



“SÜNNETULLAH, FITRATULLAH, SİBGATULLAH” KAVRAMLARININ ANLAMLANDIRILIŞI ÜZERİNE*

*Mustafa AKÇAY***

On The Understanding Of The Concepts On Sunnatullah, Fitratullah And Sibgatullah

The aim of this study is to interpret the concepts of sunnatullah, fitratullah and sibgatullah in the Islamic literature and to compare these concepts in terms of Muhammad Hamdi Yazır (1878-1942), Omar Rıza Doğrul (1893-1952) and Muhammad Asad (1900-1992). These concepts have a relevance from the generality-particularity point of view each others. Moreover, they often have similar meanings and synonymous or interpret to each others. The concept “Sunnatullah” is the most comprehensive one among others. Sunnatullah is a unchanged devine law that regulate the religious life of people as a individual and member of society. Fitratullah and sibgatullah are only cornemed with the religious nature of humanbeings and this two concepts mean its unchange religious characteristic.

Key Words: Sunnatullah, Fitrah, Fitratullah, Sıbgah, Sibgatullah.

Anahtar Kelimeler: Sünnetullah, Fitrat, Fitratullah, Sıbgah, Sibgatullah.

Bu çalışma Sünnetullah, fitratullah, sıbgatullah kavramlarının İslamî literatürde anlamlandırılışı ile üç çağdaş şahsiyet olan (Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), Muhammed Esed’in (1900-1992) yapmış oldukları Kur’an-ı Kerim meallerinde bu kavramlara verdikleri anlamların karşılaştırılmasını içermektedir.

* Bu makale, 24-26 Nisan 2003 tarihinde İzmir’de düzenlenen Kur’an Mealleri Sempozyumu’na “Muhammed Esed’in ‘Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah, Bezmi-i Elest (Mısak) ve Fetret’ Kavramlarının Anlamlandırılışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Mealleriyle Karşılaştırılması” başlığıyla sunulan tebliğin makale formatında kısaltılmış şeklidir.

** Doç. Dr., Sakarya Ü., İlahiyat F., Kelam Anabilim Dalı

Bu üç müellifin seçilmesinin sebebi çağdaş olmalarıyla birlikte bazı ortak ve farklı noktalarının bulunmasıdır. Meselâ M. Hamdi Yazır son dönem Osmanlı ülema sınıfına mensup kişiliğiyle, Ö.Rıza Doğrul ile M. Esed ise ülema kimliğinden ziyade gazeteci, yazarlık, araştırmacı-entelektüel kişilikleriyle ön plana çıkmaktadır. Üçü de çağdaş olmakla birlikte M. H. Yazır modern ilmi gelişmelere açık olsa da daha çok gelenekçi-muhafazakar çizgide yer almakta; daha doğrusu on dört asırlık İslam geleneğinin temsilcisi “medrese ulumu” ile Batılılaşma ve rasyonalizmin temsilcisi “mekteb fununu” arasında bir köprü konumundadır.¹ Doğrul ile Esed ise İslamî selefi-ıslahçı çizgide yer almaktadır. Öte yandan Yazır ile Doğrul, İslam kültür ve anlam dünyasının içinde doğup büyümüş, bizzat bu dünyayı oluşturan Müslüman unsur iken Esed, Yahudi-Hristiyan kültür dünyasından İslam dünyasına sonradan dâhil olan bir kişiliktir. Eserleri açısından bakılacak olursa ilk söylenebilecek olan şey, Yazır’ın eseri öncelikle önemli bir tefsir olmakla beraber, meal açısından bakıldığında her üçünün de *meal-tefsir* özelliğine sahip olmalarıdır. Meal-tefsirlerin bizce en önemli özelliği, lafzî meallerden daha ziyade kişisel tercihleri göstermesi, böylelikle özel bir sübjektifliğe sahip olarak eser sahibinin kanaatlerini birinci elden yansıtmalarıdır.

Ele aldığımız kavramlara gelince umum-husus ve öncelik-sonralık bakımından birbirleriyle ilişkili olduğu gibi anlam bakımından da bazen eş anlamını oluşturacak kadar birbirlerini açıklamakta veya zıt anlamlarını oluşturabilmektedir. Nitekim, kanaatimizce kapsam bakımından bakıldığında *sünnetullah* kavramı, insanın bireysel ve toplumsal dinî hayatıyla ilgili çeşitli alanlardaki sürekliliği ve ilkeliliği ile en geniş olanıdır. Ancak insan yaratılışı açısından *bezm-i elest* başta gelmekte, *fitratullah* ile *sıbgatullah* ise Bezm-i Elest’in insanın derunî yapısındaki dünyevî tezahürünü ifade etmektedir. Her üç kavramın da insanın dinî yapısı ve dinî hayatındaki ilâhî ilkeliliği ve sürekliliği yansıtması noktasında *sünnetullah* kavramı hepsinin ortak noktasını oluşturmaktadır.

¹ Mustafa Bilgin, DİA., “*Hak Dini Kur'an Dili*” md., XV, 153.

A-MÜELLİFLERİN BİYOGRAFİSİ

1- Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942):

Muhammed Hamdi Yazır, 1878'de Antalya'nın Elmalı kazasında doğmuş, 1942'de İstanbul'da vefat etmiştir².

Baba tarafından ulema sınıfına mensup bir aileden gelmiş, kültürlü mütefekkir bir İslâm alimi olan Elmalılı, İslâmî ilimlere vukufiyetinin yanı sıra özellikle fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında derinleşmiş, ayrıca kelâm, felsefî düşünce ve pozitif ilimler alanında da sağlam bir anlayışa ulaşmıştır.³ Elmalılı, II. Meşrutiyetten sonra kurulan Meclis-i mebusan'a Antalya mebusu olarak girmesi, II. Abdülhamid'in hal'i için fetva emini Nuri Efendi'yi ikna edip fetva müsveddesini yazması, Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye azalık ve başkanlığına getirilmesi (1918-1919), Damat Ferit Paşanın I. ve II. kabinelerinde Evkaf Nazırlığını üstlenmesi, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilim şubesinde görev alması, Damat Ferit Paşa kabinelerindeki görevi dolayısıyla Millî Mücadele aleyhine bu kabinelerin verdiği karardan sorumlu tutulup gıyabında idama mahkum edilip bilahere beraat etmesi gibi, devrinin bazı idarî ve siyasî organizasyonlarında yer almış renkli bir kişiliğe sahiptir. Yazır, devrinin ıslah, ihya veya tecdid olarak da isimlendirilen İslamcı hareketin önde gelen din ve bilim adamlarının yer aldığı *Beyanü'l-hak*, *Strat-ı müstakim*, *Sebilürreşad* dergilerinde ve *Alemdar* gazetesinde dergi ve gazete yazarlığı yapmış, ancak bu kesimin Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Reşit Rıza çizgisinden daha muhafazakar kanadında yer almıştır. Onun adı geçen dergilerde birçok makalesi neşredilmişse de Yazır, özellikle 1925'de TBMM'nce kararlaştırılan ve Diyanet İşleri Başkanlığının teklifiyle kaleme aldığı "*Hak Dini Kur'an Dili*" adlı tefsiriyle tanınmıştır.⁴ O, bu eserini kaleme almaya 1926'da başlamış ve ilk cildini 1935'de tamamını ise ancak 1938'de neşredebilmiştir.⁵

² İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 520, üçüncü baskı, İst., 1997. geniş bilgi için bk. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, III, 251-252, 1980; Süleyman Hayri Bolay, "*Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır*", s.125-vd., (Sempozyum tebliğleri) Türkiye Diyanet Vakfı, Ank., 1993.

³ Yusuf Şevki Yavuz, DİA., "M. Hamdi Yazır Muhammed Hamdi" md., XI, 57-58.

⁴ bk. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, I, 519-520, I-II, Kitabevi, İst., 1997; Yusuf Şevki Yavuz, DİA., a.g.m., XI, 57-58.

⁵ Mustafa Bilgin, DİA. a.g.m., XV, 153; Dücan Gündüoğlu, "*Matbu Türkiye Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu*", 2. Kur'an Sempozyumu 4-5 Kasım 1995, s. 193-194, Ank., 1996.

M. Hamdi Yazır, tefsirinde zamanına göre daha sade ve anlaşılır bir dil kullanmıştır. Bu doğrultuda o, meal ve tefsirinde genellikle sade Türkçe kelimeleri tercih etmiş, ancak Türkçe'nin öz malı haline gelen Arapça, Farsça ve Batı kaynaklı kelimeleri de kullanmaktan çekinmemiştir.⁶ Ona göre Kur'an-ı Kerîm mealî mümkün olduğunca sade ve veciz olmalıdır ve kendisi de bunu tercih etmiştir.⁷ Yazır, Kur'an-ı Kerîm'in hiçbir dile hakkıyla çevirisinin mümkün olmadığını farkında olan bir bilgin olarak Kur'an'ı aslından değil, yabancı bir dildeki tercümelerinden Türkçe'ye çevirenlerin bulunduğu dikkat çekerek serzenişte bulunmuş, bunların maksatlarından da endişelenerek şöyle demiştir: "Memleketimizde Kur'an-ı Kerîm tercümesi namıyla şöyle böyle neşriyat görüldü, öyleki içlerinde aslından değil de yabancı tercümanlardan terceme edenler bulundu. Gerçi bunu yapanların maksatlarının ne olduğunu Allah bilir."⁸ O, aklî bir zaruret olmadıkça ayetleri mutlaka zahiri ilk anlamları olan mânada anlamayı gerekli görmüş,⁹ "mefhum tarzında bir meal" yapmaya çalışmıştır.¹⁰

2-Ömer Rıza Doğrul(1893-1952):

İslamî îslahçı, teccidîci kanadın muhafazakar çizgisinin önde gelen mütefekkir ve şairi Mehmet Akif Ersoy'un damadı olan Ö. Rıza Doğrul, aslen Burdurlu olup Mısır'a yerleşmiş bir ailenin çocuğu olarak Kahire'de doğmuştur. Ezher Üniversitesi mezunu olan Doğrul, din bilgini olmaktan ziyade gazeteci, mütercim, müellif, ansiklopedist ve edebiyatçı kimliğiyle tanınmış, 1950'de Demokrat Parti'den Konya milletvekili olarak Türk siyasî hayatında da yer almış, din hürriyetinin sağlanmasında ve din eğitiminin zorunluluğunun siyasî çevrelere ve kamuoyuna anlatılmasında, bu doğrultuda din derslerinin ilkokullara konulmasında büyük hizmetleri olmuş bir kişidir.¹¹ Doğrul'un gazete ve dergi yazarlığı, ansiklopediciliğinin yanı sıra telif ve tercüme tarihçiliği, romancılığı ve eğitimciliği de vardır.¹² O, ülkemizde özellikle tercüme-telif niteliği taşıyan "*Asr-ı Saadet*" adlı eseri ve 1934'de neşretmiş olduğu "*Tanrı Buyruğu*" isimli tefsir-mealiyle tanınmıştır. Söz konusu eser, 1980'de İnkilab ve Aka Basım ve yayınevleri şirketi tarafından Ehl-i sünnetin

⁶ M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 17.

⁷ M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 16.

⁸ M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 8.

⁹ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V,3731; Yusuf Şevki Yavuz, DİA., a.g.m., XI, 58.

¹⁰ M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 9.

¹¹ bk. Mustafa Uzun, DİA. "Ö.Rıza Doğrul, Ömer Rıza" md., IX,489.

¹² bk. Mustafa Uzun, DİA. a.g. m., IX,492.

görüşlerine uygun hale getirilerek ve dipnotlarda yer alan aykırı görüşler ayıklanarak tekrar basılmıştır.¹³

Doğrul, özellikle 1926'da masonluğa girmek ve Kadiyanî olmakla eleştirilmiş de dinî-millî eser ve faaliyetlerinde masonluğa dair izlerin tespit edilebilir şekilde aksettğini söylemek pek mümkün değildir.¹⁴ Kadiyanilikle ilgili ona yönelik eleştiriler, daha ziyade Lahor Kadiyaniliğini kuran Mevlana Muhammed Ali'nin eserlerini Türkçe'ye çevirmesi sebebiyledir. Ancak Doğrul, yazdığı bir makalede bu ithamlara cevap vermiş, Mevlana Muhammed Ali'nin önceleri Kadiyaniliğin kurucusu Gulam Ahmed'in yanında yer almakla birlikte daha sonra İslâm akîdesine aykırı görüşleri yüzünden ondan ayrılarak Lahor kolunu kurduğunu, İslâm'a ve ehl-i sünnet akîdesine hizmet ettiğini belirtmiş, kendisinin de Kadiyanilik'ten uzaklaştığını vurgulamıştır.¹⁵

Ö. Rıza Doğrul, "*Tanrı Buyruğu*" isimli tefsir-meal yazmış, ancak kendisi bu tefsir -mealinin Kadiyaniliğin liderlerinden Mevlana Muhammed Ali'nin yazdığı ve "*İşaa-i İslam Encümeni*" tarafından neşredilen İngilizce tefsirli Kur'an tercümesinin aynen Türkçe'ye çevrilmiş bir kopyası olduğu şeklindeki eleştirilerden kurtulamamıştır. Nitekim Hasan Basri Çantay, Doğrul'un mealinin bu özellikte olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶ Ancak Doğrul'un kendi telifi olarak sunduğu meali, Mevlana Muhammed Ali'nin eserinin tamamen Türkçe çevirisi değilse veya ayetlerin Arapça aslını dikkate almaksızın sadece İngilizce'den tercüme edilmemişse çok önemli mahzuru bulunmayabilir veya Salih Akdemir'in de ifade ettiği gibi ayetlerin Türkçe'ye çevirisinde -İngilizce gibi- bir yabancı dilden yararlanmak faydalı da olabilir.¹⁷ Bununla birlikte İslam'ın inşa ettiği ortak kavram ve anlam dünyasını bırakarak İngilizce, Almanca, Fransızca, Çince, Japonca gibi İslam'ın oluşturduğu ortak kültür, kavram ve anlam dünyasına yabancı, hatta bazı noktalarda aykırı olan bir kültür dünyasının anlamlarını, dolayısıyla düşünce ve inançlarını yansıtan

¹³ Dücane Cündioğlu, "*Matbu Türkçe Kur'an Çevirileri ve Kur'an Çevirilerinde Yöntem Sorunu*", 2. Kur'an Sempozyumu 4-5 Kasım 1995, s. 194, Ank., 1996.

¹⁴ Mustafa Uzun, DİA. a.g.m., IX,490.

¹⁵ bk. Ö.Rıza Doğrul, "*Kadiyanilikten Teberri Ediyoruz*", Sebülürreşad, III/74 (Mart 1950), s. 374-378.

¹⁶ A.Hamdi Akseki, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Önsöz, s.7, İsmail Akgün Matbaası, İst.,1952.

¹⁷ bk. Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri* (Eleştirel Bir Yaklaşım), s.47-48, Akid Yay.,Ank.,1989.

diller aracılığıyla Kur'an'ı anlamaya çalışmanın her zaman önemli bir takım sakıncalar taşıdığı göz ardı edilmemelidir.

Ö. R. Doğrul'un mealine yöneltilen bu temel eleştirinin yanı sıra âyet meallerinde ve meal notlarında bir çok hatalar hatta bazı tahriflerin bulunduğu kimi Kur'an çevirmenleri ve araştırmacılar tarafından ileri sürülmüşse de¹⁸ şekil, tertip, tanzim ve özellikle dil bakımından devrine kadar yapıları Türkçe çevirilerin en başarılısı kabul edildiği kayda değer bir meziyettir.¹⁹ Ancak onun mealinde âyet numaraları eldeki yaygın Kur'an'ın âyet numaralarını tutmamakta, buna ilaveten eser kendi içinde âyet ve meal numaraları da birbirini tutmamaktadır.

3-Muhammed Esed (1900-1992)

Asıl adı Esed Leopold Weiss²⁰ olan ve 1926'da eşi Elsa ile birlikte Müslüman olduktan sonra Muhammed Esed ismini alan müellif, şimdiki Ukrayna'da bulunan Lvov şehrinde Yahudî bir ailenin çocuğu olarak 1900 yılında doğmuş, bu kültür içinde yetişmiştir. Çocukluğunda özel olarak iyi bir din eğitimi almış, İbranice ve Aramice'yi öğrenmiş, Viyana Üniversitesine iki yıl sanat tarihi ve felsefe tahsili yapmış, bir süre Berlin'de edebiyat çevrelerinde bulunmuştur. Daha sonra Müslüman oluncaya kadar gazetecilikle tanınmıştır. Nitekim o, gazeteci kimliğiyle uzun yıllar İslam ülkelerinde ve özellikle Orta Doğu -Mısır coğrafyasında bulunmuştur. Bu doğrultuda gazeteci ve araştırmacı olarak 1921-1926 yıllarında Mısır, Ürdün, Suriye, Suudî Arabistan, Amman, Pakistan, Türkiye, İran, Afganistan gibi İslam ülkelerinde; Kudüs, Şam, Kahire, Trablus, Beyrut, Merv, Semerkan, Buhara, Taşkent, Bursa, İstanbul, Sofya, Belgrat, Frankfurt, Moskava gibi belli başlı ilim ve kültür merkezlerinde bulunmuştur. Bu arada Arapça'yı yıllarca Arapça konuşulan İslam ülkelerinde bulunarak hem hayatın içinden hem de akademik anlamda öğrenmiştir. Esed, gazeteci ve araştırmacı kimliği, Müslüman olmuş bir Batılı'nın heyecan, tecessüs ve merakıyla İslam'ı ve İslam toplumunu hem dıştan hem de bir mümin olarak içten gözlemleme imkânını bulmuştur.

¹⁸ bk. H. Basri Çantay, a.g.e., s. 7. ; Salih Akdemir, a.g.e., s.47; Mustafa Uzun, DİA, a.g.m., IX,490.

¹⁹ bk. Mustafa Uzun, DİA, a.g.m., IX,490.

²⁰ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, Türkçe Çeviri Önsöz, s. XX.

Esed, 1927'de S.Arabistan Kralı Abdülaziz ile tanışmış, Medine'ye yerleşerek tarih ve tefsir çalışmalarında bulunmuştur. Müslüman olduktan sonra Kral Abdülaziz, Cinnah, Emir Abdullah, Mustafa el-Merağî, Şeyh Senûsî, Muhammed İkbal gibi siyasî ve dinî lider ve ilim adamlarıyla tanışmış, onların güvenini kazanmıştır. O, Pakistan Dışişleri Bakanlığı Ortadoğu Dairesi Başkanlığı, 1952'de Pakistan'ın Birleşmiş Milletler temsilciliğini yapmış, Pakistan İslâmî Tecdit Kurumu üyeliğinde bulunmuştur.

Esed, zamanının İslam dünyasında yaşanan gelişmelerden etkilenmiş, İslam dünyasında kimilerince modernist olarak isimlendirilen Mısır, Hind-Pakistan ve Arabistandaki ıslahçı-selefi çevrelerle ilişkileri olmuş, onlardan etkilenmiş ve etkilemiştir. O, İslam'ın özüne dönme ve İslam'ın ilk asrını örnek alma açısından selefi, düşünsel alanda diğer ıslahçı-tecdidci çevreler gibi pozitivist, determinist, büyük ölçüde rasyonalisttir. O, 1992 senesinde İspanya'da vefat etmiştir.²¹

B-KAVRAMLARIN ANLAMLANDIRILMASI

1- Sünnetullah

Sünnetullah kavramı, "sünnet" ve "Allah" kelimelerinden oluşmuş Arapça bir terkiptir. Sünnet, "senne" den türetilmiş mastar isimdir.²² Senne fiili, kendisiyle kullanılan çeşitli isimlerle birlikte "bıçağı bilemek, mızrağa demirini geçirmek, taş veya dişi cilalayp parlatmak, kanun koymak, yolda yürümek, deve sürüsü gütmek, bir şeyi izah ve tasvir etmek, toprağa su dökmek, bir şeyi biçimlendirmek, adet olarak bir şey ortaya çıkarmak" gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.²³ Çoğulu "sünen" olan Sünnet ise kelime olarak "yüzün görünen ön kısmı, tabiat, huy, cibillet, sîret, yol, gidişat, davranış, durum, şeriat" anlamlarına gelmektedir.²⁴ Seyyid Şerif Cürcânî ve

²¹ Hayatı için bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı, Meal-tefsir*, trc. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, Önsöz, s.III-IV; Suat Yıldırım, "Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı" Adlı Tefsiri Hakkında" Yeni Ümit D.,2002/4, sy. 58, s.5.

²² bk. Zemahşerî, *Keşşaf*, III,238, Beyrut, ts.; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, 247, Beyrut, ts.

²³ bk. Cevherî, *Sihab*, (th. A. Abdulgafur Atar) Mısır, ts., III,2139; Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcî'l-'Arâs*, Mısır, 1306, V, 243; İbn Manzûr, *Lisânü'n-Arab*, Beyrut, 1991, XIII,220-228; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, IX,11, II. baskı, Tahran, ts.

²⁴ bk. Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut, (th.Muhammed Seyyid Geylânî) ts., s. 245; İbn Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadîs ve'l-eser*, (th. Mahmûd Muhammed et-Tenâhî, Tâhir Ahmed ez-Zâvî) , 1383/1963, II, 409; İbn Manzûr, *Lisânü'n-Arab*, Beyrut, 1991, XIII,224.

Tehânevî sünnet'in iyi-kötü ayırımı olmaksızın mutlak/nötr anlamda "yol" demek olduğuna dikkat çekmekle birlikte sünnet'i "beğenilen/marziyye veya beğenilmeyen/gayr-ı marziyye yol/gidişat" ve "iyi veya kötü yol/gidişat" olarak tanımlamışlardır.²⁵

Fahreddin er-Razi, Arapların, suyun toprağa dökülürken ve develerin güdülmesindeki süreklilik ve devamlılığından hareketle Hz. Peygamber'in yapmaya devam ettiği davranışlarına da sünnet denildiğine dikkat çekmiştir.²⁶ Hz. Peygamber'in "men senne sünneten haseneten.../kim iyi bir yol/adet,gidişat açarsa ..." ²⁷ beyanında "senne" fiili ile "sünnet" kavramı birlikte, her ikisi de kelime anlamlarında kullanılmıştır. Keza "sünnet bihim sünnete ehli'l-Kitap/ onlardan cizyeyi Ehl-i kitabın sünnetine/adetine göre alın" ²⁸ hadisinde fiil ve mastar birlikte kelime anlamında kullanılmıştır. Razi, sünnet'in "müstakim yol, kendisine tabi olunan örnek", Kurtubî ise "tarik-i müstakim" demek olduğunu belirtmiş; ayrıca Kurtubî sünnet kelimesinin "feinne ecelellâhî leâtin, 29/5" ayetindeki "ecel" kelimesi gibi hem Allahâ; "feizâ câe eceluhum, 7/34" ayetindeki gibi insan topluluğuna nispet edildiğini ifade etmiştir.²⁹ Sünnet, öncekilerin başlatıp sonraki nesillerin izlediği yol; âdet ise insanların kendi edindikleri alışkanlıklar olarak birbirinden tefrik edilmiş; sünnetin özellikle geçmiş bir örneğe dayalı bir davranış olması noktasında âdetten ayrıldığı vurgulanmıştır.³⁰ Buna göre sünnet kelimesi Allah'a nispet edildiğinde "Allah'ın süregelmekte olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı ve tutumu" anlaşılmaktadır.³¹

Gerek "senne" fiilinin verilen çeşitli anlamlarına gerekse "sünnet" kavramının kelime ve dinî anlamına bakıldığında ferdî ve toplumsal planda belli bir düzen ve sürekliliğin bulunduğu anlaşılmaktadır. Düzenli ve süreklilik arz eden bir şeyin ise bulunduğu hali aynen sürdürmesi yani değişmemesi gerekir. Nitekim "sünnetullah" kavramının, sünnet kavramındaki söz konusu süreklilik ve düzene vurgu yapılarak "orijinal, sürekli ve belli bir standarda

²⁵ Gircânî, *Ta'rifât*, Betrut,1983, s. 122; Tehânevî, *Keşşafu istilâhâtî'l-fünûn*, Beyrut, 1418/1998, II,423.

²⁶ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IX, 11.

²⁷ Müslim, *İlim*,15; *Zekat*, 69, Nesâî, *Zekat*, 64; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV,357,359.

²⁸ bk. İbn Esîr, a.g.e., II,410.

²⁹ bk. Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IX, 11; Kurtubî, a.g.e., IV, 216; XIV, 360.

³⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu'l-furâk*, "sünnet" md., Beyrut, 1994.

³¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, s. 53, Ank.,1994.

oturmuş davranış biçimi” ifade ettiğini belirtilmiştir.³² Burada düzen ve sürekliliğin yanı sıra ne şekilde olursa olsun benimsenmiş bir davranış biçimini yani eylemin de söz konusu olduğu da ihmal edilmemesi gerekir.

Sünnetullah terkibi Kur'anî bir kavramdır ve Kur'an'da beş âyette toplam sekiz kere zikredilmiştir. Kavram ilk olarak Ahzab suresinde iki kez kullanılmıştır. Bu kullanımların geçtiği üç (33/62, 35/43, 48/23) yerde sünnetullah'da hiçbir tebdil ve tağyirin bulunmadığı vurgulanmıştır. Allah'ın sünnetinde tebdilin olmadığı, “tağyirin olmadığı, yani Allah'ın kâfirlere olan azabını, (azap etmemek veya sevap gibi) bir başka şeyle değiştirmeyeceği”; tahvilin olmadığı ise “intikal, yani azabını tekzip ve hak edenlerden tekzip ve hak etmeyenlere şeklinde bir başkasına intikal ettirmeyeceği”³³ ya da “azabının vaktini değiştirmeyeceği”³⁴ demek olduğu ifade edilmiştir.

İlgili birinci âyet şöyledir: “*Mâ kâne 'ale'n-nebiyyi min haracin fîmâ faraza'l-lâhu leh, sünnete'l-lâhi fî'l-lezîne halev min kabli, ve kâne emru'l-lâhi kaderen makedûrâ.*” (el-Ahzâb,33/38)

Ayetin konu bütünlüğü 37-39. âyetlerle sağlanmaktadır. Bu âyetlerde Hz. Peygamber'in şahsıyla alakalı Hz. Zeynep'le olan evliliğiyle ilgili hükümden bahsedilmekte ve bunun sadece Resulullah'a has olmayıp peygamberlerin şahıslarıyla alakalı öteden beri süregelen bir kanun olduğu vurgulanmaktadır. Müfessirler buradaki “sünnetullah” ın ittifakla nikah ve diğer konularda “geçmiş peygamberler hakkında Allah'ın koyduğu sünneti/kanun veya hükmü” olduğunu bildirmişlerdir.³⁵

Âyetin müfessirlerimiz tarafından yapılan tercümeleri şöyledir:

Yazar: “Peygambere Allah'ın takdir ettiği, mübah kıldığı şeyde bir darlık yoktur. Bundan evvel geçen bütün peygamberler hakkında Allah'ın sünneti böyle ve Allah'ın emri biçilmiş bir kader bulunuyor.”³⁶

Doğrul: “Peygamberin Allah tarafından emrolunması yapmasından dolayı Peygambere hiçbir vebal teveccüh etmez. Daha evvel gelip geçenler hakkın-

³² Ömer Özsoy, a.g.e., s. 53.

³³ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXVI, 35; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl (Mecmû'u't-tefâsîr içinde)*, V, 193; Hazin, *Lubâbu't-te'vîl (Mecmû'u't-tefâsîr içinde)*, V, 193.

³⁴ Nesefî, *Medârik*, (Mecmû'u't-tefâsîr içinde), V, 193.

³⁵ bk. Zemahşerî, a.g.e., III, 238; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXO, 213; Beydâvî, a.g.e., V, 122; Kurtubî, a.g.e., XIV, 195; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, III, 492.

³⁶ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3896.

da da Allah'ın adeti böyle idi. Allah'ın emri olup bitmiş katî bir ferman-
dır.” (âyet, 39; meal, 38)³⁷

Esed: “[O halde] Allah'ın kendisi için takdir ettiği şeyi [yapmasından
dolayı] Peygamber'e hiçbir sual isnad edilemez. [Gerçekte bu] sizden önce
gelip geçenler içinde Allah'ın bir uygulamasıydı ve [şunu unutma ki]
Allah'ın iradesi mutlaka tecelli eder.”³⁸

Burada kanaatimizce sünnetullah'ı, Doğru'l'un yaptığı gibi “**adetullah**”
olarak, “*fi'l-lezîne halev min kabî*” ifadesini de Yazır'ın vurguladığı gibi “**önce-
ki peygamberler hakkındaki**” şeklinde daha önce yaşamış peygamberlere
vurgu yaparak çevirmek daha doğrudur. Zira buradaki öncekilerden maksat
geçmiş toplumlar değil, geçmiş peygamberdir.

Aynı suredeki ikinci âyet ise şöyledir: “*Sünnete'l-lâbi fi'l-lezîne halev min
kabî, ve len tecide li sünneti'l-lâbi tebdilâ.*” (el-Ahzâb, 33/62)

Âyetin konu bütünlüğü 57-62. âyetleri içermektedir. Burada Hz. Pey-
gamber'i (s.a.v) bilerek incitenlerin bir ilke olarak dünya ve ahirette feci akı-
bete maruz kalacaklarından; müminlere iftira atanların, münafıkların, kalple-
rinde hastalık bulunanların, yalan haber yayanların her iki dünyadaki akıbet-
lerinden bahsedilmiş; 62. âyette de böylesi insanlara karşı Allah'ın ortaya
koyduğu ceza nitelikli tutumu ve bunun değişmezliği vurgulanmıştır.
Sünnetullah'ın burada münafıkların akıbetleriyle ilgili “Allah'ın hükmü veya
kanunu”³⁹, “nev zuhur bir şey olmayıp öteden beri yürürlükte olan ilâhî bir
sünnet/sünnetün câriyetün ve sürekli bir ilâhî adet/adetün müstemirretün,
yani Allah'ın sünneti”⁴⁰ olduğu ifade edilmiştir.

Âyetin müfessirlerimiz tarafından yapılan tercümeleri şöyledir:

³⁷ Ö. Rıza Doğrul, a.g.e., II, 666-667.

³⁸ M. Esed, a.g.e., s. 859; kırs: “... [Indeed, such was] God's way with those that have
passed away aforetime –and [remember that] God's will is always destiny absolute.” (*Mohammed Asad, The Message of The Qur'ân*, p. 646, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1980).
Sünnetullah kavramı, Suudî Arabistan Hâc-Evkaf Bakanlığının “*The Holy Qurân*” adlı
neşrettiği İngilizce çevirisinde “It was the practice (approved) of Allah amongst those
of old that have passed away” (*The Holy Qurân*, p.1255, Al-Medinah Al-Munavvarah,
h.1410) olarak, Picthall'un çevirisinde ise “Thas was Allah's way with those who
passed away of old” (Mohammed Marmaduke Picthall, *The Meaning of the Glorious
Qurân*, Hyderabad, 1930) olarak tercüme edilmiştir.

³⁹ Zemahşerî, a.g.e., III, 247; Kurtubî, a.g.e., XIV, 247.

⁴⁰ Fahreddin er-Razî, a.g.e., XXO, 231; İbn Kesîr, a.g.e., III, 519.

Yazır: “Allah’ın bundan evvel geçenler hakkındaki kanunu ki Allah’ın kanununu tebdile çare bulamazsın.”⁴¹

Doğrul: “Daha evvel gelip geçmişler hakkında Allah’ın yolu bu idi. Allah’ın yolunda hiçbir değişiklik göremezsın.” (âyet,63;meal, 62).⁴²

Esed: “Daha önce gelip geçen bu tür günahkarlar için Allah’ın tatbik ettiği yol budur ve sen Allah’ın tatbikatında bir değişiklik göremezsın”⁴³

Bu ayette, kanaatimizce sıbakı göz önüne alarak Esed’in yaptığı gibi, “daha önce yaşayan bu tür günahkarlar” şeklinde günahkarlara vurgu yaparak, sünnetullahı da “adetullah” olarak çevirmek daha uygundur.

Sünnetullah kavramı sadece Fâtır suresinde “sünnetü’l-evvelîn” terkihiyle birlikte zikredilmiştir. İlgili âyet şöyledir: “... *fehel yenzurûne illâ sünnete’l-evvelîn, felen tecide li sünneti’l-lâbi tebdilâ, felen tecide li sünneti’l-lâbi tabvîlâ*”. (Fâtır,35/43.)

Burada “sünnetü’l-evvelîn” ile “sünnetullah” terkiplerinin aynı yerde birlikte kullanılması ikisi arasında tam bir ilişki olduğunu ve birbirlerini açıkladıklarını göstermektedir. Râzî’nin ifadesine göre, ayet müşriklerin haliyle ilgili olduğu için Allah Teala, sünneti “sünnetü’l-evvelîn” şeklinde müşriklere nispet etmiştir. Buradaki helak etme ise evvelkilerin sünneti değil, aksine evvelki günahkarlar hakkındaki Allah’ın sünnetidir.⁴⁴ Müfessirlere göre âyetteki “sünnetullah” terkihi, peygamberlerini tekzip edenlere azap edileceği hakkında “Allah’ın adeti, kanunu”⁴⁵ veya “Allah’ın cezalandırması/ukûbeti”⁴⁶ demektir. İlâveten âyette “sünnet” ifadesi önce insanlara, sonra da iki kere Allah’a nispet edilmiştir. Ancak birincide insanlara nispet edilse de burada kastedilen bizzat insanların tuttukları yol ve yaşam tarzlarının kendisini değil,

⁴¹ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V,3926.

⁴² Ö. Rıza Doğrul, a.g.e., II,671.

⁴³ M. Esed, a.g.e., s. 865.; kırş. “Such has been God’s way with those who [sinned in like manner and] passed away aforetime – and never wilt thou find any change in God’s way.” (Asad, a.g.e., p.652.) Esed’in mealini kırş. “That was the way of Allah in the case of those who passed away of old; thou wilt not find for the way of Allah aught of power to change.” (Pictall, *The Meaning of the Glorious Qur’ân*, p. 306) ve “(Such was) the practice (approved) of Allah among those who lived aforetime: No change wilt thou find in the practice (approved) of Allah.” (*The Holy Qurân*, p.1266.)

⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXVI, 35.

⁴⁵ Zemahşerî, a.g.e., III, 278; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXVI, 35; Kurtubî, a.g.e., XIV, 360; Beydavî, a.g.e., V, 193.

⁴⁶ İbn Kesîr, a.g.e., III, 562.

onların bu tutumlarıyla ilgili Allah'ın ortaya koyduğu ilâhî tavidir. Başka bir ifade ile burada söz konusu olan mastarın failine değil, mefulüne izafetidir. Binaenaleyh nispet gerçekte Allah'ın iradesi ve fiiline yapılmış olmaktadır. Göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus da Allah'ın gösterdiği bu ilâhî tavrın ilm-i ezeliye nispetle ezelde bilinen bir gerçek olmakla birlikte iradesine nispetle mümkirlerin peygamberlerine karşı ortaya koydukları kötü fiillerinin bir sonucu olarak tezahür etmekte oluşudur. Çünkü insan iradesine konu olan Allah'ın fiilleri, insanın fiillerine bağlıdır.

Âyetin müfessirlerimiz tarafından yapılan tercümeleleri şöyledir:

Yazır: "... o halde evvelkilerin sünnetinden başka ne gözetirler. O halde Allah'ın sünnetine bir tebdil bulamazsın, Allah'ın sünnetine bir tahvil de bulamazsın."⁴⁷

Doğrul: "... Onlar daha evvelkilerin uğradıkları akıbetten başka bir şey mi bekliyorlar? Çünkü sen Allah'ın kanununda bir değişiklik, sen Allah'ın hükmünde bir döneklik göremezsın." (âyet,44;meal,43).⁴⁸

Esed: "... yoksa onlar, önceki [günahkar] ların sürüklendikleri yoldan başka bir şey mi bekliyorlar? Sen Allah'ın tuttuğu yol ve yöntemde hiçbir değişiklik göremezsın; evet sen Allah'ın yolunda ve yönteminde bir sapma göremezsın"⁴⁹

Yazır, Hz. Peygamber'e suikast teşebbüsünde bulunanların dünyada da kötü akıbetlerle karşılaşacaklarını, nitekim onların hilelerinin Bedir'de aleyhlerine sonuçlanmış olduğunu, Mekkeli müşriklerin de yaptıklarıyla önceki tekzip eden ümmetlerin başlarına gelen sünnetullahı, yani kanun-u ilâhînin adeta kendi başlarına da gelmesi için davetiye çıkardıklarını ifade etmiş; söz konusu değişmez nitelikli ilâhî kanunun hakkı tekzip eden ve kötülük yapan-

⁴⁷ M.Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3996.

⁴⁸ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., II,688.

⁴⁹ Esed, a.g.e., s. 892; kırs. "... Yet [in the end] such evil scheming will engulf none but its authors;and can they expect anything but [to be made to go] the way of those [sinners] of olden times. Thus [it is]: nı chande wilt thou ever find in God's way; yea, no deviation wilt thou ever find in God's way." , (Asad, a.g.e., p. 672) Esed'in mealini kırs. "Then, can they expect aught save the treatment of the folk of old? Thou wilt not find for Allah's way of treatment any substitute, nor wilt thou find for Allah's way of treatment aught of power to chande." (Picthall, a.g.e., p.314) ve "Now are they but looking for the way the ancients were dealt with? But no change wilt thou find in Allah's way (of dealing): no turning off wilt thou find in Allah's way (of dealing) ." (The Holy Qurân, p.1313-1314.)

ların dünyada cezalandırılmalarıyla ilgili “azap kanunu” olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Esed ise “önceki günahkarların sürüklendikleri yol” şeklinde anlamlandırdığı “sünnetü’l-evvelîn” terkinin “Allah’ın onları cezalandırma tarzı(sünneti)” olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Kanaatimizce burada sünnetü’l-evvelîn’i, “öncekilere uygulanan kanun veya adet” olarak çevirmek daha doğrudur.

Sünnetullah kavramı Mümin, 40/85 şöyle geçmektedir: “*Felem yeku yenfa’uhum imânühum lemmâ reev be’senâ, sünnete’l-lâhi elletî kad halet fi’ibâdih, ve hasire bunâlike’l-kâfirîn.*”

Âyetin konu bütünlüğü 82-85. âyetlerle sağlanmaktadır. Burada geçmişten ders alınabilmesi için yeryüzünde gezip dolaşılması tavsiye edilmiş, böylece geçmişte cereyan eden belli olayların sebep ve sonuçlarına işaret edilmiştir. Nitekim 83. âyette geçmiş ümmetlerin başlarına gelenlerin peygamberlerine karşı takındıkları olumsuz tutum ve tavırdan dolayı olduğu belirtilmiş ve böylece zihinler geçmiş canlı örneklerle dinî sosyal hayatla ilgili sebep-sonuç ilişkisi türünden ilâhî ilkelerin bulunduğu hazırlanmış ve uyarılmıştır. 84-85. âyetlerde yaptıkları sebebiyle başlarına gelmekte olan ilâhî azabı gördüklerinde iman etmenin fayda vermeyeceğine dair ilâhî bir prensibin mevcudiyetine vurgu yapılmıştır. Zemahşerî’ye göre buradaki “sünnetullah”, “Allah’ın va’idi”⁵², çoğunluğa göre ise azabı gördüklerinde iman etmenin kendilerine fayda vermeyeceğine dair süregelen “Allah’ın koyduğu kanun, Allah’ın hükmü, Allah’ın adeti”⁵³ demektir.

Âyetin müfessirlerimiz tarafından yapılan tercümeleri şöyledir:

Yazır: “Hişmımızı gördükleri vakit ki imanları kendilerine faide verecek değildi. Allah’ın kullarında geçce gelen sünneti...”⁵⁴

Doğrul: “Onların ceza ve azabımızı görünce böylece iman etmeleri onlara bir fayda vermedi. Allah’ın, kulları arasında öteden beri kanunu, hükmü budur...” (âyet, 86; meal, 85).⁵⁵

⁵⁰ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 4000.

⁵¹ M. Esed, a.g.e., s. 892, not:34.

⁵² Zemahşerî, a.g.e., III, 381.

⁵³ bk. Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXVII, 92; Kurtubî, a.g.e., XV, 336; Beydavî, a.g.e., V, 370; İbn Kesîr, a.g.e., V, 370.

⁵⁴ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 4183.

⁵⁵ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., II, 740.

Esed: "Fakat cezamızın farkına vardıktan sonra iman etmiş olmaları kendilerine bir fayda sağlamayacaktır. Allah'ın kulları için her zaman uyguladığı yol, yöntem budur..."⁵⁶

Âyette nirengi noktasını sünnetullah ile "*elleti kad halet fi 'ibadih*" ifadeleri oluşturmaktadır. Birincisini yine "adetullah" olarak, ikincisini de "kulları hakkında süregelen" olarak çevirmek daha uygun olur. Bu takdirde anlam "Allah'ın kulları hakkında süregelen adeti..." şeklinde olmaktadır. Burada mutlaklık ve süreklilik ifade edebilecek tarzda bir işaret ismi olarak "İşte Allah'ın..." ifadesi de kullanılabilir. Her kanun hüküm içerdiği için Doğrul'un yukarıda ve burada yaptığı gibi hem kanun hem de hüküm kelimesini birlikte kullanmaya gerek yoktur. Tercih edilecekse sadece "Allah'ın kanunu" veya "Allah'ın hükmü" demek yeterlidir.

Sünnetullah terkibi son olarak Fetih, 48/23'de şöyle zikredilmiştir: "*Sünnete'l-lâbi elletî kad halet min kabli, ve len tecide li sünneti'l-lâbi tebdilâ.*"

Konu bütünlüğü açısından önceki âyete bakıldığında burada kafirlerin peygamberlerine karşı savaş açtıklarında başaramayacakları ve bu durumda kendilerine yandaş da bulamayacaklarından bahsedilmiş, sonraki âyette de böyle bir akıbetin öteden beri süre gelmekte olan ilâhî bir ilke olduğu vurgulanmıştır. Sünnetullah burada müfessirler tarafından genellikle "*Allah'ın peygamberlerini galip getireceği şeklinde koyduğu hüküm veya adet*" olarak anlaşılmıştır.⁵⁷ M. Hamdi Yazır da, bu ilâhî adetin konusunun "peygamberlerin galebesi" olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸

Âyet müfessirlerimiz tarafından şöyle tercüme edilmiştir:

Yazır: "Allah'ın öteden beri cereyan edegelen sünneti, Allah'ın o sünnetine bir tebdil de bulamazsın."⁵⁹

Doğrul: "Allah'ın adeti(kanunu) önceden beri hep böyle idi. Allah'ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın." (âyet,24; meal,23).⁶⁰

⁵⁶ Esed, a.g.e., s. 968; krş. "... Such being the way of God that has always obtained for His creatures: and so, then and there, lost were they who had denied the truth.", Asad, a.g.e., p. 729. Esed'in mealini krş. "This is Allah's law which hath ever taken course for his Bondsmen." (Picthall, a.g.e., p.340.) ve " (such has been) Allah's way of dealing with His servants (from the most ancient times)." (The Holy Qurân, p. 1451.)

⁵⁷ bk. Zemahşerî, a.g.e, III, 466; İbn Kesîr, a.g.e., IV, 192.

⁵⁸ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V,4426.

⁵⁹ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V,4421.

⁶⁰ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., II,794.

Esed: “Allah’ın yöntemi öteden beri hep böyledir ve siz Allah’ın yönteminde hiçbir değişme bulamazsınız.”⁶¹

Âyette sünnetullah’ı tamlayan olarak geçen “elletî kad halet min kabî” cümlesini Yazır’ın yaptığı gibi “öteden beri cereyan ede gelen” şeklinde çevirmek daha uygun görülmektedir.

Söz konu âyetlerde geçen sünnetullah’ın hepsinin de kafirlerin akıbetleriyle ilgili tehdit ve uyarı, diğer yandan müminleri tebşir ve teselli nitelikli olduğu; Allah’ın ilâhî ilkeli tutumunun asla değişmeyeceği; tabiat kanunları değil, aksine dinî içerikli insanın bireysel veya sosyal hayatıyla ilgili ilâhî prensipleri ifade ettiği açıkça görülmektedir. Zira sünnet kavramının geçtiği hiçbir kullanımda tabiatla ilgili herhangi bir hususa değinilmemiş, daima insan iradesine konu olan hususlarda insanın eylemlerinin bir sonucu olarak tezahür eden dinî içerikli fert, grup veya toplum çapındaki ilâhî prensipler vurgulanmıştır. Buna ilaveten sünnetullah kavramına Yazır’ın “Allah’ın sünneti, Allah’ın kanunu” şeklinde iki türlü anlam verdiği; Doğrul’un “Allah’ın adeti, Allah’ın yolu, Allah’ın kanunu, Allah’ın hükmü” anlamlarını verdiği; Esed’in ise “Allah’ın uygulaması, Allah’ın takip ettiği yol, Allah’ın tatbikatı, Allah’ın yolu ve yöntemi” gibi anlamlar verdiği görülmektedir. Halbuki bir bütünlük ve uyum arzemesi açısından sünnetullah terkibi için tercih edilecek en uygun anlam, ilgili diğer âyetlerde de aynı şekilde çevrilmeli; değişik ifadeler kullanılmamalıdır. Sırf bu açıdan bakıldığında Esed ve Doğrul’da bu tür farklı kullanımlar daha çok görülmektedir.

2-Fıtratullah

Çoğulu “fıtar” olan fıtrat, “*yaratılış, tynet, tabiat ve hıy*” manâlarına gelmektedir.⁶² Fıtrat, bir isim veya nevi mastarıdır.⁶³ İbnü’l-Esâr “fıtrat”ın “fatr”dan türetilmiş bir hal olduğunu yani *yaratma ve yaratılış biçimi, halî*, manasını ifade ettiğini söylemektedir.⁶⁴ Buna göre “fıtrat”ın anlamı, “*bir tür*

⁶¹ M. Esed, a.g.e., s. 1048; krş. “Such being God’s way which has ever obtained in the past – and never wilt thou find any change in God’s way.” (Asad, a.g.e., p. 788). Esed’in mealini krş. “It is the law of Allah which hath taken course aforetime. Thou wilt not find for the law of Allah aught of power to change.” (Pictall, a.g.e., p.366.) ve “(Such has been) the practice of Allah already in the past: no change wilt thou find in the practice of Allah.” (The Holy Qurân, p. 1582.)

⁶² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “*fır*” md; Râgib el-İsfahânî, a.g.e., “*fır*” md.; Asım Ef., *Kamus Tercemesi*, “*fır*” md.

⁶³ Asım Ef., a.g.e., “*fır*” md; bk. M. Hamdi Yazır, a.g.e., III, 1889.

⁶⁴ İbnü’l-Esâr, *en-Nihâye*, III, 457.

yaratma, bir çeşit yaratış, yaratma ve yaratılış hali/biçimi" olmaktadır. M. Hamdi Yazır ise fıtratın "yaratılışın ilk tarz ve heyeti"ni ifade ettiğini söylemiştir⁶⁵. Osmanlıca-Türkçe sözlüklerimizde fıtrat "1-yaratmak, yaratılış, hilkat; 2-tûnet, tabiat, mizaç, ahlâk, maya, huy, yaratılıştan gelen ruh veya vücut niteliği, cibilliyet; 3- din, millet" şeklinde üç temel anlamının olduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ Bireyin doğuştan sahip olduğu fizyolojik ve ruhî özelliklerin tamamı anlamında fıtrat kelimesinin karşıt anlamı "müktesep, edinik, sonradan kazanılan"⁶⁷ demektir. Türkçe'de fıtraten, denildiğinde yaratılıştan, doğuştan sahip olunan biyolojik, fizyolojik ve psikolojik nitelikler kastedilmekte,⁶⁸ fıtrî ise "yaratılışla ilgili, yaratılıştan, doğuştan" anlamına gelmektedir. Türkçe'de "fıtraten" kelimesi zaman zaman en kapsamlı haliyle hem "âlemin bir bütün olarak Tanrı tarafından yaratılışı" gibi fizik evrenle, hem de insan, hayvan ve bitkilerle ilgili canlı-cansız bütün varlıkların yaratılışı, onların yaratılışıyla ilgili nitelikler, anlamında kullanılır. Fıtrat, fıtrî ve fıtraten kelimelerinde biri Allah'la ilgili O'na ait bir özelliği ve fiilini ifade etmesi bakımında *Allah'ın yaratma tarzı*; diğeri Allah'ın bu yaratma tarzı sonucu ortaya çıkan *varlığın sahip olduğu özellikler* anlamının bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır. "Fıtrat" kelimesi bundan başka "din, millet"⁶⁹ anlamına gelmekte olup, "on şey fıtrat-tandır"⁷⁰ ve "beş şey fıtrattandır"⁷¹ şeklinde rivayet edilen hadislerde bu manada kullanılmıştır.

Fıtrat kavramının terim anlamına gelince genel kabul görececek şekilde net bir terim tarifi yapılamamıştır. Fıtrat âyeti (er-Rûm 30/30) ile hadislerde geçen "fıtrat" kelimesinden hareketle kavramın tanımı yapılmaya çalışılmış, bu sadette çeşitli tanım ve izahlar ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede fıtratın "İslâm üzere yaratılış", "Elest'teki ma'rîfetullah üzere yaratılış", "iman ve küfür

⁶⁵ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3822.

⁶⁶ bk. Seyyid Hüseyin Remzi, *Lugat-ı Remzi*, II, 66.; Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, s. 317, 6. Baskı, Ank., 1984; Pars Tuğlacı, *Okyanus Ansiklopedik Sözlük*, "fıtrat" md, Cem Yay., bs. Yok, 1978; Şevket Rado, Büyük Türk Sözlüğü, "fıtrat" md., Hayat Yay., İst., ts.

⁶⁷ Pars Tuğlacı, a.g.e., a.y.

⁶⁸ Pars Tuğlacı, a.g.e., a.y.

⁶⁹ Zebîdî, a.g.e., "fır" md; Asım Ef., a.g.e., "fır" md.

⁷⁰ Müslim, "Tabâreî", 56-57; Ebû Dâvûd, "Tabâreî", 29; Tirmizî, "Edeb", 14; Nesâî, "Zineî", 1.

⁷¹ Buhârî, "Libas", 63-64; Müslim, "Tabâreî", 49-50; Ebû Dâvûd, "Tereccül", 16; Tirmizî, "Edeb", 14.

üzere yaratılış" ve "doğuştan İslam dinine yetenekli yaratılış hali" gibi tarifleri yapılmıştır.⁷²

a) İslâm/Tevhid İnancı Üzere Yaratılış

Sahabe, tabiin, mezhep imamları ve mutasavvıfları kapsayan İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediğine görüşe göre fıtrat'tan maksat "İslâm" dır. İster kâfir ister mümin ebeveynden doğsun her çocuk, Allah'ın Elest Bezmi'nde bütün insan zürriyetlerinden aldığı misak üzere, yani hak din olan İslâm üzere doğar. Çocuklar buluşdan önce öldükleri takdirde bu fıtrat üzere yani İslâm üzere ölmüş olur.⁷³ İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yapmış olduğu açıklamalardan onun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁴ Gazzâlî (ö.505/1111) de fıtratla ilgili âyet ve hadislerin yanı sıra mîsak âyeti⁷⁵, ayrıca Allah'a ortak koşanlara kendilerini kimin yarattığı sorulacak olsa elbette "Allah" diyeceklerini bildiren âyeti⁷⁶ delil göstererek, fıtrat'ın "İslâm" dan ibaret olduğunu, bunun da insanların yaratılışlarında mevcut bulunan Rububiyet şuuru anlamına geldiğini belirtmiştir.⁷⁷

Fıtrat'ı(fıtratullah) hak din'le yani İslâm'la yorumlayanlar, onun Haniflik ve İslâm'la birebir ilişkisi olduğunu kabul etmişlerdir. Böyle kabul edenlerin delillerinin başında fıtratullah kavramının bizzat kullanıldığı fıtrat âyeti (30/30) gelmektedir ki âyet mealen şöyledir: "*Sen yüzünü Hanîf olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki Allah insanları o fıtrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.*"

Bu görüşte olanların diğer delillerinden biri fıtrat hadisi olarak isimlendirdiğimiz muhtelif tariklerle Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) bazı lafız farklılıklarıyla rivayet edilen hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber "Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fıtrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapa sağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda herhangi bir eksiklik görüyor

⁷² Fıtrat hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü" SAÜ.İlahiyat Fakültesi D.,sy.1, 1996, s.273-294.

⁷³ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 40; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, XIV, 25; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-a'zîm*, III, 432; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûz*, VIII, 502; Aynî, *Umdu'tt'l-kârî*, VIII, 179; XIX, 111.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 563^b, Hacı Selim Ağa Ktp. No. 40.

⁷⁵ el-A'raf 7/172.

⁷⁶ ez-Zuhruf 43/87.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, 147-148; *Kınyau's-sa'ade*, s. 138.

musunuz? ” buyurmuştur. Ebû Hüreyre bu hadisi rivayet ettikten sonra mezkûr "fıtrat ayetini" (30/30) okuyordu."⁷⁸ Ebu Hüreyre'nin bu tutumundan en azından bazı sahabenin fıtrat âyeti ile fıtrat hadisi arasında birbirini açıklayacak şekilde ilişki kurdukları ve fıtratı, Haniflik ve İslâm olarak algıladıkları anlaşılmaktadır.

Hanifliğin örfte Hz. İbrahim'in milletine/dinine alem olduğu bilinmekle birlikte⁷⁹ ilgili diğer deliller⁸⁰ ve Kur'ân-ı Kerîm'de Hanîfliğin her geçtiği yerde şirkin nefyedilmesiyle birlikte kullanılması⁸¹ onun tevhid dini olan İslâm'la paralelligini gösterir. Müfessirlerin büyük çoğunluğu da bu kanaattedir.⁸²

Müfessirlerin çoğu mezkûr fıtrat ayetinin 'amm olduğunu, buradaki "en-naş" kelimesinin bütün insanları kapsadığını belirtmiştir.⁸³ İbn Teymiyye "Allah'ın, fıtratı kendi zatına nispet etmiş olması bir medih ve övgü ifadesidir. Binaenaleyh bu fıtrat övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik Allah, Resulünü bu fıtrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah fıtrata tutunmayı emretmesine rağmen, fıtrata nispetle iman ve küfür nasıl eşit olabilir? ” diyerek fıtrat'ın "İslâm" olduğunu vurgulamıştır.⁸⁴ Halimî de "Hz. Peygamber'in dünyaya gelen çocuk hakkında "Ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapar." dediği halde, "Ebeveyni onu Müslüman yapar." dememiş olması, fıtrattan maksadın "İslâm" olduğuna delildir. Fıtrat üzere doğmak, bütün dinlerden hâli olarak doğmak ve "ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar." demek de dünyevî hükümler bakımından çocuk dinde ana-babaya tabi kılınır, çocuğun zâtı itibarıyla herhangi bir dini yoktur, demek olsaydı, elbette Hz. Peygamber bazı batıl dinleri açıkça zikrettiği gibi "ebeveyni onu Müslüman yapar" diye İslâm dinini de açıkça söylerdi..."⁸⁵ demektedir. Bütün bunlara rağmen fıtratla ilgili Müslim'in kaydettiği benzer rivayet-

⁷⁸ er-Rûm 30/30; Buhârî, "Cenâiz", 80, 93; "Tefsîr", 10/35; Müslim, "Kader", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 275, 393, 410.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, a.g.e., I, 451; M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3821.

⁸⁰ Âl-i imrân 3/67; Müslim, "Cennet", 16; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., IV, 162-163; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 451; İbn Kesîr, a.g.e., III, 433. Ahmed b. Hanbel, a.g.e., III, 406-407; V, 123; Darimî, "İsti'zan", 54.

⁸¹ bk. el-Bakara 2/135; Âl-i imrân 3/67, 95; el-En'âm 6/79, 161; Yûnus 10/105; en-Nahl 16/120, 123; el-Hac 22/31.

⁸² bk. Zemahşerî, a.g.e., I, 203.

⁸³ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XXI, 40.

⁸⁴ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 371-372, 426.

⁸⁵ Halimî, *el-Minhâc*, I, 152-153.

lerin birinde “eğer ana-baba Müslüman’sa çocuk da Müslüman’dır.”⁸⁶ ifadesinin bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

Fıtrat’ın “İslâm-tevhit inancı üzere doğmak” olduğu görüşünü benimseyenler, bununla müesses din anlamındaki İslâm’ı kastetmemişlerdir. Zira bu anlamdaki İslâm’ın sonradan öğrenildiği şüphe götürmez bir gerçektir. Onlar bu görüşleriyle bütün insanlarda yaratılıştan gelen Allah’ın varlığının birliği şuuru, O’na bağlılık ve teslimiyet duygusunu kastetmişlerdir.

b) Elestteki Marifetullah Üzere Yaratılış

Başta Ebû Hanife (ö. 150/767) olmak üzere diğer bazı İslâm âlimleri fıtrat’ı “Elest-bezminde gerçekleşen marifetullah ve iman hali”, “tevhid üzere yaratılış”⁸⁷ ya da “*tevhid şuuru üzere yaratılış*”⁸⁸ olarak tanımlamışlardır. Buna göre Allah, Elest-bezminde insan zürriyetlerini Adem’in sulbünden çıkarmış, onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” diye hitap etmiş, onlar da “evet” demişler ve böylece kendilerinde Allah hakkında hasıl olan bilgiden dolayı, O’nun Rubûbiyetini tasdik etmişlerdir. Allah insanların yaratılışını bu marifet (apriori bilgi) ve ikrar/iman üzere belirlemiş ve gerçekleştirmiştir. Her insan bu ön bilgi ve iman üzere dünyaya gelmektedir. Ancak insanoğlunun bu *fitrî irfan ve imanı hakiki/teklifi iman* değildir. Bu ancak insanın varlık yapısında bulunan Rabbini ve yaratıcısını tanıma sonucu hasıl olan şuur ve O’nu kabulden ibarettir.⁸⁹ Nazarı dikkate alınan ve şariat tarafından emrolunan insanın akıl ve iradesi ile elde ettiği teklifi imandır; fitrî iman ise bu konuda yeterli değildir.⁹⁰ Nitekim Hz. Peygamber, çocukta fitrî iman mevcut olmakla beraber “Ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusî yapar.” buyurmakla dünyevî hüküm açısından çocuğa ana-babanın hükmünün verildiğine ve fitrî imana itibar edilmediğine işaret etmiştir.⁹¹ Bu sebeptendir ki Allah, insanlarda doğuştan mevcut olan bu imanla yetinmemiş onlara gerçekleri bildirecek-hatırlatacak peygamberler göndermiştir.⁹² Allah kendi zatını hiçbir şekilde tanıtır bildirmeden insanları imana davet etmiş değildir. Eğer böyle olsaydı

⁸⁶ Müslim, “Kader”, 6.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXV, 119-120.

⁸⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütühâtü’l-mekekiyye*, I, 257.

⁸⁹ bk. İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 437-438; Aynî, *Umdu’l-kârî*, VIII, 179; Kastallânî, *İrşâdül’s-sârî*, II, 439; VII, 275.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., XXV, 120; Kastallânî, a.g.e., VII, 275.

⁹¹ bk. Hazin, a.g.e., III, 433.

⁹² İbn Kayyim, *Kitâbu’r-rûb*, s. 167.

onlara hiç bilmedikleri bir şeye inanmalarını teklif etmiş olurdu.⁹³ Halbuki Allah Elest bezminde Adem ve zürriyetini varlık sahasına çıkararak kendi ilahî zatını tanıtmış, onlar da bunun irfanına varıp, Allah'ın rububiyetini itiraf ettikten sonra, Allah bu şuur ve ikrarı onların varlık yapılarına yerleştirmiştir/kodlamıştır.⁹⁴

c) İman ve Küfür Üzere Yaratılış

Bir kısım İslâm âlimleri de fıtratı “insanların yaratılışındaki iman ve küfürle ilgili ana ilkeler” olarak anlamışlar ve bununla da insanların saadet veya şekavet, marifet veya inkâr, iman veya küfür üzere yaratılışını kastetmişlerdir. Buna göre Allah'ın, Elest bezmindeki hitabına saadet ehli/müminler isteyerek; şekavet ehli/kâfirler de istemeyerek “evet” demişlerdir.⁹⁵ Bu görüşte olanlara göre Allah'ın Müslüman olacağını bildiği kişi fıtrat üzere (mümin olarak), kâfir olacağını bildiği de fıtrat dışı bir halde yani kâfir olarak doğar.⁹⁶ Binaenaleyh fıtrat ayet ve hadisi umum ifade etmemekte ve söz konusu peygamberî beyan dünyaya gelen bütün çocukların fıtrat üzere olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis kâfir ebeveynin evladı mümin olarak fıtrat üzere, Müslüman ebeveynin çocuğu da (Hızır'ın öldürdüğü çocuk misalinde olduğu gibi) fıtrat dışı olarak küfür üzere doğabilmektedir. Ancak daha sonra çocuğa, buluş çağına kadar ebeveynin hükmü, buluşa erip kendi düşünce ve kanaatini bizzat beyan ettikten sonra ise kendine has bir hüküm verilir.⁹⁷

Bu görüş İbn Kuteybe, Nevevî, İbn Teymiyye ve Âlûsî gibi âlimler tarafından eleştirilerek zayıf görülmüştür.⁹⁸ Elest bezminde alınan mîsakin kiminden isteyerek kiminden de zoraki alındığına ilişkin rivayet ise seleften Süddî'den başka kimse tarafından rivayet edilmemiştir.⁹⁹

⁹³ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 438.

⁹⁴ bk. Ali el-Kâfî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 46; Muhammed b. Bahâuddin, *el-Kavlu'l-fasl*, s. 239

⁹⁵ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, 25; Hazin, a.g.e., V, 45; İbn Teymiyye, *Der'u te'âriû*, VIII, 390, 413-419; Aynî, a.g.e., VIII, 178-179; Kastallânî, a.g.e., VII, 275.

⁹⁶ Kurtubî, a.g.e., a.y.; Şerif el-Murtaza, *el-Emali*, s. 82.; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, X, 97; Kastallânî, a.g.e., VII, 225.

⁹⁷ Aynî, a.g.e., VIII, 178.

⁹⁸ bk. Şerif el-Murtaza, *el-Emali*, s. 83; Nevevî, a.g.e., X, 96; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, XXI, 40.

⁹⁹ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 417, 421.

d) Doğuştan İslam Dinini Kabule Yetenekli/Yatkın Yaratılış Hali

Bazı İslâm âlimlerine göre kelime anlamından hareketle fıtrat, "hilkat, ilk yaratılış hali" demektir. Bundan maksat da her insanın yaratılış itibariyle selâm bir halde bulunması ve İslâm'ı kabule doğuştan kabiliyetli-yatkın olmasıdır.¹⁰⁰ Bu görüşü benimseyenler Kur'ân-ı Kerîm'de "fatara" ve "fâtır" kelimelerinin yer aldığı bazı âyetlerdeki¹⁰¹ kullanım biçimlerinden ve fıtrat âyetinde geçen "*halkeillah*" tabirinden istidlâl ederek fıtrat'ın "*hilkat*" anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.¹⁰² Onlar buradan hareketle Allah'ın bütün insanları Hanîf olarak yarattığını bildiren kudsî hadis ile fıtrat hadisini birlikte mütalaa etmişler ve fıtrat'ı bu şekilde yorumlamışlardır. Meselâ Zemahşerî'ye göre fıtrat, Allah'ın bütün insanları tevhid ve İslâm dinini kabul edecek, ondan uzaklaşıp kaçmayacak, onu inkâr etmeyecek bir halde yaratmasıdır. Ne var ki insanlar, cinlerden ve insanlardan oluşan şeytanların aldatmasıyla bu fıtrat halinden sonradan uzaklaşmaktadırlar.¹⁰³

Bu görüşe göre dünyaya gelen çocuk küfür veya iman, marifet veya inkâr vasfına doğuştan sahip değildir. Zira her insan yapı olarak sadece selâm/temiz bir halde yani nötr bir halde doğmaktadır. Ne var ki çocuk, kısa zamanda ebeveynine tâbi olmakta ve onların dinine inandırılmaktadır. İnsan iman veya küfre ancak temyiz çağına (mümeyyiz) ulaştıktan sonra iradî olarak sahip olur.¹⁰⁴ Çünkü din, kesb edilen/elde edilen bir şeydir; kesb ise akıl ve hür iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Allah da buna göre ceza veya mükâfat verir. O halde kâfir bir aile içinde doğan çocuk, kendisi henüz hak dini elde etmemiş, ebeveyni de ona bunu kazandırmamış olduğu için onun doğuştan Müslüman olması mümkün değildir.¹⁰⁵ Buna göre Hz. Peygamber fıtrat hadisinde âdeta şöyle demiş gibidir: "Her doğan çocuk marifet/bilgi elde edebilecek yani akıl yürütebilecek bir çağa ulaştığında Rabbini bileceği bir yaratı-

¹⁰⁰ bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, s. 341; Zemahşerî, a.g.e., III, 204; Kurtubî, a.g.e., XIV, 26; Beyzâvî, a.g.e., V, 44-45; Nevevî, a.g.e., X, 96-97; Aynî, a.g.e., VIII, 177; Kastallânî, a.g.e., II, 438, IX, 332; Takiyyüddin es-Subkî, *Küllü mevlâdin yfîledu 'ale'l-fitra*, s. 16; Rifat Fevzi Abdülmuttalib, *Sahîfetü Hemmani b. Münnebbih*, s. 265.

¹⁰¹ bk. el-İsrâ 17/51; el-Fâtır 35/1; Yâsin 36/22.

¹⁰² bk. Kurtubî, a.g.e., XIV, 17; İbn Teymiyye, *Der'u te'âriiz*, VIII, 385.

¹⁰³ Zemahşerî, a.g.e., III, 204.

¹⁰⁴ bk. Halimî, *el-Minhâc*, I, 152; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 442; Aynî, a.g.e., VIII, 178.

¹⁰⁵ Halimî, a.g.e., I, 153; el-Enbârî, *Kitabü'l-İzâd*, s. 248.

lış hali üzere doğar.”¹⁰⁶ Ancak fıtrat hakkında ileri sürülen bu yoruma karşı İbn Teymiyye ciddi eleştirilerde bulunmuştur.¹⁰⁷

Esasen -İbn Teymiyye gibi- fıtrata ait ilk üç görüşü telif etmek mümkündür.¹⁰⁸ Böyle anlaşıldığında fıtratın anlaşılmasıyla ilgili iki temel anlayış ortaya çıkmaktadır: a) fıtrat, Allah'ın varlık ve birliğiyle ilgili doğuştan sahip olunan-fıtrî irfan ve imandır; b) İslam'ı yani Allah'ın varlık ve birliğini kabul etmeye uygun olarak yaratılmış olmakla birlikte fıtrat, iman veya küfürden uzak-bir tabula rasa gibi- nötr hale yaratılış halidir.

Ehli sünnet âlimleri ile Şia bilginlerinin çoğunun benimsediği birinci fıtrat anlayışında dikkati çeken nokta fıtratın, bütün semavî dinlerin ortak noktasını oluşturan Allah'ın varlık ve birliği inancı anlamında İslâm dininin yani Hanîflîğin kendisi oluşu ve buna da her insanın psiko-genetik bir kodlama gibi Elest gününden beri sahip bulunuşudur. Bu durumda her iki yaklaşım arasında bariz bir farklılığın olduğu açıktır. Zira birisinde fıtrat mevzuunu tam olarak bulamamış, iman ve küfrü kabul edebilen nötr haldeki dinî kabiliyet ve potansiyel güç; diğesinde ise mevzuunu tamamen bulmuş, içi doldurulmuş ve temel muhtevasını kazanmış ulûhiyet ve tevhid şuurudur. Psikoloji ve din psikolojisi gibi bilimlerin temel yaklaşımlarının pozitivist, pragmatist ve empirist olduğu göz önüne alınırsa, onların insanoğlunun dünyadaki varlığından önceki durumunu dikkate almaması, onun bir Elest bezmi tecrübesi geçirip geçirmediğiyle ilgilenmemesi ve buna bağlı olarak insanın İslâm fıtratı/tevhid şuur ve duygusu üzere doğmasını kabullenmemesi haklı görülebilir. Ancak tecrübenin dışında kalan veya mahiyeti henüz tam anlaşılamayan her şeyin aklen imkânsız olduğunu iddia etmenin mümkün görülmediği de yine aklın ortaya koyduğu bir gerçektir. Bu sebeple fiilen dünyaya gelmeden önce dünya üstü bir evrende vuku bulmuş 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 psikolojinin yaptığı, fıtratın sadece belli bir yönünü tespit etmekten ibarettir ki o da insanda genel mânada dinî yeteneğin bulunduğunu, insanın yaratılışı itibarıyla dine yabancı olmadığını, bilakis ona hazır bir durum arz ettiğini tespitten öte bir şey değildir. Nasların ifade ettiği, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği fıtrat ise bundan daha ileri bir keyfiyettir. Bu sebeple fıtratı,

¹⁰⁶ Kurtubî, a.g.e., XIV, 26; İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 384.

¹⁰⁷ bk İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 385, 445-447.

¹⁰⁸ İbn Teymiyye, a.g.e., VIII, 453-454.

psikolojinin ve azınlıkta kalan bazı İslâm bilginlerinin kabul ettiği şekilde anlamak onu tam anlamamak demektir. Bu itibarla fıtrat hakkında yapılan tanımları birlikte ele almak ve onları iç içe geçmiş iki daire şeklinde mülâhaza etmek daha uygun görünmektedir. Buna göre dışta ve genel anlamda bütün insan türünü kapsayan mutlak-nötür inanma kabiliyeti ve tevhide eğilimli dinî istidat bulunmaktadır. Bu anlamda fıtrat her türlü dış müdahalelere ve telkinlere açık, çeşitli dinî muhtevalar kazanabilen, zaman içerisinde geliştirilebilen, tezahürü engellenebilse bile hiçbir zaman yok edilemeyen, doğuştan mevcut potansiyel inanma ve bağlanma gücüdür. Bu haliyle o âdetâ “henüz içi boş bir çerçeve gibi muhtevâsı şekillenmemiş”¹⁰⁹ bir haldedir. Bu noktada insan doğru-yanlış, hak-batıl her hangi bir şeye inanan bir varlıktan ibarettir ve onun bu inanan varlık olması yaratılıştan getirdiği temel bir niteliktir. İç dairede ise bir önceki geniş halkayı ifade eden mutlak inanma kabiliyeti ile münasebet halinde bulunan, insanın fıtrî dinini oluşturan, İslâm-tevhid şuur ve duygusu anlamındaki fıtrat yer almaktadır. Bu mânadaki fıtrat da bir önceki gibi insanın gelişmesiyle birlikte zamanla gelişip olgunlaşan, teşvik edilmeye muhtaç bulunan, tezahürü için ifsat edici engellerin kaldırılması gerekli olan bir yapıdadır. Ancak o, hiçbir zaman tamamen yok edilemez, ulûhiyet ve tevhid şuuruna kilitlenmiş istikameti asla aksine yönlendirilemez, sadece olumsuz şartlarda şuuraltına itilebilir ve etkisi sönükleştirilerek insanın dikkatinden kaçınılabılır.

Bütün bu açıklamalardan sonra *Fıtratullah* kavramının geçtiği âyete gelince o şöyledir: “*Feeüm vecheke li'd-dîni hanîfâ, fıtratellâhî'l-letî fatara'n-nâse 'aleyhâ, lâ tebdîle li halki'l-lâh, zâlike'd-dînu'l-kayyım, velâ kinne eksere'n-nâsi lâ ya'lem'ûn.*” (Resulüm) sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah'ın fıtratına çevir ki Allah insanları o fıtrat üzere yaratmıştır. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”¹¹⁰

Söz konusu ayetlerde, din, Hanîf, fıtrat, halk, kelimeleri birbirini tamamlar ve açıklar tarzda birlikte kullanılmıştır. Burada “fıtrat” ve “halk” kelimeleri Alla'a nispet edilerek O'na özgünlüğü vurgulanmış, “din” ve “hanîf” kelimesi kaplam-içlem ilişkisi içinde birbirlerini nitelemiş, Allah'ın yaratması ve fıtratı da bu ikisini niteleyerek buradaki yaratmanın insanın dinî nitelikli yaratılışı olduğu açıkça belirtilmiştir. Bu tarz yaratmanın Allah tarafından başka bir müdahaleyle değiştirilmeyeceği, bunun insanın dinî yaratılışıyla ilgili ilâhî

¹⁰⁹ Hayatî Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 131.

¹¹⁰ er-Rûm 30/30.

bir prensip olduğu ifade edilmiştir. Böylece insanın dinî yaratılışının değiştirilmemesi prensibinin bir sünnetullah olduğu dolaylı olarak açıklanmıştır. Nitekim "fıtratullah" tamlamasını aydınlatan unsurlar mevcuttur.¹¹¹ Şöyle ki: "Yüzünü hanîf olarak dine yönelt" ifadesiyle Hz. Peygamber'e ve onun şahsında bütün inananlara tevhid dinine yönelmeleri emredilmekte, daha sonra da "Allah'ın yaratışında değişme yoktur" denilmektedir. İslam âlimlerine göre bu ilâhî beyan "Allah'ın dininde değişme yoktur." demektir.¹¹² Söz konusu âyetlerde devamla "işte dosdoğru din budur...O'na yönelerek, O'na karşı gelmekten sakının, namaz kılın, müşriklerden olmayın." buyrulmaktadır. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre fıtratullah, insanın doğuştan sahip olduğu bütün bio-psişik özelliklerine değil, doğuştan sahip olduğu temel özelliklerden sadece birine, dinî nitelikli olan yapısına işaret etmektedir. Bir başka deyişle âyette ifade edilen fıtrat, insanda doğuştan var olan bir çok yeteneklerden sadece dinî muhtevalı olanına has olup, onun adıdır. Söz konusu âyetlerin bütününde kullanılan ifadelerin hepsinin din ve inançla ilgili muhtevada oluşu, fıtratın bu dinî karakterini ortaya koymaktadır. O halde âyette "bütün semâvî dinlerin ortak noktasını oluşturan Hanîf inancının Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığı ve bunun asla değiştirilemeyeceği haber verilmiştir.

Fıtrat âyetinin konu bütünlüğü 10-32. âyetlerdir. Burada enfüs, âfak ve sosyal hayattan deliller serdedilerek Allah'ın varlık ve birliği, başta kudreti olmak üzere esma ve sıfatları, haşir ve ahiret inancı vurgulanmış, tabiat ve insanda fıtrî olarak cereyan eden hususlara dikkat çekilmiş, daha sonra müşriklerin inancı kınanmıştır. Kötü arzu ve eylemleri sonucu Allah'ın saptırdığı kimseler gibi olmaması zımnen ifade edilerek Hz. Peygamber'e ve O'nun şahsında insanlığa şirkten uzaklaşmış bir muvahhid/hanîf olarak kendisini dine yöneltmesi emredilmiş, bu şirkten ârî tevhid inancının insanın yaratılıştan sahip olduğu evrensel/ortak dinî özelliği olduğu vurgulanmıştır. Yukarıdan beri zikredilenlerden sonra insanoğluna böyle bir *ontolojik iman* birliğine yönelme tavsiyesi konu bütünlüğüne tam uymaktadır. Fıtrat âyetinin emir kipiyle en geniş anlamı ifade edecek tarzda kullanılması da kendisine

¹¹¹ bk. Sadık Kılıç, "Fıtratullah'ın Engellenmesi ve Yabancılaşma", Yeni Ümid D., s. 26-27, sy. 10, 1990; kırs. a. mlf., *Fıtrat'ın Dirilişi*, s. 14-15.

¹¹² bk. Taberî, a.g.e., XXI, s. 40; Halimî, *el-Minhâc*, I, 152; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm'il-Kur'ân*, XIV, 25; Aynî, a.g.e., VIII, 177.

yapışılması emredilen fıtratın sürekliliğini ve sağlamlığını ayrıca göstermektedir. .

M. Hamdi Yazır "fıtratellâh" terkinin âyetteki "ed-din" veya "hanîfâ" ile ilgili olup onlardan birini açıkladığını belirtmişse¹¹³ de netice pek değişiklik olmamaktadır. Zira hak din de, haniflik de şirkten uzak bir tevhide ifade etmektedir. Yazır, fıtratullah terkinin "fıtrat olan Allah'ın dini, Allah'ın o yaratışı"¹¹⁴ olarak açıklamıştır. O, fıtratla, fıtratullah'ın bütün insanların ortak yaratılış hali olması ve buna yönelip sınıksız sarılmanın emredilmesinden hareketle Elest bezmi arasında Esed gibi doğrudan ilişki kurmuşsa da Esed'den farklı sonuca ulaşmıştır. Bu ilişkiyi kuran Yazır, "fıtrat olan Allah dinine, Allah'ın o fıtratına, o yaratılışına sarıl ki insanları onun üzerinde yaratmıştır. Hepsî fıtrat misakında "elestü birabbiküm" hitabına "belâ" demiştir." şeklinde açıklamaktadır.¹¹⁵ Yazır, âyette geçen din, hanif, fıtrat arasında tam bir ilişki kurarak bunların hepsini İslam ile eşleştirerek "fıtrat dini, Allah dini, haniflik, İslam'dır."¹¹⁶ demiştir. Böylece o, fıtratı, hak dinle, dini de haniflikle, özdeşleştirerek ve onun Elest bezminde olan ahd ve misak'ın bir tezahürü olduğunu söyleyerek İslam âlimlerinin çoğunluğunun görüşünü benimsemiştir.

Ömer Rıza Doğrul, âyetten hareketle fıtrat hakkında şöyle açıklama yapmıştır: "Müslümanlık insanın fıtrî dinidir. Müslümanlık, insan fıtratının doğruluğunu kabul ettiği bir dindir. Müslümanlığın başlıca esasları olan Allah'ın birliği, ilâhî vahyin cihan şümullüğü, insanın bütün hareketlerinden mesuliyeti, bütün dinlerin kabul ettikleri en esaslı hakikatlerdir. Bütün bu umumî, evrensel esasların kabule mahzar olması, insan fıtratının bunları kabul ettiğine, bunların hak olduğuna inandığına delildir."¹¹⁷ Ömer Rıza'nın ifadelerinden onun fıtratı biri, "fıtrî din"; diğeri, insanın genel dindar yaratılış özelliği/dinî yeteneği şeklinde iki farklı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu ikisi arasında köklü bir fark bulunmaktadır. Gerçi her ikisi de kendi içinde doğru olmakla birlikte birbirinin yerine kullanıldığında bir iltibas ortaya çıkmaktadır.

¹¹³ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3822.

¹¹⁴ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3822.

¹¹⁵ M. Hamdi Yazır, a.g.e., a.y.

¹¹⁶ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3823.

¹¹⁷ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., II, 642-643, not:4.

Muhammed Esed fıtrat âyetini açıklarken Elest bezmine atıfta bulunarak bu ikisi arasında ilişki kurmuş ve fıtrat hadisini de buna delil getirmiştir. Ona göre fıtrat, insanın “doğru ile yanlış, gerçek ile sahte arasında ayırım yapabilmesine ve böylece Allah’ın varlığını ve birliğini kavrayabilmesine imkân veren doğuştan edindiği sezgisel yeteneği”¹¹⁸ anlamındadır. Esed’in Elest bezmi âyetini açıklarken yaptığı şu izahı da onun fıtrat anlayışını ortaya koymaktadır: “Kur’ân’a göre müteal kudretin varlığını sezme, algılama yatkınlığı insanda yaratılıştan (fıtrat) var olan bir hususiyettir. Sonradan kendini beğenmişlik ve nefesine düşkünlük gibi arzî duygularla ya da yoldan çıkarıcı çevresel etkilerle üzeri örtülebilir, bulandırılabilir olsa da böyle içsel ve sezgisel bir idrak imkânının varlığıdır ki akıl sahibi her insanı Allah’ın önünde “kendi hakkında tanıklık yapmaya yöneltmektedir.”¹¹⁹

O, bu anlayışıyla fıtrat hakkında zikrettiğimiz görüşlerden “İslam’ı kabule doğuştan yetenekli olarak yaratılma” ya yakın olduğu görülmektedir. Halbuki fıtrat, İslam’ı benimseme ve bir iman etme yeteneğinden öte hem entelektüel hem duygusal olarak Allah’ın varlık ve birliği şuuruna sahip olarak yaratılmak demektir.

Esed’in fıtratı, fıtrat ayet ve hadisiyle delillendirmesi isabetli olsa da özellikle fıtrat tasavvuru kısmen doğru, yani eksiktir. Ancak tercümesine bu anlayış dahi yansımamıştır. Esed, fıtratı kısmen terim anlamının dışında ve kelime anlamına yakın olarak da kullanmıştır. Nitekim o, A’raf,7/199. âyetteki “*huzi*’-*’affe*” ifadesini “sen, insan fıtratının kabule yakın olduğu yolu tut” şeklinde çevirmiştir. Esed’in bununla ilgili yaptığı açıklama fıtratı, “insanın psikolojik genel yaratılışı” olarak anladığını göstermektedir.¹²⁰

Bütün bunlardan sonra müfessirlerimizin fıtrat âyetini (30/30-31) tercüme etmelerine gelince onların tercümeleri şöyledir:

Yazır: “*O halde yüzünü dine bir hanif olarak tut. O Allah fıtratına ki insanları onun üzerinde yaratmıştır, Allah yaratışına bedel bulunmaz. Doğru, sabit din odur, velakin nasın ekserisi bilmezler.*”¹²¹

¹¹⁸ M. Esed, a.g.e., s. 825, not: 27.

¹¹⁹ M. Esed, a.g.e., 310, not: 139.

¹²⁰ bk. M. Esed, a.g.e., s. 315, not: 162.

¹²¹ M. Hamdi Yazır, a.g.e., V, 3819.

Doğrul: “*Sen yüzünü dosdoğru dine, tam bir ihlas ile çevir. (Bu din) Allah’ın o fıtratıdır ki insanları onun üzerinde yaratmıştır. Allah’ın yarattığı değiştirilemez. En doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler...*” (âyet,31-33; meal, 30-32)¹²²

Esed: “*Böylece Sen, batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah’ın insan bünyesine naksettiği fıtrata uygun davran [ki] Allah’ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: bu, sahib [bir] din[in gayesi] dir; ama çoğu insanlar onu bilmezler...*”¹²³

3- Sıbgatullah:

Sıbgatullah kavramı sadece bir ayette (2/138) “*Sıbgatellab*” şeklinde geçmektedir. Sıbgatellab terkindeki “sıbg”, fiil olarak “elbise veya kumaşı boyamak, vaftiz etmek” demektir.¹²⁴ İbn Manzur, bu kelimenin aslının “bir şeyi değiştirmek” demek olduğunu, Arapların buradan hareketle elbise ve kumaşın renginin değişmesini “subğa’s-sevbu” şeklinde ifade ettiklerini belirtmektedir.¹²⁵ Ragıb ise kelimenin vaftiz etmek anlamına işaret etmiş;¹²⁶ Zemahşerî de sıbg’a’nın mastar olduğunu ve “üzerinde boyanın ortaya çıktığı hal”¹²⁷ yani böya/boyalı, renk/renkli anlamına geldiğini söylemiştir.

Terim anlamında “sıbgatullah”ın ne olduğu hakkında İslam âlimleri farklı açıklamalar yapmışlarsa da burada özellikle ikisi üzerinde durulmuştur. Buna göre, İbn Abbas, Katade, Mücahid, Süddî, İkrime, Dahhak, Taberî, Mâtürîdî, Zeccac, Razi, İbn Kesîr gibi müfessirlerin çoğunluğuna göre âyette geçen sıbgatullah “*dinullab*” yani *İslâm* demektir.¹²⁸ Mâtürîdî, sıbgatullahla

¹²² Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., II, 642-643.

¹²³ M. Esed, a.g.e., s. 825; “And So, set thy face steadfastly towards the [one ever-true] faith, turning away from all that is false, in accordance with the natural disposition which God has instilled into man: [for] not to allow any change to corrupt what God has thus created –this is the [purpose of the one] ever-true faith; but most people know it not.” (Asad, a.g.e., p. 621.) Esed’in mealini krş. “So set thy purpose (O Muhammed) for religion as a man by nature upright – the nature (framed) of Allah, in which He hath created man. There is no altering (the laws of) Allah’s creation. That is the religion, but most men know not.” (Picthall, a.g.e., p. 292.) ve “So set thou thy face truly to the religion being upright, the naturein which Allah has made mankind: No change (there is) in the work (wrought) by Allah: that is the true religion: But most among mankind know not.” (*The Holy Qurân*, p. 1186-1187)

¹²⁴ Cevherî, *er-Sihab*, IV, 1322, II. baskı, Kahire, 1979; İbn Manzur, *Lisannu’l-arab*, VIII, 437.

¹²⁵ İbn Manzur, a.g.e., VIII, 438.

¹²⁶ Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfessredât*, s. 274, Beyrut, ts.

¹²⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 97.

¹²⁸ bk. Taberî, *Tefsîr*, I, 570-571; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kurân*, v.26^b. Hacı Selim Ağa ktp. no: 40; Kurtubî, a.g.e., II,144;Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IV, 86-87; İbn Kesîr, a.g.e., I, 188.

ilgili görüşleri zikrederek, kavramın “*dinullah*”, “*fitratullah*”, “*Allah’ın Yahudi ve Hristiyanlara karşı getirdiği hüccetullah*” ve “*sünnetullah*” şeklinde anlaşıldığını söyleyerek tercih edilenin “*dinullah*” olarak ifade olunan *İslam* olduğunu açıklamıştır.¹²⁹ Âyet mecaz ifade etmektedir ve Kurtubî’nin de vurguladığı üzere boyanın özelliği kumaş üzerinde ortaya çıktığı gibi *İslam* dininin alâmet ve tesirleri de mümin üzerinde tezahür etmesine binaen burada din, boyaya benzetilmiş, mecaz ve istiare olarak *İslam’a* sığa denilmiştir.¹³⁰

Müfessirler “Sıbgatullah” terkiibini önceki âyette geçen “*kâllâ âmennâ billâhi...ve nahnu lehbî muslimîn*” (2/136) beyanıyla ilişkilendirmişlerdir. Buna göre Allah, müminlerin imanını sıbgatullah/Allah’ın boyası olarak nitelemiş ve bunu, tıpkı renkler arasındaki farklılığın apaçık algılanması gibi, Allah’ın seçtiği din ile Yahudi ve Hristiyanların tercih ettikleri din arasındaki ayrılığın açık seçik olduğunu belirtmek için yapmıştır.¹³¹ Nitekim Zemahşerî, Hristiyanların çocuklarını vaftiz suyuna daldırıp çıkarmalarıyla gerçek bir Hristiyan olduklarını zannetmelerine karşılık sıbgatullah’ın “*tathîrullah/Allah’ın temizlemesi*” demek olduğunu, çünkü imanın nefisleri temizleyip pakladığını belirtmiştir.¹³² O, sıbgatullah terkiibinin önceki âyette geçen “*kâllâ âmennâ billâhi*” ifadesiyle alakalı bu anlamı tekit eden bir mastar olduğunu, bu ilişki içinde adeta Allah’ın müminlere “biz Allah’a iman ettik, Allah bizi imanla mükemmel olarak boyadı, bizim boyamızın bir misli yoktur, O bizi mükemmel olarak temizledi ve bizim temizlenmemizin bir benzeri de yoktur.” veya “Allah bizi iman boyasıyla boyadı, sizin boyanızla boyanmayız.” demelerini emretmiş gibidir. Allah’ın temizlemesiyle alakalı bu açıklama, bu temizlemenin fiziksel olmaktan ziyade imanla ilgili manevî ve ruhî-psikolojik bir keyfiyet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu ruhî-imanî arındırmanın yaratılıştan mı yoksa müktesep mi olduğu noktasında ikincisinin yani müktesep olduğu görüşünün ağır bastığı düşünülmüştür. Ayrıca sıbgatullah’ın “*İslam*” olduğunu düşünenlerin bu görüşleriyle fitrî din anlamında *İslam’ı* mı yoksa müktesep ve müesses din anlamında *İslam’ı* mı kastettikleri pek net değilse de ikincisini kaydettikleri ağırlık kazanmıştır.

Sıbgatullah’ı “*İslam dini*” olarak anlayanların yanı sıra onu “*Fitratullah*” olarak anlayanlar da bulunmaktadır. Nitekim Mücahid’e nispet edilen diğer

¹²⁹ Matürîdî, a.g.e., v. 26b.

¹³⁰ Kurtubî, a.g.e., II 145.

¹³¹ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IV, 86.

¹³² Zemahşerî, a.g.e., I, 97.

bir görüşe göre o, sıbğa'ı "fıtrat", sıbğatullahı da "Allah'ın insanları yarattığı fıtratı/fıtratullah" diye anlamıştır.¹³³ Zeccac, "Mücahid'in bu görüşü neticede İslam dinine döner. Çünkü fıtrat, "ibtidâu'l-halk/yaratılışın başlangıcı" demektir. İnsanların yaratılış başlangıçları ise İslam'dır." diyerek bu iki görüş arasındaki farklılığın lafzî olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ İbn Hazm (ö.456/1064) "fıtratullah"¹³⁵ ile "sıbğatullah"¹³⁶ deyimleri arasında doğrudan ilişki kurarak her ikisini de "iman" olarak açıklamış ve insanların Elest Bezminden beri bu iman üzere doğduklarını ifade etmiştir.¹³⁷ Bunun yanı sıra Ragıb, sıbğatullah'ın "Allah'ın insanlarda yarattığı onu hayvanlardan ayıran akla" işaret ettiğini ifade etmiş ve sıbğatullah'ın fıtrat gibi olduğunu söylemiştir.¹³⁸ Râzî'ye göre de sıbğatullahı, "fıtratullah" şeklinde anlayanların bu izahı, sıbğatullahı "dinullah" olarak açıklayanlara anlam bakımından yakındır. Zira insanların kendisine sarılmakla emrolundukları fıtrat, akıl ve şerî delillerin gerektirdiği şeydir ki bu da zaten din demektir. Ancak sıbğatullahın "dinullah" olarak anlaşılması, terkinin daha önce geçen "*kalâi âmennâ...*" beyanı ile ilgili olması ve müminlerin bu âyette geçtiği şekilde vasıflanmalarına binaen daha uygundur.¹³⁹

"Sıbğatullah" şeklinde Allah'ın fiiline nispet edilen bir şeyin yaratılışa ait bir nitelik olması gerektiği açık olduğu gibi, yaratılışa ilgili bu niteliğin burada özellikle dinî içerikli, hatta itikada dair olduğu da anlaşılmaktadır. Bu takdirde sıbğatullah'ın "fıtratullah" a eş değerde olduğu her ikisinin de Allah'ın insan türünün yaratılışına derc ettiği dinî temel bir nitelik olduğu anlaşılır. Nitekim sıbak-siyak dikkate alındığında burada "sıbğatullah" denilerek Allah'ın dinî yaratma tarzına vurgu yapılmış ve yaygın olarak bilinen üç inanç tarzı örnek gösterilerek Yahudî, Hristiyan ve müşriklerin boyası yani onların dinî inanç ve kimlikleri reddedilmiş, Hz. İbrahim'in dininin de adı olan Hanifliğin/şirkten arı tevhid inancının Allah'ın insanlara doğuştan ihsan ettiği dinî kimlik olduğu Allah'ın boyası, insanı renklendirmesine benzetilmiştir. Müslümanlığın da zahiren sonradan kazanılan bir dinî kimlik olduğu düşünüldüğünde aradaki fark nedir? muhtemel sorusu tam da bu noktada

¹³³ bk. Taberî, a.g.e., I, 571; Kurtubî, a.g.e., II, 144.

¹³⁴ Kurtubî, a.g.e., a.y.

¹³⁵ er-Rûm 30/30.

¹³⁶ el-Bakara 2/138.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mil ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, IV, 77-78.

¹³⁸ Ragıb el-İsfahânî, a.g.e., a.y..

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IV, 86-87.

Elest bezmi ile Fıtratullah'ı hatırlatmaktadır. Allah'ın varlık ve birliği şuuru/irfanı anlamında İslam, yaratılış özelliği olarak insanoğlunun genetik yapısına kotlanan psikolojik dinî bir niteliktir. Bu keyfiyet bir boyaya benzetilecek olursa bu renk/boya insan doğasında bulunan ve sadece Allah tarafından verilebilen bir boyadır; insanın psişik yapısının temel özelliklerinden biridir ve diğer renklendirmelerin aksine içten dışa doğru tezahür eder. İçteki doğal dinî renk/dinî kimlik kişinin müesses din anlamındaki İslam'ı kabulüyle dışta da belirgin hale gelir. Kişi, İslam'ı kabul etmediğinde insan derûnunda varlığını korumakla birlikte dışta tezahür edemez olarak kalır; şuuraltına itilir; sosyo-kültürel faktörlere bağlı olarak fıtrat-haniflik-İslam çizgisinin dışındaki boyalarla farklı dinî kimlik kazanır.

Öyle anlaşılmaktadır ki sıbgatullahı "fıtratullah" olarak açıklayanlar, anlam benzerliğinin yanı sıra iki terkinin de Kurân'daki "sıbgatellah" ve "fıtratellah" şeklinde aynı vezinde, mansub olarak isim tamlamasıyla kullanılmış olması gibi zahirî bir uyumun bulunmasını da dikkate almışlardır. Nitekim Râzî, sıbgatullah ile ilgili rivayetleri naklederken sıbgatullahı "fıtratullah" olarak anlayanların Rum suresi 30. âyeti delil getirdiklerine işaret etmiş, Zemahşeri, İbn Kesir, "sıbgatellah" ın "fıtratellah" gibi iğra olmak üzere mansub olduğunu söyleyerek bu ilişkiyi açıkça ortaya koymuştur.¹⁴⁰

Sıbgatullah "hüccetullah" olarak kabul edildiğinde bu, insanların doğuştan edindikleri dinî nitelikleriyle ilgili Allah'ın kendi dinî yaratış tarzını ehl-i Kitaba delil olarak ileri sürmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Bu takdirde Allah, kendi yaratış tarzını ve bunun sonucu -boyalama işlemi sonucu kumaşta boyanın renginin belirmesi ve o kumaşın temel bir özelliği olması gibi- müminde ortaya çıkan dinî özelliği Ehl-i Kitaba karşı delil getirmekte, söz konusu Allah'ın yaratış tarzı olan İslam'a boya teşbihiyle vurgu yapılmaktadır. Sıbgatullah "sünnetullah" olarak anlaşıldığında ise burada vurgulanan, Allah'ın ilâhî bir ilkesini ifade etmektedir. Bu ilahî ilke ise Allah'ın insanoğlunu daima aynı dinî özelliğe sahip olarak yaratılıştan verdiği bir boya/reng ile renklendirmesidir ki bu renk de fıtrat olarak da anlaşılan fitrî din anlamında İslam olmaktadır. Böylece sonuçta sıbgatullahla ilgili ifade edilen görüşler arasında detaylardaki inceliklerden başka köklü bir farklılık bulunmamaktadır.

¹⁴⁰ Zemahşerî, a.g.e., I,97; Fahreddin er-Râzî, a.g.e., IV, 86; İbn Kesir, a.g.e., 188.

Kavramsal çerçeve ile ilgili bu açıklamalardan sonra Sıbgatellâh kavramının geçtiği ayet şöyledir: “*Sıbgatellâh, ve men absenu mine'l-lâhi sıbgâten, ve nehnu lehâ 'âbidîn.*”¹⁴¹

Âyetin konu bütünlüğü 135-140. âyetlerdir. Burada inanç-iman bakımından Yahudiler ve Hristiyanlar değil, doğru yolda olanların Hz. İbrahim ve diğer tüm peygamberler ile onlara tabi olanlar olduğu vurgulanmakta; bu peygamberlerin hiç birisinin mevcut muharref din mensubu Yahudi, Hristiyan ve müşrik olmadıkları, aksine hepsinin Hz. İbrahim gibi şirkten uzak muvahid/Hanif olduklarına; müminlerin peygamberlere hiçbir ayırım yapmadan iman ettiklerine dikkat çekilmektedir. Akabinde “*ve nahnu lehâ muslimân/biz yalnız Allah'a teslim olduk*” denilerek Hanif olmanın bunu gerektirdiği öğütlenmekte; ardından “*sıbgatellâh*” denilerek terkip mutlak bırakılmak suretiyle ancak böylesi inancın Allah'a ait bir renk ve makbuliyet ifade ettiği, Hz. İbrahim'den beri gelen bu özelliğin peygamberlerin ve mensuplarının temel rengi olduğu teşbihle ifade edilmektedir. 136, 138, 139. ayetlerin sonundaki “*ve nehnu lehâ muslimân/biz yalnız O'na teslim olmuşuz.*”, “*ve nehnu lehâ 'âbidîn/biz yalnız O'na ibadet etmekteyiz.*” ve “*ve nehnu lehâ muhlisân/biz yalnız O'na gönül bağlamaktayız.*” ifadeleri sıbgatullah ile şirkten arı tevhid inancı olan Haniflik ilişkisini ve ikisinin aynı dinî içeriğe sahip olduğunu teyit etmektedir.

M. Hamdi Yazır, âyette Hristiyanların vaftizle çocuğun Hristiyan yapılmasına atıfta bulunulup buna benzetilerek gerçek din ve imanın Allah'ın boyaması olduğunu belirtmiş, sıbgatellâh ile fıtratellâh arasında açık bir ilişki kurarak bu boyanın *fitrî imanî bir boya* olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Biz Allah boyası olan *imanî fitrî* ile iman ettik. Sudan imana, sunî boyaya tenezzül etmeyiz...”¹⁴²

Ö. R. Doğrul da sıbgatellâh ifadesiyle fıtratellâh arasında zihinsel bir irtibat kurmuş, bu ikisinin birbirleriyle eş değerde olduklarını Allah'ın bu boyaması veya vaftizinin “Allah'ın insanlara verdiği ilahî yaratılış tarzı/fıtrat ve asıl ruhanî renk”¹⁴³ olduğunu ifade etmiştir.

M. Esed'e gelince sıbgatullah ile ilgili her hangi bir açıklama yapmadığı gibi, onu Elest bezmi veya fıtratullah ile de ilişkilendirmemiştir. O,

¹⁴¹ el-Bakara,2/138.

¹⁴² M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 515-516.

¹⁴³ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e. I,53, not:125.

sıbgatullah'ı *insanî bir dinî nitelik* olarak değil, *hayatla ilgili bir özellik* olarak tasavvur etmiştir. Nitekim mealdeki onun "hayatımız Allah'ın rengi ile renklenir" ve "kim hayata Allah'tan daha güzel renk verebilir" şeklindeki ifadesinden bu açıkça anlaşılmaktadır. Halbuki burada asıl vurgulanan hayatın renklendirilişi değil, insanın dinî mahiyetli niteliğinin insanların renkleri gibi Allah tarafından doğuştan verilmekte oluşudur. Üstelik hayatın Allah tarafından renklendirilmesi ifadesinde anlam muğlâklaşmakta, dinî nitelik ise tamamen belirsizleşmektedir.

Bütün bunlardan sonra müfessirlerimizin âyete verdikleri mealler şöyledir:

Yazır "Allah boyasına bak (vaftiz ne olacak). Allah'tan güzel boya vuran kim? Biz işte O'na ibadet edenleriz."¹⁴⁴

Doğrul: "Allah'ın verdiği rengi almız. Allah'ın verdiği renkten daha güzel renk var mıdır? Biz de yalnız Allah'a ibadet ederiz."¹⁴⁵

Esed: "[De ki: Hayatımız] Allah'ın rengi [ile renklenir.] Kim [hayata] Allah'tan daha güzel renk verebilir, eğer geçekten O'na kulluk ediyorsak?"¹⁴⁶

SONUÇ

Sonuç olarak Kur'an kavramlarının anlamlandırılması üzerinde konu çerçevesinde şunlar söylenebilir: Her şeyden önce Kur'an kavramları arasında hiçbir şekilde çelişki söz konusu olmaz/olamaz; aksine birbirleriyle son derece ilişkilidir. Birbirlerini tasdik, tahsis, takyit, mücmel, beyan-tefsir, nesh gibi ilişkiler içinde tamamlar. Allah Teala'nın İlahî beyanında tutarsızlık olduğunu ifade etmek vahyin sahibi Mutekekkim-i ezeli'nin doğrudan zatına yönelik bir acz ve noksanlığı gerektirir ki Zat-ı zül-Celal bundan münezzehtir ve mukaddestir. Üstelik Zat-ı Akdes "*Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak bir noksan ve bozukluk görebiliyor musun? Sonra gözünü tekrar be tekrar çevir de bak, göz aciz ve bitkin halde sana döne-*

¹⁴⁴ M. Hamdi Yazır, a.g.e., I, 513.

¹⁴⁵ Ö.Rıza Doğrul, a.g.e., I, 53.

¹⁴⁶ M. Esed, a.g.e., s. 37; krş. "[Say: our life takes its] hue from God! And who could give a better hue [to life] than God, if we but truly worship Him", Asad, a.g.e., p. 29; Esed'in mealini krş. "(our religion) takes its hue from Allah And who can give a better hue than Allah. It is He whom we worship." (*The holy Qurân*, p.55)

cektir."¹⁴⁷ anlamındaki beyanında kendi zatına ve bütün esma-sıfatlarına delil olan evreni hiçbir eksiklik, noksanlık olmayacak şekilde mükemmel olarak yarattığına dikkatleri çekmiş; buna ilaveten "Eğer bu Kur'an Allah'tan başkasına ait olsaydı elbette onda bir çok tutarsızlıklar bulacaklardı."¹⁴⁸ anlamındaki beyanıyla hem Kur'anın kendine ait olduğunu hem de içinde hiçbir şekilde tutarsızlık olmadığını/olamayacağını inkarcılara meydan okuyarak ilan etmiştir. Böylece alem ve ilâhî kelimî birbiriyle ilişkilendirerek kendi mukaddes zatının eseri olması açısından ne âlemde ne de ilâhî kelimasında hiçbir eksiklik, düzensizlik ve çelişkinin olmadığını/olamayacağını açıkça belirtmiştir.

Din-Kur'an dilinin otantikliği ve cevâmiu'l-kelâm oluşu Kur'an kavramlarının anlaşılmasında çok önemli yere sahip olduğu daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nitelikler, ilâhî beyanın kıyamete dek mükellef varlıklar olarak her düzeydeki bütün insan ve cinlere hitap etmekte oluşunun bir tezahürüdür. İlâhî dil ve beyanın sadece açıklamak ve anlaşılmak için değil, buna ilaveten benzerini getirmekten insanları aciz bırakmak için gönderilmiş olması da onun otantikliğinin bir boyutudur. Buna ilaveten Kur'an, Allah'ın zatı ile var olan kelâm-ı nefis'den Allah'ın irade ettiği kadarının tüm mükellef varlıklara duyurulmasını ifade eden mukaddes beyan olması da onun otantikliğinin bir başka yönünü teşkil etmektedir. Bu ilâhî bildirimde mükelleflerin tüm nitelikleri Allah Teala tarafından gözetilmiş olduğu için de kelimullah ile mükellef varlıklar arasında ontolojik/yapısal ve fonksiyonel açıdan bir ilişkisizlik veya zıtlık söz konusu değildir. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Kur'an kavramları arasında çelişki olmadığı/olamayacağı zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki kavramlar arasında çelişki olmaması, tüm ayetlerin (hurûf-u mukataa gibi) anlaşılır olmasını gerektirmediği gibi ve anlaşılır olanların da (dil özellikleri ve edebî sanatlarla bağlı olarak) birçok anlam tabakaları olmamasını gerektirmez.

Sünnetullah, fıtratullah ve sıbgatullah kavramları her şeyden önce Kur'anî birer terimdir ve bu sebeple ilâhî kelâmın bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Bu bütünlük içinde ele alındıklarında birbirleriyle ilişkili oldukları ve birbirlerini tamamladıkları görülür. Buna göre *sünnetullah* kavramı, bireysel ve toplumsal dinî hayatla ilgili sürekliliği ve ilkeliliği ifade etmekte ve bu özelliği ile en kapsamlı olanıdır. Her üç kavramın da insanın dinî yapısı ve dinî hayatındaki ilâhî ilkeliliği ve sürekliliği yansıtmaları noktasında *sünnetullah*

¹⁴⁷ el-Mülk, 67/3-4.

¹⁴⁸ en-Nisa, 4/82.

kavramı hepsinin ortak noktasını oluşturmaktadır. *Fıtratullah* ile *sıbgatullah* kavramları ise Elest Bezminde insanın derunî yapısına/ entelektüel ve psikolojik yapısına kotlanan dinî şuur ve duygunun dünyevî tezahürünü ifade etmekte; ontolojik tanrı şuur ve duygusunun dünya hayatında insan tarafından iradeli olarak gün yüzüne çıkartılmasını ön görmektedir.