir takım izler taşıdığımızı söylemektedir.³⁴

Tasavvufî düşüncede zikir kavramı içerisine, “Allah ile ruhumuz arasındaki ezeli antlaşma” olarak tarif edilen mîsâk hâdisesi dahil edilerek, bu antlaşmanın hatırlanması gaye edinilmiştir.³⁵ Bu manada Kur'ân, bütün insanlığı bu mîsâkı hatırlamaya çağırılmaktadır. “Hatırlamıyor mu insan bundan önce onu yarattığımız zamanı? Ve o zamanda o hiçbir “şey” değildi.”³⁶ Bu nedenle zikir, insanı “şey” olmadan önceki mekân ve zaman kayıtlarından azade haline götürmenin ve o haliyle

³² Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf- İslâm'da Manevî Hayat*, İstanbul, 1996, s.149-150.

³³ Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul, 1969, s. 88.

³⁴ Bkz., Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsiri Açısından Mesnevî*, İstanbul, 1999, s.181-186.

³⁵ Bkz., Öztürk, Yaşar Nuri, *Din ve Fitrat*, İstanbul, 1992, s. 78.

³⁶ el-Meryem, 19/67.

taşıdığı varlığı kavramasını imkân dahiline sokmanın yoludur. Ve bu dünyada *ezelî* hatırlamaya çağrılan insan, dünya ötesinde de bu âlemi hatırlayacaktır: “*İnsan yapmış olduklarını hatırlayacaktır o gün.*”³⁷ âyeti de buna işaret etmektedir.³⁸ Dikkat edilirse bu yorumda, ayette yer alan ve kast, amel ve tasarruf gibi hür iradeyi, gayreti ve sorumluluğu gerekli kılan manalara gelmekte olan³⁹ “sa’y” ifadesi mîsâkın karşılığı olarak düşünülmüştür. Oysa mîsâk olayında fiilî herhangi bir çaba ve gayret yoktur. Söz konusu sözleşme hakikî boyutuyla dahi olsa, bu, fiilî değil sözlü bir durumdur. Ayrıca ezeli olmayan, zaman ve mekân kayıtlarına bağımlı olan insan, nakledilen tüm yorumlarda, genel İslâmî anlayışa aykırı bir şekilde, tüm bu gerçekliklerinden kopararak; ezeli hatırlama, zaman ve mekan boyutlarından çıkma gibi durumlara kabiliyetli olarak telakki edilmiştir.

Özellikle Cüneyd’in öğretilerinde izlenen, insanî olanın ilahi olandan “ifrad”ı ve insanın ilk yokluk haline ya da Allah’ın zihninde bulunduğu hale gelmesi düşünceleri, tasavvufî düşüncenin varlık anlayışı bakımından yabancı fikirlerden etkilendiğinin önemli göstergeleridir.⁴⁰

Mutasavvıfların konuyla ilgili düşüncelerinin genel anlamda sudurcu bir panteizm içerdiği görülmektedir. Araf suresindeki âyet, tasavvufî varlık felsefesi doğrultusunda, varlığın Allah’tan kopuş ve ayrılış şeklinde tezahürü anlayışı için bir referans kılınmıştır. Bu algılayışta, âlemi, bir akış, tanrısal hayatın derece derece bir yayılması ve varlığın son gayesi olarak, onun Tanrı’da yeniden erimesi(emanatis panteizm) gibi düşünen Yeni Eflatunculuk⁴¹un izlerini görmek mümkündür. Bu anlayış biçimiyle, Kur’ân’ın Allah ve âlem anlayışında bulunan Hâlık ile Mahluk arasındaki mutlak ayrılık(dikotomi) aşılmış ve âlem, Zorunlu Varlık’tan ezeli bir taşma(feyz) olarak tavsif edilmiştir. Bu sudurcu kozmolojinin metafizik sonucu, hem âlemin ezeliği hem de Yeni Eflatunculuğu karakterize eden vahdet-i vücûd’dur.⁴²

³⁷ en-Nâziât, 79/35.

³⁸ Öztürk, Din ve Fitrat, s. 80.

³⁹ Bkz., İbn Manzûr, VI, 271, 272.

⁴⁰ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1992, s. 215, 216.

⁴¹ Bkz., Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev., H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1993, s. 110.

⁴² Fahri, s. 326.

1.2. Mîsâkın Sembolik(Temsilî) Anlamda Yorumu

Bu anlayış ise, tefekkür ve aklî izahlara önem veren kelamcılar ve bazı müfessirlere aittir. Onlara göre, âyetteki ifade mecazî ve temsilîdir. Şöyle ki, Allah Teâlâ insanoğlunu, babasının sulbünden çıkarıp ana rahmine koymuş, orada “alaka” ve “mudğa” aşamalarından sonra ruh vermiş ve normal insan haline getirmiştir. Böylece gerek yaratılış, gerekse diğer delillerle insana “rabbinin Allah olduğunu” lisân-ı hâl ile ikrar ettirmiştir.⁴³ Allah, insan zürriyetinin nefislerine, İslâm özünü koyar ve aklî idrâklerine, her filin bir fâili, her hâdisin bir muhdisi olduğunu ve sebep-sonuç; ilel-ma’lûlât kanunlarına bağlı mümkün âlemler üzerinde, bütün kainattan üstün bir sultan olduğunu yerleştirir.⁴⁴ Böylece âyetteki akit, emrî, kavli ve kelâmî mahiyette bir mîsâk değil, potansiyel bir tanıma gücünün oluşumu manasında hükmî bir akitir.⁴⁵

Hasan el-Basrî (v. 110/728), “*Sefih'ten, kendini bilmezlerden başka kim İbrâhim'in dininden yüz çevirebilir?*”⁴⁶ âyetindeki “*sefihe*” kelimesinin “bilmedi” manasına geldiğini söyleyerek, “*men sefihe nefsehû*” ifadesini “nefsini tanımayıp, onu zarara sokan” diye tefsir etmiştir. Buna göre insan kendi nefsi hakkında düşünürse, Allah'ın sanatına dair bulduğu izlerle, Allah'ın birliğine ve hikmetine istidlal eder ve böylece Hz. Muhammed (sav)'in hak peygamber olduğuna delil bulmuş olur.⁴⁷ Aynı yorum *fitrat* kavramı hakkında da düşünülebilir ve nefsini tanıyan, onu alçaltmayan bir kişi, fitrî olarak Rabbinin dininden yüz çeviremez. Yüz çevirenler, bu fitrî özelliğini kaybetmiş ya da âtil bırakmıştır.

İlgili âyetin gramer ve belâgat yönünden de tahlili yapılarak şunlar söylenmektedir:

Zürriyete, vahiy ve telkin sözü ile değil, irade ve tekvin sözüyle hitap edilmiş ve onlar da kavli olarak değil, lisân-ı hâl ile cevap vermişlerdir. Tıpkı “*Göğe ve yere isteyerek veya istemeden gelin, dedi.*”⁴⁸ âyetinde ve şairin “Havuz doldu ve yeter artık, beni(suyumu) kes dedi” sözünde olduğu gibi.⁴⁹ Bu tip ifade ve beyan üslubuna “*temsîl*” denir ki bu, belâgat üsluplarının en üstünüdür, Kur’ân’da ve bir çok belâğî ifadesinde çokça görülen bir anlatım tarzıdır.⁵⁰

⁴³ er-Râzî, XV, 50 ; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, IV, 168.

⁴⁴ Rıza, IX, 360; el-Merâğî, IX, 103.

⁴⁵ Yazır, a.y.

⁴⁶ el-Bakara, 2/130.

⁴⁷ er-Râzî, IV, 78.

⁴⁸ Fussilet, 41/11.

⁴⁹ er-Râzî, XV, 50; Rıza, IX, 360; el-Merâğî, IX, 103.

⁵⁰ Rıza, a.y. ; el-Merâğî, a.y.

Âlûsî (v. 1270/1855)'nin naklettiğine göre, temsilî manayı savunanların önemli gerekçelerinden bir tanesi şudur: “Şayet bu ikrar, işin hakikatini ortaya koyacak şekilde zorunlu olsaydı, insanların bugün şöyle deme hakkı olurdu: “O gün şahit olduk. Fakat bizden zarurî ilim kalkıp kendi görüşlerimize bırakılınca kimimiz isabet, kimimizse hata ettik. Yok eğer bu ikrar istidlâl olup, insanlar hataen isyan ediyorlarsa, şöyle deme hakları vardır: “Biz ikrar günü ilahî tevfiik ve ismet ile ikrar ettik. Fakat daha sonra dünyada, bu tevfiik ve ismetten mahrum bırakıldık. Eğer bırakılmasaydık, iman ve ibadetimiz ilk anki gibi, her zaman olurdu.” Bütün bunlar da gösteriyor ki, mîsâktan maksat, Allah'ın insana verdiği akıl ve basirettir. Zira bunlar, açık ve “*biz bundan gafildik*” demelerine engel olan delillerdir. Çünkü Allah Teâlâ, rubûbiyetini ve vahdaniyetini bilme ve ikrâr etme imkânını, şirk koşmaları durumunda kulların aleyhine delil kılmıştır. Tıpkı iman hususunda peygamber göndermeyi delil kıldığı gibi.”⁵¹ Allahu Teâlâ inkâr ve şirklerine karşılık onlara azap ettiğinde, bu kişiler, “*Şimdi o bâtili kuranların işledikleri şeyler yüzünden bizi helak mı edeceksin?*” diyecekler. Allah onları, sırf peygamberlerine muhalefet ettikleri ve onları yalanladıkları için helâk edecektir. Eğer onları, peygamber göndererek aleyhlerine bir delil ortaya koymadan sadece şirk hususunda babalarını takip ettikleri için helâk etseydi, âyette belirtilen “*bâtili ihdâs edenler*”in yaptığı şeylerden dolayı helâk etmiş olurdu. Veya yapmış oldukları şeyin bâtil olduğunu bilmedikleri halde onları helâk etmiş olurdu. Oysa Allah, gaflet ehli bir topluluğu zulümle helâk etmez. Ancak ve ancak uyarıp mazeretsiz bıraktıktan sonra helâk eder.⁵²

Âyette geçen, “*veya, daha önce babalarımız şirk koşmuştu. Biz ise onlardan sonra gelen bir nesiliz, dememeniz için...*” ifadesinden, mîsâkın tek tek kişileri kapsamamasının yeterli olacağına yönelik bir anlam çıkarabiliriz ki, böylece ataların sapıklığı, rubûbiyetin delilleriyle dahilen ve haricen dolu olan kişilere bir bahane olamaz.

Mesele hakikî manada anlaşıldığı takdirde âyette belirtilen bu gerekçe mantıklı bir zemine oturmayacaktır. Çünkü Allahu Teâlâ, zürriyetin çıkarılmasının bir gerekçesi olarak “*Kıyâmet günü, biz bundan gafil idik dememeniz için...*” buyurmaktadır. Buradaki gaflet ise ya kıyâmetten ya da mîsâkın alınmasından gaflet demek olabilir. Birinci ihtimal, doğru olamaz. Zira Allah, Kur'ân'da ba's ve hesabı

⁵¹ el-Âlûsî, IX, 104.

⁵² İbn Kayyim, Ebû Abdullah el-Cevziyye, *er-Rûh fi'l-Kelâm alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ehyâ*, Tah. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut, 1994, s. 369.

bilmeye yönelik bir ahd ve mîsâkın alındığından bahsetmemiştir. Sadece kendisini Rab olarak bilmekten bahsetmiştir. Mîsâkın alınışından gaflete gelince, kendilerinden ahdin alınmış olduğu küçük yaşta ölmüş çocuklar ve düşükler, bu mîsâkın alınmasından sonra, bu mîsâktan gafil olup da inkâr edecekleri bir zamana ve ortama ulaşamamışlardır. Öyleyse onlardan sudur eden bu gaflet ne zaman vâki oldu? Ve Allah onları, olmayan bir şeyle sorumlu tutmayacağına göre, vuku bulmayan bir şeyin zikredilmesi muhaldir. Ayrıca çocuktan şirkin veya başka bir inancın ortaya çıkması mümkün değildir ki “*daha önce babalarımız şirk koşmuştu...*” diyebilsin.⁵³ Ayette ki bu ifadeden dolayı, ilgili sözün Adem’in çocuklarına yakışmayacağı, zira Adem’in müşrik olmadığı ifade edilmiştir.⁵⁴ Ayetteki ifadeleri temsil ve tahyil olarak algılayan Zemaşşerî (v. 538/1143)⁵⁵ de aynı gerekçeden dolayı, âyette ki “*benî Âdem*” den maksadın, Allah’a “*Üzeyr Allah’ın oğludur*” diyerek şirk koşan Yahudî selefleri; “*zürriyet*” ten maksadın ise, bu Yahudilerin Hz. Peygamber zamanında yaşayan ve atalarının yolunu takip eden torunları olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Hitabın müşriklere olduğunun delili, “*...veyahut daha önce ancak atalarımız şirk koştular...*” ifadesidir. Yahudiler hakkında olduğunun delili ise, aşağıdaki âyetlerin ilgili âyetle atıf yoluyla ilişik olmasıdır. (Zira, ma’tûf ile ma’tûfun aleyh aynı hükme bağlı olur)⁵⁷

“*Biz, bir zamanlar o dağı (Tûr’u) onların (İsrâiloğulları’nın) üzerine çekip kaldırmıştık.*”⁵⁸, “*Yahudilere o köy halkını sor.*”⁵⁹, “*Yahudilere kendilerine âyetlerimizi verdiğimiz o kişinin haberini oku.*”⁶⁰

Temsilî manayı savunanlar da tıpkı hakikî anlamı kabul edenler gibi, Kur’ân’daki bazı âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda değerlendirmiş ve düşüncelerine destek olarak ortaya koymuşlardır.

“*O fâsıklar, Allah’a verdikleri ahitlerini te’kîd ettikten sonra bozarlar...*”⁶¹ âyetinde bildirilen ahit; Allah’ın insanları, kendilerine verdiği akıl, nazar ve kıyas vasıtasıyla, kendi sünnetlerini bilmekle sorumlu tutmasıdır.⁶² Ayrıca bu ahit, Allah’ın,

⁵³ Bkz., İbn Kayyim, s. 365, 366.

⁵⁴ er-Râzî, XV, 47. ; İbn Kesîr, VII, 3140.

⁵⁵ ez-Zemaşşerî, Ebu’l-Kâsım el-Harizmî, *el-Keşşâf*, Beyrut, ts., III, 129.

⁵⁶ ez-Zemaşşerî, III, 130.

⁵⁷ Bkz., ez-Zemaşşerî, a.y.

⁵⁸ el-A’raf, 7/171.

⁵⁹ el-A’raf, 7/163.

⁶⁰ el-A’raf, 7/175.

⁶¹ el-Bakara, 2/27.

⁶² Rıza, I, 242.

rububiyetine delâlet eden deliller getirerek vahdaniyetini göstermiş olması⁶³ temelinde, “yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım bekleriz”⁶⁴ ilkesini gerçekleştirmek üzere, akıl ve yaratılış düzeyinde yapılan antlaşmadır.⁶⁵ Benzer bir şekilde, “Her ne zaman bir ahit yapsalar, içlerinden bir grup bu ahdi bozar”⁶⁶ âyetinin tefsirinde Râzî şöyle demektedir: “Allahu Teâlâ, Hz. Muhammed (sav)’in nübüvvetini ve şeriatının doğruluğunu gösteren delillerini ortaya koyunca, âdetu bu, Allah’ın ortaya koyduğu ahdi, onların bu delilleri kabul etmesi de Allah ile yapmış oldukları sözleşme gibi olmuştur.”⁶⁷

Temsîlî manayı savunanların eleştiri ve delillerinden bazılarını, detaylarına girmeksizin özetleyecek olursak şöyle diyebiliriz:

-Konuyla ilgili hadiste, “Hz. Adem’in sırtı” zikredilirken ayette “Ademoğullarının sırtı” ifadesi geçmekte ve bu da bir çelişki doğurmaktadır.⁶⁸

-Ahit(yeminli söz), ancak akıllı olan bir varlıktan alınabilir. Buna göre, şayet bu zerrelere akıllı idiyeler o sözleşmeyi bizim bugün hatırlamamız gerekirdi. Yok eğer “bu antlaşmayı unuttuk” denilirse, bu da, tenâsuh inancının lehine bir delil olur.⁶⁹ Ayrıca burada, şirkin batıl olduğuna, Allah’ın varlığına ve birliğine iman eden bütün mükelleflerden alınan umumî şahittik ve söz zikredilmiştir. Bu mükelleflerin aleyhlerine delil olarak ileri sürülebilecek, özrün kalkmasını sağlayacak ve cezayı haklı kılacak bir sözdür. Hal böyle olunca, mükelleflerin bu antlaşmayı hatırlamaları ve bilmeleri şarttır.⁷⁰ Çünkü ayet Mekkî’dir ve Mekke dönemi imanî unsurların yerleştirilmeye ve benimsetilmeye çalışıldığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde imanla alakalı bir mevzu şüpheden uzak, açık ve net olmalıdır. İman bilincinin yeni yeni oluşturulduğu bu ortamda, sorumluluğu içeren bir inancın meçhul bir mefhum üzerine yerleştirilmesi düşünülemez.

Bunların dışında, söz konusu zerrelere Adem’in sulbüne sığmayacağı; hayatın bulunabilmesi için bünye(beden)nin şart olduğu, fakat zerrelere buna sahip

⁶³ İbn Kesîr, II, 237.

⁶⁴ el-Fâtiha, 1/5.

⁶⁵ Yazır, I, 245.

⁶⁶ el-Bakara, 2/100.

⁶⁷ er-Râzî, III, 201.

⁶⁸ er-Râzî, XV, 47. ; İbn Kesîr, VII, 3140.

⁶⁹ er-Râzî, XV, 47.

⁷⁰ İbn Kesîr, VII, 3148.

olmadığı; zerresel varlık anlayışının Kur'an'da yer alan insanın yaratılış ve maddî yapısıyla ilgili ayetlerle çeliştiği gibi diğer pek çok delil ortaya konmuştur.⁷¹

Temsîlî mana hakkında şu ana kadar nakletmeye çalıştığımız yorum ve izahlar, İslâm düşüncesinde önemli bir yer teşkil eden *fitrat* olgusunu akıllara getirmektedir. Temsîlî yorumu savunanlar, meseleyi açık bir şekilde *fitrat* olgusuna indirgemiş olmasalar da, ortaya koymuş oldukları bakış açısı, bu boyuta vurgu yapmamızı mümkün kılmaktadır. Bu nedenle, *fitrat*'ın anlam ve mahiyetinin ne olduğu, Kur'an ve hadislerde ne şekilde kullanıldığı ortaya konduğunda, mîsâk'ın *fitrat* bağlamı sembolizmi hakkında daha net bir kanaate varma imkânı doğacaktır.

2. *Fitrat*: Kişisel ve Evrensel Farkındalık

Fitrat, sözlükte yaratma, başlama, ilk olarak icat etme ve keşfetme gibi bir takım manalara gelmektedir.⁷² İstilahî olarak ise pek çok tarif yapılmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Fitrat;

"Dini kabul etmeye hazırlanmış yaratılıştır."⁷³

"İnanç bilinçli olarak kabul edilene kadar iman'ın teyit edilmemiş halidir."⁷⁴

"Allah'ın bütün her şeyi yaratmada ölçü olarak koyduğu bir model ve yöntem, Allah'ın yaratış tarzı, yani sünnetullah'tır."⁷⁵

"Allah'ın insanda yarattığı kendini tanıma yeteneği, iman'ı bilme yeteneğidir."⁷⁶

"Hakkı kabullenebilme ve onu idrak etme hususunda kolaylıktır."⁷⁷

"İslâm dinidir."⁷⁸

⁷¹ Bkz., er-Râzî, XV, 48, 49.

⁷² Bkz., el-Ferâhidî, VII, 418; el-Cevherî, II, 781; İbn Manzûr, X, 286; el-Müncidü't-Tullâb, Beyrut, 1969, s. 588.

⁷³ el-Cürcânî, s. 112.

⁷⁴ Mohamed, Yasien, *Fitrah and Its Bearing on The Principles of Psychology*, The American Journal of Islamic Social Sciences, vol:12/1, Herndon, 1995, ss.1-18., s.11. (çev. için bkz. Muhammed, Yasin, *Fitrat ve İslam Psikolojisi*, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi, 3:2, İstanbul, 1995, ss. 43-61.)

⁷⁵ Attas, s. 90.

⁷⁶ el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, Tah. Muhammed Seyyid Keylânî, Mısır, 1961, s. 382.

⁷⁷ el-Âlûsî, XXI, 40.

⁷⁸ et-Tahânevî, Muhammed A'la b. Ali, *Keşşâf-u Istilâhâtî'l-Fünûn*, Tas. el-Mevlevî Muhammed Vecih, el-Mevlevî Abdu'l-Hak, el-Mevlevî Ğulam Kadir, Kalkûta, 1862, II, 1117, 1118.

“Allah’ın, insanı; hayat, ölüm, saadet, şekâvet ve buluğdan sonra babalarından kabul edecekleri hususlar ve inançlar gibi halleri kabule elverişli olacak özellikteki ilk yaratışıdır.”⁷⁹

“Kişinin doğuştan olan gerçekliğidir. Allah vergisi, Allah’a inanmaya ve Ona ibadet etmeye doğuştan olan ihtiyaç ya da meyildir. Ayrıca aslî sâfiyet (original purity) ya da ilk inanç (primordial faith); ferdi, iyi ve kanuni olana meyillendiren ontolojik durumdur.”⁸⁰

“Allah’ın insan soyundan, babalarının sulplerindeyken almış olduğu mîsâktir.”⁸¹

Mutahhari’nin tespitine göre, fıtrat kavramının Kur’ân öncesi bir geçmişi yoktur ve ilk kez Kur’ân bu kelimeyi insan için kullanmıştır.⁸² Kur’ân’da fıtratla doğrudan alakalı olarak Rûm Sûresi’ndeki şu âyet geçmektedir ve âyette geçen fıtrat kavramının manası hususunda yukarıda belirttiğimiz tarifler yapılmaktadır: “O halde sen yüzünü bir muvahhid olarak, dine, Allah’ın insanları üzerine yarattığı fıtratına çevir. Allah’ın yaratmasında değişiklik yoktur. İşte kıymetli olan din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”⁸³

İnsanın yaratılışındaki marifet boyutuna dikkat çeken et-Teymî(v. 535 h.), başlıca iki tür marifetten bahsetmektedir. Birincisi, doğuştan gelen *fitri marifettir* ki âyette belirtilen de budur. Ve bu marifet kâfirlerde de bulunur. Kâfirlerin, kendilerine sorulduğu vakit, Allah’ı yaratıcı olarak kabul etmelerini ve yine bir musibet halinde Allah’a sığınıp O’na dua etmelerini bildiren âyetler⁸⁴ buna delildir. İkincisi ise, *kesbî marifettir*. Doğuştan olan marifetin fayda vermeyeceği, insanlardan kesbî marifetin talep edildiği belirtilerek, onun, sevap ile cezanın kendisine bağlı kılındığı mükellefiyet çağındaki marifet olduğu söylenmektedir.⁸⁵ Ayette söz konusu edilen yaratılış biçiminin evrensel oluşuna dikkat çeken Muhammed Hamdi Yazır’a göre de, “insanları, kendisi üzerine yarattığı fıtrat” ifadesinde maksat, her ferdin kendine mahsus olan cüzî yaratılışı değil, bütün insanların insan olmaları bakımından

⁷⁹ et-Tahânevî, II, 1118.

⁸⁰ Mohamed, Yasien, s. 2.

⁸¹ et-Tahânevî, a.y.

⁸² Mutahhari, Murtaza, *Fıtrat*, Ter. Cafer Kırım, İstanbul, 1992, s. 9.

⁸³ er-Rûm, 30/30.

⁸⁴ Bkz., Lokmân, 31/25, ez-Zümer, 39/38; el-Ankebût, 29/65.

⁸⁵ et-Teymî, Ebu’l-Kâsım İsmâil b. Muhammed İbnü’l-Fazl, *el-Hüccce fi Beyâni’l-Mehicce ve Şerhu Akîdeti Ehli’s-Sünne*, Tah. Muhammed b. Mahmûd Ebû Rahîm, (Dâru’r-Râye), 1990, II, 40, 41.

yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılıştır.⁸⁶ Dolayısıyla, nasıl ki insan organlarında bir amaç, bir fonksiyon, kısacası bir fıtrat varsa; aynı şekilde tüm insanlığın ruh ve zekâlarında, “İnsanları ve cinleri sadece bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁸⁷ âyetinde de belirtildiği gibi, yaratıcısını tanıma ve ona kulluk etme fıtratı vardır.⁸⁸ Hakikat arayışı insan ruhunun yaratılışında yerleştirilmiş bir eğilimdir. İnsan, ruh ve beden birleşiminden oluşmuş bir hakikattir; ruhu ise “Ona ruhumdan üfürdüm”⁸⁹ âyetinde belirtildiği üzere ilahî hakikatin izlerini taşımaktadır.⁹⁰

İnsanın yaratılışının gelişigüzel ve nötr bir halde olmayıp, ilahî bir estetik ve dizayn ile tertip ve tezyin edildiği gayet net bir şekilde bildirilmektedir: “Allah’ın boyası... Boyama bakımından Allah’tan daha iyi kim vardır?”⁹¹ Âyette geçen boya ve boyamadan maksat, din, fıtrat ve bunların insan özüne yerleştirilmesidir. Nasıl ki boya, boyanılan şeyin örtüsü ise, fıtrat da insanın örtüsü ve giysisidir. “Boya” denmiştir, çünkü fıtratın eseri, boyanın boyanandaki eseri gibi insanda ortaya çıkar ve boyanın elbiseye sızması gibi, hidâyet ve irşad da insan kalbine girer.⁹² Bu nedenle din hakkında, “Din, ilahî renktir. Hakk elinin tekvin ve yaratılış metninde insanı boyadığı renktir” denmiştir.⁹³ Fıtratın ilahî bir boyama ile insanın özüne nakşedilmesi de gösteriyor ki bir kimse, kişiye aslî tabiatını hatırlatmayı hedefleyen ilahî vahyi göz ardı etse ve dinî kaynaklı tabiatının gereklerinden sapsa bile, o kimse esas tabiatından tamamıyla kaçamaz.⁹⁴

Hz. Peygamber de insanın yaratılışındaki bu yönlendirmeye işaret ederek şöyle buyurmuştur: “Her doğan fıtrat üzere doğar. Sonra anne ve babası onu yahudileştirir, hıristiyanlaştırır veya mecûsileştirir.”⁹⁵ Konuyla ilgili bir başka rivayete göre de, “Her doğan millet(din) üzere doğar...”⁹⁶ denmiştir. Hadis hakkında yapılan açıklamalar, daha önce belirttiğimiz mîsâk meselesini hakîkî veya temsîlî olarak

⁸⁶ Yazır, VI, 255,256.

⁸⁷ ez-Zâriyât, 51/56.

⁸⁸ Yazır, VI, 256,257.

⁸⁹ el-Hicr, 15/29.

⁹⁰ Mutahhari, s.70.

⁹¹ el-Bakara, 2/138.

⁹² el-Beyzâvî, Nâsiru'd-Dîn Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Mısır, 1968. I, 85.

⁹³ Mutahhari, s. 19.

⁹⁴ Mohamed, Yasien, s. 4.

⁹⁵ Buhârî, Cenâiz, 80, 92., II, s.117, 118, 125; Tefsîru Sûret-i Rûm, VI, 143. ; Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25., IV, 2047, 2048. ; et-Tirmizî, Kader, Bab:5, 2138., IV, 447. ; Mâlik, Cenâiz, 52., I, 241.

⁹⁶ Müslim, Kader, 31; et-Tirmizî, a.y.

algılayış doğrultusunda cereyan etmektedir. Bu açıklamalarda başlıca şu görüşler ortaya konmaktadır:

1. Fıtrattan maksat dini kabule kolaylaştırılan selim tabiattır.
2. Her doğan Allah'ı bilip Onun yaratıcı olduğunu ikrar etme üzerine yaratılmıştır. (Bu görüş birinci maddeye yakındır.)
3. Çocuk hakkında önceden hükme bağlanan saadet ve şekâvet⁹⁷ halidir.
4. İslâm'dır.⁹⁸
5. Çocuğun anne kamında, kendisi üzere yaratıldığı yaratılıştır.⁹⁹

Fıtrat insanın hakikatine, özüne bitişiktir. Bu nedenle değişikliğe uğramaz. Değişiklik, insanın özünde, fıtratında değil; bu aslî yaratılışına aykırı bir şekilde zahirinde, dış görünümünde olur. *"Allah'ın yaratmasında herhangi bir değişiklik yoktur"*¹⁰⁰ âyeti de buna işarettir.¹⁰¹ Kişi, fıtratını tezahür ettirebilmek için nefsini terbiye etmelidir. Her insan, iyiyi kötüden ayırabilmek için fıtrat, akıl ve özgür irade ile donatılmıştır. İnsanların hissî ve biyolojik güdülerini tabiaten kötü değildir. Bununla beraber kötü dürtülere çok açıktırlar ve nefsin manevî başarısının en yüksek seviyesine (nefs-i mutmainne) ulaşabilmeleri için, emredilen ilahî kanunlara uygun olarak kontrol edilmeleri ve yönlendirilmeleri gerekir.¹⁰² Fıtrattaki ulûhiyet ve vahdâniyet sahibine inanma şuur ve duygusunun gelişmesinde ve belli bir olgunluk düzeyinden sonra, iman ve din şuuruna dönüşmesinde çevre faktörü önemli bir etkindir. Şayet çevre etkileri olumsuz ise beklenen dinî şuur oluşmaz ve bilinç altında kalır. Bundan sonra oluşan dinî durum fitrî değil, çevreseldir.¹⁰³ Aslî olan, hadiste de belirtildiği gibi, İslâm'dır, öteki inançlar ya da eğilimler birer sapmadır.¹⁰⁴ Öyleyse dinî doğrultuda yaşamamak doğal olmayan, insan tabiatına aykırı, arzî bir durumdur. Bunun sebebi de fıtratın etkisiz bırakılmasıdır.

⁹⁷ Şekâvet halini insanın fıtratında kabul etmek, fıtratla ilgili genel anlayışla çelişmektedir. Dolayısıyla bu tanım, genel olarak olumlu bir mefuma sahip olan fıtratı yansıtmamaktadır.

⁹⁸ es-Sübkî, Takiyyuddîn, *Küllü Mevlûdin Yûledu Ale'l-Fitra*, Tah. Muhammed Seyyid, 1990, s. 16-19.

⁹⁹ el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-Luğa*, Tah. Ali Hasan Hilâlî, Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1964, XIII, 326.

¹⁰⁰ er-Rûm, 30/30.

¹⁰¹ İzzuddîn, Tevfik Muhammed, *Delîlü'l-Enfus Beyne'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'l-İlmî'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm, 1986, s. 28.

¹⁰² Mohamed, Yasien, s. 7.

¹⁰³ Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, İstanbul, 2002, s. 457.

¹⁰⁴ Krş., İzzüddîn, s.24 ; Hasan, Osman b. Ali, *Menhecü'l-İstidlâl Alâ Mesâilî'l-İtikâd inde Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, Riyâd, 1993, I, 188.

Dehlevî (v. 1230/1815), fitratın ortaya çıkışına engel olan etkenleri üç maddede özetlemiştir:

Tabiî Engel: Nefis,

Şeklî Engel: Dünya ve dünyevî olan şeyler

Yanlış ve kötü bilgi.¹⁰⁵

Fitratla ilgili hadîsin yorumunda el-Ezherî(v. 370 h.) şöyle diyor: “Çocuk, dini kabul için kolaylaştırılan bir yapı ve yaratılış türü üzerine doğar. Şayet o hal üzerine bırakılırsa, o halin gerekleri doğrultusunda devam eder ve başka bir yola sapmaz. Bu yoldan, ancak beşerî ve taklitten kaynaklanan zararlardan birine sapan kişi uzaklaşabilir.”¹⁰⁶

Netice itibarıyla insanın iç ve dış dünyası, özünü keşfetme ya da onu kaybettirme eğilimindeki çift kutuplu faktörlerle kuşatılmıştır. Bu nedenle hayat, fitratı yaşatma ya da yaşatmama noktasında bir mücadeleden ibarettir. Nitekim insanlık tarihi, bir tarafında fitratullah diğer tarafında ise, onu engelleme konumuna düşmüş olan bireysel ve toplumsal muhalefetin çekişmesine sahne oluvermiştir.¹⁰⁷

Değerlendirme ve Sonuç

Mîsâk kavramının, genel olarak müteşâbih olduğuna delâlet eden ve temsîlî bir anlam içeriğine sahip oluşuna yönelik olan düşünce ve yorumları daha önce belirtmiştik. Bunun dışında, konuyla ilgili olarak zikredilen âyet, hadis ve diğer haberlerde geçen “Allah’ın Hz. Adem’in sırtını sıvazlaması”, “zürriyeti avucuna alması” gibi ifadeler de müteşâbihtir. Ancak hakikî manayı savunanlar bu ifadeler hakkında herhangi bir şey söylememişlerdir. Her ne kadar te’vil ehli olmasalar bile, selefi bir anlayışın gereği olarak “*tenzîh*” ve “*aczi itirâf*” gibi prensiplerini¹⁰⁸ uygulamaları gerekirdi. Halbuki bunlar yapılmamakla birlikte, aynen kabul edilmiş ve hatta daha başka teşbihlerde de bulunulmuştur. Örneğin Abdullah b. Ömer’den rivayet edildiğine göre, Allahu Teâlâ onları sırtlarından, tıpkı saçın tarakla taranarak çıkarılması gibi çıkarmıştır.¹⁰⁹ Yine Abdulkerîm b. Ebî Ümeyye’den rivâyet edildiğine göre hadiste belirtilen zürriyet, tıpkı karınca sürüsünün yuvasından çıkarılışına

¹⁰⁵ ed-Dehlevî, Şah Veliyyullâh İbn Abdîrahîm; *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut, 1990, I, 169.

¹⁰⁶ İbnü'l-Esîr, Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Halep, 1963, III, 457; İbn Manzûr, X, 287.

¹⁰⁷ Kılıç, Sadık, *Fitratın Dirilişi*, İstanbul, 1991, s. 30.

¹⁰⁸ İlgili prensipler için bkz., Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1991, s. 114-116.

¹⁰⁹ es-Suyûtî, III, 141.

benzer bir tarzda, Adem'in sırtından çıkarılmıştır.¹¹⁰ Bu hususlarda herhangi bir yorum yapmayı, "Böyle bir hâdise olmuştur; ama nasıl ve ne şekilde olduğu hususunda bir şey söyleyemeyiz" deyip işi Allah'a tefvîz etmeleri gerekirken, görüldüğü gibi, meselenin anlaşılması ve izahı noktasında yeni teşbihlerde bulunmuşlardır.

Bu olayın hatırlanamadığı ve hatırlanmayan bir şey üzerine sorumluluğun nasıl bina edilebileceği itirazı da oldukça haklıdır. Cevap olarak; ya bu olayın meleklere bildirilmesinin onlar için bir lütuf olduğu, Allah'ın bunu bizlere âhirette hatırlatacağı veya bu konunun gaybî bir hâdise olup inananların gaybe iman noktasında imtihan edildikleri gibi, âyetin amacından uzak, kaçamak ve zorlama görüşler ortaya konmuştur,¹¹¹ ya da Hz. Ali, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve Zünnûn gibi bir kaç zatın bu olayları hatırladıklarına yönelik bazı rivayetlerin arkasına sığınılmıştır.¹¹²

Halbuki hatırlayamadığımız, ama buna rağmen mes'ûl tutulacağımız bir olayın, lütuf olarak, meleklere bildirilmesinin bizlere ne faydası vardır? Madem ki Kur'ân, insan olan bizleri irşâd için vardır, öyleyse onun meleklere değil, bizlere lütufta bulunulduğunu ifade etmiş olması gerekir. Aksi bir durum, hatırlara adaletsizlik ve zulüm kavramlarını getirecektir. Bu olayın âhirette hatırlatılmasının da hikmetle herhangi bir alakası yoktur. Çünkü mes'ûliyet yeri, ceza yurdu olan âhîret değil, dünyadır. Böyle olsaydı, farz-ı muhal, dünyada kendisine namaz kılması emredilmeyip, âhîrette namazdan sorumlu tutularak cezalandırılan birisinin hali gibi bir durum söz konusu olurdu. Meselenin gaybe iman konusu olmasına gelince; gaybî olan bir husus, hazırda vukû bulmuşçasına, en ince fizikî detaylarına kadar nasıl anlatılıyor? Gaybî olduğunu kabul ettiğimiz takdirde "ve onları kendi kendilerine şahit kıldı..."¹¹³ ifadesini nasıl izah edeceğiz? Bizzat müşahede ettiğimiz bildirildiği bir husus, nasıl gaybî olabilir?

Temsîlî manayı savunanların; "bu hâdisenin unutturulmasının tenasüh inancı lehine bir delil olacağı" iddiasına cevap verilirken, tenasühün, bir bedende uzun süre kalma olduğu için, unutulamayacağı, ama mîsâk hâdisesinin kısa bir sürede

¹¹⁰ es-Suyûfî, a.y.

¹¹¹ er-Râzî, XV, 51.

¹¹² Bkz., Hasan Han, Sıddık, *Fethu'l-Beyân Fi Mekâsidi'l-Kur'ân*, Mısır, tsz., III, 457. ; Bilmen, II, 1122; el-Âlûsî, IX, 106.

¹¹³ el-A'raf, 7/172.

olmasından dolayı unutulabileceği söylenmiştir¹¹⁴. Halbuki bir hâdisenin unutulmasında sadece zamanın uzunluğu veya kısalığı değil, bununla birlikte o hâdisenin niteliği de önemli bir etkidir. Nice olaylar vardır ki, çok kısa bir anda olmasına rağmen, o olayları, ilk defa başımıza gelmeleri, beklenmedik, ilginç, şaşırtıcı veya çok sevindirici olmaları gibi pek çok sebepten dolayı unutamayız. Mîsâk hâdisesi gibi, dünyevî adet ve olaylardan tamamen farklı bir mahiyette olan bir şey nasıl olur da, değil bir iki kişi, tüm insanlık tarafından unutulabilir?

Kur'ân'ın evrenselliği prensibini göz önüne aldığımız zaman, bu nokta daha da açıklık kazanacaktır. Kur'ân, ahlâkı ve ahkâmıyla tüm insanlığı irşâd etmeyi ve mutlak doğruluğa ulaştırmayı hedeflemiştir. İlgili âyet de aynı amacın kapsamındadır. "Adem oğulları" ifadesi, bildirilen sözleşmenin tüm insanlığı kuşattığını göstermektedir. Dolayısıyla inanmayan insanların da aleyhine fiilen hüccet olacaktır. Ayette yer alan "...diyememeniz için" ifadesinden de anlıyoruz ki bu mîsâk, tüm yönleriyle mazeret bırakmayacak bir netlik ve kesinliğe sahiptir. Dolayısıyla hakikî manayı savunanların, mîsâkı hatırlamama meselesiyle ilgili az önce belirttiğimiz açıklamaları bu ilkeye aykırı düşmektedir.

Madem ki tüm insanlık bu sözleşmeyle bağımlıdır, öyleyse dünya hayatında, tüm insanların bundan haberdar olması gerekir. Halbuki, hakikî manayı savunanların izahları, bunu imkânsız kılmaktadır. Ayrıca hakikî mana kabul edildiğinde şu sonuç ortaya çıkacaktır: Kur'ân'dan; bu nedenle de hakikî manasıyla mîsâktan haberi olmayan insanlar, bu konuda mazur ve muaf kabul edileceklerdir. Yahut onların da âyetin kapsamına alınabilmesi için temsili mana tercih edilmelidir. Bu kapsama Kur'ân öncesi diğer toplulukları kattığımız zaman, ki katmamız gerekir, konuyu hakikî boyutuyla kabul etmemiz daha da zorlaşacaktır.

Belirtmeye çalıştığımız bu ve buna benzer pek çok sorun, temsîlî mananın kabulü ve daha da derinleştirilip genişletilmesiyle ortadan kalkacaktır. Özetle mahiyetini anlatmaya çalıştığımız insan fitratı daha fazla incelendikçe; mikro, makro ve meta âlemlerin iz ve tesirlerini taşıyan, inanmaya ve o doğrultuda yaşamaya muhtaç ve kabiliyetli olan, ilahi nefhanın nakışlarını âfâkî ve enfüsî olarak müşahede eden bir varlık olarak insanın, özellikle de teknik imkânlarla iç ve dış dünyanın ilahî dizaynının keşf ve ikrar edildiği bir süreçte yaratıcısını reddetmesi noktasında ma'kul ve ma'zur olmayacağı gün gibi aşikardır. Tüm bunları gördükten sonra yaratıcının

¹¹⁴ er-Râzî, XV, 50,51.

inkârı, kişinin kendisini inkâr etmesidir. Ve bunun sağlam hiçbir dayanağı yoktur ve olamayacaktır da. Bu nedenle sembolik bir söylem olarak mîsak, insan fıtratına kodlanan ve kainatı Allah-insan ilişkisi çerçevesinde anlamlandıran bir alt ya da ön şuurdur.

Time dergisinin verdiği habere göre, Amerikalı ünlü moleküler biyolog Dean Hamer, insan inancının fitrî bir temelini olacağı tezinden hareketle 1998 yılında genetik araştırmalarına başlamış ve insanın inanç dünyasını etkileyen pek çok genin bulunduğu, özellikle “İnanç Geni” adını verdiği VMAT2’nin inanç kavramını yönlendirdiği sonucuna ulaşmıştır. İnançta genetik yapıyla birlikte çevresel faktörlerin de etken olduğunu ifade eden Hamer, ayrıca bu genin “kişisel ve evrensel farkındalık” yeteneğini de kazandırdığını tespit etmiştir. Hamer bu konuda “Tanrı Geni: İman genlerimize nasıl yerleştirildi?” isimli bir de kitap yayınlamıştır.¹¹⁵

Dergide Jeffrey Kluger, “Tanrı genlerimizde mi?” başlığıyla konuyu aktarıırken lehinde ve aleyhindeki yorumlara da yer vermiştir. Hamer’in görüşünün aleyhinde olanların temel yaklaşımı genlerin herhangi bir davranışa tahsis edilemeyeceğidir. İngiltere’deki Newcastle Üniversitesi İnsan Genetiği Enstitüsü müdürü John Burn, bu doğrultuda şöyle demektedir: “Şayet birileri gelir ve size “X genini bulduk” derlerse, cümlenin sonuna gelmeden onları durdurabilirsiniz”.¹¹⁶ Hamer, The Charlotte Observer’in internet sitesinde, 4 Ekim 2004 tarihindeki “Tanrı Geniyle mi Doğduk?” başlıklı yazısında, böyle bir araştırmaya girme sebebinin, dünyanın büyük çoğunluğunun Hristiyan, Yahudi, Hindu ya da Müslümanlardan yani inanan insanlardan oluşmasının ortak bir nedeninin olabirliği inancı olduğunu ileri sürmektedir.¹¹⁷

İnancın tamamen genetik olduğu elbette ki iddia edilemez. Zaten ilgili araştırmanın sonucunda ulaşılan tespitlerin kesinliği henüz ispat edilmemiştir. Hamer ya da benzer söylemlerde bulunan araştırmacıların lehinde ve aleyhinde söylemlerin oluşması da gayet tabiidir. Ancak, konuyla ilgili tartışmalarda taraf olunmasa dahi, gerek bu ve benzeri araştırmalarda öngörülen “inancın fizyolojik bir kökeninin olabirliği” inancının, gerekse -izafi de olsa- bu doğrultuda ulaşılan sonuçların, İslam

¹¹⁵ Hamer, Dean, *The God Gene: How Faith Is Hardwired into Our Genes*, Doubleday & Company, Incorporated, 2004.

¹¹⁶ İlgili haber için bkz., *Time*, 25 Ekim, 2004.; Vatan Gazetesi 19.10.2004.

¹¹⁷ Bkz., Hamer, Dean, “Are we Born With a God Gene?”, <http://www.charlotte.com/mld/observer/news/opinion/9830033.htm?1c>

düşünce geleneğinde yer almış olan “fitrat” anlayışının önemini daha da belirginleştireceği açıkça ifade edilebilir.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: Yaratan; kendisini tanıtacak ve iman edilmesini sağlayacak maddi-manevi, dahili-harici her türlü delil, imkân ve kolaylığı kâinatın her zerresine yerleştirmiştir. Önemli olan; hakikati kabul etme doğrultusunda programlanan insan fitratına girip, onu sindiren, başkalaştıran ve böylece atıl bırakan maddi ve manevi bütün engelleri ortadan kaldırıp baygın fitratları uyandırmak ve bir fitrat medeniyeti kurmaktır. Böyle bir medeniyetin insanı, kendine veya etrafına baktığında her zerrede şu nidayı işitecektir: *“Ben sizin Rabbiniz değil miyim?... ve bu nidaya yine her zerresiyle şu cevabı verecektir: “Elbette Rabbimizsin...”*