

T.C.  
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

FİTRAT- KADER İKİLEMİNDE BEZM-İ ELEST

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep Büşra ÖZDEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2017



**T. C.**  
**İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**KELÂM BİLİM DALI**

**FITRAT-KADER İKİLEMİNDE BEZM-İ ELEST**

**(YÜKSEK LİSANS TEZİ)**

**Zeynep Büşra ÖZDEMİR**

**Danışman:**

**Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU**

**İSTANBUL**

**2017**

## TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

### İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 020114YL10 numaralı Zeynep Büşra Özdemir'in hazırladığı "*Fıtrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest*" konulu Yüksek Lisans ile ilgili tez savunma sınavı, 05/09/2017 günü 10.30-11.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Hayrettin Nebi Güdekli  
Marmara Üniversitesi

05 /09/ 2017

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Zeynep Büşra ÖZDEMİR

05.09.2017

## ÖZ

### FİTRAT-KADER İKİLEMİNDE BEZM-İ ELEST

“Fıtrat Kader İkileminde Bezm-i Elest” adını taşıyan araştırmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmakta olup girişte konunun kapsamına, amacına, yöntemine ve kaynaklarına dair bilgi verdik.

Birinci bölümde meselenin kavramsal çerçevesini ele aldık, “mîsâk, ahid, fıtrat, kâlû belâ” terimlerinin lügavi ve terim anlamlarını verdik. “İslâmî literatürde mîsâk” başlığını taşıyan ikinci bölümde ise tefsir, hadis, kelim, tasavvuf ve felsefe disiplinlerinin konuya yaklaşımını ele aldık. Her ilim dalı içinde önemli bir yerde durmakta olan mîsâk meselesi yanıtlanması gereken birçok soruyu içinde barındırmaktadır. Biz de meseleyi daha net anlayabilmek için interdisipliner bir çalışma yapmayı tercih ettik. Sonuç ve değerlendirme kısmında ise araştırmamız neticesinde ulaştığımız sonuç ve görüşleri ifade etmeye çalıştık.

**Anahtar Sözcükler: Fıtrat, Kader, Bezm-i Elest, Mîsâk, Kâlû Belâ.**

## ABSTRACT

### ***Bazm-i Alast* (Pre-eternal Covenant) Between *Fitrah* (Natural Disposition) and Destiny**

This study consists of an introduction and two chapters. In the introduction, we presented information about the scope, aim, method, and sources of the subject.

In the first chapter we studied the conceptual frame of the issue, depending on the lexical and terminological meanings of the respective terms of *mīthāq*, *‘ahd*, *fīṭrah*, *qālū balā*. In the second chapter entitled “*Mīthāq* (Covenant) in the Islamic Literature” we investigated the issue as discussed in tafsir, hadith, kalām, tasawwuf, and philosophy literatures, as this issue occupies a place of importance in all these fields, and raises several questions to be answered. For this very reason, we preferred to carry out an interdisciplinary research for the purpose of attaining a clearer understanding of the issue. In the conclusion, we expressed the final opinion that resulted from what we read.

**Keywords:** *Fitrah* (Natural Disposition), Destiny, *Bazm-i Alast* (Pre-eternal Covenant), *Mīthāq* (Covenant), *Qālū balā*

## ÖNSÖZ

İnsanın dünyaya gelmesinden önceki dönemi ifade eden ve ilmî disiplinlerin “âlem-i ervah” olarak isimlendirdiği süreçte ne olup bittiği meselesi insanlık tarihi boyunca merak edilen konuların başında yer almıştır. Bu konu Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerde üstü kapalı bir şekilde ele alınmıştır. Buna paralel olarak da tefsir, hadîs, kelâm ve tasavvuf kitaplarında konu başlığı olmuş, farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Bu hususta akla gelen âyetlerin başında Allah ile Âdemoğulları arasında geçmekte olan mîsâkın anlatıldığı el-A’râf sûresinin 172. âyeti yer almaktadır. Söz konusu âyette geçen “kâlû belâ” (dediler ki, evet) ifadesinin ezel de mi yoksa ana rahminde mi söylendiği hususunda farklı görüşler serd edilmiştir.

İslâm âlimleri mîsâkın hakikî bir ifade mi temsîlî bir anlatım mı olduğu hususunda ihtilaf etmiş, görüş ayrılığı içinde olmuşlardır. Söz konusu âyeti hakikî mânası üzere yorumlayanların önünde “mîsâkı kimin verdiği, nerede verdiği, o gün insan için nelerin takdir edildiği ve bunun insanı cebr altında bırakıp bırakmadığı” gibi sorular yanıtlanmayı beklerken; “temsîlî anlatım” olduğunu söyleyenlerin önünde ise âyeti neden ve ne şekilde te’vil etmek gerektiği, cebrî düşünceye kapı aralamadan insanın fitratında imana olan eğilimin nasıl açıklanacağı meseleleri yanıtlanmayı beklemektedir. Biz de bu çalışmamızda tefsir, kelâm, tasavvuf ve felsefe metinlerinden hareketle bu soruların yanıtlarını bulmaya çalıştık.

Giriş, iki bölüm ve sonuç şeklinde planladığımız çalışmamızda girişte konunun muhtevası, önemi, kaynakları, yöntemi gibi teknik hususları ele aldık. Birinci bölümde mîsâk ve müterâdifî terimlerin kavramsal çerçevesini ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde tefsir, kelâm, tasavvuf gibi İslâmî disiplinlerin konuya yaklaşımını vermeye gayret ettik. Sonuç ve değerlendirme kısmı ile tezimizi tamamladık.

Bu tezin hazırlanmasında birçok insanın yardım ve desteğini gördüm. Öncelikle yoğun çalışma mesaisine rağmen bana zaman ayırmayı ihmal etmeyen tez danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu’na, tez yazım sürecinde desteğini benden hiçbir zaman esirgemeyen ve yaptığı önemli katkılarla tezime yön veren değerli hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi’ye teşekkürü bir borç addederim. Onların teşvik ve özendirmesi bu çalışmanın tamamlanmasında önemli bir yere sahiptir. İkinci olarak bu zor ve sıkıntılı süreçte bana her daim destek olan tezimi defalarca okumaktan asla usanmayan



dostlarım Havva İslâm Çelik, Bahar Özkan, Betül Çiçek, Özlem Korkmaz ve Büşra Gezer'e, tezimin teknik kısımlarında büyük desteğini gördüğüm değerli arkadaşım Nisanur Çardaklı'ya, yazım sürecinde yaşadığım zorlukları aşmama yardımcı olan Ayşe Güvendik'e, ilmi ortamından faydalandığım TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) kütüphanesi ve değerli çalışanlarına ve son olarak eğitim hayatım boyunca her zaman arkamda olan, özellikle de bu son üç yıllık süre zarfında çoğu zaman ihmal ettiğim ve anlayış beklediğim, beni bugünlere getiren aileme teşekkür ediyorum.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Zeynep Büşra ÖZDEMİR

Üsküdar, 2017

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN .....	vi
ÖZ .....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	xi
GİRİŞ.....	1
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE MUHTEVÂSİ.....	1
B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	2
C. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	6
KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	6
A. MÎSÂK.....	7
1. Lugavî Anlam.....	7
2. Terim anlam .....	7
B. MÎSÂK İLE İLİNTİLİ OLAN TERİMLER.....	9
1. Ahid .....	9
a) Lugavî Anlam.....	9
b) Terim anlam .....	10
2. Bezm-i elest.....	12
3. Kâlû belâ .....	12
4. Fıtrat.....	13
a. Lugavî Anlam.....	13
b. Terim anlam .....	14
İKİNCİ BÖLÜM.....	17
İSLÂMÎ LİTERATÜRDE MÎSÂK.....	17
A. KUR'ÂN'DA VE TEFSİR LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK .....	18
1. Mîsâkın Gerçekleştiği Görüşünü Benimseyenler.....	18
2. Mîsâkın Gerçekleşmediği Görüşünü Benimseyenler .....	27

a) Mîsâkın Hakîkî Değil Temsîlî Olduğunu İfade Edenler.....	28
b) Mîsâkî Fıtratla Bağlantılı Olarak Yorumlayanlar .....	32
B. HADİS LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK.....	35
C. KELÂM LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK.....	38
1. Mâtürîdî Literatürde Mîsâk.....	39
a) Ebû Hanîfe'de Mîsâk.....	39
b) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de Mîsâk .....	40
c) Hakîm es-Semerkandî'de Mîsâk .....	43
d) Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'de Mîsâk .....	44
e) Ebü'l-Mu'în en-Nesefî'de Mîsâk .....	47
2. Zâhirî Literatürde Mîsâk.....	49
a) İbn Hazm'da Mîsâk .....	49
3. Eş'arî Literatürde Mîsâk .....	53
a) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'de Mîsâk.....	53
b) Bâkîllânî'de Mîsâk .....	56
c) Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Mîsâk .....	56
4. Mu'tezilî Literatürde Mîsâk.....	58
a) Kâdî Abdülcebbar'da Mîsâk .....	59
5. Selefi Literatürde Mîsâk .....	66
a) İbn Teymiyye'de Mîsâk.....	67
b) İbn Kayyim el-Cevziyye'de Mîsâk .....	67
D. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK.....	68
1. Cüneyd-i Bağdâdî'de Mîsâk .....	69
2. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî'de Mîsâk .....	73
3. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'de Mîsâk.....	74
4. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'de Mîsâk .....	74
5. Ebu'l-Hasen el-Hücvîrî'de Mîsâk .....	75
E. FELSEFE LİTERATÜRÜNDE RUHUN KONUMU VE MÎSÂK.....	76
1. Grek Felsefesi.....	76
a) Eflâtun Bedenlenme Öncesinde Ruh: İdealar .....	76
b) Yeni Plâtoncu Felsefede Bedenlenme Öncesinde Ruh.....	78

2. İslâm Felsefesinde Bedenlenme Öncesinde Ruhun Konumu: Nefs-i Mücerred.....	80
a) Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî.....	81
b) Fârâbî.....	82
c) İbn Sînâ.....	82
SONUÇ.....	85
KAYNAKLAR.....	89
EK-1.....	96
ÖZGEÇMİŞ.....	99



## KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Edt	Editör
h.	Hicrî
Hz.	Hazreti
haz.	Hazırlayan
İFAV	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
m.	Miladî
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
neş.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme
vb.	Ve benzerleri
v.dğr.	Ve diğerleri

## GİRİŞ

### A. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE MUHTEVÂSİ

“Fıtrat-Kader İkileminde Bezm-i Elest” başlığı altında hazırladığımız bu tezin temel konusu “yaratılış öncesi insanın ruhsal durumunu” araştırmaktır. Yeryüzüne halife olarak gelen insanın kendisi için yazılmış bir kaderi yaşayıp yaşamadığı meselesi düşünce tarihi içinde tartışılan meselelerin başında yer almaktadır. İnsanın yaptıklarından sorumlu olmasının zorunlu şartı olarak fiillerinde özgür olduğunu savunan âlimlerin karşısında, fiiller üzerindeki özgürlüğü reddeden ve insanın ezelde takdir edilen yaşantıyı sürdürdüğünü iddia eden âlimler yer almıştır. Bu noktada da yaratılış öncesinde ne olup bittiği meselesi konunun kapsamı içine dahil olmakta ve tartışmanın en kilit noktaları arasında yerini almaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yaratılış öncesi ve sonrasına dair bilgi veren pek çok âyet-i kerîme vardır. Onlardan biri de el-A‘râf sûresinin 172. âyeti olup, bu âyette Allah Teâla ile Âdemoğulları arasında gerçekleşen mîsâk hadisesine yer verilmektedir. Söz konusu mîsâk Allah’ın Âdemoğullarının sülblerinden zürriyetlerini alıp “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusunu sorması ve Âdemoğullarının da “Evet, Rabbimizsin.” demeleri sonucunda gerçekleşmiştir. İslâm âlimleri bu mîsâkın hakîkî anlamda gerçekleşip gerçekleşmediği meselesi üzerinde ihtilaf etmiş olup bir grup onun hakîkî olduğunu söylerken, diğer bir grup ayette temsîlî bir anlatımın söz konusu olduğunu savunmuştur. Temsîlî anlatım düşüncesini benimseyen Mu‘tezilî düşünürlerin temel argümanı, mükellefiyetin bu dünyada akıl yetisine sahip olmakla başlayacağı, dolayısıyla zürriyetlerin böyle bir sorumluluğu yüklenmesinin mümkün olamayacağı iken, âyeti fıtrat çerçevesinde yorumlayan Mâtürîdî âlimler için kişinin mü’min veya kâfir olarak dünyaya gelmediği fakat içinde imân eğilimi olduğudur. Bu iddialara karşılık hakîkî olarak mîsâkın gerçekleştiği düşüncesini savunan mutasavvıflar insanın yaşamaktaki gayesinin olmazdan önceki haline yani bezm-i eleste dönmesi olduğunu söylemiş, sistemlerini bu düşünce üzerine binâ etmiş ve bu sözü ruhun verdiğini ifade etmişlerdir. Sözü ruhun verdiği görüşünü benimseyen Zâhirî âlim İbn Hazm (ö.456/1064) da ruha böyle bir görev yüklemeyen Eş‘arî ve Mu‘tezilî düşünürleri şiddetle eleştirmiştir.

Araştırmamızın konusu da mîsâk meselesinin farklı ilim dalları içinde nerede durduğunu ortaya koymaktır.

Araştırmamız iki bölümünden oluşmaktadır. İlk bölümde meselenin kavramsal çerçevesi ele alınacak, bu bağlamda “mîsâk, ahid, fitrat, kâlû belâ” terimlerinin lügavi ve terim anlamlarına değinilecektir. İkinci bölümde ise tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf ve felsefe kitaplarından hareketle mîsâk meselesi tüm boyutlarıyla derinlemesine bir şekilde anlatılacaktır.

## **B. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ**

İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başladığı dönemden itibaren tartışılan mevzuların arasında insanın ne olduğu ve işlediği fiillerde özgür olup olmadığı meseleleri yer almaktadır. Her bir islâmî ilim dalı içinde bu konular farklı şekilde ele alınmış, bunun sonucu olarak da bir çok farklı fikir ortaya çıkmıştır. İslâm düşünürlerinin fikirlerini âyetlerle delillendirdiği göz önüne alındığında ise âyet yorumları arasında farklılıkların olması da tabii bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede el-A‘râf sûresi 172. âyetinde geçmekte olan “mîsâk”, her alimin düşünce sistemi içinde farklı bir yerde durmakta ve bu şekilde yorumlanmaktadır.

İslâm literatüründe mîsâk meselesi farklı konu başlıkları içinde yer almıştır. Meselenin bütün islâmî ilimlere bakan bir tarafı olmasına rağmen bu konu üzerinde sadece tefsir alanında iki yüksek lisans, bir doktora çalışması yapılmış ve dört adet makale yazılmıştır. Fakat mîsâkın islâmî literatür içinde yerinin nerede olduğunu görmek için interdisipliner bir çalışma yapmak, konunun tüm boyutlarıyla anlaşılmasını sağlayacak ve yorum farklılıklarının nedeninin daha iyi anlaşılmasını temin edecektir.

Araştırmamızın temel amacı, mîsâk meselesinin islâmî ilimler içinde hangi tartışmalar bağlamında ele alındığını ve farklı şekilde yorumlanmasının nedenlerini ortaya koymaktır. Zira her bir disiplin kendi düşünce sistemi içinde bu âyeti yorumlamış, kendi içinde tutarlı bir açıklama metodu yapmaya çalışmıştır. Bundan dolayı çalışmamız, sadece bu konuda serd edilen görüşleri sıralamayı değil, daha çok ortaya konan sistem içinde meseleyi anlama gayreti içinde olacaktır. Bu bağlamda mîsâkı kabul edenlerin açıklamalarına değinildiği kadar etmeyenlerin neden etmedikleri

sorusu üzerinde de durulacak, düşünceler arasındaki irtibat noktaları kurulmaya çalışılacaktır. Bu şekilde bir çalışma ise tefsir, kelâm, tasavvuf ve felsefe alanında yazılmış kitapları taramayı gerektirmektedir.

### C. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Çalışmamız özü itibariyle bir literatür taramasına dayanmaktadır. Tefsir, kelâm, tasavvuf ve felsefe alanında yazılmış klasik kitaplar ve güncel araştırmalar dikkatli bir şekilde taranmak suretiyle ortak ve/veya farklı yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılmış, mukayeseler yapılmış ve tercihlerde bulunularak belli seviyede tahlillere gidilmiştir.

Araştırmamızın birinci bölümünde meselenin kavramsal çerçevesini ele aldık. Bu bölümde mîsâk ve onunla aynı anlama gelen ahid, fitrat, kâlû belâ” terimlerinin lügavi ve terim anlamlarını ortaya koymaya çalıştık.

Terimlerin sözlük anlamları İbn Manzûr’un *Lisânü’l-‘Arab’ı* ile Mütercim Asım Efendi’nin *Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*’den; terim anlamları ise Râgıb el-İsfahânî’nin *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’an’ı*, Seyyid Şerif Cürcânî’nin *et-Ta’rifât’ı*, Ebü’l-Bekâ el-Kefevî’nin *Külliyâtü Ebi’l-Bekâ*, Tehânevî’nin *Keşşâf’ı*, Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi’nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ve Süleyman Uludağ’ın *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’nden yararlanılarak yazılmıştır.

İkinci bölümde ise islâm literatüründe mîsâk başlığı altında tefsir, hadis, kelâm, tasavvuf ve felsefe literatüründen hareketle konu ele alınarak genel değerlendirmeler yapmaktan ziyade ayrı başlıklar halinde her bir düşünürün görüşü imkan nisbetinde birincil kaynaklar kullanılarak ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Örneğin, tefsir literatüründe mîsâk meselesini mîsâkın hakîkî olarak gerçekleşip gerçekleşmediği ayrımı üzerinden ele aldık. Tekrara düşmemek adına aynı kanaata sahip müfessirlerin görüşlerinden, önce yaşamış olanını tercih ederek daha çok farklılıklar üzerine odaklanmaya çalıştık. Araştırmamızda ele aldığımız tefsirlerde savunulan görüşleri verirken özgün ve itiraza açık olan taraflarını da içerecek şekilde tahlil, tasvir ve eleştiri yöntemini esas aldık. Söz konusu mîsâkın rivâyet tefsiriyle alakalı kısmını yazarken Tâberî’nin *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli’l-Kur’ân’ından*, işâri



tefsirleriyle alakalı kısmını et-Tüsterî'nin *Tefsîrû't-Tüsterî*'sinden, el-Kuşeyrî'nin *Letâ'ifu'l-İşârât*'ından, Abdülkâdir Geylânî'nin *Geylânî Tefsiri*'nden, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fi't-Tefsîri'l-işâriyye*'yesinden, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-Beyân*'ından, dirâyet tefsiri ile alakalı kısmını Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ından, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından, Fahrüddîn er-Râzî'nin, *Mefâtihu'l-Gayb*'ından, Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*'inden, Semerkandî'nin *Bâhru'l-'Ulûm*'undan, İbn Âşûr'un *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*'inden, Reşid Rızâ'nın *Tefsîru'l-Menâr*'ından, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'ân Dili*'inden faydalandık.

Kelâm literatüründe mîsâk başlığı altında Eş'arîlik, Mâtürîdîlik, Mu'tezîle, Zâhirîlik ve Selefilik mezhebine mensup her bir âlimin görüşüne değindik. Konunun genişliği itibari ile araştırmamızı mütekaddimûn dönem metinleri ile sınırladık. Bu kısmı daha çok tahlil yöntemi üzere yazdık. Düşüncenin kendisi kadar ona götüren sâikler üzerinde de durduk. Bu bölümde kullandığımız temel kaynaklar arasında Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber*, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*, Semerkandî'nin *Sevâd-ı Â'zâm*, İbn Fûrek'in *Mücerred*, Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğni*, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *Mezhepler Arasındaki Farklar*, İbn Hazm'ın *el-Usûl*, Pezdevî'nin *Usûlü'd-dîn*, Nesefî'nin *Bahrü'l-Kelâm*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Kitâbu'r-rûh* adlı eserleri zikredilebilir.

Tasavvuf literatüründe mîsâk kısmında ilk dönem mutasavvıflardan Cüneyd-i Bağdâdî, Kelâbâzî, Sülemî, Kuşeyrî ve Hücûvî'nin görüşlerini tahlil ettik. Bunu yaparken Süleyman Ateş tarafından tercüme edilmiş *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı, Eserleri ve Mektupları*'ı ile Sülemî'nin *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*'inden, Süleyman Uludağ tarafından tercüme edilmiş olan Kelâbâzî'nin *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*, 'undan, Kuşeyrî'nin *Kuşeyrî Risâlesi*'inden ve Hücûvî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'undan faydalandık.

Son başlığımızda grek ve islâm filozoflarının görüşlerine yer verdik. Filozofların beyân ettiği görüşleri verirken diğer disiplinlerdeki düşüncelerle irtibat noktasını kurmaya ve bu şekilde var olan benzerlikleri ortaya çıkarmaya çalıştık. Dolayısıyla bu bölümü interdisipliner bir yöntem üzere kaleme aldık. Grek filozoflarının düşüncelerini

verirken ağırlıklı olarak Ahmet Arslan'ın *İlk Çağ Felsefe Tarihi*'nden, İslâm filozoflarının düşüncelerini verirken ise Mahmut Kaya tarafından tercüme edilen “Kindî *Risaleler*”inden, Fârâbî'nin Nafiz Danışman tarafından tercüme edilen *el-Medînetü'l-Fâzılâ*'sından, İbn Sînâ'nın *Ahvâlü'n-nefs* 'inden yararlandık.

Türkiye'de bu konuda yapılmış Şemsettin Işık'ın “*İlk Ahit-elestü bi rabbiküm kâlû belâ*”adlı doktora, Ayhan Nişancı'nın “*Kur'ân-ı Kerîmde fitrat- mîsâk münasebeti*” adlı yüksek lisans ve yine Ekrem Özer tarafından da “*Kur'ân-ı Kerîmde “Ahid ve Mîsâk” kavramları*” adlı yüksek lisans çalışmaları bulunmaktadır. Yazılan makaleler ise şunlardır: Muhammed Coşkun, “Tefsir Literatüründe Elest Bezmi”, Gürbüz Deniz, “Elest Bezmi ya da Hangi Söz”, Selim Özarslan, “Kâlû Belâ Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, Ömer Aydın, “Kâlû Belâ (el-A'râf, 7/172) âyetinin Farklı Bir Yorumu”, Erdoğan Pazarbaşı, “Mes'uliyetin Kur'ân-ı Kerim'den Dayanağı (Fitrat-Akıl-Elest Bezmi-Kulluk-Emanet-Hilafet.)”, Mustafa Akçay, M. Esed'in “Sünnetullah, Fitratullah, Sıbgatullah, Bezm-i Elest (Misak) ve Fetret” Kavramlarını Anlamlandırışı ve M. Hamdi Yazır ile Ö. Rıza Doğrul Meâlleriyle Karşılaştırması.”



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**KAVRAMSAL ÇERÇEVE**

Allah ile kulları arasında gerçekleşen mîsâk, el-A'râf sûresinin 172. âyetinde “Hani Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şâhid tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şâhid olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmanız kıyâmet günü, ‘Biz bundan habersizdik.’ dememeniz içindir.” şeklinde geçmektedir. Söz konusu mîsâkı ifade etmek için “ahid”, “kâlû belâ”, “bezm-i elest”, “belâ ahdi”, “bezm-i ezel” gibi kavramlar da kullanılmaktadır. İslâmî ilimlerin klasik metinlerinde ele alındığı haliyle etraflıca söz konusu ahdi incelemenden önce onu ifade eden tabirlerin lûgat ve terim anlamlarına kısaca temas edilecektir.

## A. MÎSÂK

### 1. Lugavî Anlam

Mîsâk ve mevsik isimleri “ahd, söz ve peymân”<sup>1</sup> anlamına gelmekte olup, iki kökten türemişlerdir. Birincisi, altıncı bâbdaki “güvenmek, sükûn bulmak, itimâd etmek” anlamına gelen يثق- وثق- يثق- وثاقة, ثِقَة anlamına gelen وثق- يثق- يثق- وثاقة köküdür. İkincisi, beşinci bâbdaki “sağlam ve muhkem olmak” anlamına gelen يوثق- يوثق- يوثق- وثاقة köküdür.<sup>2</sup>

Arapça’da bu kökten türemiş olarak; vâsık (الوائق: güvenilir kişi), mevsûk (الموثوق به: güvenilir, güvenli), vesîka (الوثيقة: çayırı çok olan yer, belge), visâk (الوئاق: bir nesneyi sağlam bağlayacak ip, bağ), müvâsaka (الموائقة: antlaşma) şeklinde isimler de kullanılmaktadır.

### 2. Terim anlam

Râgıb el-İsfahânî mîsâkı ve mevsiki “Yemin ve ahitle sağlamaştırılmış akit” olarak tarif etmiştir. Kelimeyi bu şekilde açıkladıktan sonra hem mîsâk hem de mevsikin geçtiği iki âyet-i kerîmeyi şâhid olarak göstermiştir.<sup>3</sup>

“And olsun ki biz peygamberlerden söz (mîsâk)

<sup>1</sup> Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997, s. 212; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, neş. Mustafa Koç ve Eyyûb Tanrıverdi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, X, s. 4180-4181.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XV, 212.

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Mû'cemu Müfredâti elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, s. 548.

almıştık.”<sup>4</sup>

“Biz onlardan sağlam bir söz (mîsâk) almıştık.”<sup>5</sup>

“Babaları, ‘kuşatılıp çaresiz durumda kalmanız hariç, onu bana geri getireceğinize dair Allah adına sağlam bir söz (mevsik) vermedikçe, onu sizinle göndermeyeceğim’ dedi.”<sup>6</sup>

“Ondan ümitlerini kesince kendi aralarında konuşmak üzere bir kenara çekildiler. Büyükleri dedi ki: “Babanızın Allah adına sizden söz (mevsik) aldığını, daha önce de Yûsuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz?”<sup>7</sup>

Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi’nin hazırladığı *Kelâm Terimleri Sözlüğü*’nde mîsâk kelimesinin sözlük anlamına değinilmiş, daha sonra dini metinlerdeki mânâsına yer verilmiştir. Bu sözlükte belirtildiği üzere mîsâk; “Dini metinlerde Allah ile peygamberler ve kullar arasında gerçekleşen antlaşma” demektir.<sup>8</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de altı yerde ve-se-ka kökünden türeyen fiil<sup>9</sup> ve isimler<sup>10</sup>, üç yerde mevsik<sup>11</sup>, yirmi beş yerde mîsâk<sup>12</sup> kelimesi, hadislerde ise birçok yerde bu kökten türetilmiş isim ve fiiller<sup>13</sup> geçmektedir.

<sup>4</sup> el-Ahzâb 33/7.

<sup>5</sup> en-Nisâ 4/154.

<sup>6</sup> Yûsuf 12/66.

<sup>7</sup> Yûsuf 12/80.

<sup>8</sup> Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 217. Seyyid Şerîf Cürcânî’nin *et-Ta’rifât*’ında, Ebü’l-Bekâ el-Kefevî’nin *Külliyât*’ında, Tehânevî’nin *Keşşâfû Istilâhâtî’l-Fünûn ve’l-’Ulûm*’unda, Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’nde ise mîsâk terimi yer almamaktadır.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/7; el-Fecr 89/26.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/256; Lokmân 31/22; Muhammed 47/4; el-Fecr 79/26.

<sup>11</sup> Yûsuf 12/66, 80.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/27, 63, 83-84, 93, Âli-İmrân 3/81, 187, en-Nisâ 4/21, 90, 92, 154-155, el-Mâide 5/7, 12-14, 70; el-A’râf 7/169; el-Enfâl 8/72; er-Ra’d 13/20, 25, el-Ahzâb 33/7; el-Hadîd 57/8.

<sup>13</sup> Bkz. Arent Jean Wensinck, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-hadîsi’n-nebevî*, ve-se-ka, İstanbul: Çağrı yayınları, 1988.

## B. MÎSÂK İLE İLİNTİLİ OLAN TERİMLER

### 1. Ahid

#### a) Lugavî Anlam

‘Ahd (العهد) ismi “vasiyyet, birinin bir konuda önüne geçme, itimâd veren söz, mîsâk, yemin, hak ve hürmeti koruma, emân, zimmet, bir kimse ile buluşma, bilme-bilgi, daman,<sup>14</sup> kefâlet, vefâ, emir, ta‘limât, taahhüt, andlaşma,” anlamlarına gelmekte olup, beşinci babdaki ‘a-hi-de fiilinden (عَهْد- يَعْهَد- عَهْدًا) türetilmiştir.<sup>15</sup>

Ahid kelimesi terkip olarak “عَهْدُ اللَّهِ: tevhid”, “على عهد فلان: Filan kişinin zamanında, devrinde”, “وَلِيَّ الْعَهْدِ: veliaht, hükümdarın irâdesi ile tayin edilen saltanat varisi”, “اهل العهد, ذو عهد: kendisi ile antlaşma yapılan, ehl-i müşrik ve kâfirler”, “العهد القديم: Tevrat”, “العهد الجديد: İncil”, “عهدنامه: Hükümdarların emriyle bazı devlet, zümre ve şahıslara özel haklar tanımak üzere düzenlenen belge” şekillerinde kullanılmaktadır.

Bu kökten türemiş olarak “el-ma‘hed (المعهد: ahid yapıldığı mekân, enstitü), el-‘ahdet veya ‘ihdet (العهدية: baharın ilk yağmuru), ma‘hûd (المعهد: baharın ilk yağmurunun yağdığı yer), ‘uhheydâ (الْعُهَيْدَى: daman), ‘ihdân (العهدان: daman), ‘uhdet (عهدة: senet, teminat, sorumluluk, mesuliyet), ‘ahîd (العهديد: ahid veren, eski), müteahhid (مُتَعَهِّد: müte‘ahhit, yükümlü), mu‘âhedet (مُعَاهَدَة: antlaşma), te‘ahhüd (تَعَهَّد: garanti verme)” şeklinde isimler kullanılmaktadır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Damân; başkasının üzerindeki vâcip bir hakkı üstlenmek, bir şeyin misliyâtta ise mislini, kıyemiyâtta ise kıymetini vermektir. Zarar ve ziyana karşı kefâlet, garanti anlamına da gelir. Kefile “dâmin”, “damîn” denir. Haksız fiille meydana gelen zararın maddeten telafisi ve tazmin edilmesi. Tazminle mükellef kimseye “dâmin” denir. Risk üstlenme, eşyanın görebileceği zarara katlanma. Bu anlamda “el-Harâcu bi'd-damân” denilmiştir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005, s. 89-90.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 448-451, Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs*, II, 1527-1528.

<sup>16</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IX, 448-451, Mütercim Asım Efendi, *Kâmûs*, II, 1527-1528.

## b) Terim anlam

Râgıb el-İsfahânî ahdin iki tanımına yer vermiştir: İlki, “Bir şeyi bir halden başka bir hale geçerken korumak, gözetmek.”dir. İkincisi, “Gözetilmesi gereken antlaşma”dır. Daha sonra “ahid” kelimesinin geçtiği âyet-i kerîmeleri şahid olarak vermiştir:<sup>17</sup>

“Ahdi de yerine getirin. Doğrusu verilen ahidde sorumluluk vardır.”<sup>18</sup>

“Bunun üzerine Rabbi, “Benim ahdim zâlimleri kapsamaz” demişti.”<sup>19</sup>

“Kimdir sözünü (ahdini) Allah’tan başka daha iyi yerine getiren?”<sup>20</sup>

“And olsun ki biz Âdem’e daha önce de ahid vermiştik.”<sup>21</sup>

“Ey Âdemoğulları! Size şeytana tapmayın, çünkü o sizin apaçık bir düşmanınızdır demedim mi (ahid almadım mı)?”<sup>22</sup>

“Onlar, ‘Allah bize, ateşin yiyeceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti (ahd etti.)’ dedi.”<sup>23</sup>

Râgıb el-İsfahânî Allah Teâlâ’nın ahdi ile kast edilenleri ise şu şekilde sıralar: Allah’ın akıllarımızın içine yerleştirdiği şeyler, Rasûlün kitap ve sünnetle bize emrettiği şeyler, adak ve kurban gibi sorumluluğunu kendimizin aldığı, şeriatın aslında olmayan şeyler.<sup>24</sup>

Seyyid Şerîf Cürcânî *Ta’rîfât*’ta ahdi Râgıb el-İsfahânî gibi tanımlamıştır.<sup>25</sup> Râgıb el-İsfahânî’den farklı olarak ahd-i zihni ve ahd-i hârici’nin tanımlarına yer

<sup>17</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 363.

<sup>18</sup> el-İsrâ 17/34.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/124-125.

<sup>20</sup> Tevbe 9/111.

<sup>21</sup> Tâhâ 20/115.

<sup>22</sup> Yâsin 36/60.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/183.

<sup>24</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 363.

<sup>25</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, trc. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 158.

vermiştir. Ahd-i zihnî; kendisinden önce bir şey zikredilmemiş olandır. Ahd-i hâricî; kendisinden önce bir şey zikredilmiş olandır.<sup>26</sup>

*Kelâm Terimleri Sözlüğü*'nde ahid kelimesinin sözlük anlamına değinilmiş, daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'de ahidin geçtiği âyetlere yer verilmiştir. Sözlükte belirtildiği üzere "Kur'ân'da Allah ile kulları arasında bir ahidleşmenin bulunduğu<sup>27</sup>, Hz. Âdem, İbrâhim, İsmâil ve Mûsâ gibi peygamberlere ahid verildiği ifade edilir.<sup>28</sup> Yine Kur'ân'da Allah adına verilen ahidlerin bozulmaması istenmiş,<sup>29</sup> Allah ile yaptıkları muâhedeye sadık kalanlara büyük mükâfatlar vaad edilmiş,<sup>30</sup> ahidini yerine getirmeyenler bozguncu olarak nitelendirilmiş<sup>31</sup> ve Allah'la yaptıkları ahidleri hiçe sayanların ahirette hiçbir nasip alamayacakları haber verilmiştir."<sup>32</sup> Bu eserde ayrıca mîsâk ile ahid kelimeleri arasındaki farka temas edilmiştir: "Ahid Allah'ın insanlar üzerindeki hakkına, onlara yönelik vaad, emir ve bilgilendirmesine, mîsâk ise insanların Allah'a verdikleri söze işaret eder. Dolayısıyla ahde nispetle mîsâk daha dar anlamlıdır"<sup>33</sup>

*Tasavvuf Terimleri Sözlüğünde* ise ahidin iki anlamına yer verilmiştir. İlki, "Bezm-i ezel'de ve kâlû belâ'da insanların Allah'ı Rab tanıyacakları ve kendilerini onun merbûbu (kul) bileceklerine dair verdikleri söz, yaptıkları muâhede;<sup>34</sup> ilk ve genel ahit veya ilâhî ahit" olup, ikincisi ise, "Şeyhin bir talibi müritliğe aldığına, talibin ise onun müridi ve müntesibi olacağına dair karşılıklı olarak verdikleri söz" şeklindedir.<sup>35</sup>

'Ahd kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de 30 yerde<sup>36</sup>, hadislerde ise birçok yerde bu kökten türeyen isim ve fiiller<sup>37</sup> halinde geçmektedir.

<sup>26</sup> Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 158. Ahd-i zihnî ve ahdi hâricî nahiv ilmine ait kavramlardır.

<sup>27</sup> Yâsîn 36/60.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/125; el-A'râf 7/134; Tâhâ 20/115.

<sup>29</sup> en-Nahl 16/91.

<sup>30</sup> el-Feth 48/10.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/27.

<sup>32</sup> Âl-i İmrân 3/77; Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 16-17.

<sup>33</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 217.

<sup>34</sup> el-A'râf 7/172.

<sup>35</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabcı Yayınevi, 2001, s.29.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/27, 80, 40, 100, 177, 124, 177; Âl-i İmrân 3/76-77; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/102; el-Enfâl 8/56; et-Tevbe 9/4, 7, 12, 111; er-Ra'd 13/20, 25, en-Nahl 16/91, 95; İsrâ 17/34; Meryem 19/78, 87; Tâhâ 20/86; el-Mü'minûn 23/8; el-Ahzâb 33/15; el-Meâric 70/32.

<sup>37</sup> Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cem*, a-ha-de mad.



## 2. Bezm-i elest

Bezm-i elest tabiri Allah ile yaratılışları esnasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılmakta olup, Farsçada “sohbet meclisi” anlamındaki “bezm” ile Arapça’da çekimli bir fiil olan ve “Ben değil miyim” mânâsına gelen “elest” kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Söz konusu ahid, el-A‘râf sûresinin 172. âyetinde “Hani Rabbin Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahid tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahid olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmanız kıyâmet günü, ‘Biz bundan habersizdik.’ dememeniz içindir.” şeklinde geçmektedir.<sup>38</sup>

*Kelâm Terimleri Sözlüğü*nde bezm-i elest teriminin tanımı yapıldıktan sonra söz konusu mîsâkın hakikî mi yoksa mecâzî mi olduğu noktasında âlimler arasında ihtilafın olduğu dile getirilmiş, tefsir ve kelâm âlimlerinin çoğunluğunun bunu hakikî, bazı sûfiler ve modern dönem din bilginlerinin ise sembolik anlama yorumladıkları ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

*Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*nde bu terkinin iki anlamına değinilmiştir. İlki, “meclis, mahabbet ve sohbet toplantısı” olup, ikincisi ise “Hakk’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim.” diye sorduğu, ruhlarında “Evet öyledir,” şeklinde cevap verdikleri meclis” şeklindedir. Yazar ayrıca ruhların bu sözü yeryüzü yaratılmadan önce verdiğini belirtmiştir.<sup>40</sup>

## 3. Kâlû belâ

“Söylediler, dediler.” anlamına gelen “قالوا” fiili ile olumsuz soruya olumlu cevap vermek için kullanılan 'بلى' (evet) edatından oluşmuş bir ifade olan “Kâlû belâ” ( قالوا بلى) tabiri el-A‘râf sûresi 172. âyet-i kerîmede geçmektedir. Nitekim Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi tarafından kaleme alınan *Kelâm Terimleri Sözlüğü*’nde kâlû belâ “insanoğlunun ilk yaratılışı sırasında Allah’ın ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ şeklindeki hitabına ruhların verdiği olumlu cevap”<sup>41</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

<sup>38</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-108.

<sup>39</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 48.

<sup>40</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.75.

<sup>41</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 177.

Süleyman Uludağ tarafından hazırlanmış olan *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*nde ise kâlû belâ ile ilgili şunlar söylenmiştir: “Hak Teâlâ insanlardan çok evvel onların ruhlarını yaratmış ve sormuş, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Elestü bi-Rabbiküm)’ Onlar da ‘Evet öyledir.’ demişler (kâlû belâ).”<sup>42</sup> Böylece Allah’la kulları arasında bir sözleşme yapılmış; kullar Allah’a ahit ve söz vermişlerdir. Buna bezm-i elest, ezeldeki meclis ve ahit denir. “Ne zamandan beri Müslümansın?” sorusunun cevabı “Kâlû belâ’dan beri”dir.<sup>43</sup>

Kâlû belâ tabiri ilmihâl kitaplarında vâizlerin dilinde sıkça dile getirilen bir terimdir. Osmanlı döneminde yazılan ve ilk ilmihâller arasında olduğu kabul edilen *Mızraklı İlmihâl*’de imânın çeşitlerini sayılırken “Kâlû belâ” konusuna şu şekilde değinilmiştir; “İman iki nevidir; İmân-ı hilkî ve imân-ı kesbî. İmân-ı hilkî, ahd-i mîsâk vaktinde kulların belî (evet) demesidir. İmân-ı kesbi ise ba‘de'l-bülüğ cemî-i mü'minlerin imânı birdir, amelleri bir değildir.”<sup>44</sup>

#### 4. Fıtrat

##### a. Lugavî Anlam

Fıtrat kelimesi “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlıklara sahip oluş, din, millet” anlamına gelmekte olup, birinci babdaki fa-ta-ra fiilinden (فَطَرَ يَفْطُرُ فَطْرًا) türetilmiştir.<sup>45</sup>

Bu kökten türemiş olarak fatr (فَطَرَ: yarık, bir hayvanın memesini başparmak ve şehadet parmağı ile sağma, hamur mayalamaksızın ekmek yapma, yaratma), fıtr (فِطْر: oruçlunun orucunu bozması, henüz uç göstermiş üzüm), futr (فُطْر: mantar), iftâr (اِفْطَار: oruçlunun oruç açma vakti), fetîr (فَطِير: henüz mayasını almamış hamur), futâr (فُطَار: ağzında çatlak olduğunda kör, kesmeyen kılıç) futâriyy (فِطَارِي: elinden hayır ve şer gelmeyen adam)<sup>46</sup> şeklinde isimler kullanılmaktadır.

<sup>42</sup> el-A'râf 7/172.

<sup>43</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 206.

<sup>44</sup> *Mızraklı İlmihal*, haz: İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, s. 74.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 285-288, Mütercim Asım Efendi, *Kâmus*, III, 2255-2256.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, X, 285-288, Mütercim Asım Efendi, *Kâmus*, III, 2255-2256.

## b. Terim anlam

Râgıb el-İsfahânî, “فطر الله الخلق” terkibi üzerinden fitrat kelimesini açıklamıştır. Bu terkibi şu şekilde tanımlamıştır: “Allah Teâlâ’nın bir şeyi, belirli bir fiili yerine getirmeye muktedir bir heyetle ya da heyet üzere, var etmesi ve yaratması”. Âyet-i kerîmede “Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah’ın insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında bir değişme yoktur.”<sup>47</sup> şeklinde geçmekte olup, فطرة "الله" sözü ile kast olunan “Yüce Allah’ın insanın içine yerleştirdiği, onun imânla ilgili mârifete ulaşma gücü/kuvvesi/yeteneği”dir.<sup>48</sup>

Seyyid Şerîf Cürçânî fitratı; “Dini kâbul için hazırlanmış cibiliyyet (yaratılış)”<sup>49</sup> olarak tanımlarken Ebü’l-Bekâ el-Kefevî fitratı, “evvel emirde her mevcûdun vasıflandığı sıfat”<sup>50</sup> olarak tarif etmiştir. Tehânevî ise öncelikle “Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra anne babası onu Hıristiyanlaştırır, Yahudileştirir veya Mecusileştirir.”<sup>51</sup> hadisine yer vermiş, daha sonra hadiste geçmekte olan fitrat kelimesinin mânâsı üzerindeki ihtilâfa değinmiş ve yedi grubun düşüncelerini açıklamıştır. Bu gruplar şu şekilde sıralanabilir;

1- Fıtratın yaratılış olduğu fikrini benimseyenler: Bu düşüncenin savunucuları dünyaya gelen kişinin küfür, imân, mârifet, inkâr hali üzere olmasını reddetmişlerdir. Onlara göre imân veya küfre dair inanç, ancak kişinin bu iki durumu ayırmaya başladığı anda söz konusu olur. Kendilerine delil olarak da şu hadis-i şerifi kullanmışlardır: “Hayvan hayvanı doğurduğu gibi.”<sup>52</sup> Çocuklar da doğdukları zaman hayvanlar gibi selim -herhangi bir etkiden uzak- fitrata sahiptirler. Buluğa erdikleri zaman hevâlarına yenik düşerler ve Allah’ın korudukları dışındakiler kâfir olurlar. Eğer Allah onları başlangıçta imân ve küfür üzere yaratmış olsaydı, onlar yaratıldıkları hal üzere devam ederlerdi. Mü’min iken kâfir, kâfir iken mü’min olma durumu söz konusu olmazdı.

<sup>47</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>48</sup> el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 396.

<sup>49</sup> Cürçânî, *et-Tâ’rifât*, s. 172.

<sup>50</sup> Ebü’l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyâtü Ebi’l-Bekâ*, Bulak: Matbaa-i Amedi, 1870, s. 504.

<sup>51</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 80; “Tefsîr”, 30; “Kader”, 3; Müslim, “Kader”, 22-23-24, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 413.

<sup>52</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 79,80, 92; “Tefsîr”, 30; “Kader” 3; Müslim, “Kader”, 66; Ebü Dâvûd, “Sünnet”, 17.

Fakat zâhir durum bunun aksinedir. Ayrıca çocuğun doğduğu anda bir şeyi akletmesi de imkânsızdır. Dolayısıyla câhil olarak doğan çocuk ne imân ne de küfür üzeredir.<sup>53</sup>

2- Bu hadisin miras âyetleri inmeden önce irâd edildiğini söyleyenler: Bu grup, fitrat (İslâm) üzere doğan çocuğun anne-babasının onu Yahudileştirmeden veya Hıristiyanlaştırmadan önce ölmüş olması durumunda anne-babasına mirasçı olamayacağı görüşünü savunmaktadırlar.<sup>54</sup>

3- Fitrat ile kast olunanın İslâm olduğunu savunanlar: Selefin de bu görüş üzerinde icma ettiğini ileri sürmektedirler.<sup>55</sup>

4- Fitratın, “başlangıç” mânâsına geldiğini savunanlar: Bu görüşe sahip olan kişiler, ilk yaratıldığı anda insanların “yaşama ve ölüm süresi, saîd mi yoksa şakî mi olduğu, buluğa erdikten sonra da atalarının dinini kabul edip etmeyeceği” gibi hususlarının belli olduğunu kabul etmektedirler.<sup>56</sup>

5- Fitratın Allah’ın insanların imân ve küfür üzere yaratması mânâsına geldiğini söyleyenler: el-A’râf sûresinde belirtildiği üzere Allah, Hz Âdem’in zürriyetinden mîsâk almıştır. Saadet ehli, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına isteyerek “Evet, Rabbimizsin.” derken, şekâvet ehli ise istemeyerek “Evet, Rabbimizsin.” demiştir.<sup>57</sup>

6- Fitratın el-A’râf sûresi 172. âyette belirtildiği üzere “zürriyetlerden alınan mîsâk” anlamına geldiğini söyleyenler.<sup>58</sup>

7- Fitratın Allah’ın yaratılmışları kalbini murâd ettiği şeylere çevirmesi anlamına geldiğini söyleyenler. Bu görüşün fitrat kelimesinin lügat mânâsı dikkate alındığında zayıf kaldığı kaydedilmiştir.<sup>59</sup>

Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi tarafından kaleme alınan *Kelâm Terimleri Sözlüğü*’nde fitrat kelimesi “ilk yaratılış ve dış tesirlerden etkilenmeyen tabîi hal” olarak tarif edilmiştir. Fitrat kelimesinin Kur’ân’da hem fiil hem de isim olarak, hadislerde ise “insanın doğuştan sahip olduğu özellikler” mânâsında ayrıca lafza-i celâle muzâf olarak

<sup>53</sup> Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l 'Ulûm*, III, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s. 426.

<sup>54</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 426. Çünkü İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu Müslümanların gayr-i Müslimlere mirasçı olamayacağı görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Âkif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul: Beta Yayınları, 2010, s. 307.

<sup>55</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 427.

<sup>56</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 427.

<sup>57</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 427.

<sup>58</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 427.

<sup>59</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, III, 427.

(fitratullâh) şeklinde kullanıldığı belirtilmiştir. Daha sonra fitratullâhın hangi mânâda kullanıldığına dair âlimler arasındaki ihtilâfa yer verilmiş, “İslâm bilginlerinin büyük bir kısmının İslâm, bir kısmının Allah’ın ilk yaratışta her insan için belirlediği ve değişmesi mümkün olmayan farklı inanç, bunun sonucu olan iyi ve kötü hayat, bazılarının ise Allah’ın, dünyaya gelmeden önce Hz Âdem’in neslinden aldığı ikrâr (mîsâk)” şeklinde anlam verdiği kaydedilmiştir.<sup>60</sup>

Süleyman Uludağ tarafından yazılan *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*’nde fitratın kelimesinin sözlük anlamı ile yetinilmiş, terim anlamına değinilmemiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, on bir yerde fatr kökünden türeyen fiiller<sup>61</sup>, sekiz yerde bu kökten türetilmiş isimler<sup>62</sup> bir yerde de fitrat kelimesi<sup>63</sup> geçmektedir. Hadislerde birçok yerde fatr kökünden türeyen isim ve fiiller<sup>64</sup> geçmektedir.

<sup>60</sup> Topaloğlu ve Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 94-95.

<sup>61</sup> el-En’âm 6/79; Hûd 11/51; e-İsrâ 17/51; Meryem 19/90; Tâhâ 20/72; el-Enbiyâ 21/56; er-Rûm 30/30; Yâsîn 36/22; eş-Şûrâ 42/5; el-Zuhrûf 43/27; el-İnfitâr 82/1.

<sup>62</sup> el-En’âm 6/14; Yûsuf 12/101; İbrâhim 14/10; Fâtur 35/1; ez-Zümer 39/46; eş-Şûrâ 42/11; el-Mülk 67/3; el-Müzzemmil 73/18.

<sup>63</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>64</sup> Arent Jean Wensinck, *el-Mu’cem*, “fitrat” mad.



**İKİNCİ BÖLÜM**

**İSLÂMÎ LİTERATÜRDE MÎSÂK**

## A. KUR'ÂN'DA VE TEFSİR LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK

Müfessirler, el-A'râf sûresinin 172. âyetini farklı şekilde tefsir etmişlerdir. Bir grup burada sözü edilen mîsâkın gerçekleştiğini kabul ederken bir grup ise bu düşüncenin karşısında yer almıştır. Biz de tezimizi bu ayrımı esas alarak oluşturacağız. İşârî<sup>65</sup>, rivâyet<sup>66</sup>, dirâyet<sup>67</sup> tefsir ekollerine mensup müfessirlerin görüşlerine yer vererek farklılıkları ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Mîsâkın Gerçekleştiği Görüşünü Benimseyenler

Mîsâkın hakîkî olarak gerçekleştiği görüşünde olanlar daha çok işârî tefsir ve rivâyet tefsiri müellifleridir. İşârî tefsirlerde mîsâk meselesi genelde saadet ve şekâvet ehli üzerinden işlenmiş, meselenin detaylarına çok fazla girilmemiştir. Rivâyet tefsirlerinde ise mîsâkı kimin nerede verdiği, bu söze şâhid olanların kim olduğuna dair bilgiler bulmak mümkündür. Bu başlık altında öncelikle rivâyetleri verip daha sonra işârî tefsir ekolüne mensup âlimlerin görüşlerine geçeceğiz.

Mîsâk ile ilgili rivâyetleri Taberî (ö.310/923)'nin tefsirinden nakille aktaracağız. Sadece Taberî ile yetinmemizin sebebi ise bu konunun detaylarına vâkıf olacağımız kadar rivâyetin onun tefsirinde bulunuyor olmasıdır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki; Taberî bu mîsâkın gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında açıkça görüşünü beyân etmemiş, bu konudaki rivâyetleri sıralamakla yetinmiştir. Rivâyetleri verirken bu söze muhatap olan kimdi, söz konusu mîsâk nerede verildi, mîsâk günü, insan ile alakalı olarak takdir edilen şeyler nelerdi, mîsâkın insan fitratı ile bağlantısı var mıdır şeklindeki soruları yanıtlayacağız ve bu tasnif sırasını esas alacağız.

Rivâyetlerin genelinde sözü verenin zerrelere olduğu ifade edilirken bazılarında ruhun verdiği de ifade edilmiştir. Söz konusu rivâyetler şöyledir:

<sup>65</sup> İşârî tefsir, yalnız tasavvuf erbâbına açılan bir takım gizli anlamlar ve işaretler yoluyla Kur'ân'ı açıklamak demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2008, s. 159.

<sup>66</sup> Kur'ân'a, Hz Peygamber'in sünnetine, seleften nakledilen haberlere, Arap dili ve Câhiliyye Arap şiirine dayanan tefsirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 126.

<sup>67</sup> Yalnızca, rivâyetlere bağlı kalmayıp dil, edebiyat ve çeşitli ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 159.

Südiyyi'den gelen rivâyet şu şekildedir: Rabbin Âdem'in sırtından zürriyetini çıkardığında onları kendilerine şahid tuttu ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. Onlar da "Rabbimizsin." dediler.<sup>68</sup>

Übey b. Kâ'b'ın (ö.33/654) bu âyet ile ilgili açıklaması şu şekildedir: "Allah onları bir araya topladı. Aynı ayrı ruhlar kıldı, şekillendirdi ve ardından konuşmalarını istedi, onlar da konuştu. Allah böylece onlardan söz aldı ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" ifadesiyle kendi fiillerine şahid tuttu. Onlar da: "Elbette sen bizim Rabbimizsin." dediler. Allah Teâlâ: "Kıyâmet günü biz bunu bilmiyorduk" dememeniz için yedi kat göğü ve yeri size şahid tutuyorum. Ayrıca atanız Âdem'i de bu olaya şahid tutuyorum. "Bilin ki benden başka İlah ve Rab yoktur. O halde bana hiçbir şeyi ortak koşmayın. Size peygamberlerimi göndereceğim ve onlar da aldığım sözü ve mîsâkı hatırlatacaklar. Bir de size kitaplarımı indireceğim." dedi. Bunun üzerine "Sen bizim Rabbimiz ve İlahımızsın, biz buna şahidiz" diyerek Allah'ın sözünü kabul ettiler. Sonra Allah Teâlâ Âdem'i onları görebileceği şekilde yükseltti. O da gördü ki kimi zengin, kimi fakir ve kimi güzel, kimi çirkin... Bunun üzerine Âdem şöyle niyaz etti: "Rabbim keşke kullarını eşit yaratsaydın" Allah Teâlâ buyurdu ki: "Ben şükredilmekten hoşlanırım." Hz. Âdem, onların içinde peygamberleri halka ışık saçan kandiller gibi gördü ki onlardan risâlet ve nübüvvet konusunda özel bir mîsâk ve söz alınmıştı. Bu söz âyet-i kerîmelerde şu şekilde yer almaktadır: "Ve Biz peygamberlerden kesin söz almıştık; senden, Nûh'dan, İbrâhim'den, Mûsâ'dan ve Meryem oğlu İsâ'dan da. Biz onlardan sapasağlam söz almıştık.",<sup>69</sup> "Rasûlüm sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah seni hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bunu bilmezler.",<sup>70</sup> "İşte bu uyarıcılardan bir uyarıcıdır.",<sup>71</sup> "Biz onların çoğunda sözünde durma diye bir şey bulamadık. Ama gerçekten onların çoklarını yoldan çıkmış kimseler bulduk.",<sup>72</sup> "Sonra

<sup>68</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, X, thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003, s. 560.

<sup>69</sup> el-Ahzâb 33/7.

<sup>70</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>71</sup> en-Necm 53/56.

<sup>72</sup> el-A'râf, 7/102.



onun arkasından birçok peygamberi kendi toplumlarına gönderdik. Onlara mucizeler getirdiler. Fakat onlar daha önce yalanladıkları şeye inanacak değillerdi.”<sup>73</sup>

Muhammed b Ka‘b el-Kürazzî’den gelen rivâyet şu şekildedir; “Rabbin Âdem’in sırtından zürriyetini çıkardığında” âyeti ile ilgili dedi ki: “Ruhlar, cesedler yaratılmadan önce bunu ikrâr ettiler.”<sup>74</sup>

Sözün nerede verildiği ile ilgili de üç görüş bulunmaktadır: Na‘mân, Hind toprakları, Âdem yeryüzüne düşmeden önce.<sup>75</sup>

İbn Abbas’tan gelen rivâyet şu şekildedir: “Allah, Na‘mân’da -yani Arefe-Âdem’in zürriyetinden söz aldı. Onun sülbünden yarattığı bütün zürriyetleri çıkartıp zerrelere gibi önüne saçtı. Sonra kendileriyle konuştu. Buyurdu ki: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar: ‘Elbette, biz buna şahidlik ederiz’ dediler.”<sup>76</sup>

İbn Abbas’tan gelen diğer rivâyet ise şu şekildedir: Allah Teâlâ’nın yeryüzüne ilk düşürdüğü insan Âdem’di. Ve o, Hind toprakları içinde bulunan Dahnâ’ya düşürüldü. Allah onun sırtını mesh etti. Ve kıyâmete kadar gelecek her canlıyı ondan çıkardı. Onlardan söz aldı...”<sup>77</sup>

Südiyyi’den gelen rivâyet şu şekildedir; “Allah Âdem’i cennetten çıkardı. Âdem, gökyüzünden düşmedi. Sonra Allah Teâlâ sağıyla bir kere onun sırtını sıvazladı. Ve onun zürriyetini zerrelere misali çıkardı. Onlar inci gibi beyazlardı. Onlara dedi ki: “Rahmetim gereği cennete girin.” Sonra bir kere daha Allah Teâlâ soluyla Âdem’in sırtını sıvazladı. Ondan siyah zerrelere halinde zürriyetini çıkardı. Onlara da dedi ki; “İsyan etmenizden dolayı cehenneme girin.” Bundan dolayı şöyle denir; “Ashâb-u’l-yemin ve ashâb-u’ş şimal.”<sup>78</sup> Sonra onlardan söz aldı. “Ben sizin Rabbiniz değil miyim

<sup>73</sup> Yûnus 10/74,;

<sup>74</sup> Tâberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, X, 562.

<sup>75</sup> Muhyisünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud el-Begavî, *Tefsîrü’l-Begavî*, III, thk: Muhammed Abdullah en-Nemr ve diğerleri, Riyad: Daru Taybe, 1993, s. 298-299. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 267; Nesâî, “Tefsîr”, 11127; Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk-Tarih-i Taberî*, I, Kahire: Matbaatü’l-İstikame, 134; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ Zühri Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Menî’ ez-Zühri İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, Beyrut: Dâru Sadır, 29; Tâberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, X, 547-548.

<sup>77</sup> Tâberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, X, 548; İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, I, 29.

<sup>78</sup> el-Vâkıa 56/27.

dedi, Onlar da “Rabbimizsin” dediler.” Onlardan bir grup itaat eden, diğ erleri de takvayı sevmeyenlerdir.<sup>79</sup>

Âyette geçmekte olan “Şâhid olduk.” kısmında şâhid olanın kim oldu ğ u ile ilgili aktarılan iki görüş bulunmaktadır: Bizzat insanın kendisi ve melekler.

İbn Abbas’tan gelen ilgili rivâyet şu şekildedir; “Rabbin Âdem’i yarattı ve ondan söz aldı. Sırtını sıvazladı. Zerrel er misali ondan zürriyetini çıkardı. Onların ecellerini, rızıklarını ve akıbetlerini yazdı. Şâhid olan onların kendileriydi ve ‘Ben sizin Rabbiniz de ğ il miyim?’, sorusuna karşılık da ‘Evet, Rabbimizsin.’ demişlerdi.”<sup>80</sup>

Abdullah b. Amr’dan gelen rivâyet şu şekildedir: Âdem’in sülbünden, daha sonra meydana gelecek olan insanlar, tara ğ ın baştan bir şey alması gibi alınıp çıkarıldılar. Sonra Allah onlara: “Ben sizin Rabbiniz de ğ il miyim” diye sordu. Onlar da “Evet sen bizim Rabbimizsin” dediler. Melekler de kıyâmet gününde: “Biz böyle bir şey hatırlamıyoruz” dememeniz için “Bizler şâhidiz” dediler.<sup>81</sup>

Söz konusu rivâyetlerde mîsâk gününde insanın ecelinin, rızkının ve akıbetinin de yazıldığı ifade edilmiştir. Mîsâkın gerçekleşmedi ğ i görüşünü benimseyenlerin de üzerinde durdu ğ u ve senedindeki sıkıntıya dikkat çekti ğ i bu hadis Hz. Ömer’den rivâyetle gelmektedir. Mîsâk meselesi özelinde bu hadis altında tartışılan konu “insanın kendisine yazılmış bir kaderi mi yaşadığı diğ er bir deyişle sorumluluk gerektiren fiillerini gerçekleştirirken özgür olup olmadığı”dır.<sup>82</sup> Ömer b. Hattab’dan gelen söz konusu rivâyet şu şekildedir: “Ben, Allah’ın Resûlüne, bu âyet hakkında sorulduğ unda, O’nun da şöyle dedi ğ ini duymuştum: “Allah, Hz. Âdem’i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazlayıp, oradan bir zürriyet (soy) çıkardı ve “Ben bunları cennet için yarattım. Bunlar, cennetliklerin amelini yapacaklar”, dedi. Daha sonra (tekrar) Hz. Âdem’in sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyet çıkarıp, “Ben bunları da cehennem için yarattım. Bunlar, cehennemliklerin amelini yapacaklar”, buyurdu. Bunun üzerine orada

<sup>79</sup> Tâberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, X, 560-561.

<sup>80</sup> Tâberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, X, 550.

<sup>81</sup> Rivâyetin diğ er senedleri ve metinleri için bkz; Tâberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, X, 552.

<sup>82</sup> Bu ve benzeri “insanın kaderi” mevzusu ile ilgili hadisler âlimler arasında çokça tartışılmıştır. Bu konuda rivâyet edilen hadis ve de ğ erlendirmeler için bkz. H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi- Hadislerin Telkin Etti ğ i Kader Anlayışı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009, s. 225-233.

bulunanlardan bir adam: Ey Allah'ın Rasûlü, o halde (insanın) amel etmesi ne için? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v ) şöyle dedi: "Allah bir kulu cennet için yaratınca, cennetliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cennete girsin diye, onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yaratınca, cehennemliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de, cehenneme girdirsin diye, onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır."<sup>83</sup>

Ebu Hureyre kanalı ile gelen ve insanın ömrünün takdir edildiğini ifade eden hadiste "Âdem'in unuttuğu şeyin ne olduğu" da geçmektedir. Söz konusu hadis şu şekildedir: "Allah Âdem'i yarattığı zaman, onun sırtını mesh etti, bunun üzerine sırtından Allah'ın kıyâmet gününe kadar yaratmış olduğu her canlı dökülürdü. Allah, Âdem'e zürriyeti içinde nurlu bir topluluk gösterdi. Âdem: "Bunlar kimdir?" diye sordu. Allah Teâlâ: "Bunlar senin zürriyetindir." cevabını verdi. Âdem bunlar içinde daha fazla nurlu olan birini gördü ve "Bu kimdir?" diye sordu. Allah "Bu adam senin zürriyetinden ve ümmetinin sonuncularındandır." Âdem'e onun "Dâvûd" olduğu söylendi. Hz. Âdem, "Ömrü ne kadardır?" deyince de "Altmış yıldır." buyruldu. Bunun üzerine Âdem: "Ben ona ömrümden kırk yıl bağışladım." dedi. Hz. Âdem'in ömrü bin yıl idi. O, ömrünün 960 yılını tamamlayınca, canını almak üzere ölüm meleği yanına geldi. Âdem onu görünce dedi ki: "Benim ömrümden geriye kırk yıl kaldı." Ölüm meleği, "Sen bunu oğlun Dâvûd'a bağışlamamış mıydın?" dedi. Âdem bunu inkâr etti. Zürriyeti de inkâr etti. Âdem bunu unuttu. Zürriyeti de unuttu. Âdem hata etti. Zürriyeti de hata etti."<sup>84</sup>

<sup>83</sup> Taberî, *Tarih-i Taberî*, I, 135; Tâberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 553; İmam Mâlik, *Muvatta*, Kader, 2. Bu hadisin senedine eleştiri yöneltilmiştir. Senedi ise şu şekildedir: Hz Ömer-Müslim b. Yesâr el-Cüheni-Abdülhamid b. Abdurrahman b. Zeyd b. el-Hattâb-Ebî Uneyse-Mâlik b. Enes-Ma'n b. Îsâ. İbn Abdilber en-Nemerî (ö.463/1071) şerhinde hadisi şu şekilde değerlendirmiştir. Hadis bu sened ile münkati'dir. Müslim b. Yesâr Ömer b. Hattâb ile karşılaşmamıştır. Ömer ile Müslim b. Yesâr arasında Nuaym b. Rebîa'nın olduğu söylenmektedir. Fakat böyle bile olsa hadis yine hüccet olmaz. Çünkü Müslim b. Yesâr meçhul bir râvîdir. Kimileri onun Medine'li kimileri ise Basralı olduğunu söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sümejde, *Fethu'l-mâlik bi-tebvîbi't-Temhîd li'bni 'Abdilber 'alâ Muvatta'i Mâlik*, IX, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998, s. 278. Ayrıca insanın ecel, rızık ve sonunun ne olacağı bu âyetle ilişkilendirilmeden birçok hadis kaynağında geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Buhârî, "Kader", 1; "Bedü'l-Halk", 6; "Enbiya", 60; Müslim, "Kader", 1; Tirmizî, "Kader", 4; Ebû Dâvûd, "Kader", 17; İbn Mâce, "Kader", 76.

<sup>84</sup> Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 8. Ebû Îsâ bu rivâyet hakkında "hadis, hasen-sahih'dir." demiştir. Tirmizî'ye göre hasen hadis isnâdında yalan söylemekle itham edilmiş kimse bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivâyet edilen hadistir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba Uğur,

Âlimlerin bir kısmı mîsâk meselesi ile insanın fitratı arasında ilişki kurmuş, bu konu etrafında fitrata da değinmişlerdir. Bu bağlantıya dikkat çeken ve Cüveybir'den gelen rivâyet şu şekildedir: Dahhâk b. Müzâhim'in altı günlük bir çocuğu ölmüştü. Dedi ki: "Ey Câbir; oğlumu lahdine koyduğunda yüzünü aç ve bağını çöz. Muhakkak ki oğlum oturtulup sorulacak." Bana emrettiğini yaptım. Bitirince: "Allah sana merhamet etsin. Oğluna ne sorulacak? Ona bunu kim soracak?" dedim. "Âdem'in sülbünde iken ikrâr etmiş olduğu mîsâktan sorulacak," dedi. Ben: "Ey Ebu'l-Kasım, Âdem'in sülbünde iken ikrâr etmiş olduğu mîsâk nedir? diye sordum. Şöyle cevap verdi: "İbn Abbas'ın rivâyetine göre; Allah Teâlâ, Âdem'in sülbünü mesh etmiş ve kıyâmet gününe kadar yaratacağı bütün insanları ondan çıkarıp; yalnız O'na ibadet edeceklerine ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına dair kendilerinden söz almış, onların rızıklarını tekeffül etmiş ve sonra onları Âdem'in sülbüne iade etmişti. O gün söz verenlerin hepsi doğmadıkça kıyâmet asla kopmayacaktır. Onlardan sonra mîsâka erişip ona vefâ gösterenlere bu ilk mîsâk fayda verecek; son mîsâka erişip de vefâ göstermeyenlere ise ilk mîsâk fayda vermeyecektir. Son mîsâka kavuşmadan önce küçük olarak ölenler ise; ilk mîsâk üzere fitrat üzere ölmüştür."<sup>85</sup>

"Mîsâkın gerçekleştiği" görüşünü destekleyen ve kitaplarda yer alan hadisler bu şekildedir. Başta Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767)<sup>86</sup> olmak üzere pek çok âlim hadislerin işaret ettiği yorumu tercih etmiş, âyeti hakîkî mânâsı üzerine yorumlamıştır. Rivâyet eksenli yorum tarzını bu şekilde ortaya koyduktan sonra işârî tefsir müelliflerinden Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Abdülkâdir Geylânî (ö.561/1165-66), Necmeddin-i Kübra (ö.618/1221) ve İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö.1137/1725) yorumlarına geçebiliriz.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896), el-A'râf sûresinin 172. âyetinde geçmekte olan mîsâkın gerçekleştiği kanaatine sahiptir. Bu âyet-i kerîme ile ilgili şunları söyler: "Allah Teâlâ Âdem'in sırtından sadece peygamberleri, her peygamberin sırtından da zerrelere misali zürriyetini çıkarmış ve onlara akli vermiştir. Onlar da

---

"Hasen", *DİA*, XVI, 374. Hadisin benzer muhteva ile ilgili rivâyetleri için bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 28; Taberî, *Tarih-i Taberî*, I, 156.

<sup>85</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, X, 551.

<sup>86</sup> Bkz. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II, thk: Abdullah Mahmûd Şehhate, Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979, s. 72-73.

Allah'ın kudretinin zuhuru ile “Evet, Rabbimizsin.” demişlerdir.<sup>87</sup> Allah Teâlâ'nın onları toplayıp bu şekilde söz alması, imtihana tabi tutulmalarının bir gereğidir. Nitekim Allah Teâlâ bir âyet-i kerîmede şöyle buyurmaktadır: “O hanginizin amelinin daha iyi olacağı konusunda sizi imtihan etmek için henüz Arş'ı su üstünde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”<sup>88</sup> Mîsâk alındıktan sonra ise zürriyetler Âdem'in sülbüne geri bırakılmış, bu mîsâkın hatırlatıcısı olarak da peygamberler gönderilmiştir.<sup>89</sup> Bir işârî tefsir müellifi olarak Tüsterî (ö.283/896)'nin zürriyetlere aklın verildiğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Bu görüşü ile hakîkî anlamda bir mîsâkın gerçekleşmediği fikrini savunan, zerrelere aklı sahip olmasının mümkün olmadığını ifade eden Mu'tezile'nin karşısında yer almaktadır. Tüsterî'nin mîsâk görüşünde dikkat çeken ikinci nokta ise mîsâkın unutulduğunu kabul etmiş olması ve hatırlatıcı olarak peygamberlerin gönderildiğini dile getirmesidir. Unutulan bir şeyin insan aleyhine delil olması yine Mu'tezilî düşünürler için kabulü mümkün olmayan bir durumdur.

Tüsterî, ikrâr gününde bir grubun bu ikrârı doğruladığını, bir grubun da yalanladığını söylemiş, bunun bilgisinin ise yalnızca Allah Teâlâ'nın ilminde olduğunu ifade etmiştir. “Saadet ve bedbahtlığın alâmeti nedir?” diye sorulduğunda ise şu şekilde cevap vermiştir: “Bedbahtlığın alâmeti kudreti inkârdır. Saadetin alâmeti ise imânla kalbin genişlemesi, kalbin zenginlikle rızıklanması, itaat üzere olma, zühde muvaffakiyettir. Kim Allah ile kendisi arasında edebi koyarsa, Allah onun kalbini temizler ve onu saadet ile rızıklandırır. Edebini korumaktan daha zor olan herhangi bir şey yoktur. Edeb ise ekmeği arpa, tatlıları hurma, elbiseleri yün, evleri mescid, ışıkları güneş, kandilleri ay, ziynetleri takva, amelleri rızâ, azıkları takva, yemekleri gecede, uykuları gündüzde, kelâmları zikir, suskunlukları tefekkür, bakışları ibret, sığınak ve yardımcıları Allah olan kimselerde bulunur. Onlar ölüm gününe kadar sabrederler.”<sup>90</sup> Tüsterî'nin serd ettiği bu görüşlerinde sûfî kimliği ön plana çıkmaktadır. Saadet ehlinin dünya hayatı içinde yürümesi gereken yolu göstermiştir. Fakat saadet ehlinin ikrârı kabul ettiği, şekâvet ehlinin etmediği düşüncesi dikkate alınması gereken noktalar arasındadır. Zira bu konuda yapılan genel yorum, o gün herkesin “Belâ: Evet

<sup>87</sup> el-A'râf, 7/172.

<sup>88</sup> el-Hûd 11/7.

<sup>89</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002, s. 68.

<sup>90</sup> Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, s. 68.

Rabbimmizsin.” dediği yönündedir. Saadet veya şekâvet ehli olmak ise bu hitaba isteyerek veya istemeyerek “Evet Rabbimizsin.” demek üzerinden açıklanmıştır. Dolayısıyla Tüsterî genel yorumun dışında bir yorumu benimsemiş olmaktadır.

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö.465/1072), bu âyette Allah’ın, kulları ile yaptığı geçmişteki ahdinden bahsettiğini ifade etmekle yetinmiş, daha sonra bu âyet hakkında yapılan yorumların birkaçına değinmiştir.<sup>91</sup> Fakat bunlar arasında herhangi bir tercihe gitmemiştir. O görüşler de sırasıyla şöyledir:

- Allah, hitap ederken insanları birleştirmiş, hâlde ise ayırmıştır. Bir grup, irfan sıfatına sahip olmuşken; diğer bir grup bundan yoksun olmuştur.
- Bu söz verildiği esnada bir grup imânı, diğer bir grupta inkârı tercih etmiştir. İman eden grubun imanının sebebi Allah’ın onlara tecelli etmesidir.
- İman eden kimseler “mü’min” olarak aynı ismin altında toplanmış olsalar da, mertebeleri itibariyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar.
- Allah’ın bu hitabının karşısında bazıları sevgilerinin büyüklüğünden ötürü sersemlemiştir. Bundan dolayı bu kişiler oradaki mîsâka dair bir şey duydukları zaman kendilerinden geçtikleri bu hal tekrarlanmaktadır.<sup>92</sup>

Abdülkâdir Geylânî (ö.561/1165-66) tefsirinde, bu sözü verenlerin ruhlar olduğunu ifade etmiştir. Allah, kullarının verdikleri sözden döneceklerini bildiği için bu âyeti-i kerîme ile onları uyarmıştır.<sup>93</sup> Geylânî’nin bu yorumu, ruhun varlığını reddeden ve insanı “kendisine has bir bünyeye sahip canlı”<sup>94</sup> olarak tanımlayan çoğu Mu‘tezilî âlim için kabul edilmesi mümkün olmayan bir yorumdur. Fakat sonraki zamanlarda “mîsâkı ruhların verdiği anlayışı yaygın bir kanaate”<sup>95</sup> dönüşmüştür.

<sup>91</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-İşârât*, II, trc. Mehmet Yalar, İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012, s. 261-263.

<sup>92</sup> Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-İşârât*, II, 261-263.

<sup>93</sup> Abdülkâdir Geylânî, *Geylânî Tefsiri*, II, trc. Ahmet Yılmaz, İstanbul: Geylânî İlim ve Araştırmaları Yayınları, 2012, s. 188-189.

<sup>94</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-’adl*, XI, thk: Muhammed Ali en-Neccar-Abdülhalim en-Neccâr, Kahire: ed-Dârü’l-Misriyye, 1963, s.311.

<sup>95</sup> Sözü ruhların verdiği ile alakalı görüş ve değerlendirmeler için bkz. Namık Kemal Okumuş, “İnsan Sorumluluğu Bağlamında Mîsâk Algısına Farklı Bir Bakış”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, XI/2, (2013): 82-83. Şemsettin Işık tarafından yapılan tezde de “söz konusu mîsâkın ruhânî varlıkların hazır bulunduğu bir ortamda, insanın fiziki şeklini almadan gerçekleştiği” ifade edilmiştir. Ayrıntılı bilgi

Necmeddîn-i Kübrâ (ö.618/1221) tefsirinde, “Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetleri alındığı” esnada mâ’dum (yok) olduklarını ifade etmiş, alınan bu mâ’dum zürriyetlere de Allah Teâlâ tarafından bir “münasib vücûd” verildiğini söylemiştir. Kapalı olan bu âyetin mânâsına ise ancak Peygamber (s.a.v.) ve havâs’dan Allah’ın nimetlendirdiği kimselerin muttali olacağını ifade etmiştir. Âdem’in sırtından çıkarılan, rabbâni vücûd ile ruhânî vücûd elbisesini giymiş olan zürriyetleri ise üç gruba ayırmıştır: Sâbikûn, ashâbu’l-meymene, ashâbü’l-meş’eme. Sâbikûn sınıfındaki ruhlar, ruhânî ve nurânî sesle bu suâli işittiler, bu halde iken onlar Allah’ın cemâlini müşâhede ettiler, O’nu sevdiler ve “Evet, Sen bizim Rabbimizsin.” dediler. Allah Teâlâ da onlardan “Kendisinden başka kimseyi sevmemek ve ibadet etmemek” üzere söz aldı. Ashâbu’l-meymene’nin ruhları ise ruhânî bir sesle bu hitabı işittiler, ruhânî gözle Allah’ın celâline muttali oldular ve “Evet, Sen bizim Rabbimizsin. İşittik ve itaat ettik dediler.” Allah Teâlâ da “Onlardan Kendisinden başkasına itaat etmemek üzere” söz aldı. Ashâbü’l-meş’eme’nin ruhları ise ruhânî bir sesle izzet perdesinin arkasından bu hitabı işittiler. Onların kulaklarında gaflet ağırlığı, gözlerinde şekâvet perdesi, kalplerinde mihnet mührü vardı. Bu suale de zorlukla cevap verdiler. “Evet, Rabbimizsin. İstemeyerek işittik.” dediler. Allah onların mîsâklarını da “kulluk” üzerine aldı.<sup>96</sup> Bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere Necmeddîn-i Kübrâ, mîsâkın Âdemoğullarından onların mâ’dum olduğu nurânî ve ruhânî bir ortamda alındığını ifade etmiştir. Mîsâkın mahiyetini dair açıklamalarından sonra sözü veren kimselerin sınıflandırılması üzerinde de durmuştur. Dünyaya gelen insanların küfür-imân üzere olma halini ruhânî ve nurânî istitâatlarındaki farklılıklar üzerinden açıklamıştır. Bu anlamıyla onun insan fitratı yorumu tartışılmaya çok açıktır. Çünkü bu yorum bizleri cebre götürmekte insanın imân veya küfür üzere doğduğunu söylemektedir. Zaten Cebriyye de bu âyeti delil göstererek “kulun mîsâk gününde Allah’ın takdir ettiği hâricinde hayır ve şer fiili yoktur.”<sup>97</sup> demiştir. Oysa birçok âlim tarafından ifade edildiği üzere insan yaptıklarından sorumlu bir varlıktır. Bundan dolayı sorumluluk gerektiren

---

için bkz. Şemsettin Işık, *İlk Ahit-elestü bi rabbiküm kâlû belâ*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2003, s. 155-161.

<sup>96</sup> Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te`vilâtü'n-Necmiyye fi't-Tefsîri'l-işâriyyi's-sûfi*, III, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009, s. 85-88.

<sup>97</sup> Alâeddîn Alî b. Yahya es-Semerkandî, *Bâhru'l-'ulûm*, I, thk. Şeyh Alî Muhammed ve Şeyh Âdil Ahmed, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, s. 581.

fiillerini kendi irâdesi ile yapmalıdır. Yani “insanı olaylar değil, olayları insan belirlemektedir.”<sup>98</sup>

İsmâil Hakkı Bursevî (ö.1137/1725) tefsirinde, ruhânîyeti cismânîyetine gâlib gelmiş olan hakikat ehlinin, kâlû belânın hakikaten gerçekleştiğini kabul ettiğini, zâhir ehli ile Mu‘tezile için ise bu konuşmanın hakikaten gerçekleşmiş olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir. Mu‘tezile’ye göre bu âyette temsîli bir anlatım vardır. Çünkü hayat ve akıl için bünye şarttır. Mîsâk anında insanların ete kemiğe bürünmüş olarak yaratıldığı kabul edilirse, bu durumda da kıyâmete kadar yaratılmış bütün insanlığın aynı anda var olması bir başka problemi doğuracaktır ki o da yeryüzüne sığmadır. Hak ehli, Mu‘tezile tarafından ileri sürülen bu delili zayıf ve değersiz bulmuş ve “Allah, yerleri gökleri, dağları, ağaçları ve suyu; bunlardan hiç bir şey eksiltmeden ve yumurtanın boyutunda da hiçbir değişikliğe gitmeden bir yumurtanın içine koyabilir mi? diye sorulduğunda hayır böyle şey olmaz.” diyen yanlış düşünceler içindeki bu gruptan Allah’a sığınmıştır.<sup>99</sup> Bursevî, sözlerini insanların hakikate ulaşmaya kadar elest bezminde verdikleri söze riâyet etmeleri gerektiği nasihatini vererek sonlandırır.<sup>100</sup> Görüldüğü üzere Bursevî, tefsirinde her iki grubun da düşüncelerine yer vermiş ve onları değerlendirmiştir. O, mîsâkın hakikî olarak gerçekleştiğini kabul etmiş, bu sözü hatırlamanın ise hakikat araştırması yolundan geçtiğini ifade etmiştir.

## 2. Mîsâkın Gerçekleşmediği Görüşünü Benimseyenler

Bu görüşte olanlar -ki onlar dirâyet tefsiri müfessirleridir- ya âyette temsîli bir anlatım olduğunu söylemiş veya fitratı merkeze alarak yorum yapmıştır. Temsîli anlatım olduğunu ifade eden Mu‘tezilî düşünürlerin görüşlerini Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) tefsirinde ayrıntılı olarak ele almış ve yorumlamıştır. Fakat kendisi iki görüş arasında herhangi bir tercihe gitmemiştir. Bundan dolayı Râzî’nin tefsirini temsil olduğunu iddia edenler başlığı altında inceledik.

<sup>98</sup> Erdoğan Pazarbaşı, “Mes’uliyetin Kur’ân-ı Kerîm’den Dayanağı (Fitrat-Akıl-Elest Bezmi-Kulluk-Emânet-Hilâfet), *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’uliyet Kaynağı-Sonuçları*, 2006, s. 58.

<sup>99</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, VI, trc. Ömer Çelik ve Cafer Durmuş, İstanbul: Erkam Yayınları, 2006, s. 420.

<sup>100</sup> Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, VI, 421.



### a) Mîsâkın Hakîkî Değil Temsîlî Olduğunu İfade Edenler

Zemahşerî (ö.538/1144) Allah ile kulu arasında geçen ahdi anlatan bu âyetin temsîlî bir anlatım olduğu görüşünü benimsemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu gibi temsîlî ifadelerin de çokça olduğunu ifade etmiş, örnek olarak da şu iki âyeti zikretmiştir:<sup>101</sup>

“Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen olur.”<sup>102</sup>

“Sonra duman halinde göğe yöneldi, ona ve yeryüzüne: “isteyerek ve istemeyerek buyruğuma gelin” dedi. İkisi de: “isteyerek geldik” dediler.”<sup>103</sup>

Beyzâvî (ö.685/1286) de aynı görüşü benimsemiştir. Allah Teâlâ'nın kullarına her şeyin yaratıcısı olduğuna dair deliller sunmasının neticesi olarak “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusu sorulmuş gibi olmaktadır. Onlar da bu önlerine sunulan delillere şâhid olmakta ve temsilen “Evet, Rabbimizsin.” demektedirler.<sup>104</sup>

Fahredden er-Râzî (ö.606/1210) mîsâkın temsîlî olduğu yönündeki görüşün te'vile ve aklî izâhlara önem verenlere ait olduğunu ifade eder. Bu grubun savunduğu fikri de şu şekilde özetler: “Allah Teâlâ zürriyetleri babaların sülbünden çıkarıp annelerin rahmine koymuştur. Rahimde ilk önce nutfe halinde olan insan belirli evrelerden geçtikten sonra nihâî şeklini alır. Şâhid tutma da bundan sonra, Allah Teâlâ'nın insanlara Kendisinin varlığına, birliğine, yaratıcı olduğuna dair delilleri göstermesi ile gerçekleşmektedir. Bu şekilde insanlar bizatihi dilleri ile evet demeseler de demiş gibi kabul edilirler. Nitekim bu durumun benzeri âyet-i kerîmeler vardır<sup>105</sup> ve burada olduğu gibi herhangi bir durumu anlatmak için Arap dilinde mecaz ve istiâreye başvurmak da çok yaygındır. Râzî ikinci görüşü bu şekilde açıkladıktan sonra, bu

<sup>101</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, II, thk: Fethi Abdurrahman Ahmed Hicâzî, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998, s. 529- 530.

<sup>102</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>103</sup> Fussilet 41/11.

<sup>104</sup> Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, II, ter: Abdülvehhab Öztürk, İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011, s. 305.

<sup>105</sup> Bkz. Fussilet 41/11; en-Nahl 16/40.

düşüncenin de yerilemeyeceğini ifade eder,<sup>106</sup> fakat hangi görüşü tercih ettiğini de açıkça beyân etmez. Bu açıklamalarından sonra o, Mu‘tezile mezhebi mensuplarının düşüncelerini isbat için öne sürdükleri on iki delili vermiştir. Onlar da sırasıyla şu şekildedir:

1. Âyette geçen 'من ظهورهم' ifadesinin 'بني آدم' kelimesinden bedel olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Bu durumda ifadenin mânası “Hani Rabbin Âdemoğullarının sırtlarından almıştı” şeklinde olur. Dolayısıyla âyette Âdem’in sırtından herhangi bir şey alınması söz konusu edilmemiştir.<sup>107</sup> Mu‘tezile’nin bu itirazına şu şekilde cevap verilmiştir: Âdem’in sülbünden sadece kendi çocukları çıkarıldı. Silsile de bu şekilde yani her neslin kendi babasından çıkarılması ile devam etmektedir. Fakat en nihâyetinde neslin varlığı Âdem’e dayanmaktadır. Dolayısıyla “onların sülbü” ifadesi “Âdem’in sülbü” ifadesini de içinde barındırmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu şekilde olan başka âyet-i kerîmlerde vardır: “Kıyâmet günü Firavun’un ailesini azabın en şiddetlisine sokun.”<sup>108</sup> Bu âyette Firavun zikredilmemiştir, ama onun bu âyetin sınırları içine girdiğinden de herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.<sup>109</sup> Bu görüşte olanlar sözlerini İbn Abbas’tan nakleden “Allah Âdem’in sırtını mesh etti ve kıyâmete kadar gelecek olan zürriyeti ondan çıkardı...” hadisiyle delillendirmişlerdir. Fakat bu hadisin isnâd zincirinde olan Ebu Sâlih’in rivâyet konusunda itimâd edilmeyecek biri olduğu nakledilmektedir.<sup>110</sup>

2. Eğer bu âyetten kasıt “Allah Âdem’in sırtından zürriyetinden bir şey çıkardı” olsaydı, bu durumda ifadenin 'من ظهورهم' şeklinde değil, 'من ظهره' şeklinde olması gerekirdi. Çünkü Hz Âdem’in tek sırtı bulunmaktadır.<sup>111</sup>

3. Allah Teâlâ, o zürriyetlerin “Daha evvel ancak atalarınız şirk koşmuş” dediklerini nakletmiştir. Fakat bu söz Âdem’in çocuklarına ait olamaz. Çünkü Âdem

<sup>106</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, ter: Sadık Kılıç ve diğerleri, Ankara: Akçağ yay, 1991, XI, 140-141.

<sup>107</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 137.

<sup>108</sup> el-Gafir 40/46.

<sup>109</sup> Semerkandî, *Bâhru'l-'Ulûm*, I, s. 581.

<sup>110</sup> Semerkandî, *Bâhru'l-'Ulûm*, I, 579-580.

<sup>111</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 137.

müşrik değildi.<sup>112</sup> Zemahşerî, tefsirinde âyette şirk koşan kimseler ile kastın “Üzeyr Allah’ın oğludur.” diyen Yahudiler olduğunu ifade etmiştir.<sup>113</sup>

4. Ahd ancak akıllı olan kimseden alınır. Eğer bu olay hakîkî olarak gerçekleşmiş olsaydı bu zerrelerin akla sahip olmuş olması ve bu dünyaya gelmeden önce verdikleri sözü de hatırlamış olmaları gerekirdi. Çünkü aklın bu kadar önemli bir hâdiseyi unutmaması mümkün değildir. Bu âyet tenâsüh fikrini de çürütmektedir. Eğer bizim ruhlarımız bu bedenden önce başka bedenlerde ise bu durumda bizim bu bedenden önce başka bir bedende olduğumuzu hatırlamamız gerekirdi. Böyle bir şeyi hatırlamadığımızı göre tenâsüh diye bir şey yoktur. Mu‘tezilî düşünceye göre “Biz o mîsâk vaktinde söz verdik. Ne var ki, o vakitte vermiş olduğumuz ahde dair hiçbir şey hatırlamıyoruz” düşüncesinde olanlarla tenâsühü benimseyenler arasında herhangi bir fark yoktur.<sup>114</sup> Râzî Mu‘tezile’nin bu itirazını şu şekilde yanıtlamıştır: Geçmişte yaşanmış şeylerin bilgisini yaratan Allah Teâlâ’dır. Bu ilimler aklî ve zarûrîdir. Mu‘tezile’nin “O halde tenâsühü de kabul edin.” sözlerine karşılık olarak ise şöyle denir: Bu iki durum arasındaki fark çok açıktır. İnsanın uzun yıllar bir bedende kaldıktan sonra bunu unutmaması imkânsız iken, bir anda vermiş olduğu sözü unutmaması ise mümkündür.<sup>115</sup>

5. O zerrelerin işgal ettiği alan sayı ve mekân itibari ile çok büyüktür. Küçük Âdem sülbünün böylesi bir kalabalığı içine alması ise uzak bir ihtimaldir.” Râzî’nin bu itiraza cevabı şu şekilde olmuştur: “Bünye (beden) hayat için zarûrî bir şart değildir. Cevher-i ferd, hayat ve akli kabul eder. Bu zerrelerin cevher-i ferd olarak kabul edilmesi ile de mezkur problem ortadan kalkmış olur.<sup>116</sup> Fakat Mu‘tezile için bu cevabın bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Çünkü onlar canlılık için bünyeyi şart olarak görmüşlerdir.

6. Hayatın ve aklın olması için beden şarttır. Hz. Âdem’in yaratılmasından itibaren kıyâmete kadar varlık âlemine gelecek olan şahısların tümünün dünyanın içine

<sup>112</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 137.

<sup>113</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 530.

<sup>114</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 137-138.

<sup>115</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 141-142.

<sup>116</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 142.

sığması ise imkânsızdır. Bu durumda “Onların hepsi aynı anda Âdem’in sülbünde mevcut idiler” sözünün söylenmesi de doğru değildir.<sup>117</sup>

7. Allah Teâlâ bu mîsâkı insanlardan ya o zaman ya da dünyaya geldikten sonra aleyhlerine bir delil olsun diye almıştır. O zamanda almış olması, bu denli bir mîsâk nedeni ile kimsenin mükâfat ve cezaya müstahak olamayacağına dair var olan icma nedeni ile batıldır. Hatırlanamayan bir mîsâkın dünyaya geldikten sonra insanın aleyhine delil olması da mümkün değildir.<sup>118</sup> Bu görüşe ise şu şekilde itiraz edilmiştir: Allah Teâlâ, rasûl göndererek insanlara unuttukları mîsâkı haber vermektedir. Rasûl’ün sözü de onlar için delildir. Bu durum şu örnek üzerinde daha açık bir şekilde görülmektedir: “Eğer bir adam namaz kılıyorken arkasında bulunun iki adil kimse onun rüku yapmayı unuttuğunu ifade ederse, o kişinin söylenen sözü kabul edip, gereğini yapması gerekir.”<sup>119</sup> Râzi’nin ise bu itiraza cevabı daha sert ve itirazlara kapıyı kapatır bir tarzda olmuştur: “Allah istediğini yapar, dilediği gibi hükmeder.”<sup>120</sup>

8. Kâ’bî şöyle demiştir:“O zürriyetlerin durumu, anlayış ve ilim bakımından çocukların durumundan daha üstün olamaz. Çocuklara teklif yöneltmek mümkün olmadığına göre, bizim o zerrelere halindeki zâtlara teklif yöneltmemiz nasıl mümkün olabilir?” Zeccâc ise buna şu şekilde cevap vermiştir; Allah Teâlâ tarafından dağa, hurma kütüğüne, deveye verilen akıl sayesinde onların tesbih etmesi, boyun eğmesi, secde etmesi nasıl mümkün hale geliyorsa bu durum da o şekilde mümkün olur.<sup>121</sup>

9. Zerrelere o zamanda ya akla sahiplerdi ya da değillerdi. İlk ihtimali kabul etmek, o zerrelere mükellef kılmak demektir. Bu dünyadaki teklif de, kendinden önce bir ahde muhtaç ise o teklif de başka bir ahde muhtaç olur. Bu da teselsülü gerektirir ki o da batıldır. İkinci ihtimali ise akli olmayanın mükellef tutulması imkânsız olacağından devre dışı kalır.<sup>122</sup> Mu‘tezile’nin aksinin aklen mümkün olmayacak şekilde zerrelere akıllı olması gerektiği düşüncesine şöyle itiraz edilmiştir: Bu durum ifade edildiği gibi aklen imkânsız değildir. Nitekim Süleyman (a.s.)’ın karıncaları akıl sahibi varlıklar gibi

<sup>117</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI,138.

<sup>118</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 138.

<sup>119</sup> Semerkândî, *Bâhru'l-'Ulûm*, I, 581.

<sup>120</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 142.

<sup>121</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 138-139.

<sup>122</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 139.

konuşmuş, Süleyman'ın söylediklerini anlamışlardır. Aynı şekilde Hz. Dâvûd'la birlikte kuşlar ve dağlarda Allah'ı tesbih etmişlerdir.<sup>123</sup>

10. Cenâb-ı Hâkk'in: "Öyle ise insan neden yaratıldığına baksın. Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı."<sup>124</sup> Şayet o zerreler akıllı iseler o zaman bu atılıp dökülen sudan önce bulunmuş olurlardı. Bu ise insanın atılmış sudan yaratılmamış olduğu mânasına gelmektedir ki, bu da açıkça Kur'ân nassını reddetmektir. Bu görüşe "Allah Teala'nın mîsâk esnasında, o zerrelerde tam bir akıl ve anlayış yaratıp daha sonra onları yok ettiği, annelerinin rahminde yeniden yaratarak bu hayata çıkarmış olduğunun söylenmesi neden caiz olmasın?" şeklinde bir itiraz yöneltirse, "Bu ilk yaratılma fikrine aykırı olduğundan dolayı batıldır." şeklinde cevap verilir.<sup>125</sup>

11. O zerreler, ya insanın aynısıdır ya da ondan başka bir şeydir. İkinci ihtimal zaten icmâya aykırıdır. Birinci ihtimalde ise iki durum söz konusudur. Birincisi, insanların nutfe, alaka olmadıkları halde akıllı olarak kaldıkları sonucu çıkar ki bu aklın bedaheti ile batıldır. Ya da böyle kalmamışlardır. Bu durumda da insanın dört defa hayata gelmiş olması gerekir. Onlar da sırasıyla şöyledir; mîsâk vakti, dünya, kabir, kıyâmet. Bu sayı da "Ey Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin"<sup>126</sup> âyetine aykırıdır ve zâhir nâs ile açıkça çelişmektedir.<sup>127</sup>

12. Şayet o zerre hakkında verilmiş hüküm doğru ise bu durumda zerrenin insan olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü yaptıklarından dolayı sorumlu tutulan varlık yalnızca insandır. Fakat zerre insan gibi nutfe ve alakadan yaratılmamıştır. Dolayısıyla "Zerre, insandı." denilemez.<sup>128</sup>

### **b) Mîsâkı Fıtratla Bağlantılı Olarak Yorumlayanlar**

Mâtürîdî, (ö.333/944) bu âyeti te'vîl ederken aklın varlığını ön plana çıkarmış, insanın yaratılışına dikkat çekmiştir. Baba sülbünden alınıp ana rahminde inşa edilen insanın, fıtratında Allah'ı arama istidadının var olduğunu ifade etmiş ve bu minval üzere "Artık

<sup>123</sup> Semerkândî, *Bâhru'l-'Ulûm*, I, 581.

<sup>124</sup> et-Târik 86/4-5.

<sup>125</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 139-140.

<sup>126</sup> el-Mü'min 40/11.

<sup>127</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 140.

<sup>128</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XI, 140.

insan neden yaratıldığına baksın. Bu su bel ve kaburga kemikleri arasından çıkar.”<sup>129</sup> “Ey İnsanlar öldükten sonra dirilmeden şüphede iseniz, bilin ki, ne olduğunu size açıklamak için, Biz sizi topraktan sonra nutfeden, sonra alakadan, sonra da yapısı belli belirsiz bir mudgadan yarattık. Ve dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz.”<sup>130</sup>, “Biz insanı süzme çamurdan yarattık.”<sup>131</sup>, “Size ne oluyor ki Allah’a büyüklüğü yakıştırmıyorsunuz. Oysa O, sizi aşama aşama yaratmıştır.”<sup>132</sup> mealindeki âyet-i kerîmeleri örnek olarak vermiş, insanın yaratılışına bakarak Allah’ın varlığına ulaşabileceği gerçeğinin altını çizmiş, bu şekilde de gâfil olma bahanesinin ortadan kalkacağını ifade etmiştir.<sup>133</sup> Çünkü insanın dünyaya gelinceye kadar geçirdiği evrelerin nasıl olduğu hususu muamma, sadece kendisinin veya anne babasının bunu gerçekleştirmesi ise imkânsızdır. Bu âcizlik de insanı, bir yaratıcının var olduğu sonucuna ulaştırır. Zaten Mu‘tezile ve Mâtürîdiyye “mârifetullâh’ın aklen vacip olduğu”<sup>134</sup> görüşünü benimsemişlerdir.

Mâtürîdî, “Belâ: Evet, sen bizim Rabbimizsin.” sözünün ya nutk ya da hilkatle söylendiğini ifade etmiştir. Nutk için “And olsun ki onlara gökleri ve yeri kim yarattı? diye sorsan Allah’tır derler.”<sup>135</sup> âyet-i kerîmesinde belirtildiği üzere bir sorunun sorulması gerekir. Hilkat, -Mâtürîdî bunu fitrat anlamında kullanmıştır- insanı bir yaratıcının varlığına götürür. Dolayısıyla fitrat, tevhidin şâhidliğidir. Nitekim bir hadis-i şerif’te şöyle buyrulmuştur: “Her doğan fitrat üzere doğar.”<sup>136</sup> Dolayısıyla salim olan fitrattan uzaklaştıran düşünce ve fikirlerden uzak durulduğunda tevhide ulaşmanın önünde hiçbir engel kalmaz. Netice itibari ile “Evet, Rabbimizsin.”,cevabı dil ile verilmemiş olup, bu bir lisan-ı haldir.<sup>137</sup>

İbn Kesîr de (ö.774/1373) bu mîsâkı insanların fitrat üzere yaratılması olarak yorumlar. Fitrat, tevhid inancını kabule olan meyildir. Onu böyle bir kabule götüren

<sup>129</sup> et-Tarık 86/5-7.

<sup>130</sup> el-Hâc 22/5.

<sup>131</sup> el-Mü’minûn 23/12-14.

<sup>132</sup> Nuh 71/13-14.

<sup>133</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, haz. Ali Haydar Ulusoy, Kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2008, s.104-106

<sup>134</sup> Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunûsî İbn Âşûr, *Tefsîrû’l-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V, Tunus: ed-Dârü’t-Tunûsiyye, 1989, s. 170.

<sup>135</sup> Lokmân 31/25.

<sup>136</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 93; Müslim, “Kader”, 22.

<sup>137</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 107.

sebebe ise bu mîsâkım hatırlanmıyor olmasıdır. İbn Kesîr, “Rasûl’ün onu hatırlatması yeterlidir.” şeklindeki itiraza da şu şekilde cevap vermiştir: “Müşrik olan kimseler rasûllerin getirdiklerini yalanlamaktadırlar. Dolayısıyla böyle bir itiraz öne sürülemez.”<sup>138</sup> Reşîd Rızâ da (ö.1935) bu görüştedir.<sup>139</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942) bu âyeti kelâm-ı lafzî ve nefsi<sup>140</sup> ayrımı bağlamında yorumlamıştır. Allah Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alarak onları varlık sahnesine çıkarmış ve kendilerine şâhid tutmuştur. Bu zürriyetler bilfiil var olmadan önce şuur sahibi değillerdi. Allah Teâla’nın bahsettiği şuur ile zürriyetler “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına karşılık “Evet, Rabbimizsin” dediler. Bu şekilde onlar Rab olarak Allah’ı kabul etmiş oldular. Şuurlu insan fitratına geçtiler ve bu sûretle Âdem’den itibaren herkes Rabbi ile fitrî bir akid kurmuş oldu. Bu akid, insanlığın dinî, sosyal, hukukî ve ahlakî alanlarının başlangıç noktasıydı.<sup>141</sup>

Elmalılı, tefsir âlimlerinin çoğunun bu mîsâkı temsîlî bir anlatım olarak kabul ettiğini ifade ederek onların “İnsan, nazar ve önüne sunulan deliller ile bir yaratıcının varlığına ulaşır.” şeklindeki te’villerinin yanı sıra, bu âyet ile alakalı başka bir noktaya da dikkat çeker. O da insanın yaratılışının bilfiil Allah’ın varlığına delil olmasıdır. Dolayısıyla imân sadece nazari bir bilgi meselesi değil, aynı zamanda insanın fitratında başlangıçtan beri var olan bedîhî bir bilgi meselesidir. Her insanın içinde gizlenmiş bir şekilde bulunur. Bu fitrattan uzaklaşmış bir grup insan uyarıcıların uyarısı ile gerçeğin farkına varırken diğer bir grup da küfürde ısrarcı olur.<sup>142</sup>

Bu açıklamalardan sonra Elmalılı, mârifetullâh meselesinin fitrî tarafının olmasından dolayı meselenin sadece tekvînî mahiyette kalamayacağını aynı zamanda şuhûdî -yani şuur ile alakalı- boyutunun da var olduğunu ifade eder. Zira âyet sadece tekvînî mahiyete sahip olsa idi, bu şehâdeti kabul etmeyen kimsenin olmaması

<sup>138</sup> Ebü’l-Fidâ İmâmüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî, *Hadislerle Kur’ân Tefsiri*, VII, trc; Bekir Karlığa, Bedrettin Çetiner, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993, s. 3138.

<sup>139</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, X, trc. İbrahim Tüfekçi, İstanbul: Ekin Yayınları, 2012, s.345.

<sup>140</sup> Kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayrımı, Allah Teâla’ya nisbet edilen “kelâm” sıfatı başlığı altında incelenmektedir. Kelâm-ı lafzî; İlahî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslere denir. Kelâm-ı nefsi ise, ezelde henüz gerçekleşmemiş olan olayların gelecekte vuku bulacağı tarzında Allah’ın zatında mevcut olmasıdır. Olaylar gerçekleşince onlardan “vuku bulmuş” diye kelâm-ı lafzî ile haber verilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 194-196.

<sup>141</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, s. 2323-2324.

<sup>142</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 2324-2325.

gerekirdi. Şuhûdî nefsin devreye girmesinden dolayı da bu hitap kelâm-ı lafzî ile değil, kelâm-ı nefsî ile yapılmış bir tebliğ olarak kabul edilmelidir. Dolayısıyla Allah ve kulları arasında geçen bu ahidleşmenin kelâm-ı lafzî yani karşılıklı konuşma yoluyla olması zorunlu değildir. Çünkü esas ahid -akit-, iki nefsin bir amaç uğrunda birleşmesidir. Ahdin gereği olan icâb-kabul ise tarafların bu akde rızâ gösterip göstermediğine dair işledikleri bir fiil ile sağlanmış olabilir.<sup>143</sup> Bu açıklamalarından anlaşılacağı üzere Elmalılı, bu ahidleşmenin kelâm-ı nefsî boyutunda gerçekleştiği kanaatini taşımaktadır.

## B. HADİS LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK

el-A'râf sûresi 172. âyetinde geçmekte olan mîsâkın hakikî olarak gerçekleştiğini savunan âlimler iki rivâyeti delil olarak kullanmışlardır. Onlardan biri İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinin Kader bölümünde, diğeri ise Tirmizî'nin *Sünen*'inin Tefsir bölümünde geçmektedir. Biz burada söz konusu hadislerin sıhhatine dair bilgiler verip, mîsâkı fitrat ile bağlantılı olarak yorumlayanların delil olarak kullandıkları hadise değineceğiz. Mîsâkı kabul edenlerin onun yeri ve kimin verdiğine ilişkin rivâyetleri ise tefsir bölümünde ele aldığımızdan dolayı vermeyeceğiz.

İmam Mâlik ve Tirmizî'nin eserlerinde geçmekte olan mîsâk ile ilgili aktarılan rivâyet şudur: “Hz. Ömer’e bu âyet sorulunca şöyle dedi: “Allah’ın Resûlüne, bu âyet hakkında sorulduğunda, şöyle dediğini duymuştum: “Allah, Hz. Âdem’i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazlayıp, oradan bir zürriyet (soy) çıkardı ve “Ben, bunları cennet için yarattım. Bunlar, cennetliklerin amelini yapacaklar”, dedi. Daha sonra (tekrar) Hz. Âdem’in sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyet daha çıkarıp, “Ben, bunları da cehennem için yarattım. Bunlar, cehennemliklerin amelini yapacaklar” buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan bir adam: Ey Allah’ın Rasûlü, o halde (insanın) amel etmesi ne için? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v ) şöyle buyurdu: “Allah bir kulu cennet için yaratınca, cennetliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cennete girsin diye, onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yaratınca,

<sup>143</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, IV, 2326-2327.



cehennemliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de, cehenneme girdirsin diye, onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır.”<sup>144</sup>

İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071) tarafından Muvatta’ üzerine yazılmış olan *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta’ mine'l-me‘ânî ve'l-esânîd* adlı şerhte bu hadis şu şekilde değerlendirilmiştir: Hadis bu senedi ile münkâtı’dır.<sup>145</sup> Çünkü Müslim b. Yesâr Ömer b. Hattâb ile karşılaşmamıştır. Ömer ile Müslim b. Yesâr arasında Nuaym b. Rebîa vardır. Fakat bu isnadla bile hadis hüccet olmaz. Çünkü Müslim b. Yesâr meçhul<sup>146</sup> bir ravidir. Kimileri onun Medineli, kimileri de Basralı olduğunu söylemektedir. Ahmed b. Züheyr’den şöyle bir rivâyet gelmiştir: Ben Yahya b. Maîn’e İmam Mâlik’in bu hadisini okudum. O, bana Zeyd b. Ebî Enîse’nin Müslim b. Yesâr’ı meçhul olarak yazdığını söyledi.<sup>147</sup>

Hadisin Müslim b. Yesâr- Nuaym b. Rebîa - Ömer b. Hattâb senedi ile rivayeti şu şekilde değerlendirilmiştir: Nuaym b. Rebîa’nın eklenmesi ile de hadis delil olmaz. Çünkü hadisin bu şekilde ezberletildiği zikredilmemiştir. Bir ravinin ilave edildiği bu hadis, mütkın<sup>148</sup> hafızlarca kabul olunur. Bu hadis hakkında söylenen bütün sözler şunlardır: Hadis bu isnadı ile kâim değildir. Çünkü Müslim b. Yesâr ve Nuaym b. Rebîa hadis ilmindeki uzmanlığı ile ma‘rûf olmayan kişilerdir.<sup>149</sup>

Netice itibari ile, mîsâkın hakîkî mânada gerçekleştiğini savunanların aktardıkları senedi onun delil olarak kullanılmasının önünde bir engel olarak durmaktadır. Fakat muhtevası itibari ile bu hadis, farklı sened ve metin ile birlikte birçok hadis kaynağında mevcut, isnad açısından da sahihtir. İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde, temel tartışma konularından biri de zaten insanın kaderi meselesi olmuştur.

<sup>144</sup> İmam Mâlik, Muvatta, Kader, 2. Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 8, Hadisin senedi şu şekildedir; Ömer b. Hattâb-Müslim b. Yesâr-Abdülhamid b. Abdurrahman Zeyd b. el-Hattâb-İbn Ebî Uneyse-Mâlik b. Enes.

<sup>145</sup> Münkâtı hadis; Senedin sahâbi’den sonra gelen kısmında bir veya daha çok râvisi atlanarak rivayet edilen hadis terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, “Münkâtı”, *DİA*, XXXII, 12.

<sup>146</sup> Meçhul; Kimliği ve kişiliği bilinmeyen râvi hakkında söylenen hadis terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emin Aşıkutlu, “Meçhul”, *DİA*, 2003, XXVIII, 286.

<sup>147</sup> Mustafa Sümejde, *Fethü’l-mâlikî bi-tevbi’-t-Temhîd li’bni ‘Abdilber ‘alâ Muvatta’i’l Mâlik, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IX, 278.*

<sup>148</sup> Mütkın; Hadis rivayetinde dikkatli, titiz, sağlam ve güvenilir râvi veya muhaddis anlamındaki terimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Emin Aşıkutlu, “Mütkın”, *DİA*, XXVIII, 221.

<sup>149</sup> Mustafa Sümejde, *Fethu’l-mâlik, IX, 279.*

Fakat biz çalışmamızın dışında kalması nedeniyle sadece mevcut olan hadisi vermekle yetineceğiz.

Abdullah b. Mes'ûd kanalıyla aktarılan rivâyet şu şekildedir: “Allah Resulü şöyle buyurdu: “Her biriniz annenizin karnında 40 gün nutfe olarak durur, sonra alâkaya dönüşür. Sonra mudğa olur. Bundan sonra Allah bir melek gönderir ve ona ruhu üfler ve meleğe dört kelime emreder. Melek onun rızkını, ecelini, saîd ve şakî olacağını yazar. Allah'a yemin ederim ki sizden biri cehennem ehlinin amelini yapar ta ki, onunla cehennem arasında bir zira' mesafe kalır da kader onun önüne geçer, cennet ehlinin amelini işler ve cennete girer. Şüphesiz bir adamda cennet ehlinin amelini işler ta ki, onunla cennet arasında bir zira' veya iki zira' mesafe kalır da kader önüne geçer, cehennem ehlinin amelini işler ve cehenneme girer.”<sup>150</sup>

Mîsâk meselesi ile ilgili Tirmizî'de geçen diğer rivâyet ise şudur: “Allah Teâlâ, Hz. Âdem'i yarattığı zaman, onun sırtını sıvazladı ve sırtından, kıyamet gününe kadar, onun soyundan gelecek olan her can düştü. Allah Teâlâ, Hz. Âdem'e zürriyeti içinde nurlu bir topluluk gösterdi. Âdem, Rabbim onlar kimdir?” deyince de Allah “Senin zürriyetin” cevabını verdi. Âdem onlardan daha fazla nûrlu olan birisini gördü. Bunun üzerine “Bu kimdir?” diye sorunca Cenâb-ı Hak, “Bu adam senin zürriyetinden ve ümmetinin sonuncularındandır.” Âdem'e onun Dâvûd olduğu söylendi. Hz. Âdem, “Ömrü ne kadardır?” deyince de “Yetmiş yıldır..” buyurdu. Âdem, “Bu az, ben ona ömrümden kırk yıl bağışladım” dedi. Hz. Âdem'in ömrü bin yıl idi. O, ömrünün 960 yılını tamamlayınca, canını almak üzere ölüm meleği yanına geldi. Bunun üzerine Âdem (a.s) “Benim ömrümden geriye kırk yıl kaldı” deyince, ölüm meleği, “Sen bunu, oğlun Dâvûd'a bağışlamamış mıydın?” dedi. Âdem bunu inkar etti. Zürriyeti de inkâr etti. Âdem unuttu. Zürriyeti de unuttu. Âdem hata etti. Zürriyeti de hata etti.”<sup>151</sup>

Ebû İsâ bu rivâyet hakkında “hasen- sahihdir.” dedi.<sup>152</sup>

<sup>150</sup> Buhârî, “Kader”, 1; “Bedü'l-Halk”, 6; “Enbiya”, 60; Müslim, “Kader”, 1; Tirmizî, “Kader”, 4; Ebû Dâvûd, “Kader”, 17; İbn Mâce, “Kader”, 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 13-14.

<sup>151</sup> Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 8.

<sup>152</sup> Tirmizî'ye göre hasen hadis isnadında yalan söylemekle itham edilmiş kimse bulunmayan, şâz olmayan ve benzeri başka tariklerden rivayet edilen hadistir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mücteba Uğur, “Hasen”, *DİA*, XVI, 374.

Her ne kadar Tirmizî isnadını göz önünde bulundurarak bu rivâyete “hasen-sahih” demiş ise de metinde ecelin artacağı-eksileceği, Hz. Âdem’in verdiği sözü inkar etmesi gibi sıkıntılı durumlar söz konusudur.

Mîsâkı fitrat ile bağlantılı olarak yorumlayan Rûm suresinin “(Resulüm) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” âyetinde işaret edilen “fitrata”da dikkat çeken âlimler sahih kaynaklarda geçmekte olan şu hadis-i şerifi delil olarak kullanmışlardır: “Dünyaya gelen her çocuk fitrat üzere doğar; sonra anne babası onu yahudi, hristiyan, mecûsi yapar. Nitekim kusursuz doğan bir hayvan yavrusu içinde kulağı, dudağı, burnu, ayağı kesik olanı hiç görmüyor musunuz?”<sup>153</sup>

### C. KELÂM LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK

Tefsir kitaplarında belirtildiği üzere âlimler bu âyeti (el-A‘râf, 7/172) gerçekten vuku bulmuş bir ahid veya temsîlî bir anlatım olmak üzere iki farklı şekilde yorumlamışlardır.

Söz konusu âyet ile ilgili tartışma konusu olan birçok husus vardır. Bunlardan biri zikredilen mîsâkın muhatabı olan insanın ne olduğudur. Kelâm ekolleri arasında insan tanımı meselesindeki ihtilâfı ortaya koyarak bu âyet hakkındaki yorumların farklılığının daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Çünkü Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi İbn Hazm (ö.456/1064) bu âyette ahdi verenin ruhlar olduğunu ifade etmiştir. Buna karşı Mu‘tezile ve Eş‘ârîlik’e mensup pek çok âlim ruha böyle bir sorumluluk yüklenmesine karşı çıkmıştır. Konuyu bu çerçevede işlemeyi ve mütekaddimûn dönemi ile sınırlandırmayı uygun bulduk.

Bir diğer ihtilâf konusu ise insanın doğuştan saîd<sup>154</sup> veya şakî<sup>155</sup> olarak yaratılıp yaratılmadığı meselesidir. Mâtürîdiyye mezhebinde mîsâk konusu müstakil başlıklar

<sup>153</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 79, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25.

<sup>154</sup> Saîd, imân edip iyi ameller işlemesi sayesinde ahirette mutluluğa erecek mü'min anlamında bir terimdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Akçay, “Saîd”, *DİA*, XXXV, 543-544.

<sup>155</sup> Şakî, inkârcılığı ve kötü ameller işlemesi yüzünden ahirette bedbaht olup cehenneme girecek kâfir veya fâsık. Ayrıntılı bilgi için bkz. Akçay, “Saîd”, XXXV, s. 543-544.

halinde ve insanın fiilleri etrafında incelenmiştir. Bundan dolayı bu mezhebe dair görüşleri belirtilen başlıklardan hareketle anlatacağız.

### 1. Mâtürîdî Literatürde Mîsâk

Bu itikâdî mezhebin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944)'dir. Ancak bu mezhebin kuruluşu Ebû Hanîfe (ö.150/767)'ye kadar götürüldüğünden bazı kaynaklarda bu mezhep Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak adlandırılmıştır. Mezhebin benimsediği temel yöntem ve görüşlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulmuş olması da bu fikri desteklemektedir.<sup>156</sup> Bu sebeple tezimize Ebû Hanîfe'nin eserlerini inceleyerek başlayacağız. Bu mezhepte mîsâk konusu insan fiilleri içinde ele alınmış, bu çerçevede kişinin saîd veya şakî olduğunun yazılmasına dair rivâyetlere yer verilmiştir. Kelâmın ortaya çıktığı dönemde tartışılan konuların başında gelen “insanın fiilleri” etrafında meselenin değerlendirilmiş olması mütekaddimûn dönem âlimlerinin düşünce dünyasını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

#### a) Ebû Hanîfe'de Mîsâk

Ebû Hanîfe (ö.150/767), *el-Fıkhu'l- Ekber*'de mîsâka dair şunları söylemiştir: “Allah, Âdem'in neslini sülbünden zerre sûretinde çıkardı, onlara akıl verdi, hitap etti, imânı emredip, küfrü yasakladı. Onlar da O'nun Rab olduğunu ikrâr ettiler ki, bu durum onların imânındandır. İşte onlar bu fitrat üzere doğarlar. Kim küfre düşerse bu fitratı değiştirmiştir. İman eden kişi de bu fitrat üzere devam etmektedir.”<sup>157</sup> Ebû Hanîfe'nin görüşünde özgün iki nokta bulunmaktadır.

İlki, Allah'ın bu hitâba muhatap kıldığı insanlara akli vermiş olduğunu belirtmesidir. Dolayısıyla o, insanın bu hitaba muhatap olması için akli zarûrî bir şart olarak görmektedir. Zaten Ebû Hanîfe, bu kitapta da geçtiği üzere Allah'ın kullarını küfre ve imâna zorlamadığını, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmadığını düşünmekte ve yaratıcısı Allah olmakla birlikte imân ile küfrü kullara ait fiiller olarak

<sup>156</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 165.

<sup>157</sup> Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Kalem Yayınları, 1981, s. 68.

nitelendirmektedir. Ona göre şeytanının kuldan baskı ve zor ile imânını aldığını söylemek doğru değildir. Çünkü ancak kul imânını terk ettiği zaman şeytan onun imânını alır. Ebû Hanîfe bu görüşü ile insanın “mü’min veya kâfir olarak yaratıldığı” düşüncesinde olan Cebriyye’den<sup>158</sup> de ayrılmaktadır.

İkincisi ise fitrat kavramı ile meseleyi açıklamış olmasıdır. İnsanda, fitrî olarak imâna eğilim vardır, Allah imânı ve küfrü yaratmış, fakat kulunu bu iki vasıftan herhangi birini seçmesi yönünde icbar altında bırakmamıştır. Mü’min veya kâfir olma kişinin iktisâbî olarak elde ettiği bir şeydir.<sup>159</sup> Zaten Ebû Hanîfe, Levh-i mahfûz’daki insanın yazgısının hükmen değil, vasfen olduğu görüşünü savunmaktadır.

Bu eserin en meşhur şârihlerinden olan Ali el-Kârî (ö.1014/1605) yaptığı şerhte bu görüşü detaylandırmış, konu ile ilgili âyet ve hadislere yer vermiştir.<sup>160</sup> Ali el-Kârî bu bahisteki açıklamalarına son verirken, bu âyetin ruhların bedenlerden önce yaratıldığına delâlet ettiğini ifade etmiştir. Durumun bu şekilde olduğunun hadisler tarafından teyit edildiğini belirtmiştir.<sup>161</sup> Ebû Hanîfe eserlerinde ruhu müstakil bir konu olarak işlemediğinden dolayı onun bu konuya dair görüşlerini net bir şekilde ortaya koyamıyoruz. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki o mîsâk konusunu ruh-beden ilişkisi üzerinden değil, fitrat bağlamı üzerinden ele almıştır.

### **b) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’de Mîsâk**

Tefsir bölümünde değindiğimiz üzere Mâtürîdî (ö.333/944) mîsâkı, “insanın Allah’a ulaştıracak salim bir fitrat üzere doğması” şeklinde te’vîl etmişti. Biz de kendisinin fitrata yüklediği anlamlara detaylı bir şekilde değinip, daha sonra da bu eğilim karşısında insanın irâdesinin konumunu Mâtürîdî’nin nerede durduğu hususunu ele alacağız. Bu şekilde bir yöntem izlememizin nedeni, bu âyetten hareketle insanın

<sup>158</sup> İnsanlara ait fiillerin ilâhî irâde ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grupların ortak adı. Ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Abdülhamid, “Cebriyye”, *DİA*, VII, 205-208.

<sup>159</sup> Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Katar: Nafakâtü's-Şu'ûni'd-Dîniyye, s.127-128.

<sup>160</sup> “Sen yüzünü Hânif olarak dine Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir.” (er-Rûm, 30/30); “Her doğan İslâm fitratı üzerine doğar. Sonra anne babası onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır, Mecusileştirir.” (Müslim, “Kader”, 5,); “Doğrusu biz insana gerçek yolu gösterdik; ister şükretsin, ister nankörlük etsin.” (el-İnsan 76/3). Detaylı bilgi için bkz. Ali el-Kârî, *Fikh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev; Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 129-130.

<sup>161</sup> Ali el-Kârî, *Fikh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, s. 134.

doğuştan “mü’min veya kâfir” olarak dünyaya geldiğini iddia eden düşüncelerin var olmasıdır.

Mâtürîdî, “Öyle ki sen yüzünü hanîf olan dine, Allah’ın fitratına çevir ki o insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Ama insanların çoğu bilmezler.”<sup>162</sup> âyet-i kerîmesinin tefsirinde fitrat kelimesini üç yönden ele almaktadır:

İlki, Allah’ın dünyaya gelecek olan her insana, onu yaratan bir Rabbi olduğu sonucuna ulaşabilecek şuur halini vermesidir. İnsana verilen bu mârifet, ona doğar doğmaz annesinin göğsünden sütünü emme eğiliminin verilmesi örneğindeki gibidir.<sup>163</sup> Hadis-i şerifte bu durum şöyle ifade edilmiştir; “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan ve Mecusî yapar. Tıpkı hayvanların yavrusunu sapasağlam, organlarını yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?”<sup>164</sup> Mâtürîdî’nin bu açıklamalarından anlaşılan, insanın Allah’a inanmaya uygun bir yapıda yaratıldığıdır.<sup>165</sup> Bu düşüncesini ifade ederken özellikle “şuur” kelimesini kullanması bizce önem arz etmektedir. Çünkü şuur insanı icbar altında bırakacak nitelikte olan bir his değildir.

İkincisi, bu fitrat üzere yaratılmış fakat ondan uzaklaşmış olan her insanın aklı ile baş başa kaldığında Allah’ın varlığı ve birliği bilgisine ulaşabilir olmasıdır.<sup>166</sup>

Üçüncüsü ise fitrat, Allah’ın kulunu imtihanını kaldırabilecek güçte yaratmış olmasıdır.<sup>167</sup>

Bu açıklamalarından anladığımız üzere Mâtürîdî, insanın Allah’ın var ve bir olduğu bilgisine ulaşabilecek bir fitrat üzere yaratılması düşüncesini savunurken, bunun insanı cebr altında bıraktığı yönündeki fikri eğilimlere de asla kapı aralamamıştır.

---

<sup>162</sup> er-Rûm 30/30.

<sup>163</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XI, 185-186.

<sup>164</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 80/93, “Tefsîr-ı sûre” 30; Müslim, “Kader”, 22/25; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; İmam Mâlik, *Muvatta*, “Cenâiz”, 53, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 413.

<sup>165</sup> Daha detaylı bilgiler için bkz. Fatma Aygün, “Mâtürîdî’ye göre Allah’ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), s. 204-206.

<sup>166</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XI, 186.

<sup>167</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XI, 186-187.

İnsanın “mü’min” veya “kâfir” olmasının kendi irâdesinin dâhilinde olduğunu irâde bahislerinde uzun uzun anlatmıştır.

Mâtürîdî, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm’a açar, kimi de saptırmak isterse göğe çıkıyormuş gibi onun kalbini iyice daraltıp sıkır.”<sup>168</sup> “Allah dilediğini saptırır, dilediğini doğru yola iletir.”<sup>169</sup> âyetlerinden anlaşılacağı üzere Allah Teâlâ’nın insanları iki gruba ayırdığını fakat irâdenin emir ve rızâ konusunda olmadığını da gösterildiğini ifade etmiştir. Bu düşüncesini “Biz dileseydik elbette herkese hidâyetini verirdik.”<sup>170</sup> âyet-i kerîmesi ile de desteklemiştir.<sup>171</sup> Dolayısıyla kulların fiilleri üzerinde cebrin ve zorlamanın var olduğu iddiasında bulunmak birkaç açıdan doğru değildir.<sup>172</sup>

İlki, insanın yaptığı eylemlerde özgür olduğu, herhangi bir cebr altında bulunmadığı, âyet-i kerîmelerden çıkarılan temel ilke ve prensiplerden biridir. Bu genel ilkenin aksine birtakım âyet-i kerîmeleri delil getirerek, insanın cebr altında olduğu söylenemez.<sup>173</sup>

İkincisi, Allah’ın vahdaniyetinin bilgisine ve O’nun elçilerine imân etmenin yolu “fikri çaba ve aklî istidlalden” geçmektedir. Çünkü bu bilgi, insanın bedhî olarak elde ettiği bir bilgi değildir. Kişinin kendi irâdesini kullanarak neticeye ulaştığı bu yolda, cebr altında olduğunu söylemek ise yaptığı eylemi itibarsızlaştırmak mânâsına gelir. Nitekim insanın dini kabule dair yaptığı eylemler itaat ve emre uyma olarak değerlendirilmiştir.<sup>174</sup> Dolayısıyla “insanda bulunan fitrî eğilim onun seçim şansını elinden alır.” şeklinde bir yorum yapılamaz. Allah Teâlâ’nın irâdeden yoksun olan bir kulu da itaatkâr, âsi veya zâlim olarak nitelendirmesi imkânsızdır.<sup>175</sup>

Sonuç olarak, Mâtürîdî’nin “insanın cebr altında olmadığı” görüşü “mîsâk fitrata işaret eder.” ifadesiyle teyit edilmektedir.

---

<sup>168</sup> el-En‘âm 6/125.

<sup>169</sup> İbrâhim 14/4.

<sup>170</sup> es-Secde 32/13.

<sup>171</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, ter: Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 433.

<sup>172</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 433.

<sup>173</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 433-434.

<sup>174</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 434.

<sup>175</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 346.

### c) Hakîm es-Semerkandî’de Mîsâk

Biz onun görüşlerini müellifi olduğu *es-Sevâdü’l-Â’zâm* adlı eseri üzerinden anlatacağız. Bu kitap elli dokuz mesele ihtiva etmektedir. Kişinin saîd veya şakî olması konusu ise otuz üçüncü meselede işlenmiştir.

Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) bu meseleye şu sözler ile başlamıştır: “Hüküm vermek yalnızca Allah’a aittir. O, dilediğini yapar ve dilediği şekilde hüküm verir. Yaptığından da sorumlu tutulamaz. Bilakis insanlar yaptığından sorumlu tutulur.”<sup>176</sup> O, saîd olanın şakî, şakî olanında saîd olabileceği düşüncesini savunmuştur. Böyle olmaması halinde itaat edene itaatin fayda vermesi isyân edene de isyânın zarar vermesinin herhangi bir anlamının olmayacağını ve kâfirlerin isyânının Allah katında ma’zûr görülme yolunun açılacağını söylemiştir. İddiasına delil olarak da şu âyet-i kerîmeleri ve hadisleri zikretmiştir: “Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır”,<sup>177</sup> “Hüküm veren Allah’tır, O’nun hükmünün arkasına düşüp, onu değiştirecek yoktur. O hesabı çabuk görendir”<sup>178</sup>, “O’nun işi, bir şeyin olmasını istediği zaman ona sadece ‘ol’ demektir, hemen olur”<sup>179</sup>, “Öyle kimseler vardır ki, cennetle kendisi arasında bir karış mesafe varken kendi eliyle ona kötülük yaptırılır ve o kimse şakî olur. Öyle kimseler vardır ki, kendisi ile cehennem arasında bir karış mesafe varken kendi eliyle ona bir hayır yaptırılır ve o kimse saîd olur.”<sup>180</sup> Ömer b. Hattâb’dan rivâyet edildiğine göre de o dua ederken şöyle derdi; “Allahım! Eğer sen benim ismimi şakîler defterine yazmış isen fazlû keremin ile onu saîdler defterine kaydır.” Abdullah b. Mes’ûd’un da böyle dua ettiği rivâyet edilmiştir.<sup>181</sup>

<sup>176</sup> Ebû’l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kâdî Hakîm es-Semerkandî, *Sevâd-ı Â’zâm*, trc. Şahver Çelikoğlu, İstanbul: Seha Yayınları, 1999, s. 136.

<sup>177</sup> er-Ra’d 13/39.

<sup>178</sup> er-Ra’d 13/41.

<sup>179</sup> Yâsin 36/82.

<sup>180</sup> es-Semerkandî, *Sevâd-ı Â’zâm*, s. 136. Hakîm’in hadis metnin şu şekildedir:

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ان الرجل يكون ما بينه وبين الجنة الاشبر فيجري على يديه شر فييختم له بالشقاوة وان الرجل يكون بينه وبين النار شبر فيجري على يديه خير وعمل صالح فيختم له بالسعادة

Bu hâdis, hadis kitaplarında yer almaktadır. Fakat *شبر* kısmı hadis metinlerinde,

ان احدكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون بين وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها.

şeklinde geçmektedir. Bkz. Buhârî, “Bedü’l-Halk”, 6, “Enbiyâ”, 2, “Tevhîd”, 28; Müslim, “Kader”, 1; İbn Mâce, “İmân”, 10; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17, Tirmizî, “Kader”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 48-49.

<sup>181</sup> es-Semerkandî, *Sevâd-ı Â’zâm*, s. 136-137.



Semerkandî görüşünü bu şekilde temellendirdikten sonra “Kim iyi bir amelde bulunursa kendi lehinedir, kim de kötü bir iş yaparsa kendi aleyhinedir.”<sup>182</sup> âyetinde belirtildiği üzere Allah’ın iyilik edenlerin ecrini zayi etmeyeceğinin altını çizmiş, “Kalem, kıyâmete kadar olacakları yazdı. Allah dilediğini yaptı. Zaten her şey olmuş ve bitmiştir.” diyen kişiyi mübtedî olarak tanımlamıştır. Nebi (s.a.v) den şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: “Saîd, anne karnında saîd oldu, şakî de annesinin karnında şakî oldu. Kişinin anne karnında saîd ve şakî olması rızık ve ecel yönündedir.” Müşâhede edildiği üzere de rızık bazı insanlardan bol iken, bazılarında dardır. Ömür de aynı şekilde bazılarında daha kısa iken bazılarının da daha uzundur. Bu konu ile alakalı Hz. Peygamber’den şöyle bir hadis rivâyet edilmiştir: “Doğan her çocuk fitrat üzere doğar. Ancak anne babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapar.”<sup>183</sup> Bu hadisten anlaşılmaktadır ki baliğ olmadan ölen çocuk ailesi hangi dine mensup olursa olsun cennete girer.<sup>184</sup>

Semerkandî Hanefîyye-Mâturîdiyye geleneğinin devam ettiricisi olmuştur. O da fitrata vurgu yapmıştır. İnsanın cebr altında olduğunu savunan grupların delil olarak kullandıkları “Saîd, anne karnında saîd oldu, şakî de annesinin karnında şakî oldu.” hadisindeki saîd ve şakîliğin ecel ve rızıkla sınırlı olduğunu ifade ederek insanın yaptıklarından sorumlu olan bir varlık olduğunu ortaya koymayı hedeflemiştir. Fakat şunu ifade edebiliriz ki, o hadiste yaptığı bu tasarruf itibari ile kabul görmesi pek mümkün görünmemektedir. Çünkü bu hadisin yer aldığı kitaplarda onun yaptığı bu tasarruf gibi hadis metni ecel ve rızık ile sınırlı değildir. Kişinin saîd veya şakî olduğunun da yazıldığı ifade edilmiştir.

#### **d) Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî’de Mîsâk**

Pezdevî’nin (ö.493/1100) görüşlerini *Usûlü’-d-din* adlı eserinden toparlayacağız. O bu eserinde kendi dönemine kadar yazılmış olan kitaplardaki pek çok konuya değinmiş, mîsâk konusunu ise müstakil bir başlık altında incelemiştir.

<sup>182</sup> el-Câsiye 45/15.

<sup>183</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 92; Müslim, “Kader”, 22; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 413.

<sup>184</sup> es-Semerkandî, *Sevâd-ı Â’zâm*, s.138.

Pezdevî'nin mîsâk konusunda ki açıklamaları şöyledir: Allah Teâlâ kıyâmete kadar gelecek olan insanları Hz. Âdem'in sülbünden çıkarmış, onlara akıl ve hayat vererek “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabına muhatap kılmıştır. Bu düşüncesine ilave olarak bu emre muhatap olanların bazılarının yüzlerinin siyah olduğunu, bunların korkarak “Şâhid olduk.” dediklerini, bazılarının da yüzlerinin beyaz olduklarını ve isteyerek “Şâhid olduk.” dediklerini ifade etmiştir.<sup>185</sup> Pezdevî'nin mîsâka dair açıklamalarından anlaşılacağı üzere o, Mâtürîdî gelenekten farklı bir yorumu benimsemiş, metninde hiçbir şekilde fitrat düşüncesini dile getirmemiştir. Zira hatırlanacağı üzere Mâtürîdî gelenek insanın imâna karşı olan fitrî bir eğilim ile dünyaya geldiğini ifade etmişti. Ayrıca Mâtürîdîler insanın yüzünün siyah veya beyaz olması şeklindeki yorumlarını, insanın cebr altında olduğu düşüncesine götürdüğü için kabul etmemiştir.

Pezdevî görüşünü bu şekilde ifade ettikten sonra bu konu etrafındaki diğer görüşleri de değerlendirir. İlk olarak Kaderiyye'nin<sup>186</sup> bir kolu olan Zâbirâşâiyye'nin görüşüne yer verir. Onların genel olarak Kaderiyye ile aynı görüşü paylaştıklarını fakat mîsâk konusunda onlardan ayrıldıklarını, mîsâkı “bütün insanların imân etmesi” şeklinde tanımladıklarını ifade etmiştir. Bu düşüncelerinin bir sonucu olarak onlar “Kâfirlerin çocukları da küçüklüklerinde Müslümandır.” inancına sahip olmuşlardır. Bu görüş Kerrâmîler<sup>187</sup> tarafından da benimsenmiştir.<sup>188</sup> Bu iddialarının delili olarak da şu âyet-i kerîmeyi kullanmışlardır: “Bir takım yüzlerin ağaracağı bir takım yüzlerin kararacağı günde büyük azab onlardır. Yüzleri kararanlara: İnanmanızdan sonra inkâr eder misiniz? İnkâr etmenizden dolayı tadın azabı, denecektir.”<sup>189</sup> Âyet-i kerîme, yüzleri kararanların da imân ettiği bir dönemin olduğuna işaret etmektedir ki o mîsâk anıdır.<sup>190</sup> Pezdevî (ö.493/1100)'nin bu gruba karşı cevabı şu şekilde olmuştur; “Bu sözü herkes inanarak vermemiştir. Nitekim bu durum hadislerde de ifade edilmiştir. Müfessirlerden

<sup>185</sup> Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963, s. 211.

<sup>186</sup> Kaderiyye, sorumluluk doğuran fiillerin insan irâdesiyle gerçekleştiğini ileri süren itikâdî mezhep. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, “Kaderiyye”, *DİA*, XXIV, 64-65.

<sup>187</sup> III. yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan itikâdî mezhep. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Kerrâmîyye”, *DİA*, 2002, XXV, 294-296.

<sup>188</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 211.

<sup>189</sup> Âl-i İmrân, 3/106.

<sup>190</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 212-213.

bazıları onların delil olarak kullandıkları âyet-i kerîmedeki yüzleri kararanlarla kastın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) inanıp sonra inkâra düşen Yahudiler olduğunu ifade etmişlerdir.”<sup>191</sup> Pezdevî, kalbin tasdikini imânın olmazsa olmaz şartlarından biri kabul ettiğinden dolayı, istemeyerek imân edenleri mü'min statüsünde değerlendirmemiştir.

Bu grup dışında Kaderiyye, mîsâkın gerçekleşmediği kanaatindedir. İçlerinde Mâtürîdî'nin de bulunduğu bazı Ehli Sünnet âlimlerinin düşüncesi de bu yöndedir. Kaderiyye ve Mu'tezile görüşlerini savunurken iki öncül ileri sürmüştür; “İlki, zürriyetlerden mîsâk almanın herhangi bir yararı yoktur. Bu ahid gerçekten alınmış olsa idi bu durumda kâfirler mürted hükmünde olurdu. Çünkü önce imân etmişler daha sonra ise dinlerini değiştirmişlerdir. Fakat ümmetin icmâsı bu yönde değildir. Bu durumda icma mîsâkın alınmadığını kanıtlamaktadır. İkincisi, bu âyette geçen “Onları kendilerine şâhid tuttuk.” kısmında şâhid olma doğum anında gerçekleşmektedir. Doğan her çocuk, Allah'ın var olduğuna ve âlemlerin Rabbi olduğuna delâlet etmektedir.”<sup>192</sup> Pezdevî'nin bu gruba cevabı ise şu şekilde olmuştur: “Allah'ın hüküm verdiği bir şeyden fayda talep etmek bize düşmez. Bize düşen ise itaat etmek ve boyun eğmektir. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde zerrelere mîsâk alındığı belirtilmiştir. Herhangi bir delil olmaksızın kitabın zâhirini terk etmek caiz değildir. Bilakis delil bize Kitabın zâhiri ile amel etmeyi gerektirir. Onların öne sürdüğü “mîsâk alınmış olsa idi kâfirler mürted olurdu.” hükmüne varmak ise mümkün değildir. Çünkü mürted, İslâm ile müşerref olduktan sonra küfre dönen kimsedir. O gün yüzleri siyah olanlar ise bu statüde değillerdir. Dolayısıyla onlar mürted olarak isimlendirilemezler. Bilakis mürted hükmünde olacak kişiler o gün yüzleri beyaz olanlardır. Çünkü onlar İslâm ile müşerref olmuş olan kişilerdir.”<sup>193</sup> Pezdevî'nin bu değerlendirmelerinden anladığımız, onun mîsâkın gerçekten gerçekleştiğini kabul etmesi ve âyeti te'vîl etmemesidir. Bu görüşü ile âyeti “Evet, Rabbimizsin.”, cevabı ise dil ile verilmemiş olup bu bir lisan-ı haldir.”<sup>194</sup> şeklinde te'vîl eden Mâtürîdî'den mîsâkı fitratla bağlantılı olarak yorumlayan Ebû Hanîfe'den ayrılmaktadır.

<sup>191</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 211-212.

<sup>192</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 212-213.

<sup>193</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 212-213.

<sup>194</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI, 107.

Mâtürîdîlerin bu meseleyi insan fiillerinin -saîd mi şakî mi olacağı üzerinden tartıştığını daha önce ifade etmiştik. Bundan dolayı Pezdevî'nin bu noktadaki görüşlerine ayrıca değinmeyi gerekli gördük.

O, Ehl-i Sünnet'in "Saîd şakî olur, şakî de saîd olur." görüşünde olduğunu ifade etmiştir. Bu düşüncelerini de meleklerin reisi olan şeytanın sonradan şakî olması, Vahşi ve Ebû Süfyân'ın ise saîd olması örnekleri üzerinden temellendirmişlerdir. Fakat Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö.324/935-6) ve İbn Küllâb el-Kattân el-Basrî (ö.240/854) bu görüşe karşı çıkmışlardır. Onlara göre saîd şakî, şakî de saîd olamaz. Nebi (s.a.v.)'den rivâyet edilen "Saîd annesinin karnında da saîd olmuştur, şakî de yine annesinin karnında şakî olmuştur." hadisi kimin saîd kimin şakî olacağına dair hükmü Allah'ın verdiğini ve bunun yalnızca O'nun ilminde olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>195</sup> Pezdevî, bu konuda Mâtürîdîler ile aynı görüşü paylaşıyor olsa da, Mâtürîdîlerin bu konu etrafında yorumladıkları mîsâk görüşünde onlardan ayrılmakta Kur'ân'ın zâhiriyle amel etmek gerektiğini ifade etmektedir. Fakat bu âyetin zâhiri ile amel etmek, bu âyeti delil göstererek "ezelde (mîsâk gününde) takdir edilmiş fiiller dışında bir fiilimiz yoktur." diyen Cebri düşünceye kapı aralamakta, savunucusu olduğu "Saîd şakî olur, şakî de saîd olur." fikrini zedelemektedir.

#### e) Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'de Mîsâk

Ebû'l-Mu'în en-Nesefî (ö.508/1115), *Bâhrü'l-Kelâm* adlı eserinde "Allah'ın kullarını iman veya küfr üzere yaratmaması" konusu başlığı altında mîsâk meselesini değerlendirir. O, bezm-i elest gününde insanların mü'min veya kâfir olmadıklarını, bu günde Allah Teâlâ'nın kullara imân ve küfür yolunu gösterdiğini ifade eder. Mü'min kâfir veya münafik olma kişinin kendi tercihinin neticesidir. Mü'min veya münafik olanlar arasındaki fark, bu hitaba gerçek bir itikâd ile cevap verip vermeme kaynaklanmaktadır. Allah Teâlâ'nın "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet, Rabbimizsin." cevabını veren ise ruhla birlikte cesedi olan insandır. Bu ahidleşmeden sonra Allah, insanları babalarının sulblerine geri göndermiştir.<sup>196</sup> O'nun mîsâk görüşünde öne çıkan iki yön bulunmaktadır: İlki, mîsâkın gerçekleştiğini kabul etmesi

<sup>195</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 172-173.

<sup>196</sup> Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Bâhrü'l-Kelâm*, thk. Muhammed Seyyid Berseci, Amman: Dârü'l-Feth, 2014, 95.

fakat insanın bu mîsâk gereği mü'min veya kâfir olmasını reddetmesidir. İkincisi ise, bu mîsâkı ruhla birlikte bedenini verdiğini ifade etmesidir. Bu görüş daha önceki Mâtürîdî âlimler tarafından dile getirilmemişti. Neseî önceki Mâtürîdî âlimlerin mîsâkı fitratla ilişkilendiren yorumlarına hiçbir şekilde değinmemiştir.

Bu açıklamalarından sonra Neseî, “İblis, isyân etmeden önce de kâfirdi. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Müslüman olmadan önce de mü'min idiler. Peygamberler de vahiy almadan önce de peygamberdiler. Kâfirler inkâra ve günah işlemeye mecbur olup, azaba çekileceklerdir. Mü'minler de imân etmeye ve Allah'a taat ile kulluk etmeye mecburdurlar.” şeklindeki cümlelerle insanın doğuştan cebr altında olduğu görüşünün savunucusu olan Cebriyye'nin iddialarına cevap vermiştir. Neseî, insanın üzerinde – Cebriyye'nin iddia ettiği aksine- bir fiili seçmesi yönünde herhangi bir zorunluluğun var olmadığını ifade eder. “Ey, mü'minler! Allah'a ve ahiret gününe imân edin.”<sup>197</sup> âyet-i kerîmesini de bu iddiasının delili olarak getirir. Eğer, insanlardan bazıları baştan beri mü'min olmuş olsaydı, Allah Teâlâ'nın “İman edin.” şeklinde bir emir vermesi abesle iştiğal olurdu ki O, bundan münezzehtir.<sup>198</sup>

Neseî, insanın özgür bir irâdeye sahip olduğu düşüncesiyle Mu'tezile ile aynı tarafta yer alırken, fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu görüşüyle de onlardan ayrılmaktadır. Zira Mu'tezile, fiillerin yaratıcısının da insan olduğunu iddia etmekteydi.<sup>199</sup> Onların bu iddiaları “Allah her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>200</sup> âyet-i kerîmesi ile çelişmektedir. Allah Teâlâ hâlık, fiillerin yaratıcısı insan ise mahlûk, mefûldür. Allah fiili yaratır, insan ise onu kesb eder.<sup>201</sup> Hidâyete ve dalâlete yönelen insandır fakat bu yolları gösteren, yaratan Allah'tır.<sup>202</sup>

“Cennetlik olan cehennemlik, cehennemlik olan cennetlik olur mu?” sorusuna karşılık Neseî şunları söyler: Allah'ın ilminde herhangi bir değişikliğin olması söz konusu değildir. Fakat Allah kişinin ömrünün bir kısmının cennetlik, bir kısmının

<sup>197</sup> en-Nisâ 4/136.

<sup>198</sup> en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 95-96.

<sup>199</sup> Hamdi Gündoğar, “Ebu'l-Mu'in en-Neseî'nin İnsan Fiilleri Mu'tezile'ye Yöneltiği Bazı Eleştiriler”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, IX/1, (2011): 200.

<sup>200</sup> ez-Zümer 36/62.

<sup>201</sup> en-Neseî, *Tebziratu'l-Edille*, II, thk: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003, s. 220.

<sup>202</sup> en-Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 98-99.

cehennemlik olacağını bilse, bu durumda o kişinin vasfının değişmesi caiz olur. Bunun aksinin iddia edilmesi ise vahyi ve peygamberin dikkate alınmaması anlamındadır.<sup>203</sup> Bu şekilde Nesefî Ebu Hanîfe'den başlayan Mâtürîdî ile devam eden “mü'min veya kâfir olma hükmen değil, vasfen yazılmıştır.” düşüncesinin devam ettiricisi olmuştur.

## 2. Zâhirî Literatürde Mîsâk

Bu mezhebin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî (ö.270/884)'dir. Onun ilim halkasının bulunduğu şehir Bağdat'tır. Daha sonraları ise mezhep Horasan, Şîraz gibi bölgelerde de yaygınlık kazanmış ve müntesipler edinmiştir. Fakat bu bölgelerde Hanefî ve Şâfi mezhebinin daha güçlü olması Zâhirîliğin etkisinin her geçen gün zayıflamasına neden olmuş, V. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise mezhep tamamen ortadan kalkmıştır.<sup>204</sup> Dâvûd ez-Zâhirî'nin eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.<sup>205</sup>

Zâhirîlik, İbn Hazm (ö.456/1064) tarafından Endülüs'te yeniden canlandırılmış,<sup>206</sup> İbn Hazm zâhirî mezhebinin en önemli temsilcisi olmuştur.<sup>207</sup> Eserleri de günümüze kadar ulaşmıştır. Zâhirîliğin mîsâk ile ilgili görüşünü onun eserleri üzerinden anlatacağız.

### a) İbn Hazm'da Mîsâk

İbn Hazm (ö.456/1064) ruh ve insan tanımına dair görüşlerini beyân ettiği bölümlerde tezimizin konusu olan el-A'râf sûresi 172. âyetini de değerlendirmiştir.

Zikrettiğimiz bölümlerde İbn Hazm, naklî ve aklî deliller ile ruhun varlığını ispatlamaya çalışır. Ona göre insan ruh ve bedeni müştemil<sup>208</sup> olan canlıdır. Bunun en kuvvetli delillerinden biri de el-A'râf sûresinin 172. âyet-i kerîmesidir. Ahd, bedenden önce yaratılan ruhlar tarafından verilmiştir. Onun mîsâka dair görüşlerini anlatırken

<sup>203</sup> en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, s. 28.

<sup>204</sup> H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *DİA*, XLIV, 96-97.

<sup>205</sup> Nûreddin İtr, “Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, IX, 49-50.

<sup>206</sup> Apaydın, “Zâhiriyye”, XLIV, 97.

<sup>207</sup> Apaydın, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 39-52.

<sup>208</sup> Müteşekkil yerine İbn Hazm'ın müştemil kelimesini kullanmasının sebebi, ruh ile bedene ayrı ayrı da insan denebilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsan Tanımlamasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 40.

insan tanımına da ayrıntılı bir şekilde değineceğiz. Bu şekilde konunun daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz.

İbn Hazm öncelikle üç grubun insan tanımına yer verir; ilk grup, “insan, sadece gördüğümüz bedendir.” şeklinde tanım yapmışlardır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) bu düşüncenin savunucularındandır. Allâf, ayrıca ruhun araz olduğunu ifade etmiş ve bu görüşünü “Allah insanı pişmiş çamur gibi balçıktan yarattı.”<sup>209</sup> “O, dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi? Sonra bu bir ‘alaka’ oldu. Derken Allah onu yaratıp güzelce şekillendirdi.”<sup>210</sup> “Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın. Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı. Bu su, bel ve kaburga kemikleri arasından çıkar.”<sup>211</sup> âyetleri ve Câlînûs’un<sup>212</sup> sözleri ile ispat etmeye çalışmıştır.<sup>213</sup>

İkinci grup, “İnsan ruhtur.” şeklinde tanım yapmıştır. Nazzâm (ö.231/845) bu görüştedir. Bu grubun delil olarak kullandıkları âyet-i kerîmeler de şunlardır;<sup>214</sup> “Şüphesiz insan çok hırslı ve sabırsız olarak yaratılmıştır. Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır.”<sup>215</sup> “Allah, öleceklerin ölüm anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği, kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır.”<sup>216</sup> Bu âyet-i kerîmelerde insanlara atfedilen özelliklerin hepsi nefsâni özelliklerdir. Dolayısıyla insan ruhtur.<sup>217</sup>

İbn Hazm bu iki grubun düşüncelerinin de yanlış olmadığını dile getirmiş, doğruya yakın olma noktasında da birini diğerine öncelememiştir. O, bu iki düşüncenin üçünü grubun düşüncesini desteklediğini ifade etmiş, kendisi de bu görüşte olmuştur;

---

<sup>209</sup> er-Rahmân 55/14.

<sup>210</sup> el-Kıyâme 75/37-38.

<sup>211</sup> et-Târık 86/5-7.

<sup>212</sup> İslâm tıbbını etkileyen ünlü Grek tabip ve filozofu. Asıl adı Galenos olup İslâm literatüründe Câlînûs diye şöhret bulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan Kutluer, “Câlînûs”, *DİA*, VII, 32-34.

<sup>213</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülîsî, *el-Usûl ve'l-fürû'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, I-II, s.143.

<sup>214</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, I-II, 143-144.

<sup>215</sup> el-Meâric 70/19-20.

<sup>216</sup> ez-Zümer 39/42.

<sup>217</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, I-II, 143.

Üçüncü gruba göre insan, nefis (ruh) ve bedenden müstemildir.<sup>218</sup> İbn Hazm, bu düşünceyi zihne yaklaştırmak amacıyla sözlükte “karalı beyazlı alaca olmak” anlamına gelen be-li-ka (بلق) fiilinden faydalanmıştır. Alaca ne siyahsız beyaz, ne beyazsız siyahtır. Tıpkı bunun gibi insanda ne ruhsuz beden, ne bedensiz ruhtur.<sup>219</sup> Dolayısıyla ruh Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849-50) savunduğu gibi araz olamaz. Çünkü onu araz olarak kabul etmek, ona ayrı bir ontolojik değer vermemek anlamına gelir ki, bu iddia İbn Hazm'a göre akli ve nakli delillerle uyuşmamaktadır. Onun ruhun varlığına dair öne sürdüğü akli deliller ise şunlardır:

- Zihnini düşüncelerden arındırmak veya çetrefilli bir meseleyi çözmek isteyen kişi, dış dünyadan kendini soyutlar. Bu şekilde fikirleri daha sâfi hale gelir. Buradan çıkan sonuçta düşünme eylemini bedenden bağımsız bir şekilde nefsin gerçekleştirebildiğidir. Daha somut bir örnek olarak uyumakta olan kimse de düşünülebilir. Bu eylemi gerçekleştirmekte olan kişi, cismânî özelliklerinden yoksun olsa da, uyku esnasında işitme, konuşma ve hatırlama eylemlerini yapabilmektedir.<sup>220</sup>

- Kör bir insan nefis ile tahayyül edebilir. Görme yetisine sahip bir insan da daha önce gördüğü bir şeyi bir daha görmese de onu zihninde nefis (ruh) ile canlandırabilir. Bu iki örnekten anlaşılmaktadır ki, bedenden bağımsız akleden, gören, duyan, konuşan, hisseden, idrak eden bir varlık vardır. O da nefstir (ruhtur).<sup>221</sup>

- İhtiyakla bir şeyi isteyen kimseye, bir itiraz yöneltildiğinde kişinin bu isteğe karşı olan hevesi azalır. Heves ve istek de bedene ait kavramlar olamaz. Buradan anlaşılmaktadır ki, beden dışında idrak eden bir varlık vardır. Bu durum sabır, hilm, cesaret, hırs vb. ahlâkî meziyetler için de geçerlidir. Bu vasıflar da bedene değil onu yöneten nefse aittir.<sup>222</sup>

- Ölüm döşeğinde olan bir kimsenin bedeni fonksiyonları kötüleştirmiş olsa da hafızası çok sağlam ve yerinde olabilmektedir. Bu da idrak eden nefsin (ruhun) varlığına bir delildir.<sup>223</sup>

---

<sup>218</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, I-II, 143.

<sup>219</sup> İbn Hazm, *el-Usûl*, I-II, 143.

<sup>220</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 254.

<sup>221</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 254.

<sup>222</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 254-255.

<sup>223</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 255.



İbn Hazm, ruhun bedenden ayrı bir varlığının olduğunu ispat ederken ihtilâfi sonlandırıcı olarak tabir ettiği âyet-i kerîme ise el-A‘râf sûresi 172. âyetidir. Nitekim o bu âyet-i kerîme’deki “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” hitabının muhatablarının akıl yetisine sahip ruhlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>224</sup> Dolayısıyla İbn Hazm, bedenden ayrı bir ruh fikrini savunmakta ve bu ilâhî hitaba muhatap olanın da ruh olduğunu söylemektedir.

İbn Hazm görüşünü bu şekilde beyân ettikten sonra bir de bu âyetin başında yer alan ذٰلِ edatı üzerindeki tartışmaya yer verir, Eş‘arîlerin bu edata ذٰلِ mânâsını verdiklerini ve beş açıdan onların bu iddialarının kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir;

1. Bu hiçbir şekilde delili olmayan bir iddiadır.<sup>225</sup>
2. Sözlükte ذٰلِ in ذٰلِ mânâsında olduğu hususunda herhangi bir bilgi yoktur.<sup>226</sup>
3. Bu te’vil akledilemez ve anlaşılabilir olmasından dolayı doğru olamaz. Çünkü Allah ancak anladığımız şeyleri bize delil olarak sunar.<sup>227</sup>
4. Eğer iddia ettikleri gibi buradaki ذٰلِ , ذٰلِ mânâsında olsaydı bu durumda ahitleşmenin dünyada gerçekleşmesi gerekecekti. Dolayısıyla da sadece mü’minler için geçerli olurdu. Bu görüş ise batıldır. Çünkü insanların çoğu küfür üzeredir, “Rabbim Allah’tır.” demekten çok uzaktadır.<sup>228</sup>
5. Allah, ruhlar tarafından verilen söz konusu mîsâkın hakîkî anlamda gerçekleştiğini bize haber vermekte ve verdikleri söze kendilerinin “Şahit olduk.” demelerini “Biz bundan gafildik.” dememeleri için bir delil saymaktadır. <sup>229</sup> İbn Hazm’ın söz konusu ayetin yorumu ile alakalı Eş‘arîlere atfettiği bu görüş tezimiz açısından büyük öneme sahiptir. Çünkü mütekkaddimûn dönem Eş‘arî kaynaklarında

<sup>224</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Mîl ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, II, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1996, s. 376-378.

<sup>225</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 378.

<sup>226</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 378.

<sup>227</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 378.

<sup>228</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 378.

<sup>229</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 378.

mîsâk ile alakalı herhangi bir yorum yer almamaktadır. Fakat şunu da ifade etmemiz gerekir ki, İbn Hazm'ın aktardığı bu bilgi Eş'arîlerin bu konuda ne düşündüğünü de açıkça ortaya koymamakta sadece onların İbn Hazm gibi ayetin zâhirini esas almadıklarını ifade etmektedir.

İbn Hazm'ın bu değerlendirmelerinden anlaşılacağı üzere bezm-i elest konusundaki ihtilâfın düğüm noktalarından biri de insanın nasıl tanımlandığıdır. Çünkü İbn Hazm bu konuyu ruh başlığı altında değerlendirmiş, ruha ayrı bir varlık değeri atfetmeyen Mu'tezile ve Eş'arîliği şiddetle eleştirmiştir. Bizde konunun daha iyi anlaşılması için bu mezheplerin insan görüşlerini kendi kaynaklarından hareketle anlatmayı daha uygun bulduk.

### 3. Eş'arî Literatürde Mîsâk

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-6) tarafından kurulan bu mezhep, kısa zamanda yaygınlık kazanmış ve zamanla Ehl-i sünnetin en büyük kollarından biri olmuştur. Daha sonra Eş'arî'nin açtığı yolda devam eden üç isim de -Bâkîllânî (ö.403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027)- Eş'arîliği sistemli bir kelâm mezhebi haline getirmişlerdir.<sup>230</sup> Bu mezhebin mütekaddimûn dönemi içinde yer alan diğer âlimler ise Abdülkahir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)'dir.

Çalışmamız mütekaddimûn dönemi ile sınırlı olduğundan bu dönemdeki âlimlerin insan tanımlarına İbn Hazm'ın eleştirilerini de dikkate alarak yer vereceğiz.

#### a) Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'de Mîsâk

Eş'arî'nin düşüncelerini İbn Fûrek (ö.406/1015) tarafından kaleme alınan *Mücerredü Makalâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* eserinden derleyerek vereceğiz. Bunun sebebi ise meselenin detaylı olarak bu kitapta ele alınmış olmasıdır.

Eş'arî, dilcilerin tanımladığı insan tarifini esas alır. Bu doğrultuda insan nedir diye sorulduğunda yanıtı şu şekilde olur; “İnsan, kendine has bir bünyeye sahip görünen

<sup>230</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *DİA*, XI, 447-448.

cesedir.” Nitekim hurma nedir diye sorduğumuzda ağaçtaki belli bir sûrete işaret edilir. Eş‘arî’nin insanı bünyeden ibaret sayması, şu cümlelerinde daha açık bir şekilde görülmektedir: “Allah insanları domuz ve hınzıra dönüştürür. Bu şekilde bir dönüşümden sonra da artık o, insan değildir. İnsanlıktan çıkar ve dönüştürüldüğü her ne ise o olur. Bu durum, Allah’ın beyaz olan yüzleri karartması örneğindeki gibidir. Yüzleri kararanlar daha önce beyaz yüzlü olsalar da artık değildirler. Peygambere Dıhyetü’l-Kelbî sûretinde gelen Cebrail (a.s.) için de aynı durum geçerlidir. Allah Cebrail’i bu sûrete büründürmüştür, o halde artık onun insan olarak isimlendirmesi gerekir. Bu görüşe şöyle bir itiraz yöneltilmiştir. Allah, Cebrâil’i zâhir ve bâtin her açıdan insan sûretine dönüştürmemiştir. Eğer böyle olmuş olsaydı bu durumda insanlık ile aynı hükmü almış olması gerekirdi.<sup>231</sup> Fakat Eş‘ârî bu eleştiriye herhangi bir cevap vermemiştir.

Kendi görüşünü bu şekilde ifade ettikten sonra Eş‘arî, “İnsan bütündür, hây, kâdir ve fâil sıfatları da bütüne râcidir.” ve “Hay, kâdir ve fâildir sıfatları bütüne değil, parçalara râcidir.” şeklinde Mu‘tezile’den aktarılan iki görüşe yer vermiş, bu görüşlerden ikincisinin Mu‘tezilî mezhebinin ortaya koyduğu ilkelere uygun olduğunu söylemiştir.<sup>232</sup> Fakat Mu‘tezilî âlimlerin insan tanımı konusunda görüşlerini göz önüne aldığımızda Eş‘arî’nin vardığı neticeye varmak pek mümkün gözükmemektedir. İleride Mu‘tezile mezhebinin görüşlerini açıklarken de göreceğimiz üzere Mu‘tezilî âlimlerin çoğunluğu hây, kâdir sıfatlarının bütüne râci sıfatlar olduğu görüşündedirler.

Eş‘arî, insanın hây, kâdir sıfatlarının bütüne râci olmadığını savunan Mu‘tezile’ye “Eğer insan cüzlerden oluşuyorsa o cüzlerden birine ölüm yerleştiğinde insanın da ölmesi gerekir mi?” şeklindeki soruyu yönelterek iddia ettikleri düşüncenin ortaya çıkardığı soruna işaret eder. Mu‘tezile’nin “insan bütünüyle ölür.” şeklindeki yanıtının ise bu problemi ortadan kaldırıcı nitelikte olmadığını hatta bir diğer problemin kapısını araladığını ifade eder ki o da şudur: “Hayat da insanın bir parçasına yerleştiğinde insanın bütünüyle hây olması gerekir. Bu durumda insan bir parçasında bulunan hayat ile hây, bir parçasında bulunan ölüm ile ölü olur. Aynı anda hem ölü hem

<sup>231</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Fûrek, *Mücerredü Makalâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987, s. 215.

<sup>232</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 216

de hây olması ise bir çelişkidir.”<sup>233</sup> Eş‘arî’nin eleştirdiği noktalardan biri de âciz olmak için aczi, ölü olmak için ölümü zorunlu görmelerine rağmen “hay” sıfatına sahip olmak için hayatı, kâdir olmak için kudreti zarûrî görmemiş olmalarıdır.<sup>234</sup> Nitekim Eş‘arî bu iki durum arasında herhangi bir fark olmadığını, aynı hükmü almaları gerektiğini ifade eder.

Kelâmcılardan sonra Eş‘arî, felsefecilerin “İnsan, hây, nâtık, ölümlüdür.” tanımını da eleştirir. Çünkü mürekkebe bir tanımda “hayat ve ölümün birlikte kullanılması” veya “mecaz yöntemi ile tanım yapılması” doğru olmaz. Örneğin çocuk; hâydir, nâtık değildir, ölümlüdür. Ama insandır. Aynı durum dilsiz (lâl) için de geçerlidir. Fakat felsefecilerin yaptığı tanım gereği çocuk ve dilsiz dışarıda kalır. Dilsizin konuşmaya olan gizli istidadına binaen insan tanımının içine dâhil edilmesi de mümkün olamaz. Çünkü bu durumda âlemdeki her cismin insan olması sonucu ile karşı karşıya kalınır. Bunun nedeni ise âlemdeki her cisimde nutk (konuşan), ölümlü ve hayat sıfatlarının var olması veya bunun mümkün olmasıdır. Çıkan sonuç şudur; Bir insanda ölüm, hây ve nâtık vasıflarının aynı anda bulunması mümkün değildir. Buradan hareketle felsefecilerin “insan, ölümü bilkuvve içinde bulundurması ile birlikte hayat, nutk(konuşan)dir.” şeklinde yeniden bir tanımlamaya gitmesi de doğru olmaz. Bu tanım daha önce belirtildiği üzere çocuğu dışarıda bırakır.<sup>235</sup> Yani Eş‘arî’nin onların tanımında eleştirdiği nokta “tanımın efrâdını câmî, ağyârını mânî” olmamasıdır.

İnsanı görünen beden olarak tanımlamasından anlaşılacağı üzere Eş‘arî, ruha bedenden ayrı bir varlık değeri vermemiştir. Ona göre ruh, rîh, lâtif bir cisimdir. İnsanın organlarının içindeki boşlukta dolaşır. Fakat insan ruhla değil, hayatla hâydir (diridir). Ruh, bedenin gıda gibi bir destekçisidir. Nasıl ki insan gıdadan yoksun olduğunda hây olma vasfını sürdüremezse, ruhu olmadığına da bu durum aynen geçerli olur. Netice itibarıyla hayatın varlığı için ruhun ve gıdanın varlığı şarttır. Bundan dolayı da Allah Teâlâ’nın hayatla vasıflanması câiz iken ruh ile vasıflanması caiz değildir.<sup>236</sup> Eş‘arî, ayrıca ruhun ruhâniyet kelimesinden türediğini cisim ve cevher olması gerektiğini ifade

---

<sup>233</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 216

<sup>234</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 216.

<sup>235</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 217-218.

<sup>236</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257.

eder. Çünkü ruh “Can boğaza geldiğine onu geri döndürsenize”<sup>237</sup> âyeti ve “Ruh, çıktı.” sözünden açıkça anlaşıldığı üzere bir yerden bir yere intikal etmektedir. Bu da ancak cevher veya cismin olmasıyla mümkün olur.<sup>238</sup>

Eş‘arî’nin insan ve ruha dair açıklamalarından anlaşılacağı üzere onun İbn Hazm gibi “mîsâk, ruhlar tarafından verilmiştir.” şeklindeki bir düşünceyi savunması mümkün görülmemektedir. Çünkü o insanı beden-i mahsusa şeklinde tanımlamış, canlılık için ruhu öncelikli şart olarak görmemiştir. Bundan dolayı da İbn Hazm’ın eleştirisi oklarının hedefinde bulunmuştur.

### **b) Bâkılânî’de Mîsâk**

Bâkılânî (ö.403/1013)’nin kitaplarında ruh konusu yer almamaktadır. Fakat daha önce İbn Hazm Bâkılânî’nin ruhu, nefes alma yolu ile vücuda girip-çıkan hava olarak tanımladığını belirtmektedir.<sup>239</sup> Dolayısıyla Bâkılânî ruh konusunda Eş‘arî düşünceyi devam ettirmekte onun düşünce sisteminden de “sözü ruhların verdiği” neticesine ulaşamamaktadır.

### **c) Abdülkâhir el-Bağdâdî’de Mîsâk**

Abdülkâhir el-Bağdâdî de (ö.429/1037-38) Eş‘arî gibi ruhun cisim olduğunu kabul etmiştir. Bağdâdî, ruhu bedenle iç içe geçmiş şekilde tanımlayan Nazzâm (ö.231/845) ile bedeni hareket ettiren fakat ondan bağımsız bir cevher şeklinde tanımlayan Muammer b. Abbâd’ın (ö.215/830) görüşlerini kabul edilemez addetmiştir. Biz de onun bu iki düşünceye itiraz ettiği hususlara değineceğiz, bu şekilde konunun daha iyi anlaşılacağını düşünmekteyiz.

Nazzâm’a yönelttiği eleştiriler şunlardır;

- Bu iddia hakîkî anlamda insanın görülemeyeceği sonucunu doğurur. Görülen ise sadece insanın içinde bulunduğu cevherdir.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> el-Vâkıa 56/83.

<sup>238</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 257.

<sup>239</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 254.

<sup>240</sup> Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ter, Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: TDV Yayınları, 1991, s. 98.

- Bu görüşün bir sonucu da şudur; Ashâb Râsûlü (s.a.v.) değil, O'nun içinde bulunduğu kalıbı görmüştür.<sup>241</sup> Bu durum etrafımızda var olan insan, cin, şeytan, bitki hayvan her tür içinde geçerlidir. Dolayısıyla insan ne kuşu, ne deveyi; peygamberde meleşği gerçekten görmüştür. Gördükleri şey onların içinde buldukları kalıptan ibarettir.<sup>242</sup>

- Asıl fâilin başkası olduğunu söylemek, hakikî anlamda insana herhangi bir fiil yüklememek anlamına gelir ki bu iddia da zina eden, hırsızlık yapan ve öldüren insan değil, ruhtur sonucunu doğurur. Dolayısıyla ne eli kesilen hırsız ne de sopa yiyen zâni bizâtihi kendisi olmuş olur. Allah Teâlâ'nın “Zina eden kadın ve erkeğin her birine yüzer değnek vurun.”<sup>243</sup> buyruğu ise onların yanlış düşüncede olduklarının delillerinden biridir.<sup>244</sup>

Bağdâdî, Muammer b. Abbâd (ö.215/830)'ın ruha yüklediği anlamın onu çok büyük bir yanlışla düşürdüğünü ifade etmiştir ki, o da “insanı Allah'ın kendini vasıflandırdığı sıfatlarla vasıflandırmak”tır.<sup>245</sup> Hareket etmeyen, uzunluk, kısalık, sıcak, soğuk vb. vasıflardan münezze olan yalnızca Allah Teâlâ'dır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, tenâsüh düşüncesinin savunucularının Kur'ân-ı Kerîm'deki el-A'râf sûresi 172. âyetinde geçmekte olan mîsâkı kabul etmemelerini şaşkıncı olarak bulur.<sup>246</sup> Bu fikrin savunucusu Ahmet b. Hâbıt (ö.232/846-7)'in<sup>247</sup> ileri sürdüğü fikirler ise şu şekildedir: “Kullar daha önce Allah tarafından başka bir âlemde akıllı, yetişkin ve sağlıklı olarak yaratılmıştır. O âlemde nimetlerin hepsine mazhar olanlar ise ruhlardır. Beden sadece ruhun kalıbıdır. Kâdir, hây ve âlim olan da ruhtur. Canlıların bütün türleri şekil, dil farklılıklarına göre teklif ile mükellef olurlar. Allah Teâlâ onları bu teklif ile mükellef kıldığı zaman onların bir kısmı bu emre itaat etmişken bir kısmı isyân etmişti. İtaat edenler bu nimet diyarında bırakıldı, isyân edenler ise cehenneme atıldı. Bu iki grubun dışında bir grup da vardır ki onlarda bazı

<sup>241</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.98

<sup>242</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.99.

<sup>243</sup> en-Nur 24/2.

<sup>244</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.99.

<sup>245</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.113.

<sup>246</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981, s. 235.

<sup>247</sup> Mu'tezile mezhebine mensup iken sonraları benimsediği bazı görüşler sebebi ile İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen kelâmcıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Ahmet b. Hâbıt”, *DİA*, II, 70-71.

emirlere isyân eden bazılarına itaat edenlerden oluşmaktadır. Bu grubu Allah dünyaya göndermiş ve onları beden kalıbının içine yerleştirmiştir. İşledikleri günahlara bağlı olarak kimileri insan, kimileri yırtıcı veya ehli bir hayvan, kimileri böcek şeklinde yaşamını sürdürmekte, dert, sıkıntı ve bela ile denenmektedir.”<sup>248</sup> İbn Hâbîb’in öne sürdüğü düşünceleri dikkatlice okuduğumuzda Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin ruhun neden bedenden ayrı bir varlığının olmasına şiddetle karşı çıktığını, bunu kabul eden Nazzâm ve Muammer b. Abbad’ın iddialarını neden sert bir dille reddettiğini daha iyi anlamaktayız. Çünkü ruhun, bedenden ayrı bir varlığının kabulü tenâsühe götürmektedir ki, hatırlanacağı üzere tefsir bölümünde Mu‘tezile’nin bu mîsâkın gerçekten vuku bulunduğunu iddia edenlere karşı yönelttiği en önemli itirazlardan biri de bu idi. İbn Hâbîb’in iddiaları ile İbn Hazm’ın mîsâkı açıklarken ileri sürdüğü düşüncelerin benzerliği dikkat çekici olsa da İbn Hazm eserlerinde çok açık bir şekilde tenâsühü ahiret hayatı inancı ile çeliştiğinden dolayı reddetmiştir.

#### 4. Mu‘tezilî Literatürde Mîsâk

Bu mezhep itikâdî meseleleri yorumlarken, akla ve irâdeye öncelik vermiştir. Mezhebin kurucularının Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) olduğu kabul edilmektedir. Abbasîler döneminde mezhep Basra ve Bağdat olmak üzere iki kola ayrılmıştır. Basra okulunun ilk temsilcisi Vâsıl b. Atâ’dır. Sonraki temsilcileri de sırasıyla şu şekildedir; Dırâr b. Amr (ö. 200/815), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830), Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833’dan önce), Nazzâm (ö. 231/845), Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ali el-Esvârî (ö. 240/854), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025). Bağdat Mu‘tezilîliğinin kurucusu da Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825)’dir. Diğer temsilcileri de şunlardır: Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Mûsâ el-Murdâr (ö. 226/841), Ca‘fer b. Mübeşşir (ö. 234/848-9), Ahmed b. Ebû Duâd (ö. 240/854), Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât (ö.300/913), Ebû’l-Kâsım el-Belhî el-Kâ‘bî (ö.319/931), Ebû’l-Kasım Ca‘fer b. Muhammed. Basra Mu‘tezilîliği usûl ve furûda akli ve vahyi birlikte değerlendirmiş, amaçları ise Hz Peygamber’den devraldıkları miras olan İslâm’ı devam ettirmek olmuştur. Bağdat Mu‘tezilîlileri ise daha çok mezhep görüşlerini devlet eliyle

<sup>248</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 210-211.

yayma yolunu tercih etmiştir. Bundan dolayı devlet yöneticileri ile aralarını hep iyi tutmuşlardır.<sup>249</sup>

Tefsir bölümünden hatırlanacağı üzere Mu'tezile mezhebi mîsâkın hakîkî olarak gerçekleştiği düşüncesini kabul etmemekteydi. Onların ileri sürdüğü argümanların temelinde ise böylesi bir sorumluluk yüklemek için insanda hayatın ve aklın bulunmasının zorunluluğu ve bunun için de onun bir bedene sahip olması gerektiği düşüncesi yatmaktaydı. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Mu'tezile mezhebi mensuplarının mîsâkın hakîkî olarak gerçekleştiği fikrini neden kabul etmediklerini daha iyi anlamak için "insan tanımlarına" değinmemiz gerekmektedir. Biz bu mezhebin insana dair görüşlerini Basra okulunun en son temsilcisi olan Kâdî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* adlı kitabından inceleyeceğiz. İnsanın ne olduğuna dair tartışma "Teklîf" cildinde yer alan, uzunca bir bahistir. Bu kitabı seçmemizin sebebi ise Kâdî Abdülcebbar'ın meseleyi mezhebin birçok temsilcisinin görüşlerine yer vererek ve değerlendirmelerde bulunularak anlatmış olmasıdır.

#### a) Kâdî Abdülcebbar'da Mîsâk

Kâdî Abdülcebbar, öncelikle mezhep içindeki diğer görüşleri sıralamış, daha sonra kendi görüşüne geçmiştir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf insanın gördüğümüz yiyen ve içen cesed, canlılığınca (hayatın) ondan ayrı bir şey olduğu görüşündeydi. Ona göre hayatın araz olması da cisim olması da câizdir.<sup>250</sup> Onun tanımında ön plana çıkan iki nokta bulunmaktadır: Birincisi insan için bedeni zarûrî bir şart olarak görmesi (belirleme), ikincisi ise canlılığı ondan ayırıp, onun cisim ve araz olmasını mümkün görmesidir. Ruhun araz olması ile cisim olması arasındaki farkı şu şekilde ifade edebiliriz: ruhun cisim olduğunu kabul edenler, onun bedenden ayrı bir varlık olduğunu düşünmüşlerdir. Arazdır diyenler ise bu şekilde bir düalist yapı fikrini kabul etmemişlerdir.

<sup>249</sup> İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, 2006, XXXI, 391-401.

<sup>250</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310.



Nazzâm'a göre ise insan ruhtan ibarettir. Ruh, hayat ile iç içe geçmiş olan, müdâhale<sup>251</sup> şeklinde cesedde bulunan, farklılaşmayan birlik sahibi, zıddı olmayan, özü gereği bilen, canlı bir varlıktır.<sup>252</sup> Nazzâm'ın tanımından anlaşılacağı üzere o mahalli beden olan ruhun, farklı bir cisim olduğunu düşünmektedir. Özü gereği bilen olması, ilimsiz âlim olması mânâsındadır. Bu ise mezhebin temel görüşünden sapmayı ifade etmektedir. Çünkü lizâtihi<sup>253</sup> kaydı yalnızca Allah için kullanılmaktadır.

Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825)'den insanın tanımına dair iki rivâyet aktarılmıştır. İlki, insan, beden ve ruhtan müteşekkildir. Beden de ruh da canlıdır. Diğeri ise, beden ruhla canlıdır. Ruh hayat, insan da bedendir.<sup>254</sup>

Hişâm b. el-Hakem'de (ö. 179/795)'de Bişr b. Mu'temir gibi insanın beden ve ruhtan oluştuğunu düşünüyordu. Fakat o bedeninin ölü, ruhun canlı, eşyayı idrak eden faal bir şey ve nurlardan bir nur olduğu iddiasındaydı. Nazzâm'ın da buna benzer şekilde düşündüğü rivâyet edilmiştir.<sup>255</sup> O, bedeni ölü saymış, fakat insan tarafından gerçekleştirilen fiillerin fâilini de ruh yapmıştır.

Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) önce Bişr b. Mu'temir ile aynı fikirde olmuş, fakat o Bişr'den farklı olarak insanın ayrılmaz parçası olan arazları, onu oluşturan iki kısımdan biri olarak kabul etmiştir.<sup>256</sup> Hatırlanacağı üzere insanı oluşturan o iki parçadan biri ruh diğeri ise bedendi.

<sup>251</sup> Nazzam müdâhaleyi şu şekilde tanımlamıştır: “İki cisimden birinin mekânının diğeri de mekânı olması ve iki şeyden birinin diğeri de bulunmasıdır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005, s. 259.

<sup>252</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 310.

<sup>253</sup> Lizâtihi kaydı Mu'tezîli metinlerde sadece Allah için kullanılmaktadır. Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l Usûli'l-Hamse* 'sinde geçen “Onun gelecekte kâdir olacağına dair olan husus zatı gereği kâdir olmasıdır.” cümlesi buna bir örnektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 252, 258.

<sup>254</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 310.

<sup>255</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 310.

<sup>256</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 310.

Dırâr b. Amr (ö. 200/815)'a göre insan bir araya gelmiş arazlardan oluşur.<sup>257</sup> Zaten Dırâr, âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğu düşüncesini savunmuş, cevherlerin varlığını reddetmiştir.

Muammer b. Abbâd (ö. 215/830)'a göre insan, bölünmesi söz konusu olmayan cevherdir. Parçası ve bütünü yoktur, Hareket, sükûn gibi cisme ait özellikler ile nitelendirilemez. Yerleşeceği ve hulûl edeceği bir mekâna ihtiyaç duymaz. Bedeni yönetir, hareket ettirir ve durdurur fakat görülmez.<sup>258</sup> Bu düşünce Nazzâm'ın düşüncesine çok benzemektedir. Farkları ise Muammer'in Nazzâm'ın aksine ruhu mekânsız olarak nitelendirmesidir. Nazzâm'a göre ruh, bedenle aynı mekânı paylaşmaktaydı. Muammer filozoflarla benzer düşünmektedir. Filozoflarda da ruh yani nefis, bedeni hareket ettiren aklî bir cevherdir.

Ali el-Esvârî (ö. 240/854) insanın kalpteki ruh olduğunu ve görülmediğini ifade etmiştir.<sup>259</sup>

Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833) insanın cüz lâ yetecezze olduğu görüşündedir. Mahallinin de kalb olduğunu söylemiştir.<sup>260</sup>

İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-4)'ye göre insan tek bir şeydir. Özgür, emre ve yasağa konu olan insan kalptedir. Organlarda ruhun emrine verilmiştir. Organlarda, o hareket ettiğinde hareket eder, durduğunda durur. Bedende acı çeken ve hisseden yani kudretsiz ruhlar vardır. -Bundan kast ettiği organlardır-. Eğer kudret sahibi olsalardı ruhun emrinde olmazdı.<sup>261</sup>

Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 230/845) ve takipçilerine göre de insan, ruh ve cismin bir araya gelmesi ile oluşan cüzlerdir.<sup>262</sup>

Kâdî Abdülcebbâr bu şekilde görüşleri sıraladıktan sonra kendisinin de tercih ettiği şeyhlerinin<sup>263</sup> yaptığı tarife geçer. Onlara göre insan, kendisini diğer canlılardan

<sup>257</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 310-311.

<sup>258</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311.

<sup>259</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311.

<sup>260</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311.

<sup>261</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311.

<sup>262</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 311.

ayıran bir bünyeye sahip canlıdır. Hây ve kâdirdir. Emir ve nehiy, medh ve zem de bu canlı bünyeye yöneltilir. İnsan kudret ile kâdir, hayat ile hâydır.<sup>264</sup> Hatırlanacağı üzere Nazzâm insanı özü gereği bilen canlı olarak kabul etmiş, âlim olmak için ilmin olmasını şart görmemişti.

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre kemik ve saç kişinin canlılığına ait parçalardan değildir. Bunun nedeni ise onların kesilmesiyle insanın acı çekmemesidir. Ebû Hâşim el-Cübbâî'e ise insanın bazı kemiklerinde hayatın var olmasını ve onun insanın bütünlüğüne dâhil edilmesini mümkün görmektedir. Örneğin, dişi kamaşan insan bu süre zarfında acı çekerken, bu durum ortadan kalktığı anda acısı da ortadan kalkar. Yine insanın kemiklerinin çürümesi bu sebepten ötürüdür. O, kan ve ruhunda saç gibi canlı olmadığı görüşündedir. Ebû Ali el-Cübbâî insanın et ve kandan oluştuğunu ve bu vasıfları taşıması nedeni ile ölüye insan denirken, insan sûretindeki heykele ise insan denilemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>265</sup> Özetle bu iki Mu'tezîli düşünür, insanın mahsus bir bünyeye sahip olduğunu ve ondaki hâylik, kâdirlik ve âlimlik vasfının bütüne râci olduğunu ifade etmişlerdir.

Kâdî Abdülcebbar, bu şekilde görüşleri sıraladıktan ve kendi görüşünü verdikten sonra kendi görüşünün neden doğru, muhaliflerinkinin neden yanlış olduğunu daha ayrıntılı bir şekilde anlatır.

Kâdî Abdülcebbar, temel epistemolojik ilke olan zorunlu ve istidlâlî olarak bilemediğimiz herhangi bir şeyin var olduğunu söylememizin mümkün olmadığı bilgisi ile sözlerine başlar. Dolayısıyla bizim elde ettiğimiz bilgiler ya zarûrî ya da istidlâlîdir. Zarûrî bilgi ise ikiye ayrılır;

“İlki, bizden doğrudan hâsıl olan bilgi. Kendimizde irâde edici, arzu edici, nefret edici, zannedici ve inancı gibi özelliklerin bulunduğunu bilmemiz buna örnektir. İkincisi ise, kendimizde bir yöntemle veya bunun yerine geçen bir şekilde hâsıl olan bilgi. İdrak olunan şeyleri bilmemiz, bizde bu şekilde hâsıl olan bilgiye örnektir. Çünkü

---

<sup>263</sup> 'Bu tanımın atfedildiği 'şeyhlerin' arasında Kâdî Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Haşim b. Ali el-Cübbâî'nin de bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011, s. 343.

<sup>264</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 311.

<sup>265</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XI, 312.

bunun yöntemi idraktır. Yöntem yerine geçen şeyle hâsıl olan bilgiye gelince, buna örnek olarak da “bir şeyi zatıyla bilmenin, onu görünümü ile bilmeyi sağlaması” gösterilebilir. Çünkü zata bilmek, hali bilmenin esası ve onu bilmenin yöntemi yerine geçen bir şeydir.<sup>266</sup>

Kâdî Abdülcebâr bu temel ilkeyi verdikten sonra sıfat varsa onunla nitelenen bir öznenin varlığının gerekli olduğunu ifade ederek sözlerine devam eder. Yani bizden herhangi biri zatını bilmediği bir şeyin sıfatını bilemez. Bundan dolayı sıfatı bilmek zata bilmenin bir uzantısıdır. Bir kişinin diri-hây olduğunu bilmesi ise onun diri olduğunu bilmesinin yoludur. Eğer dirinin bundan başka bir şey olduğuna cevaz verilirse dirilik sıfatının bilinebileceği başka yol kalmaz. Buradan zatsız sıfat bilgisini elde etmenin imkânsız olduğu sonucuna ulaşılır.<sup>267</sup>

Şâhid âlemdeki zat-sıfat ilişkisi bu şekildedir. Gayb âlemine için bu durum şöyle gerçekleşir. Bizden herhangi biri bir fiil icra ettiğinde biz ona kâdir vasfını yükleriz. Sonra aynı akıl yürütmeyi kâdim içinde yaparız. İşte bu gâibin şâhide kıyasıdır. Tevhid de bu şekilde isbat edilmektedir.<sup>268</sup> Çünkü biz Tanrı'nın zatını bilmiyoruz. Fakat sıfatlarını biliyoruz. Dolayısıyla biz de bunu şâhid âlemde bildiğimiz sıfatın varlığı zatin varlığını zorunlu kılar bilgisine dâhil ederek O'nun zatının bilgisine ulaşıyoruz.

Kâdî Abdülcebâr'ın kıyâsü'l-gâib âle's-şâhid yöntemi ile konuyu getirmek istediği yer şurasıdır: İnsanın bir bünyesi (bedeni) ve ondan çıkan fiilleri vardır. Bu fiiller de bu bünyedeki kâdir, hây vb. sıfatlara delâlet eder. Sıfatların varlığı da yukarıda belirtildiği üzere bünyenin zat olduğunun kanıtıdır. Bundan sonra hây ve kâdir olan bu bütünün dışındaki bir şeydir demek, zorunlu bilgiye veya istidlâle ihtiyaç duyar. Zorunluluk, fiillerin bu bünyeye ait olduğunu göstermektedir.

Konuyu epistemolojik açıdan bu şekilde değerlendirdikten sonra Kâdî Abdülcebâr, sıfat-mevsuf ilişkisi dâhilinde neden fiillerin bütün dışında herhangi bir şeye râci olamayacağını anlatmaya devam eder. Bütünden başka bir şeye râci kılmanın teselsüle götürceğini şu anlam örgüsü içinde ifade eder: “Bizden birinin hây olduğu

<sup>266</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 82.

<sup>267</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 312-313.

<sup>268</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, XI, 312-313.

idrak ile veya ondan bir fiil sadır olduğu (eylem yapabildiği) zaman bilinir. Fiil de kişinin kâdir olduğuna delâlet eder. Hây-diri olmayan birinin kâdir olması caiz değildir. Kişinin hây, kâdir olduğuna dair idrakinin insanın bütününe râci olduğu bilinen bir gerçektir. Eğer durum bunun aksine olmuş olsaydı, bünyenin dışındaki o şey fiil yapabiliyorsa, idrâki gerçekleştirilebiliyorsa, acı duyabiliyorsa o zaman o şeyde başka bir şeyin olması da câiz olurdu. Bu ise sonsuza kadar gider.”<sup>269</sup> Kâdî'nın buradaki eleştirilerinin hây, kâdir olanın bütün değil, bedendeki bir parça olduğunu ifade edenlerdir. Mesela fiili yapan kalpteki bir şeydir diyenlere denir ki; o halde kalbin de içindeki bir şey, onun da içindeki bir şey derken bu silsile ise sonsuza kadar gider. Teselsül ise batıldır.

Kendi görüşünü bu şekilde açıklayan Kâdî Abdülcebbâr'a “durum senin zikrettiğin gibi açık olsaydı o halde insanın tanımına dair bu kadar farklı fikrin ortaya çıkması nasıl mümkün olurdu?” şeklinde muhaliflerinden bir eleştiri yöneltilir. Kâdî sözünün istidlale ihtiyaç duyduğunu kabul eder ve şunları söyler: Herhangi birimiz kendisinin idrak ettiğini, inancı olduğunu bedîhî olarak bilir. Bu sıfatlara sahip olanın kendisinden başka kimsenin olmadığını, kendisi olduğunu bilir. Bundan dolayı içimizden birinin bir grubun iddia ettiği gibi onu yönetenin, hareket ettirenin onun dışında, ona karışmış veya iç içe geçmiş başka bir şey olduğunu söylemesi doğru değildir.<sup>270</sup> Yine herhangi birimiz fiillerdeki tasarrufunun inanç ve zan doğrultusunda gerçekleştiğini bilir. Bu da insanın kâdir ve hây olduğuna delâletini zorunlu kılar. Organlarda da durum aynı şekildedir. Acıyı, sıcaklığı, soğuluğu bütün organlar eşit derecede hissederler. Buradan hareketle idrak edenin bütün olmadığını söylemek bizi yanlış olan şu neticeye ulaştırır: bir taraf hareket etmek için eğilimde bulunurken, öbür taraf hareketi sonlandırma eğiliminde bulunabilir. Nitekim Ebû Hâşim el-Cübbâî'de bütün azaların acıyı, sıcaklığı, soğuluğu hissettiğini, hây ve kâdir olanın kalpteki bir mânâ olamayacağını aksi takdirde azaların (organların) bu hisleri hissetme durumunun ortadan kalkacağını ifade etmiştir.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 313

<sup>270</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 313-314.

<sup>271</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 314.

Kâdî Abdülcebbâr Muammer b. Abbâd'ın hây olan cesed de değildir, ondaki bir şey de değildir, kalpte de değildir şeklinde ifade ettiği görüşünün de kabul edilemez olduğunu belirtir.<sup>272</sup> Çünkü ona göre idrak canlılığın (hâylik) var olduğu yerde gerçekleşir. Hây vasfı ise bütüne ve bedene râci olan bir sıfattır. Dolayısıyla idrak de bu beden dışındaki bir şeye ait olamaz.

Bu itirazın dışında Kâdî Abdülcebbâr'ın Muammer b. Abbâd'a yönelttiği en önemli itiraz şudur: beden-ruh şeklinde düalist bir yapı kabul edildiği takdirde ruhun bedenle irtibatı nasıl sağlanacaktır? Çünkü bağımsız bir cevher olarak kabul edilen ruhun bir başka bedene girip-çıkması mümkün hale gelmektedir. Bunun önünde de herhangi bir engel yoktur.<sup>273</sup> Kâdî Abdülcebbâr bu fikrin tenâsühe götüreceği kanaatini taşımaktadır.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Muammer b. Abbâd ile Nazzâm'ın görüşleri çok benzemektedir. Aralarındaki tek fark, Nazzâm'ın ruhu hayat ile iç içe geçmiş müdâhele şeklinde cesedde bulunan şey olarak tanımlamak suretiyle ona bir mahal vermiş olmasıdır. Kâdî, Nazzâm'ın görüşünü de eleştirir, durumun Nazzâm'ın savunduğu gibi olmadığını aksi takdirde, her uzvun birbirine çelişik idrakleri idrak etme sorunun ortaya çıkacağını ifade eder.<sup>274</sup> Kâdî'nin Nazzâm'ın benimsediği görüşte eleştirdiği nokta onun canlılıkla ruhu ayırıştırmasıdır. Nazzâm canlılıktan dolayı ortaya çıkan idrakin yanına bir de ruhu eklemiştir. Bu durumda da ortaya iki idrak çıkar (iki idrak söz konusu olur); ruhun idraki ve organın idraki. Bu düşünce ise Kâdî'nin bütünlük fikrinin karşısında yer almaktadır. Daha önce de belirtildiği üzere Kâdî bütün üzerindeki herhangi bir parçanın ayrı bir işlevini kabul etmemekte, bunun öznenin birliğini bozduğu kanaatini taşımaktadır. Nazzâm'ın bu düşüncesine bir eleştiri de Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından yapılmıştır. Ebû Hâşim, insanın nerede olup olmadığı bilgisine sahip olduğunu ve onları tefrik edebildiğini ifade etmiştir. Yani evde olan insan ev dışında bir yerde olmadığını bilmektedir. Bu örnekten de anlaşılacağı üzere Nazzâm'ın ortaya attığı iddia geçersiz olmaktadır.<sup>275</sup>

<sup>272</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 314

<sup>273</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 254.

<sup>274</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 315.

<sup>275</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XI, 315.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Nazzâm'ın ileri sürdüğü görüşte eleştirdiği bir diğer nokta da onun insanı özü gereği bilen olarak nitelendirmesidir. Kâdî Abdülcebbâr insanın Nazzâm'ın söylediğinin aksine özü gereği değil, ilimle âlim olduğunu ifade etmiştir.<sup>276</sup> Nazzâm'ın iddiası doğru olsaydı bir kısım bilinenlerin özü gereği bilen bir canlının dışında kalmış olması imkânsız olurdu.

Kâdî Abdülcebbâr'ın hây, kâdir ve müdrîk sıfatlarının bütün dışında bir şeydir diyenlere karşı yönelttiği en somut örnek şudur: boynu kesilen bir kişi hây, kâdir ve müdrîk sıfatlarını kaybeder, yani ölür. Eğer hây, kâdir ve müdrîk olan bunun dışında bir şey olmuş olsaydı kişinin bundan etkilenmemiş olması gerekirdi.<sup>277</sup>

Mu'tezile mezhebi içinde beyân edilen düşünceleri değerlendirdiğimizde neden el-A'râf sûresinde geçmekte olan mîsâkı kabul etmediklerini daha net bir şekilde anlamaktayız. Muammer b. Abbâd ile Nazzâm dışında Mu'tezilî âlimler "İnsanı gördüğümüz bedendir, bunun ötesine bir şey yoktur." şeklinde tanımlamışlar ve bedeni yöneten ruh fikrini reddetmişlerdir. Bu şekilde de tenâsüh iddiasının ortadan kalkacağını savunmuşlardır. Fiilerin sorumluluğunu ruha değil bedene yükleyen ve mükellefiyetin de bu dünyada akıl yetisine sahip olmakla başlayacağını ifade eden Mu'tezilî düşünce için zerrelere ilâhî hitaba muhâtab olması söz konusu değildir. Bundan dolayı âyette geçen söz konusu mîsâkı temsîlî bir anlatım olarak yorumlamışlardır.

## 5. Selefî Literatürde Mîsâk

Bu grup itikâdî meselelerde Kur'ân ve Sünnet'in lafzına bağlı kalıp te'vili kabul etmemektedir. Selefiliği sistemleştirip bir mezhep haline getiren âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'dir. Öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) de bu yolda devam etmiştir.<sup>278</sup>

<sup>276</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 316.

<sup>277</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 319-320.

<sup>278</sup> M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-402.

### a) İbn Teymiyye’de Mîsâk

İbn Teymiyye, kelâmcıların ve filozofların Allah’ın varlığını ispat ederken kullandıkları delilleri kabul etmez ve eleştirir. Onun, onların bu istidlâllerine karşı sunduğu delil ise fitrat delilidir.

İbn Teymiyye’ye göre her doğan çocuk İslâm fitratı üzere doğar. el-A‘râf sûresi 172. âyette geçmekte olan mîsâk ile de insanın bu fitratına işaret edilmektedir. Batıl inanç ve düşüncelerden uzak olan herkes, içindeki bu eğilim neticesinde doğru yolu bulur.<sup>279</sup>

Fıtrat meselesini bu şekilde açıklayan İbn Teymiyye, insanların doğum esnasında Müslümanlığı kabul etmiş olarak doğmalarının gerekli olmadığını da altını çizer. Çünkü ona göre dünyaya gelen her çocuğun kalbinde sadece İslâm’a karşı bir yatkınlık vardır. Bunun ötesinde herhangi bir bilgisi yoktur. Dış etkilere maruz kalmadığında ise inancı yalnız İslâm olur.<sup>280</sup>

### b) İbn Kayyim el-Cevziyye’de Mîsâk

İbn Kayyim el-Cevziyye *Kitâbu’r-rûh*’unda ruhlar mı cesetlerden önce yaratılmış yoksa cesetler mi ruhlardan önce yaratılmış başlığı altında mîsâk âyetine de değinir. Bu âyetin ruhun bedenden önce yaratıldığını iddia edenler tarafından delil olarak kullanıldığını ifade eder.

Ruhun bedenle birlikte yaratıldığı düşüncesini savunan İbn Kayyim el-Cevziyye ise bu âyetin iddia edilen düşünceyi ispatlamak için bir delil olamayacağını belirtir. Ona göre bu âyet “Rasûlüm! Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”<sup>281</sup> âyeti ve “Her doğan fitrat üzere doğar.” hadisiyle uyuşmaktadır. Her insan Allah’ın var olduğunu kabul etmeye uygun fıtratta yaratılmıştır. “Kıyâmet günü biz bundan gafilidik.” dememeleri için de bu mîsâk

<sup>279</sup> Ebû’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm-İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, trc. Komisyon, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998, s. 220.

<sup>280</sup> İbn Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, s. 222.

<sup>281</sup> er-Rûm 30/30.



peygamberlerin diliyle insanlara hatırlatılmıştır. Eğer iddia edildiği gibi bu sözü ruh vermiş olsaydı o zaman ruhun mîsâkı hatırlaması gerekirdi. Çünkü bedene girdikten sonra hatırlamaması imkânsızdır.<sup>282</sup>

#### D. TASAVVUF LİTERATÜRÜNDE MÎSÂK

Sûfiler ilk dönemden itibaren Allah'ı bilmek ve insanın kemâle ulaşması olmak üzere temelde iki konu üzerinde durmuşlardır. Allah'ı bilmek konusu tevhid, ilâhî sevgi, rızâ, teslimiyet vb. konularını içinde barındırır. Bu noktada sûfinin amacı riyâzet<sup>283</sup> ve mücâhede<sup>284</sup> yoluyla gerçek tevhide ulaşmak ve bunun neticesinde de kemâle erişmektir. Dolayısıyla fenâ<sup>285</sup>-bekâ<sup>286</sup> ile tevhid hallerinden geçtikten sonra sûfi insan-ı kâmil biri olmaktadır. İnsân-ı kâmil olan sûfi de Cüneyd-i Bağdâdî'nin ifadesiyle bezm-i elestteki olmazdan önceki haline dönmektedir.<sup>287</sup>

Bu noktada Batılı bir düşünür Henry Corbin'in "İslâm'daki din bilinci, tarih ötesi bir olguda odaklanmıştır." sözü Annemarie Schimmel tarafından mîsâk ile ilişkilendirilerek şu şekilde yorumlanmıştır:

"Bu Kur'ân'ın el-A'râf sûresi'nin 172. âyetinden anlaşılan tarih-üstü, ezeli mîsâk olgusudur. Yaratılış öncesinde Allah, henüz yaratılmamış, Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini alıp sormuştu: "Rabbiniz değil miyim?" ve insanlar da yanıtlamışlardı: "Evet, Rabbimizsin". İnsanlarla Allah arasındaki bu ezeli mîsâk düşüncesi, Müslümanların, özellikle de Müslüman tasavvuf ehlinin din bilincini, başka her türlü düşünceden daha çok etkilemiştir. Onların özgür irâde ve kader, seçme ile kabul, Allah'ın ezeli ve ebedî kudreti ile insanın sevgi dolu cevabı ve verdiği sözü

<sup>282</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb (İbn Kayyim el-Cevziyye), *Kitâbu'r-rûh*, trc. Şaban Haklı, İstanbul: İz Yayınları, 1993, s. 224-226.

<sup>283</sup> Riyâzet, nefis terbiyesi anlamındaki tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Riyâzet", *DİA*, XXXV, 143-144.

<sup>284</sup> Mücâhede, sâlikin nefis, şeytan ve düşmanla mücadele etmesi anlamındaki tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *DİA*, XXXI, 440-441.

<sup>285</sup> Fenâ, kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Fenâ", *DİA*, XII, 333.

<sup>286</sup> Bekâ, kötü huy ve vasıflardan arınan sâlikin iyi huy ve vasıflar edinmesi, kendisinden fâni olup Hak ile beraber olması anlamına gelen tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Fenâ", *DİA*, XII, 333.

<sup>287</sup> Ekrem Demirli, "Yunus Emre'de İnsanın Kadîmliği Sorunu: Ezeli Vatan idik.", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*, ed. Hacı Bayram Başer, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010, s. 99.

hakkındaki düşüncelerini anlamak için bu noktadan yola çıkmak gerekir. Mutasavvıfın amacı, Allah'ın geleceğin mahlûklarını yokluk uçurumundan kurtarıp, onlara, ahirette kendisiyle yeniden karşılaşabilmeleri için can, sevgi ve anlayış bahşetmeden önceki yalnızlığına, “Ruz-i Elest'in” yaşantısına dönmektir.”<sup>288</sup>

Bu cümlelerden anlayacağımız üzere bir mutasavvıfın amacı aslî vatanına (bezm-i elest) ulaşmaktır. Bu hedefe ulaşmak için de bütün zincirlerinden kurtulmak zorundadır.<sup>289</sup> Mevlâna, bu ayrılığı şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Bu neyi dinle, nasıl şikâyet ediyor./Ayrılıklardan hikâyât ediyor.  
Ney der ki, beni kamışlıktan kestikleri zamandan beri, âlemde erkekler  
ve kadınlar inlemişlerdi.  
Ayrılıktan pâre pâre sîne isterim, tâ ki iştiyâk derdinin şerhini  
söyleyeyim.  
Her kimse ki, o kendi aslından uzak kaldı, tekrar kendi vâslının zamânını  
ister.”<sup>290</sup>

Mîsâkın tasavvuf ilmindeki izdüşümlerini Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Kelâbâzî (ö.380/990), Sülemî (ö. 412/1021), Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî (ö.465/1072) ve Hücûvîrî (ö.465/1072)'nin eserleri üzerinden anlatacağız. Bu bölümde ilk dönem âlimlerinin görüşleri ile sınırlı kalmamızın nedeni kelâm ilmi içinde de mütekaddimûn dönemi ile sınırlı kalmamızdır.

### 1. Cüneyd-i Bağdâdî'de Mîsâk

Cüneyd-i Bağdâdî itikâdî meselelerde akli ön plana çıkararak Mu'tezilî düşünürler ile aynı dönemde yaşamaktaydı. O, bu düşünce akımının karşısında yeni bir sistem inşa etmiş, tevhide ulaştıran yolun Mu'tezile'nin aksine akıl değil, keşf ve ilhâm olduğunu söylemiş<sup>291</sup> ve düşünce sistemini dört nazariye üzerine kurmuştur: tevhid, sahv<sup>292</sup>, mîsâk ve fenâ.

<sup>288</sup> Annemarie Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, s. 43.

<sup>289</sup> Ebû'l-Alâ el-Afifî, *İslâm'da Manevi Hayat*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayınları, 1996, s. 119.

<sup>290</sup> Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî Şerif Şerhi*, tercüme ve şerh: Avni Konuk, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 73-78.

<sup>291</sup> Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969, s. 83.

<sup>292</sup> Cezbe, vecd ve aşk ile kendinden geçen sâlikin ayılıp his ve şuur âlemine dönmesini ifade eden tasavvuf terimidir.

Cüneyd-i Bağdâdî'den aktarılan birçok tevhid tanımı vardır. Bu şekilde o, hemen her seviyedeki muhâtab kitlesine hitap edebilme imkânı elde edebilmiştir. Sûfî bakış açısıyla yaptığı tevhid tanımı da şu şekildedir: “Tevhid, “kıdem”i “hades”ten ayırmak, vatanlardan çıkmak, ihvânlardan (sevdiklerinden) kaçmak, bilinen ve bilinmeyen her şeyi terk etmek ve hepsinin yerini Allah’ın almasıdır.”<sup>293</sup> Allah’ın birliğini ikrâr eden insanları da derecelendirmiş, dört sınıfa ayırmıştır:

Birinci mertebeyi avâmın tevhidi oluşturur. Avâm, Allah’ın birliğini ikrâr eder, dinî emirleri yerine getirir. Bununla birlikte O’ndan başkalarından da korkar ve medet umar. Dolayısıyla bu hakikî bir tasdik değildir. Ama yine de kötülenemez. Tevhidi bu seviyede olan avâmın hafıza, edep, zekâ seviyesinde herhangi bir değişiklik olmaz, bundan dolayı da toplumda herhangi bir itibar edinemez.<sup>294</sup>

İkinci mertebeyi de ilm-i zâhirin hakîkatine ermiş olan âlimler oluşturur. İlmi zâhirin hakîkatine ermiş âlimler, Allah’a denk hiçbir şey görmeyerek O’nun birliğini ikrâr eder, emr edileni yapar, nehy edilenden kaçınırlar. Onların bu amelleri yapmalarının sebebi korku, istek vb. şeylerdir (nedenlerdir). Yaptığı bu ameller onların toplumda seçkin bir yer edinmesini sağlar. Bu durum onları hafıza, edep, zeka seviyesinde herhangi bir değişiklik olmayan avamdan ayırır.<sup>295</sup>

Üçüncü ve dördüncü mertebeyi ehl-i ma’rifetten olan havâss’ın tevhidi oluşturur. Havâssın tevhidi iki mertebelidir. İlk mertebedeki havâs, hiçbir şeyi Allah’a denk görmez, O’nun bir olduğunu ikrâr eder, emirlerine uyar, yasaklarından kaçınır. Ama kendi varlığından da haberdardır. Havâssın ikinci ve son mertebesinde ise bu durum ortadan kalkar. Kul ile Allah arasında üçüncü bir şey yoktur. Kişinin tüm arzu ve istekleri yok olmuştur. Bu mertebede onun irâdesinden bahsedilemez, irâde Allah’a aittir.<sup>296</sup>

Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre en yüksek mertebeye ulaşmış olan kulun bu hali, ezelde Allah ile yaptığı tevhid mîsâkındaki hali gibidir. Dünyaya gelmeden önce kul, el-

<sup>293</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 84.

<sup>294</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 85.

<sup>295</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 86.

<sup>296</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 86-87.

A'râf sûresi 172. âyet-i kerîmede belirtildiği üzere kendinin dahi bilmediği başka bir varlığa sahipti. Cüneyd buna "İlâhî varlık" (Allah'ta var olma)<sup>297</sup> adını vermiş, bu varlığın mahiyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ifade etmiştir. Allah bu varlıkları yoktan var etmiştir. Ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" hitabına muhatap kılmış, onlar da O'nun fazl-û keremi ile bu suâle hemen icâbet etmişlerdir.<sup>298</sup> Cüneyd, semâ<sup>299</sup> duyan kişilerin harekete geçmesini de bezm-i eleste verilen bu mîsâka bağlar.<sup>300</sup>

"Ne haldir ki; sakin sakin duran kimse semâyı dinleyince kendisinde bir sallanma belirmekte? sorusuna Cüneyd şu cevabı verdi: "Hak Teâla mîsâk aldığı mecliste Âdem'in soyuna, "Ben Rabbiniz değil miyim?" diye hitap edince bütün ruhlar bu hitabın hazzına gark olmuşlardır. Bu nedenle bu âlemde semâyı işitince harekete geçip sallanmaktadırlar."<sup>301</sup>

Bir sonraki aşamada Allah, bu tasavvur halinde olan insanlığı insan hüviyetine kavuşturmuş ve Âdem'in beline koymuştur. Cüneyd, Âdem'in sülbüne koyulan bu varlığa da "şeklî varlık" adını vermiştir.<sup>302</sup> Fakat kul dünyaya geldikten sonra verdiği bu sözü unuttur. Tekrar hatırlamasının yolu da fenâ mertebesine erişmesinden geçmektedir.<sup>303</sup>

Cüneyd, fenâyı da üç mertebede ele alır;

İlki, amelleri yerine getirerek, çaba sarf ederek, nefsin meylettiği şeylerden yüz çevirerek ve onun istemediği şeylere yönelerek, davranış ve vasıflarda (sıfat) fânî olmaktır. Kendinden beklenen bu sorumlulukları yerine getirirken kul, zühd hayatına

<sup>297</sup> Ebu'l-Alâ el-Afîfî *İslâm'da Manevi Hayat* adlı kitabında "Sûfîlerin Tevhid Alanındaki Tavırları" bölümünde Cüneyd'in görüşlerini yer verirken mîsâkı kimin verdiği ile alakalı şunları söyler: Cüneyd, beşerî ruhların bedenlerle birleşmeden önce de var oldukları düşüncesindedir. Ruhlar kâdim makamda Allah'ın vahdaniyetini ikrâr etmişlerdir. Kendilerine "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorulduğunda, lisan-ı hal ile "Evet" diye cevap vermişler ve ilâhî birliği kabul etmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Alâ Afîfî, *İslâm'da Manevi Hayat*, s. 150.

<sup>298</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 88-89.

<sup>299</sup> Semâ; sûfinin zâhirî ve bâtinî şeyleri işitmesi anlamında tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Ceyhan, "Semâ", *DİA*, XXVII, 455-457.

<sup>300</sup> Süleyman Uludağ, *Cüneyd-i Bağdadi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s. 148-149.

<sup>301</sup> Feridüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007, s. 411.

<sup>302</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 89-90.

<sup>303</sup> Uludağ, *Cüneyd-i Bağdadi*, 147-148.

ihtiyaç duymaktadır. Bu mertebe bir Müslüman'ın günlük işleri ile alakalı kısmıdır, onun yol haritasının nasıl olması gerektiğini gösterir. Bu yönü itibari ile bu mertebe “ahlâkî ve objektif” bir mertebedir.<sup>304</sup>

İkincisi, Hakk'ın emrettiklerini yerine getirerek, aradaki her türlü vasıtayı kaldırarak, her şeyden yüz çevirip sadece O'na yönelerek, ibadet ve taatlardaki zevk alma düşüncelerinden fânî olmaktır. Zira ibadet zevk için yapıldığında o zevk Allah ile kul arasında vasıta haline gelir. Bu mertebede kul zevk dâhil her türlü vasıttan kurtulmuştur. Bu mertebe “zihnî ve subjektif” tir.<sup>305</sup>

Üçüncüsü, Hakk'ın nurunun galip olduğu, Allah'ı müşâhedeye ermenin farkına varmaktan da fânî olmaktır. Bu mertebede kul fizikî olarak varlığını devam ettirse de ismi ortadan kalkar, artık başkasıyla var olur. Kul tamamen kendinden geçmiş, Allah'ta yok olmuştur. Kulun erişebileceği fenânın bu son mertebesi bekâyı da içine alır. Kişi ferdiyetini öldürmüştür, yaşamaya Allah ile devam eder. Fakat bu kulun fiziki varlığının Allah olması mânâsına gelmez. Bu itibar ile Cüneyd'in fenâ düşüncesi panteizme<sup>306</sup> kapılarını kapatmaktadır. Cüneyd bu mertebede bile kişinin Allah'ın mahiyetini kavrayamayacağını ifade eder.<sup>307</sup>

Cüneyd kul için fenânın son mertebe olmadığını ifade eder. Fenânın son mertebesine ulaşmış insanın üstünde vecdin verdiği sekr<sup>308</sup> hali bulunmaktadır. Bundan dolayı bu kişi şeriatın sınırlarını ihlâl edebilir, taşkınlıklar yapabilir bunun sonucu olarak da içinde bulunduğu toplum tarafından dışlanır. Fakat Allah Teâlâ böyle bir mertebeye ulaşmış kimsenin topluma bir fayda sağlamadan onlardan ayrı bir hayat sürmesini istemez ve bu kişiyi çevresindeki insanlara rehber olsun diye tekrar topluma geri gönderir. Bu mertebe de “sahv-uyanıklık” mertebesidir. Bu şekilde insana beşerî sıfatları geri verilmiş ve mürşid olarak toplumuna geri döndürülmüştür. Kul, bifil

<sup>304</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 91.

<sup>305</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...* s. 91.

<sup>306</sup> Panteizm; Tanrı-âlem ikiliğini kaldıran, Tanrının her şeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun her şey olduğunu, dolayısıyla ne tabiatın ne de insanın müstakil varlıklar gibi görülebileceğini, onların sadece ilâhî varlığın farklı tarzlardaki açılımlarından ibaret olduğunu ileri süren dinî ve felsefî bir doktrindir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1992, s. 179.

<sup>307</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı...*, s. 92.

<sup>308</sup> Sâlikin, kendisine gelen vâridin etkisiyle yaşadığı mânevi sarhoşluk anlamında bir tasavvuf terimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Kartal, “Sekr”, *DİA*, XXXVI, 334-335.

olarak fenâ mertebesinde olmasa da bilkuvve olarak onu içinde barındırır. Bu nazar-ı itibar ile kul fenâdan tamamen ayrılmamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî sekrden çok sahve önem vermiştir.<sup>309</sup>

Cüneyd, sistematik şekilde mîsâk konusunu ele alan ilk mutasavvıftır.

## 2. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî’de Mîsâk

Kelâbâzî (ö. 380/990), Cüneyd-i Bağdâdî gibi müstakil olarak mîsâk konusuna değinmemiş, bu konuyu fenâ-bekâ hali içinde ele almıştır.

Kelâbâzî, fenâ mertebesine ulaşan kulun elest bezmindeki haline döndüğünü şu cümlelerle ifade eder: “Fenâ hâlini yaşayan kimsenin dünyaya ve ahirete ilişkin hazları son bulur. Bunun sonucu olarak bu kişi ne mal-mülk ister, ne de yaptıklarının karşılığını bekler. O, Allah’ta olan hazzı ile bakîdir. Allah Teâlâ da bu kuldan razı olmuş ve ona bir yakınlık ihsan etmiştir. Kendinin küçüklüğü karşısında Rabbi’nin azâmetini gören kul ise şunu düşünür: “Allah Teâlâ benim gibi âciz olan birini kendisine nasıl yaklaştırır ve nasıl benden razı olur?”. Bu düşünce de kulun üzerinde şu hâlin zuhûr etmesine sebep olur: Allah’tan başka her şeyle olan ilişkiyi kesme. Kul, kendinde olan her şeyden fânî olunca Allah’ta bâki olma hali ortaya çıkar ve ibadet halinden de fânî olur. Kul bu şekilde elest bezmindeki haline geri döner.”<sup>310</sup> Kelâbâzî fenâyı “ilâhî vasıf karşısında kulun beşerî sıfatlardan gâib olması” şeklinde de yorumlamıştır. Bu durumun açıklayıcısı olarak da Hz. Yûsuf’u karşılarında gören kadınların ellerini kesmesi örneğini vermiştir. Kadınlar içinde buldukları zevk halinin sonucu olarak çektikleri acıyı hissetmemektedirler.<sup>311</sup> Bu bilgileri verdikten sonra Kelâbâzî, tıpkı Cüneyd-i Bağdâdî’de olduğu gibi kişinin fenâ haline erişmesinin beşeriyetini ortadan kaldırmadığını, sadece sıfatlarını yok ettiğinin altını çizer.<sup>312</sup>

<sup>309</sup> Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı...*, s. 95-97.

<sup>310</sup> Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta’arruf)*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, s. 186.

<sup>311</sup> Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta’arruf)*, s. 186-187.

<sup>312</sup> Vahit Gökteş, *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*, İstanbul: Meydan Yayınları, 2008, s. 307.

Kelâbâzî ma‘rifetten bahsettiği kısımda sorunun neden “Ben kimim?” diye değil de “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” şeklinde sorulduğuna dair açıklamada bulunur. O, ma‘rifeti ikiye ayırır:

İlki, Allah’ı delille tanıma anlamına gelen “tâ‘rif”tir. Allah, insanlara onların Rabbi olduğuna dair deliller gösterir. Onlar da kendilerine verilen lütûf sayesinde Yaratıcı’nın bilgisine ulaşır. Bu âvâmdan olanların mârifetidir.<sup>313</sup>

İkincisi, Allah’ı delilsiz tanıma anlamına gelen “ta‘arruf”tur. Allah, kullarına kendisini bizzat tanıtır. Bu havâssın mârifetidir.<sup>314</sup> Havâss için Allah’a ulaşmanın yolu akıl değildir. Çünkü bu bilgi aklın ötesindedir. Onların bir rehberine ihtiyacının olmasının sebebi de budur. Kelâbâzî, Allah Teâlâ’nın bize kendisini ta‘rif ettiğini ve Rabbiniz olduğunu bildirdiğini, bundan dolayı da “Ben kimim?” değil, “Rabbiniz değil miyim?” sorusunu yönelttiğini ifade eder. Kullar da kendilerine bildiren bu gerçeğin gereği olarak hemen “Evet, Rabbinizsin.” demişlerdir.<sup>315</sup>

Bu düşüncelerinden görüldüğü gibi Kelâbâzî bezm-i elestin gerçekleştiği düşüncesini kabul etmiş, ancak bunu fenâ düşüncesi içinde yorumlamıştır.

### **3. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’de Mîsâk**

Sülemî (ö. 412/1021), mîsâk konusunu cem‘ ve tefrika hâli içinde ele alır. Cem‘i, Allah’ın elest bezminde kulları ile konuşması olarak tanımlar. Sülemî bu esnada konuşanın da cevap vereninde Allah olduğunu ifade eder. Tefrikâyı ise peygamberler aracılığıyla Hakk’ın insanlara hitap etmesi olarak tanımlar. Kul, nefesine baktığı zaman tefrikâyâ düşer. Rabbine baktığı zaman da cem‘ hâli içinde olur.<sup>316</sup>

### **4. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’de Mîsâk**

Kuşeyrî de mîsâkı; “Allah ile kul arasında gerçekleştiren bir ahid” olarak tanımlar. Sözü’nün anlaşılması için de şu şiiri örnek olarak verir:

<sup>313</sup> Gökteş, *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*, s.139.

<sup>314</sup> Gökteş, *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*, s.139.

<sup>315</sup> Gökteş, *Hicri IV. Asır Buhârâ’da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*, s.140-141.

<sup>316</sup> Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, çev: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basım evi, 1981, s.33.

“Yaşasın Leyla ve o geceler ki  
Leyla ile buluşurduk onlarda  
Fedâ olayım sana, daha doğrusu zamanımın bütün günleri  
Fedâ olsun içinde seni tanıdığım günlere.”<sup>317</sup>

Kulun Allah’la buluştuğu fenâ-bekâ halini de Kuşeyrî şu şekilde tanımlar: “Fenâ, insandaki kötü sıfatların yok olması, bekâ ise insanın edindiği güzel vasıfların dâimî olmasıdır.” Kuşeyrî, bu mertebeye ulaşmanın yolunu da şu şekilde izâh eder: “İnsanda bulunan üç vasıf vardır: Fiil, huy ve hâl. Fiiller, insanın irâdesiyle gerçekleştirdiği tasarruflardır. Huy (ahlâk) kişinin doğuştan getirdiği vasıftır. Hâl ise başlangıç itibarıyla Allah’ın kuluna bahsettiği bir lütûftur, ama işlenen sâlih ameller neticesinde yine Allah’ın takdiriyle değişmektedir. Bunun için kulun yasaklanan veya kötülünen fiillerden vazgeçmesi gerekir. Bu şekilde kulun nefsâni istekleri yok olur ve ubûdiyetinde ihlâslı bir niyetle bâki olur. Terk ettiği her kötü huyun yerine güzel bir sıfat koyarak hayatını sürdürür. Fenânın en son noktası da kulun beşerî sıfatlarının ortadan kalkması ve yalnızca Allah’ı müşâhede etmesidir. Bu mertebede o, halktan fânî olmuş, Hakk’da bâki olmuştur.<sup>318</sup> Bu seviyeye ulaşmak içinde kul daima zikir halinde olmalıdır.”<sup>319</sup>

##### 5. Ebu’l-Hasen el-Hücvîrî’de Mîsâk

Hücvîrî de diğer mutasavvıflar gibi fenâ-bekâ konusu içinde bezm-i eleste değinir ve der ki: “Kul, kendi varlığından fânî olunca, Hakk’da bâkî olur. Bu durumda onun bütün arzu ve istekleri son bulmuştur. Dili yalnızca Hakk ile konuşur, bedeni de huşû halindedir. Bunun neticesinde kul, elest bezminde Allah Teâlâ’ya söz verdiği vakitteki sâf, temiz hâline geri dönmüştür.”<sup>320</sup>

Hücvîrî, kulun fenâ-bekâ hâli ile alakalı yanlış yorumlanan noktaya da değinir. Fenâ’nın bedeninin ortadan kaybolması, bekânın da Hakk’ın bekâsının kula bitişmesi mânâsına gelmediğinin altını çizer. Bu görüşte olan kişilerin kadîm-hâdis arasındaki farkı bilmediklerini ifade eder. Ve onlara şu şekilde cevap verir: “Hâdis olan kadîme mahal olamaz, kadîmde hâdis vasfı bulunmaz, hâdisde de kadîm vasfı bulunmaz.

<sup>317</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ’ifu’l-İşârât*, II, 261.

<sup>318</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981, s. 196-198.

<sup>319</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s.489.

<sup>320</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982, s. 370.



Bunların aksini iddia eden kişi dehriyye<sup>321</sup> mezhebinin bir savunucusu olur.”<sup>322</sup> Dolayısıyla Hücûrî, fenâ ile kişinin bizatihi yok olmasını değil, vasfının yok olmasının kast edildiğini belirtmiş olmaktadır.

## **E. FELSEFE LİTERATÜRÜNDE RUHUN KONUMU VE MÎSÂK**

Felsefe tarihi içinde ruh-beden münasebeti bağlamında insanın tanımı meselesi tartışılan konuların başında yer almıştır. Ruhun tanımı ve müstakil bir varlığının olup olmayacağı, var ise beden ölümünden sonraki durumu vb. konulardaki sorular filozofların da zihnini meşgul etmiştir. Biz de tezimizin bu bölümünde Grek ve İslâm filozoflarının bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz. Konuyu bu bağlamda ele almamızın nedeni, felsefede dünyaya gelmeden önceki hayat fikrinin ruh-beden münasebeti içinde incelenmiş olmasıdır.

### **1. Grek Felsefesi**

İnsan ruhunun nasıl tanımlanacağı meselesinde Grek filozoflarından aktarılan iki görüş bulunmaktadır: İyonya ekolüne mensup filozoflar, Epikur ve Stoacılar’ın da dâhil olduğu ilk grup ruhu “maddi bir cisim” olarak tanımlamıştır. Sokrates, Platon ve Plotinus’un içinde bulunduğu ikinci grup ise ruhu “bedenden ayrı mânevî bir cevher” olarak tanımlamışlardır. Biz bu iki gruptan düşünce yapısı mutasavvıfların mîsâk fikri ile benzerlik gösteren Platon ve Platinos’un görüşlerine değineceğiz.

#### **a) Eflâtun Bedenlenme Öncesinde Ruh: İdealar**

Platon, Antikçağ felsefe tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. O, kendisinden önceki düşünürlerin ilgi alanlarını mezcederek hem insanı hem de doğayı sistematik bir şekilde birlikte ele almış, düşünce sistemini ise idealar kuramı üzerine bina etmiştir.<sup>323</sup>

<sup>321</sup> Dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *DİA*, IX, 107-109.

<sup>322</sup> Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 367-368.

<sup>323</sup> Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*, II, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 197; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları, 2011, s. 95.

Platon, idealar dünyasını “duyusal dünyanın, oluş ve yok oluşunu açıklamasını mümkün kılan varsayım” olarak tanımlamıştır.<sup>324</sup> Dolayısıyla ona göre evrende bulunan her varlığın bir ideası vardır. <sup>325</sup> Bunun aksi kabul edildiğinde ise üzerinde konuşulacak mutlak zemin ortadan kalkacaktır. Çünkü bu durumda her bir varlık için her zaman diliminde aynı kalan şey -yani idealar- reddedilmektedir.<sup>326</sup> Bu itibar ile idealar için hareket ve değişme söz konusu değildir, onlar ezelî ve ebedîdirler.<sup>327</sup> Platon, idealar kuramını “mağara benzetmesinde” net bir şekilde açıklamıştır: “Bir mağaranın dibinde ellerinden ve ayaklarından zincirlenmiş bu nedenle de başlarını herhangi bir yöne hareket ettiremeyen insanlar vardır. Bu insanların arkasında yüksekçe bir yerde ateş yanmaktadır. Bu ateşle insanlar arasında da dik bir yol uzanmakta bu yol boyunca da kukla oynatıcıların kuklalarını oynatmak için kullandıkları perdeye benzer alçak duvar bulunmaktadır. Bu duvarın arkasında ellerinde insan, taş vb. şeyler bulunduran bazı insanlar geçmekte ve mağaranın girişinde bulunan ateş, onların gölgelerini duvarın üzerine yansıtmaktadır. Hayatları boyunca elleri ve ayakları bağlı sadece önlerindeki duvara bakma imkânına sahip olan mahkûmlar, doğal olarak yalnızca insanların gölgelerini görmekte ve bu gölgeleri gerçek şeyler, arkalarından geçen ve birbirleri ile konuşan insanların mağaranın dibinden yansıyan seslerini de gerçek sesler olarak düşünmektedirler. Bu mahkûmlar zincirlerden kurtulduklarında ise ilk olarak mağaranın girişindeki ateşi görecekler, gerçek varlıklar zannettikleri şeylerin aslında arkadaki yolda ilerleyen insanların ve varlıkların gölgeleri olduğunu anlayacaklardır. Gerçek aydınlık kaynağı olan güneşi gördükleri zaman ise fiziksel varlıkları daha iyi tanıma imkânına kavuşmuş olacaklardır. İnsan olarak bizim içinde bulunduğumuz durum da budur. Mağara görünen dünyayı, mağaranın dışındaki varlıkların meydana getirdiği dünya da idealar dünyasını temsil etmektedir.”<sup>328</sup>

<sup>324</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*..., II, 233.

<sup>325</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*..., II, 239.

<sup>326</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*..., II, 239.

<sup>327</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*..., II, 255; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 94; Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, trc. Okşan Nemlioğlu, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2008, s. 46.

<sup>328</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*..., II, 260-261; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 87; Otfried Hoffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, s. 46-47.

Platon, idea ve duyusal dünya arasındaki ilişkiyi ifade etmek için de iki kavram kullanmıştır: Taklit ve pay alma. Duyusal dünyadaki varlıklar idealardan pay aldıkları, diğer bir deyişle onları taklit ettikleri sürece var olur ve devamlılık kazanırlar.<sup>329</sup>

Platon'un düşüncesinde ruh önemli bir yerde durmaktadır. O, kendisinden önceki düşünür Sokrates'ten farklılaşarak ruh için bedenın bir zindan yeri olduğunu söylemiştir. Ruhı “gayr-i maddî tinsel bir töz” olarak tanımlamış, onun bu dünyaya ait olmadığını, bedenlerden önce yaratıldığını ve ölümsüz olduğunu savunmuştur. Onun bu şekilde bir düşünceyi savunmasının temel sebebi ise insanların dünyada işledikleri fiillerin karşılığında mükâfat ve ceza beklentisi içinde olmalarının ahlakın ve adaletin bir gereği olmasıdır.<sup>330</sup> Bilgiyi de “ruhun içinde gizlenmiş şeylerin hatırlanması” olarak tanımlamıştır.<sup>331</sup> Yani insanda bilgi doğuştan vardır ve öğrenme dediğimiz şey yalnızca onu hatırlamaktan ibarettir.<sup>332</sup> Platon, insanın bilgiye ulaşmasının önündeki en büyük engelin ise bedenın meydana getirdiği sınırlar olduğunu ifade etmiş, ruhun bedenle irtibatını kestiği ölçüde gerçek bilgiye yaklaştığı düşüncesini savunmuştur.<sup>333</sup>

### **b) Yeni Plâtoncu Felsefede Bedenlenme Öncesinde Ruh**

Plotinus kurucusu olduğu Yeni Plâtonculuk açısından şu şekilde bir felsefe tanımı yapmıştır: “Felsefe özü itibari ile ne bir metafizik, ne bilgi teorisi, ne siyaset hatta ne de ahlaktır. O her şeyden önce bir kurtuluş öğretisidir. Dolayısıyla bu hareketin nihâî gâyesi hakîkate ulaşmaktır.” Zaten Plotinus’u filozof yapan şey de bu amaca ulaşmak için inşa ettiği felsefî rasyonel bir varlık tasavvuru ve buna bağlı olarak geliştirdiği metafiziğidir.<sup>334</sup>

Plotinus var olan her şeyin ezeli Bir’den çıktığı inancına sahiptir. Ona göre ruh Bir’e ulaşma gücünü kendinde barındırır. Ve iki dünya arasında

<sup>329</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, II, 262-264.

<sup>330</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, II, 376.

<sup>331</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, II, 304-305; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, s. 62.

<sup>332</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, II, 307; Gunnar Skirbekk ve Nils Gilje, *Antikçağdan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, trc. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları, 2011, s. 81.

<sup>333</sup> Platon, *Phaidon-Ruh Üzerine*, trc. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012, s. 63; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 64-65.

<sup>334</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 55.

aracılık görevini üstlenir.<sup>335</sup> Aslî vatanı öbür dünyadır, bu yüzden de ruh bu dünyada sadece bir yolcudur. Bu akılsal dünyayı terk ettiğinde de hatıralarını yeniden kazanacaktır. O, “Bilgi hatırlamadır.” diyen Platon’dan ayrı bir hatırlatmayı kast etmiştir. Ona göre; “Hatırlatma ruhun bir önceki hayatında görmüş, yaşamış olduğu şeyleri hatırlaması değil, kendisinde bilkuvve bulunan kavramları bilfiil hale geçirmesidir.”<sup>336</sup> Bu bilgiye ise ancak aşk yolundan yürüyerek ulaşır.<sup>337</sup>

Plotinus insanı da “ruh” olarak tanımlamıştır. Bedenin insanın bir parçası olmadığı düşüncesini eskimesi ve yıpranması üzerinden temellendirmiştir. İnsanların acı veya tatlı bir olay karşısında benzer tepkiler vermesini tek bir ruha sahip olmaları üzerinden açıklamıştır.<sup>338</sup> İnsan bedeninde acı, mutluluk vb. duyguları hissedenin ruh olduğunu ifade etmiştir.<sup>339</sup>

Bu iki filozofun görüşlerini değerlendirdiğimizde mutasavvıfların görüşleri ile benzer taraflarının olduğunu görmekteyiz. Her iki filozof da mutasavvıflar gibi insanın bedenle irtibatını kestiği ölçüde gerçek bilgiye ulaşacağını ifade etmiştir. Platon ve Plotinus da ruhun bedenden ayrıldıktan sonra gideceği yeri aslî vatan olarak tanımlamış ve insanları bu dünyanın geçici olduğunun bilincinde yaşamaya davet etmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdi’nin “Kul, ezelde verdiği mîsâkı unutmamıştır. Bunu hatırlaması için fenâ mertebesinden geçmesi gerekir.” sözü Platon’un “Bilgi ruhun içinde gizlenmiş olan şeyleri hatırlamadır.”, “Duyusal dünyadaki varlıklar idealardan pay aldıkları ölçüde var olurlar.” sözleriyle aynı minvalde söylenmiş gibi gözükmektedir. Bu gibi benzerlikleri nasıl yorumlamamız gerektiği meselesi üzerinde de durmak gerekirse bu noktada Mustafa Kara’nın yorumuna bakabiliriz: “Mistik düşünce ve mistik hayat dinler arasından akıp gelen bir ruh ırmağıdır. Doğru olduktan sonra taklit kötü bir şey değildir; yanlış olduktan sonra orijinallik tek başına bir

<sup>335</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 56; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 168-169, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 135-136.

<sup>336</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 151.

<sup>337</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 128.

<sup>338</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 137; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 133.

<sup>339</sup> Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi...*, V, 132.

şey ifade etmez.”<sup>340</sup> Mistik düşünce insanlığın ortak bir ürünüdür. Bunu göz önüne aldığımızda düşüncelerin birbirinden etkilenmesi kaçınılmaz bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat burada gözden kaçırmamız gereken nokta İslâm tasavvuf düşüncesinin merkezinde Kur’ân-ı Kerîm ve Rasûlullah (s.a.v.)’ın sünnetinin yer alıyor olmasıdır.<sup>341</sup>

## 2. İslâm Felsefesinde Bedenlenme Öncesinde Ruhun Konumu:

### Nefs-i Mücerred

Bu başlık altında Ya’kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866[?]), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037)’nın insan hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Şunu belirtmek gerekir ki, İslâm Felsefesi içinde “mîsâk” bir problem olarak ele alınmamıştır. İslâm filozofları, ruh anlamında kullandıkları “-nefsin-” insan bedeniyle aynı anda yaratıldığını kabul ettikleri için İbn Hazm (ö. 456/1064)’ın “Mîsâk ruhlar tarafından verilmiştir.” şeklindeki görüşünün karşısında bir duruş sergiledikleri gibi mîsâkı fitratla bağlantılı olarak yorumlayan Mâtürîdî de karşısında yer almışlardır. Fârâbî fitratın aksine “İnsan doğuştan herhangi bir bilgi ile doğmaz, süreç içinde bilgiyi elde eder.” görüşünün savunucusu olmuştur. Ruhun (nefsin) varlığını kabul etmeyen, kabul edildiği takdirde tenasühe gitmenin kaçınılmaz olduğu iddiasında bulunan Mu‘tezile’nin teorisi ise İbn Sînâ’nın mizaç görüşü ile aşılmaya çalışılmıştır. Zikrettiğimiz bu görüş farklılarının sebebi ise iki disiplinin temelde birbirinden ayrı düşünce üzerinde sistemlerini inşa etmiş olmalarıdır. İslâm filozofları “varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması”<sup>342</sup> anlamına gelen sudûru benimserken, kelâmcılar “evrenin yaratılmışlığı üzerinden Allah’ın varlığını ispatlamak”<sup>343</sup> anlamına gelen hudûsu benimsemişlerdir. Kelâm ilminde kâdim-hâdis arasında çok keskin bir ayrım bulunmaktadır. Aşağıda filozofların görüşlerini serdederken de görüleceği üzere “kurtuluş öğretisi”nin filozofların tabiriyle “faal akılla ittisâlin” kelâm ilmi içinde yer

<sup>340</sup> Mustafa Kara, “Modern Dönemde Tasavvuf Tarihi Araştırmaları ve Problemleri”, *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri İlmî Toplantısı*, 2007, s. 342.

<sup>341</sup> Hasan Rıza Özdemir, *Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 140

<sup>342</sup> Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, 467.

<sup>343</sup> Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *DİA*, XVIII, 304.

almamasının en temel sebebi de budur. Bu söylediklerimizin daha iyi anlaşılması için filozofların bu konudaki görüşlerini ana hatlarıyla vermeyi uygun bulduk.

#### a) Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî

Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866[?]), ilk İslâm filozofu ve meşşâî<sup>344</sup> okulunun kurucusudur. O, kelâmın Mu‘tezile mezhebi tarafından müstakil bir ilme dönüştürüldüğü dönemde yaşamıştır. Bundan dolayı da bu mezhebin Basra kolunun ortaya koyduğu fikirlerden çokça yararlandığı ifade edilmektedir.<sup>345</sup>

Kindî, ay altı âlemle ay üstü âlem arasında köprü görevi gören insanı “küçük âlem” olarak tanımlamıştır. Onun, ruh (nefs) ve bedenden oluştuğunu, ruhun yöneten bedenine ise yönetilen olduğunu ifade etmiştir.<sup>346</sup> Kindî ruhun varlığını kabulün büyük sorunlara sebep olacağını ifade eden Mu‘tezilî düşünürlerden farklı düşünmektedir.

Kindî, nefsi (ruhu) “bil-kuvve canlılığa sahip olan tabîî cismin ilk yetkinliği” olarak tanımlar. Ona göre nefis, manevî bir cevherdir, tabîî olarak bilgilidir, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne de sahiptir.<sup>347</sup> Ruh, bilgilerin tümüne ise bedenden ayrıldıktan sonra ulaşmakta, bu aşamada âlemde gizli olan her şeyin kapısı ona açılmaktadır.<sup>348</sup> Ruha atfettiği bu önem itibarıyla Kindî, onun bedenine istek ve arzularından uzaklaşarak yetkinleşmesi meselesine de risâlelerinde çokça değinmiştir. O, yetkinleşen insanı dünya ve ahirette bekleyen bir mutluluğun olduğunu ifade etmiştir.<sup>349</sup> Kindî’nin ortaya koyduğu bu kurtuluş öğretisini hatırlanacağı üzere mutasavvıflar mîsâk ile bağlantılı olarak ortaya koymuşlardı. Bu sonucu esas alarak diyebiliriz ki, ruha bedenden ayrı bir varlık atfeden düşünürler ruhun tezkiyesi fikrinin de savunucusu olmuşlardır.

<sup>344</sup> Meşşâîyye; İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefî hareketlere verilen addır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, “Meşşâîyye”, *DİA*, XXIX, 393-396.

<sup>345</sup> Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, XXXVI, 41.

<sup>346</sup> Ya‘kûb b. İshâk el-Kindî, *Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 290.

<sup>347</sup> Kindî, *Risaleler*, s. 254.

<sup>348</sup> Kindî, *Risaleler*, s. 244.

<sup>349</sup> Atilla Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, XII, (2004): 48.

## b) Fârâbî

Fârâbî (ö. 339/950), Kindî'den devraldığı ilmî mirası çok daha ileri bir noktaya taşımış, felsefî sisteme yaptığı katkılardan dolayı da Aristo'dan sonra “Muallim-i Sâni” unvanıyla anılmıştır. Fârâbî, meşşâî akıma müntesibi olduğu dinin temel zeminini oluşturan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konuları ile Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan aldığı bazı unsurları katmış bu şekilde eklektik bir sistem oluşturmuştur.<sup>350</sup>

Fârâbî de Kindî gibi insanın nefis ve bedenden oluştuğunu ifade etmiş, nefsi de bedenden bağımsız basit bir cevher olarak tanımlamıştır. Fakat nefsin var olması için bedenin şart olduğunun da altını çizmiş, varlık sahasına çıkan nefsin ise varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyacının bulunmadığını ifade etmiştir. Fârâbî'nin düşünce sisteminde insan, nâtik nefse (akla) sahip olması itibarıyla ayaltı ve ayüstü âlem arasında irtibatı kurabilen tek varlıktır ve o, her türlü bilgiden yoksun olarak dünyaya gelir. Süreç içerisinde kendisinde bulunan düşünme melekesi ve duyu güçleri ile bilgilerini elde eder. Bu itibar ile Fârâbî, “bilgi hatırlamadır.” diyen Eflatun'dan ayrılmaktadır.<sup>351</sup> Dolayısıyla Fârâbî'de bir kısım kelâmcıların savunduğu fitrat görüşünden bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

Fârâbî, “düşünen canlı” olarak tanımladığı insanın varoluş amacının ise “mutluluğa ulaşmak” olduğunu ifade etmiştir. Ona göre insan bu amaç için çaba sarf etmek zorundadır. Çünkü bu ancak onun iradesi dâhilinde gerçekleşmektedir.<sup>352</sup> Fârâbî, en yüksek mutluluğa da faal akılla irtibatını kurmuş olan “peygamber, filozof ve hâkim”in ulaşacağını ifade eder.<sup>353</sup>

## c) İbn Sînâ

İbn Sînâ (ö. 428/1037), meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofudur. Fârâbî'den devraldığı felsefî mirası çok ileri noktalara taşımıştır. Ortaçağ âlimleri ona “eş-şeyhü'r reîs” unvanını vermişlerdir.<sup>354</sup>

<sup>350</sup> Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, 147.

<sup>351</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ Fârâbî, *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1985, s. 98-100.

<sup>352</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzılâ*, trc. Nafiz Danışman, İstanbul: Maarif Basımevi, 1956, s. 54-57.

<sup>353</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzılâ*, s. 71.

<sup>354</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, *DİA*, XX, 319.

İbn Sînâ da insanın nefis ve bedenden oluştuğunu ifade etmiş, bu iki kavramı da şu şekilde tanımlamıştır: “İnsânî nefis; faal akıldan fezeyân eden mânevî bir cevherdir. Beden ise gök cisimlerinin değişik hareketlerinin etkisi sonucu, inceliğini insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde tabîi unsurların birleşmesiyle meydana gelmiş cismânî bir cevherdir. Biri diğerini var edecek şekilde aralarında tabîi bir ilişki yoktur. Nefisle beden arasında kaynağını Tanrı’dan alan zorunlu bir ilişki vardır. Nefis ile beden aynı anda var olmaktadır. Bundan dolayı nefsin bedenden önce ferdi birer varlık olarak bulunması söz konusu değildir. Ancak bedenle birlikte var olmaktadır.<sup>355</sup> İbn Sînâ nefsin bedenle ilişkisini mizaç kavramı üstüne bina etmiş, bu şekilde tenâsüh fikrini benimsememiştir. Ona göre her nefis bir beden içindir, her nefsi bir bedene ait kılan şey ise mizaçtır.<sup>356</sup> İnsanda bulunan nefis-i nâtıkanın özelliklerini de şu şekilde sıralamıştır:

- Nefis-i nâtıka yok olmayacağı gibi herhangi bir bozuluşa uğraması da söz konusu değildir.<sup>357</sup>
- Onun hali hazırda içinde yaşadığı dünyadan daha değerli bir yurdu vardır: ahiret.<sup>358</sup>
- Gurbet yurdunda peşine düştüğü hazzlardan daha kıymetlilerine de asıl yurdunda erişecektir.<sup>359</sup>

İbn Sînâ’nın bu söylediklerinden anladığımız ve diğer metinlerinde de belirttiği üzere insanın yalnızca bedenden oluşmadığı, beden dışında “benim” dediği bir varlığa sahip olduğudur ki, o da nefstir. İnsan nefisini en güzel şekilde tasvir ettiği metinlerden biri olan *Ruh Kasidesi*’nde İbn Sînâ “ruhun aslı vatanında olmadığını, saflığını koruyacağına dair Allah’a karşı vermiş olduğu sözü unuttuğunu” şu şekilde ifade etmiştir:

“Özgürlüğü tadan bu zavallı kuş,  
Nasıl sevdi hayret, bu virâneyi!  
İnerken Allah'a verdiği sözü,(ahid),  
Unutup kirlenmiş tertemiz özü.  
Hatırlamaz olmuş anayurdunu,  
Şimdi melül mahzun, solgundur yüzü.

<sup>355</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, s. 52-57.

<sup>356</sup> İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 106-107.

<sup>357</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*, trc. Fatih Toktaş, Ankara: TDV Yayınları, 2011, s. 35.

<sup>358</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan...*, s. 35.

<sup>359</sup> İbn Sînâ, *Mutluluk ve İnsan...*, s. 35.



Kendi âleminden ne kadar ırak,  
Şimdi beden ona geçici durak.”<sup>360</sup>

Dikkat edileceği üzere burada İbn Sînâ'nın ruhu anlatırken kullandığı dil mutasavvıflarının diliyle ciddi oranda benzerlik içermektedir.

Görüldüğü gibi kelâmcıların aksine islâm filozofları insanın beden ve nefsten oluştuğunu savunmakta nihâi gayenin ise bedenin isteklerinden kurtulup asıl mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade etmektedirler. Şunu belirtmemiz gerekir ki filozofların bu öğretisinin Platon ve Plotinus'daki gibi sûflerin mîsâk görüşü ile benzer herhangi bir tarafı bulunmamaktadır. Çünkü islâm filozoflarına göre nefs(ruh) ile beden aynı anda yaratılmıştır. Zaten islâm filozofları metinlerinde mîsâk meselesini bir problem olarak ele almamışlardır.

---

<sup>360</sup> İbn Sina, “Ruh Kasidesi”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 325-334. Şiirin tamamı için ekler bölümüne bakabilirsiniz.

## SONUÇ

Allah ile insanlar arasında yaratılışları esnasında yapıldığı kabul edilen mîsâkın (bezm-i elest, kâlû belâ) anlatıldığı Â'râf suresinin 172. âyet-i kerimesi, içinde barındırdığı birçok soru ile âlimlerin üzerinde ihtilaf ettiği âyetler arasında yer almaktadır. Söz konusu mîsâk ile ilgili en temel tartışma noktası ise hakîkî olarak gerçekleşip gerçekleşmediğidir.

Hakîkî olarak gerçekleştiğini savunan düşünürler âyetin zâhirîyle amel etmenin önünde herhangi bir engel olmadığını ifade ederek kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu aşamada rivâyet tefsiri müellifleri naklettikleri rivâyetleri, sûfler ise ortaya koydukları sistem içinde var olan argümanlarını kullanmışlardır. Mîsâkın konu edildiği rivâyetlerde sözü verenin kim olduğu, nerede verdiği vb. konularına ilişkin bilgiler mevcuttur. Fakat bu bilgileri ihtiva eden rivâyetler genellikle kütüb-i sitte içinde değil, rivâyet tefsirlerinde yer almaktadır. Âyetin tefsiri niteliğinde olan İmam Mâlik'in sahih rivâyetleri derlediği *Muvatta'* adlı eserinin Kader bölümünde, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Sahih* adlı eserinin Tefsir bölümünde Hz. Ömer'den şöyle bir rivâyet gelmektedir: “Ben, Allah'ın Resûlüne, bu âyet hakkında sorulduğunda, şöyle buyurduğunu duymuştum: “Allah, Hz. Âdem'i yarattı. Sonra onun sırtını sağ eliyle sıvazlayıp, oradan bir zürriyet (soy) çıkardı ve “Ben bunları cennet için yarattım. Bunlar, cennetliklerin amelini yapacaklar”, dedi. Daha sonra (tekrar) Hz. Âdem'in sırtını sıvazladı ve oradan bir zürriyet çıkarıp, “Ben bunları da cehennem için yarattım. Bunlar, cehennemliklerin amelini yapacaklar”, buyurdu. Bunun üzerine orada bulunanlardan bir adam: Ey Allah'ın Rasûlü, o halde (insanın) amel etmesi ne için? deyince, Hz. Peygamber (s.a.v ) şöyle buyurdu: “Allah bir kulu cennet için yaratınca, cennetliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de cennete girsin diye, onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yaratınca, cehennemliklerin amellerinden bir amel üzere ölüp de, cehenneme girdirsin diye, onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır.” Hadis şerhlerinde söz konusu hadisin senedinde problem olduğu bundan dolayı da delil olarak kullanılamayacağına dair görüşler yer almaktadır. Netice olarak diyebiliriz ki söz konusu meselenin ele alındığı

kitapların çoğunda zikr edilen hadisın delil olarak kullanılması mümkün gözükmemektedir.

Mîsâkın hakîkî olarak gerçekleştiğini kabul eden işârî tefsir müellifleri ise yer, zaman vb. konularda açıklama yapmaktan ziyade o gün insanların saîd ve şakî olarak sınıflara ayrıldığını ifade etmiş, daha çok bu vasıfların üzerinde durmuşlardır. Bu minvalde bir yorum ise cebrî düşünceye kapı aralamaktadır ki Cebriyye'nin insanın yazılmış bir kaderi yaşadığına dair delil olarak kullandığı âyetlerden biri de bu âyet-i kerimedir. Bu noktada denilebilir ki saîdlik ve şakîlik üzerinden meselenin ele alınması insanın özgürlüğünün temellendirilememesi sorununu ortaya çıkarmaktadır.

İşârî tefsirler dışında Cüneyd-i Bağdâdî, Kelâbâzî, Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Hücvîrî tarafından kaleme anılan kitaplarda mîsâk meselesi daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. İnsanın gayesinin ezelde yapılan ve unutulmuş bu sözleşmeyi hatırlamak olduğunu bunun yolunun da belirli mertebelerden geçmekle gerçekleşeceği ifade edilmiştir ki, ayette temsîlî bir anlatımın olduğunu savunan Mu'tezilî düşünürlerin en önemli itiraz noktalarından biri de hatırlanamayan mîsâkın insanın aleyhine delil olmasının imkansız olmasıdır. Onlar ancak akla sahip insanın teklifle mükellef olabileceğini ifade etmişler, akıldan yoksun olan zerrelere de böyle bir hitaba muhâtab olmasını mümkün görmemişlerdir. Ayrıca canlılık için bedeni şart olarak gören Mu'tezilîler, teklifin bu dünyada akıl-baliğ olduktan sonra başladığı fikrini savunmuşlar, bundan dolayı teklifin daha önceki bir hayatta aklî melekelerden yoksun olan zerrelere söz vermesi ile birlikte başlamış olması fikrini ciddi bir şekilde eleştirmişlerdir. Bu düşüncenin varacağı noktanın teselsül olduğunu, teselsülün de batıl olduğunu söylemişlerdir. Sonuç olarak denilebilir ki, Mu'tezile bu konudaki tartışmalarını özellikle insan tanımı üzerinden yürütmüş, insana yüklediği anlama ters düştüğü noktalarda itirazlarını yöneltmiştir. Bu bağlamda sözü ruhların verdiğini söyleyen İbn Hazm'ın da eleştiri oklarının hedefinde yer almışlardır. Çünkü istisnalar dışında Mu'tezile mezhebi mensupları ruhun varlığını kabul etmemekte, insanı "beden-i mahsus" olarak tanımlamaktadır. Onları böyle bir düşüncenin savunucusu olmaya götüren etken ise bedenden bağımsız manevî bir cevher olarak tanımlanan ruhun bedenle irtibatının sağlanamayacağı, bunun neticesinde de tenâsüh fikrinin gündeme

geleceğidir. Zaten Mu'tezile "o zamanda verdiğimiz ahde dair hiçbir şey hatırlamıyoruz" düşüncesinde olanlarla tenâsühü benimseyenler arasında herhangi bir fark görmemektedir. Eş'arî âlimlerden Abdülkâhir el-Bağdâdî'de Mu'tezile'nin işaret ettiği bu noktaya dikkat çekmiş, tenâsüh düşüncesinin savunucularının söz konusu mîsâkı kabul etmemelerini şaşırtıcı bulmuştur. Eş'arî kaynaklarda mîsâk meselesi müstakil başlıklar halinde yer almasa da İbn Hazm'ın eleştirilerinden hareketle ulaştığımız netice ile Mu'tezile gibi onların da "sözü verenin ruh" olduğu düşüncesini savunmasının imkansız olduğudur. İnsanın ruh olduğu fikrini savunulara Bağdâdî "O halde hakîkî anlamda insan görülemez. Görülen ise sadece insanın içinde bulunduğu kalıptır." şeklindeki itirazı bu sonucu destekler niteliktedir. Kaynaklardan teyit etme imkânı elde edemesekte İbn Hazm, söz konusu ayetin başında bulunan اَلْاَدَاتِ edatına Eş'arîlerin اَلْمَانِاسِ mânâsını verdiklerini söylemiş, bunu ciddi şekilde eleştirmiştir. Bu noktada Eş'arîlerin söz konusu mîsâkın ezelde gerçekleştiği düşüncesinde olmadıkları ihtimali daha da güçlenmektedir. Fakat başta da belirttiğimiz gibi kaynaklardan bunun teyit edebilme imkanı bulunmamaktadır.

Âyetin te'vile muhtaç olduğunu söyleyen diğer grup Mâtürîdîler ise meseleyi fitrat ile bağlantılı olarak açıklamışlardır. İnsanın Allah'ın varlığını kabul etmeye eğilimli olarak dünyaya geldiğini ifade etmişler, bunun insanın seçim şansını ortadan kaldırmadığının da altını çizmişlerdir. Yani önüne sunulan delilleri fark edip doğru yola ulaşmak insana aittir. Zaten Mâtürîdîler "marifetullahın aklen vacip olduğu" fikrinin savunucusu olmuşlardır. Bu noktada onlar özellikle mutasavvıfların değindiği saîdlik-şakîlik meselesine de değinerek bunun hükmen değil vasfen yazıldığını ifade etmişler, insanın fiillerinde özgür olduğunu, aksi durumda cezanın ve mükafatın anlamsızlaşacağını söylemişlerdir.

Fıtratla bağlantılı yorumu benimseyen Elmalılı Hamdi Yazır ise Mâtürîdî âlimlerin işaret ettiği noktadan daha farklı bir noktaya dikkat çekmiş, insanın yaratılışının bilfiil Allah'ın varlığına delil olduğunu dile getirmiştir. Yazır, imanı sadece nazârî bir bilgi meselesi olarak görmemekte, insanın fitratında bedhî bir bilgi olarak bulunduğunu düşünmektedir. İçinde gizli halde bulunan, fakat yüzçevrilen imânî açığa çıkarmak ise Yazır'a göre uyarıcıların çağrısına uymaya bağlıdır. Mârifetullahın

da zaten insanın iç dünyasına-şuur- bakan bir tarafı bulunmaktadır. Bu noktada Yazır aslında Mâtürîdî düşünürlerden ayrılmakta, insanın özündeki hakikate ulaşması gerektiği vurgusunu sıkça dile getiren sûfiler ve Eflatun'un söylemlerine yakınlaşmaktadır. Fakat şunu belirtmemiz gerekir ki, Yazır'ın sûfilerle tek ortak noktası budur. Çünkü sûfiler mîsâkın gerçekleştiği düşüncesinin üzerine olmazdan önceki hale(bezm-i elest) ulaşmak gayesini binâ etmişlerdir. Dolayısıyla sonuçlar ortaya konulan sistem içinde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde yanlış yargılara varma olasılığı büyüktür.



## KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*. IV, thk: Şuayb el-Arnâ'ut ve diğerleri. Kahire: İdarâtu't-Tibâ'ati'l-Munîriyye. 1934.
- Akçay, Mustafa. "Saîd", *DİA*, XXXV, 543-544.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ", *DİA*. XX, 319-322.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye", *DİA*. IX, 107-109.
- Annemarie Schimmel. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm", *DİA*. XX, 39-52.
- \_\_\_\_\_, "Zâhiriyye", *DİA*. XLIV, 93-100.
- Arent Jean Wensinck. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1988.
- Arkan, Atilla. "Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru". *İslâm Araştırmaları Dergisi* XII (2004): 27-54.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. II-V. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Aşıkkutlu, Emin. "Meçhul", *DİA*. XXVIII, 286.
- \_\_\_\_\_. "Mütkın", *DİA*. XXVIII, 221.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdadi Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1969.
- Aydın, Mehmet Âkif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S. *Din felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı". Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2015.
- Bağcı, H. Musa. *İnsanın Kaderi-Hadislerin Telkin Ettiği Kader Anlayışı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usulü'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1981. s.235.

\_\_\_\_\_, Mezhepler Arasındaki Farklar. Trc: Ethem Ruhi Fıglalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud. *Tefsirü'l-Begavî*. III, Thk: Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Harş Riyad: Daru Taybe, 1993.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, II. Trc: Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)* I-VIII, İstanbul, 1401/1981.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. VI, Trc. Ömer Çelik ve Cafer Durmuş. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.

Ceyhan, Semih. "Semâ", *DİA*. XXVII, 455-457.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Tâ'rîfât*. Trc: Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çelebi, İlyas. "Mu'tezile", *DİA*. XXXI, 391-401.

Demirci, Mustafa. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.

Demirli, Ekrem. "Yunus Emre'de İnsanın Kadimliği Sorunu: 'Ezelî Vatan idik.'", *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. Edt. Hacı Bayram Başer. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2010, 98-109.

Ebu'l-Alâ Afîfî. *İslam'da Manevi Hayat*. Trc: Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayınları, 1996.

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyât*. Bulak: Matbaa-i Amedi, 1870.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *İmâm-ı Azamın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayınları, 1981.

Efendioğlu, Mehmet. "Münkatı", *DİA*. XXXII, 12.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev; Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, XI, ter: Sadık Kılıç ve diğerleri, Ankara: Akçağ yay, 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn*. Thk: Albert Nasri Nadir. Beyrut: Dâr'ül-Meşrik, 1985.
- \_\_\_\_\_, *el-Medînetü'l-Fâzılâ*. Trc: Nafiz Danişman. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Feridüddîn Attâr. *Evliya Tezkireleri*. Trc: Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.
- Geylânî, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdülkadir b. Ebî Sâlih Mûsâ Zengîdost. *Geylânî Tefsiri*. II, Trc: Ahmet Yılmaz. İstanbul: Geylânî İlim ve Araştırmaları Yayınları, 2012.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.
- Göktaş, Vahit. *Hicri IV Asır Buhârâ'da Tasavvuf-Kelâbâzî Örneği*. İstanbul: Meydan Yayınları, 2008.
- Gündoğar, Hamdi. "Ebu'l-Mu'în en-Neseffî'nin İnsan Fiilleri Mu'tezile'ye Yöneltiği Bazı Eleştiriler". *Kelam Araştırmaları Dergisi* IX/1 (2011): 199-214.
- Höffe, Otrfied. *Felsefenin Kısa Tarihi*. Trc. Okşan Nemlioğlu. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 2008.
- Hucvirî, Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî *Keşfu'l-Mahcûb*. Trc: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- Işık, Şemsettin. *İlk Ahit-elestü bi rabbiküm kâlû belâ*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Itr, Nûreddin. "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*. IX, 49-50.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. V, Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1989.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbüri. *Mücerredü Makalâti's-Şeyh-Ebi'l Hasan el-Eş'arî*. Thk; Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*. II-III. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- \_\_\_\_\_, *el-Usûl ve'l-fürû'* I-II. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Kitâbu'r-rûh*. Trc: Şaban Haklı. İstanbul: İz Yayınları, 1993.



- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî. *Hadislerle Kur'an Tefsiri*. VII, Trc: Bekir Karlığa ve Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*. I-II. Neş. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul, 1401/1981.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab IX-XV*. Nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb ve Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Ahvâlü'n-Nefs*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî.
- \_\_\_\_\_, *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil*. Trc: Fatih Toktaş. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, "Ruh Kasidesi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 325-334.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *İbn Teymiyye Külliyyatı*. Trc: Komisyon. İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998.
- İrfan, Abdülhamid. "Cebriyye", *DİA*. VII, 205-208.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Mû'cemu Müfredâtü'l-İlmî'l-Kur'ân (el-Müfredât)*. Beyrut: Dârü'l-Fikr,.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmâmüddîn Ebü'l-Hüseyn b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* II. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî fî ebvâbit'tevhîd ve'l-'adl*, XI, thk: Muhammed Ali en-Neccar-Abdülhalim en-Neccar, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.
- Kara, Mustafa. "Fenâ", *DİA*. XII, 333-335.
- \_\_\_\_\_, "Modern Dönemde Tasavvuf Tarihi Araştırmaları ve Problemleri", *Modern Dönemde Dini İlimlerin Temel Meseleleri İlmi Toplantısı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2007, 325-346.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fıkh-ı Ekber Aliyyül-Kârî Şerhi*. Çev; Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kartal, Abdullah. "Sokr", *DİA*. XXXVI, 334-335.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî", *DİA*. XII, 145-162.

- \_\_\_\_\_, "Kindî", *DİA*. XXXVI, 41-58.
- \_\_\_\_\_, "Makulât", *DİA*. XXVII, 460-461.
- \_\_\_\_\_, "Sudûr", *DİA*. XXXVII, 2009, 467-468.
- \_\_\_\_\_, "Meşşâiyye", *DİA*. XXIX, 393-396.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb el-Buhârî. *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Ta'arruf)*. Trc: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1979.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm sistemi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2001.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risalesi*. Trc: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Letâ'ifu'l-İşârât*. II, Trc: Mehmet Yalar. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye", *DİA*. XXV, 294-296.
- Kutluer, İlhan. "Câlinûs", *DİA*. VII, 32-34.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhid*. Trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. VI-XI, Haz. Ali Haydar Ulusoy. Kontrol. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Şerhü'l-Fikhi'l-Ekber*. Katar: Nafaktü's-Şuuni'd-Diniyye,
- Mert, Muhit. *İnsan nedir? İnsan Tanımlamasına Dair Kelâmi Bir Yaklaşım*. Ankara: Okulu Yayınları, 2004.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mesnevî Şerif Şerhi*. Trc-Şrh: Avni Konuk. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Mızraklı İlmihal*. Haz: İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. II, Thk: Abdullah Mahmûd Şehate. Kahire: Hey'etü'l-Mısıriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. I-V. Neş. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul, ty.
- Mütercim Asım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. II-X, Trc: Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2004.

- Necmeddîn-i Kübra. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye fi't Tefsîri'l-işâriyyi's-sûfi*. III, Thk: Ahmed Ferid el-Mezîdi. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Bahrü'l-Kelâm*. Thk: Muhammed Seyyid Berseci. Amman:Dârü'l-Feth, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tefsiratu'l-Edille*. II, Thk: Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Okumuş, Namık Kemal. "İnsan Sorumluluğu Bağlamında Misak Algısına Farklı Bir Bakış". *Kelam Araştırmaları Dergisi* XI/2 (2013): 69-111.
- Öz, Mustafa. "Ahmet b. Hâbit", *DİA*. II, 70-71.
- Özdemir, Hasan Rıza. "Yeni-Eflatunculuğun Tasavvufa Etkileri." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2010.
- Özerverli, M. Sait. "Selefiyye", *DİA*. XXXVI, 399-402.
- Pazarbaşı, Erdoğan. "Mes'uliyetin Kur'ân-ı Kerim'den Dayanağı (Fıtrat-Akıl-Elest Bezmi-Kulluk-Emanet-Hilafet.)" *Kur'ân-ı Kerim'de Mes'uliyet Kaynağı-Sonuçları*, .
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Platon. *Phaidon-Ruh Üzerine*. Trc: Nazile Kalaycı. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Reşid Rızâ ve Muhammed Abduh. Menâr Tefsiri X. Çev. İbrahim Tüfekçi ve Ali Rızâ Temel. Haz. Fikret Başar ve Hamza Türkmen. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Semerkindî, Ebü'l-Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil el-Kâdî el-Hakîm. *Sevâd-ı Âzâm*. Trc: Şahver Çelikoğlu. İstanbul: Seha Yayınları, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Bâhru'l-'ulûm*. I, Thk: Şeyh Ali Muhammed ve Şeyh Adil Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye,
- Skirbekk, Gunnar ve Nils Gilje. Antikçağdan Modern Döneme Felsefe Tarihi. Trc: Emrah Akbaş ve Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2011.
- Sülemî, Ebü Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed. *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*. Çev: Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım evi, 1981.
- Sümejde, Mustafa. *Fethü'l-mâliki bi-tebvîbi't et-Temhîd li-bni 'Abdilber 'alâ Muvattai'l-Mâlik*. IX, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Tâberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi'u'l Beyân an Te'vîli'l-âyi'l-Kur'ân*. X, Thk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.

- \_\_\_\_\_, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk- Tarîh-i Taberî- Târihu'l-Taberî*, I, Kahire: Matbaatü'l-İstikame,.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*. III, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. I-V, İstanbul, 1401/1981.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Bekir, "Hudûs", *DİA*. XVIII, 1998, 304-309.
- Tüsterî , Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah Sehl, *Tefsîrû't-Tüsterî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Uğur, Mücteba. "Hasen", *DİA*. XVI, 374-375.
- Uludağ, Süleyman. *Cüney-i Bağdadi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Mücâhede", *DİA*. XXXI, 440-441.
- \_\_\_\_\_, "Riyâzet", *DİA*. XXXV, 143-144.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001.
- Üzüm, İlyas. "Kaderiyye", *DİA*. XXIV, 64-65.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i elest", *DİA*. VI, 106-108.
- \_\_\_\_\_, "Eş'ariyye", *DİA*. XI, 447-455.
- \_\_\_\_\_, "Kelâm", *DİA*. XXV, 196-203.
- \_\_\_\_\_, "Mâtürîdiyye", *DİA*. XXVIII, 165-175.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. II, Thk: Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazî. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

## EK-1

İbn Sina insanın bu varlığını *Ruh Kasidesi*'nde de açıkça ve güzel bir dille şu şekilde ifade etmiştir:

Yücelerden sana gururlu, nazlı  
Bir güvercin indi bülbül âvazlı.  
Elçisi mi Rabbin, yoksa nuru mu?  
Hayatın esrârı hep onda gizli  
Varlığı besbelli, bir bak yörene,  
Aşk olsun fark edip onu görene!  
Âlemde ne ulvî hakikatler var,  
Ne bilsin gâfiller, bundan köre ne...  
İndiği haneyi zamanla tanır,  
Alışamaz önce, soğuk davranır.  
Nihayet benimser ten kafesini  
Ayrılırken bu kez ağlar, kıvrandır.  
Letâfet mi güzel, madde mi iyi,  
Ne arar kafeste, bilmem ki neyi.  
Özgürlüğü tadan bu zavallı kuş,  
Nasıl sevdi hayret, bu virâneyi!  
İnerken Allah'a verdiği sözü,  
Unutup kirlenmiş tertemiz özü.  
Hatırlamaz olmuş anayurdunu,  
Şimdi melûl mahzun, solgundur yüzü.  
Kendi âleminden ne kadar ırak,  
Şimdi beden ona geçici durak.  
Bitek olsa hani, yine gam değil,  
Kupkuru bir iklim, topraksa çorak...  
Latifse de kendi, maddeyi korur,  
Arada zavallı bocalar durur.  
Neler çeker neler fâni bedenden  
Çilesini garip böyle doldurur.

Nedir engel ruhun tam kemâline?  
Anlamaz hiç kimse, bilmez hâli ne.  
Unutmuş Allah'a verdiği sözü,  
O yüzden ağlarmış kendi hâline...  
Yıpranır giderek, yaşlanır kafes,  
Nice nevcivanlar şimdi tık nefes.  
Güvercin bu hâle yanar, yakılır,  
Odur viraneden gelen yanık ses.  
Sık örülmüş bu ağ olmasa eğer,  
Bakarsın yücelir tâ Arş'a değer.  
Ruhun zirveye yükselmesine  
Maddeyle ihtiras engelmış meğer.  
Vâde tamam olur, diner fırtına,  
Çileli güvercin döner yurduna.  
Biterken hasretlik yeniden başlar,  
Ayrılırken ağlar, bakar ardına...  
Burkular yüreğim güller solunca,  
Söner ümit nurum süre dolunca.  
Servi boylu, ay parçası güzelin  
Kim bakar yüzüne toprak olunca.  
Dalınca güvercin o son uykuya,  
Anlar ki bu hayat tümüyle rüya!  
Neler görür neler, kalkınca perde.  
Sonsuzluğu yaşar haz duya duya...  
Yaşadıktan sonra bu macerayı,  
Görüp tanımıştır, o mâverâyı.  
Öter bilge kuşum Tûbâ dalında,  
Artık onun yeri cennet sarayı.  
Durdursam dünyayı işe yarar mı?  
Sorsam nedir hayat, kâr mı zarar mı?  
Güvercin zirveden derin çukura  
Neden düştü acep, bir bilen var mı?

Esrâr-ı hilkati şöyle bir düşün,  
Varsa eğer bir hikmeti eğer düşüşün,  
En büyük dâhiler çözemediler;  
Sebebi ne acep geri dönüşün?  
Duyup öğrenmekse bilmediğini,  
Tanımaksa eğer görmediğini,  
Zorunluysa düşüş, anlayan var mı  
Gâyesine erip ermediğini?  
Sınırlıydı gücü, pek aşamadı,  
Varlığın sırrına yaklaşılamadı.  
Donanıp bilgiye dönmekse gâye,  
Gâyesine, yazık, ulaşamadı.  
Bir hüzündür başlar akşam olunca,  
Çöker bir sessizlik saraç durunca.  
Batar ruh güneşi doğmamak üzre;  
Gülistan târumâr, solmuştur gonca...  
Vücut ikliminde bir an göründü,  
Biraz cilveleşip sırra büründü.  
Kimseler bilmedi mâhiyetini,  
Bir şimşekti sanki, çaktı ve söndü.<sup>361</sup>

---

<sup>361</sup> İbn Sina, "Ruh Kasidesi", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, trc. Cüneyt Kaya, **YER:** Klasik Yayınları, 2014, 325-334.

<b>ÖZGEÇMİŞ</b>			
<b>Adı, Soyadı</b>	Zeynep Büşra		ÖZDEMİR
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Akyazı		1991
<b>Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi</b>	Arapça/İyi		İngilizce/Orta
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>		<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	2005	2009	Adapazarı Anadolu İmam Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	2010	2014	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2014	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
<b>Doktora</b>			
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1. ÜNİVERSİTE</b>	2017	-	Abant İzzet Baysal İlahiyat Fakültesi
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>			
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>			
<b>Yayımlar:</b>			
<b>Diğer:</b>			
<b>İletişim (e-posta):</b>	busra_ozd54@hotmail.com		
	<b>Tarih İmza Adı Soyadı</b>		Zeynep Büşra ÖZDEMİR



