

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
D E R G İ S İ**

Yıl : 1996

Sayı : 1

İMANIN OLUŞUMUNDA FITRATIN ROLÜ

Mustafa AKÇAY*

Maddî yönü topraktan¹ madde ötesi ciheti ise mahiyeti beşer aklınca meçhul olan ilahî unsurdan yani ruhtan² oluşan insanda onun inanç ve imanı ile ilgili kalıtımla elde ettiği bio-psişik bir yapı var mıdır? Diğer bir deyişle beşer tarihi içinde şu veya bu şekilde inanan bir varlık olarak görülen insanın, bu inanma vasfına temel teşkil edebilecek yaratılıştan sahip olduğu evrensel bir nitelik mevcut mudur? Eğer gerçekten insanın varlık yapısında inanma, evrensel fitrî bir özellik olarak mevcutsa inançla ilgili böyle bir dinî yapının (fıtratın) temel nitelikleri ve onun imanın elde edilmesindeki fonksiyonu nelerdir.

Esasen mesele kâinat ve insanın yaratılışı, bu yaratılışın hikmet ve gayesi ve nihayet insanın genel dünyevî konumu ile ilgilidir. Yoktan var edilen âlem ve onun her biriminin hem bireysel hem de evrensel, bir kısmını insanın bilebileceği bir kısmını ise yalnız Allah'ın bildiği, varlıkların yaratılışlarına temel teşkil eden belli gaye ve hikmetlerinin olmaması abesle işigalden münezze olan ve hikmet sahibi olduğunu Kur'an'da "Hakîm" ve "Ahkemü'l-hakimîn"³ sıfatlarıyla bildiren Allah'ın şanına aykındır. Bu itibarla varlıkların yaratılışlarında, mevcudiyetlerini sürdürüşlerinde ve yok oluşlarında belli gaye ve hikmetler vardır. Nitekim Kur'an-ı Kerîm'de "Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık."⁴ buyurularak bu husus açıkça belirtilmiştir. Gazzalî sırf varlıkların yaratılışlarındaki hikmet ve gayeleri belirtmek amacıyla "el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh" adlı bir eser telif etmiştir. Üstelik ta Sokrat devrinden beri Allah'ın varlığını ispat konusunda kullanılagelen "inayet,

* SAÜ İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

¹ el-En'âm 6/2; Tâ-hâ 20/55; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7.

² el-Hicr 15/28-29; Sâd 38/71-72.

³ Allah Teâlâ'nın bu isim ve sıfatları hakkında bk. Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyet*, s. 174-178.

⁴ ed-Duhân 44/38; kırş. el-Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27.

hikmet, nizam-ı âlem, illet-i gaiyye" gibi adlarla isimlendirilen, hemen bütün müslüman kelâmcı ve batılı teologlar tarafından kullanılmış olan⁵ "ibda' delili" de kâinattaki her varlığın belli gaye ve hikmetlere matuf olarak yaratıldığını ortaya koymaktadır.

Gayelilikle ilgili mezkur ayetin genel ifade kapsamına evrenin varlık birimlerinden biri olan insan da girmektedir ve dolayısıyla onun yaratılışının da hikmet ve gayeleri olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kur'ân-ı Kerîm'de insanın belli gaye ve hikmetlere matuf olarak yaratıldığı, bunun da daha ziyade dinî içerikli olduğu açıkça belirtilmiştir. Nitekim meâlen "sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzuru-muza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız."⁶, "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."⁷ ve "O, hanginizin daha güzel amel edeceğini sınamak için ölümü de hayatı da takdir edendir."⁸ şeklinde ifade olunan ayetler bu hususu açıkça dile getirmektedir.

Yaratılışın insanî boyut noktasında evrensel gayesi ubudiyet olunca onu ilmî ve amelî olarak ele almak mümkündür. Bu noktada ilmî ubudiyet, Allah'ı bilmek ve O'na iman etmek, amelî ubudiyet ise cismanî bir eylem olan ibadet etmektir. Allah'ın yaratılış gayesine paralel olarak insana bu bilgi ve gayeye ulaştıracak vasıtaları ihsan edeceği şüphesizdir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de "...onu imtihan edelim diye kendisini iştirici ve görücü yaptık"⁹ ve "...şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."¹⁰ buyurularak yaratılış gayesi olan ubudiyet için insana gereken bio-psşik bütün donanımların verildiği bildirilmektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki insanın görücü(basîr) olduğunun bildirilmesi onun hem organik gözü hem de basiretin kaynağı olan kalbi ve aklının olduğunu ifade etmektedir. Zira basar ve basiret kelimeleri hem kelâmcılar tarafından havass-ı hamse'den biri olarak kabul edilen görme organı gözü hem de idrak merkezi olan kalp ve akıl anlamını ihtiva etmektedir.¹¹ İmam Mâtürîdî emir-nehiy ile imtihan edilmeleri, ibadet maksadını gerçekleştirebilmeleri için cin ve insanlara diğer varlıklardan farklı olarak akıl verildiğini ve

⁵ bk. Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 57-58, 107-109; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 53-56.

⁶ el-Mü'minûn 23/115.

⁷ ez-Zâriyât 51/56.

⁸ el-Mülk 67/2.

⁹ el-İnsan 76/2.

¹⁰ en-Nahl 16/78.

¹¹ bk. Râgıb, *el-Müfredât*, s. 49; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 120.

kiyam, rüku, sücud, kuud gibi fiilleri yerine getirmeye hazırlanmış olarak yaratıldığını belirtmiş¹², böylece o, cin ve insanların yaratılış gayelerini gerçekleştirebilecek bio-psişik ve entellektüel donanımlarla teçhiz edildiğini ifade etmiştir. Âlûsî de cin ve insanların ibadet etmeye uygun ve bunun için hazırlanmış olarak yaratıldığını, bu hususda kendilerine akıl verildiğini, zahirî ve batınî kuvvetlerle teçhiz edildiğini söyleyerek aynı gerçeği dile getirmiştir.¹³ Gerçekten Allah Teâlâ cin ve insanları ibadet ve kulluk için yarattığını söylemesine rağmen onları bu gayeyi gerçekleştirebilecek teçhizatla donatmayıp yine de onları mükellef tutmuş olması, teklîfi mâlâ yutâk olacağı gibi bu durum O'nun adalet ve hikmetine uygun düşmez. Ayrıca Allah'ın insana kendi varlığını duyma şuuru (ene şuuru) ve bununla ilgili latifeleri ihsan etmesine ve fanî varlıklarla ilgili onları bilip tanımak, ilişki kurmak için gerekli donanımları vermiş olmasına rağmen kendi ilahî varlığını tanımak, O'nunla ilişki kurabilmek için hiç bir donanım lütfetmemesi yine de onu ubudiyet ve kulluk için yarattığını, mükellef bir varlık olduğunu bildirmesi Allah'ın şanına uygun görünmemektedir. İşte insana yüklenen bu ilahî gaye ve sorumluluk, kendisine uygun ve onu yerine getirmeye müsait bir insan yapısını gerektirmektedir ki en genel anlamıyla buna insanın dinî yapısı veya fitrat denilmektedir.

Kur'an ve hadislerdeki kullanımına paralel olarak İslâm âlimleri tarafından farklı şekilde yorumlanan fitrat kavramı kelime olarak birinci ve ikinci babdan kullanılan "Fatara" fiilinden türemiştir. Ancak Zebidî meşhur kullanımın birinci babdan olduğunu söylemekte ve ikinci babdan kullanıldığında özellikle "devenin sütünün sağılması" anlamına geldiğini bildirmektedir.¹⁴ Birinci babdan ise "Deve veya koyunun memesinden süt sağlamak, devenin ağı dişleri bitmek, hamuru mayalamaksızın pişirip ekmek yapmak, deriyi hafifçe tabaklamak, yaratmak, bir şeyi ilk defa örneği olmaksızın yapmak, bir şeyi uzunluğuna yarmak" anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁵ Ancak Kur'an'daki bütün kullanımlarında "fatara" fiili "yaratma" anlamına gelmektedir.¹⁶ "Fâtır" şeklinde ise göklere ve yere muzaf olarak

12 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, vr. 732^b.; H.Selîm Ağa Ktp. no.40.

13 Âlûsî, *Râhu'l-Me'ânî*, XXVII, 21.

14 Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "fatara" md.

15 Zebîdî, a.g.e., "fatara" md.; İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, "fatara" md.; Râgıb, a.g.e., "fatara" md.

16 bk. el-En'âm 6/79; Hûd 11/51; el-İsrâ 17/51; Tâ-hâ 20/72; el-Enbiyâ 21/56; er-Rûm 30/30; Yâsîn 36/22; ez-Zuhruf 43/27.

“göklerin ve yerin yaratıcısı” anlamında kullanılmıştır.¹⁷ Nitekim Ebü'l-Bekâ Kur'ân'da geçen bütün “fâtır” kelimelerinin “halık, yaratıcı” anlamına geldiğini belirtmiştir.¹⁸

“Fıtrat’a gelince, kelimenin çoğulu “fıtar” şeklinde olup “fatır” dan müenneslik ta’sı ilave olunarak elde edilmiş isim veya nevi mastarıdır ve “yaratılış, tıynet, tabiat ve huy” manalarına gelmektedir.¹⁹ İbnü'l-Esîr “fitrat”ın vezin itibariyle “cilse ve rikbe” gibi olup “fatır” dan türetilmiş bir hal olduğunu yani yaratma ve yaratılış biçimi, hali manasını ifade ettiğini söyler.²⁰ Buna göre fitrat’ın anlamı “bir tür yaratma, bir çeşit yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi” demek olur. Masterların yerine göre ma’lum veya meçhul mânası ifade edeceği göz önünde bulundurularak buradaki anlamın yaratılış şeklinde olacağı kabul edilmelidir. Nitekim M.Hamdi Yazır fitrat’ın “yaratılışın ilk tarz ve heyeti” ni ifade ettiğini belirtmiştir.²¹ Fıtrat kelimesi bundan başka “din, millet”²² anlamına gelmekte olup beş veya on şeyin fitrattan olduğunu bildiren hadislerde²³ bu anlamda kullanılmıştır. Fıtrat kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Rûm suresinde (30/30) “fitratellah” şeklinde geçmektedir.

Terim olarak fitrat kavramını İslâm âlimleri özellikle fitrat ayeti(er-Rûm 30/30) ve hadisleri ile mîsak ayetinden(el-A’raf 7/172) hareketle tanımlamaya çalışmışlardır. Söz konusu fitrat ayetinde şöyle buyurulmaktadır: “(Resulüm) sen yüzünü hanif olarak dine, Allah’ın insanları üzerinde yaratmış olduğu fitrata çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.”²⁴ Bazı değişik lafızlarla hemen hepsi Ebu Hüreyre kanalıyla rivayet edilen fitrat hadisinin bazı rivayetleri şöyledir: “Dünyaya gelen hiç bir çocuk yoktur ki fitrat üzere doğmuş olmasın. Sonra onu ebeveyni yahudi, hristiyan veya mecusi yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu azaları sapasağlam olarak doğurması

¹⁷ bk. el-En’âm 6/14; Yûsuf 12/101; İbrahim 14/10; el-Fâtır 35/1; ez-Zümer 39/46; eş-Şûrâ 42/11.

¹⁸ Ebü'l-Bekâ, *Külliyât*, s. 674.

¹⁹ İbni Manzûr, a.g.e., “fitrat” md.; Râgıb, a.g.e., “fitrat” md.; Asım Ef., *Kamus Tercemesi*, “fitrat” md.; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, III, 1889.

²⁰ İbnü'l-Esîr, *en-Nihaye*, III, 457.

²¹ Elmalılı, a.g.e., V, 3822.

²² Zebîdî, a.g.e., “fitrat” md.; Asım Ef., a.g.e., “fitrat” md.

²³ Buhârî, *Libas*, 63-64; Müslim, *Tahâret*, 49-50, 56-57; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 29; Tereccül, 16; Tirmizî, *Edeb*, 14; Nesâî, *Zinet*, 1; İbn Mâce, VI, 37.

²⁴ er-Rûm 30/30.

gibi. Hiç onda burnu veya kulağı kesik olmak gibi her hangi bir eksiklik görüyor musunuz? Sonra Ebu Hüreyre "...insanları üzerinde yarattığı Allah'ın fitratına. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur" diyerek Rûm suresindeki (30/30) ayeti okuyordu.²⁵ Yine Ebu Hüreyre'den rivayet edilen bir hadise göre Resulullah şöyle buyurmuşlardır: "Dünyaya gelen kimse bu fitrat üzere doğar. Sonra ebeveyni onu yahudi veya hristiyan yapar. Tıpkı deveyi yavruhattığınız gibi. Siz burnu ve kulaklarını kesmek suretiyle onlarda bir noksanlık meydana getirmedikçe onların yaratılışlarında hiç bir eksiklik görüyor musunuz?" Orada bulunanlar "Ya Resulellah! Küçük bir çocuk olarak ölen kimse hakkında ne dersiniz?" diye sordular. Bunun üzerine Resulullah şöyle cevap verdi: "Allah onların ne yapacak olduklarını en iyi bilendir."²⁶ Bunlardan başka Müslim'in kaydettiği rivayetlerin birinde her insanı annesi fitrat üzere doğurduğu, daha sonra ebeveyni onu yahudi, hristiyan veya mecusi yaptığı belirtildikten sonra "eğer ana baba müslümansa çocuk da müslümandır" ifadeleri mevcuttur.²⁷ Ayrıca Müslim ve Tirmizî'nin bazı rivayetlerinde "fitrat üzere ('ale'l-fitra) " ifadesinin yerine "millet(din) üzere('ale'l-mille)" ve "bu millet üzere('ala hazihi'l-mille)" ifadeleri kullanılmıştır.²⁸

İslam alimleri naslarda geçen fitratın terim anlamının tanımlanmasında farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bunları dört grub altında toplamak mümkündür.

a) İslam Üzere Yaratılış

Büyük çoğunluğun benimsediğine göre fitrat'tan maksat " İslâm"dır. İster kafir ister mü'min ebeveynden dünyaya dünyaya gelsin her çocuk, küfürden selim olarak Allah'ın elest bezminde insan zürriyetlerinden aldığı misak üzere, yani hak din olan İslâm üzere doğar. Çocuklar buluşdan önce öldükleri takdirde bu fitrat üzere yani İslâm üzere ölmüş olur.²⁹ Ebu Hüreyre, Mücahid, Dahhak, İkrime, Hasan-ı Basrî, Katade, İbni Şihab ez-

²⁵ Buharî, Cenâiz, 80, 93; Tefsîr, 10, 35; Müslim, Kader, 6; Ahmed b.Hanbel, II, 275, 393, 410.

²⁶ Müslim, Kader, 6; Ebû Dâvûd, Sünne, 17; Mâlik, Muvatta, Cenâiz, 52; Ahmed b.Hanbel, II, 233, 315, 346, 481.

²⁷ Müslim, Kader, 6; krş. Ebû Dâvûd, Sünne, 17; Ahmed b.Hanbel, II, 233; Mâlik, Muvatta, Cenâiz, 52.

²⁸ Müslim, Kader, 6; Ebu Davud, Sünne, 17; Malik, Muvatta, Cenaiz, 52; Ahmed b.Hanbel, II, 233, 315, 346, 481.

²⁹ Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, XIV, 25; Takiyyüddin es-Subkî, "*Kullü mevlâdin yûledu 'ale'l fitra*", s. 19-20; İbni Kesîr, *Tefsîr*, III, 432.

Zührî gibi sahabe ve tabiin ile selef alimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği bu görüş, İbn Teymiyye'nin bildirdiğine göre Süfyan es-Sevrî, İmam Malik, İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Talib el-Mekkî gibi mezhep imamları ve mutasavvıflar tarafından da kabul edilmiştir.³⁰ Fitratı "İslâm" olarak açıklayan Buharî³¹ nin yanı sıra İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da yapmış olduğu açıklamalar onun da bu görüşte olduğunu göstermektedir. Nitekim o, "fitratullah, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı marifetullah (tanrı şuuru) ve her çocuğa bahşettiği şuurulluk halidir ki çocuk onunla Rabbinin rububiyetini ve vahdaniyetini bilir. Bu marifet, tıpkı Allah'ın bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğüsünden emme şuurunu (içgüdü) insanlara ihsan etmesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber fitrat hadisiyle bunu kasdetmiştir. Allah'ın dağlarda tesbih ve O'na hamdetme şuurunu yaratması da böyledir. Ancak daha sonra ebeyni çocuğu kendilerine benzetirler ve onu asıl fitratından uzaklaştırırlar." derken fitratın muhtemel iki anlamını daha zikretmiş, ancak kendisi ilk zikrettiği bu görüşü benimsemiştir.³² Gazzalî de fitrat'ın "İslâm"dan ibaret olduğunu, bunun da insanların yaratılışlarında mevcut bulunan Rububiyet şuuruna anlamına geldiğini belirtmiştir.³³

Fitrat'ı İslâm olarak yorumlayanlar, fitrat ayet ve hadislerinden başka mîsak ayeti³⁴, insanların başlangıçta tek bir ümmetken ihtilafa düştükten sonra kendilerine peygamber gönderildiğini bildiren ayet³⁵ ile Allah'ın bütün insanları hanif olarak yarattığını bildiren kutsî hadis³⁶ ve namazın rüku ve secdesini gerektiği gibi yapmayan bir adamı mescidde gördüğünde ona "Sen gerçekten namaz kılmamışsın. Eğer bu durumda ölürsen, Allah'ın Muhammed'i yaratmış olduğu fitratın dışında bir hal üzere ölürsün." diyen Huzeyfe el-Yeman hadisi³⁷ gibi naslarla istidlal ederler.³⁸ Meselâ İbn Teymiyye zikrolunan delillerden hareketle fitrat'ın İslâm olduğunu söylemiştir. O, Müslim'in tesbit ettiği fitrat hadisinin "...ancak

30 İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 502.

31 Buharî, *Tefsîr*, 10, 35.

32 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 563^b.

33 Gazzalî, *İhya*, I, 147-148; a. mlf., *Kimyau's-saade (Mecmu'atü'r-resâil içinde)*, s. 138.

34 el-A'raf 7/172.

35 el-Bakara 2/213.

36 Müslim, *Cennet*, 16; Ahmed b. Hanbel, IV, 162-163.

37 Buharî, *Ezan*, 119; Ahmed b. Hanbel, V, 384; Nesaî, *Sehiv*, 66.

38 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 40; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 371; a. mlf. *Mecmu'u fetavâ*, XIV, 295, 297.

fitrat üzere doğar”, “...ancak millet(din) üzere doğar” ve “...ancak bu millet üzere doğar” tarzındaki lafız farklılıklarının bu manâya delalet ettiğini, fitrat hadisini rivayet eden Ebu Hüreyre’nin fitrat’ın ne olduğuna dair er-Rûm 30/30 ayetiyle istişhad etmesinin ve hadis irâd edilirken orada bulunan bazı ashabın Hz. Peygamber’e, ebeveyni kendi batıl dinlerine inandırmadan önce ölen çocukların durumunun ne olduğunu sormalarının, Ebu Hüreyre gibi diğer ashabın da fitratı “İslâm” olarak anladıklarını gösterdiğini ifade etmiştir. Ona göre hadiste her çocuğun fitrat üzere doğduğunu bildiren ifadelerle fitrat ayetinde Allah’ın insanları fitrat üzere yarattığını bildiren ifadeler birbirine uygundur. Zira her iki nas da bütün insanları ihata etmektedir.³⁹ Nitekim müfessirlerin çoğu fitrat ayetinin ‘amm olduğunu, buradaki “en-nas” kelimesinin bütün insanları kapsadığını belirtmiştir.⁴⁰ Keza İbn Teymiyye “Allah’ın mezkur ayette “fitratellâh”⁴¹ tarzında fitratı kendi zatına nisbet etmesi bir medih ve övgü ifadesidir. Binaenaleyh bu fitrat övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik Allah, nebisini bu fitrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah fitrata tutunmayı emretmesine rağmen, iman ve küfür fitrata nisbetle nasıl eşit olabilir?” diyerek fitratın “İslâm” olduğunu vurgulamıştır.⁴²

Fitrat’ın “İslâm üzere doğmak” anlamına geldiğini benimseyenler bununla kesbî-iradî imanı ve müesses din anlamındaki İslâmı kasetmemişlerdir. Zira bu anlamdaki İslâm’ın sonradan öğrenildiği şüphe götürmez bir gerçektir. Onlar bu görüşleriyle Mâtürîdî ve Gazzalî’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bütün insanlarda yaratılıştan gelen Allah şuuru, O’na bağlılık ve teslimiyet duygusunu kasetmişlerdir. İbn Teymiyye’nin de değindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm yeni doğan çocukların hiç bir şey bilmediğini ifade etmektedir.⁴³ O halde “İslâm fitratı üzere doğar” demek, her çocuk dünyaya gelir gelmez bu dini biliyor, onu irade edip tercih ediyor demek değil, çocuğun yaratılış hali Allah’ı bilmeyi, O’na karşı sevgi ve alaka duymayı gerektiren bir yapıya sahiptir demektir. Tıpkı her çocuğun doğuştan sahip olduğu süt emme içgüsü gibi. Ancak bu dinî yapı yani fitrat

39 İbn Teymiyye, *Der’u te’arûz*, VIII, 365-366, 426.

40 Âlûsî, *Rûhu’l-me’anî*, XXI, 40.

41 er-Rûm 30/30.

42 İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 371-372, 426.

43 en-Nahl 16/78.

doğar doğmaz değil, insanın gelişim sürecinde olgunlaşmasına paralel tedricen oluşur.⁴⁴

b) Elest'teki Marifet ve İman Üzere Yaratılış

Ebu Hanife, Hammad b. Seleme, Zeccac, Hattabî, İbni Hazm, Fahreddin er-Razî ve İbnü'l-Arabî gibi İslâm alimlerine göre fitrat "elest bezminde gerçekleşen marifetullah, tevhid şuuru ve bu iman hali ile doğma" demektir.⁴⁵ Buna göre Allah, elest bezminde insan zürriyetlerini Adem'in sülbünden çıkarmış, onlara "ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye hitap etmiş, onlar da "evet" demişler ve böylece kendilerinde Allah hakkında hasıl olan marifetten dolayı O'nun rububiyetini tastik etmişlerdir. Her ne kadar fiilen insanlar Allah'ı başka adlarla isimlendirseler ve O'nunla birlikte başka ilahlara tapsalar da, Allah insanların yaratılışını bu marifet (apriori tanrı bilgisi) ve ikrar(iman) üzere belirlemiş ve gerçekleştirmiştir. Her insan bu ön bilgi ve iman üzere dünyaya gelmektedir. Ancak insanoğlunun bu doğuştan gelen bilgisi ve imanı emredilmiş(şer'î) hakiki iman değildir. Bu ancak onun varlık yapısına yerleştirilen Rabbin ve yaratıcısını tanıma şuuru ve O'nu kabullenme halinden ibarettir.⁴⁶ Nazarı dikkate alınan ve şeriat tarafınan emrolunan insanın hür iradesi ile elde ettiği imandır.⁴⁷ Nitekim Hz.Peygamber, çocukta fitrî iman mevcut olmakla birlikte "ebeveyni onu yahudi, hristiyan veya mecusî yapar" demekle dünyevî hüküm açısından çocuğa kafir ana-babanın hükmünün verildiğine ve fitrî imana itibar edilmediğine işaret etmiştir. Bu sebeptendir ki Allah, insanlarda doğuştan var olan bu imanla yetinmemiş onlara gerçekleri bildirecek peygamberler göndermiştir.⁴⁸ Buna rağmen bazı insanlar yine de inkar yoluna sapmışlardır. Allah kendi zatını tanıtırak bildirmeden insanları imana davet etmiş değildir. Eğer böyle olsaydı onlara hiç bilmedikleri bir şeye inanmalarını teklif etmiş olurdu.⁴⁹ Halbuki Allah elest bezminde Adem ve zürriyetini varlık sahasına çıkararak kendi ilahî

44 İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 383.

45 bk. Zeccac, *Me'anî'l-Kur'an*, IV, 184-185; İbni Hazm, *el-Fasl*, s. 133-134; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 119-120; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhatu'l-mekkiyye*, I, 257; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 417; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s. 46.

46 bk. Takiyyüddin es-Subkî, "*Kallâ mevlûdin yâledu 'ale'l-fitra*", s. 18; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 437-438; Aynî, *Ümdetu'l-kârî*, VIII, 179.

47 Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXV, 120; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 275.

48 İbni Kayyim, *Kitâbu'r-rûh*, s. 167.

49 İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 438.

zatını tanıtmış, onlar da bunu idrak edip, Allah'ın rububiyetini itiraf ettikten sonra, Allah bu şuur ve ikrarı onların varlık yapılarına yerleştirmiştir.

Fıtrat'ı elest bezmindeki marifet ve iman üzere yaratılma hali olarak kabul edenler de bir önceki görüş sahiplerinin kullandığı delillerle istidlal etmektedirler.⁵⁰

Bu görüşte olduğu el-Fıkhü'l-ekber adlı eserinde açıkça anlaşılan Ebu Hanife'nin yine aynı eserde söz konusu görüşle çelişen ifadeleri şarihler tarafından "iman-ı fitrî(veya iman-ı vehbî, iman-ı mîsakî) ile "iman- kesbî" diye ikiye ayrılarak, birincisinin elest bezminden beri bütün insanlarda mevcut olduğu ve onların bu imanla dünyaya geldiği, ikincisinin ise daha sonra insanın hür iradesi ile elde edildiği şeklinde telif edilmiştir.⁵¹

c) İman ve Küfür Üzere Yaratılış

Bir kısım İslâm alimleri ise fıtratı "insanların yaratıldığı ilk başlangıç halleri, insanların yaratılışındaki ana ilkeler" olarak yorumlamışlar ve bununla da insanların saadet veya şekavet, marifet veya inkar, iman veya küfür üzere yaratılmalarını kasdetmişlerdir. Buna göre Allah'ın elest bezmindeki hitabına saadet ehli(mü'minler) gönül rızası ile, şekavet ehli(kafirler) de istemeyerek "evet" demişlerdir.⁵² Abdullah b.el-Mübarek, İshak b.Râhûye, Âbdullah Muhammed b.Nasr el-Mervezî, İbni Batta, Kadı Ebu Ya'lâ gibi şahıslar bu görüşü benimseyen alimlerden bazılarıdır.⁵³ Ahmed b.Hanbel'in önceleri bu görüşte olduğu fakat daha sonra bundan vazgeçip fıtrat'ın İslâm olduğu kanaatine vardığı rivayet edilmektedir.⁵⁴

Bu görüşte olanlara göre Allah'ın müslüman olacağını bildiği kişi fıtrat üzere, kafir olacağını bildiği de fıtrat dışı yani kafir olarak doğar.⁵⁵

⁵⁰ bk. Taberî, a.g.e, XIII, 232-240; el-Acürri, *eş-Şeri'a*, s. 208; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 417, 440; İbni Kesîr, *Tefsîr*, II, 263-264.

⁵¹ Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fikhi'l ekber*, s.46-48; Ebü'l-Münteha, *Şerhu'l-fikhi'l-ekber*, s.13; Muhammed b.Bahauddin, *el-Kavlu'l-fasl*, s. 233, 239, 242.

⁵² Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, XIV, 25; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 413; Aynî, a.g.e., VIII, 178-179.

⁵³ bk. Hazin, *Tefsîr*, *Mecmu'atü't-tefâsîr*, V, 45; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 390, 417-vd; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 275.

⁵⁴ Takiyyuddin es-Subkî, a.g.e., s. 18; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 390, 395-396.

⁵⁵ Şerif el-Murtaza, *el Emalî*, s.82; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim(Kastallânî hamîşinde)*, X, 97.

Binaenaleyh fitrat ayet ve hadisleri umum değil husus ifade etmekte ve sadece Allah'ın ezeli ilmine göre mü'min olacakları kapsamaktadır.

Fıtratı bu şekilde tanımlayanlar, Arabların fitrat kelimesini "bir şeyin başlangıcı, ilk hali" anlamında, "fatır"ı da "bir şeyi ilk defa yapan, mübtedî" manasında kullandıklarını ileri sürmüşler ve İbni Abbas'tan rivayet edilen "Ben "göklerin ve yerin fatır"ı (35/1)" ayetinin ne anlama geldiğini, bir kuyu hakkında tartışan iki bedevî Arab bana gelip onlardan biri "onu ilk defa ben açtım _Ehennemlik olarak yaratıldığını bildiren Hz.Aişe⁵⁹ ve Hz.Ömer⁶⁰ hadislerini, bir de Hızır'ın öldürdüğü çocuğun kafir olarak yaratıldığını bildiren hadisi⁶¹ delil olarak zikretmişlerdir.

İbn Teymiyyenin de belirttiği üzere⁶² bazı selef alimlerinin fıtratı bu şekilde yorumlamaları, Kaderiyyenin fıtrat hadisiyle istidlal edişlerini red amacını taşır. Kaderiyye'ye göre insanlar İslâm fıtratı üzere doğduğundan, küfür ve masiyet Allah'ın takdiriyle değil insanların kendi özgür fiilleriyle meydana gelir. Nitekim Malik b.Enes'e, Kaderiyye'nin fıtrat hadisiyle istidlal ettiği söylenince o, şöyle cevap vermiştir: "Öyleyse siz de onlara karşı hadisin sonu olan "Allah onların ne yapacak olduklarını en iyi bilendir." ifadesini delil getirin."⁶³

Bu görüş İbni Kuteybe, Nevevî, İbn Teymiyye ve Âlûsî gibi alimler tarafından eleştirilerek zayıf görülmüştür.⁶⁴

d) Doğuştan Dine Yetenekli Olarak Yaratılış

Bazı İslâm alimlerine göre fıtrat, "hilkat, ilk yaratılış hali" demektir. Bundan da her insanın yaratılış itibariyle İslâmı kabullenmeye uygun ve

⁵⁶ Taberî, a.g.e., VII, 159; Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, XIV, 25; İbnü'l-Esir, *en-Nihaye*, III, 457.

⁵⁷ el-A'raf 7/30.

⁵⁸ Tirmizî, Fiten, 26; Ahmed b.Hanbel, III, 19, 61.

⁵⁹ Müslim, Kader, 30-31; Ahmed b.Hanbel, VI, 41, 208; Nesâî, Cenâiz, 58; İbni Mâce, Mukaddime, 10.

⁶⁰ Tirmizî, Tefsîr, 7; Ebû Dâvûd, Sünne, 16; Mâlik, Muvatta', Kader, 2; Ahmed b.Hanbel, I, 44; Hakim, Müstedrek, I, 27.

⁶¹ Buharî, Tefsîr, 18; Müslim, Kader, 29; Tirmizî, Tefsîr, 18; Ebû Dâvûd, Sünne, 16; Ahmed b.Hanbel, V, 119, 121.

⁶² İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 362, 377.

⁶³ Ebû Dâvûd, Sünne, 17.

⁶⁴ bk. Şerif el-Murtaza, *el-Emali*, s. 83; Nevevî, a.g.e., X, 96; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 387-388; Âlûsî, *Râhu'l-me'anî*, XXI, 40.

hazırlanmış olarak selîm bir halde yaratılışı kastedilmiştir.⁶⁵ İbni Kuteybe, Hattabî, Zemahşerî, Nevevî, Takiyyuddin es-Subkî, Beyzâvî, Tîbî, Kirmanî, Kastallânî gibi müfessir ve muhaddisler bu görüşü benimsemişlerdir.⁶⁶

Bu görüşte olanlara göre, her insan yaratılışı gereği ancak selîm bir halde yani nötr olarak doğar. Onda doğuştan gelen iman veya küfür, marifet veya inkar mevcut değildir. Ne varki bütün inançlardan uzak olarak doğan çocuk bu halde kalmaz aksine kısa zamanda ebeveynine tâbi olur ve onlar da onu kendi dinlerine inandırırılar. Gerçek manada iman veya küfre kişi ancak temyiz yaşına(büluğ) ulaştıktan sonra sahip olur.⁶⁷ Çünkü din kesb ile elde edilen bir keyfiyettir, kesb ise akıl ve iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Allah da buna göre ceza veya mükafaat verir. O halde müslüman olmayan bir aile içinde doğan çocuk, kendisi henüz hak dini elde etmemiş, ebeveyni de ona bunu kazandırmamış olduğu için onun doğuştan müslüman olması mümkün değildir.⁶⁸ Allah, tıpkı insanların göz ve kulaklarını meriyyat ve mesmu'atı görüp işitebilecek bir halde yarattığı gibi onların kalblerini de hak dini kabul etmeye müsait bir halde yaratmıştır. Onların kalbleri bu durumda kaldığı müddetçe İslâmı kabul edip benimser, onu akıl dışı görüp nefret etmez. İnsanoğlunun bu niteliği Hz.Peygamber tarafından belîğ bir şekilde teşbihle ifade olunmuştur. Nitekim fitrat hadisinin bir bölümündeki "...tıpkı hayvan yavruyu azaları yerli yerinde doğurduğu gibi. Hiç onda kulakları veya burnu kesik olmak gibi her hangi bir eksiklik görüyor musunuz?" şeklindeki ifadeler bunu açıkça göstermektedir. Burada Hz.Peygamber insanların fitrat üzere dünyaya geliş halini, hayvanların kusurlardan selîm olarak doğup daha sonra insanlar tarafından yapılan sunî müdahalelerle tabii hallerinin bozulmasına benzetmiştir. İnsanlar da tıpkı böyledir. Onların doğuştan sahip oldukları iman veya küfürleri yoktur. Şayet onlar iman veya küfür üzere yaratılmış olsaydı onların bu niteliklerinden kurtulmaları mümkün olmazdı. Halbuki mü'minin küfre saptığı, kafirin de mü'min olduğu bilinmektedir. Üstelik

65 Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, XIV, 26; Takiyyuddin es-Subkî, "*Küllü mevlûdin yûledu 'ale'l-fitra*", s. 16.

66 bk. İbni Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, s. 341; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, (Kastallânî hamisinde), X, 96-97; Takiyyuddin es-Subkî, a.g.e., s. 16-17; Beyzâvî, *Envaru't-tenzîl*, *Mecmu'atü't-tefâsîr*, V, 44-45; Kastallânî, *İrşâdû's-sâri*, II, 438.

67 Halimî, *el-Minhac*, I, 152; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 178.

68 Halimî, a.g.e., I, 153.

Kur'ân-ı Kerim'de Nahl suresinde(16/78) belirtildiği üzere insanlar annelerinin karnından hiç bir şey bilmez olarak doğmaktadırlar. O halde hiç bir şey bilmez olarak doğan çocuğun iman veya küfre sahip olması mümkün değildir.⁶⁹ Binaenaleyh hadiste adeta şöyle denmiştir: "Her çocuk bi'l-kuvve müslüman olarak yani İslâmı kabule hazırlanmış olarak dünyaya gelir."⁷⁰ veya " her çocuk bilgi elde edebilecek seviyeye geldiğinde Rab-bini bileceği yaratılış hali üzere doğar."⁷¹ Allah bütün insanları tevhid ve İslâmı kabul edecek, ondan nefret etmeyecek bir halde yaratmıştır. Çünkü İslâm ve tevhid inancı insan akıl ve ruhuna uygundur, ondan nefret edip uzaklaşmaz. İnsanlar bu yaratılışlarıyla başbaşa bırakılacak olurlarsa başka bir dini tercih etmezler. Ne varki insanlar taklid ve ebeveynlerinin telkinleri gibi faktörlerle bu fitrat halinden uzaklaşırlar.⁷²

Fitrat hakkında ileri sürülen bu yoruma karşı İbn Teymiyye bazı eleştirilerde bulunmuştur. Şöyle ki söz konusu alimler fitratla, insanın Allah'ı bilme imkanına sahip olması ve bunu gerçekleştirmeye gücünün bulunmasını(kudret-i mümekkin) kasdediyorlarsa, bu hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü insanın Allah'ı bilmeye dair mücerret kudretinin bulunması onun hanif olmasını ve millet(din) üzere bulunmasını gerektirmez. Üstelik fitrat onların ileri sürdükleri gibi anlaşıldığı takdirde çocuğun fitratının ebeveyni tarafından değiştirildiğini zikretmeye gerek kalmayacağı gibi, Hz.Peygamber fitrat hadisini ifade ederlerken orada bulunan bazı sahabilerin, küçük yaşta ölen çocuğun durumunun ne olacağını sormalarına da gerek kalmazdı. Ayrıca Allah'ı bilme kudret ve imkanına sahip oluş küçük çocuktan ziyade yetişkin insanda mevcuttur. Şayet onlar bu görüşleriyle fitrat ikisinden birini gerektirmeksizin insanlar marifet ve inkardan hâli olarak yaratılırlar, insan kalbi, üzerinde imanın da küfrün de yazılabileceği boş bir levha gibidir, herhangi birini daha fazla kabule müsait değildir, yani fitrat iman ve inkar noktasında nötr halde yaratılmaktır, demeyi kasdediyorlarsa bu da isabetsiz bir yaklaşımdır. Çünkü bu takdirde fitrata nisbetle marifet ve inkar, yahudilik, hristiyanlık ve İslâm arasında hiç bir fark yoktur, demek olur. Buna göre Resulullah(s.a.v) ın "ebeveyni onu müslüman, yahudi, hristiyan veya mecusi yapar" demesi

⁶⁹ Kurtubî, a.g.e., XIV, 27-29; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 443; Aynî, a.g.e., VIII, 178-179.

⁷⁰ Takiyuddin es-Subkî, a.g.e., s. 16.

⁷¹ Kurtubî, a.g.e., XIV, 26; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 384.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204; Takiyuddin es-Subkî, a.g.e., s. 17; Kastallânî, a.g.e., II, 438; IX, 332.

gerekirdi, halbuki o, sadece batıl dinleri zikretmiştir. O halde Resulullah'ın sözlerinin amaçladığı sonuç şudur: Çocuğa yahudi, hristiyan veya mecusi hükmünü verilmesi ebeveyni yüzünden ise de müslüman hükmünün verilmesi -ana-baba tesiri gibi- haricî etkenlerden dolayı değildir. Keza bu görüş kabul edildiği takdirde insan ruhunda herhangi bir selamet veya bozukluk, istikamet veya eğriliğin bulunmadığının da kabul edilmesi gerekir. Çünkü kalbin her ikisine de nisbeti eşit seviyededir. Tıpkı bomboş bir sayfa gibi ki bu sayfa Kur'an diye medhedilemeyeceği gibi Müseylime'nin uydurma Kur'anı gibi de zemmedilemez. Yani övgü ve yergiyi eşit olarak kabul eden bir şey bunlardan hiç birine hak kazanamaz. Halbuki Allah Teâlâ, Resulüne ve onun şahsında bütün insanlara fitrata sarılmayı emretmektedir. Allah'ın kendisine tutunulmasını emrettiği fitratın ise övgüye layık olmaması mümkün değildir.⁷³

Fitrat'ın ne olduğuna dair İslâm alimleri tarafından ortaya konulan görüşlere dikkat edilecek olursa her grubun özellikle fitrat ayeti(30/30) ile fitrat hadislerinin yanı sıra mûsak ayetini(7/172) de kendi görüşlerine delil olarak ele aldığı ve mezkur nasları birbirleriyle ilişkilendirerek fitratı tanımlamaya çalıştıkları görülür. Onların bu yaklaşımı isabetli görünmekle birlikte farklı sayılabilecek yorumların ortaya çıkmış olması, hem nasların bu tür yorumlara müsait oluşundan hem de her görüş sahibinin meseleye nisbeten farklı açılardan yaklaşmış olmasından kaynaklanmaktadır. Tesbit edebildiğimiz kadarıyla alimler ilgili nasları, çocuğun dolayısıyla insanın genel yaratılış özelliği, kader açısından durumu, çocuğun dinî bakımdan dünyevî hükmü ve nihayet bir vakia olarak insanın bilgi ve iman açısından dünyaya geliş hali gibi değişik açılardan ele almışlardır. Bir bakıma onlar bu noktada elest gününden itibaren başlayan insanî oluşumla ilgili bir bütünün değişik elemanlarından bahsetmişlerdir. Aslında bir bütünün farklı yönlerini anlatması bakımından söz konusu görüşleri uzlaştırmak mümkündür. Nitekim İbn Teymiyye böyle bir gayret içinde bulunmuş ve fitratla ilgili ilk üç görüşü telif etmeye çalışmıştır. Ona göre fitrat'ı "İslâm üzere yaratılış hali", "elest bezminde gerçekleşen Allah şuuru ve tevhid inancı üzere yaratılış" ve "Allah'ın ilmine göre mü'min veya kafir olarak yaratılmak" şeklinde açıklayanlar neticede aynı şeyi söylemişlerdir. Fitrat'ı genel olarak "bütün inanç şekillerini eşit olarak kabule uygun dinî kabiliyet" veya "öncelikle İslâmı kabule müsait dinî istidat ve eğilim" olarak izah

⁷³ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 385, 445-447.

edenler de netice de aynı görüşü paylaşmıştır.⁷⁴ Aslında fitrat'ı "İslâm üzere yaratılış hali" olarak kabul edenler, daha önce de değindiğimiz gibi bu görüşleriyle müesses din olan İslâm'ı kasdetmiş değillerdir. Bilakis onlar her insanın yaratılış tarzının, zorunlu olarak yaratıcıyı bilmeyi, O'na ruhan bağlanmayı ve boyun eğmeyi gerektirdiğini, bunun çocukta bulunan süt emme duygusu gibi içgüdüsel bir nitelik olduğunu, bu şuur ve imanın doğar doğmaz tezahür etmeyip engellerden uzak bulunduğu ölçüde zamana bağlı olarak sosyalleşme süreci içinde gelişip ortaya çıktığını kasdetmişlerdir. Fitrat'ın elest bezminde vuku bulan marifet ve iman üzere yaratılmak olduğunu söyleyenler de insanın Rububiyet şuur ve tevhid inancına sahip bir halde dünyaya geldiğini, fakat bu fitrî iman ve marifete şer'î anlamda itibar edilmediğini, onun ancak şer'î imanı elde etmede insana rehberlik edecek artı değerli ilahî bir bağış olduğunu kasdetmişlerdir. Fitrat'ın "insanın kaderi noktasından mü'min veya kafir olarak yaratılmak" olduğunu ileri sürenler ise onun İslâm olduğunu kabul etmektedirler. Ancak onlar diğer ikisinden farklı olarak fitrat ayet ve hadislerinin bütün insanları kapsayacak şekilde umum ifade etmediğini, fitratın Allah'ın ezeli ilmine göre ilerde mü'min olacıklara tahsis edilmesi gerektiğini ileri sürerek fitrat üzere doğmanın sadece mü'minlere özgü evrensel bir yaratılış hali olarak kabul etmişlerdir. Diğer ikisi ise İslâm veya fitrî iman ve marifet üzere doğmanın mü'min kafir bütün insanlara has evrensel bir özellik olduğunu, fitrat üzere doğmayı Allah'ın ezeli ilmine göre sadece mü'minlere tahsis edilmesinin doğru olmayacağını belirtmiştir. Böylece bu üç görüş arasındaki fark fitrat'ın "İslâm ve tevhid üzere yaratılış" olduğu değil de bu durumun umum mu yoksa husus mu ifade ettiği meselesi olmaktadır, bu ise meselenin bir başka yönüdür. Buna ilaveten fitrat'ı kader noktasından ele alanlar, insanların Allah Teâlâ'nın ezeli ilmine göre mü'min veya kafir olarak yaratıldığını ve böyle bir ayırımı ise ancak Allah'ın bileceğini kabul etmektedirler. Dünya hükümlerinin icrası açısından ise "ebeveyni onu yahudi, hristiyan veya mecusi yapar" hadisine bağlı olarak ebeveynlerinin dinine tâbi olduklarını söylemektedirler. Onlar çocukların durumunu Allah'ın ilmine havale etmekle, İslâm fitratının mü'minlere has olduğu şeklindeki tahsisin Allah'ın ilmine nisbetle böyle olduğunu, beşerî bilgi noktasından insanların kaderi bilinemeyeceği için genel olarak insanların İslâm fitratı üzere dünyaya geldiklerini kabul etmek gerektiğini dolaylı olarak benimsemiş olmaktadır.

⁷⁴ bk. İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 453-454.

Fitrat'ı "her türlü inancı kabule uygun yaratılış veya öncelikle İslâmı benimsemeye hazırlanmış, tevhide meyilli dinî kabiliyet" şeklinde anlayanlara gelince, onlar "İslâm ve tevhid şuuru üzere yaratılmayı" büyük ölçüde müesses din ve müktesep iman manasında anlamışlardır. Onlar bunun böyle olmadığını, insanın küfür ve imandan uzak bir halde dünyaya geldiğini kabul ederek Allah'ın insanoğlunu analarının karnından hiçbir şey bilmez olarak çıkardığını bildiren ayetinin(16/78) de buna delalet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla bu görüşü benimseyenler insanoğlunun fiilen dünyaya gelmeden önceki arka planını(background) gözden uzak tutarak sadece dünyaya fiili geliş hali ile ilgili vakaya dikkat etmişler, elest bezmindeki dinî tecrübesinden ve insana dinî muhtevaya sahip bio-psişik bir yapı verilışinden bahseden mîsak ayetini de (7/172) mecaz ve temsil ifade ettiğini ileri sürerek tevil etmek zorunda kalmışlardır. Halbuki insanın evrensel yapısı ve konumu incelenirken onun sadece fiilen dünyadaki varlığı ile yetinilmeyip mebd ve me'âd itibariyle fiilî dünya hayatının arka planı ile ahiret hayatının bir bütün olarak ele alınması daha doğru olacağı gibi, ehl-i sünnet alimlerinin çoğunluğuna göre elest bezmindeki ahd ve mîsak, insan türünün fiilen dünyaya gelişinden önceki bir alemde gerçekleşmiş bir hakikattir.⁷⁵ Öte yandan Nahl suresindeki söz konusu ayet hakkında müfessirler değişik görüşler ileri sürmüşlerdir.⁷⁶ Fahreddin er-Râzî bu ayetin "insanın nesnelerin bilgisinden(marîfetü'l-eşya) yoksun olarak yaratıldığı" anlamına geldiğini belirtmiştir.⁷⁷ Binaenaleyh insanın duyularla elde edilen(mükteseb) bilgilerden yoksun olarak dünyaya geldiğini belirten mezkur ayet ile elest bezminde yaşanan dinî tecrübe neticesinde kendisine fitrî iman ve tevhid şuurunun verildiğini bildiren mîsak ayeti arasında tenakuz bulunduğu endişesi ile mîsak ayetini tevil etmek uygun görülmemektedir.

Fitrat hakkında ileri sürülen görüşler içinde neticede birbirinden farklı iki temel yaklaşımın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bunlardan biri ehli sünnet alimlerinin ve sufilerin çoğunluğu tarafından benimsenen, temelini elest bezminde gerçekleşen dinî tecrübeye bulan, yaratıcının varlık ve birliği esasına dayalı İslâm fitratını kabul eden görüş, diğeri ise İbn Teymiyye'nin de belirttiği üzere⁷⁸ ya her türlü inanca eşit uzaklıkta bulu-

⁷⁵ bk. Taberî, *Cami'u'l-beyân*, XIII, 2240-248; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XI, 179; XV, 46-47; Y.Şevki Yavuz, "Bezm-i elest", md., DİA, VI, 106-108.

⁷⁶ bk. Kürtübî, a.g.e., X, 151.

⁷⁷ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XX, 89.

⁷⁸ bk. İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 453.

nan genel anlamda “inanma kabiliyeti” veya “tevhide eğilimli dinî istidat” olduğunu benimseyen görüştür. Nitekim bir kısım İslâm alimlerinin yanı sıra bazı çağdaş bilginler ve batılı psikologların yaklaşımı da bu sonuncu görüş doğrultusundadır. Meselâ Seyyid Şerif Cürcanî fitrat’ı “dini kabule uygun yaratılış hali”⁷⁹, Malik b.Bedri “tevhide veya batıl dinlere yönelebilen dinî-ahlakî içgüdü”⁸⁰ ve İzutsu “insanlara has doğal dinî eğilim”⁸¹ olarak tanımlamışlardır. E.Spranger, Vogel, Gemelli, Von Monakow gibi bazı psikologlar çocukta diğer bazı içgüdülerin yanı sıra içgüdüsel dinî duygu ve düşüncenin varlığını kabul ederek⁸² bir yerde fitrat’ın evrensel dinî içgüdü olduğunu ifade etmiş bulunmaktadırlar. Psikologlar bizim “fitrat” diye isimlendirdiğimiz bu durumu zaman zaman “çocuktaki kolay inanırlık”, “inanma gücü ve eğilimi”, “dinî hazırlık veya dinî hazır oluş” olarak ifade etmişler ve onu kısaca “dinî kabiliyet” olarak nitelendirmişlerdir.⁸³ Bu grubun içine dahil edebileceğimiz Râgıb, Beyzâvî, Âlûsî, Mustafa el-Merağî gibi bazı bilginler ise fitrat’ı nötr durumunda olan mücerret inanma kabiliyeti olmaktan ziyade “tevhide meyili yaratılış hali” olarak açıklamışlardır.⁸⁴ Fitrat’ı bu şekilde tanımlayanlar onun fiilen gerçekleşmesi için ifsat edici engellerin bulunmamasını şart koşmuşlardır.⁸⁵

Ehli sünnet alimlerinin çoğunun benimsediği fitrat anlayışında dikkat çeken nokta, onun mutlak mânada inanma kabiliyeti veya fitrî tevhid eğilimi olmaktan öte, bütün semavî dinlerin ortak noktasını oluşturan, yaratıcının varlık ve birliği inancı anlamında İslâm dininin yani hanifliğin kendisi oluşu ve buna da her insanın elest gününden beri sahip bulunuşudur. Bu durumda her iki yaklaşım arasında bariz bir farklılığın olduğu açıktır. Zira birinde fitrat mevzuunu tam olarak bulamamış dinî kabiliyet ve potansiyel güç, diğerinde ise mevzuunu tamamen bulmuş, temel muhtevasını kazanmış uluhiyet ve tevhid şuurudur. Psikoloji ve din psikolojisi gibi bilimlerin temel yaklaşımlarının pozitivist, pragmatist ve empirist olduğu göz önüne alınırsa, onların insanoğlunun dünyevî fiili

79 Cürcanî, *Ta’rifât*, “fitrat” md

80 Malik b.Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, s. 60.

81 İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 274.

82 bk.Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39; Pierre Debray, *Freud Skolastiği*, s. 76.

83 bk. Kerim Yavuz, a.g.e., s. 40-43, 107, 109.

84 Râgıb, *el-Müfredât*, “fitrat” md.; Beyzâvî, *Tefsîr (Şeyhzade hamışinde)*, IV, 27; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, XXI, 4; Merâğî, *Tefsîr*, XXI, 45-46.

85 Şeyhzâde, IV, 27.

varlığından önceki durumunu dikkate almaması, onun bir elest bezmi tecrübesi geçirip geçirmediğiyle ilgilenmemesi ve buna bağlı olarak insanın İslâm fitratı üzere doğmasını kabullenmemesi haklı görülebilir. Ancak tecrübenin dışında kalan veya mahiyeti henüz tam anlaşılmayan bir şeyin aklen imkânsız olduğunu iddia etmenin mümkün görülmediği de yine aklın ortaya koyduğu bir gerçektir. Binaenaleyh fiilen dünyaya gelmeden önce dinî bir tecrübenin yaşanmış olması, bu tecrübenin tesirinin insanın akıl ve ruhuna yerleştirilmiş bulunması ve onun bu hal üzere dünyaya gelmesi akıl dışı görülemez. Burada bazı İslâm bilginlerin benimsediği ve psikolojinin ileri sürdüğü şey, fitratın sadece belli bir yönünü tesbit etmekten ibarettir ki o da insanda genel mânada dinî istidadın bulunduğunu, insanın yaratılış itibarıyla dine yabancı olmadığını, bilakis ona hazır bir durum arzettiğini tesbitten öte bir durum değildir. Nasların ifade ettiği, İslâm alimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği fitrat ise bundan daha ileri bir keyfiyettir. Bu sebeple onu bazı İslâm alimlerinin ve psikolojinin kabul ettiği şekilde anlamak eksik anlamak demektir. Bu itibarla fitrat hakkında yapılan tanımları birlikte ele almak ve onları iç içe geçmiş iki daire şeklinde mülahaza etmek daha uygun görünmektedir. Buna göre dışta ve genel anlamda insan türünü kapsayan mutlak inanma kabiliyeti ve tevhide meyilli dinî istidat bulunmaktadır. Bu anlamda fitrat her türlü dış müdahalelere ve telkinlere açık, çeşitli dinî muhtevalar kazanabilen, sosyalleşme süreci içinde zamanla geliştirilebilen, tezahürü engellenebilse de hiç bir zaman insan yapısından yok edilemeyen, doğuştan mevcut mutlak inanma ve bağlanma gücüdür. Bu haliyle o adeta “henüz içi boş bir çerçeve gibi muhtevası şekillenmemiş”⁸⁶ bir haldedir. İç dairede ise bir önceki halkayı ifade eden genel inanma kabiliyeti ile münasebet halinde bulunan, insanın fitrî dinini oluşturan, İslâm anlamındaki fitrat yer almaktadır. Bu mânadaki fitrat da bir önceki gibi sosyalleşme süreci içinde insanın gelişimine paralel olarak gelişip olgunlaşan, teşvik edilmeye muhtaç, fiilen gerçekleşmesi ve tezahürü için ifsat edici engellerin kaldırılması gerekli olan bir yapıdadır. Ancak o, hiç bir zaman tamamen yok edilemez, uluhiyet ve tevhid şuuruna kilitlenmiş istikameti asla aksine yönlendirilemez, sadece etkisi sönmükleştirilerek insanın dikkatinden kaçırılabilir bir nitelik taşır.

Fitrat'ın şer'i-müktesep imanın elde edilmesindeki rolüne gelince, öncelikle şunu ifade etmek gerekmektedir ki fitrat mutlak anlamda dinî içgüdü veya İslâm'a meyilli dinî istidat olarak anlaşıldığında içi boş bir

⁸⁶ Hâyeti Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 131.

çerçeveyi, her çeşit inançla ilgili telkinleri ve öğretileri benimsemeye hazır yada kendisine sunulduğu takdirde tercihan İslâm'ı kabullenmeye uygun zihinsel ve ruhsal hazır oluşu ifade etmektedir. O, adeta kendisine sunulacakları bekleyen dinî bir alıcı hükmündedir. Doğuştan getirdiği muhtevası bulunmayan böyle bir fitrata esas içerik kazandıracak olan sosyalleşme süreci içerisinde dış dünyadan gelen telkin ve öğretiler yani sosyo-kültürel çevredir. Bu demektir ki fitrat mutlak dinî içgüdü olarak anlaşıldığında kendisine muhteva kazandıracak olan sosyo-kültürel çevre olacağı için eğer bu çevre müslüman olmayan toplumlardan oluşuyorsa, fitrat hiç bir zaman kişinin hak dine ulaşmasında bir fonksiyon icra edemeyecektir. "İslâm'a meyilli dinî istidat" olarak anlaşıldığında ise o, ancak dahilî ve harcî engellerin bulunmadığı bir ortamda tek başına veya diğer inanç sistemleriyle birlikte tevhid inancı da kendisine sunulduğu takdirde gerçekleşebilecektir. Halbuki engeller belli oranda daima mevcut olduğu ve hayat olumsuz tesirlerden soyutlanmış laboratuvar ortamı olmadı için tevhid inancını gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği şüpheli olan dinî istidat konumundadır. Böyle olunca bu anlamdaki fitratın da imanın oluşumunda pratikte bir faydası yok gibidir. Ancak her şeye rağmen mezkur her iki anlamıyla da fitratın imanın oluşumunda pasif de olsa belli bir etkiye sahip bulunduğunu belirtmek lazımdır ki bu da insanın yapı olarak dine uygun oluşundan ibarettir. Fitrat bu özelliğiyle inanç ve değerler için genel bir yapısal hazırlık ifade eder. Nitekim insanın dışındaki nesnelerde dine uygun bir yapı olmadığı için onlarda dinî inanç ve hayattan bahsetmek söz konusu değildir. Şayet insanda belli bir gayeye yönelik olarak yaratılıştan kendisine ihsan edilmiş dinî bir yapı bulunmasaydı onun dinî hayatından bahsedilemeyecek, ne kadar dinî telkinlere, dinî eğitim ve öğretilere maruz kalırsa kalsın asla dindar bir varlık olamayacaktı. Öyleyse insanın çevresel etkilerle belli bir inanca ve dine sahip oluşu, kendi varlık yapısındaki fitratın mevcudiyetinden ve bunun kendisine sunulması almaya hazır olmasındandır ki bu niteliğiyle fitratın imanın oluşumundaki pasif rolü açıktır. Hatta tevhide meyilli dinî içgüdü olarak fitrat bundan daha ileri bir role sahiptir. Bu yönüyle o, pasif bir alıcı olmanın ötesinde, insana iç itilim sağlayan, hakkı araştırmaya sevk eden, kendiliğinden tevhide meyilli dinamik bir unsurdur.

"İslâm üzere yaratılış hali" anlamındaki fitratın imanın elde edilmesindeki rolüne gelince, her şeyden önce bizzat kendisi bir bakıma iman ve din durumundadır yani o, fitrî iman ve din olmaktadır. Nitekim bir çok İslâm alimi onu böyle kabul etmiştir. Ancak fitrî iman ve fitrî dine dünyevî hükümler açısından itibar yoktur ve insanların kurtulmaları için kafi

değildir. Geçerli olan akıl ve irade ile kazanılan şer'î imandır.⁸⁷ Nitekim Hz. Peygamber her doğan çocukta bu fitrî iman olmakla birlikte "ebeveyni onu yahudi, hristiyan veya mecusî yapar" buyurmakla onu ebeveyninin dinine dahil etmiş, dolayısıyla fitrî imana itibar etmemiştir.⁸⁸

Fıtrat'ın kendisi fitrî iman ve din olunca ve dünyevî hükümler açısından bunu itibar edilmeyince burada sorulması gereken ontolojik imanın dolayısıyla fıtratın pratik hayatta müktesep imanın kazanılmasındaki rolü ve gücünün ne olduğu hususudur. Bunu şöyle belirtmek gerekir: İnsan ruhu yaratılış itibarıyla "inanç boşluğu" veya inançsızlık denebilecek bir durumdan kaçınır.⁸⁹ Teslim olup itaat edeceği mutlak ve sonsuz bir kudreti aramamak insanın elinde olmayan tabii bir durumdur. Bu itibarla genel anlamıyla dinî hayat ruhun doğal bir ihtiyacı olarak gözükmekte ve bu ihtiyaca binaen de yaratıcıyı sürekli aramaktadır. Ruh ise Allah'tan bir emir⁹⁰ ve O'ndan bir nefha⁹¹ olduğu için tabiatı gereği kendine özgü bir yol ve üsül ile Allah'ı bulur.⁹² Bu açıdan bakınca sadece fıtrat bile insanı Allah'a ulaştırabilir.⁹³ Nitekim "Rabbimiz O'dur ki her şeye hilkatini vermiş ve sonra onu doğru yola iletmıştır."⁹⁴ ayeti de bir yönüyle bu hakikati ifade etmektedir. Esasen insan ruhunun Allah'a ulaşması kendi dışındaki bilgi ve şuuru sonradan elde etmesi değil, bilakis kendisinde var olan derunî uluhiyet şuurunu keşfetmesi, ortaya çıkarması, dünya şartları altında makulleştirerek irade ile birleştirmek suretiyle onu dinamik hale getirmesinden ibarettir. Daha önce de değindiğimiz gibi İmam Mâtürîdî ile İbn Teymiyye fıtratın bu özellik ve gücünü çocuktaki süt etme içgüdüsüne benzeterek Allah'ı bilme ve O'na bağlanma noktasında çocuğun durumunun da böyle olduğunu, sonradan meydana gelen herhangi bir engel bulunmadıkça onda Tanrı şuurı ve inancının zarurî olarak tezahür edeceğini belirtmişlerdir.⁹⁵ İbn Teymiyye konuya daha da açıklık getirerek fıtratta mevcut olan uluhiyet inancının fiilen tezahürü için herhangi bir ilave şarta gerek olmadığını, sadece engellerin bulunmamasının yeterli ola-

87 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV, 120.

88 Şeyhzâde, IV, 27, Hazin, *Tefsîr*, III, 433.

89 F. Ahmed Desukî, *Muhâdarât fi'l-'akîdeti'l-islâmiyye*, s. 5.

90 el-İsrâ 17/85.

91 es-Secde 32/9.

92 M. Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, s. 296.

93 M. Kutub, "Allah'ın Zatı", *Niçin Allah'a İnaniyoruz*, İbrahim Eröz, IV, 65.

94 Tâ-hâ 20/50.

95 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 563b; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, 448.

cağını söylemiş, bundan dolayı da Hz. Peygamberin fitrat hadisinde, fitratın fiilen tezahürü için herhangi bir ilave şart zikretmeyip “ebeveyni onu yahudi, hristiyan veya mecusi yapar” diyerek sadece fitratın önündeki engelleri zikretmiş olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Desukî ise fitratın gücünü şöyle dile getirmektedir: “Allah insanı muvahhid olarak yaratmıştır. Eğer fitrat dejenarasyondan uzak kalırsa kaçınılmaz bir şekilde insanı kendisine bir ilah edinmeye sevk eder. Aslında vahiy yoluyla bildirilen tevhidin bir benzeri her insanın ruhunda mevcuttur. Ancak tek başına fitrat yoluyla elde edilen Allah bilgisi icmalî ve küllîdir, vahiy bilgisi ise tafsilî ve icbarîdir.”⁹⁷

İslâm ve tevhid üzere yaratılma hali anlamındaki fitrat, her türlü haricî şartların olumsuzluğu, bir çok engellerin mevcudiyetinde bile daima belli belirsiz bir şekilde varlığını muhafaza eder, tezahürüne engel olan veya geçiktiren unsurların arasından sıyrılarak Allah’a ulaşabilir. Buradaki belirsizlik de bu şuurun mevcudiyeti açısından çok insanın onun farkına varmaması noktasındandır. Fitratın bu noktadaki gücünü Hz. İbrahim’in gayri islâmî sosyal-kültürel bir çevrede Allah’ı bulma başarısını gösteren davranışı açıkça ortaya koymaktadır. Gerçi ona ait olmak üzere Kur’ân’da belirtilen (el-En’am 6/76-79) davranış hakkında İslâm alimleri arasında farklı görüşler mevcuttur.⁹⁸ Ancak onun bu davranışının hem kendisine ait nübüvvet öncesi aklî istidlalini hem de nübüvveti sırasında daha önce yaşadığı aklî tecrübesiyle kavmini irşad etmesi de mükündür. Buna göre Hz. İbrahim’in bu tutumu, fitratın akla dayalı gelişim seyri içinde Allah’ın varlık ve birliğine ulaşmadaki gücünü ve her türlü olumsuz çevre şartlarında bile bunu başarabileceğini, kendisinin tezahürüne engel olabilecek unsurlardan sıyrılabileceğini ortaya koymaktadır. Burada fitratın dış aleme bağlı dinî bir tecrübeye yol açtığı görülmektedir. Bu gelişim seyrine bakıldığında, dinî tecrübe ilk önce açık ve kesin, sınırları belli bir Tanrı şuurunu ihtiva ediyor görünmemekle birlikte kişiyi kendiliğinden böyle bir tecrübeye sevk etmektedir. Ayrıca fitratın burada akla dayalı gelişim çizgisi içinde Allah’a ve O’nun birliğine ulaşırken, sonlu-sonsuz, hadis-muhdis, sebep-müsebbep ilişkisi gibi zihinsel ilkeleri kullandığı anlaşılmaktadır. Bunu Hz. İbrahim’in yıldızı, ayı, güneşi gördüğünde “işte bu benim

⁹⁶ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 454-455.

⁹⁷ F. Ahmed Desukî, a.g.e., s. 25.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 24; İbni Kesîr, *Tefsîr*, II, 151-152; el-Makdisî, *el-Bed’u ve’t-tarih*, II, 48-50.

Rabbim", sonra onlar batınca "ben batıp kaybolanları sevmem" demesi ve en sonunda da "Doğrusu ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana bir hanif olarak çevirdim ve ben müşriklerden değilim" söylemesi açıkça kanıtlar. Hz. İbrahim'de müşahade edilen bu dinî davranış tamamen İslâm ve Hanifliğe uygun görünmektedir. Zira fıtrat burada Allah'ın varlık ve birliğini, ayrıca O'nun yaratıcı, kadir, ebedî ve ezeli olduğunu tesbit edebilmiştir. Fıtratın ortaya koyduğu bu neticeler, elest bezmi tecrübesinin dünyevî şartlar içinde tezahüründen ibaret bir durum arz etmektedir.

Bazı İslâm alimlerinin "vicdan" olarak da isimlendirdiği⁹⁹ fıtratın ruhî-duygusal gelişiminin yaratıcıya ulaşmadaki fonksiyonu akla dayalı gelişiminden daha güçlü ve daha süratlidir. Zira insan aklı öncelikle tefekküre malzeme oluşturacak kavramlara, bunları büyük ölçüde sağlayacak olan dile, dilin içinde geliştiği kültürel ortama, ayrıca doğru düşünme prensiplerine ve bütün bunların oluşabileceği belli bir olgunluk süresine muhtaçtır. İnsan aklı yaratılış itibarıyla unutma ve gaflet etme özelliğine sahiptir. Kur'ân-ı Kerim'in bir çok ayetinde¹⁰⁰ ve bazı hadislerde¹⁰¹ insanoglunun bu özelliğine dikkat çekilmiştir. Üstelik akıl yürütmeye inkıta' söz konusu olduğu gibi yanlış yöntemlerle hatalı neticelere ulaşmak ve yanlış olanı aklileştirmek daima muhtemeldir. Halbuki fıtratın duygusal ve sezgisel yönelişinde unutma, yanlış yönelme söz konusu olmadığı gibi zihni faaliyetin muhtaç bulunduğu vasıtalara da gerek görülmez. Ayrıca duygusal yöneliş doğrudan, hızlı ve tamdır. Nitekim İzmirli de fıtratın bu yönüne dikkat çekmiş¹⁰², Said Nursî de "Akıl, ta'til-i eşgal ettense de, nazarını ihmal etse de vicdan sanii unutmaz. Kendi nefsinin inkar etse de O'nu görür, O'nu düşünür ve O'na müteveccihir."¹⁰³ demiştir.

Fıtratın ruhî yönelişinin her türlü ifsad edici kültürel birikimleri ve engelleri bir çırpıda aradan kaldırarak Allah'a ulaşmadaki süratine, kesinliğine, isabetliliğine kritik anlardaki "muzdar insanın" hali delalet etmektedir. Kur'ân insanın olağanüstü durumlardaki acziyet, teslimiyet, yakarış ve dua haliyle tezahür eden fıtratı, ondaki rububiyet ve tevhid şuurunun en

⁹⁹ Said Nursî, *Mesnevi-i nuriye*, s. 231; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1927.

¹⁰⁰ bk. el-Mâide 5/13-14; el-En'âm 6/44; et-Tevbe 9/67; Tâ-hâ 20/115; el-Haşır 59/19.

¹⁰¹ bk. Tirmizî, *Tefsîr*, 7; Hakim, *Müstedrek*, I, 643; II, 325; İbni ebî Asım, *Sünne*, s. 205-206.

¹⁰² İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, II, 204.

¹⁰³ Said Nursî, a.g.e., s. 231.

güçlü delillerinden biri olarak kabul etmiştir.¹⁰⁴ Müfessirler bu tür ayetlerin tefsirinde münkir, mühlid ve müşriklerin sıkıntı, musibet ve felaket anlarında, ümitlerinin tükenmeye yüz tuttuğu zamanlarda bütün sebep ve vesilelerden zihnen ve hissen uzaklaşmakta olduğunu, yalnız Allah'a yönelmekte ve içinde bulundukları müşkil durumdan kurtulmak için sadece O'na yalvarıp yakardıklarını ittifakla kabul etmektedirler.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere fitratın gücü, yönelişinin isabetliliği burada açık-seçik olarak ortaya çıkmaktadır. Fitrat bu vesile ile bütün engel ve perdeleri parçalamış Allah'ın varlığıyla birlikte O'nun birliğine, kâdir, sem'i, basîr, rahman ve rahim gibi temel sıfatlarını kavramış ve ulaştığı bu neticenin İslâm ve Hanifliğe uygun olduğunu göstermiştir. Zira insan o andaki kritik pozisyonda kendini kurtaracak olanın, kendisini gören, yakarışını işiten, kendisini kurtarmaya gücü yeten, yardım etmeyi seven gerçek varlığın olması gerektiğini ve bunun da Allah olduğunu derinden derine kavlıyor ve inanıyor olmak zorundadır.

Fitratın akfî ve ruhî yöneliş içindeki gücünün, isabetliliğinin ve bu yapısıyla insanın şer'î-teklifi imanı elde etmede kaçınılmaz rolünün tesbiti bizi şu noktaya götürmektedir: Fitratın insan düşünceleri, kanaatleri, davranışları, duyguları üzerinde ve insanın imana ulaşmasında belirli etkileri bulunmakla birlikte, bu durum onun iradesini ortadan kaldıracak derecede zorlayıcı değildir. Zira realite dünyasında görüldüğü üzere hiç kimse iyi veya kötü olmaya karşı durulmaz bir şekilde zorlanmamaktadır. Bu sebeple gerçeğe ulaşmada insana verilen fitrat, onun sahip olduğu diğer ilahî bağışlar gibi insanoğlunun imtihan sırrını bozamaz. Bu noktada mükteseb imanın elde edilğinde fitratın temel işlevi, herhangi bir eğitim ve öğretim görmeden bile akıl ve iradenin önünde hakikatin kapısını aralamaktan ibarettir. Zihinsel ve duygusal olarak tevhide kilitlenmiş bir sevk-i tabii niteliği taşıyan fitratın bu gücü bazı fevkalâde durumlarda insan tarafından tecrübe edilmekte ve daha fazla idrak olunmaktadır. Bunalımlı anların ortadan kalkmasıyla çoğu insanların tekrar geleneksel inanç ve tutumlarına dönmeleri, insanın içindeki uluhiyet ve vahdaniyet şuurunu fark edememesinden değil, daha ziyade o zamana dek edindiği sosyo-kültürel alışkanlıklara yönelişinden ve irade zaafından kaynaklanmaktadır.

¹⁰⁴ el-Ankebût 29/65; Lokman 31/32; ez-Zümer 39/8, 49.

¹⁰⁵ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 572^a, 638^b; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 121; XXVI, 248-249; Elmalılı, a.g.e., III, 1927.

İBN İSHAK TERCÜMESİ ÜZERİNE

İbrahim ALTAN*

Siyer alanında yapılan çalışmalardan günümüze ulaşan en önemli kaynak olarak kabul edilen İbn İshak'ın (151/768) eseri kıymetli ilim adamı Muhammed Hamidullah tarafından, Fas Karaviyyin Kütüphanesi'nde bulunan eksik nüshanın tahkik edilmesiyle ilim aleminin istifadesine sunulmuş, eserin ilk baskısı 1976 yılında Rabat'ta ikinci baskısı ise 1981 yılında Konya'da yapılmıştır. Muhammed Hamidullah yazma parçaları üzerinde titizlik ve duyarlılıkla çalışmış ilim ehlinin eserden azami derece yararlanması için büyük çaba sarfetmiştir. Bu gayreti saygı ile anmak üzerimize borçtur.

Kıymeti teslim edilen bu eserin Türk okuyucusuna kazandırılması için tercüme edilmesi düşünülmüş ve eser ilki 1988 ikincisi 1991 yılında olmak üzere Akabe yayınları tarafından iki baskı yapılmıştır.

Biz bu yazımızda tercüme hakkında edindiğimiz intibaları dile getirmek istiyoruz.

Ülkemizde yapılan kaynak eser tercümeleri umumiyetle sorunludur. Yani tercümelerde pekçok hatalar, yanlış anlamalar, ifade bozuklukları birbirini takip eder. İbn İshak'ın Siresi'ni yayınlayanlar ise az önce zikredilen hususlardan haberdar olduklarını ve eserin tercümesinde başta dil olmak üzere pekçok konuda titiz ve duyarlı davrandıklarını sunuş yazılarında dile getirerek yüreklere su serpmekteler.

Peki durum gerçekten böyle midir? Sunuş yazısında zikredildiği gibi dikkatli ve duyarlı davranılmış mıdır? Tercüme, dil, uzmanlığı gerektiren istilâhlar ve daha başka konularda durum zikredildiği gibi midir?

* SAÜ İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi