



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yasin Emre GÜCÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI ESERİNDE FITRAT DELİLİ

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yasin Emre GÜCÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI ESERİNDE FITRAT DELİLİ

Danışman

Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Yasin Emre Gücüm'ün bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ahmet ÖGKE (İmza)
Üye (Danışman) : Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN (İmza)
Üye : Prof. Dr. Hasan Tevfik MARULCU (İmza)

Tez Başlığı: FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI ESERİNDE
FITRAT DELİLİ

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 03/12/2025

Mezuniyet Tarihi : 11/12/2025

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTÎHU'L-ĞAYB ADLI ESERİNDE FITRAT DELİLİ” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Yasin Emre GÜCÜM





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



.... / / 20...

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Yasin Emre GÜCÜM
Öğrenci Numarası	202252049021
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN
Doktora Tez/Yüksek Lisans Tez/Dönem Projesi Başlığı	FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN MEFÂTİHU'L-ĞAYB ADLI ESERİNDE FITRAT DELİLİ
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2733284730
Rapor Tarihi	01.10.2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %9 Alıntılar dahil: %14
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 91 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN İmza	

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	v
kısaltmalar listesi	vii
Özet	viii
Summary	ix
Teşekkür / önsöz	x
GİRİŞ	1
I. Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	1
II. Yöntem ve Kaynaklar	1
III. Râzî'nin Kısa Biyografisi	2
IV. Konuya Genel Bakış.....	5
V. Kelâm İlminde Fıtrat Delili.....	6
VI. Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Dünyası ve Kelâmî Metodu	7

BİRİNCİ BÖLÜM

FİTRAT DELİLİNİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

1.1. Fıtrat Kavramı: Tanım ve Anlam Alanı.....	9
1.1.1. Lügavî ve Terminolojik analiz.....	9
1.1.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Fıtrat Kavramı.....	15
1.1.3. Hadislerde Fıtrat Vurgusu ve Yorumları	17
1.2 Klasik Kelâm Geleneğinde Fıtrat Delili	20
1.2.1. Fıtrat ve Kader/İrade İlişkisi.....	24
1.3. Delil Kavramının Sözlük ve İstilah Anlamı	25
1.3.1. Delillerin Epistemolojik Değeri ve Kesinliğe Ulaşma Süreci	29
1.4. Varlık ve Mahiyet	31

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN FİTRAT DELİLİNE YAKLAŞIMI

2.1. Râzî'nin Kelâmî Düşüncesi ve Fıtrat Delili.....	34
2.1.1. Râzî'nin Epistemolojik ve Metodolojik Yaklaşımı	35
2.1.2. Fıtrat Delilinin Akıl, Vahiy ve Sezgi Bağlamında Ele Alınması.....	37
2.1.3 Râzî'nin Fıtrat Delili Yorumu	39
2.1.4. Doğal Eğilim (fitrî bilgi) ile Aklî Çıkarım İlişkisi.....	41

2.2. Mefâtih'ul-Ğayb'da Fıtratın Ele Alınışı	47
2.3. Fıtratın Varlığı ve Küfrün İnadi Olması	49
2.4. Korku, Sıkıntı ve Çaresizlik Anlarında Fitrî İman	62
2.5. Fıtratın İmandaki Rolü.....	68
Sonuç	72
K a y n a k ç a.....	76
ÖZGEÇMİŞ	80



KISALTMALAR LİSTESİ

- (s.): Sayfa
(vd.): ve devamı
(çev.): Çeviren
(haz.): Hazırlayan
(bkz.): Bakınız
(İÜİF): İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(DİA): Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
(TDV): Türkiye Diyanet Vakfı
(Hz.): Hazreti
(rh.a.) rahimehullah
(sav.): sallallahu aleyhi ve sellem
(as.): aleyhisselâm
(MÜİF): Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ÖZET

Bu tez çalışmasında, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb adlı tefsirinde yer alan fitrat delilinin mahiyeti ve bu delilin kelâm ilmindeki yeri incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı, fitrat kavramının Râzî'nin düşünce sistematigi içerisindeki konumunu belirlemek ve onun bu kavrama dair yaklaşımını sistematik bir bütünlük içinde ortaya koymaktır. Bu bağlamda, fitratın sözlük ve terim anlamları açıklanmış; Kur'ân ve hadislerdeki kullanımı ile klasik kelâm geleneğindeki teorik çerçevesi ele alınmıştır. Çalışmada, fitrat delilinin özellikle Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi kelâm ekolleri tarafından nasıl değerlendirildiği incelenmiş, bu delilin kader, irade, iman ve epistemoloji gibi temel meselelerle ilişkisi gösterilmiştir. Râzî'nin kelâmî düşüncesi, akıl-vahiy ilişkisine bakışı ve bilgi kuramı çerçevesindeki yeri dikkate alınarak, fitrat deliline yaklaşımı tahlil edilmiştir. Tezde ayrıca, Râzî'nin fitrat kavramını sadece tefsir bağlamında değil, felsefî ve psikolojik açılardan da değerlendirdiği gösterilmek istenmiştir. Onun fitratı doğuştan gelen pasif bir eğilim olarak değil; belirli şartlar altında açığa çıkan aktif bir bilinç ve idrak yetisi olarak yorumladığı ortaya konulmak istenmiştir. Bu çalışma ile, Râzî'nin fitrat deliline dair özgün yaklaşımını klasik kelâm literatürü içinde konumlandırmak; aynı zamanda bu yaklaşımın günümüz din felsefesi ve epistemoloji tartışmalarına nasıl katkı sunabileceğini teorik bir çerçevede değerlendirmek hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Allah'ın Varlığı, Delil, Fıtrat, Fahreddin er-Râzî

SUMMARY

THE ARGUMENT FROM FİṬRA IN FAKHR AL-DĪN AL-RĀZĪ'S MAFĀTĪḤ AL-GHAYB

In this dissertation, the nature of the *fīṭra* argument as found in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Mafātīḥ al-Ghayb* and its place within the discipline of kalām are examined. The primary aim of this study is to identify the position of the concept of *fīṭra* within Rāzī's systematic thought and to present his approach to this concept in a coherent framework. In this context, both the lexical and technical meanings of *fīṭra* are clarified; its usage in the Qur'ān and ḥadīth, as well as its theoretical framework within the classical kalām tradition, are discussed. The study further investigates how the *fīṭra* argument was assessed by major kalām schools such as Ash'arism and Māturīdism, and demonstrates its relationship to fundamental theological issues such as predestination, free will, faith, and epistemology. Taking into account Rāzī's theological thought, his perspective on the reason–revelation relationship, and his epistemological framework, his approach to the *fīṭra* argument is analyzed in depth. The dissertation also aims to show that Rāzī evaluates the concept of *fīṭra* not only in the exegetical context but also from philosophical and psychological perspectives. He interprets *fīṭra* not as an innate passive disposition but rather as an active faculty of awareness and cognition that manifests under certain conditions. Through this study, the goal is to situate Rāzī's distinctive approach to the *fīṭra* argument within the classical kalām literature, while also evaluating in a theoretical framework how this approach may contribute to contemporary discussions in philosophy of religion and epistemology.

Key Words: Kalām; God's Existence, Argument, Fīṭra, Fakhr al-Dīn al-Rāzī

TEŞEKKÜR / ÖNSÖZ

Bu yüksek lisans tezinin hazırlanma sürecinde, bana ilham veren, akademik yolculuğum boyunca rehberliğini ve desteğini esirgemeyen değerli danışman hocam Doç. Dr. İbrahim Halil ERDOĞAN'a en derin şükranlarımı sunarım. Kendisi, yalnızca ilmî rehberliğiyle değil, aynı zamanda sabrı, teşvik edici yaklaşımı ve yapıcı eleştirileriyle bu çalışmanın şekillenmesine büyük katkı sağlamıştır.

Ayrıca, tez çalışmam boyunca bilgi ve tecrübelerinden yararlandığım, yönlendirmeleriyle ufku genişleten hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma teşekkür ederim. Akademik hayatımda daima yanımda olan aileme, her türlü fedakârlığı göze alarak bana destek oldukları için minnettarım.

Son olarak, çalışmam sırasında dostça desteklerini ve moral katkılarını eksik etmeyen arkadaşlarıma da teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

Bu çalışma, onların katkıları ve dualarıyla vücut bulmuş, benim için yalnızca bir akademik emek değil, aynı zamanda manevi bir yolculuk olmuştur.

Yasin Emre GÜCÜM

Antalya, 2025

GİRİŞ

I. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın temel amacı, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde yer alan fitrat delili kavramını sistematik bir biçimde analiz etmek ve onun kelâmî düşüncesindeki yerini belirlemektir. Fitrat delili, insanın doğuştan Allah'a inanma eğiliminde olup olmadığı meselesi etrafında şekillenmekte ve epistemolojik, ontolojik ve teolojik boyutlarıyla ele alınması gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Râzî'nin bu delile yaklaşımı, onun kelâmî metodolojisini, akıl-vahiy ilişkisine dair görüşlerini ve felsefî düşünce ile olan etkileşimini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Bu araştırma, kelâm ilminde fitrat delilinin epistemolojik temellerini irdeleyerek, Râzî'nin önceki kelâmcılarla, özellikle Mâtüridî ve Eş'arî ekolleriyle olan ilişkisini ve farklılaşan yönlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda, onun fitrat delilini nasıl temellendirdiğini, hangi Kur'ân ayetleri ve aklî argümanlarla desteklediğini detaylı bir şekilde incelemeyi amaçlamaktadır. Özellikle, insanın Allah'a inanma eğilimini doğuştan mı yoksa dışsal faktörlerle mi geliştirdiği sorusuna Râzî'nin verdiği cevaplar, çağdaş epistemoloji ve din felsefesi bağlamında da yeniden değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın önemi, Râzî'nin kelâm ilmine katkısını ve onun fitrat delili konusundaki özgün yaklaşımını ortaya koymasıyla ilgilidir. Kelâm tarihinde fitrat delili farklı ekoller tarafından ele alınmış olsa da Râzî'nin aklî ve naklî delilleri harmanlayan yönteminin detaylı bir şekilde incelenmesi, İslam düşüncesinde fitrat kavramının nasıl bir evrim geçirdiğini anlamamıza katkı sağlayacaktır. Bunun yanı sıra, bu araştırma modern din felsefesi ve bilimsel epistemoloji açısından da fitrat delilinin yeniden yorumlanmasına imkân tanıyacaktır. Özetle, Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb başta olmak üzere diğer eserlerindeki fitrat delili konusundaki görüşlerinin kelâm geleneği içindeki yerini belirlemek, onun yaklaşımını diğer kelâmcılarla karşılaştırmak ve günümüz İslam düşüncesine etkilerini analiz etmek amacıyla hazırlanmıştır. Böylece, hem klasik İslam kelâmının temel meselelerinden biri olan fitrat deliline dair daha kapsamlı bir perspektif sunulacak hem de Râzî'nin bu konudaki düşüncelerinin özgün katkıları gün yüzüne çıkarılacaktır.

II. Yöntem ve Kaynaklar

Bu çalışmada, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde yer alan fitrat delili kavramını sistematik bir şekilde analiz etmek için betimsel, karşılaştırmalı ve eleştirel analiz yöntemleri

kullanılacaktır. Araştırmanın temel amacı, Râzî'nin fitrat deliline ilişkin görüşlerini kelâmî ve felsefî bağlamda değerlendirmek ve bu görüşlerin önceki ve sonraki düşünce gelenekleriyle ilişkisini ortaya koymaktır.

Çalışma, nitel araştırma metoduna dayalı olarak metin analizi yöntemiyle yürütülecektir. Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb adlı eserindeki fitrat delili ile ilgili bölümler detaylı bir şekilde incelenecek ve yorumlanacaktır. Fitrat delili kavramının klasik kelâm geleneği içindeki gelişimi tarihsel bağlamda ele alınacak, özellikle Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerinin görüşleriyle karşılaştırma yapılacaktır. Râzî'nin görüşleri, kendisinden önceki kelâmcılarla (Gazzâlî, Cüveynî, Bâkillânî vb.) karşılaştırılarak onun özgün yaklaşımları tespit edilecektir.

Araştırma sürecinde, başta Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb eserindeki ilgili ayet yorumları¹ incelenerek, Râzî'nin fitrat deliline dair kullandığı naslar ve aklî deliller analiz edilecektir. Özellikle kelâmî metodolojisinin izleri, mantıksal akıl yürütme, kıyas ve tevil yöntemleri açısından Râzî'nin Nihayetu'l-Ukûl ve Metâlibu'l-Âliye gibi eserleri analiz edilecektir. Bununla birlikte, Râzî'nin fitrat deliline yaklaşımı, bilgi kuramı, insanın doğuştan getirdiği inanç eğilimi ve epistemolojik temellendirme açısından incelenecek; onun akıl, sezgi ve vahiy arasındaki ilişkiye dair görüşleri analiz edilecektir. Bu bağlamda, araştırmanın temel kaynakları arasında Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb başta olmak üzere kelâmî ve felsefî eserleri yer almaktadır. Araştırma kapsamında Râzî'nin yöntemine dair önceki çalışmalardan yararlanılacak ve onun kelâm anlayışının, akıl-vahiy ilişkisine dair yaklaşımlarının ve epistemolojik bakış açısının günümüz tartışmalarıyla bağlantısı ortaya konulacaktır.

III. Râzî'nin Kısa Biyografisi

Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hasen b. Ali et-Teymî el-Bekrî, İslam düşüncesinde önemli bir yer edinmiş olan Fahreddin er-Râzî adıyla tanınmaktadır. Soyunun Hz. Ebû Bekir'e dayandığı rivayet edilen Râzî, nesebinde geçen Teymî ve Bekrî nisbeleriyle, köklü bir Arap kabilesine mensubiyetini göstermektedir. Bu durum, onun ilmî mirasının yalnızca fikrî boyutuyla değil, aynı zamanda toplumsal konumu açısından da dikkate değer olduğunu ortaya koymaktadır.

Taberistan asıllı olan Râzî, günümüzde İran'ın kuzeyinde yer alan Mâzenderan bölgesinde, Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Bu bölge, İslam ilim geleneğinde önemli âlimlerin yetiştiği merkezlerden biri olarak bilinmektedir. Onun eğitime yön veren ve ilk ilmî birikimini kazanmasında etkili olan şahsiyetlerden biri babası olup, bu sebeple kendisine "İbnü'l-Hatîb" lakabı verilmiştir.

¹ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Rûm 30/30; Nûr 24/35; A'râf 7/172.

İslam düşüncesindeki derin etkisi ve özellikle kelâm ilmindeki öncülüğü nedeniyle “Fahreddîn” unvanı ile anılmış, bu lakap ona “dinin övüncü” anlamında bir paye olarak verilmiştir. Bunun yanı sıra, onun kelâm ilmindeki otoritesini vurgulayan إِمَامُ الْمُتَكَلِّمِينَ (Kelâmcıların İmamı) unvanı, dönemindeki ve sonraki nesiller üzerindeki güçlü etkisinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Râzî’nin bu lakaplarla anılması, yalnızca kelâm ilminde bir otorite olarak görülmesini değil, aynı zamanda onun eserleri ve ilmî tartışmalarıyla İslam düşüncesine yön veren önemli şahsiyetlerden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Fahreddin er-Râzî, hicrî 543 veya 544 yılında, miladî takvime göre 1150 yılında, Ramazan ayının 25. günü Rey şehrinde dünyaya gelmiştir. Doğduğu bölge, o dönemde ilim ve kültür açısından önemli bir merkez konumunda olup, onun yetişmesinde etkili bir çevre sunmuştur. Babası Ziyâuddîn Ömer, döneminin tanınmış âlimlerinden biri olup, Rey bölgesinde hatiplik yapması dolayısıyla “Hatîbu’r-Rey” lakabıyla anılmıştır. Babasının bu ilmî konumu, Râzî’nin erken yaşlardan itibaren güçlü bir ilim geleneği içinde yetişmesine imkân sağlamış ve onun entelektüel gelişimine büyük katkıda bulunmuştur.²

Aile ortamının sunduğu ilmî miras, Râzî’nin yalnızca soy bağıyla değil, aynı zamanda ilim ve ahlâkî değerler açısından da güçlü bir geleneğe dayandığını göstermektedir. Bu ilmî atmosfer içinde yetişmesi, onun ilerleyen dönemlerde kelâm, felsefe ve tefsir alanlarında önemli bir otorite haline gelmesini kolaylaştırmıştır. Râzî’nin ilmî yolculuğunda, babasının rehberliği ve çocukluğundan itibaren aldığı nitelikli eğitim belirleyici olmuş, bu da onun geniş bir bilgi birikimine ulaşmasını sağlamıştır. Râzî’nin ailesi içinde, kendisinden büyük olan Rükneddîn isminde bir kardeşi bulunmaktadır. Ancak, Rükneddîn’in ilim dünyasında adı pek öne çıkmamış, buna karşın Fahreddin er-Râzî, ilmî yetkinliği ve eserleriyle İslam düşünce tarihinde önemli bir konuma ulaşmıştır. Kaynaklarda, Râzî’nin kazandığı bu büyük şöhretin, kardeşi tarafından kıskanıldığına dair bazı ifadeler yer almaktadır. Rivayetlere göre, ağabeyi Rükneddîn, insanların sürekli Fahreddîn’in ismini anmasından ve onu yüceltmesinden dolayı duyduğu hayal kırıklığını dile getirmiştir. Bu durum, Râzî’nin dönemindeki ilmî etkinliğinin ve toplum üzerindeki etkisinin ne denli büyük olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Fahreddin er-Râzî’nin fiziksel özellikleri, onun sadece bir âlim olarak değil, aynı zamanda çevresine etkileyici bir otorite ve karizma yayan bir figür olarak algılanmasına katkıda bulunmuştur. Kaynaklarda, iri yapılı ve güçlü bir bedene sahip olduğu belirtilmiş olup, bu durum onun fiziksel dayanıklılığını ve sağlam duruşunu vurgulayan önemli bir ayrıntıdır. Orta boylu olduğu ifade edilerek ne çok uzun ne de çok kısa olduğu belirtilmiş, böylece toplum içinde dengeli ve dikkat çekici bir figür olarak konumlandığı anlaşılmaktadır.

² Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *Ṭabaḳātu’l-Mufessirîn*, thk. ‘Alî Muhammed ‘Umar (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 115.

Yüz hatlarına dair en dikkat çekici özelliklerden biri, büyük ve gür sakala sahip olmasıdır. İslam toplumlarında sakal, hikmet, vakar ve otoritenin sembolü olarak görülmüş, özellikle âlimler ve devlet adamları arasında saygınlığın bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Râzî'nin gür sakalı ve heybetli duruşu, onun ilmî kişiliğini tamamlayan ve muhatapları üzerinde derin bir etki bırakan unsurlardan biri olmuştur. Yürüyüşü, duruşu ve genel tavırlarıyla çevresinde doğal bir saygınlık uyandıran bir şahsiyet olarak tanımlanması, onun sadece ilmî derinliğiyle değil, aynı zamanda fiziki varlığıyla da insanlar üzerinde bıraktığı güçlü izlenimi ortaya koymaktadır.

Râzî'nin bu etkileyici fiziksel duruşu, onun meclislerine katılan kişiler üzerinde bıraktığı izlenimi de güçlendirmiştir. Farklı şehirlerden, farklı niyetlerle gelen insanlar, onun ilminden istifade etmek, aklî ve naklî meselelerde ona danışmak veya kişisel rehberlik almak amacıyla huzuruna çıkmışlardır. Onun ilmî birikimi ve hitabeti kadar, dış görünüşü ve karizmatik duruşunun da bu etkide payı olduğu anlaşılmaktadır. Bu özellikleri, onun sadece bir mütefekkir ve kelâm âlimi olarak değil, aynı zamanda döneminin önemli entelektüel ve sosyal liderlerinden biri olarak görülmesine de katkı sağlamıştır.³

Fahreddin er-Râzî'nin vefatına dair nakledilen rivayetler, onun yaşadığı dönemdeki mezhebî ve siyasi gerilimlerin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Hayatı boyunca birçok kelâmî tartışmada aktif rol alan Râzî, özellikle Kerrâmiyye mezhebinin teşbihçi (antropomorfist) görüşlerine yönelik sert eleştirileriyle tanınmıştır. Onun bu görüşleri, Kerrâmiyye mensupları arasında ciddi rahatsızlık yaratmış ve zaman zaman ilmî münakaşalar, fiilî düşmanlıklara dönüşmüştür. Bu bağlamda, Râzî'nin vefatına dair aktarılan detaylar dikkate değerdir. Vasiyetinde, ölüm haberinin gizlenmesini istemesi, dönemin sosyal ve mezhebî gerilimleri düşünüldüğünde, düşmanlarının kendisine veya naasına zarar verme ihtimalinden duyduğu endişeyi açıkça ortaya koymaktadır. Bu durum, onun yaşadığı dönemde düşünsel ayrılıkların ne denli büyük çatışmalara sebep olabileceğini ve bu tür rekabetlerin yalnızca teorik tartışmalarla sınırlı kalmayarak bireysel hayatlara da doğrudan tesir ettiğini göstermektedir. Ölümünden sonra cesedinin kötü muameleye maruz kalabileceği korkusu, onun karşı karşıya kaldığı mezhebî husumetin derinliğini gözler önüne sermektedir.

Bazı kaynaklarda, Râzî'nin Kerrâmiyye mensupları tarafından zehirlendiğine dair iddialara yer verilmiştir. Ancak bu tür rivayetler, tarihsel veriler ışığında kesin bir şekilde doğrulanamamış, daha çok dönemin polemiği söylemleri çerçevesinde şekillenmiş iddialar olarak değerlendirilmiştir.⁴ Bununla birlikte, Râzî'nin ölümüne dair bu tür anlatıların varlığı,

³ Şalâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût, Turkî Muştafâ (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâs, 2000), 4/176.

⁴ Fethullah Huleyf, *Fahruddîn er-Râzî* (Kahire: Dâru'l-Câmîati'l-Misriyye, 1976), 20.

ona karşı duyulan derin husumetin bir göstergesi olarak dikkat çekmektedir. Cenazesinin hızlı bir şekilde ve gün sonunda defnedilmiş olması da önemli bir ayrıntıdır. Bu durum, hem onun vasiyetine uygun olarak ölüm haberinin uzun süre duyurulmaması hem de naaşına yönelik herhangi bir saldırı ihtimalinin göz önünde bulundurulması açısından anlamlıdır. Netice itibarıyla, Râzî'nin vefatına dair bu tür anlatılar, dönemin mezhebî çatışmalarının ne denli derin olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Ancak tarihsel kaynaklar titizlikle incelendiğinde, bu tür iddiaların kesinlik taşımadığı ve daha çok dönemin entelektüel ve mezhebî rekabet ortamında ortaya çıkmış olabileceği değerlendirilmektedir. Râzî, hicrî 606 yılında, Şevval ayının birinci pazartesi günü, Ramazan Bayramı'na denk gelen bir günde, miladî takvime göre 29 Mart 1210 tarihinde Herat şehrinde vefat etmiştir. Aynı günün sonunda, Muzdahân köyü yakınlarındaki bir dağın eteğine defnedilmiştir.⁵ Onun defin sürecine dair aktarılan detaylar, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasî atmosferi açısından önemli ipuçları sunmakta olup, ilmî mirasının yanında mezhebî tartışmalara konu olan bir şahsiyet olarak da nasıl algılandığını göstermektedir.

IV. Konuya Genel Bakış

Fıtrat kavramı, İslam düşüncesinde insanın yaratılışına dair temel metafizik ve epistemolojik meselelerden biri olarak ele alınmıştır. Kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde farklı açılardan yorumlanan bu kavram, insanın varoluşsal doğası ve Allah ile olan ilişkisi bağlamında önemli bir yere sahiptir.

Kur'ân-ı Kerîm'de "fitrat" kavramı, özellikle Rûm Sûresi 30. ayette geçen "فَطَرَتِ اللَّهُ" "الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" *"Allah'ın insanları üzerine yarattığı fitrat"* ifadesiyle, insanın doğal eğilimlerini ve hakikati kavramaya yönelik içsel yetisini ifade eder.⁶ Bu ayet, insanın doğuştan itibaren tevhid inancına meyilli bir yapıya sahip olduğunu vurgulayan en temel naslardan biri olarak kabul edilmiştir. Hadislerde de bu kavram sıklıkla işlenmiş olup, özellikle *"Her doğan, fitrat üzere doğar"*⁷ nebevî ifadesi, insanın doğasında Allah'a inanma eğiliminin bulunduğunu ifade eden önemli referanslardan biridir.

Kelâmcılar, fıtrat kavramını ele alırken bu doğuştan gelen eğilimin akıl, vahiy ve irade ile nasıl ilişkilendirileceğini tartışmışlardır. Mu'tezilî düşünürler, fıtratı insanın aklî yetisiyle

⁵ Ebû Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed 'Abdulkâdir el-Ğureşî, *el-Cevâhiru'l-Muđiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye* (Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.), 5/577.

⁶ er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 640.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Zühayr Nasr (Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), Cenâiz, 92; İbn Haccâc en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâdir (Kahire: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1955), Kader, 22.

hakikati kendi başına idrak edebileceği bir özellik olarak ele alırken,⁸ Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar, insanın hakikati idrak edebilmesi için vahyin rehberliğinin zorunlu olduğunu savunmuşlardır.⁹ İslam filozofları ise, fitratı insanın aklî potansiyeliyle ilişkili bir kavram olarak değerlendirerek, onun bilgiye ulaşma sürecindeki rolünü araştırmışlardır.

Fahreddin er-Râzî, fitrat kavramını kelâmî ve felsefî bağlamda ele alan düşünürlerden biri olarak, Mefâtîhu'l-Ğayb adlı tefsirinde bu kavramı detaylı bir şekilde incelemiş ve önceki ekollerin görüşlerini eleştirel bir perspektifle değerlendirmiştir. Onun fitrat anlayışı, insanın hakikati kavrayış süreci, tevhid inancının aklî ve doğuştan gelen bir yönü olup olmadığı ve fitrat delilinin Allah'ın varlığını ispat etmedeki rolü gibi konular etrafında şekillenmiştir.

V. Kelâm İlminde Fitrat Delili

Kelâm ilminde fitrat delili, insanın doğuştan gelen bir eğilimle Allah'ın varlığını ve birliğini tanımaya yatkın olduğu fikrine dayanır. Bu delil, insanın akıl, sezgi ve içsel eğilimleriyle hakikati kavrayabileceğini öne süren bir argüman olup, klasik kelâm ekolleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Epistemolojik açıdan bakıldığında, fitrat delili, doğuştan gelen bilgi (*a priori knowledge*) ile tecrübî bilgi (*a posteriori knowledge*) arasındaki ilişki bağlamında ele alınabilir. İslam düşüncesinde bilgi kaynakları genellikle akıl, duyular ve vahiy olarak sınıflandırılmıştır.¹⁰ Fitrat delili ise, bilginin doğrudan duyuşal veya naklî delillere dayanmadığını, insanın doğasında bulunan bir eğilim sonucu Allah'ın varlığı ve tevhid inancına yöneldiğini savunur. Bu bağlamda, fitrat delili insan aklının doğuştan bazı temel hakikatleri idrak edebileceğini öne süren natüralist epistemoloji ile örtüşmektedir.

Kelâmcılar arasında fitrat delilinin meşruiyeti ve kapsamı konusunda farklı yaklaşımlar öne çıkmıştır. Mu'tezile: İnsan aklının, vahye ihtiyaç duymadan da Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabileceğini savunmuştur. Bu bağlamda, fitrat delili akılcı bir epistemoloji içinde ele alınarak, insanın doğası gereği tevhid inancına meylettiği düşüncesi savunulmuştur.¹¹ Eş'arîlik: İnsan aklının tek başına Allah'ın varlığını kavrayamayacağını, ancak vahyin rehberliğinde doğru bilgiye ulaşabileceğini öne sürmüştür. Bu nedenle fitrat delilini, tek başına yeterli bir kanıt olarak değil, vahyin destekleyici unsurlarından biri olarak

⁸ Avvâd b. Abdullâh Mu'tik, *Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkifu Ehli'sSunneti Minhâ*, (Riyad: 1996) (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 192.

⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Hâlif (İskenderiye: Dâru'l-Câmiâtü'l-Misriyye, 1970), 4; İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdulhamid Abdulmun'im (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950), 258.

¹⁰ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988), 15.

¹¹ Talat Koçyiğit, "Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (01 Temmuz 1968), 107.

görmüştür.¹² Mâtürîdîlik: İnsan aklının Allah'ın varlığını idrak edebileceğini kabul etmekle birlikte, vahyin gerekliliğini de vurgulamıştır. Mâtürîdî düşüncede fitrat delili, insanın doğuştan gelen bir tevhid eğilimine sahip olması olarak değerlendirilmiş ve epistemolojik çerçevede aklın rolü ile vahyin gerekliliği arasında bir denge kurulmuştur.¹³

Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı eserinde fitrat delilini kelâmî, felsefî ve psikolojik boyutlarıyla ele almıştır. O, insanın doğuştan gelen eğilimlerini yalnızca metafizik bir olgu olarak değil, aynı zamanda bilginin kaynağı ve imanın temellendirilmesi açısından da değerlendirmiştir. Râzî, önceki kelâmcıların fitrat delili hakkındaki görüşlerini eleştirerek, fitrî bilginin rasyonel temellere dayalı olup olmadığını sorgulamış ve insanın doğasında Allah'ın varlığına dair bir bilgi olup olmadığını analiz etmiştir. Özellikle, fitrat delilinin evrenselliği ve zorunluluğu meselesini tartışmış ve bunun, insanın psikolojik yapısıyla nasıl ilişkili olduğunu incelemiştir.

Modern epistemoloji bağlamında fitrat delili, bilginin doğuştan gelip gelmediği meselesi ile ilişkilendirilebilir. Batı felsefesinde rasyonalist epistemoloji, insanın doğuştan bazı temel hakikatlere sahip olduğunu savunurken, empirist epistemoloji tüm bilginin deneyimden elde edildiğini öne sürer. Fıtrat delili, günümüzde doğal teoloji (*natural theology*) ve içselcilik (*internalism*) perspektiflerinden değerlendirildiğinde, imanın doğuştan mı yoksa akıl yürütmeye mi oluştuğu meselesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda, İslam kelâmındaki fitrat delili tartışmaları, çağdaş epistemoloji ile yeni açılımlar kazanabilir.¹⁴

VI. Fahreddin er-Râzî'nin Düşünce Dünyası ve Kelâmî Metodu

Fahreddin er-Râzî, kelâm, felsefe, tefsir, mantık ve doğa bilimleri gibi çeşitli alanlarda derinleşmiş ve İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş çok yönlü bir âlimdir. Eş'arî kelâm ekolünün önde gelen temsilcilerinden biri olarak, kelâm ilmini sadece naklî delillerle sınırlı bir alan olarak görmemiş, onu mantık ve metafizik çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Bu doğrultuda, kelâmî argümanlarını felsefî bir derinlikle ele alarak İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî (ö. 339/950) gibi filozofların yöntemlerini kelâm ilmiyle harmanlamış, ancak onların metafizik sistemlerini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmiştir.

¹² İrem Ceyhan, "İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 122.

¹³ Fatma Aygün, "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı", *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 300-301.

¹⁴ Mustafa Akçay, "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 146.

Bilgi teorisi açısından, insanın hakikati kavrayış sürecini akıl, duyular ve vahiy temelinde ele almış ve özellikle aklın yetkinliğini sorgulamıştır. O, aklın insanı kesin bilgiye ulaştırmada yeterli olup olmadığı konusunda şüpheli bir yaklaşım benimseyerek, kesin yargılara varmaktansa meseleleri açık uçlu bırakmayı tercih etmiştir.¹⁵ Varlık anlayışında, Meşşâî filozofların sudûr teorisini eleştirerek, kelâmî bir kozmoloji inşa etmiş ve özellikle Allah'ın zatı ve sıfatları ile âlem arasındaki ilişkiyi mantıksal bir düzlemde analiz etmiştir.¹⁶

Kelâm metodolojisi açısından, Râzî'nin en belirgin özelliği eleştirel analiz ve mantıksal ispat yöntemine verdiği önemdir. Kelâmî konuları incelerken, karşıt görüşleri en güçlü delilleriyle birlikte sunmuş, ardından bu görüşleri mantıkî ve kelâmî açıdan ele almış ve nihayetinde kendi görüşünü savunmuştur. Bu yöntem, onun eserlerinde çok yönlü ve derinlikli tartışmalara yer vermesine olanak sağlamıştır. Ayrıca, Aristoteles mantığını İslam kelâmına entegre ederek, kıyas yöntemini kullanmış ve tanrıbilimsel konuları akıl yürütme ile temellendirmiştir.

Kur'ân merkezli bir kelâm anlayışına sahip olan Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb adlı tefsirinde kelâmî meseleleri Kur'ân ayetleri üzerinden tartışmış ve kelâm ile tefsir arasındaki ilişkiyi güçlendirmiştir. Bu bağlamda, fitrat kavramını ele alırken de Kur'ân ayetlerinden hareketle sistematik bir analiz ortaya koymuştur. İnsanın doğuştan Allah'a inanma eğiliminde olup olmadığını epistemolojik ve psikolojik bir perspektiften incelemiştir.

Onun kelâmî yöntemi hem aklî çıkarımları hem de naklî delilleri harmanlayan kapsamlı bir sistematığe sahiptir. Fitrat deliline yaklaşımı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. O, fitrat kavramını sadece metafizik bir olgu olarak değil, aynı zamanda bilginin kaynağı ve inancın doğallığını temellendiren bir unsur olarak ele almıştır. Bu nedenle, fitrat delili onun kelâm sistematığında akıl, vahiy ve sezgi arasındaki ilişkiyi anlamada kritik bir yer tutmaktadır.

¹⁵ Fahreddîn Râzî, *Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hükemâi ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 51.

¹⁶ Fahreddîn Râzî, *Nihayetü'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Uşûl*, thk. Sa'îd Abdullaîf Fûda (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 236.

BİRİNCİ BÖLÜM

FİTRAT DELİLİNİN KAVRAMSAL VE TARİHSEL ARKA PLANI

İslam düşüncesinde insanın doğuştan sahip olduğu özellikleri, Yaratıcı ile kurduğu ilişkiyi ve dinî hakikatleri anlama biçimini açıklamada merkezi bir konuma sahip olan fitrat kavramı, kelâm ve felsefe geleneklerinde çeşitli yönleriyle ele alınmış ve farklı teorik çerçeveler içinde tartışılmıştır. Fitrat, bireyin yaratılıştan sahip olduğu ilahî yatkınlık olarak görülmüş ve bu kavram üzerinden dini inanın zorunluluğu veya doğallığı tartışılmıştır. Fitrat delili, insanın yaratılışına içkin olan bu ilahî yönelimi temel alarak, onun Allah’a inanma eğiliminde olduğunu ileri sürer. Bu bölümde, öncelikle fitrat kavramının lügavî ve terminolojik analizine yer verilerek, Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerde nasıl ele alındığı incelenecektir. Ardından, klasik kelâm geleneğinde fitrat delili bağlamında yapılan tartışmalara değinilecek ve özellikle fitratın insan iradesi ve kader ile ilişkisi üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda, İslam âlimlerinin fitrat kavramına yönelik yorumları ve delilin aklî ve naklî temelleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. Fitrat Kavramı: Tanım ve Anlam Alanı

Fitrat kavramı, İslam düşüncesinde insanın yaratılıştan getirdiği doğasını, ontolojik eğilimlerini ve Allah ile kurduğu içsel bağı ifade eden temel kavramlardan biridir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf başta olmak üzere çeşitli disiplinlerde farklı açılardan ele alınmış olan bu kavram, insanın hakikati idrak etme yetisi, doğuştan getirdiği ahlâkî ve epistemolojik eğilimler ile inanç yapısı bağlamında önemli bir yere sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de Rûm Sûresi 30. ayette geçen “*Allah’ın insanları üzerine yarattığı fitrat*” ifadesi, bu kavramın tevhid inancı ile doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Hadislerde de fitrat kavramının, insanın doğuştan Allah’a inanma eğiliminde olduğu ve saf bir yaratılışa sahip bulunduğu yönünde yorumlandığı görülmektedir. Kelâm ekolleri ve İslam filozofları, fitratın mahiyeti ve insanın doğuştan getirdiği bilgi ve inanç ile ilişkisi hakkında farklı yaklaşımlar geliştirmiştir. Bu çerçevede, fitratın kelâmî açıdan nasıl tanımlandığı, anlam alanının nasıl belirlendiği ve insanın epistemolojik yapısındaki yeri, İslam düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olmuştur.

1.1.1. Lügavî ve Terminolojik analiz

Fitrat kelimesi, Arapça kökeni itibarıyla فَطَرَ (faṭara) fiilinden türetilmiş olup فِئْلًا (fi’la) vezninde bir isimdir. Bu kök fiilin mastarı فَطَرًا (faṭran) olup, anlam itibarıyla “yarma, bölme, çatlatma” gibi fiziksel bir eylemi ifade etmektedir. Nitekim, Kur’ân-ı Kerîm’de İnfitâr sûresinin birinci ayetinde geçen “إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ” “*Gök yarıldığı zaman*” ifadesi de bu anlamı

desteklemektedir. Burada “infitâr”, gökyüzünün yarılması, çatlaması anlamına gelmekte olup, fiilin sözlük anlamının geniş bir kullanım sahasına sahip olduğunu göstermektedir.¹⁷ Kelimenin bir diğer önemli anlam boyutu ise, yaratılış ve başlangıç kavramlarıyla ilişkilidir. Fâtır ismi, Kur’ân’da Allah’ın sıfatlarından biri olarak kullanılmış ve “الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ”¹⁸ ayetinde, Allah’ın gökleri ve yeri başlangıçtan itibaren yarattığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda, فَطَرَ (faṭara) fiili, yalnızca fiziksel bir bölünmeyi değil, aynı zamanda bir şeyin varlığa getirilmesini ve yaratılış sürecinin başlangıcını da ifade etmektedir.¹⁹

İbn Abbas’tan (ö.68/687) nakledilen bir rivayet, bu anlamın daha iyi kavranmasına ışık tutmaktadır. İbn-i Abbas Fâtır sûresinin ilk ayetinde geçen “فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” kelimesinin manasını iki bedevinin bir kuyu hakkındaki tartışmalarını kendisine taşıdıklarında öğrendiğini beyan eder. Bu bedevilerden biri “أَنَا فَطَرْتُهَا” diyerek kuyuyu yok iken ilk kazanın kendisi olduğunu iddia etmektedir. Buna göre f-t-r kökünden türeyen bu kelimelerin kullanım yerlerinde “yoktan var etmek” ve kelimenin kök anlamıyla ilişkilendirerek yokluğu yarıp/çatlatıp varlığa gelmek anlamlarında kullanıldığını söylemek uzak olmayacaktır. Bu kullanım, fitrat kelimesinin yaratılış ve ilk oluşum anlamıyla doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir.²⁰

Kelimenin bu anlam çerçevesinde incelenmesi, fitrat kavramının kelâmî ve felsefî bağlamda nasıl yorumlanabileceğine dair ipuçları sunmaktadır. Fitrat, sözlük anlamı itibarıyla hem “yarılma” hem de “varlığa getirme, yaratma” anlamlarını içerdiğinden, kelâmî açıdan değerlendirildiğinde insanın doğuştan sahip olduğu saf yaratılışı ve içsel yönelimlerini ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle fitrat delili bağlamında, insanın Allah’a inanma eğiliminin doğuştan gelen bir özellik olup olmadığı tartışılırken, kelimenin etimolojik kökeni bu yönelimin insan doğasının temel bir unsuru olduğu fikrini destekleyen önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir.²¹ Bu kavram, Kur’ân ve hadislerde insanın Allah tarafından belirli bir nizam ve istikamet üzere yaratıldığını vurgulayan bir anlam taşımaktadır. Fitrat kelimesinin, halk “الْخَلْق” kavramıyla da ifade edilmesi, yaratılışın yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda insanın içsel doğası ve ahlâkî eğilimlerini de kapsadığını göstermektedir. Cürcânî (ö. 816/1413), fitrat kavramını “dine yatkın ve onu kabul etmeye

¹⁷ Cemalüddîn İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2011), 5/58.

¹⁸ Fâtır 35/1.

¹⁹ Zekerîyya İbn Fâris, *Mu'cemü-Mekâyisi 'l-Luğa*, thk. Muhammed Hârun Abdusselam (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/510; Murtezâ Zebîdî, *Tâcü 'l-Arûs min Cevâhiri 'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001), 13/329.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu 'l-Arab*, 5/56.

²¹ İbn Fâris, *Mu'cemü-Mekâyisi 'l-Luğa*, 4/510; Muhammed b. Alî Bâcesîr, *el-Kavâid fî Tevhîdi 'l-İbâde* (Riyad: Dâru'l-Emâcid, 2017), 1/610.

elverişli olan yaratılış” şeklinde tanımlamıştır.²² Bu tanım, fitratın insanın doğuştan gelen doğal eğilimlerini ve dini hakikatleri kavramaya uygun olan tabiatını ifade ettiğini göstermektedir. Cürçânî'nin yaklaşımı, fitratın pasif bir durum değil, aksine insanın Yaratıcıyı tanımaya yönelik doğal bir kapasite olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda, insanın tevhid inancına ve ilahî hakikate yönelmesini engelleyen unsurlar dış faktörler olup, kişinin aslî doğası itibarıyla dini kabul etmeye elverişli olduğu düşünülmüştür. Bu bağlamda fitrat kavramını, “الْخُلُقُ”, “الطَّبْعُ” ve “السَّيِّئَةُ” kavramlarıyla ilişkilendirilmesi, insanın doğuştan getirdiği fitrî yapıyı açıklamak açısından önemlidir. Tabiat, insanın doğuştan sahip olduğu ve değiştirilemez olan fitrî eğilimleri ifade ederken, seciye ise hem doğuştan gelen hem de zamanla kazanılan huyları kapsamaktadır.²³ Bu ayrım, halk kavramının yalnızca fiziksel bir yaratılışı değil, aynı zamanda insanın doğuştan sahip olduğu ahlâkî ve epistemolojik eğilimleri de içerdiğini göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de fatr kökünden türeyen fiil ve isimler, toplamda yirmi kez olmak üzere on dokuz ayette yer almaktadır. Ayrıca, ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere, bu kavram hadis rivayetlerinde de zikredilmiştir.²⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ” “Bu, öncekilerin ahlakından başka bir şey değildir”²⁵ ifadesi, halk kelimesinin ahlâkî bir yapı ve karakter anlamında kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda, halk ile fitrat arasında doğrudan bir bağ kurularak, insanın yaratılış itibarıyla belirli bir ahlâkî ve inançsal düzen üzere var edildiği anlaşılmaktadır. Fitrat, yaratılışın manevi ve ahlâkî boyutunu temsil eden bir yoktan var etme yasasıdır. Bu bağlamda halk kavramının fitrat anlamında kullanılması, insanın doğuştan belirli bir inanç ve ahlâkî yapıyla yaratıldığını vurgulayan bir yaklaşımı ortaya koymaktadır.²⁶

İbn Miskeveyh’in (ö. 421/1030) *halk* kavramına dair yaptığı tanımlama, fitratın halk kelimesiyle ifade edilebileceğini açıkça desteklemektedir. Ona göre halk, insan nefsinde bulunan ve düşünme veya bilinçli bir değerlendirme sürecine gerek kalmadan bireyi belirli fiillere yönlendiren bir durumdur. Bu tanım, halk kavramının yalnızca fiziksel bir yaratılışı değil, aynı zamanda insanın doğuştan getirdiği ruhsal ve ahlâkî eğilimleri de kapsadığını göstermektedir. İbn Miskeveyh, halkın iki yönü olduğuna dikkat çekmektedir. Birinci yön, insanın yaratılıştan getirdiği ve mizacının bir parçası olan doğal eğilimlerdir. Örneğin, bir insanın en küçük bir uyarıcı karşısında hemen öfkelenmesi veya çabucak sevgi göstermesi

²² Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 168.

²³ Abdu’n-Nebî bin Abdi’r-Resûl el-Ahmed nek-rî, *Düstûru’l-ulemâ = Câmi’u’l-ulûm fî istilâhâtî’l-funûn* (Lübnan; Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 2/197.

²⁴ Hayatî Hökelekli, “Fitrat”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/47.

²⁵ Şuarâ 26/137.

²⁶ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-Münîr* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1991), 16/221.

gibi davranışlar, doğuştan gelen ve değiştirilmesi zor olan fitrî özelliklerdir. İkinci yön ise, bireyin alışkanlıklar ve eğitim yoluyla kazandığı ve zamanla karakterinin bir parçası hâline gelen eğilimlerdir. Başlangıçta bilinçli düşünme ve akıl yürütme ile şekillenen bu özellikler, zamanla kalıcı hâle gelerek halk veya fitrat dediğimiz doğuştan gelen özelliklerle birleşmektedir.²⁷ Bu açıklamalar, halk kelimesinin yalnızca fiziksel bir yaratılış anlamına gelmediğini, insanın ahlâkî yapısını ve içsel doğasını da ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Miskeveyh'in halkı doğuştan gelen (tabiî) ve sonradan kazanılan (müstefâd) olarak ikiye ayırması, İslam düşüncesindeki fitrat anlayışıyla doğrudan örtüşmektedir. Fitrat, insanın Allah tarafından belirli bir düzen ve ahlâkî yatkınlıkla yaratıldığını ifade ederken, halk kavramı da bu yaratılışın hem fiziksel hem de manevi boyutunu içermektedir. Dolayısıyla, İbn Miskeveyh'in bu yaklaşımı, fitratın halk kelimesiyle ifade edilebileceği görüşünü destekler niteliktedir.

Kelimenin ıstılâhî anlamı konusunda ise “*Her doğan çocuk fitrat üzere doğar*”²⁸ hadisi etrafında önemli bir tartışma ortaya çıkmıştır. Bu tartışmada farklı yorumlar ileri sürülmüştür. Bir görüşe göre, hadiste doğan çocuğun yaratılış bakımından bozulmamış, selim bir tabiat üzere olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer yaklaşım, hadisin farâiz ahkâmı nazil olmadan önceki durumu yansıttığını ileri sürerek, her çocuğun ebeveyninin dini üzere doğduğunu savunur. Bu görüşe göre, eğer durum böyle olmasaydı çocuk mirastan pay sahibi olamayacaktı. Başka bir görüş, fitrat kavramının İslam ile özdeşleştiğini savunur. Selef âlimlerinin Rûm sûresi 30. ayette geçen fitratı İslam olarak yorumladığına dair icması bulunduğundan, hadiste de fitratın doğrudan İslam’a işaret ettiği kabul edilmiştir. Son olarak, Allah’ın insanı hayat ve ölüm, saadet ve şekavet gibi hususlarda kendi takdirine göre yarattığını savunan bir yorum da mevcuttur. Bu farklı yaklaşımlar, fitrat kavramının İslam düşüncesindeki geniş anlam yelpazesini ve kelâmî tartışmalardaki yerini ortaya koymaktadır.²⁹ Sözü geçen bu ihtilafın daha çok hususi olarak bu hadis üzerinde cereyan ediyor olması kelimeye ıstılahta yüklenen manaların çeşitlilik gösterdiğini göstermekle birlikte asıl meselenin hadisin bağlamı ve hadisin kendisinde olduğu aşîkârdır. Çünkü özellikle “fitrat” kelimesinin geçtiği ayetlerde durum daha açık halde karşımıza çıkıyor.³⁰

Fitrat kelimesinin ıstılahtaki anlamına mesnet olan ayet, isim (فَطَرَتْ) ve fiil (فَطَرَ) olarak geçtiği ve fitrat ayeti olarak bilenen Rûm sûresi 30/30-31 ayetleridir. “*Hakka yönelen*

²⁷ Ebû ‘Alî Aḥmed b. Muḥammed b. Ya’kûb Miskeveyh İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk ve Taṭhîru’l-A’râk*, thk. İbnu’l-Ḥaṭîb (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 1978), 41.

²⁸ Buhârî, Cenâiz, 91; Müslim, Kader, 6.

²⁹ Muḥammed b. ‘Alî b. el-Ḳâdî Muḥammed Ḥâmid b. Muḥammed Şâbir el-Fârûkî el-Ḥanefî et-Tahânevî, *Keşşâfu İşṭilâhâtî’l-Funûn ve’l-’Ulûm*, thk. ‘Alî Daḥrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 2/1279.

³⁰ Tahânevî, *Keşşâfu İşṭilâhâtî’l-Funûn ve’l-’Ulûm*, 2/1279.

bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.”

Fahreddin Râzi ayetin tefsirinde “fitrat” kelimesini “Allah'ın insanları yarattığı hal olan tevhid” olarak şerhetmiştir. Bu fitrî olan tevhid üzere yaratılışı da A'raf sûresi 172. Ayetinde anlatıldığı gibi olduğunu beyan etmiştir.³¹ “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.”*³² Bu anlayışa göre, fitrat sadece nötr bir zemin değil, aksine Allah'ı birleme yönünde doğal bir eğilim ve idrak yeteneğiyle donatılmış bir insan doğasıdır. Ayette, Allah'ın insanları belirli bir yaratılış üzerine var ettiği vurgulanmış ve bu yaratılışın tevhid inancına yönelik olduğu belirtilmiştir. Bu bağlamda, fitratın Allah'a izafe edilmesi, onun değerli ve övgüye layık bir özellik olduğunu göstermektedir. İbn Kesîr (ö. 774/1373), bu ayetin yorumunda Allah'ın insanları kendisini bilme ve birleme üzerine yarattığını ifade etmektedir. Bu, fitratın yalnızca insanın iç dünyasında var olan soyut bir eğilim değil, aynı zamanda onun varoluşsal gerçekliğinin temel bir unsuru olduğunu göstermektedir.³³ Fıtratın doğuştan sahip olduğu bu yönelim, insanın saf yaratılışını ve doğrudan Allah'ı kabul etmeye yönelik içsel kabiliyetini vurgulamaktadır. Hadislerde de bu anlayışı destekleyen ifadeler yer almaktadır. Özellikle “*كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ*” “*Her doğan fitrat üzere doğar*” hadisi,³⁴ insanın doğuştan tevhid inancına açık bir varlık olarak dünyaya geldiğini göstermektedir. Hadisin devamında ise çocuğun ebeveynleri tarafından Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapıldığı ifade edilerek, dış etkenlerin fitratı nasıl şekillendirdiği vurgulanmaktadır. Bu durum, fitratın asli niteliğinin tevhid olduğu, ancak çevresel faktörler nedeniyle insanın farklı inanç sistemlerine yönlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.³⁵

Fahreddin Râzî yine aynı ayetin devamında “*Allah'ın yaratmasında değişiklik yoktur*”³⁶ kısmı için burada birden fazla vecih olduğunu söyler. Bunlardan ilk görüş fitratın Allah'ın insanları saadet ehli yahut şekâvet ehli yaratmasıdır. Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), İshak b. Râhûye (ö. 283/853), Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö.

³¹ Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1999), 25/99.

³² A'râf 7/172.

³³ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 6/282.

³⁴ Buhârî, Cenâiz, 91.

³⁵ Cağfer Karadaş, “İnsana Tanınan Üç İlahi İmkan: Fitrat-İşaret-Hidayet”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 79.

³⁶ Rûm 30/30.

294/906), İbn Batta (ö. 387/997), Kâdı Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) gibi âlimler bu görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşün eleştirilmekle birlikte hiç zikredilmediği de olmuştur.³⁷ İkinci vecih ise fitratın Fahreddin Râzi'nin de benimsemiş olduğu üzere tevhid üzere yaratılmış olmak manasıdır. İslam âlimlerinin çoğunluğunun görüşü de fitratın tevhid ve beraberinde daha umumi anlamıyla marifetullah üzere yaratılmış olma durumudur. Bu doğrultuda, fitratın İslam'a yönelimini açıklamak üzere kullanılan benzetme, verimli toprağın ilahî vahyin yağmuruyla etkileşimine gönderme yaparak insanın doğuştan getirdiği kabul edicilik kapasitesini ifade etmektedir. Tıpkı verimli bir arazinin üzerine düşen yağmurla ürün vermesi gibi, insanın saf fitratı da vahiy ile desteklendiğinde tevhid inancı doğal bir şekilde gelişmektedir. Bu durum, fitratın yalnızca pasif bir kabiliyet olmadığını, aksine tevhid inancına yönelik içsel bir eğilim taşıdığını göstermektedir. Bu görüşün başlıca kabul edenler Ebû Hanife (ö. 150/767), Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Zeccac (ö. 311/923), Hattabî (ö. 388/998), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) Ebu Mansur Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi İslâm âlimleridir.³⁸

Mâtürîdî, her doğan bebeğin fitrat üzere dünyaya geldiğini ifade ederken, bu kavramı insanın doğuştan sahip olduğu bilişsel ve içgüdüsel yetiler bağlamında açıklar. Ona göre, yeni doğan bir bebeğin annesinin memesinden süt emerek beslenme ihtiyacını bilmesi, yaratılıştan gelen bir bilgiye sahip olduğunun göstergesidir. Aynı şekilde insan, doğuştan Allah Teâlâ'nın rubûbiyyetini ve vahdâniyetini tanıyabilecek bir fitratla yaratılmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî, fitratı insanın akli ve sezgisiyle Yaratıcı'yı tanıyabileceği doğal bir meyil olarak değerlendirir. Böylece, insanın Allah'a iman etmesi için sonradan öğrenmeye muhtaç olmadığı, aksine bu bilginin insan tabiatında zaten mevcut olduğu vurgulanır. Bu vecih fitrat'ın doğan çocuğun tevhide ve marifetullaha isti'dad sahibi olarak doğması içsel bir yatkınlık ve eğilim ile yaratılmış olması demektir.³⁹

Fahreddîn er-Râzî'nin fitrat kavramına yaklaşımı, insanın doğuştan sahip olduğu ancak belirli şartlar altında açığa çıkan içsel bir yatkınlık olarak tanımlanabilir. Ona göre, fitrat, insanın içinde gizil olarak var olan, ancak belirli uyaranlar veya dışsal etkenler sonucunda ortaya çıkan bir eğilimdir. Bu, fitratın pasif değil, dinamik bir bilinç süreciyle ortaya çıkan bir gerçeklik olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî'nin bu yaklaşımı, fitrat kavramını salt doğuştan getirilen bir inanma eğiliminden öte, insanın bilinçlenmesiyle birlikte aktive olan bir bilgi kaynağı ve yönelim olarak ele almaktadır. Bu çerçevede fitrat, hem

³⁷ Akçay, Mustafa, *İnsanlığın Ortak Dini Temeli Fitrat*, Sakarya üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi, s.160-161

³⁸ Mustafa Akçay, "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fitrat", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 158; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/271.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'-Kur'ân*, 8/271.

doğuştan var olan bir hakikat hem de insanın düşünsel ve deneyimsel süreçleriyle şekillenen bir idrak biçimi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰

Fitratın epistemolojik boyutu da önem arz etmektedir. İnsan zihni, doğuştan bazı temel aklî ilkelere sahiptir. Örneğin, “bir bütün, parçalarından büyüktür” veya “çelişen iki şey aynı anda doğru olamaz” gibi mantıksal ilkeler ne kadar fitrî ise, Allah’ın var olduğu ve yaratıcı olduğu bilgisi de o kadar fitrîdir. Eğer insanın fitratı bozulmazsa, doğrudan Allah’a yönelmesi kaçınılmazdır. Ancak, yanlış eğitim, kötü çevre veya nefis ve şeytanın etkisiyle bu fitrî bilgi zamanla örtülebilmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de de bu husus açıkça vurgulanmaktadır. Nahl Sûresi 17. Ayette “أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ” “*Yaratan, yaratmayan gibi olur mu?*” ifadesi, insanın doğal olarak yaratıcı ile yaratılmışlar arasında bir farkı idrak edebilecek bir fitrata sahip olduğunu göstermektedir. Bu tür ayetler, Allah’ın varlığı ve birliği bilgisinin yalnızca aklî delillere değil, doğrudan insanın yaratılışına içkin olan bir bilgiye dayandığını göstermektedir. Özetle fitrat kavramı, insanın doğuştan tevhidi kabul etmeye uygun ve Allah’ı tanımaya meyyal bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu kabul, açık ve detaylandırılmış bir bilgi şeklinde değil, içsel bir sezgi ve eğilim olarak bulunmaktadır. İnsan, kendisini var eden bir yaratıcının farkında olacak şekilde dünyaya gelmektedir. Ancak, çevresel faktörler ve bireyin kendi iradesi doğrultusunda bu doğal yönelim ya güçlenerek İslam inancına ulaşmakta ya da çevresel etkilerle değişikliğe uğrayarak farklı inanç sistemlerine yönelmektedir.

1.1.2. Kur’ân-ı Kerîm’de Fitrat Kavramı

Fitrat kavramının Kur’ân’daki temel dayanaklarından biri olan Rûm Sûresi 30. ayeti, insanın yaratılıştan getirdiği tevhid bilincini ve bu bilincin korunmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Ayette geçen “فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ” “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir*” ifadesi, Hz. Peygamber ve ona tabi olanlara hitap etmekte ve İslam dinine yönelmeyi, ona sınıksız sarılmayı ve ihlasla bağlanmayı öğütlemektedir. Buradaki emir, sadece zahirî bir bağlılığı değil, kişinin bütün benliğiyle hakikate yönelmesini ifade etmektedir. “حَنِيفًا” kelimesi ise, tevhid inancı üzerine istikamet üzere olmayı, batıl yollardan uzak durarak hakikate meyletmeyi ifade etmektedir. Bu anlamıyla, haniflik fitratın bir gereği olarak, insanın sahil dini arayışını ve hakikate yönelimini temsil etmektedir.

Ayette geçen “فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” “*Allah’ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun.*” ifadesi, Allah’ın insanları yaratılıştan yerleştirdiği doğal inanış düzenini ve onların hakikate yönelme eğilimini anlatmaktadır. Bu bağlamda, fitrat insanın doğuştan

⁴⁰ Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibu l-Âliye mine l-İlmi l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 1/123.

Allah'ı tanımaya ve O'na kulluk etmeye yönelik bir içsel donanımla yaratıldığını vurgulamaktadır. Burada “فِطْرَةَ اللَّهِ” teriminin Allah'a izafe edilmesi, bu fitratın bozulmamış, asli ve değişmez bir hakikat olduğunu göstermektedir. Nitekim ayetin devamında gelen “لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ” ifadesi, bu yaratılış düzeninin aslında değiştirilemez olduğunu, ancak insanların kendi iradeleriyle bu fitratı bozabileceğini ifade etmektedir. Buradaki “خَلْقٌ” kelimesi hem maddi hem de manevi anlamda yaratılışı kapsamakta olup, Allah'ın insana verdiği saf inanç eğiliminin değiştirilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak ayetin sonunda gelen “وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ” ifadesi, insanların büyük bir kısmının bu fitrî gerçeği idrak edemediğini ve şirk gibi sapkın inançlara yöneldiğini bildirmektedir. Bu durum, fitratın korunması gerektiğini ve hakikatin ancak akıl, vahiy ve bilinçli yöneliş ile sürdürülebileceğini göstermektedir.⁴¹ Dolayısıyla Rûm Sûresi 30. ayeti, insanın yaratılıştan getirdiği tevhid bilincine vurgu yapmakta, bu bilincin korunmasının gerekliliğini ortaya koymakta ve fitratın asli hâlinin değiştirilmemesi gerektiğini bildirmektedir. Bu ayet, fitrat delilinin temel dayanaklarından biri olarak, İslam kelâmında ve düşünce tarihinde insanın hakikati idrak etme kapasitesi ile Allah'a yönelme eğilimi üzerine yapılan tartışmalara ışık tutmaktadır.

A'râf Sûresi 172. ayeti, fitrat kavramının Kur'an'daki önemli temellerinden biridir. Ayet, insanın doğuştan tevhid bilgisini taşıdığı ve kıyamet gününde bu bilginin yokluğunu bahane edemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu ayette geçen “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ” “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” demişti. Onlar da “*Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin) demişlerdi.*” ifadesi, insanın Allah'ı tanıma yetisinin yaratılış anında kendisine yerleştirildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, insanın fitratında Allah'ın varlığını ve birliğini idrak etmeye yönelik bir içsel bilgi ve eğilim bulunmaktadır. Fitrat, insanın tevhid inancını kabul etmeye hazır bir şekilde yaratıldığını ve bu bilginin onun doğasında mevcut olduğunu gösterir. Bu ayetin işaret ettiği üzere, insanın fitratında Allah'ın birliğine dair bir idrak olduğu için, kıyamet günü insanlar bu bilgiden habersiz olduklarını öne süremeyeceklerdir. Bahsi geçen yorumlara göre, insanın akli doğuştan tevhid inancına yöneliktir ve hiçbir birey bu bilgiden tamamen gaflet içinde olamaz. Bu yüzden, kıyamet günü bir kimse Allah'ın varlığını bilmediğini veya şirk koşmasının bir hata olduğunu öne süremez. Ayetin vurguladığı fitrat, insanın bu bilgiyi tamamen unutmasının mümkün olmadığını vurgulamaktadır. İnsanlık, bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde Allah'ı tanımaya yönelik bir eğilim taşımakta olup, inkâr veya şirk ancak ya bilerek yapılan bir sapma ya da ilahî hakikatlere karşı bir ilgisizlik sonucu ortaya çıkan bir ihmal olarak değerlendirilmelidir. Ayetin devamında, bir diğer geçersiz gerekçe olarak “جَهْلٌ” “bilgisizlik, cehalet” bahanesi ele

⁴¹ Zuhaylî, *et-Tefsîru 'l-Münîr*, 21/81.

alınmaktadır. Fıtratın temeli, Allah'ın varlığını ve birliğini içsel bir bilgi olarak barındırdığı için, insanın şirk koşarken “biz atalarımızı takip ettik, doğru olanın bu olduğunu sandık” demesi de geçerli bir mazeret olamaz. Zira, fitrî bilgi, bireyin şirk ve batıl inançları içselleştirmesine engel olabilecek kadar güçlü bir bilinç oluşturmalıdır. Ancak bu bilgi, gaflet veya yanlış yönlendirme ile örtülebilir.⁴²

Bu yorum, fıtratın yalnızca insanın doğuştan sahip olduğu bir yönelim değil, aynı zamanda ilahî hakikatleri tanımaya yönelik bir epistemolojik temele sahip olduğunu göstermektedir. İnsan aklı, Allah'ın varlığına ve birliğine dair bir içsel sezgi ile yaratılmıştır, dolayısıyla şirk koşan kimseler ya bu bilgiyi kasıtlı olarak inkâr etmiş ya da yanlış bir şekilde yönlendirilmiştir. Ancak her iki durum da bir mazeret olarak kabul edilmez, çünkü insan fıtratı hakikate ulaşma potansiyelini taşımaktadır. Dolayısıyla A'râf Sûresi 172. ayeti, fıtrat kavramının doğrudan Kur'ânî bir temele dayandığını ve insanın Allah'ın varlığını ve birliğini tanımaya yönelik doğal bir idrake sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu ayet, fıtrat delili açısından, insanın doğuştan tevhid inancına yatkın yaratıldığını ve şirk gibi sapmaların ancak bilinçli tercihler veya ihmaller sonucu gerçekleştiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, insanın fıtratı, sadece İslam inancına yönelmeye açık bir yapı değil, aynı zamanda hakikati bilmeye yönelik bir zorunluluğu da içermektedir.

1.1.3. Hadislerde Fıtrat Vurgusu ve Yorumları

Fıtrat kavramı, hadis literatüründe de önemli bir yere sahiptir ve insanın doğuştan getirdiği tevhid eğilimi, hadislerde açık bir şekilde vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “Her doğan fıtrat üzere doğar”⁴³ hadisi, insanın saf ve bozulmamış bir yaratılış ile dünyaya geldiğini ve bu yaratılışın özünde tevhid inancına yatkınlık taşıdığını ortaya koymaktadır. Hadisin devamında, ebeveynlerin çocuğu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapabileceği ifade edilerek, bireyin çevresel etkenlerle farklı inanç sistemlerine yönlendirilebileceğine dikkat çekilmektedir. Bu, fıtratın dışsal faktörler tarafından nasıl şekillendirilebileceğini ve insanın aslında doğuştan tevhid bilincine açık bir yaratılış ile geldiğini ancak kültürel ve sosyolojik faktörlerin onun inanç yapısını değiştirebileceğini göstermektedir.

Bu hadisin en dikkat çekici yönlerinden biri, Hz. Peygamber'in fıtrat kavramını Kur'ân ayetiyle şerh etmesi ve Ebû Hüreyre'nin ayetle ilişkilendirme yaparak açıklamada bulunmasıdır. Hadisin sonunda, Ebû Hüreyre, Rûm Sûresi 30. ayetini okuyarak “فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” “Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrat” ifadesini hadisle

⁴² Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşri, 1984), 9/169.

⁴³ Buhârî, Cenâiz, 91.

ilişkilendirmiştir.⁴⁴ Bu durum, Hz. Peygamber'in fitrat kavramını nasıl yorumladığını ve onun aslında insanın doğal olarak Allah'ı birleme eğiliminde olduğunu gösteren bir ilahî yasa olduğunu ortaya koymaktadır. Ayetin devamında geçen “لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ” *Allah'ın yaratışında değişiklik yoktur*” ifadesi, fitratın değiştirilmemesi gerektiğini vurgularken, hadiste ise ebeveynlerin ve çevresel faktörlerin fitratı değiştirebileceği belirtilerek, bu değişimin aslında insanın özüne aykırı olduğu ima edilmektedir. Hadisin bazı rivayetlerinde, sahabeden birinin “Ey Allah'ın Resûlü! Eğer çocuk bu aşamaya gelmeden ölürse, o zaman ne olur?” şeklindeki sorusuna Hz. Peygamber'in “*Allah onların nasıl amel edeceklerini en iyi bilendir*” şeklinde yanıt verdiği aktarılmaktadır. Bu ifade, fitratın sadece doğuştaki bir hâl olmadığını, bireyin yaşadığı sürece de tevhid inancına yönelme potansiyeline sahip olduğunu göstermektedir. Bu noktada, kişinin hayatı boyunca fitratını koruyup koruyamayacağı ve içinde bulunduğu çevrenin etkisiyle sapmalara maruz kalıp kalmayacağı meselesi gündeme gelmektedir.⁴⁵

Hadisin Kur'an ayetiyle desteklenmesi, fitratın ontolojik ve epistemolojik boyutlarını daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de fitrat kavramı Allah'ın insana yerleştirdiği doğal bir eğilim olarak ifade edilirken, hadisler bu kavramı daha somut bir bağlamda ele alarak insanın doğuştan tevhid bilincine sahip olduğu, ancak bu bilincin dışsal faktörlerle örtülebileceği gerçeğini açıklamaktadır. Bu bağlamda fitrat, insanın hakikate ulaşma potansiyeli olarak anlaşılmalı, ancak bu potansiyelin korunması için akıl, vahiy ve iradeyle desteklenmesi gerektiği unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in hadisi ve onun Kur'an ayetiyle açıklanması, fitratın İslam'daki yerini hadislerle de açıkça ortaya koymaktadır. Fitrat, insanın doğuştan Allah'a yönelme eğiliminde olduğunu, ancak bu yönelimin ancak doğru bir ortam ve bilinçli tercihlerle korunabileceğini ifade etmektedir. Hadis, aynı zamanda bu bilginin zamanla örtülebileceğini ve şekillendirilebileceğini vurgulayarak, bireyin sorumluluğunun ve aklî iradesinin önemini ön plana çıkarmaktadır.

İmam Ebû Hanîfe'nin aktardığı rivayette, “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “*Her doğan fitrat üzere doğar*” ifadesi, insanın doğuştan İslam'ın hakikatine açık bir şekilde yaratıldığını ve eğer yalnız başına bırakılsaydı, hiçbir müdahale olmadan doğal olarak tevhidi kabul edeceğini söylemektedir.⁴⁶ Hadisin bu yorumu, İmam Mâtûridî'den de aktarıldığı üzere fitratın insan doğasında içkin bir tevhid bilgisi ve eğilimi barındırdığını ve bu yönelimin dış müdahale olmaksızın kendiliğinden gelişebileceğini ifade etmektedir. Ancak, birey ebeveynleri

⁴⁴ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421), 13/138.

⁴⁵ Ebû'l-Faḍl 'Iyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-Kâdî 'Iyâd, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü'l-Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'il (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1998), 8/146.

⁴⁶ Ebû'l-Hasen Nûrüdîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebi Hanife*, thk. eş-Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 255.

tarafından belirli bir inanç sistemine yönlendirilerek Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapılabilmektedir. Hadis üzerine bahsi geçen farklı anlam yüklemeleri ile oluşan bir ihtilaf varsa da bu durum fitratın doğuştan belirli bir inancı değil, tevhidi kabul etmeye elverişli bir yaratılışı ifade ettiğini göstermektedir. Bu hadis tevhid inancı ile, Allah'ın varlığını bilmenin insanın doğasında mevcut olduğu fikrini de desteklemektedir ki zaten bunların birbirinden uzak anlamlar olmadığı açıktır. Hatta hadisin şerhlerinde, “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِفْرَارِ” “Her doğan Allah'ı bilme ve O'nu kabul etme üzerine doğar” ifadesi yer almakta ve insanın doğuştan Allah'ın varlığını tanıyacak bir kabiliyete sahip olduğu açıkça belirtilmektedir.⁴⁷ İmam Ebû Hanîfe'nin bu konu ışığında kendisine tebliğ ulaşmamış kişi hakkındaki görüşü de bu insanın yalnızca aklıyla Allah'ı bilmesi gerektiği ve peygamberlerin gönderilmesinin zorunlu bir ön koşul olmadığı yönündedir. Ona göre, her akıl sahibi birey, Allah'ın varlığını bilme ve tevhidi kabul etme sorumluluğuna sahiptir. Bu görüş, fitratın yalnızca potansiyel bir eğilim olmadığını, aynı zamanda insanın yaratılışına yerleştirilmiş zorunlu bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulayan en somut örnektir. Hadisin devamında, “فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ” “Ebeveynleri onu Yahudi veya Hristiyan yapar” ifadesi, dinî kimliğin büyük oranda sosyal ve kültürel faktörler tarafından şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Bazı rivayetlerde “وَيُمَجِّسَانِهِ” “veya Mecusi yapar” ifadesinin eklenmesi, bu durumun yalnızca Yahudilik ve Hristiyanlık ile sınırlı olmadığını, bireyin doğup büyüdüğü çevreye göre farklı dinî inanç sistemlerine yönlendirilebileceğini göstermektedir. Burada vurgulanan temel nokta, insanın doğuştan tevhidi kabul etmeye elverişli yaratıldığı, ancak aile, toplum ve eğitim gibi dış etkenlerin bireyin inanç yapısını değiştirebildiğidir.⁴⁸ İnsanın bu doğal bilgiyi sürdürebilmesi için doğru rehberlik ve eğitime ihtiyaç duyduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır.

Hadislerde fitrat kelimesi fitrat hadisleri olarak bilinen “*fitrat beştir...*”, “*beş şey fitrattandır...*”,⁴⁹ “*on şey fitrattandır...*”⁵⁰ İfadeleriyle de gelmektedir. Burada fitrattan sayılanlar genel olarak kişisel temizlik için insana lazım olan ve peygamberlerin muhakkak tatbik ettikleri sünnetlerdir. Bu kullanımdaki fitrat daha çok “sünnet”, “nebilerin sünneti” gibi açıklanmış olsa da “fitratın sünneti”, “din” ve “ilk yaratılış” olarak da ifade edilmiştir.⁵¹ Bütün bu anlamları ile bu hadislerdeki fitrat kelimesi içerdiği temizlik esaslarına da dikkat edilecek

⁴⁷ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392/1972), 16/208.

⁴⁸ Ebû'l-Hasen Nûriddîn 'Alî b. Sultân Muhammed 'Alî el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, thk. eş-Şeyh Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/226.

⁴⁹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buhârî el-Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî*, thk. Muṣṭafa Dîb el-Buḡâ (Dimaşk: Dâru İbn Keşîr; Dâru'l-Yemâme, 1414), Bâb-ı kassu's-Şârib, 5550.

⁵⁰ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421), 41/507, 25060.

⁵¹ Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*, 3/148.

olursa dinin ve insaniyetin gerekleridir. Özellikle peygamberlerin sünneti olarak anlamlandırılması da yine peygamberlerin getirdiği ortak esas olan tevhid dininin fitrat ile olan alakasını ortaya koymaktadır. Özet olarak hadislerde de fitrat sarîh ve muğlak anlamlarda Allah'ın insanlara yerleştirdiği tevhid ve marifetullah'a karşı olan doğal bir eğilim anlamındadır. Fıtrat hadisleri diye tabir edilen fitrî sünnetleri ihtiva eden hadislerden de anlaşılacağı üzere aynı zamanda fitrat somut fiiliyatlar olarak tevhid dininin gerekliliklerini de kapsamaktadır.

1.2. Klasik Kelâm Geleneğinde Fıtrat Delili

İnsanın yaratılış itibarıyla ne iman ne de küfürle doğmadığı, ancak Allah tarafından akıl ve idrak yetisiyle donatıldığı ve iradesiyle bir seçim yapmaya muktedir olduğu şeklinde özetlenebilir. Bu yaklaşım, insanın doğuştan ne mümin ne de kâfir olarak yaratılmadığı, fakat tevhidi kabul etmeye elverişli bir doğaya sahip olduğu anlayışına dayanır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin, “خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَلْقَ سَلِيمًا مِنَ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ” “Allah Teâlâ mahlûkatı ne imanlı ne de kâfir olarak yarattı” ifadesi, insanın doğuştan inanç açısından nötr olduğunu, ancak akıl sahibi olarak doğruyu ve yanlış ayırt edebilecek bir kapasiteyle yaratıldığını ifade etmektedir. İnsan, bu akıl ve fitrî yetisiyle Allah'ın varlığını ve birliğini bilmeye uygun olarak yaratılmıştır. Ancak, küfür ve iman bireyin kendi fiiliyle şekillenir; küfür, hakikatin inkâr edilmesiyle gerçekleşirken, iman, hakikatin tasdik edilmesi ve kabul edilmesiyle meydana gelir. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, A'râf Sûresi 172. ayetindeki “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ” “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet, Rabbimizsin! Dediler*” ifadesiyle de örtüşmektedir. Burada, fıtratın sadece bir eğilim değil, aynı zamanda sorumluluk bilinci taşıyan bir kabiliyet olduğu fikri öne çıkmaktadır. İnsan, fitrat üzere doğar ve tevhidi kabule hazır bir doğa ile dünyaya gelir; ancak seçim hakkı kendisine aittir. Küfre yönelenler, bu fitrî hakikati inkâr edenlerdir; imanda sabit kalanlar ise fıtratlarını koruyanlardır.⁵² Ebû Hanîfe, iman ve küfür meselesinin tamamen insan fiiline dayandığını, Allah'ın insanları doğuştan bir inançla yaratmadığını, ancak onları iman etmeye elverişli bir fıtrat üzere var ettiğini ifade etmektedir. “وَلَمْ يُجْزَ أَحَدٌ مِنْ” “Allah mahlûkatından hiç kimseyi küfre veya imana zorlamamıştır” ifadesi, insanın özgür iradesine vurgu yapmaktadır. Bu, onun Cebriyye anlayışına karşı net bir tavır alarak, insanın iman veya inkâr konusunda zorlanmadığını ve tamamen kendi fiilleriyle bu yolda ilerlediğini savunduğunu göstermektedir. Öte yandan, “فَهُمْ” “İnsanlar bu fıtrat üzere doğarlar” ifadesi, insanın doğuştan tevhidi tanıma yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Ancak, küfür veya iman, insanın fıtratına nasıl

⁵² Fatma Aygün, “Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı”, *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 300-301.

yön vereceğine bağlıdır. Nitekim, “فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَقَدْ بَدَّلَ وَغَيَّرَ” “Kim bundan sonra inkâr ederse, o fitratını değiştirmiş ve bozmuştur” ifadesi de bunu desteklemektedir. Buradan hareketle, küfür, insanın doğasından gelen bir şey değil, sonradan oluşan bir sapma olarak değerlendirilir. Bu anlayış, Hz. Peygamber’in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “Her doğan fitrat üzere doğar” hadisiyle de doğrudan ilişkilidir. Hadiste, insanın doğuştan tevhid inancına yatkın olduğu, ancak ebeveynleri ve çevresi tarafından farklı inançlara yönlendirilebileceği ifade edilmektedir. Hadis ve Ebû Hanîfe’nin yaklaşımı birlikte ele alındığında, fitratın tevhidi kabul etmeye yatkınlık taşıdığı, ancak bireyin seçimleriyle ya bu inancı pekiştireceği ya da bozacağı anlaşılmaktadır.⁵³

Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşü, aynı zamanda insanın sorumluluk bilinci taşıdığını ve iman etme yükümlülüğünün yalnızca peygamberlerin davetiyle değil, aklî idrakle de mümkün olduğu görüşünün temelini ortaya koymaktadır. “يَجِبُ عَلَى كُلِّ مُكَلَّفٍ أَنْ يَعْرِفَ اللَّهَ بِمُجَرَّدِ” “Her mükellefin, peygamberlerin gelmesinden önce bile aklıyla Allah’ı bilmesi gerekir” görüşü,⁵⁴ fitratın yalnızca pasif bir eğilim olmadığını, insanın yaratılışında var olan ve akılla desteklenmesi gereken bir hakikat olduğunun diğer hükümler üzerinde bir yansımasıdır. Özetle Ebû Hanîfe’nin fitrat anlayışı, insanın doğuştan tevhid inancına yatkın olduğu, ancak iman veya küfür konusunda özgür iradesiyle bir seçim yapması gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Bu görüş, insanın yalnızca yaratılıştan getirdiği doğasıyla değil, aynı zamanda aklıyla ve iradesiyle de doğru olanı seçebileceği fikrini içermektedir. Dolayısıyla, fitrat, Ebû Hanîfe’ye göre yalnızca pasif bir yatkınlık değil, aynı zamanda Allah’ın insana sunduğu bir sorumluluk alanıdır. Küfür, ancak insanın kendi fiiliyle gerçekleşen bir sapma iken, iman da ancak bireyin bilinçli bir şekilde hakikati tasdik etmesiyle tamamlanmaktadır.

Mâtürîdî’nin Allah’ın varlığının ispatı bağlamında fitrat delili hakkındaki görüşleri, insanın yaratılışı gereği tevhid inancına ulaşmaya elverişli olduğunu ve akıl yürütme sürecine tabi tutulduğunda bu hakikati idrak edebileceğini vurgulamaktadır. Ona göre, insanın varoluşu ve doğuştan sahip olduğu ihtiyaçlar, mutlak anlamda bir yaratıcıya ve yöneticinin varlığına işaret etmektedir. İnsan, varlık âleminde sahipsiz, düzensiz ve tesadüfî bir şekilde bulunmadığını fark ettiğinde, kendi varlığının ancak üstün bir düzenleyici ve yönetici tarafından belirlenmiş olabileceğini idrak eder. Bu bağlamda, yaratılışın hiçbir noktasında anlamsızlık ve düzensizlik bulunmadığına işaret eden “تَفِي التَّفَاوُتِ عَنْ خَلْقِهِ وَفِطْرَتِهِ” “Allah’ın yaratışında bir tutarsızlığın bulunmaması”, insanın aklıyla tevhidi kavrayabileceğini gösteren bir delil olarak sunulmaktadır. Mâtürîdî’ye göre, fitratın tevhid bilgisine tanıklık etmesi, insanın yaratılışında Allah’ın birliğini ve varlığını kabul etmeye hazır bir yapıya sahip olması

⁵³ Nu’mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber* (B.A.E: Mektebetü’l-Furkân, 1999), 31-34.

⁵⁴ ‘Ali el-Kârî, *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*, 1985, 225.

anlamına gelir. Bu anlayış, fitratın salt bir eğilim değil, aynı zamanda bir delil olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, yaşamı boyunca farklı hâller ve değişimler yaşamakta, bu değişimler ise onun mutlak bir kudrete bağımlı olduğunu göstermektedir. Eğer insan, kendi yaratılışı üzerine derinlemesine düşünürse, bu değişkenlikler ve varoluşsal bağımlılık onun doğal olarak bir ilaha yönelmesine sebep olur. Mâtürîdî, bu görüşünü Hz. Peygamber'in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “*Her doğan fitrat üzere doğar*” hadisiyle desteklemektedir. Hadisi yorumlarken, insanın fitratı üzerine düşünmesi durumunda tevhid gerçeğini idrak edeceğini ifade etmektedir. Burada fitrat, sadece doğuştan gelen bir eğilim olarak değil, aynı zamanda aklî istidlal yoluyla geliştirilebilecek bir ontolojik ve epistemolojik gerçeklik olarak ele alınmaktadır. Eğer insan, fitrî yapısını saf hâlde koruyabilseydi ve ona dışarıdan müdahale edilmeseydi, akıl ve düşünce süreciyle doğrudan tevhid inancına ulaşması kaçınılmaz olacaktı.⁵⁵ Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin fitrat delili anlayışı, akıl ile vahyin uyumuna dayalı bir tevhid epistemolojisi inşa etmektedir. İnsanın varoluşsal yapısı ve doğuştan gelen ihtiyaçları, onun Allah'a yönelmesini zorunlu kılan bir içsel tanıklık (şehadet) içermektedir. Bu nedenle, fitrat, sadece bir başlangıç noktası değil, aynı zamanda Allah'ın varlığına yönelik en temel ve en güçlü delillerden biri olarak değerlendirilmelidir.

Mâtürîdî'nin fitrat delili anlayışı, insanın doğuştan Allah'ın birliğini tanımaya ve O'na yönelmeye elverişli bir yaratılışla var olduğunu vurgulamaktadır. “وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً” “*İnsanlar (başlangıçta tevhid inancına bağlı) tek bir ümmet idiler*”⁵⁶ ayetinin “بِالْفِطْرَةِ” “fitrat üzere” şeklinde yorumlanması, insanlığın ortak ve değişmez bir yaratılış düzenine sahip olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, bütün insanlar başlangıçta tevhid üzere yaratılmış, yani doğuştan Allah'ın varlığı ve birliği gerçeğine tanıklık eden bir içsel bilgiye (şehadet) sahip olmuşlardır. Bu bağlamda, “فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” “*Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrat*”⁵⁷ ayeti, fitratın Allah'ın birliğini kabul etmeye yönelik doğuştan gelen bir yeti olduğunu ortaya koymaktadır. “وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا” “*Göklerdeki ve yerdeki herkes ister istemez O'na boyun eğmişken*”⁵⁸ ayetiyle birlikte değerlendirildiğinde, fitratın yalnızca bilinçli bir yönelim olmadığı, aynı zamanda insanın varoluşsal bir yönelimi olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, doğuştan Allah'a iman etmeye yatkın bir yapıya sahip olup, eğer fitrî hali korunursa, tevhid inancına ulaşması kaçınılmazdır. Ancak, zamanla bazı insanların bu fitrattan saptığı ve farklı inançlara yöneldiği belirtilmektedir. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ إِلَّا أَنْ أَبَوْهُ يَهُودَانِيَهُ وَيُنَصِّرَانِيَهُ” “*Her doğan fitrat üzere doğar;*

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'-Kur'ân*, 5/85.

⁵⁶ Yûnus 10/19.

⁵⁷ Rûm 30/30.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/83.

ancak anne babası onu Yahudi veya Hristiyan yapar” hadisi, çevresel faktörler nedeniyle bu fitrî eğilimin yön değiştirebileceğini göstermektedir. Mâtürîdî, insanın doğal hâlinin İslam’a uygun olduğunu, ancak dış etkenlerin insanı farklı inançlara yönlendirdiğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Özetle fitrat, insanın Allah’ın varlığına ve birliğine dair doğal bir tanıklık taşıdığını ifade eden içsel bir delildir. Ancak, bu fitratın korunması veya bozulması, bireyin maruz kaldığı çevresel ve kültürel faktörlere bağlıdır. Eğer insan doğal yaratılışı üzerine bırakılmış olsaydı, aklıyla ve fitrî sezgisiyle tevhidi kabul edecekti. Bu da Mâtürîdî’nin fitrat delili anlayışını, insanın aklî yetisi ve doğuştan getirdiği hakikati idrak etme kapasitesiyle ilişkilendirdiğini göstermektedir.

Gazzâlî (ö. 505/1111), halk kelimesini fitrat ile eş anlamlı değerlendirerek insanın doğuştan sahip olduğu ahlâkî yönelimleri ve içsel eğilimleri açıklamaktadır. Ona göre, halk nefiste kökleşmiş bir özellik olup, bireyin herhangi bir düşünme veya irade ortaya koymaksızın, kolaylıkla ve doğal bir biçimde belirli fiilleri gerçekleştirmesine sebep olan içsel bir durumdur. Eğer bu içsel yönelimden aklın ve şer’an övgüye değer fiiller ortaya çıkıyorsa, bu durum güzel ahlak (hulk hasen) olarak adlandırılır. Buna karşılık, eğer çirkin ve kötü fiiller doğuyorsa, kötü ahlak (hulk seyyi’) olarak isimlendirilir. Burada Gazzâlî, insanın ahlâkî yapısının ve eylemlerinin, onun fitrî özellikleriyle doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede, Gazzâlî halk kelimesini insanın doğuştan getirdiği fitrî eğilimlerin bir tezahürü olarak ele almakta ve bu özelliklerin ancak bireyin benliğinde kalıcı ve kökleşmiş hâle geldiğinde gerçek anlamda bir *hulk* (ahlak) olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Örneğin, bir kişi nadiren cömertlik gösterirse veya bir öfke anında bilinçli bir çabayla sabrederse, bu özellikler onun halkı veya fitratı olarak nitelendirilemez. Ancak bu tür davranışlar, bireyin doğasında kökleşmiş ve düşünmeden gerçekleşen eğilimler hâline gelirse, onun fitrî yapısının bir parçası olarak kabul edilir. Bu yorum, insanın yaratılışının sadece fiziksel değil, aynı zamanda ahlâkî ve psikolojik bir yön taşıdığını, fitratın ise bu yaratılışın içsel boyutunu ifade ettiğini ortaya koymaktadır.⁶⁰

Dolayısıyla Gazzâlî’nin yaklaşımı, fitrat kavramının yalnızca insanın doğuştan sahip olduğu tevhid inancına yatkınlığını değil, aynı zamanda onun ahlâkî eğilimlerini de kapsadığını göstermektedir. Bu anlayışa göre, fitrat, insanın ahlâkî yapısının temel belirleyicisidir ve ancak bireyin sürekli olarak sergilediği fiillerle şekillenerek kalıcı bir hüviyet kazanır. Bu bağlamda, halk kelimesi yalnızca fiziksel yaratılışı değil, insanın iç dünyasındaki ahlâkî eğilimleri de ifade eden kapsamlı bir kavram olarak değerlendirilmelidir.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’-Kur’ân*, 6/24.

⁶⁰ Ebu Hâmid Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1982), 3/53.

Eş'ari kelamcılarının akıl tariflerinde de rastlanılan aklın bir garize-fıtrat olması durumu fıtratın insan hayatının içindeki aktif konumuna dikkat çekmesi açısından önemlidir. Akli Allah'ın doğuştan yarattığı bir garize olarak tanıtan ilk eş'ari kelamcısı olarak Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) zikredilir. Eş'ari kelamcılarında Gazzâlî ve Râzî'nin de içinde bulunduğu Teftâzânî (ö. 792/1390), İcî (ö. 756/1355), Cüveyni (ö. 478/1085) gibi Eş'ariler bu tanımı benimsemişlerdir. Onun bu tanımı ile fıtrat yalnız bir eğilim olmaktan ziyade, akli istidlal yoluyla geliştirilebilecek ontolojik ve epistemolojik bir gerçeklik olarak bir kez daha ortaya konmaktadır.⁶¹

1.2.1. Fıtrat ve Kader/İrade İlişkisi

Fıtrat ile kader ve insan iradesi arasındaki ilişki, İslam düşüncesinde önemli tartışmalardan biri olmuştur. Özellikle “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “*Her doğan fıtrat üzere doğar*” hadisi ile Allah'ın her şeyi takdir ettiği yönündeki kader anlayışı arasında bir çelişki olup olmadığı sorusu gündeme getirilmiştir. Ancak, bu iki kavram arasında bir çelişkinin bulunmadığını, aksine birbirini tamamlayan bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Öncelikle, fıtrat Allah tarafından insanlara verilen saf ve bozulmamış yaratılışı ifade eder. Allah, insanları doğuştan tevhidi kabul etmeye yatkın bir doğa ile yaratmış, onları batıl inançlardan uzak tutacak bir içsel eğilimle donatmıştır. Ancak, insan bu fıtratı koruma veya bozma konusunda bir irade sahibidir. Bu noktada, insan iradesi, kaderin bir parçası olarak fıtratını muhafaza etme veya onu dış etkenlere karşı savunmasız bırakma konusunda devreye girmektedir. Hadiste ifade edildiği gibi, Allah insanları selim bir fıtrat ile yaratmış, ancak insan ve cin şeytanlarının vesveseleriyle bazı insanlar bu fitrî yapıyı bozmuştur. Hadiste geçen “فَأَجَّأْتَهُمُ الشَّيَاطِينُ” “*Şeytanlar onları yoldan çıkardı*”⁶² ifadesi, insanın fitrî olarak tevhid bilinciyle yaratıldığını, ancak dışsal faktörlerin bu doğal inancı değiştirebileceğini göstermektedir. Ancak Allah, kimlerin fıtratında sabit kalacağını ve kimlerin onu bozacağını ezeli ilmiyle bilmekte ve buna göre takdir etmektedir.

Bu noktada, fıtrat ve kader arasındaki denge şöyle kurulmaktadır:

1. Fıtrat, insanın Allah'ı tanımaya ve O'na yönelmeye yatkın olarak yaratılmasıdır. Ancak bu, insanın zorunlu olarak mümin olacağı anlamına gelmez.
2. İnsan, kendi iradesiyle fıtratını koruyabilir veya bozabilir. Bu süreçte, çevresel faktörler, eğitim, aile ve şeytanın vesveseleri gibi unsurlar etkili olabilir.
3. Allah'ın ezeli ilmi, insanların bu iradelerini nasıl kullanacaklarını bilmesini ve buna göre takdir etmesini içerir. Ancak, bu bilgi insan iradesini zorunlu kılan bir

⁶¹ Hüseyin Aydın, “Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi”, *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (30 Kasım 2011), 30.

⁶² Müslim, Sıfatu Ehli'nâr, 24.

determinizm değildir. İnsan, özgür iradesiyle tercihte bulunur, ancak Allah ezeli ilminde kimin hangi tercihi yapacağını bilir ve bunu kaderin bir parçası olarak kaydetmiştir.

4. Bazı insanlar fitrat üzere kalır ve hidayet üzere yaşarken, bazıları ise fitratlarını terk ederler. Bu süreçte, Allah'ın dilemesi, bireyin kendi iradesiyle yaptığı tercihlere uygun bir şekilde tecelli eder.

Fitrat, katı bir biçimde iman veya küfür tayini anlamına gelmemektedir. Daha ziyade, insanın yaratılışında Allah'ı tanımaya yönelik doğal bir eğilimin varlığını ifade eder. Bununla birlikte, söz konusu eğilim tek başına yeterli değildir; insanın aklı melekelerini kullanarak ve iradî tercihlerde bulunarak imanını bilinçli bir şekilde iktisap etmesi gerekmektedir. Bu iradî kazanımlar, fitratın korunmasını ve bireyin hidayet üzere bir hayat sürmesini temin eder. Aksi durumda, kişi akli ve iradesiyle fitratını terk ederek dalâlet yolunu seçmiş olur. Nihayetinde, bütün bu iradî tercihlerin Allah'ın ezeli ilminde önceden malum olması, ilâhî iradenin de bu doğrultuda tecelli etmesini ifade eder.

Bu bağlamda, fitrat-kader ve irade arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir:

- Fitrat, insanın doğuştan tevhid bilincine meyilli yaratılışıdır. Ancak insan, bu fitratı bozabilir veya koruyabilir.
- İrade, insanın fitratını koruma veya değiştirme sürecinde aktif bir rol oynadığı özgür seçim alanıdır.
- Kader, Allah'ın ezeli ilminde kimin fitrat üzere kalacağını ve kimin onu bozacağını bilmesi ve buna göre takdir etmesidir.⁶³

Bu açıklamalar, fitrat ile kader arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını, aksine fitratın kaderin bir parçası olduğunu ve insanın bu süreçte sorumluluk sahibi olduğunu göstermektedir. İnsan doğuştan Allah'ı tanıyacak bir yetiyle yaratılır, ancak iradesiyle bu hakikati kabul edebilir veya ondan yüz çevirebilir. Bu da İslam'ın insanın özgür iradesine ve sorumluluğuna verdiği önemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

1.3. Delil Kavramının Sözlük ve İstilah Anlamı

Arapçada “delil” kelimesi, “yol göstermek, irşad etmek” anlamına gelen delâlet kökünden türeyen ve mübalağa içeren bir sıfat olup, temel olarak “yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca ulaştıran” anlamını taşımaktadır.⁶⁴ Bu bağlamda, delil kavramı, sadece bir kanıt veya ispat aracı olmanın ötesinde, muhatabını doğru bilgiye ulaştıran bir rehber fonksiyonu da

⁶³ Ömer b. Süleymân Akar el-Uteybî, *el-Kadâu ve 'l-Kader* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005), 68.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11/247.

içermektedir. Kur'an-ı Kerîm'de delil ifadesi “kılavuz”⁶⁵ anlamında kullanılması, delilin bir şeyi sadece açıklamakla kalmayıp, onu anlamaya ve idrak etmeye yönelik bir yönlendirme içerdiğini göstermektedir. Aynı kökten türeyen fiillerin altı farklı ayette “kılavuzluk etmek, göstermek, haber vermek” anlamlarında kullanılması, delilin epistemolojik çerçevede bilginin aktarılması ve yönlendirilmesiyle doğrudan ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, delil yalnızca bir hakikatin ortaya konulmasını değil, aynı zamanda bireyi bu hakikate ulaştıran bir vasıta olmayı da ifade etmektedir.⁶⁶

Hadis literatüründe de benzer kullanımlara rastlanmaktadır. Hadislerde delilin “yol gösterici” anlamındaki fonksiyonuna vurgu yapılması, onun salt bir ispat aracı olmanın ötesinde, insana hakikati anlamada ve doğru bilgiye ulaşmada bir rehberlik görevi üstlendiğini göstermektedir.⁶⁷ Bu kullanım, özellikle İslâm düşüncesinde delilin sadece mantıksal bir argüman değil, aynı zamanda epistemolojik bir rehberlik mekanizması olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Özetle delil kavramının sözlük anlamları bağlamında değerlendirilmesi, onun doğru bilgiye ulaşmasını sağlayan bir kılavuz niteliği taşıdığını göstermektedir. Bu yönüyle delil, İslâm düşüncesinde bilgiye ulaşma sürecinde hem aklî hem de epistemolojik bir fonksiyon icra eden temel kavramlardan biri olarak öne çıkmaktadır.

İslâm hukukçularının delil kavramına dair ıstılahî tarifleri, onun yalnızca bir şeyin varlığına işaret eden bir unsur olmadığını, aynı zamanda akıl yürüten ve delili inceleyen kişinin bir bilgiye ulaşmasını sağlayan bir mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır. Tanımda delil, “kendisi üzerine düşünen bir kişinin, delalet ettiği şeye dair bilgi edinmesini sağlayan unsur” olarak tarif edilmiştir. Bu bağlamda delil, sadece pasif bir gösterge değil, aynı zamanda bireyi bir sonuca ulaştıran aktif bir epistemolojik vasıta olarak ele alınmaktadır. Bu tanım, delilin “kişiyi bilgiye ulaştıran bir rehber” olduğu vurgusuyla desteklenmektedir. Delilin bir kılavuz gibi düşünüldüğü, bir kişinin onu dikkate alıp takip etmesi durumunda hedeflenen bilgiye ulaşacağı belirtilmektedir. Bu açıdan delil, yolda yönlendiren bir rehber “دليل القوم” veya bir kervanı yol göstererek hedefe ulaştıran bir kılavuza “دليل القوم” benzetilmektedir. Buradan hareketle, delilin yalnızca bir iddianın destekleyicisi olmadığını, aynı zamanda doğru bilgiye götüren bir irşat mekanizması olduğunu söylemek mümkündür. Tanımda ayrıca, evrende bulunan varlıkların Allah'ın varlığına delalet ettiğine dair Kur'ânî perspektif de göz önüne alınmıştır. “Göklerde ve yerde Allah'a dair deliller vardır” ifadesi, delilin doğrudan insan zihninde hakikate dair bir yönlendirme işlevi gördüğünü vurgulamaktadır. Bu

⁶⁵ Furkân, 25/45.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 24/465.

⁶⁷ Celâleddîn Suyûtî, *el-Fethu'l-Kebîr fî Dammi'z-Ziyâdati ilâ'l-Câmi'i's-Sagîr* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2003), 2/107.

bağlamda, delil yalnızca mantıkî veya lafzî bir yapı değil, aynı zamanda ontolojik ve kevnî deliller kapsamında da ele alınmakta, var olan her şeyin hakikatin anlaşılmasına bir yol teşkil ettiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte, bazı âlimler delili aktif bir özne olarak tanımlamış ve onu “bizzat delaleti gerçekleştiren unsur” olarak görmüştür. Bu görüşe göre, nasıl ki bir yol gösterici insanları bir yere ulaştırıyorsa, hakiki anlamda delalet edenin de bunu gerçekleştiren bir fail olması gerekir. Bu bakış açısıyla Allah’ın bizzat gerçek delil olduğu, çünkü O’nun varlığının kendisinin en büyük delili olduğu ifade edilmiştir. Bu anlayış, kelâmî ve tasavvufî perspektiflerle de uyumludur; zira birçok düşünür, varlığın hakikatine ulaşmada Allah’ın zatî delaletinin en üstün rehberlik olduğunu savunmuştur.⁶⁸

Bâkılânî’nin delil kavramına ilişkin tanımı, İslam düşüncesindeki epistemolojik çerçeveyi genişleten ve delilin doğasını sadece fiziksel ya da olgusal bir varlık ile sınırlamayan bir perspektife sahiptir. Ona göre delil, “kendisi üzerinde sağlıklı bir düşünme süreci yürütüldüğünde, zorunlu bilgiyle doğrudan ulaşılamayan bir hakikatin bilinmesini sağlayan her şeydir.”⁶⁹ Bu tanım, delilin yalnızca var olan nesnelerle sınırlı olmadığına, aynı zamanda yokluk durumlarının da delil işlevi görebileceğine işaret etmektedir. Bâkılânî’nin bu yaklaşımı, delilin hem var olan hem de var olmayan şeylerden çıkarılabileceğini vurgular. Örneğin, bir peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulayacak mucizelerin yokluğu, onun yalancı olduğuna delil teşkil edebilir. Benzer şekilde, akıl ve vahiy kaynaklarında bir hükme ilişkin herhangi bir delilin bulunmaması, o hükmün sabit olmadığına ve kişinin o yükümlülükten muaf olduğuna işaret edebilir. Buradan hareketle, Bâkılânî delilin yalnızca somut bir şeyle sınırlandırılmasının doğru olmadığını, çünkü delilin hem varlık hem yokluk temelli olabilirliliği ilkesini savunmaktadır. Bâkılânî ayrıca, delilin bir yaratıcı tarafından bilinçli olarak delil olması için var edilmesi gerekmediğini ifade etmektedir. Yani bir şey, onu ortaya koyan failin doğrudan delil olması niyeti taşımasa bile delil olabilir. Bu, özellikle kelâm ilminde delillerin mahiyetini ve kapsamını genişleten bir yaklaşımdır. Çünkü bu anlayışa göre, bir nesne veya durum ancak delil olmak amacıyla var edilirse delil kabul edilmez; aksine, bir şeyin bilgiye ulaştırma kapasitesi olup olmadığına bakılır.⁷⁰

Bu bağlamda, Bâkılânî’nin delil anlayışı, Mu‘tezile’nin Allah’ın kelâmını yaratılmış bir olgu olarak görmesine karşı geliştirdiği kelâmî argümanlarla da bağlantılıdır. Zira Mu‘tezilî düşünceye göre, Allah’ın kelâmı, dinî hükümlerin ispatında bir delil olduğu için

⁶⁸ Ebu Bekr Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, thk. Uceyl Câsim (Küveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, 1994), 4/7.

⁶⁹ Ebû Bekr Bâkılânî, *Temhîdu’l-Evâil ve Telhîsu’d-Delâil*, thk. Emaduddin Ahmet Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1987), 14.

⁷⁰ Ebû Bekr el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâd* (Beyrut, Lübnan: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 1/202-203.

sonradan yaratılmış olmalıdır.⁷¹ Ancak Bâkıllânî, bu iddiayı reddederek delilin yaratılmış olması gerekmediğini, varlığı zorunlu bir varlığın kelâmının da delil olabileceğini savunmaktadır. Böylece, Allah'ın kelâmının ezeli ve yaratılmamış olduğu fikrini güçlendiren bir epistemolojik temel oluşturmuştur.

Kelamcılarının delil kavramına dair tarifleri, epistemolojik yaklaşımlarına bağlı olarak farklı dönemlerde gelişim göstermiştir. İlk kelâm âlimlerine göre delil, herhangi bir konuda gerçeğe veya ispat edilmek istenen sonuca ulaştıran şeydir. Bu yaklaşım, delilin genel bir bilgi edinme aracı olarak görülmesini ve bilgiye ulaştıran her şeyin delil olarak kabul edilmesini ifade eder. Kelâm ilminin sistematikleşme sürecinde önemli bir isim olan Bâkıllânî, delili “duyu alanının dışında kalan ve hakkında zorunlu bilgimiz olmayan varlıkların bilgisine ulaştıran araç, başka bir ifadeyle duyularla algılanamayan ve zorunlu bilgi yoluyla kendiliğinden bilinmeyen hususları bilmeye vesile olan şey” şeklinde tanımlamıştır.⁷² Bu tanım, delilin zorunlu bilginin dışında kalan hususları kavramada epistemolojik bir araç olduğunu vurgular. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de benzer bir tanım yaparak, delili duyularla bilinmeyen konuların anlaşılmasını sağlayan bir vasıta olarak görmüştür.⁷³ Kelâm ilmi ile mantık disiplininin iç içe geçtiği dönemde Gazzâlî, delil kavramını mantıkî bir çerçeveye oturtmuş ve onu “yeni bir bilgi meydana getiren, yani sonuca ulaştıran iki öncülün birleşmesi” şeklinde tarif etmiştir.⁷⁴ Bu tanım, mantıkî kıyas yöntemine dayalı bir çıkarımı temel almakta olup, delilin iki önermenin birleşmesiyle yeni bir bilgi üreten bir mekanizma olduğunu göstermektedir. Gazzâlî'nin mantıkî yaklaşımlarını takip eden Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), delili “mantıkî bir kıyas” olarak tanımlamıştır.⁷⁵ Böylece delil, yalnızca bilgiye ulaştıran bir vasıta olmanın ötesinde, mantıkî kıyasın temel işleyişiyle ilişkilendirilmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini benimseyerek, delili “bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” olarak açıklamıştır.⁷⁶ Bu tanım, delilin epistemolojik yapısına vurgu yapmakta ve onun bilgi üretimindeki zorunlu ilişkisini ortaya koymaktadır. Cürcânî ayrıca, delilin mantıkî kıyas bağlamında, orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması ile açıklanabileceğini

⁷¹ Mu'tik, *Avvâd b. Abdullâh el-Mu'tik, el-Mu'tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevkîfu Ehli's-Sunneti Minhâ*, (Riyad: 1996), 118.

⁷² Ebu Bekr Bâkıllânî, *Temhîdû'l-Evâ'il fî Telhîşi'd-Delâil* (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 33-34.

⁷³ Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkḥ*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/39.

⁷⁴ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 19.

⁷⁵ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*, thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî (Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1968), 4/24.

⁷⁶ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 109.

ifade etmiştir. Bu ise delilin, mantıkî çıkarım mekanizması içinde nasıl bir işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Kelamcılarının genel olarak delili, bilgiye ulaştıran bir araç olarak ele aldıkları, ancak zamanla mantıkî çerçevede daha sistematik tanımlar geliştirdikleri görülmektedir. Başlangıçta epistemolojik bir kavram olarak ele alınan delil, zamanla mantıkî kıyas ve aklî istidlal çerçevesinde tanımlanarak daha teknik bir anlam kazanmıştır.

1.3.1. Delillerin Epistemolojik Değeri ve Kesinliğe Ulaşma Süreci

Fahreddin er-Râzî'nin delillere dair yaklaşımı, epistemolojik bir tasnife dayanmakta ve bu bağlamda kesinlik derecelerine göre farklı bilgi türlerine ulaşmanın mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Ona göre deliller, kesin (قَطْعِيَّة) ve ikna edici (إِقْنَاعِيَّة) olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır. Kesin deliller doğrudan zorunlu bilgi sağlarken, ikna edici deliller başlangıçta yalnızca zanna dayalı bir bilgi sunar. Ancak Râzî, bu ikna edici delillerin sayıca çoğalması ve birbirini desteklemesi durumunda, bilginin doğruluk derecesinin artarak nihayetinde kesinlik kazanabileceğini savunmaktadır. Bu noktada, mantık ilminde yer alan cedel yönteminin işlevselliğine dikkat çekmekte ve bu yöntemin ilk etapta zan ifade etmesine rağmen, zamanla güçlenen ve pekiştirilen delillerin kesin bilgiye ulaşmada etkili olabileceğini vurgulamaktadır. Râzî'nin bu yaklaşımı, mantık disiplininde tartışılan epistemolojik süreçler ile ilişkilidir. O, delillerin bir araya getirilmesinin, bireyin zihninde beliren şüpheleri gidermede ve kesin bilgiye ulaşmada önemli bir aşama teşkil ettiğini belirtmektedir. Özellikle kelam ilmi bağlamında, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları gibi konuların ele alınışında, salt aklî delillerin yeterli olmayabileceğini, bu yüzden hem aklî hem de ikna edici delillerin bir araya getirilerek düşüncüyü güçlendirmek gerektiğini savunmaktadır. Böylelikle, metodolojik bir bütünlük içerisinde, önce aklî delillerle temel bir çerçeve oluşturmakta, ardından daha geniş kitlelerin anlayış seviyesine hitap eden açık ve anlaşılır delillerle bu bilgiyi pekiştirmeyi amaçlamaktadır.⁷⁷

Râzî'nin bu yaklaşımı, klasik İslam düşüncesinde epistemolojik kesinlik arayışına yönelik önemli bir açılım sunmaktadır. Zira burada yalnızca aklî burhan yöntemine dayalı kesinlik değil, aynı zamanda nazari bilgi süreçleriyle oluşturulan zanların da güçlenerek kesin bilgiye ulaşabileceği kabul edilmektedir. Bu perspektif, delillerin işlevselliğini vurgulamakta ve ikna edici delillerin sayısal artışıyla bir argümanın epistemik gücünün nasıl tahkim edilebileceğini ortaya koymaktadır. Böylece, dinî düşünce alanında şüphelerin giderilmesi ve inancın tahkim edilmesi açısından bu metodun kritik bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

⁷⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/239.

Cedel yöntemi yakini olup olmadığına bakılmaksızın bir bilgi ortaya koymaktan ziyade hasmı itiraf ve teslimi sürüklenme amacı taşır.⁷⁸ Gazalî, Fahreddin er-Râzî gibi cedel metodunda bu yöntemin asıl amacını bir kenara bırakıp kullanılan mukaddimelere müstakil bir bakış sağlanırsa bu meşhur öncüller dini naslarla yahut evveliyattan bilgiler tarafından desteklenmiş olmakla kesinlik ifade etme konusunda güçlü bir konuma haiz olacağını belirtmiştir.⁷⁹ Kat'i delilleri ifade etmek ise burhan yöntemi ile açıklanır. Bütün mukaddimelerinin haddi zatından kesinlik ifade etmesi ile alınacak sonuçta kesinlik ifade etmeyi amaçlar. Bu yönü ile kelimcilerin başlıca kullandığı rasyonel yöntem burhandır.

Fahreddin er-Râzî'nin İsbât-ı Vâcip konusundaki delillendirme yöntemi, ontolojik ve kozmolojik temellere dayanan rasyonel bir çerçeveye sahiptir. O, varlıkların zorunlu (واجبٌ لِذَاتِهِ) veya mümkün (مُمْكِنٌ لِذَاتِهِ) olarak iki kategoriye ayrıldığını belirtir. Mümkün varlıkların zatları gereği ne varlığı ne de yokluğu gerektirdiğini, dolayısıyla var olmaları için bir sebebe (مُرَجَّحٌ) ihtiyaç duyduklarını ifade eder. Bu durumda mümkün varlıkların varlığını açıklayabilmek için, kendi başına varlığı zorunlu olan bir varlığın kabul edilmesi gerektiğini savunur. Böylece mümkün varlıkların varlığı, zorunlu bir varlığın varlığını gerektiren bir delil olarak değerlendirilir. Râzî'ye göre, Vacibü'l-Vücut'un ispatı için bu önermeden hareket edilmesi zorunludur. Ancak bu noktada, zorunlu varlığın hangi varlık olduğu meselesi gündeme gelir. İlk olarak, mevcut olan cisimlerin zorunlu varlık olup olmadığı tartışılmalıdır. Râzî, eğer cisimlerin zatları gereği mümkün olduğu ve kendiliklerinden var olamayacakları gösterilebilirse, bunların bir yaratıcıya muhtaç olduklarının da zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, cisimlerin mümkün varlık olduklarını ve dolayısıyla var olmak için bir dış sebebe ihtiyaç duyduklarını ispat etmek, zorunlu varlık fikrinin temelini oluşturur. Râzî, bu düşüncüyü temellendirirken, sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar devam edemeyeceği (teselsülün imkânsızlığı) ve varlıkların birbirini doğrudan var edemeyeceği (döngünün imkânsızlığı) ilkeleri üzerine bina edilen klasik kelâmî delillendirme yöntemini benimser. Bu iki temel ilke doğrultusunda, mümkün varlıkların varlığının zorunlu bir varlık tarafından açıklanması gerektiğini ileri sürer. Böylece, aklî çıkarımlar aracılığıyla Allah'ın zorunlu varlık olarak kabul edilmesi sağlanmış olur. Râzî, ikinci bir delillendirme yöntemi olarak irfanî ve keşfî tecrübeye dayalı bir yaklaşıma da yer verir. Bu yöntemde, insanın nefsinin dünyevî ilgilerden arındırarak ve sürekli ilahî zikre yönelerek kalbini saflaştırması gerektiğini savunur. Zikrin ve manevi yoğunlaşmanın, insanın ruhunda bir nur ve ilahî bir tecelli meydana getirdiğini, bunun sonucunda kişinin doğrudan Allah'ın varlığını idrak edebileceğini belirtir. Bu yöntem, aklî istidlalden farklı olarak, bireyin içsel sezgisine ve

⁷⁸ Tahânevî, *Keşşâfu İştîlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, 1/553.

⁷⁹ Abdurrahman Hasan Meydânî, *Devâbit'ul-Ma'rife*, , *Dimeşk* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 299.

ruhsal deneyimine dayanır. Ona göre, bu manevi deneyim, aklî delillerle ulaşılan bilgiye ilave bir kesinlik kazandırabilir ve Allah'ın varlığının, bizzat ruhun derinliklerinde idrak edilmesini mümkün kılabilir.⁸⁰ Râzî'nin Vacibü'l-Vücud'un ispatı konusundaki bu iki yaklaşımı, onun rasyonel ve irfanî delilleri bir arada ele alan metodolojisini ortaya koymaktadır. İlk yöntemde kelâmî ve felsefî ilkeler çerçevesinde aklî delillere dayanarak zorunlu varlığı ispat etmeye çalışırken, ikinci yöntemde mistik deneyimin epistemolojik değerine vurgu yaparak, Allah'ın varlığını bilmenin sadece akılla sınırlı olmadığını belirtmektedir. Böylece, kelam geleneği içinde rasyonel istidlale öncelik veren ancak irfanî tecrübeyi de ihmal etmeyen dengeli bir yaklaşım geliştirdiği görülmektedir.

1.4. Varlık ve Mahiyet

Allah'ın varlığı ve O'nu bilme meselesi, temelde varlık (vücûd) ve mahiyet (mâhiyet) ilişkisini açıklığa kavuşturmayı gerektiren bir konudur. Zira varlık ve mahiyet arasındaki ilişki, metafizik ve kelam alanında uzun süredir tartışılan bir mesele olup, bu ilişkinin nasıl kavrandığı, Allah'ın varlığını ispat etme yöntemlerini de doğrudan etkilemektedir.

Mütekaddimin kelamcılarda daha çok varlığın hakikatini ispatı ve gerçekliği üzerinde durmuştur ve varlığın hakikatinin bulunmadığını iddia şüpheci sofistlere sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Sofistlere varlığın ispatının yalnız acı vermek ile olabileceğini söylemişlerdir. Onların bu tavrı aynı zamanda varlığın tanımı konusundaki çetin duruma bir nevi de işaret olmuştur. Müteahhirin kelamcılar ise varlığın hakikati konusunda Mu'tezilî kelamın başlatmış olduğu cevher, araz, cüz'ün lâ yetecezze teorilerini geliştirerek üst bir boyuta taşımışlardır. Üzerinde birçok tartışmanın cari olduğu varlık meselesi kelam ve felsefe ilimlerinde ana meselelerden biridir. Bu meseledeki en büyük sorun da varlığın tanımı hatta tanımlanabilirliğidir. Bu tartışma varlığın bedîhî olması ve olmaması ve tasavvur olması ve olmaması ile alakalandırılmıştır. Genel görüşler 1. Varlık bir tasavvurdur herhangi bir tanımı yapılamaz, 2. Varlık bir tasavvurdur ve tanımı yapılabilir. 3. varlık “bedîhî değildir çünkü bir tasavvur değildir.” şeklindedir. Bütün bu varlık meselesi nihayetinde zorunlu varlık olan Allah'ın varlığını delillendirme amacına mebnidir.⁸¹

Fahreddin er-Râzî, Allah'ın varlığına dair delillerini sunmadan önce, bu temel ayrımı ele almakta ve şu sorulara cevap aramaktadır: Varlık ve mahiyet aynı şey midir, yoksa varlık mahiyete eklenen ayrı bir unsur mudur? Eğer farklı iseler, bu fark tüm varlıklar için geçerli midir, yoksa yalnızca bazı varlıklar için mi söz konusudur? İşte bu temel sorular, Râzî'nin varlık anlayışının çerçevesini çizen önemli noktalardır.

⁸⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-Îlâhî*, 1/54.

⁸¹ Ekrem Uğurlu, *Adudiiddin el-İcî'de Varlık* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2024), 9-13.

Klasik İslam düşüncesinde varlık (vücûd) ve mahiyet (mâhiyet) arasındaki ilişki, metafizik tartışmaların merkezinde yer alan temel bir konudur. Bu bağlamda, filozoflar ve kelimciler arasında çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiş olup, bu yaklaşımlar üç temel görüş etrafında şekillenmiştir.

1. Birinci görüşe göre, varlık ile mahiyet, hem zorunlu (vacip) hem de mümkün varlıkta özdeşdir; yani varlık, mahiyetten bağımsız bir unsur olarak kabul edilmemektedir. Ancak bu özdeşlik mutlak anlamda değil, kavramsal düzeyde ele alınmaktadır. Zira bu görüş mensup düşünürler, zorunlu varlıkta (Vacibü'l-Vücûd) varlık ile mahiyetin aynı olduğunu, mümkün varlıkta (mümkünü'l-vücûd) ise farklı bir şekilde tezahür ettiğini ileri sürmektedirler. Bu yaklaşıma göre varlık, yalnızca müşterek (homonim) bir lafız olup, mahiyetler arasındaki farklılıkları belirleyen bir unsur değildir. Tıpkı Arapçadaki “ayn” kelimesinin hem göz organı hem altın hem zât hem de casus anlamına gelmesi gibi, varlık da çeşitli mahiyetlerde farklı anlamlar kazanmaktadır. Bu benzetme, varlık kavramının her bir varlık türünde aynı anlamda kullanılmadığını, aksine mahiyete göre değişen bir bağlamda ele alındığını göstermektedir. Bu görüş, özellikle kelimciler arasında, Allah’ın varlığının mahiyetinden ayrı olmadığına dair bir temel oluştururken, mümkün varlıklar açısından ise bu özdeşliğin farklı bir bağlamda yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, varlığın mahiyete eklenen bir unsur olup olmadığı sorunu, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında farklı bir statüye sahip olacak şekilde ele alınmaktadır.⁸²

2. Allah’ın mahiyetinin bulunmadığını, bilakis O’nun saf varlık (el-vücûd el-mücerred) olduğunu ileri sürmektedir. Bu anlayışa göre, Allah’ın varlığı, herhangi bir mahiyete dayanmaz ve mahiyet ile sınırlandırılmaz. Bu durum, O’ndan yokluğun nefyedilmesiyle (sübutî sıfatlar yerine selbî bir tanım tercih edilerek) açıklanır. Dolayısıyla, Allah’ın varlığı mahiyet ile kayıtlanamayacak şekilde mutlak ve zorunlu bir varlıktır. Buna karşın mümkün varlıklar (el-mümkinât) için durum farklıdır. Mümkün varlıkların tümü, mahiyet ve varlık açısından iki ayrı bileşenden oluşur; yani onların mahiyetleri, varlıklarından bağımsız olarak düşünülebilir. Bu yüzden, mümkün varlıklarda varlık mahiyete eklenen bir unsur olarak değerlendirilir. Bir diğer ifadeyle, mümkün varlıkların varlığı, mahiyetlerinden ayrı ve onlara sonradan kazandırılmıştır. Bu görüş, özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından benimsenmiş olup, onların varlık felsefesinin temel taşlarından birini oluşturmaktadır. Onlara göre, Allah’ın varlığı, mahiyetiyle özdeş olup ayrılmaz bir bütünlük arz ederken, mümkün varlıkların varlığı mahiyetlerinden farklıdır. Bu anlayış, klasik İslam felsefesinde vacib ve

⁸² Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti ve'l-Felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963), 166.

mümkün varlık ayrımının ontolojik temelini oluşturmuş ve varlık anlayışının gelişiminde büyük bir etkiye sahip olmuştur.⁸³

Mu‘tezile’nin genel görüşü, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın varlık ve mahiyet ilişkisine dair yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir. Ancak, bu konuda Mu‘tezile içerisindeki bazı âlimler farklı bir perspektif geliştirmiştir. Nitekim, Mu‘tezile’nin önde gelen düşünürlerinden Hafs (ö. 204/820’den sonra) ve Dırâr B. Amr (ö. 200/815), Allah hakkında mahiyet kavramının kullanılabileceğini ifade etmişlerdir.⁸⁴ Onlara göre, Allah’ın mahiyeti vardır ve bu mahiyet, O’nun varlığından ayrılmaz bir şekilde düşünülebilir. Bu görüşe karşı çıkan İbn Râvendî (ö. 301/913-14), Mu‘tezile ekolünün bu yaklaşımını sert bir şekilde eleştirmiştir. O, Allah’ın mahiyete sahip olduğunu savunan bu iki âlimin hataya düştüğünü ve aslında onların görüşünün, Allah’ın zatını varlık açısından sınırlandırıcı bir anlayış taşıdığını iddia etmiştir. Bu eleştiriler özellikle, mahiyetin zorunlu olarak belirli sınırları içermesi ve bu sınırların Allah’ın mutlak zatıyla bağdaşmaması fikrine dayanmaktadır. İbn Ravendi’nin yanı sıra, kelimci Hayyât (ö. 300/913) da bu tartışmada Mu‘tezile içerisindeki bazı düşünürlerin hatalı bir zeminde konumlandığını ileri sürmüş ve Allah’ın varlığını mahiyetten bağımsız bir hakikat olarak görmek gerektiğini vurgulamıştır. Buradan hareketle, Mu‘tezile’nin çoğunluğu, Allah’a mahiyet atfetmeyi reddetmekte ve O’nun varlığını, mahiyetle sınırlandırılmayacak şekilde mutlak bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır.⁸⁵ Bu tartışmalar göstermektedir ki, varlık ve mahiyet ilişkisi, kelam ve felsefe disiplinlerinde yalnızca ontolojik bir mesele değil, aynı zamanda ilahî zatın nasıl anlaşılması gerektiğine dair temel bir tartışma alanı olmuştur. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin genel eğilimi, Allah’ın varlığını mahiyetten bağımsız olarak değerlendirme yönündedir.

⁸³ Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *Fârâbî’nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 123; Fârâbî - Nafiz Danışman, *El-Medînetü’l- Fâzılâ* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 15; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995), 34; Mahmûd Kâsım, *el-Feylesûfu’l-Mütferâ Aleyh: İbn Rüşd* (Kahire: Mektebetü Lancu el-Misriyye, ts.), 74.

⁸⁴ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Muşallîn*, thk. N‘aîm Zarzûr (Mısır: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, 2005), 1/172.

⁸⁵ İbn Hazm Endülüsî, *el-Fasl fi’l-Mileli ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasr (Riyad: Mektebetü Ukâz, 1982), 2/132; Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî Ârâuhu’l-Kelâmiyyeti ve’l-Felsefiyye*, 1963, 169.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'NİN FITRAT DELİLİNE YAKLAŞIMI

2.1. Râzî'nin Kelâmî Düşüncesi ve Fıtrat Delili

Fahreddîn er-Râzî, kelâm ilminin en üstün bilim olduğunu savunan ve bu alanda önemli eserler vermiş bir düşünürdür. Ona göre, kelâm ilmi, dinî inançları kesin delillerle ispat eden ve muhalif görüşleri çürüten bir disiplin olarak peygamberlerin takip ettiği bir yöntemdir. Kur'ân-ı Kerîm'in büyük ölçüde peygamberler ile inkârcılar arasındaki inanç mücadelesini anlattığını belirten Râzî, bu bağlamda kelâmın İslam düşüncesindeki merkezi rolünü vurgulamaktadır. Râzî, kelâm ilmini savunurken, Gazzâlî gibi Eş'ariyye kelâm ekolünü İslam filozoflarına karşı müdafaa etmiş ve kelâmı felsefî temellerle güçlendirmiştir. Ancak Gazzâlî'den farklı olarak, felsefî meselelere daha fazla yer vermiş, özellikle tabiat ilimleri ve metafizik konularında İbn Sînâ'nın görüşlerinden etkilenmiştir. Bu yönüyle Râzî, klasik kelâm ile felsefe arasındaki sınırları aşarak felsefî kelâm dönemini başlatan en önemli isimlerden biri olmuştur. Onun çalışmaları, kelâmı sadece naklî delillere dayanan bir ilim olmaktan çıkarıp, aklî ve felsefî temellere dayanan bir disipline dönüştürme çabasının bir yansımasıdır. Bu durum, özellikle İbn Haldûn (ö. 808/1406) tarafından kelâm ile felsefenin birleştiği bir dönemin başlangıcı olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte, Râzî'nin hayatının sonlarına doğru felsefenin yöntemleriyle akaid konuları, insanı kesin bir tatmine ulaştırmadığı görüşüne vardığı ve herkesi Kur'ân'ın yöntemine dönmeye davet ettiği rivayet edilmektedir. Onun bu görüşü, nihai hakikatin ancak vahiy ile tam anlamıyla idrak edilebileceğini düşündüğüne işaret etmektedir. Öğrencisi İbrâhim b. Ebû Bekir el-İsfahânî'ye yazdırdığı vasiyetinde bu düşüncelerini açıkça ifade etmesi, onun ilmî yolculuğunun bir noktada kelâmî ve felsefî sistemlerin ötesine yöneldiğini göstermektedir.⁸⁶ Dolayısıyla Râzî, kelâm ilmini hem savunan hem de onu rasyonel ve felsefî temellerle güçlendiren en önemli düşünürlerden biridir. Onun mirası, İslam düşüncesinde kelâm ile felsefenin birleşimini temsil eden bir dönüm noktası olarak kabul edilmekle birlikte, hayatının sonlarına doğru vahyin yöntemine yönelme eğilimi göstermesi, onun düşünsel gelişiminin farklı boyutlarını ortaya koymaktadır.

İslam düşünce tarihinde “İsbât-ı Vâcib” yani Allah'ın varlığının ispatı meselesi, farklı yöntemlerle ele alınmış ve çeşitli ekollerin geliştirdiği delillendirme yaklaşımlarına dayandırılmıştır. Genel olarak bu yöntemler üç ana kategoriye ayrılmaktadır: Akılcı istidlal,

⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/90; Zerkân, *Fahrüddîn er-Râzî Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti ve'l-Felsefiyye*, 1963, 640.

kalbî istidlal ve naklî istidlal. Akılcı istidlal, filozofların, kelamcılarının ve Kur'ânî yöntemin benimsediği bir yol olup, Allah'ın varlığının akli delillerle ispat edilebileceğini savunmaktadır. Kalbî istidlal ise tasavvuf ehlinin ve fitrat-bedeihât yöntemini benimseyenlerin görüşlerini kapsamakta, Allah'ın varlığının akıl yürütmeden ziyade sezgi, kalbî deneyimler ve insanın doğuştan sahip olduğu içsel tanıklık ile bilinebileceğini öne sürmektedir. Naklî istidlal ise, Allah'ın varlığına dair bilginin yalnızca vahiy yoluyla elde edilebileceğini ve aklın bu konuda yetersiz olduğunu savunan yaklaşımı ifade etmektedir. Fahreddîn er-Râzî, bu yöntemler karşısında kelam ekolüne bağlı olarak akılcı istidlali benimsemiş, ancak vahyin önemini göz ardı etmemiştir. Onun bu istidlal metotlarının hepsini kendince kullandığı görülür ama akli devre dışı bırakarak sezgi ve tecrübeye dayalı yaklaşımları eleştirmiş, insanın doğuştan Allah'ın varlığına yönelik bir yatkınlığı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu yatkınlığın ancak akli delillerle bilinçli bir şekilde temellendirilebileceğini vurgulamıştır. Ayrıca, sadece vahyi merkeze alan ve akli devre dışı bırakan yaklaşımların da yetersiz olduğunu ifade etmiş, akıl ve vahiy arasında bir denge kurulması gerektiğini savunmuştur. Râzî'nin bu tutumu, onun hem kelâmî hem de felsefî düşünceyi bir araya getirerek metodolojik bir derinlik oluşturduğunu göstermektedir.⁸⁷

2.1.1. Râzî'nin Epistemolojik ve Metodolojik Yaklaşımı

Fahreddîn er-Râzî'nin fitrat kavramına epistemolojik ve metodolojik yaklaşımı, insan doğasının ve bilginin kazanılma süreçlerinin sistematik bir şekilde açıklanmasına dayanır. Burada fitrat, yalnızca metafizik bir kavram olarak değil, aynı zamanda insanın bilgi edinme sürecinde temel bir unsur olarak ele alınmaktadır. Râzî, insanın doğuştan getirdiği belirli eğilimlerin, farklı dönemlerde açığa çıktığını ve bunların zamana bağlı olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, insanın doğuştan bir bilgiye sahip olduğu ancak bu bilginin zamansal olarak ortaya çıkıp şekillendiği görüşünü desteklemektedir.

İnsanın doğumdan itibaren içgüdüsel olarak belirli eğilimlerle yaratıldığını ifade eden bu yaklaşımda, fitrat epistemolojik bir temel olarak değerlendirilmekte ve insanın doğuştan gelen bilgiye yatkınlığı vurgulanmaktadır. Örneğin, açlık hissinin doğumla birlikte ortaya çıkması, insanın biyolojik varlığını sürdürmek için doğal bir şekilde bilgi üretmeye yatkın olduğunu gösterir. Benzer şekilde, mülkiyet duygusunun yaklaşık bir yıl içinde gelişmesi, insanın çevresini anlama ve kendisini nesnelerle ilişkilendirme sürecinin bir parçasıdır. Dini eğilimlerin ve ahlakî yönelimlerin ise ergenlik döneminde ortaya çıktığı ifade edilmektedir.

⁸⁷ Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî Ârâuhu 'l-Kelâmiyyeti ve 'l-Felsefiyye*, 1963, 174.

Bu, insanın doğuştan tevhid inancına açık bir yapıya sahip olduğunu ancak bunun belirli bir gelişim süreci içinde kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır.⁸⁸

Râzî'nin yaklaşımı, fitratın insanın varoluşsal olarak Allah'a yönelmeye uygun bir doğaya sahip olduğunu, ancak bu yönelimin belli bir aşamada bilinç düzeyine çıktığını ifade etmektedir. Bu yönelim, insanın ya rızaya dayalı bir tevhid bilincine ulaşmasıyla ya da korku ve nefret duygularıyla farklı inançlara sapmasıyla şekillenebilir. Yani, insanın doğasında var olan "فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" "*Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrat*",⁸⁹ epistemolojik bir çerçevede ele alındığında, bütün insanların iç dünyalarında var olan, ancak zamanla şekillenen ve dışsal faktörlerle farklı yönere evrilebilen bir bilme yetisi ve inanma eğilimi olarak değerlendirilmektedir. Ön bağlamda, Râzî'nin fitrat anlayışı, yalnızca dini bir ön kabulden ibaret olmayıp, insanın psikolojik ve bilişsel gelişimiyle doğrudan ilişkilendirilmiş bir metodoloji üzerine inşa edilmiştir. Ona göre, bilgi edinme süreçleri doğuştan getirilen bir kapasiteye dayanmakta, ancak bu kapasitenin açığa çıkması farklı aşamalarda gerçekleşmektedir. Bu da fitratın doğuştan gelen ancak zamanla gelişen bir yönelim olduğunu ve insanın akıl yürütme, korku, arzu ve deneyim gibi unsurlarla bu fitrî bilgiyi farklı biçimlerde işleyebileceğini göstermektedir.

Fahreddîn er-Râzî, fitratın doğuştan Allah'ı bilmek ve O'na yönelmek anlamına geldiğini, A'râf Sûresi 172. ayetindeki "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ" "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet, Rabbimizsin! Dediler*" ifadesine dayandırmaktadır. Burada, fitratın tevhid üzerine yaratılmış olduğunu ve insanın doğuştan Allah'ın birliğini kabul etmeye yatkın bir yapıda olduğunu vurgulamaktadır. Râzî'nin bu yorumu, Rûm Sûresi 30. ayetindeki "فَطَرَتِ اللَّهُ" "*Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrat*" ifadesiyle de doğrudan bağlantılıdır. Ona göre, bu ayette geçen "فِطْرَةَ اللَّهِ" "*Allah'ın fitratı*", insanın Allah'ı tanımaya elverişli olarak yaratıldığını ifade etmektedir. Bu anlayış, Kur'an'da geçen misak hadisesine dayanarak, insanların doğuştan tevhid inancına meylettiğini ve bu bilincin varoluşsal olarak her insana kodlandığını göstermektedir. Râzî, Allah'ın insanları tevhid üzere yaratmasını, onların ruhlar âleminde O'na verdiği sözle ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Yani, insanın fitratı, Allah'ın birliğine dair bir şahitlik taşımakta ve bu şahitlik, "قَالُوا بَلَىٰ" "*Evet, sen bizim Rabbimizsin!*"⁹⁰ beyanında kendini göstermektedir. Burada insanın fitratı, salt potansiyel bir eğilim değil, aynı zamanda ilahî bilgiyle donatılmış bir gerçeklik olarak ele alınmaktadır.⁹¹ Bu bağlamda Râzî'nin yaklaşımı, fitratın Allah'ı bilme yetisini içeren bir ontolojik gerçeklik

⁸⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-Îlâhî*, 1/123.

⁸⁹ Rum, 30/30).

⁹⁰ A'râf, 7/173.

⁹¹ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâfihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 25/98.

olduğunu ve tevhid bilincinin insanın yaratılışında sabit bir unsur olarak yer aldığını ortaya koymaktadır. Ancak, bu fitrî bilgi, insanın yaşadığı çevre ve maruz kaldığı etkiler nedeniyle ya güçlenir ya da zayıflar. Bu yüzden, insanın aklı ve kalbiyle bu bilgiyi hatırlaması, fitratın korunması açısından önem arz etmektedir.

Fahreddîn er-Râzî, Rûm Sûresi 30. ayetini yorumlarken, insan fitratında asıl olanın tevhid dini olduğunu ve Allah'ın birliğine inanmanın insanın yaratılışında sabit bir gerçeklik olarak yer aldığını vurgulamaktadır. “لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ” “Allah'ın yaratışında bir değişiklik yoktur” ifadesini, insanın doğuştan Allah'a inanma eğilimine sahip olduğu şeklinde yorumlar. Bu doğrultuda, insanların yaratılış itibarıyla tevhid inancına meyilli olduğu ve bu yönelimin onların doğasında değişmez bir hakikat olduğu ifade edilmektedir. Râzî'nin buradaki temel vurgusu, birçok insanın zor zamanlarda veya yaratılış üzerine düşündüğünde Allah'ın varlığını kabul ettiğidir. Nitekim “إِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَقُولُونَ اللَّهُ” “Eğer onlara, 'Gökleri ve yeri kim yarattı?' diye sorarsan, 'Allah' derler”⁹² ayetine işaret ederek, müşriklerin bile aslında Allah'ın varlığını kabul ettiğini ancak şirk unsurlarını devreye sokarak fitratlarını bozduklarını ifade eder. Buna rağmen, yalnızca fitrî iman yeterli değildir; çünkü insanın bilinçli olarak tevhid inancını idrak etmesi ve ona göre hareket etmesi gerekir. Bu yaklaşım, insanın doğuştan sahip olduğu Allah'ı tanıma eğiliminin bilinçli bir iman ve kulluk ile desteklenmesi gerektiğini göstermektedir. Ayrıca, “لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ” ifadesini, insanın kulluk açısından değişmez bir nitelikte yaratıldığı şeklinde de yorumlamaktadır. İnsan, Allah'a ait bir kul olup, bu gerçeklik hiçbir şekilde değiştirilemez. Bir kölenin sahibinin değişmesi veya hürriyetine kavuşması gibi bir durum, insan ile Allah arasındaki kulluk ilişkisi için geçerli değildir. Çünkü insan, Allah tarafından yaratılmış ve O'na ibadet etmek üzere var edilmiştir. Bu nedenle, insanın Allah'a kul olma durumu değişmez bir hakikat olup, ister bilinçli bir şekilde iman etsin ister etmesin, insan varoluşsal olarak O'na ait bir kuldur.⁹³

2.1.2. Fıtrat Delilinin Akıl, Vahiy ve Sezgi Bağlamında Ele Alınması

Kelamcılar arasında fıtrat delili, insanın doğuştan Allah'ın varlığına dair bir bilgiye sahip olduğu ve basit bir aklî yönelimle bu hakikati kavrayabileceği fikrine dayanır. Fıtrat, insanın doğasında Allah'ı tanıma yetisinin mevcut olduğunu ifade eder ve bu anlayış, doğrudan gözlem ve aklî istidlâlden önce gelen bir bilgi türü olarak değerlendirilir. Kelamcılarının büyük bir kısmı, Allah'ın varlığının bizzat insanın yaratılışında (fitratında) tanınmış bir gerçek olduğu kanaatindedir. Özellikle Mâtürîdî kelamcıları, bu delili sıkça kullanmış ve insanın Allah'ı bilme yetisini doğuştan taşıdığını savunmuşlardır. Ebu'l-Muîn

⁹² Lokmân, 31/25.

⁹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 25/99.

en-Neseî (ö. 508/1115) ve Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi kelimciler, Allah'ın varlığının sadece aklî delillerle değil, aynı zamanda insanın fıtratındaki yönelimle de bilinebileceğini ifade etmişlerdir. Bu anlayış, Kur'an'da geçen “*Eğer onlara gökleri ve yeri kimin yarattığını sorsan, muhakkak Allah derler*” ayetiyle desteklenmiştir.⁹⁴

İslam düşüncesinde rasyonel ve naklî delillerin yanı sıra, insanın iç dünyasındaki sezgi ve fıtrî eğilimlerin de önemli bir bilgi kaynağı olduğu kabul edilmiştir. Bu noktada, İhvân-ı Safâ ve Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gibi düşünürler, fıtrî bilginin Allah'ı tanımadaki rolünü vurgulamışlardır. Onlara göre, insanın varoluşunun derinliklerinde yer alan bu bilgi, dış etkenler tarafından bozulmadığı sürece doğru olanı idrak etmesini sağlar. Şehristânî (ö. 548/1153) ve İbn Atâ el-İskenderî (ö. 709/1309) gibi düşünürler de insanın fıtrî olarak hakikati kavrama kapasitesine sahip olduğunu ve bu bilginin zamanla unutulabileceğini ya da saptırılabilmesini belirtmiştir. Bu yaklaşım, Batı Orta Çağ felsefesinde de karşılık bulmuş ve özellikle Aziz Augustinus, Anselm ve Bonaventure gibi filozoflar tarafından savunulmuştur. Orta Çağ Hristiyan düşünürleri, Allah'ın varlığının doğrudan akılla değil, insanın ruhuna kazınmış bir gerçek olarak bilinebileceğini ifade etmişlerdir. İslam kelimcileri ile Batı düşüncesindeki bazı filozofların bu ortak görüşü paylaşımları, fıtrat delilinin evrensel bir temele dayandığını gösterir. Genel olarak, kelimciler fıtrat delilini Allah'ın varlığının insan tarafından doğrudan bilinebileceğini gösteren en güçlü delillerden biri olarak görmüşlerdir. Buna göre, Allah'ı tanımak için detaylı felsefî analizlere veya kapsamlı aklî çıkarımlara her zaman ihtiyaç duyulmaz; zira insanın yaratılışında O'nu tanıyabilecek bir yeti bulunmaktadır. Ancak, çevresel faktörler, toplumsal koşullar ve yanlış inançlar bu fıtrî bilgiyi bozabilir. Bu yüzden kelimciler, bu delilin insan zihninde işlenmesi gerektiğini, akıl yürütme ile desteklenerek doğru bilgiye ulaştırılması gerektiğini savunmuşlardır.⁹⁵

Gazzâlî'nin fıtrat delili hakkındaki görüşü, insanın doğuştan sahip olduğu bilgi ve sezgi kapasitesiyle Allah'ın varlığını kavrayabileceğini savunur. Ona göre, Allah'ın varlığı ve sıfatları doğrudan insanın idrak edebileceği bir hakikattir ve bu hakikate ulaşmak için felsefî ve kelâmî derin analizlere gerek yoktur. Gazzâlî, insanın iç dünyasında ve dış dünyada gözlemlediği her şeyin Allah'ın varlığını gösteren açık bir delil olduğunu ifade eder. Hissî ve aklî duyuların tümü, insanın Allah'ı tanımasını sağlayan birer vasıta. Taş, bitki, hayvan, gökyüzü, yeryüzü, yıldızlar ve doğadaki tüm unsurlar, yaratıcı bir varlığın zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Ancak Gazzâlî'ye göre, Allah'ın varlığına dair en güçlü delil bizzat insanın kendisidir. İnsan, kendi bedenini, ruhunu, duygularını ve aklını incelediğinde,

⁹⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 1/548.

⁹⁵ Zerkân, *Fahruddîn er-Râzî Ârâhu'l-Kelâmiyyeti ve'l-Felsefiyye*, 1963, 183-184.

Allah'ın kudretini, ilmini ve hikmetini doğrudan sezmektedir. Bu bağlamda fitrat, insanın içsel şahitliğiyle Allah'ın varlığını tasdik eden bir mekanizma olarak işler. Gazzâlî'ye göre, insanın en temel bilgi kaynaklarından biri doğrudan yaşadığı tecrübeler ve gözlemleridir. İnsan, aklını kullandığında ve dikkatlice gözlem yaptığında, her şeyin Allah'ın varlığına işaret ettiğini fark eder. İnsanın varoluşu, bedensel ve ruhsal değişimleri, hareketleri ve hissettikleri, onu zorunlu olarak bir yaratıcıyı kabul etmeye götürmelidir. Bu anlamda, insan aklı ve duyuları, Allah'ı bilmenin doğrudan bir yoludur ve bu bilgi fitrî olarak insana yerleştirilmiştir.⁹⁶

Gazzâlî'nin yaklaşımında, fitrat delili insanın içinde doğuştan var olan, kendiliğinden işleyen bir hakikat bilgisidir. Ancak bu bilgi zamanla çevresel etkenler, yanlış inançlar ve dünyevî meşguliyetlerle perdelenebilir. Bu nedenle insanın, kendisini ve çevresini sorgulaması, fitrî olarak taşıdığı bilgiyi açığa çıkarması gerekir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin fitrat delilini bir tür sezgisel epistemoloji ile temellendirdiği söylenebilir. İnsan, fitratının işaret ettiği hakikati doğru bir şekilde okuyabilirse, Allah'ın varlığına dair kesin bilgiye ulaşabilir.

Şehristânî, insan fitratının kendi yapısı gereği Allah'ın varlığını zorunlu olarak bildiğini ifade etmektedir. “فَإِنَّ الْفِطْرَةَ السَّالِمَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ شَهِدَتْ بِضُرُورَةٍ فِطْرَتِهَا” ifadesi, insanın içsel doğasının, yaratıcı bir varlığın varlığını kabul etmek zorunda olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁷ Bu durum, insan aklının en temel ve doğal işleyiş biçimiyle Allah'ın varlığını kavrayabileceğini göstermektedir. Burada fitrat, doğal bir eğilim olmanın ötesinde zorunlu bir bilgi ve içsel bir tanıklık olarak ele alınmaktadır.

Ayetlerde de bu hakikate işaret edilmektedir: “أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi var?”⁹⁸ ayeti, Allah'ın varlığının açık bir gerçek olduğunu ve bunu sorgulamanın bile mantıksız olduğunu vurgulamaktadır. Gökleri ve yeri yaratan bir Allah'ın varlığından şüphe edilmesi, insanın en temel fitrî bilincine aykırıdır. Bu ayet, insanın fitrî olarak Allah'ın varlığını kabul etmeye yatkın olduğunu ve inkârın ancak harici etkiler sonucu meydana geldiğini ifade eder.⁹⁹

2.1.3. Râzî'nin Fitrat Delili Yorumu

Fahreddîn er-Râzî, fitrat delilini, insanın doğuştan hakikate meyilli bir doğa ile yaratıldığını ve bu doğal eğilimin ancak dışsal faktörler tarafından bozulabileceğini savunarak

⁹⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 4/321.

⁹⁷ Abdülkerîm Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dînîyye, 2009), 124.

⁹⁸ İbrâhîm, 14/10.

⁹⁹ Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 2009, 119.

yorumlamaktadır. Hz. Peygamber'in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، وَيُنَصِّرَانِهِ، وَيُمَجِّسَانِهِ” “Her doğan fitrat üzere doğar; ancak anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar”¹⁰⁰ hadisini temel alarak yaptığı değerlendirme, insanın doğuştan herhangi bir batıl dinin mensubu olmadığını, aksine fitraten saf ve tevhid inancına meyilli bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Râzî'ye göre, insan fitratında asıl olan, tevhid inancı ve hakikate yönelimdir. Ancak bu doğal eğilim, çevresel etkenler ve özellikle ebeveynin yönlendirmesiyle değiştirilebilir. Hadiste geçen “فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ وَيُمَجِّسَانِهِ” ifadesi, bireyin doğuştan gelen saf inancının dış etkenlerle şekillendiğini ve bozulabileceğini göstermektedir. Bu bağlamda, insanın batıl inançlara yönelmesi, doğasından kaynaklanan bir durum değil, tamamen dışsal etkilerin bir sonucudur. Râzî, bu değişimin sebepleri arasında sosyal ve psikolojik faktörleri de ele almakta, ebeveynlerin çıkarları, toplumdaki yanlış yönlendirmeler ve bireyin çevresel faktörlerden etkilenmesini temel etkenler olarak göstermektedir.¹⁰¹

Bu anlayış, fitrat delilinin yalnızca pasif bir kabul olmadığını, aksine insanın doğuştan hakikati bilmeye elverişli bir yapıda olduğunu savunan bir yaklaşıma dayanmaktadır. Ancak, bu fitrî bilginin korunması veya dış etkenler nedeniyle bozulması, bireyin içinde bulunduğu sosyal ortam ve yönlendirilme biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Râzî'nin buradaki vurgusu, insanın doğuştan gelen fitrî tevhid bilincini sürdürebilmesi için aklını kullanması, çevresel etkileri sorgulaması ve hakikati araştırması gerektiğidir.

Fahreddîn er-Râzî, fitrat delilini, insanın doğuştan hakikate yönelmeye elverişli bir doğa ile yaratıldığı ve imanın insanda asıl olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Kur'an'da geçen “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً” “İnsanlar başlangıçta tek bir ümmetti”¹⁰² ifadesini temel alarak, insanlığın başlangıçta tek bir inanç üzere olduğunu ve bunun da tevhid olduğunu savunmaktadır. Râzî'ye göre, iman ve hak, insanın yaratılışına içkindir ve doğuştan gelen asli yönelimdir. Bu bağlamda Râzî tüm insanların başlangıçta tek bir din düzeyde olduğunu ifade ederek iman ve hakikatin burada olduğunu söylemiştir. Râzî'ye göre çoğu araştırmacının da görüşü olduğu üzere insanın doğuştan hakikate yatkın olduğunu ve fitratın asıl yapısının tevhid inancı ile örtüştüğünü göstermektedir. Yani, insanın ilk hali iman üzeredir ve inkâr ancak sonradan ortaya çıkan dışsal faktörlerle gelişir.

Râzî'nin bu yorumu, fitrat delilinin epistemolojik ve ontolojik boyutlarını bir araya getirmektedir. Epistemolojik olarak, insanın doğuştan tevhid bilgisine meyilli olduğu ve inkarın ancak sonradan kazanılan bir sapma olduğu fikrini öne sürerken, ontolojik olarak da

¹⁰⁰ Buhârî, Cenâiz, 91.

¹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/373.

¹⁰² Bakara, 2/213.

insanın varoluşunun özünde Allah’a inanma ve O’na yönelme isteği taşıdığını belirtmektedir. Bu görüş, fitratın salt bir potansiyel olmadığını, aksine insanın doğasında mevcut olan temel bir hakikat olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî’ye göre inkâr, insana ait asli bir durum değildir; aksine dışsal etkenlerle şekillenen bir sapmadır. İnsan fitraten imana yöneliktir ancak toplumsal, kültürel ve psikolojik etkiler, insanı bu doğal eğiliminden uzaklaştırabilir. Bu görüş, Hz. Peygamber’in “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “Her doğan fitrat üzere doğar” hadisiyle de örtüşmektedir. Hadis ile ayet birlikte değerlendirildiğinde, insanın başlangıçta iman üzere olduğu, ancak ebeveynleri ve çevresel faktörlerin onu farklı inançlara yönlendirdiği sonucuna ulaşılmaktadır.¹⁰³

2.1.4. Doğal Eğilim (fitrî bilgi) ile Aklî Çıkarım İlişkisi

Fahreddîn er-Râzî sağlam aklın (akl-ı selim) asıl itibarıyla hak din üzere olduğunu ve eğer hak üzere değilse mutlaka harici bir sebepten ötürü bu hataya düştüğünü ifade eder. Burada Râzî, aklın doğruluğu ve hakikate ulaşma kapasitesini merkeze alan bir epistemolojik temele dayanmaktadır. Ona göre, hak dine ulaşmanın yolu nazar ve aklî istidlâldir. Ancak bu istidlâl sürecinin nihai olarak aklî zorunluluklara (zarûrâtü’l-aqliyye) dayanması gerekir. Çünkü aklî önermeler sonsuz bir gerilemeye (teselsül) veya dairevî bir nedenselliğe (döngüsellik) dayanamaz; bunlar mantıksal olarak imkânsızdır. Bu nedenle, bütün teorik bilginin ve istidlâl süreçlerinin zorunlu aklî ilkelerle sonuçlanması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Râzî, akıl sağlıklı çalıştığında hata yapmaz; ancak dışsal bir sebep ona müdahale ettiğinde hatalar ortaya çıkar görüşünü savunmaktadır. Buradan hareketle, yanlış inanç ve batıl düşüncelerin insanın doğasından kaynaklanmadığını, aksine haricî etkenlerin bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Râzî’nin bu yorumu, Kur’an-ı Kerîm’de “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً” “İnsanlar başlangıçta tek bir ümmet idi”¹⁰⁴ ifadesine dayanarak geliştirdiği fitrat anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Ona göre, insanlar başlangıçta hak dine yani tevhid inancına sahipti; ancak zamanla dışsal faktörler, özellikle kıskançlık (haset) ve azgınlık (bağy), insanların hakikatten sapmasına neden oldu.¹⁰⁵ Bu çerçevede, insan aklının ve fitratının özü itibarıyla hakikate yönelmiş olduğu fikri, Râzî’nin fitrat delili bağlamındaki yorumlarıyla örtüşmektedir. Ona göre, fitrat, insanın doğuştan tevhid inancına meyilli olduğunu ve aklını doğru bir şekilde kullandığında bu hakikate ulaşacağını gösteren bir delildir. Ancak insanın sosyal, kültürel ve psikolojik etkilerle fitratını bozması, onu yanlış yollara sürükleyebilir. Bu

¹⁰³ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 6/382.

¹⁰⁴ Bakara, 2/213.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 6/372.

bağlamda Râzî, hata ve inkârın asli değil, arızı olduğunu; insanın hak üzere yaratıldığı ve harici sebeplerin onu saptırdığını ifade etmektedir.

Fahreddîn er-Râzî, doğal eğilim (fitrî bilgi) ile aklî çıkarım arasındaki ilişkiyi, insanın doğuştan hakikate yönelmeye elverişli olarak yaratıldığı ve eğer dışsal faktörler devreye girmezse bu hakikati kavrayabileceği şeklinde yorumlamaktadır.¹⁰⁶ Ona göre, insan doğuştan batıl dinlere inanmaz, ancak ebeveynleri ve çevresel faktörler onu farklı inançlara yönlendirebilir. Burada, fitrat, insanın zihinsel ve ruhsal olarak tevhid inancına eğilimli olduğunu gösteren bir içsel tanıklık (şehadet) olarak anlaşılmaktadır. Râzî'nin bu konudaki temel görüşü, fitratın salt pasif bir eğilim olmadığı, aksine aklî istidlâlle desteklendiğinde hakikatin idrak edilmesini sağlayan bir mantık formlarında bir delil olduğu yönündedir. İnsan eğer fitratına uygun şekilde düşünür ve aklî istidlâl süreçlerini işletirse, Allah'ın birliğine ulaşabilir. Ancak, eğer dışsal etkenler (örneğin ebeveynin telkini, toplumsal etkiler, nefis ve tutkular) devreye girerse, insanın hakikati idrak etmesi zorlaşabilir ve batıl inançlara yönelmesi mümkün olabilir. Bu bağlamda, A'râf Sûresi 172. ayetinde geçen “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى” “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet, Rabbimizsin! Dediler*” ifadesine atıfta bulunarak, insanlığın başlangıçta hak din üzere olduğunu ve herkesin bu hakikate şahitlik ettiğini ifade etmektedir. Bu ayet, insanın fitratında doğuştan mevcut olan Allah bilgisine işaret etmektedir. Râzî, bu doğal bilginin korunması ve aklî süreçlerle desteklenmesi gerektiğini, aksi takdirde çevresel ve psikolojik faktörlerin insanı hakikatten uzaklaştırabileceğini savunmaktadır. Özellikle, batıl dinlere yönelmenin haricî etkenlerden kaynaklandığını belirten Râzî, imanın asli, inkârın ise sonradan gelen bir sapma olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, insanın doğuştan hakikate yatkın olduğu, ancak sonradan dışsal faktörlerin devreye girmesiyle fitratın bozulabileceği görüşünü desteklemektedir.¹⁰⁷

Fahreddîn er-Râzî, “كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ” “*Her doğan fitrat üzere doğar*”¹⁰⁸ hadisini, Allah'ın insanları İslam fitratı üzere yarattığı şeklinde yorumlamaktadır. Selef uleması, Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Süfyan-ı Sevri (ö. 161/778), İmam malik (ö. 179/795), İmam Hanbel (ö. 241/855), İmam Şafî (ö. 204/820) gibi müçtehitler de bu görüşü benimsemektedir.¹⁰⁹ Ona göre, insanlar yaratılış itibarıyla İslam'a, yani tevhid inancına yatkın bir doğa ile yaratılmışlardır. Bu anlayış, Kur'an anlatımıyla “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى” “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet, Rabbimizsin! Dediler*”¹¹⁰ ifadesiyle ilişkilendirilmektedir. Râzî, bu ayetin insanların henüz dünyaya gelmeden Allah'ın birliğini

¹⁰⁶ Râzî, Fahreddin, Metâlib'ul-Aliyye, 1/36

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 6/373.

¹⁰⁸ Buhârî, Cenâiz, 78.

¹⁰⁹ Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli”, 15 Haziran 2011, 156.

¹¹⁰ A'râf, 7/172.

örtülebilir. Râzî'nin "Allah'ın celal nuru daimîdir, asla kesintiye uğramaz veya yok olmaz" ifadesiyle, Allah'ın varlığının her an açık olduğu ve insanın bu hakikati ancak gaflet perdesi nedeniyle fark edemediği düşüncesine dayanır. Burada hicab (örtü) kavramı önemli bir yer tutmaktadır. Râzî'ye göre, insan ruhu doğası gereği Allah'ın varlığını algılayabilecek bir kapasiteye sahiptir. Ancak, dünya meşgaleleri, tutkular ve dünyevi bağlar bu farkındalığı engelleyerek bir perde (hicab) oluşturur. Hz. İbrahim'in putperestliği reddetmesi ve hakikate yönelmesi, bu perdenin kalkmasıyla Allah'ın tecellisinin idrak edilmesi olarak açıklanmaktadır.¹¹⁴ Bu çerçevede Hz. İbrahim'in önündeki perde kalktığında, göklerin ve yerin melekûtu ona tamamen açıldı ve putlardan tamamen yüz çevirerek yalnızca Allah'a yönelmesi sonucunda hakikati idrak ettiği ifade edilmektedir. Yani Râzî'nin fitrat delili yorumu, insanın doğuştan Allah'ı tanımaya ve O'na yönelmeye elverişli olarak yaratıldığını; ancak dünyevi uğraşlar ve yanlış yönlendirmeler sebebiyle bu hakikatin üstünün örtülebileceğini vurgulamaktadır. Hz. İbrahim'in putlardan yüz çevirerek Allah'a yönelmesi, fitratın doğal işleyişine ve insanın asli hakikati bulma sürecine örnek teşkil etmektedir. Râzî, Hz. İbrahim'in tevhid arayışını bu sürecin bir örneği olarak değerlendirmektedir. Burada amaç, Hz. İbrahim'in yalnızca fiziksel bir gözlem yapması değil, aklî istidlâl yoluyla Allah'ın celalini, azametini ve kutsiyetini idrak etmesidir. Râzî'ye göre, insan aklı sınırlıdır ve ilahî hakikatin tamamını bir anda kavrayamaz. Bu nedenle, marifet süreci, bir bilginin diğerinin üzerine inşa edildiği aşamalı bir ilerleyişle gerçekleşir.¹¹⁵ Bu anlayış, fitrat delilinin salt bir eğilim olmadığını, aynı zamanda insanın doğasında bulunan bilgi edinme sürecinin sistematik bir istidlâl ile hakikate ulaşmasını sağladığını göstermektedir. Râzî, hakikatin kavranmasının sürekli bir süreç olduğunu ve insanın varlık âlemindeki işaretler aracılığıyla Allah'ın varlığını anlamaya yönlendirildiğini ifade etmektedir. Bilgi edinme süreci, yaratılmışlar aracılığıyla sonsuz bir yolculuk gibidir; insan, her aşamada yeni bir idrak seviyesine ulaşır, ancak bu sürecin mutlak sonuna ulaşması mümkün değildir.¹¹⁶ Bu bağlamda, Râzî'nin fitrat delili anlayışı, insanda doğuştan bulunan meylin aklî istidlâl yoluyla pekiştirilmesini sağlayan olgunun fitratın kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Fitrat, salt pasif bir kabul değil, aklî bir süreçle derinleşen ve genişleyen bir idrak sürecini hareketlendiren mekanizmadır.

Fahreddîn er-Râzî, fitrat delili bağlamında Allah'ın varlığını ispat ederken insanın doğal eğilimlerinin, çevresindeki varlıkları gözlemleyerek Allah'a ulaşmasına nasıl katkı sağladığını detaylandırmaktadır. Bu bağlamda, ayetle ifade edilen devenin yaratılışı, insanın Allah'ın kudretini kavrayabilmesi için bir örnek teşkil etmektedir. Râzî'ye göre, insan zihni,

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 13/34-35.

¹¹⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/36; Râzî, *Nihayetu'l-Ukûl fî Dirayeti'l-Uşûl*, 1/103-105.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 13/35.

yaratılmış varlıkları gözlemleyerek ilahî kudreti ve hikmeti idrak edecek bir yapıya sahiptir. Ancak, bu idrak süreci sistematik bir şekilde gerçekleşir ve aklî istidlâl ile pekiştirilmelidir. Râzî, Allah'ın varlığına yönelik delillerin dikkatle gözlemlenen varlık âlemi üzerinden anlaşılabileceğini savunmaktadır. Ona göre, devenin yaratılışı ve tabiatta görülen düzen, yalnızca bir tasarımın varlığını değil, aynı zamanda bu tasarımın bilinçli, hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından gerçekleştirildiğini de gösterir. Evrendeki tüm varlıkların birbirleriyle uyum içinde olması, kendi kendine oluşmadıklarını, aksine belirli bir hikmete ve gayeye yönelik yaratıldıklarını kanıtlar. Râzî, Allah'ın varlığını ve hikmetini ispat ederken varlıkların çeşitliliğini ve her birinin kendi içinde barındırdığı düzeni temel bir argüman olarak öne sürer. Evrende yer alan her bir varlık, kendi başına bir anlam ifade etmenin ötesinde, Allah'ın varlığını gösteren bir işaret (ayet) olarak değerlendirilmelidir.¹¹⁷ Bu noktada, insanın doğal eğilimleri “fitrat” ile aklî çıkarımları (nazârî istidlâl) arasında güçlü bir bağlantı kurar. Çünkü evrende bulunan bütün varlıkları bir işaret (ayet) görebilme yetisine sahip olan aklın yapısı fitratın bir parçasıdır. Ona göre, insanın fitratı Allah'ın varlığına yöneliktir, ancak bu yönelim, doğrudan bir bilgi değil, gözlem ve düşünme sürecini başlatan temel muharriktir. Râzî'nin bu yaklaşımı, fitrat delilinin yalnızca içsel bir eğilim olmadığını, aksine insanın çevresindeki varlıkları inceleyerek Allah'ın varlığına ulaşabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın varlığını ispat eden delillerin yalnızca belirli varlıklarla sınırlı olmadığı, aksine bütün varlık âleminin bir bütün olarak O'nun kudret ve hikmetini gösterdiği görüşünü benimsemektedir.

Fahreddîn er-Râzî, Allah'ın varlığını ispat ederken insanın fitrî (doğuştan gelen) eğilimleriyle aklî çıkarımlarını birleştiren bir yöntem izlemektedir. Kur'ân'da geçen denizde fırtınaya yakalanan ve yalnızca Allah'a yönelen insanın durumu,¹¹⁸ onun bu bağlamda delillendirdiği önemli bir vakadır. Yûnus Sûresi 22. ayeti yorumlarken, insanın olağanüstü tehlike anlarında doğal olarak Allah'a yönelmesini vurgular. Ona göre bu yöneliş, insanın fitratında (yaratılışında) var olan bir inancın ortaya çıkışıdır.

Râzî, gemide yolculuk yapan insanın önce sakin bir denizde huzur içinde yol aldığını, ancak aniden çıkan fırtına ile ölüm korkusunun kendisini sardığını anlatır. Bu korku, insanın kalbinde, bilinçsiz bir şekilde Allah'a yönelme ve O'na dua etme ihtiyacı doğurur. İnsanın tüm dünyevi beklentilerden ve sebeplerden ümidini kestiği bir anda, yalnızca Allah'ın rahmetine sığınması, Râzî'ye göre, fitratın en açık göstergesidir. Ancak insan, bu tehlikeden kurtulduğunda, yaşadığı tecrübeyi unutup eski inkârına ve gafletine geri dönebilmektedir. Bu da onun nefsî arzulara bağlılığının ve dünyevî ilgilerinin hakikati örtme gücünün bir

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 31/143-144.

¹¹⁸ Yûnus 10/22.

göstergesidir. Râzî, bu ayette verilen örneğin Allah'a yönelişin fitrî olduğunu gösteren en açık delillerden biri olduğunu ifade etmektedir.

Râzî, Allah'ın varlığının aklî temellerini ortaya koyarken naklettiği bazı temsiller aracılığıyla insanın fitratında yer alan ilah arayışına dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Ca'fer es-Sâdık'a atfedilen bir rivayette, olağanüstü bir tehlike karşısında insanın kendi iç dünyasında ortaya çıkan ümit ve yöneliş duygusunun, aşkın bir varlığa duyulan ihtiyacı açığa çıkardığı ifade edilmektedir. Rivayete göre, özellikle ölüm korkusunun yoğunlaştığı anlarda bireyin, kendisini kurtarabilecek yegâne kudrete yönelmesi, onun kalbî ve tabîî bir eğilimi olarak değerlendirilir. Râzî'nin aktardığı bu temsil, insanın fitrî yönelişinin, teolojik açıdan Allah'ın varlığına işaret eden bir delil olarak kullanılabileceğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu hikâye, fitrat delilinin özünü anlatan en güçlü anlatımlardan biridir. İnsan, tüm dünyevî sebeplerin tükendiği bir anda, bilinçsiz olarak Allah'a yönelir. Bu yönelim, öğrenilmiş bir bilgi veya dışsal bir etkiyle değil, doğrudan insanın özünde bulunan ilahı tanıma yetisiyle gerçekleşir. Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) anlatımı, insanın doğal eğilimlerinin (fitrat) Allah'ın varlığını ispat etmek için yeterli bir delil olduğunu ortaya koyar.¹¹⁹

Fahreddîn er-Râzî, bu iki anlatımı (Kur'ân'daki gemi metaforu ve Ca'fer es-Sâdık'ın hikâyesi) birleştirerek Allah'ın varlığının en açık delilinin insanın kendi varlığında saklı olduğunu savunur. İnsanın aklî istidlâl (çıkarım) yoluyla Allah'ı bulması önemlidir, ancak asıl dikkat çeken nokta fitratının onu zaten Allah'a yönlendirdiğidir.

Bu bağlamda, Râzî şunları vurgular:

1. İnsan doğal olarak tehlike anında Allah'a yönelir. Bu, Allah'ın varlığının insanın iç dünyasında zaten tanınmış bir gerçek olduğunu gösterir.
2. Bu yöneliş, kişinin öğretilmiş inançlarından değil, doğuştan gelen bir bilgiden kaynaklanır. Bu bilgi, insanın fitratında mevcut olan Tanrı'ya yönelme eğilimidir.
3. Kurtuluş sonrası inkâra dönmek, insanın nefsî zaaflarının ve dünyevî ilgilerinin bir sonucudur. Ancak bu, fitrî yönelimin gerçekliğini ortadan kaldırmaz.
4. Ca'fer es-Sâdık'ın örneği, fitrat delilini en basit ve açık şekilde ispat eden bir anlatıdır. İnsan en saf hâlindeyken, yani tüm dünyevî bağımlılıklarından sıyrıldığında, doğrudan Allah'a yönelir.¹²⁰

Özetle Râzî'nin fitrat delili yorumu, insanın doğal eğilimlerinin (fitrat), aklî istidlâl ile birleştiğinde en güçlü teolojik argümanlardan birini oluşturduğunu göstermektedir. Allah'ın

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 17/233.

¹²⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 17/233.

varlığına dair deliller yalnızca dış dünyadaki işaretlerle değil, insanın kendi iç dünyasındaki yönelişle de desteklenmektedir.

2.2. Mefâtîh’ul-Ğayb’da Fıtratın Ele Alınışı

Fahreddin er-Râzî’nin hayatının son dönemlerinde yazdığı en hacimli eseridir. Eser birçok defa İstanbul ve Mısırda, basılmıştır. En son olarak Mısırda 1938’de Abdurrahman Muhammed tarafından 32. cilt halinde basılmıştır. Râzî’nin bu eseri tam olarak hangi yıllarda yazdığı bilinmemekle birlikte bazı sûrelerin sonuna eklemiş olduğu tarihlerden anlaşılan takriben eserin hicri 594-595’te yazılmaya başlanıp ömrünün son yılları olan 603-606 yılları arasında bitmiş olduğudur.¹²¹ Eser dirayet tefsirinin en büyük örneği ve temsilcisi olmuştur. Her ne kadar içerisinde sahâbi ve tabiinden oldukça rivayet barındırsa da rey ve ma’kul tefsir olarak adlandırılan dirayet usulünün bütün şartlarına haiz olan bir tefsir eseridir. Râzî, bu eserini ömrünün sonuna doğru daha çok meylettiği Kur’ani hikmetin etkisinde yazmıştır. O bu yolun kelâmî ve felsefî yoldan daha faydalı olduğunu dile getirmiştir.¹²² Bununla beraber eser, kelâm, mantık ve felsefeye dair meseleleri bütün derinliği ve tartışma boyutlarıyla kapsamlı bir biçimde ele almaktadır. Yine eserinde Mu’tezile, Kerramiye ve Şîâ gibi hayatı boyunca azimle mücadele ettiği fırkalara karşı Kur’an ayetlerini her soruya cevap vererek savunması oldukça fazla görülmektedir. Yine felsefecilere karşı da Kur’an ayetlerini savunmuş ve birçok mucizenin ispatını, hariçte imkanını kanıtlamıştır. Tefsirinde çeşitli ilmi meselelere tıp, astronomi gibi alanlara hikmet ve tasavvufî meselelere değinmesinden dolayı eleştiriler almış, eser hakkında “tefsirden başka her şeyi ihtiva eder” denmiştir. Bu eleştirilere muhatap olmasının sebebi tefsirinin birçok farklı ilim dalından meseleleri uzunca barındırmasıdır. Bu üslubunun sebebi ise Râzî’nin Kur’an-ı Kerim’i bütün ilimlerin aslı (esas)ı görmesidir. Bunu da “إِنَّ الْقُرْآنَ أَصْلُ الْعُلُومِ كُلِّهَا” “Kur’ân, bütün ilimlerin aslıdır” diyerek açıkça beyan etmiştir. Es-Subki (ö. 771/1370) ise bu eleştirilere karşı er-Râzî’yi “onun tefsiri tefsirle birlikte her şeyi ihtiva eder” sözleri ile savunmuştur.¹²³

Fahreddin er-Râzî’nin tefsirdeki metodu özetlenecek olursa o, her sûreyi neredeyse bir kitap gibi ele almıştır. Özellikle eserinin başında Fâtîha sûresinin uzun uzadıya tefsirinde bunu görmekteyiz. Her bir sûre her bir ayetinde bablara ardından meselelere ayrılır. Meselelerin altında da mukaddime, hüccetler, karşı itirazlar, hükümler yer yer latife ve kendi hayat tecrübeleri bulunmaktadır. Râzî her zaman olduğu gibi tefsirinde ilmi aklî metodu

¹²¹ İsmail Cerrahoğlu, “Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (30 Haziran 1977), 14.

¹²² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 220-227.

¹²³ Muhammed Sâlih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî Ârâhu'l-Kelâmiyyeti ve'l-Felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963), 46-48.

önceler. Bir ayetin tefsirine başlarken o ayet hakkında evvela gerektiği kadar lügat, sarf ve nahivden bahsettikten sonra varsa önemli bir kıraat farklılığı buna değinir. Ardından ayet hakkında varit olmuş görüşleri okuyucuya sunar. Bu görüşler arasında felsefecilerin, Mu'tezile, kerramiye ve Şia gibi fırkaların aykırı görüşleri varsa onların delillerini teker teker sıralar ve ardından bütün delillerini çürütmeye koyulur. Bu tartışmacı tutum onun mantık ve münazara ilimlerine olan vukufiyet ve meyilinin bir sonucu olarak eserin birçok yerinde karşılaşılan bir durumdur.¹²⁴

Hacimli bir eser olmasından ötürü dirayet tefsiri olarak adlandırılrsa da içerisinde sahabe ve tabiin neslinden ve sair müfessirlerden oldukça fazla rivayet bulundurmaktadır. Râzî'nin eserinde başlıca adı geçen sahabe Abdullah ibn-i Abbas'tır (r.a) (ö. 68/687-88). İbn-i Abbas (r.a)'a büyük bir itimat eserde görülse de yer yer ondan gelen rivayetleri kabul etmediği ve farklı yorumlara gittiği de olmuştur. Zaten er-Râzî bu tutumunu itimat etse de etmese de görüşlerini naklettiği herkese karşı takınmıştır. Ubey b. Ka'b (r.a) (ö. 33/654), Abdullah b. Mes'ud (r.a) (ö. 32/652-53), Âişe (r.anha) (ö. 58/678) ve Abdullah b. Ömer (r.a) (ö. 73/693) yine başlıca rivayet getirdiği sahabelerdendir. Tefsirinden birçok ilmi meseleyi derinlemesine işleyen Râzî, her bir ilim dalında o ilmin umde kitaplarına ve başlıca alimlerine müracaat etmiştir. Her bir ilim dalına müstakil bir muamele yapmıştır ve kimseyi her konuda tam bir teslimiyetle takip etmemiştir. Müracaat ettiği alimlerin görüşlerine karşı gelen bir yorumu var ise bu sefer onları tenkid ile nakletmiş ve kendi delillerini serdetmiştir. Her bir ilim dalında genel olarak nakillerde bulunduğu alimler şunlardır; evvela tefsir alanında kendisinden önceki müfessir ve alimlerden Mücahid (ö. 103/721), Katâde (ö. 117/735), es-Süddi (ö. 127/745), Hasan el-Basri, Said b. Cübeyr (ö. 94/713), Ebu'l-Âliye (ö. 90/709) gibi tabiin tabakasından faydalanmıştır. Kelam alanında kendisinin mezhebi olan Eş'ariyye mezhebine bağlılık göstermiş ve Eş'ari kaynaklarından faydalanmıştır. Kendisini birçok konuda takip etmiş olduğu Gazâlî'den de tefsirinde oldukça nakiller yapmıştır. Yer yer İmam Gazzâlî'nin ahlak konularına dair yapmış olduğu ince tasavvufi yorumları katmış yer yer de Eş'ari kelamı ve Şafîî fıkıhı konusunda kendisinden faydalanmıştır. Kıraat, lügat ve nahiv konularında el-Ferra (ö. 207/822) ve ez-Zeccac (ö. 311/923) gibi alimlerin görüşlerini kabul etse de kimi zaman onlar da dahil dalcilerin yorumlarını reddetmiş ve kendi görüşünü savunmuştur. Tefsirde etkisi görülen isimlerden biri de Ebu müslim el-İsfahânî'dir (ö. 322/934). Râzî Ayetler arasındaki ahenk lügat ve tevil konularında kendisine itimat etmiş ve onun tevillerini kuvvetli bulmuştur. Eserde çok defa adı geçenlerden birisi de ez-Zemahşeri'dir (ö. 538/1144). Râzî onu ya direkt olarak ismi ile yahut Sâhib'ul-Keşşaf olarak

¹²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 219-220.

anmaktadır. Lügat belagat ve beyan konularında Zemahşeri'yi nakletse de itizalî düşünceleri serdettiği yerlerde onu şiddetli biçimlerde eleştirmiştir.¹²⁵

Râzî Kur'an ayetlerinin en iyi şekilde yine ayetlerle açıklanabileceğini savunmuştur. Eserinin birçok yerinde bir ayetin tefsirinde başka bir ayete atıfta bulunmuştur. Mevzubahis fitrat ayeti de buna en güzel örnekliklerden birini teşkil etmektedir. Fıtrat ayeti olarak anılan Rûm sûresi 30. Ayeti açıklarken A'raf sûresi 172. Ayete direk atıf yaparak fitratı misak ile doğrudan bağdaştırmış ve tefsir etmiştir. Onun için esas olan ayetin ayet ile tefsiridir.¹²⁶ Hadisler ile tefsirlerinde ise Râzî'nin hadis nakletme yöntemi genel itibari ile merfu' bir şekilde senet ifade etmedendir. Tekrarlar dışında 1600 hadise yer verilmiş olup bunlardan 1062'si Kütüb-i Sitte'de bulunmaktadır.¹²⁷

Fahreddin er-Râzî, eserlerinde daima aklî delilleri ön planda tutmuştur. Onun delil anlayışına göre, sıhhati ve delaleti yakîn ifade eden bir naklî delil, hiçbir zaman aklî yakîniyyât ile çelişmez. Bu sebeple Râzî, tefsirinde farklı ilim dallarına mensup, alanlarında otorite kabul edilen âlimlerin görüşlerine başvurmuş; bunları aktarmaktan çekinmemiştir. Ancak aynı zamanda, gerektiğinde bu görüşleri tenkit etmiş, farklı görüşler arasında tercihte bulunmuş ve zayıf (mercûh) kabul ettiği görüşlere karşı delillerini güçlü bir biçimde ortaya koymuştur. Bu tutum, özellikle kelâmî meselelerde tartışmaya olan yoğun ilgisinin bir yansıması olarak hemen her yerde kendini göstermektedir. Nitekim eseri, bu yönüyle çeşitli eleştirilere maruz kalmış olsa da dirayet tefsiri alanında sonraki nesiller için temel bir kaynak olarak kabul edilmiş, üzerine pek çok şerh ve atıf yapılmış kalıcı bir eser olma vasfını sürdürmüştür.¹²⁸

2.3. Fıtratın Varlığı ve Küfrün İnadi Olması

Fahreddin er-Râzî, başta Rûm sûresi 30. ayet olmak üzere eserlerinde birçok vesileyle fitrat kavramına temas etmiştir. Onun yaklaşımında fitrat, temelde “tevhid” olarak tanımlanmakla birlikte, kendi mantık anlayışı içerisinde özel bir konuma sahiptir. Râzî'nin fitratı tevhid olarak yorumlaması, fitratı “İslâm” şeklinde tefsir edenlerin görüşlerine aykırı bir yaklaşım değildir. Zira fitratı İslâm olarak yorumlayan müfessirler de bu anlayışla doğrudan müesses din olan İslâm'ı değil, Allah'ı tanıma ve tevhid etme şuuru kastetmişlerdir. Nitekim Râzî de tefsirinde, fitrat ve İslâm kelimelerinin aynı anlamda

¹²⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 221-223; Cerrahoğlu, “Fahrüddin er-Râzî ve Tefsiri”, 17-22.

¹²⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 25/98.

¹²⁷ Lütfullah Cebeci, “Mefâtihu'l-Gayb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/349.

¹²⁸ Mehmet Yusuf Haklı, *Fahreddin Er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık Ve Hristiyanlar* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 8-9.

kullanılmasının uzak bir ihtimal olmadığını, zira aklın ve şer‘î hükümlerin gerektirmesi dolayısıyla emrolunduğumuz fıtratın zaten Allah’ın dini olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹ Bu noktada, fıtratı “İslâm” yahut “tevhid” şeklinde açıklayanların delilleri incelendiğinde, aslında iki yaklaşımın birbirinden tamamen farklı olmadığı görülmektedir. Her iki yorum da görüşlerini, “misak ayeti” olarak bilinen A‘râf sûresi 172. ayete dayandırmıştır.¹³⁰ Fıtratı İslâm olarak yorumlamayanların dayandıkları ayetleri dahi Râzî kendi bilgi anlayışı çerçevesinde, insanın gündelik hayatında aktif bir rol oynayan fıtratın varlığına delil teşkil edecek şekilde tefsir etmiştir. Bu bağlamda özellikle Nahl sûresi 78. ayette yer alan “وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” *“Sizler hiçbir şey bilmez bir haldeyken Allah sizi annelerinizin karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi”* ifadesi önemlidir. Söz konusu ayeti, fıtratı İslâm veya tevhid dışında, itaate ve inkâra eşit bir istidat, yani herhangi bir iman, mârifet veya küfür halinden bağımsız bir başlangıç olarak yorumlayanlar, bu anlayışlarını delillendirmişlerdir.¹³¹ Râzî ise bu ayetin tefsirinde insanın yaratılışının başında bilgisiz bir şekilde yaratıldığını sonrasında Allah’ın insana kulak (duyma), göz (görme) ve kalp (akıl etme) verdiğini ve bunu bilgiye ulaşılması için yaptığını söyler. Bu bilgiye ulaşma durumunu ise kendi bilgi teorisine uygun bir şekilde takrir eder.¹³² Râzî’nin bilgi kuramında özetle savunduğu önemli noktalardan biri “bir bilgiye ulaşmada her zaman için iki öncül gerekir ve bu öncüller nihayetinde bedîhî bir bilgiye dayanır” kuralıdır.¹³³ Kuramını bina ettiği bu ikinci şartın takririne ayetin tefsirinde açıklama getirmiştir;

“Tasavvurlar ve tasdikler kesbi bilgi(öğrenilmiş) ya da bedîhî bilgi(zorunlu) olmak zorundadırlar. Kesbi bilgilerde oluşan her tasavvur ve tasdik bedîhî bilgilerin vasıtası ile oluşmuştur. Bu yüzden bedîhî bilgilerin evvelde var olmuş olmaları lazımdır. Bu durumda şu soru sorulur; bedîhî bilgiler yaratılıştan var olan bilgiler midir? Bu bilgilerin yaratılıştan var olduğunu söylemek yanlıştır. Sonradan elde edildiğini söylemek ise bunları kesbi bilgi yapar ve başka bedîhî bilgilere ihtiyaç doğar bu ise teselsüldür. Bu güçlü ve müşkül bir sorudur. Cevabı ise şudur; bedîhî bilgiler yaratılıştan yoktur. Yaratılıştan sonra var olmalarına getirilen itiraz ise kabul edilemezdir. Çünkü sonradan var olan bu bedîhî bilgiler duyu organları vasıtası ile var olmaktadır”.¹³⁴

¹²⁹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 4/75.

¹³⁰ Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli”, 15 Haziran 2011, 156-160.

¹³¹ Yaşar Kurt, “Kur’an’da Fıtrat Kavramı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005), 78.

¹³² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 20/250.

¹³³ Râzî, *Nihayetü’l-Ukûl fî Dirayeti’l-Uşûl*, 1/122-123; Zübeyir Çetin, “Naklî/Lafzî Delilin Zannılığı Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahreddin er-Râzî Örneği-”, *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 403.

¹³⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 20/250-251.

Râzî'ye göre duymaya ve görmeye başlayan bir çocuk, bir nesne veya olguyu tekrar tekrar tecrübe ettiğinde zihninde onun mahiyetine dair bir tasavvur ve resim oluşur; bu süreç nihayetinde bilgiye dönüşür. Ona göre bütün bir bilgi kuramı, ancak bu şekilde bedihîyyâta dayalı olarak ortaya çıkabilir. Bu yaklaşım, Râzî'nin fitrat hakkındaki görüşlerini de destekleyici niteliktedir. Zira onun bilgi anlayışında, bilginin oluşumundan delil çıkarma aşamasına kadar fitrat aktif bir işlev üstlenmektedir. Özellikle bedihî bilgiye verdiği önem, fitrata özel bir anlam yüklemesine yol açmıştır. Genel olarak bütün tanımlamalarında fitrat, aklın henüz kullanılmaya elverişli olmadığı doğum ve çocukluk evrelerinde söz konusu edilen bir kavram olarak yer alır. Bu çerçevede fitrat, duyu organları aracılığıyla akılda şekillenecek bilgileri hazırlayan bir olgu konumuna yükselir. Bu yönüyle fitrat, diğer delillerden ayrılır. Zira diğer deliller aklın öncelenmesiyle başlayıp aklî bir yöntemle temellendirilirken, fitrat onlardan farklı olarak akli düzenleyen ve şekillendiren bir işlev görmektedir. Dolayısıyla fitrat ile bedihî bilgi arasında, aklın tam ehliyet sahibi olmadığı dönemlerde ortaya çıkmaları bakımından sıkı bir ilişki bulunduğunu söylemek isabetli olacaktır. Bu duruma Râzî Metâlib'ul-Âliyye eserinde açıkça değinmiştir. O, bilgileri tasavvurî ve tasdikî olarak ayırdıktan sonra tasavvurların bedihî bir şekilde içimizde bulunduğunu söyler. Bu kendimizde bulduğumuz tasavvurlar ise dört şekilden biri ile oluşmak zorundadır.

1. Duyularımız ile idrak ettiğimiz mahiyetler
2. Zaruri bir şekilde duygularımızla idrak ettiğimiz mahiyetler; acı duymak, lezzet almak, açlık, tokluk, kızgınlık
3. Aklımızın fitratı ile idrak ettiğimiz mahiyetler; varlık, yokluk, teklik, çokluk, vücut, imkân, imtina'
4. Aklın ve hayalin basit terkiplerle oluşturduğu mahiyetler; cıva denizi¹³⁵

Râzî'nin aklımızın fitratı tabiri, sonrasında yapmış olduğu açıklama ile incelendiği zaman fitrat, Râzî için aklın temelini oluşturan bir kavramdır. Varlık, yokluk, teklik, çokluk gibi ifadeleri aklımızın bedihî bir şekilde anlaması aklın üzerine yaratıldığı fitratın buna müsait olmasındandır. Yani Râzî'nin fitrat ayetinde fitratı tevhid olarak tefsir etmesi onun nazarında basit bir eylem şeklinde aklın Allah'ı tanınması değildir. Bilakis aklın birçok tasavvuru oluşturmaya münasip yaratılması suretiyle insanı önce doğru tasdiklere sonra bu tasdikler doğrultusunda Allah'ı bilinebilir sıfatları ile tanımaya götüren aktif bir yapıda olmasıdır. Allah'ın bu sıfatlarının başında ise imanın da temeli olan vahdet sıfatı gelir. Bu da Râzî'nin tevhid sıfatı ile tefsirini anlaşılır kılar.

¹³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/20-21.

Râzi bunun açıklamasını İnsan sûresinin ilk ayetlerini tefsir ederken adım adım izah etmiştir;

“Sözü edilen ayet,¹³⁶ insana duyularının akıldan önce verildiğine delalet eder, zaten vakıada da böyledir. Çünkü insan, fitratında varlıkların bilgisinden boş halde yaratılmıştır. Ancak insana bu varlıkları tanımaya yarayan aletler verilmiştir. Bunlar da batini ve zahiri duyularıdır. Bunları hissetmeye başladığı zaman bunlar arasındaki zıtlık ve uyum ilişkilerine dikkat etmeye başlar. Akabinde doğru evveli bilgi temelleri oluşur. Bu “nefy ve isbat toplanmaz da ikisi birden yok olmaz da” “bütün, parçadan büyüktür” gibi evveliyattan sayılan bilgileri bilmemizdir. Bu bilgiler aklın aletidir, akıl bu temel bedihî bilgilerin terkihi ile bilmediği nazari bilgilere ulaşmaya imkân bulur. Bu yüzden sabittir ki batini ve zahiri hislerin varlığı akıldan öncedir.”¹³⁷

Râzî, tefsirinin devamında, fitratta bulunan duyuların ardından faaliyete geçen aklın insana hidayeti bulması için verildiğini ifade etmektedir. Ona göre insanın doğru yola ulaşmasında en büyük pay akla aittir; hatta insan, aklını kullanabilme yetisine sahip olması sebebiyle mükellef kılınmıştır. Ancak akıl bu konumda iken, onun işlevselliğini sağlayan bilgileri oluşturan duyular ve hisler de geri planda bırakılamaz. Bu hislerin insanda doğuştan var olması, fitratın insanın hayatı boyunca taşıdığı belirleyici rolü açıkça göstermektedir. Her ne kadar hadislerde fitrat,¹³⁸ daha çok doğum anına odaklanan bir kavram olarak ele alınsa da aklın temelinin oluşturması bakımından insanın bütün yaşamı üzerinde etkisini sürdürmektedir. Bu durum, boşa çalışan bir motora eklenen ilk dişliye benzetilebilir; motor var olsa dahi dişli olmaksızın pratik bir işlevi yoktur. Nitekim fitratın akıl üzerindeki bu kurucu rolü, Râzî’nin fitrat–akıl ilişkisini anlamlandırış biçimini ortaya koyan önemli bir göstergedir.

Fahreddin er-Râzî’nin fitrat ile akıl arasında kurduğu sıkı ilişki, kendisinden önceki bazı âlimlerde de görülmektedir. Özellikle ilmî gelenekte Râzî’nin takip ettiği ve eserlerinde birçok kez atıfta bulunduğu İmam Gazzâlî, *Kıstâsü’l-Müstakîm* adlı eserinde insan aklına ve onun yapısında barındırdığı kuvvetlere ısrarla dikkat çekmektedir. Gazzâlî, söz konusu eserinde Kur’an’da geçen “akletme”, “anlama” ve “mîzan” gibi kavramların, yüzeysel anlamlarının ötesinde daha derin manalar taşıdığını belirtir. Ona göre mîzan, aklın doğru ile yanlış ayırt etme kabiliyetini ifade etmektedir. Bununla birlikte, mîzan konusundaki tarif ve tefsirleri yetersiz bulmuş; Allah’ın, akli gerekli bilgileri en mükemmel şekilde elde etme yetisine sahip bir mîzan olarak yarattığını dile getirmiştir.¹³⁹ Gazzâlî’nin akla yüklediği anlam

¹³⁶ İnsan 76/2.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 30/741.

¹³⁸ Buhârî, Cenâiz, 100.

¹³⁹ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Kıstâs ’ul-Müstekîm* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 47-48.

ile Râzî'nin "akıl fitratı" tabiriyle fitrata verdiği anlam aynı doğrultuda değerlendirilebilir. Nitekim akıl konusundaki bu örtüşen yaklaşımları, her iki âlimin Allah'ın tanınması meselesinde de benzer görüşler ortaya koymalarına zemin hazırlamıştır. Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb* adlı eserinde buna örnek teşkil eden yorumlarından biri, Nûr sûresi 35. ayetin tefsirinde görülmektedir. Râzî, bu ayetin tefsirinde, özellikle Gazzâlî'nin söz konusu ayet üzerine kaleme aldığı *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserini ayrıntılı biçimde incelemeye tabi tutmuştur. Müteşâbih ayetlerden biri olması ve marifetullah ile insan fitratı/aklı gibi konuları içermesi bakımından Râzî, bu ayeti üç bölümde ele almıştır. İlk olarak ayetin niçin tevile ihtiyaç duyduğunu ve "nûr" lafzının Allah için kullanılmasının hangi açılardan caiz olamayacağını tartışmıştır. Ardından ayetin tefsir ve teviline dair çeşitli görüşler zikretmiştir. Bunlardan ilki, Abdullah b. Abbas (r.a) ve sahabenin çoğunluğuna nispet edilen, "nûr" kelimesinin hidayet anlamına geldiği görüşüdür. İkinci ve üçüncü görüşe göre "Allah, göklerin ve yerin işlerini tedbir eden yahut onları nizam altında tutandır." Son görüş ise "Allah, gökleri ve yeri nurlandırandır" şeklindedir. Bu nurlandırma gökler için melekler, yıldızlar, ay ve güneşle; yer içinse peygamberler ve âlimlerle gerçekleşmektedir. Râzî, bu görüşlerden ilkinin açıkça tercih ettiğini, son görüşün de ilkinin yakın olduğunu belirtmiştir. Bundan sonra Gazzâlî'nin söz konusu eserde ortaya koyduğu görüşleri incelemiş, bu incelemeyi Gazzâlî'nin düşüncelerini güçlendiren pek çok eklemeye desteklemiş ve insaf ölçüleri içinde söz konusu görüşlerin doğruluğunu ve tutarsızlıklarını değerlendirmiştir.¹⁴⁰ Gazzâlî bu eserinde "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ" "Allah, göklerin ve yerin nurudur"¹⁴¹ ayetinde Allah'a nispet edilen "nur" kelimesinin hakiki manada olması üzerinde durmuştur. Nur kelimesini bütün kullanımları ile ele alıp "göz nuru", "akıl nuru" "güneşin nuru" gibi bütün kullanımları derinlemesine incelemiştir. Akıl nurunun göz nurundan idrake daha layık olduğunu söylemiştir. Nur kelimesini daha geniş anlamda "varlığın aydınlığı" "yokluğun zulmeti" gibi anlamları ile açıkladıktan sonra bu açıklamalarından hareketle "nur" denmeye en layık olanın Allah olduğunu Ayetteki isnadın bir hakikat olduğunu söylemiştir.¹⁴² Râzî özet olarak naklettiği bu görüşü kendi eklemelerini yaparak kuvvetlendirmiştir. Nihai nokta da ise Gazzâlî'nin bu görüşü ile teferrüt etmediğini aslında onun demek istediğinin hidayet anlamının kuvvetli bir açıklaması olduğuna işaret etmiştir.¹⁴³ Marifetullah konusunda Râzî ve Gazzâlî'nin varmış oldukları bu noktanın temelinde akla vermiş oldukları mana ve merteye yatmaktadır. Râzî misal ayette akıl nurundan bahsederken bunu açıkça beyan etmiştir. Fitrî akıl etme ve nazari

¹⁴⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/379-380.

¹⁴¹ Nûr 24/35.

¹⁴² Ebu Hâmid Gazzâlî, *Miškât'ül-Envâr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 18-26.

¹⁴³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/379-380.

akıl etme diye ikiye ayırdığı aklın fonksiyonlarından fitratı burada bedihî bilgilere ulaşmaya yarayan bir yapıda vasıflamıştır. Bir sebep ile yoktan bilgi oluşturan bu fitrî akli nazarî akıl olmadan eksik görmüştür. Nazarî aklın da Kur'an ve peygamber rehberliğinde işlev gördüğünde kesinlikle doğruya ulaştıracağını ve böylece gözün görmesinde olduğu gibi aklın nuru Kur'an ve peygamber nuru ile birleşerek hakikati görme eyleminin tamamlanmış olacağını söylemiştir. Göz nasıl ki cisimleri idrak için cisimlerin üzerinde düşen bir ışığa ihtiyaç duyuyorsa akıl da doğru idrak için Kur'an ve Peygamber'e ihtiyaç duymaktadır.¹⁴⁴

Sonuç olarak Râzî açıkladığı şekilde şu olguların bulunması durumunda Allah'ın varlığının inkâr edilemeyecek bir düzeyde olduğunu iddia etmiştir;

1. Akıl etme yetisi; fitrî olarak bedahatın oluşması ve ardından gelen nazari akıl yürütme
2. Kur'an ve Peygamber rehberliği

Tefsirlerde bu ayet üzerine yapılan yorumlar Allah'ın hidayeti üzere odaklanmışlardır. Bu söz konusu hidayetin Allah'tan insanlara nasıl bahşedildiği konusunda da akıl, peygamber ve kitap mefhumları ön plana çıkmaktadır. İbn Cerir et-Taberî (ö. 310/923) demiştir ki: Zikri yüce olan Allah buyuruyor ki: “Allah göklerdeki ve yerdeki varlıklara yol göstericidir; onlar da O'nun nuru ile hakka eriyor, O'nun yol göstermesiyle dalâletin şaşkınlıklarından korunuyorlar.” Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebu's-Suud (ö. 982/1574) da ayeti benzeri bir manada tevil etmiş ve şöyle demiştir: “Allah gök ve yer ehlini nuru ile hidayete erdirendir; onlar da onun nuru ile doğru yolu bulmaktadırlar.” Allah'ın nuru”ndan maksat ise, Kur'an'dır.¹⁴⁵

Birçok alim tefsirlerinde benzer manalarda açıklamalarda bulunmuştur. Râzî tefsirinde bunlardan farklı olan on tanesini zikretmiştir. Sonuç olarak İbn-i Abbas (r.a) başı çektiği ilk görüşü benimsediğini belirtmiştir.

Rağıb el-İsfahanî, hidayet kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı anlamda kullanıldığını Müfredat adlı eserinde ayetlerle açıklamaktadır:

1. Allah'ın Akıl, zekâ, kavrayış ve zaruri bilgiler vermesiyle her mükellef için geçerli olan hidayeti, Tâhâ sûresi 50. Ayet “قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى” “Mûsâ dedi ki: “Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (kendilerine has şekil/suret ve ihtiyaç duydukları yaratılış özelliklerini) veren ve sonra onlara doğru yolu gösterendir.” Ayeti buna misaldir.

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 23/382-383.

¹⁴⁵ M. Zeki Duman, “Nur Sûresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitrî Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”, *Usul İslam Araştırmaları* 3/3 (01 Haziran 2005), 14.

2. Allah'ın hem peygamberler hem de onların lisanlarıyla indirdiği kitaplar vasıtasıyla insanlara doğru yolu göstermesi Enbiya 73. Ayeti “وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا” *Onları bizim emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık*” buna bir misaldir.

3. Doğru yolu bulmak isteyen ve bunun gereğini yapan müminleri maksutlarına erdirmek Muhammed sûresi 17. Ayet “وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَاتَّبَهُمْ تَقْوَاهُمْ” *“Hidayete erenlere gelince, Allah onların hidayetini artırır. Onların Allah’a karşı gelmekten sakınmalarını sağlar”* buna misaldir.

4. Dünya hayatında sırat-ı müstakim üzere yaşayanları ahirette cennete girdirmek anlamındadır. Muhammed sûresi 5. Ayet “سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ” *“Onları doğruya ve güzele edirecek ve durumlarını düzelterektir”* buna bir misaldir.

İsfehânî, bu manalarda sonra şuna dikkat çekmiştir; ilk anlamı ile hidayet mümkün ve vaki olmadan diğerleri de olmayacaktır. Çünkü bunlar sıralanmış şekilde vaki olan hidayet mertebeleridir. Birinci hidayet kendisinde bulunmayan kişiden zaten teklif düşmüştür. Bu anlamı ile hidayet Râzî'nin anlayışındaki zaruri bilgileri ve aklın kullanımını mümkün kılan aktif fitrat anlayışının ta kendisidir.¹⁴⁶

Râzî delilleri ve bütüncül bakış açısı ile açıkladığı bu fitrat anlayışının neticesi olarak Allah'ın varlığını zorunlu bir bilgi seviyesine taşımıştır. Bu görüşünü de yine Nur sûresi 35. Ayetin tefsirinde şöyle açıklamaktadır;

*“İkinci soru: Allah nur(apaçık) ise neden ispatında delile ihtiyaç vardır? cevap: Allah'ın yerin ve göğün nuru olmasını zahiri nuru (ışık, ziya) düşünerek anlıyoruz. Baharın yeşilliklerine bakınca o renklerin hepsini görürsün ve renklerden başka bir şey gördüğünü düşünmezsin. Yeşile bakınca sadece yeşile odaklanır onu görürsün. Ne zaman ki güneş batar ışığın (nurun) vurduğu renk ile ışığın vurmadığı rengin farkını anlarsın. Kesin olarak ışık ve renkler farklı şeylerdir ama aralarındaki sıkı münasebetten dolayı ışık fark edilmez. Işık çok fazla bir şekilde belirgin olması ile idrakten uzak kalır. Onun bu gizli kalmasının sebebi gün ışığının umumi zuhur etmesidir. İşte bunu bilince anlarsın ki nasıl ki bütün eşyalar bu zahiri ışık sebebiyle görünür oluyor, batında da her şey Allah ile zahir oluyor. O'nun nuru her eşyada vardır ve ayrılmaz.”*¹⁴⁷

Râzî burada kullandığı temsilde, güneş ışığı ile Allah'ın nuru arasında temel bir fark bulunduğunu vurgular. Güneş ışığı batınca yok olur ve insan, ancak bu yokluk anında ışığın önceki varlığını idrak edebilir. Oysa Allah'ın nuru için böyle bir yokluk tasavvur edilemez; zira onun gaybeti mümkün değildir. Eğer böyle bir ihtimal söz konusu olsaydı, bütün âlemin

¹⁴⁶ er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 835.

¹⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 23/384.

harap olmasıyla zorunlu biçimde O'nun varlığı fark edilebilirdi. Ancak bu imkânsızdır; çünkü bütün varlık, sürekli olarak yaratıcısının mevcudiyetine tanıklık etmektedir. İnsan bilgisinde varlıkların genellikle zıtlıklar üzerinden idrak edilmesi esas olsa da Allah hakkında bu yol geçerli değildir. Çünkü O'nun varlığında herhangi bir değişim ya da yokluk düşünülemez. Dolayısıyla O'nun adeta “gizli kalıyor” gibi görünmesi, aslında varlığının son derece açık ve kuşatıcı oluşundan kaynaklanmaktadır. Râzi, bu veciz anlatımıyla sarıh bir şekilde Allah'ın varlığının inkara mahal olmayacak açıklıkta olduğunu beyan etmiştir. Ardından zihinlerde oluşan “öyleyse neden ispat için delil getiriyoruz?” sorusuna cevap vermiştir. Bu cevabında da misalden de anlaşıldığı üzere insanların dikkatlerini yöneltmemeleri ve varlıkları tanımada edindikleri kurallarda sıkışıp kalmalarını ön plana çıkarmıştır.

Eş'ari ve Mâtürîdî alimleri Marifetullah konusunda özellikle semi'yyat olmaksızın Allah'ın tanınmasının vacip olup olmadığını tartışmışlardır.¹⁴⁸ Bu tartışma insanın yaratılıştaki kapasitesini ve Allah ile olan ilişkisinin gerekliliklerini anlamak için önemlidir. Daha çok insan aklı üzerinden cari olan tartışma fitrat ile dolaylı olarak alakalıdır. Çünkü her iki ehl-i sünnet mezhebine göre de fitrat insanın üzerine yaratıldığı Allah'ı tanır (tanıyabilir) halidir. İmam Mâtürîdî başta olmak üzere Mâtürîdî mezhebi alimleri marifetullah konusunda insan aklına büyük önem vermişlerdir. Mâtürîdî mezhebi bu yönü ile Mu'tezile'ye yakın görülmüştür. Çünkü teklif hususunda Mâtürîdî mezhebi tebliğ ulaşmasa dahi insanın Allah'ı tevhid sıfatı ile tanınmasını zorunlu görmüştür.¹⁴⁹ Şüphesiz Mâtürîdî mezhebini bu görüşe iten insan yaratılışıdır. İmam Mâtürîdî fitratı, insanın aklı ile yatkın olarak yapabileceklerinin doğuştan kendisinde içgüdü gibi var olan bir meziyet gibi olduğunu söylemiştir. Bunu yeni doğan çocuğun annesinin memesinden süt emeceğini bilmesi örneğine benzeterek açıklamıştır.¹⁵⁰ Eş'ari mezhebi bu konuda Mâtürîdîlere göre daha nakli öne alır ve tebliğ ulaşmadığı takdirde teklifi caiz görmez. Yine de bu tutumları Eş'ari alimlerinin aklı geri planlara attığı anlamına gelmez. İmam Eş'ari başta olmak üzere mezhebin alimleri insan aklına ve yapabileceklerine büyük oranda önem vermişlerdir. İmam Eş'ari kitaplarında marifetullah konusunda insanın aklının konumunu açıkça beyan etmiş ve birçok aklî delil sıralamıştır. Eş'arilerin bu konudaki görüşleri aklı pasifize etmekten ziyade teklife yönelik bir tutumdur. Bu durum Bağdadi ve Şehristânî gibi Eş'arî kelamcılarında daha net görülmektedir. Şehristani Allah'ın bilinip tanınabilmesi ve bunun vacip olması hakkında açıkça fark ortaya

¹⁴⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 71.

¹⁴⁹ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 36.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/271.

koymuş ve bunların karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmiştir.¹⁵¹ Her iki mezhebinde birleştiği husus ise insanın Allah'ı yalnız isim ve sıfatları ile tanıyabilecek olmasıdır. İnsanın Allah'ı hakikati (kühü) ile tanımasını caiz görmemişlerdir. Burada insan aklının sınırlarını çizmiş ve peygambere ihtiyacın boyutuna değinmişlerdir. Bu da insana gerekli olan inanç ve aklî çıkarımları için bir noksanlık değil bilakis aşkın olanın azametinin bir gerekliliğidir. Çünkü Allah Açıkça ifade buyurduğu şekilde yarattıklarına benzememektedir.¹⁵²

Râzî'nin işaret ettiği marifetullah anlayışı, mutasavvıfların marifetullah tasavvuru ile benzerlik arz etmektedir. Nitekim sûfiler, insanın Allah'tan gafil kalmasını fitrî bir durum olarak görmezler. Onlara göre bu gaflet, zühî, ibadet, murakabe ve riyazet gibi yöntemlerle ortadan kaldırıldığında Allah'ın varlığı müşahade edilen tek gerçeklik hâline gelir. Bu yönüyle mutasavvıflar, fitratın insanı aktif olarak Allah'ı tanımaya yönelttiği hususunda Râzî başta olmak üzere kelâmcılarla aynı çizgide buluşmuşlardır. Tek bir farkla ki kelâmcılar yönelişi aklî bir zeminde tutarken mutasavvıflar tamamen manevi olarak bakmışlardır. Tasavvufta nefisle mücadelenin başlangıcı tövbedir; tövbe ise fitrata dönüş olarak kabul edilmektedir. Fıtrata dönüş, insanın dünyadaki amacını ve içindeki “nefs” engelini idrak etmesi anlamına gelir. Bu sürecin ardından nefis mertebelerinin aşılması ve “kâmil insan” mertebesine ulaşılması hedeflenir ki, bu da tasavvufun en temel gayelerinden biridir.¹⁵³ Ayrıca Râzî'nin büyük mutasavvıflardan Zünnun-i Mısri'den (ö. 245/859) iknaî bir delil olarak rivayet ettiği hadise tam olarak Allah'ın insana yerleştirdiği Fıtratın delil olarak kullanılmasıdır ki Râzî de bunu benzer manada açıklamıştır;

“Zünnun-i Mısri'ye soruldu “rabbini neyle bildin” dedi ki; Rabbimi rabbimle bildim, Rabbim bana kendisini bildirmeseydi ben O'nu bilemezdim.

Bu kelamın manası şudur; Bil ki Allah, marifet ağacını ruhlara ekmiştir. Bu ağacın kökü itaat, suyu ibadet, yaprakları zikir, meyvesi ise fikirdir. Kim ki bu amellerde devamlı olursa, marifete erişebilir. Şayet Allah, ruhları marifetiyle donatmasaydı ve kalpleri aşkıyla yakmasaydı bir avuç topraktan olan insanın, şanı yüce olan Rabbini bilmesi nasıl mümkün olurdu? Zünnûn'un söylediği bu söz Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Allah'a yemin olsun ki, eğer O olmasaydı ne hidayete ererdik ne tasaddukta bulunurduk ne de namaz kılabilirdik.” hadisinden alınmıştır.”¹⁵⁴

¹⁵¹ Mehmet Şaşa, “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”, (ts.), 75-76; Abdülkerîm Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 363.

¹⁵² Fahreddîn Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sâd (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004), 79; Şûrâ 42/11.

¹⁵³ Yasin Muhammed, “Fıtrat ve İslam Psikolojisi”, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (ts.), 50.

¹⁵⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/147.

Râzî'nin benzetmesinde zikredilen “marifet ağacı”, insana yerleştirilmiş olan fitratı temsil etmektedir. Ağacın kök, su, yaprak ve meyve gibi unsurlarla tasvir edilmesi, fitratın tek başına varlığının yeterli olmadığını, doğru amellerle beslenmediği takdirde işlevsiz ve çürümeye yüz tutmuş bir hâle gelebileceğini göstermektedir. İtaat, ibadet, zikir ve tefekkür gibi unsurlar hem bu ağacın tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmakta hem de onun varlığını güçlendirmekte ve anlamlı kılmaktadır. Ayrıca bu unsurlar, aklın ve iradenin etkin bir şekilde devreye girmesiyle gerçekleştirilen fiillerdir. Bu bağlamda fitrat, aklın üzerine bina edildiği bir cibilliyet olarak değerlendirilebilir. Aklın temel zemininde yer alan bu fitrî yapı, insanın varlığı boyunca aklın yönelişlerini aktif biçimde şekillendirir. Ancak bu doğru yönelimi, inat, kibir, nefret veya kendini beğenme gibi olumsuz tutumlar ve bilinçli yanlış tercihler bozabilmektedir. Râzî'nin marifetullah anlayışı bağlamında düşünüldüğünde fitrat, insanın doğuştan getirdiği Allah'ı tanımaya yönelik yatkınlığı ifade etmekte; bu yatkınlık, akıl yürütme yetisi ile birleştiğinde sistematik düşünme ve mantık kuramlarının gelişimine zemin hazırlamaktadır. Böylece fitratın ortaya çıkardığı bu başlangıç noktası, akıl ve mantığın devreye girmesiyle birlikte Allah'ın varlığına ulaşmayı neredeyse zorunlu kılan bir süreç olarak değerlendirilmiştir. Bu yüzden kelimciler nezdinde akıl sahipleri için Allah'ın varlığı açık ve erişilebilir bir hakikattir.¹⁵⁵ Râzî'nin düşüncesine göre, insanın fitratını muhafaza edip bu fitratın yönlendirdiği şekilde hareket etmesi durumunda Allah'ı tanımaması mümkün değildir. Ona göre, inkârın gerçekleşmesi aklın doğru kullanılmamasından kaynaklanır. Bu sebeple Râzî, isbât-ı vâcib alanında ortaya koyduğu delilleri, inkârcının zihnini düzenleyerek fitrata uygun düşünme imkânını sağlayacak şekilde formüle etmiştir. Onun bilgi teorisinde her delilin nihai sonucu, zorunlu olarak bedihî bilgilere dayanmak zorundadır. Bedâhet yahut zarûriyyât diye adlandırılan bu asli bilgiler, görme, duyma ve hissetme gibi duyularla elde edilip aklın tabii işleyişiyle oluşan bilgi türleridir. Râzî'ye göre bütün akıl yürütme biçimleri bu zorunlu bilgilere dayanarak öncülleri düzenler ve ulaşılan sonucun mutlak doğruluğunu teminat altına alır. Bu çerçevede onun geliştirdiği isbât-ı vâcib yöntemleri, doğrudan ya da dolaylı olarak bu zarurî bilgilere yaslanmakta ve nihayetinde onlara rücu etmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin yaklaşımı, Allah'ın varlığının inkârının aklen ve fitraten imkânsız bir durum olduğunu temellendirmektedir.¹⁵⁶

İnkâr psikolojisi açısından inkâr sebepleri ele alındığında benzer örüntüler dikkat çekmektedir. Gerek eski inkâr akımları gerekse modern dönemde ortaya çıkan yeni ateizm incelendiğinde, bu düşüncelere yönelen kimselerin arka planda objektif ve sistematik bir

¹⁵⁵ Fatma Aygün, “Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Eksenî”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (10 Aralık 2017), 93.

¹⁵⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 27/534-535.

araştırma sonucu bu kanaatlere ulaştıkları söylenemez. Aksine, gözlemlenen vakalarda inkârcılığın çoğu kez araştırmalardan önce başladığı, araştırma sürecinin ise kalpteki inkârın akla galebesi sebebiyle yanlış yöntemlerle yürütüldüğü görülmektedir. Mülhid kişi, çeşitli saiklerle yöneldiği inkârı aklî bir temele oturtmak amacıyla kendince geliştirdiği mantık kuramlarını dinî metinlere veya doğrudan inanç sahiplerine tatbik ederek yanlış sonuçlar elde etmeyi hedeflemektedir. Çünkü kendisini inkâra götüren ve aklî çıkarımlara dayanmayan sebepler, tek başına onun inancı bütünüyle terk etmesine yetmemektedir.¹⁵⁷ Bu sebepler arasında temel unsurlar olarak kibir, kendini beğenme, nefret ve haset gibi hasletler zikredilebilir. Bunun yanı sıra, bu hasletlere dayanmakla birlikte farklı olma isteği, tanınma arzusu, popüleritenin etkisi ile dinin ve dindarlığın toplum nezdinde değer kaybetmesi gibi etkenler de inkârın önemli sebepleri arasında yer almaktadır. Râzî, Mü'min sûresinin son ayetlerinin tefsirinde insanı inkâra ve Allah'ın ayetleriyle mücadeleye sevk eden bu tür sebepleri ayrıntılı şekilde zikretmiştir. Bu duyguların ve yönelimlerin etkisi altına giren kimse, aklını da bu arzulara hizmet edecek şekilde kullanmaya başlamaktadır. Böylece objektifliğini kaybeden akıl, delillendirme faaliyetini kişinin önceden yöneldiği inançsızlık istikametinde gerçekleştirmekte ve bu yönde sonuçlar üretmektedir.¹⁵⁸

Günümüzün inkâr sebeplerinden biri de haricî etkenlerden farklı olarak, bireyin direkt olarak doğru ve yanlış algısının bozulmasıdır. Bu bozulma, kimi zaman yukarıda zikredilen hasletler ve sebeplerden kaynaklanmakla birlikte, çağımızda farklı amaçlar doğrultusunda insanlara gerçekte var olmayan doğruların sistematik biçimde dayatılması neticesinde de ortaya çıkabilmektedir.¹⁵⁹ Örneğin, mahremiyet algısını sürekli yanlış misallerle karşılaşma yahut arzularının yanlış olana yönelmesi sebebiyle kaybeden bir kişi, dinin mahremiyet konusundaki öğretilerini anlamakta güçlük çekmektedir. Kendi doğrusunu, dayanağı ne olursa olsun mutlak ölçüt olarak merkeze koyma hatasına düşen birey, bu durumun neticesinde Kur'an'ı, peygamberi ve hatta bütün kutsal metinleri yanlışla ilişkilendirmekten geri durmamaktadır. Böyle bir tablo, insanın fitratını kaybetmesi olarak nitelendirilebilir. Zira insan, tabii hâlinde iken, çevresinin tutum ve davranışlarını ölçüt edinmeden önce dinin doğrularını kavrayabilme yetisine sahiptir. Ne var ki, hadiste de dile getirildiği üzere, insanın ailesi başta olmak üzere içinde bulunduğu çevresinin doğrularını merkeze almaya başlamasıyla birlikte fitratı bozulmakta ve hakikati olduğu gibi idrak etme kabiliyetini kaybetmektedir. Kur'an-ı Kerim'de şeytandan hikâye edilen “وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ” “Yine

¹⁵⁷ İsmail Çetin, *İman ve İnkârın Felsefi Temelleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 120-123.

¹⁵⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 27/534-535.

¹⁵⁹ Çetin, *İman ve İnkârın Felsefi Temelleri*, 112.

onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler."¹⁶⁰ ifadesini selef alimleri Allah'ın dinini değiştirmek olarak tefsir etmişlerdir. Râzi ise selef bu tefsirini vecihler ile açıklarken ilk vecih olarak fitratın değiştirilmesinden bahsetmiştir. Allah Hz. Adem'in sulbundan insanları çıkarıp misak aldığı anda insanlara onların rabbi olduğunu müşahade ettirmişti ve onları bu fitrat üzere yaratmıştır. Şeytanın da yegâne amacı ifade edilen şekillerde fitratı değiştirmek/bozmak olmuştur.¹⁶¹ Netice itibarıyla bu tür bir bozulma, bireyi ya doğrudan dinsizliğe ya da yanlış din anlayışlarına yöneltmektedir. Fıtratı değişmiş şeklinde nitelendirilebilecek bir durumda olan bu kişi, doğruları yanlış bilmek veya yanlışları doğru kabul etmekten ziyade, karşılaştığı hüküm ve kuramları tartması gereken aklî muhakeme ölçüsünü, yani "akıl terazisinin ayarını" kaybetmiş olmaktadır. Bu nedenle kendisine yöneltilen düzeltici telkinleri büyük bir özgüvenle reddedebilmekte, böylece hakikate ulaşma imkânını bilinçli ya da bilinçsiz biçimde kendi iradesiyle engellemektedir.

Ateizmin delilleri incelendiğinde, bu delillerin temel amacının hakikati ispat etmekten ziyade dinlerin esas ve fer'i meselelerini çürütmeye yönelik olduğu görülmektedir. İslam dışındaki diğer dinlerin, insanı kuşatan bütüncül bir dünya görüşünden yoksun olmaları ve tarihsel işlevlerini tamamlamış bulunmaları sebebiyle, ateist ve inkârcı akımların en önemli hedefi İslam'ın öğretileri olmuştur. Bu yaklaşım tarzının gerekçesi; ateizm ve benzeri akımların bedihî aklî önermelere dayalı müstakil bir istidlal yönteminden ziyade, bir tür otorite oluşturmaya tercih etmeleridir. Böylelikle, bu otoriteye muhalif olan tüm inanç, fikir ve uygulamalar yanlış addedilmekte ve değersizleştirilmektedir.¹⁶² Söz konusu otorite, kimi zaman geniş kitleler üzerinde etkili olan medya araçları ve toplumsal algıyı yönlendiren baskın karakterlerin dayattığı hükümler şeklinde tezahür etmektedir. Modern dönemde özellikle medya, yalnızca bilgi aktarma aracı değil, aynı zamanda belirli düşünce ve inanç kalıplarını dayatan güçlü bir otorite konumuna yükselmiştir. Bu bağlamda toplum, çoğu zaman sorgulamadan bu otoritenin sunduğu kabulleri benimsemek zorunda bırakılmaktadır. Bununla birlikte, otorite konumuna zorlanmış bireylerin fikirleri de benzer bir işlev görmekte; şahsî görüşler, bilimsel yahut entelektüel bir dayanak izlenimi verilerek mutlak hakikat iddiasıyla sunulmaktadır.¹⁶³ Ancak inkârcı akımların bu tarz duygu, tutum ve davranış biçimleri yeni bir olgu değildir. Tarih boyunca hakikate yönelik muhalefetin çoğu kez aklî ve ilmî gerekçelerden ziyade inâdî ve önyargılı yaklaşımlara dayandığı görülmektedir. Nitekim kelâm âlimleri de bu hususa dikkat çekmiş ve inkârın mahiyetini değerlendirirken onun

¹⁶⁰ Nisâ 4/119.

¹⁶¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 11/223.

¹⁶² Çetin, *İman ve İnkârın Felsefî Temelleri*, 115,119-122, 125-130,132-135.

¹⁶³ Mustafa Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 168-170.

çoğunlukla inâdî bir tavırdan kaynaklandığını açıkça ifade etmişlerdir. Bu tespit, inkârcı yaklaşımların yalnızca rasyonel bir arayışın ürünü olmayıp, çoğu kez psikolojik, sosyolojik ve ideolojik saiklerle beslenen bir direniş biçimi olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁴ Fahreddin er-Râzî de bu hususu tefsirinde ele alırken, müminler açısından imanı iki kısımda değerlendirmiştir: aslî iman ve fer'î iman. Aslî iman, insanın fitrî olarak sahip olduğu imandır. Bunun üzerine peygambere iman, gaybî meselelere iman, peygamberin doğruluğu ve ilâhî yardımın hakikati gibi hususlar eklendikçe, “لِيَزِدَّادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ” “*imanları ile imanlarını artırsınlar diye*”¹⁶⁵ ayetinin anlamı ortaya çıkmaktadır. Buna mukabil, Allah Teâlâ kâfirlerden bahsederken, “إِنَّمَا لِيُزِدَّادُوا إِيْمَانًا” “*günahlarını artırsınlar diye onlara mühlet veriyoruz*”¹⁶⁶ buyurmuş; ancak müminlerde olduğu gibi, onların küfürleriyle birlikte imanlarının artacağına değil, sadece günahlarının çoğalacağına işaret etmiştir. Bu durum da küfrün tabii bir eğilimden ziyade yapay ve inâdî bir tavır olduğunun göstergesi niteliğindedir.¹⁶⁷

Kelâm âlimleri, ispat-ı vâcib meselesinde mülhitlerin (ateist ve inkârcı grupların) yönelttikleri itirazlara karşı kapsamlı ve sistemli cevaplar geliştirmiş, böylece dinî hakikatleri müdafaa etme görevini yerine getirmişlerdir. Ancak bu dört başı mamur cevaplara rağmen, küfürde ısrar edenlerin sayıca fazla olması dikkat çekici bir durumdur. Bu olgu, kelâmî tartışmaların ve ortaya konulan aklî delillerin asıl gayesinin inkârı teyit etmek isteyen inatçı muhaliflere hitap etmekten ziyade, kalbine şüphe düşen Müslümanların bu şüphelerden arındırılmasına hizmet ettiğini göstermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in aklî deliller getirmesindeki hikmet de aynı doğrultudadır. Nitekim Kur’an, kendisini “وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ” “*mü’minler için de bir hidayet rehberi ve müjde verici olarak*”¹⁶⁸ şeklinde vasıflandırmıştır. Dolayısıyla ilahî kelâm, hakikati zaten reddetmeyi tercih eden inatçı inkârcılardan ziyade, iman edenlerin şüphelerini gidermek ve onları manevî açıdan teyit etmek maksadıyla nazil olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte, Kur’an’ın devam eden ayetlerinde de açıkça ifade edildiği üzere, indirilmiş ayetlerin inkârı ancak “fısk” vasfını taşıyan, yani sınırları aşan kimseler için söz konusu olmaktadır. Bu durum, inkârın mahiyetinin aklî ve ilmî bir zorunluluktan kaynaklanmadığını; bilakis kişinin bilinçli bir tercihi, inatçı bir tutumu ve ahlâkî zaafının sonucu olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶⁹

İslam alimlerinin birçoğunun ittifakı ile sabittir ki insan için inkara hakiki manada mecal yoktur. İnkârın sebepleri yalnız ahlaklarındaki kibirli ve inatçı tutumları olduğunu

¹⁶⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2005), 5/514-515.

¹⁶⁵ fetih 48/4.

¹⁶⁶ Al-i İmran 3/178.

¹⁶⁷ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 28/68.

¹⁶⁸ Bakara 2/97.

¹⁶⁹ er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 3/613-615.

söylemişlerdir. İmam Maturidi bu konuya tefsirinde yerler vermiştir. İnsan aklî istidlal ile küfre düşemez. Zira küfre düşmek yalnız harici sebeplerin insanın zihin dünyasını boyaması ve bu insanın bu boyanmış zihinle yaşamada inat etmesidir.¹⁷⁰

2.4. Korku, Sıkıntı ve Çaresizlik Anlarında Fitrî İman

Kur’ân-ı Kerîm’de, insanın çaresizlik, sıkıntı ve korku anlarında Allah’a yönelerek içten bir iman duygusu ile O’na yakardığı; ancak içinde bulunduğu durumdan kurtulduğunda bu hâli unutup küfrüne veya gafletine devam ettiği açık bir şekilde bildirilmektedir.¹⁷¹ Birçok ayette dile getirilen bu durum, iman ile inkâr arasındaki farkın, herhangi bir şeyin iki zıt yönü arasındaki farktan çok daha derin ve belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır. Aşkın bir varlığa inanma eğilimi, insanın saldırı karşısında refleks göstermesi yahut tehlike anında tedbirli davranması gibi, yaratılışında kendisine kodlanmış doğal bir yönelimdir. Bununla birlikte insan, aklını yaratılış gayesine uygun biçimde kullandığında Allah’a tabîi bir şekilde ulaşabilmekte; fakat aklını kendi keyfî tasarruflarıyla, kullanım ilkelerine aykırı bir biçimde işlevselleştirdiğinde ise tanrıtanıma bir tutum sergileyebilmektedir. Ne var ki korku, sıkıntı ve çaresizlik anlarında insan aklı, adeta asli ayarlarına dönmekte; bu esnada kalpteki kibir, nefsin beğenmişlik, haset ve şehvet gibi olmaması gereken çirkin eğilimler geri planda kalırken, korku, endişe ve telaş gibi duygular baskın hâle gelmektedir. Böylece inkârcı ya da günahkâr kimse, Allah’tan gafîl olamayan ve O’nun mutlak hükümlerine boyun eğmek zorunda kalan bir konuma sürüklenmektedir. Bu bağlamda insan, fitrî hâline ve fitrî imanına yeniden rücu’ etmiş olmaktadır. Bu hususun en çarpıcı örneği, Kur’ân-ı Kerîm’de Yûnus Sûresi’nde zikredilen Firavun kıssasında görülmektedir. Hz. Mûsâ (a.s.), İsrailoğulları ile Mısır’dan ayrılıp denizi geçtiğinde, Allah Teâlâ denizi bir süre daha açık halde bırakmış, bu durum Firavun ve ordusu tarafından bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Ancak onlar denizin yarığından geçmeye başladıklarında sular yeniden birleşmiş ve Firavun ordusuyla birlikte boğulmuştur. Bu boğulma anında Firavun, “İsrailoğullarının iman ettiğinden başka hiçbir ilah yoktur; ben de artık iman edenlerdenim”¹⁷² demiştir. Ne var ki Kur’an’da bildirildiği üzere, bu ikrarı Allah tarafından kabul edilmemiştir. Râzî’nin değerlendirmesine göre, Firavun hayatı boyunca “dehriyye” inancına bağlı olarak aşkın bir yaratıcıyı reddetmiş ve kendisini ilah ilan etmiştir. Ancak bütün bu itikadî reddiyelerine ve isyanlarına rağmen, nihai musibetle karşılaştığında fitrî bir yönelişle Allah’a iman etme ihtiyacı hissetmiştir. Konusua birlikte söz

¹⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’-Kur’ân*, 4/217-218, 514, 5/59,515, 6/415, 8/233-236.

¹⁷¹ Yunus 10/12, Zümer 39/8,49, İsrâ 17/67.

¹⁷² Yûnûs 10/90.

konusu iman, azabın kesin olarak nazil olduğu bir anda gerçekleştiği için, ilâhî kabul görmemiştir.¹⁷³

Kur'an-ı Kerim korku, sıkıntı, zorluk gibi insana zararın dokunduğu çaresizlik ve acziyetin zahir olduğu zamanlarda insanın af dileyerek Allah'a dua edip yakardığını o zorluktan kurtulup nimete kavuşunca ise şirke ve küfre devam ettiğini haber verir.¹⁷⁴ Bu ayeti Râzi şöyle tefsir etmiştir;

*“Allah şirkin nasıl fasit bir itikat olduğunu açıkladıktan sonra 'ibadet edilmesi vacip olanın sadece Allah teâlâ olduğunu ve kâfirlerin edinmiş oldukları putlara tapma tarikinin çelişkilerle dolu olduğunu beyan etmiştir. Çünkü kâfirler kendilerine bir zarar dokunduğu vakit sadece Allah'tan yardım dilerler. Bu zarar zail olunca da putlarına ibadete devam ederler. Onlar sıkıntı zamanında Allah'a yönelirler çünkü malumdur ki zararı defedecek hayrı isal edecek olan sadece Kadir olan Allah'tır. Doğrunun bazı durumlarda böyle olduğunu anlayanların/bilenlerin her durumda bu doğruyu itiraf etmeleri gerekir. Böylece inkarcıların bu konudaki itikat yolları tamamen çelişkilidir.”*¹⁷⁵

Kur'an-ı Kerîm, kâfirlerin bu çelişkili (mütenakız) inançlarını akıl sahipleri için hayret verici ve tutarsız bir durum olarak ortaya koymaktadır. Zira zorluk, sıkıntı ve tehlike anlarında onların Allah'a yönelerek dua etmeleri ve yardım dilemeleri, fiilen hayrı ve şerri yaratanın yalnızca Allah olduğunu itiraf etmeleri anlamına gelmektedir. Bu durum, bilinçli yahut bilinçsiz şekilde Allah'ın mutlak kudretini kabul eden bir davranışın dışavurumudur. Ne var ki aynı kimseler, refah ve güven içinde olduklarında bu açık hakikati görmezden gelmekte ya yaratıcıyı tümünden inkâr etmekte yahut O'na çeşitli ortaklar izafe etmektedirler. Böylece insanın fitratında mevcut olan tevhid yönelişi ile, kendi keyfî tercihlerine ve dünyevî arzularına dayanarak inşa etmeye çalıştığı küfür anlayışı arasında derin bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bu durum, yalnızca inanç açısından bir tutarsızlık değil, aynı zamanda aklın işleyişine aykırı bir çelişki ve epistemolojik bir çıkmaz niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'ın işaret ettiği bu tablo, insanın tabii ve fitrî eğilimleri ile kendi iradesiyle benimsediği sapkın inançlar arasındaki gerilimi açıkça gözler önüne sermekte; aynı zamanda akıl sahibi her birey için bu inkârın ne kadar temelsiz, abes ve akıldışı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁶ İnsanın sıkıntı ve çaresizlik zamanlarında Allah'a yönelerek dua etmesinin ardından, nimet ve refaha kavuştuğunda düştüğü bir diğer yanlış ise, bu nimeti kendi bilgisine, becerisine yahut emeğine atfetmesidir. Fakirlik yahut darlık anında Allah'a yakarıp yardım isteyen kimsenin,

¹⁷³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 17/295-296.

¹⁷⁴ Zümer 39/8.

¹⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/427.

¹⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 26/428.

mala kavuştuğunda “bu, tamamen benim ilmim ve çalışmam sayesinde gerçekleşti” demesi buna örnektir. Böyle bir yaklaşım, kişinin sahip olduğu malı ve imkânı bir lütuf olarak görmek yerine onu kendisine isnat etmesiyle, nimetin asıl sahibini göz ardı etmesine ve böylece inkâra sürüklenmesine yol açmaktadır. Bu mal, bu nedenle, onun için bir şükür vesilesi olmaktan ziyade bir fitne ve sapma sebebi hâline gelmektedir. Burada dikkat çekici olan husus, insanın hem sıkıntı hem de bolluk hâlini tecrübe etmesine rağmen, bu iki farklı durumda sergilediği tutarsız tavrıdır. Zorluk anında Allah’ın yardımını ikrar eden kişi, rahata kavuştuğunda aynı gerçeği inkâr ederek nimeti kendisine nispet etmektedir. Bu, insanın kendi tecrübeleriyle sabit olan bir hakikati görmezden gelip, onun yerine nefesine hoş gelen bir iddiaya sarıldığını göstermektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Zümer sûresi 49. ayette, bu tür çelişkili inanç ve tutumlara sahip olanların elde ettikleri nimetlerin, onları azaptan kurtarmayacağı açıkça bildirilmektedir. Böylece insanın kendi bilgisine, gayretine yahut kudretine dayanarak sahip olduğunu iddia ettiği nimetlerin, ilâhî hakikat karşısında hiçbir değer taşımadığı; aksine bu yanlış isnadın, kişinin ebedî hüsrânına sebep olabileceği ortaya konulmaktadır.¹⁷⁷ Bu tutum, insanın yaşadığı tecrübeye rağmen Allah’ı inkâr etmesi anlamına gelmektedir. Bu durum yalnızca Allah’ı tanıyamamaktan ibaret değildir; bilakis Allah’a karşı bilinçli bir şekilde direnmek ve adeta O’nu tanıyamayı bir mücadeleye dönüştürmektir. Nitekim insan, sıradan ve gündelik hayatında dine tamamen objektif bir bakış geliştiremeyebilir. Zira nefsin arzuları, dünyevî beklentiler, çıkar kaygıları ve benzeri faktörler, hakikati saf bir şekilde kabul etmesini engelleyebilmektedir. Bununla birlikte, hayatın olağan akışı içinde etkili olan bu engeller, maddî ve manevî sıkıntıların yoğunlaştığı yahut ölüm tehlikesinin yaklaştığı anlarda büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Böyle zamanlarda insan, fitratında var olan yönelişi kendiliğinden bulmakta ve içten bir şekilde Allah’a yönelmektedir. Bu durumun yalnızca teorik bir varsayım olmadığı, modern dönemde gerçekleştirilen sosyolojik ve psikolojik araştırmalarla da desteklenmiştir.¹⁷⁸ Nitekim yapılan bazı anket çalışmaları, insanların ciddi sıkıntılarla karşılaştıklarında veya tehlike anlarında daha yoğun bir şekilde Allah’ı düşündüklerini ortaya koymuştur. Örneğin II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Amerikalı askerler üzerinde gerçekleştirilen bir araştırmada, katılımcıların %75’i ölüm tehlikesi anında yaptıkları duaların kendilerine büyük bir manevi destek sağladığını ifade etmiştir. Aynı çalışmada Tanrı inançlarının arttığını belirtenlerin oranı ise %79 olarak kaydedilmiştir. Bu araştırmayı değerlendiren Gordon Allport, ulaşılan bulguların yalnızca geleneksel inanç alışkanlıklarının bir yansıması olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre, söz konusu savaş ortamında geleneksel inanç kalıpları zayıflamış; bunun yerine, bireylerin kişisel

¹⁷⁷ Râzî, *Mefâtîhu ’l-Ğayb*, 26/458-459.

¹⁷⁸ Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli”, 15 Haziran 2011, 150.

tecrübeleriyle güçlenen daha derin ve samimi bir dinî inanç ortaya çıkmıştır. Bu da göstermektedir ki, sıkıntı ve ölüm tehlikesi gibi olağanüstü durumlar, bireyleri yüzeysel geleneksel inançtan öteye taşıyarak, daha güçlü ve içsel bir iman tecrübesine yöneltmektedir.¹⁷⁹

Ateist düşüncenin İslâm'a yönelttiği temel eleştirilerden biri sınırlı süreli bir hayatın neden sonsuz bir azapla neticelendiği sorusudur.¹⁸⁰ Bu itirazın sahih bir biçimde değerlendirilebilmesi, insanın yaratılıştan getirdiği fitrat olgusunun doğru anlaşılmasıyla mümkündür. İslâm düşüncesine göre insan, dünyaya Allah'ı tanıyabilecek, O'na yönelmeyi sağlayabilecek bir fitrat üzere gelir. Hayatın çeşitli safhalarında karşılaşılan olaylar ve vahyin yönlendirici rolü, bu fitratı sürekli olarak teyit ve takviye eder. Bu bağlamda Allah'ın inkârı, basit bir yanılğı yahut geçici bir gaflet olarak görülemez. Aksine bu durum, insanın kendi yaratıcısıyla bilinçli bir mücadele içine girmesi anlamına gelir. Zira inkârcı birey, evrenin düzeninde açıkça görülen ilahî delilleri görmezden gelmekte, onları kendi arzularına ve çıkarlarına göre yorumlamak suretiyle reddetmektedir. Bu tavır, hakikati kabullenmek yerine, onu bilerek ve isteyerek reddetmeyi ifade eder. Öte yandan agnostisizm gibi inançsızlık biçimleri de insanın fitrî aklını ve bu aklın yöneldiği tecrübî alanı devre dışı bırakarak, bireyi Allah'ı tanımaktan mazur konuma yerleştirmeye çalışır. Bu tür yaklaşımlar, aslında insanın sahip olduğu bilişsel ve ahlâkî kabiliyetlerin yanlış kullanımına dayanır. Dolayısıyla gerek ateizm gerekse agnostisizm, varlık âleminin Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden delillerini görmezden gelmekte ve insanın fitratına yüklenen imkânı bilinçli bir şekilde reddetmektedir. Bu yönüyle küfür, yalnızca zihinsel bir tereddüt yahut teorik bir şüphe değil; fitrata, akla ve vicdana karşı bilinçli bir direniş ve karşı duruştur. Kur'an-ı Kerim, bu hususu çeşitli örneklerle açıklamaktadır. Yûnus sûresi'nin 20. ayetinde müşriklerin Hz. Peygamber'den mucize talebinde bulundukları bildirilmektedir. Cenâb-ı Hak, bu taleplerine karşılık olarak gaybın bilgisine yalnızca kendisinin sahip olduğunu vurgulamış ve onların beklmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Kur'an'ın bu yaklaşımı, mucizenin gönderilmemesini müşriklerin inkârdaki ısrar, inat ve insafsız tutumlarıyla ilişkilendirmektedir. Nitekim devam eden ayetlerde onların bu tavırlarına dair somut bir örnek aktarılır: Müşrikler, yaklaşık yedi yıl süren kıtlık döneminde Allah'a yönelerek yardım dilemişler, rahmet olarak gönderilen yağmur sayesinde toprak yeniden can bulmuştur. Ancak bu ilahî lütuf karşısında şükretmek yerine, elde ettikleri nimeti putlara yahut tabiat olaylarına isnat ederek hakikati tahrif etmişlerdir. Kur'an onların bu yaklaşımını “مَكْرٌ” (hile, tuzak) kavramıyla nitelendirmiştir. Zira müşrikler, ilahî rahmetin apaçık bir şekilde tecelli ettiğini gördüklerinde bâtil inançlarının

¹⁷⁹ Akçay, “İnsanlığın Ortak Dini Temeli”, 15 Haziran 2011, 150-151.

¹⁸⁰ “Cehennem gerçek mi? Diamond Tema, Cemre Demirel”, haz. Ateist Ema.

sarsılmasını önlemek amacıyla bu nimeti kendi lehlerine çevirmeye yönelmişlerdir. Bu çabalarında fitratın zorunlu kıldığı aklî muhakemeyi ve sahih delilleri dikkate almamış; aksine hevâ ve heveslerine dayalı gerekçeler üretmişlerdir. Ürettikleri bu sahte argümanları ise topluma zorla kabul ettirmek, muhalifleri küçümsemek veya susturmak gibi irrasyonel yöntemlerle savunmuşlardır. İşte ayette “مَكْرٌ” terimiyle ifade edilen tutum, bu hilekâr ve yanıltıcı yaklaşımı göstermektedir. Bu örnek, inkârcıların mucizeye şahit olsalar dahi iman etmeyeceklerini; asıl problemlerinin aklî yetersizlikten değil, kalplerindeki kibir, itaatsizlik ve inattan kaynaklandığını ortaya koymaktadır.¹⁸¹ Dolayısıyla Kur’an, inkârın rasyonel gerekçelere dayanmadığını, aksine ahlâkî ve psikolojik bir tutum olduğunu beyan etmektedir. Bu tespit, aynı zamanda fitrat delilinin gücünü teyit eder niteliktedir. Zira insan hem kendi varlığında hem de evrende Allah’ın varlığına işaret eden delilleri idrak edebilecek bir istidatla yaratılmıştır. Buna rağmen birey, bu delilleri bilinçli bir şekilde reddettiğinde, ilahî adalet gereği sorumluluk altına girmektedir. Bu bağlamda sınırlı bir hayatın ardından ebedî azapla karşılaşmak, insanın fitratı, aklı ve vicdanına rağmen ısrarla sürdürdüğü bilinçli inkârın tabîî bir sonucu olarak anlaşılmalıdır.

*“O, sizi karada ve denizde gezdirip dolaştırandır. Öyle ki gemilerle denize açıldığınız ve gemilerinizin içindekilerle birlikte uygun bir rüzgârla seyrettiği, yolcuların da bununla sevindikleri bir sırada ona şiddetli bir fırtına gelip çatar ve her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah’a has kılarak “Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah’a yalvarırlar. Fakat onları kurtarınca, bir de bakarsın ki yeryüzünde haksız yere taşkınlık yapıyorlar. Ey İnsanlar! Sizin taşkınlığınız, sırf kendi aleyhinizedir. (Bununla) sadece dünya hayatının yararını elde edersiniz. Sonunda dönüşünüz bizedir. (Biz de) bütün yaptıklarınızı size haber vereceğiz.”*¹⁸²

Fahreddîn er-Râzî, bu ayetlerin, insanın tabiatında var olan ilah arayışını güçlü bir şekilde ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda aktardığı rivayette, Câ’fer es-Sâdık ile bir deniz taciri arasında geçen konuşmayı dikkat çekici bir örnek olarak sunar. Rivayete göre denizci, yolculuk esnasında gemisinin parçalanması sonucu bir tahta parçasına tutunmuş ve fırtınalı dalgalar arasında ölümle yüz yüze kalmıştır. Bu esnada içinde derin bir yakarış ve yöneliş hissettiğini söylemiş; Câ’fer es-Sâdık ise onun bu yönelişini, fitratında mevcut olan ilah bilincinin tezahürü şeklinde yorumlamıştır.¹⁸³ Râzî’nin bu anlatıyı tefsirine taşıması, ayetlerde ifade edilen “insanın sıkıntı anında Allah’a yönelmesi” temasını fitrat delilinin bir

¹⁸¹ er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 17/231-232.

¹⁸² Yûnus, 10/22-23.

¹⁸³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 17/233.

tezahürü olarak yorumladığını göstermektedir. İnsan, tabii şartlar içinde kendisini güvenceye alan sebeplerden mahrum kaldığında, iç dünyasında bastırılmış ya da gündelik hayatın telaşıyla perdelenmiş olan ilah bilinci açığa çıkar. Bu durum, aklî istidlallerden bağımsız olarak, doğrudan insan doğasının zorunlu bir eğilimi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre insanın içinde hissettiği bu içsel yöneliş, dışarıdan öğrenilmiş bir bilgi yahut kültürel telkinin ürünü değildir; bilakis varoluşun özüyle bağlantılı bir gerçekliktir. Bu yorumun dikkat çekici yönlerinden biri, delilin akıl yürütmeden ziyade tecrübeye ve içsel sezgiye dayanmasıdır. İnsanın denizde veya benzeri çaresizlik anlarında yaşadığı yöneliş, kelimâ literatürde “fıtrat delili” olarak adlandırılan yapının en somut göstergesidir. Bu yöneliş, insanın kalbinin derinliklerinde mevcut olan “ilah ihtiyacı”nın, olağan şartlarda fark edilmese de kriz anlarında açığa çıktığını ortaya koyar. Dolayısıyla Râzî'nin burada aktardığı yorum, yalnızca bireysel bir deneyimi değil, aynı zamanda insan tabiatının evrensel bir özelliğini işaret etmektedir. Râzî'nin bu yaklaşımı, kelimâ epistemolojide aklî delillerle birlikte tecrübî ve psikolojik delillerin de kullanılabileceğini göstermektedir. Özellikle Yûnus sûresi'nin bahsettiği deniz yolculuğu ve sıkıntı hâli, insanın sınırlılığını idrak ederek mutlak kudret sahibine yönelmesi açısından fıtratın canlı bir sahnesi gibidir. Bu bağlamda Râzî, söz konusu ayetlerin sadece tarihî bir anlatım olmadığını, aynı zamanda insanoğlunun ortak tecrübesini dile getirdiğini vurgulamaktadır.

Râzî'nin hayatının son zamanlarında felsefeden ziyade yöneldiği tasavvufî yaşam anlayışının tefsirinde büyük ölçüde rol oynadığı bir gerçektir. Bu gerçek, İsbat-ı vacip delillerinden fıtrata verdiği değeri de arttırmıştır. Çünkü zikredildiği üzere selim fıtrat insanı kısa yoldan marifet ve tevhide götürmektedir. Bu durum Râzî gözünde iki yol ile olur. Birincisi düşünce yapısı ve zaruri bilgileri fitrî halini alan insan, asıl olan aklîselimi yakalayarak kurduğu mantıkî çıkarımlarında hata yapmayarak Allah'ı marifet ve tevhide istidlali bir yol alır. Bu ilk yöntemi Râzî'nin diğer kitaplarında akıl yürütme yöntemlerini temellendirirken bedâhâta verdiği konumdan anlamaktayız.¹⁸⁴ İkinci yol ise kalbin dünyevi arzulara düşkünlüğünün artması sonucu dünyadaki asıl amacından uzaklaşan insanın; kalbindeki bu dünyevi arzuların oluşturduğu hastalığın giderilmesi ile fıtratına dönmesidir. Bu durumda da hissi bir şekilde marifet ve tevhide yol alır. Fahreddin Râzî'nin bu görüşleri ile fıtratı, hem insanın doğruyu yanlıştan ayırıp marifeti bulabilecek inkâra sapmayacak bir yapıda yaratılması olarak hem de insanın dünyevi hırslardan kendini temizlediği kadar kalbinde direkt olarak bulacağı bir marifet ve tevhid olarak tanımladığını söylemek uzak

¹⁸⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/36; Râzî, *Nihayetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Uşûl*, 1/103-105.

değildir.¹⁸⁵ Kimi yerde fitrattan “fitrî akıl” diye bahsederek aklî deliller ile alakalı meselelerde anması, kimi yerde de fitrata direkt olarak “tevhid” diye kısa bir şekilde tanım yapması bu geniş bakış açısından dolayıcıdır.

2.5. Fıtratın İmandaki Rolü

İnsan fıtratının dolaylı yahut dolaysız bir şekilde bahsedildiği kadar üst düzeyde doğruyu yanlış ayırmaya ve Allah’ı tanımaya istidatlı olması, beraberinde fıtratın insan aklını her konunun bilgisinde müstakil olarak yeteceği bir seviyeye çıkartıp çıkartmaması sorusunu getirmiştir. Özellikle fıtratla, aklın nakil karşısında mutlak üstünlüğü pekiştirilmek istenmiştir. Hatta fıtratın bütün bu manaları ile oluşturduğu insan portresinin kişiyi kitap ve peygamberden müstağni edebileceği düşünülmüştür. Ehl-i sünnet uleması aklın konumunu her zaman diri tutmakla birlikte nakle karşı mutlak üstünlüğünü savunmamıştır. Aklın insanı kitap ve peygamber gibi ilahî yardımlardan müstağni edişi ise deist bir düşünce içinde değerlendirilmiştir.¹⁸⁶

Fıtratın insana kattığı doğuştan gelen aklî ve ruhi yöneliş gücü birkaç konuda İslam kelimasında kendisini göstermiştir. İnsanın bu fitrî gücüyle Allah’ı tanınması gerekliliğinin vacip olması ya da olmaması ihtilafı bunlardan en önemlisidir. Ehl-i sünnet itikadının iki mezhebi Maturidi ve Eş’ari mezhepleri arasında olması hasebiyle mühimdir.¹⁸⁷ Maturidi mezhebi bu konuda fıtratın aklî ve ruhi anlamda insana kazandırdıklarına istinaden hiçbir vahye muhatap olmasa dahi insanın Allah’ı tanınmasını gerektiğini savunmuştur.¹⁸⁸ Diğer tarafta Eş’ari mezhebi ise daha çok ayete istinaden bir nebi gelmeksizin bu mükellefiyetin doğmayacağını söylemişlerdir.¹⁸⁹ İnsanın fıtratında getirmiş olduğu aklî melekeler ve manevi hissiyatlar ile Allah’ı bulabilir bir konumda olduğu ise iki mezhep uleması tarafından da ihtilafsız bir doğrudur. Her iki mezhep imamı da aklın nazar ve istidlal ile Allah’ı bulması gerektiği ve bunun mümkün tabii bir süreç olduğu hususunda muvafıklardır. İhtilaf şu sorunun cevabındadır; akla bu vucubiyeti veren aklın kendisi (yapısı/fıtratı) midir yoksa nass mıdır? İmam Mâtürîdî’ye göre akıl yapısı fıtratı hasebiyle bunu kendisine vacip kılar. İmam Eş’ari ise akıl için marifetullah’a götüren nazar ve istidlalin kendisine bir tebliğ ulaştıktan sonra vacip olacağını savunur. Bu ayrım iki mezhep imamının aklın yapısı, aklın üzerine yaratıldığı fıtratı hakkında farklı görüşlerde olduğunu gösterir. İmam Mâtürîdî aklın fıtratına daha aktif

¹⁸⁵ er-Râzî, *Mefâfihu’l-Gayb*, 25/76.

¹⁸⁶ Mahsum Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 128-129.

¹⁸⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, 72.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, 4-5.

¹⁸⁹ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkif* (Beyrut: Kütübi’l-İlmiyye, 2012), 1/257.

bir rol biçmişken imam Eş'ari nassın zahirinden kopmayarak bu fitratın rolünü yerine getirmesi için harici bir tahriki (tebliğ) gerekli görmüştür.

Râzi ise Eş'ari mezhebinin dayanağı olan İsrâ 15. Ayetin tefsirinde daha çok Mâtüridî mezhebinin görüşünü benimsemiştir. Kendi ashabı olan Eş'arilerin görüşünden farklı bir yorum yapmıştır;

“Birisi bu görüşün zayıf olduğunu iddia edebilir. Bunu da iki şekilde beyan eder; şöyle diyebiliriz ki aklî vücub sabit olmaz ise şer’i vücub da sabit olmaz. Şer’i vücubun sabit olmaması batıldır o zaman aklî vücubun olmaması da batıldır. Aralarındaki mülazemet ise birkaç şekildedir. Birincisi: eğer şeriat kaim edecek kişi gelir peygamber olduğunu iddia eder ve mucize gösterirse bunu işiten kişiye nebinin sözünü dinlemesi ve mucizesi üzerine düşünmesi vacip midir değil midir? Vacip değil dersek peygamberlik hakkında söylediklerimiz batıl olur. Eğer vacip ise de ya aklen vaciptir ya şer’an vaciptir. Aklen vacip ise aklî vücubu ispat etmiş oluruz. Eğer şer’an vacip dersek bu batıl olur. Çünkü şeriat ya bu peygamberlik iddiasındaki kişinin şeriatı olur ya da başkasının. Şeriatın bu müddeinin şeriatı olması da batıldır. Çünkü durum böyle iken hâsılı kelim bu kişinin “benim sözümü kabul etmeniz vacip olduğuna dair delil, benim sözümü dinlemeniz vaciptir dememdir” sözüne gelir. Yani bir şeyi kendisi ile ispat etmeye çalışmak olur. Başkasının şeriatıdır dersek de tekrar başa döneriz böylece devir ya da teselsül lazım gelir ki ikisi de muhaldir.”¹⁹⁰

Râzî, söz konusu ayetin tefsirinde önce Eş'arîlerin delillendirme yöntemine değinmiş, ardından onların bu istidlalinin zayıf olduğunu söylemenin mümkün olduğunu belirterek görüşün zaaf noktalarını açıklamaya başlamıştır. Daha sonra ise ayeti, marifetullah'ın peygamber gönderilmeden önce de insan için vacip olduğu yönünde yorumlamıştır. Râzî, nihayetinde kendi benimsediği görüşün de bu olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ayrıca o, aklın insana kesin yararı olan fiilleri yapma ve kesin zararlı olan fiilleri terk etme gerekliliğini bilmede yeterli bir gerekçe olduğunu savunmuştur. Bunun nedenini ise insanın bu eğilim ve istidatla, yani böyle bir cibilliyet üzere yaratılmış olmasına dayandırmıştır. Râzî'nin söz konusu ayeti bu şekilde tevil etmesi, onun aklın fitrî mahiyetine ne denli güçlü bir işlev yüklediğini göstermektedir. Râzî, ilgili ayeti iki farklı şekilde tevil etmiştir. İlk tevîlinde, herhangi bir takdirde bulunmaksızın ayeti zahir anlamı üzerine bırakmış ve burada geçen “resûl” kelimesini “akıl” şeklinde anlamıştır. Çünkü ona göre, eğer Allah akıllı, yaratılmış varlıklarla kendisi arasında bir elçi kılmamış olsaydı, hiçbir peygamberin risaleti dahi geçerli olamazdı. Bu durumda ayetin anlamı, “Biz akıl elçisini bahşetmedikçe azap edici değiliz” şeklinde olmaktadır. İkinci tevîlinde ise Râzî, zahir manadan ayrıldığını kabul etmekle birlikte

¹⁹⁰ Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ğayb*, 20/313.

bu noktada fitrî aklın sınırlarına dikkat çekmiştir. Ayetin genel ifadesini tahsis ederek buradan muradın, insanın yalnızca akıl ile değil, şeriatın bildirimiyle öğrenebileceği birtakım amellerin vacip olduğunu göstermeye yönelik olduğunu ileri sürmüştür. Râzî, bunun zahir manadan dönmek anlamına geldiğini özellikle vurgulamış; ancak ortaya koyduğu delillerin kendisini bu yoruma sevk ettiğini belirtmiştir.¹⁹¹ Bu bağlamda Râzî, aklın fitraten insanı Allah'ı bulmaya ve tevhîde yönelmeye sevk edecek ölçüde güçlü olduğunu, fakat amellerin tümü ve dünya hayatının düzenlenmesi konusunda aklın müstakil olarak yeterli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu sahada mutlaka bir kural koyucuya, yani şeriata ihtiyaç vardır. Ona göre, peygamber gönderilmeden azap edilmeyeceğinin gerekçesi de aklın bu konulardaki acziyetidir. Râzî'nin bu görüşüne yakın bazı Eş'arî kelâmcıları da bulunmaktadır. Onlar da söz konusu ayetin aklın zaafını ortaya koymadığını, yalnızca birtakım yükümlülüklerin vücûbiyetinin sem'î (naklî delil) ile sabit olacağını vurgulamışlardır. Böylelikle hem Râzî'nin hem de Eş'arîlerin yaklaşımları, fitratla insana bahşedilen aklın tevhit sahasında yeterli, fakat amelî yükümlülüklerde şeriatın yönlendirmesine muhtaç olduğunu teyit etmektedir.¹⁹² Râzî'nin yaklaşımı üzerine yürütülen tartışmada, mezhebin genel çizgisinden kısmen farklı bir görüş ortaya koyan isimlerden biri de Pezdevî'dir (ö. 493/1100). Pezdevî'ye göre, kendisine nebevî tebliğ ulaşmamış kimse sırf akla sahip olmasıyla mükellef tutulamaz. Zira böyle bir kimse, iman veya küfürle nitelenmediği yahut imana zıt olup küfre uygun bir inanç geliştirmede müddetçe mazur sayılır. Ne zaman ki küfür ile nitelenen bir itikada yönelir veya küfre özgü bir inancı ikrar eder, işte o zaman mazur olmaktan çıkar ve azaba müstahak hale gelir.¹⁹³ Çünkü bu durumda kişi, fitrî olarak sahip olduğu iman kabiliyetini bozmuş ve aklını kendisine verilmiş asli düzenin dışında işlevsel hale getirmiş olmaktadır. Aklını zor olanı yaparak farklı bir şekilde kullanabilenin kolay olanı yapıp doğru işlevinde kullanabilmesi daha gerekli bir durumdur.

Fıtratın akıl üzerine etkisinden yola çıkarak akli mutlak bir otorite olarak konumlandırılması da vardır. Bunlardan ilki deist düşüncenin akla vermiş olduğu tam yetki ve kabiliyet inancı ile Yaratıcının varlığını kabulden sonra onu bir ilk sebep mesabesinde görüp geri kalan yaşamın bütün gerekliliklerini aklın istidadına bırakarak dinlerin ve peygamberlerin gereksiz ve yalan olduğu iddiasıdır. Deizmin bu tutumu akli mutlak bir karar mercii görerek kişiye özgürlük konusunda bir sınır vermeyerek aklının onayı dâhilinde her işi mübah sayma isteği amacına dayanır. Bu amaç doğrultusunda yaratıcıya aşkın bir vasıf yükleyerek onu

¹⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 20/313.

¹⁹² Resul Öztürk, "Mâturidî'nin Kelam Sisteminde Allah'ı Bilme (Marifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005), 99-100.

¹⁹³ Ali Kârî, *Şerh 'ul-Fıkhu'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), 84.

dünyadaki akışa ve fiiliyata müdahil olmaktan uzaklaştırmışlardır.¹⁹⁴ Tartışmanın diğer sahası ise Allah'ın sıfatlarında deizme yakınlık gösteren Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındadır. Zira Mu'tezile de benzer bir aşkın profil çizerek hem Allah'ı bazı sıfatlarından soyutlamış hem de bazı vücutiyetler Allah'a yüklemişlerdir. Bu akidelerinin amacını da tenzih olarak belirtmişlerdir. Sıfatlar hakkındaki bu görüşlerinin temel sebebi onların da akli naklin önüne geçirmek suretiyle akla mutlak hakimiyet vermeleridir.¹⁹⁵ Bu tutum ayrıca onları husun ve kubuh meselesinde de Ehl-i sünnet itikadından ayırmıştır.¹⁹⁶ Râzi mezkûr ayetin tefsir ve tevilinde bu görüşlere zımnen ve açıkça katılmadığını belirtmiştir. Tefsirinin sonunda benimsediği görüşü söyledikten sonra mevzu bahis vücutiyetin bizim hakkımızda üzerine yaratılmış olduğumuz cibilliyetten (fıtrat) ötürü olduğunu, aklın ancak bu kadarına yeteceğini ifade etmiştir. Benzer bir vücutiyeti Allah'a yüklememizin aklın imtina edildiği bir alan olarak söylemiştir. Bu ihtilafta bulunduğu konum, mezhebi olan Eş'ariyenin hilafına olmakla beraber, fıtrata ve fıtratın akli getirdiği konuma vermiş olduğu önemi göstermektedir.¹⁹⁷ Buna rağmen akla verdiği önemde ifrattan da kaçınmış ve bir hudut belirtmiştir. Râzi tefsirin özellikle Allah'ın sıfatlarını sadece akılla dahi bilinebilecekler ve ancak sem'i deliller ile bilinebilecekler diye ayırmıştır.¹⁹⁸ Bu da göstermektedir ki Allah'ı tanımanın vücutiyeti hususunda fıtrî akli vazifeli ve yeterli gören Râzi, tüm sıfatları ile Allah'ı tanıma da ise akılda bu yetkinliği görmemiştir. İmam Ebû Hanîfe'de fıtratı mîsak ile yorumlarken;

Allah Âdem'in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da O'nun Rabb olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu fıtrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fıtratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fıtratında sebat göstermiş olur.

Böylece Ebû Hanîfe'nin burada, fıtrî iman ile bütün insanların elest bezminden beri var olan bir imanla yaratıcısını tanıma şuuruyla ve O'nu kabullenme haliyle dünyaya geldiğini, kesbî iman ile ise insanın balığ olduktan sonra kendi özgür iradesiyle elde edip seçeceği imanı kastetmiş olabileceği söylenmiştir. Bununla da yöneltilen “Allah insanı küfür ve iman olmaksızın yaratmamış mıdır?” itirazına cevap vermiştir. Şöyle ki vurgulamak istediği husus Allah'ın kişiye koymuş olduğu kendisini tanıma şuuru mümin olmasına yeten kesbi iman

¹⁹⁴ Hasan Peker, “TANRI VE DİN TASAVVURU BAĞLAMIYLA DEİZM VE YAYILIMI ÜZERİNE”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Haziran 2018), 20-21.

¹⁹⁵ Mahsum Aytepe, “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 125-126.

¹⁹⁶ İbrâhîm b. Muhammed Beycûrî, *Hâşiyetü'l-İmâm el-Beycûrî 'alâ Metni Cevhereti't-Tevhîd*, (Kahire: Dâru's-Selâm, ts.), 70-71.

¹⁹⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 20/313.

¹⁹⁸ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 27/615.

değildir.¹⁹⁹ Fıtratın farklı anlam katmanlarıyla insan aklı arasındaki bu ilişki oldukça güçlüdür. Özellikle aklın herhangi bir dış etkidenden bağımsız kaldığı durumlarda, “aklın fıtratı” veya “aklın yaratıldığı cibilliyet” gibi ifadeler bu ilişkiyi daha net biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim insan, “fıtrat hadisi”nde de belirtildiği üzere, çevresinden aldığı telkinler ve kabuller doğrultusunda yönelmekte ve bu durum aklının işleyişine doğrudan etki etmektedir. Fıtrat ise bu noktada aklın en objektif ve sahih şekilde çalışmasını temin eden asli zemindir. Bu çerçevede, Ehl-i sünnet âlimlerinin birçok yerde ön plana çıkardıkları akıl, aslında “yaratılış üzere olan akıl”dır. Ancak aklın her konuda tek başına belirleyici kabul edilmemesi, kitap ve peygambere ihtiyaç duyulması, onun işleyiş esaslarının dış etkenlerle kolaylıkla bozulabilmesine dayanmaktadır. İnsanların sahip oldukları akla rağmen farklı din ve mezheplere yönelmeleri de bu duruma işaret etmektedir. Bu sebeple, deizmin öne sürdüğü “doğal din” anlayışının, fıtratı kendi lehlerine delil olarak yorumlama biçimi, ayet ve hadislerde yer alan “fıtrat” kavramının muhtevassından oldukça uzaktır.

Sonuç

Fıtrat kavramı, Kur'an ve hadislerde kullanılan bir terim olması hasebiyle İslam düşüncesinde merkezi bir konuma sahiptir. Kelime anlamı olarak “yarılma” ve “ilk yaratılış” gibi manalara gelen fıtrat, ıstılahta insanın doğuştan sahip olduğu saf yaratılışı ve içsel yönelimlerini ifade etmektedir. Bu bağlamda özellikle Rûm sûresi 30. ayet ile A'râf sûresi 172. ayet ve “Her doğan fıtrat üzere doğar” (كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ) hadisi, fıtrat kavramının temel referans noktalarını teşkil etmiştir. İslam âlimleri söz konusu nasslar çerçevesinde fıtratın mahiyetine dair geniş tartışmalar yürütmüştür. Fıtratın anlamına dair yaklaşımlardan biri, Allah'ın insanları saadet veya şekâvet ehli olarak yaratmış olabileceği görüşüdür. Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), İshak b. Râhûye (ö. 283/853) ve Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906) gibi âlimler tarafından ileri sürülen bu yorum, bazı eleştirilere konu olmuş, hatta zamanla gündemde dahi tutulmamıştır. Buna karşın ulemanın büyük çoğunluğu fıtratı “tevhid” olarak yorumlamış, kimi zaman bu yorumu “İslam” kavramıyla da eş anlamlı biçimde kullanmıştır. Zira bu iki kullanım arasında içerik bakımından kayda değer bir fark bulunmamaktadır; her ikisi de insanın marifetullah üzere yaratılmış olması anlamını taşımaktadır. Bu noktada, fıtratın İslam'a yatkınlığı, verimli bir toprağın ilahî vahyin yağmuruyla buluşmasına benzetilmiştir. Nasıl ki bereketli bir arazi yağmurla ürün verirse, insanın saf fıtratı da vahyin desteğiyle doğal biçimde tevhid inancını geliştirmektedir. Böylelikle fıtrat, yalnızca pasif bir kabiliyet değil; tevhid inancına yönelik aktif bir eğilim

¹⁹⁹ Ali Kârî, *Şerh 'ul-Fıkhu 'l-Ekber* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2019), .83-84.

olarak değerlendirilmiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Zeccâc (ö. 311/923), Hattâbî (ö. 388/998), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Ebu Mansûr Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi birçok isim bulunmaktadır. Nitekim İmam Mâtürîdî, fitratı yeni doğan çocuğun annesinin göğsünden süt emme bilgisini taşımasına benzeterek, insanın doğuştan marifetullah'a yatkın bir cibilliyetle dünyaya geldiğini vurgulamıştır. Fahreddîn er-Râzî de fitratın bu anlamını benimsemiştir.

Kur'an'ın büyük ölçüde peygamberler ile inkârcılar arasındaki inanç mücadelesini konu edindiğini belirten Râzî, bu bağlamda kelâm ilminin İslam düşüncesindeki merkezi önemini vurgular. O, kelâmı savunurken Gazzâlî gibi Eş'arî ekolünü İslam filozoflarına karşı müdafaa etmiş; fakat Gazzâlî'den farklı olarak felsefî meselelere daha fazla yer vererek tabiat ilimleri ve metafizik alanlarda İbn Sînâ'nın görüşlerinden etkilenmiştir. Bu yönüyle Râzî, klasik kelâm ile felsefe arasındaki sınırları aşmış ve felsefî kelâm döneminin başlatıcılarından biri olmuştur. İsbât-ı Vâcip konusundaki yaklaşımı da bu bağlamda metodolojik bir katkı olarak öne çıkmaktadır. O, mümkün ve zorunlu varlık ayrımından hareketle mümkün varlıkların varlığının zatları gereği zorunlu olmadığını, dolayısıyla bir dış sebebe muhtaç olduklarını temellendirmiştir. Teselsül ve devrin aklen imkânsızlığını vurgulayan Râzî, bu gerekçelerle zorunlu bir varlığın kabulünü zaruri görmüş; Vacibü'l-Vücûd düşüncesini aklî bir zorunluluk olarak ortaya koymuştur. Bununla birlikte o, salt rasyonel delillere dayanmakla yetinmemiş, nefsi dünyevî ilgilerden arındırarak ilahî zikre yönelmenin kalpte nur ve tecelli meydana getireceğini, böylece Allah'ın varlığının doğrudan idrak edilebileceğini de ifade etmiştir. Bu yaklaşım, Râzî'nin hakikate ulaşmada rasyonel istidlali keşfi ve irfanî boyutlarla tamamladığını göstermektedir. Fitrat kavramına da bu özgün metodolojiyle yaklaşarak insan hayatındaki aktif rolünü öne çıkarmıştır. Râzî'ye göre mantık kurallarının doğru uygulanması kesin bilgiye ulaştırır. Bunun için en az iki öncül gereklidir. Bu öncüller nazarî yahut bedihî olabilir. Eğer nazarî ise onların ispatında başka öncüllere ihtiyaç duyulur. Ancak teselsülün imkânsızlığı dikkate alındığında, bu öncüllerin nihayetinde bedihî bilgiye dayanması zorunludur. Bu nedenle Râzî, epistemolojisini bedîhiyyât üzerine kurmuştur. Bu yaklaşım, fitrata da özel bir önem atfetmesine yol açmıştır. Çünkü fitrat, duyu organlarıyla elde edilen bilgilerin akıl tarafından işlenerek bedihî bilgiye dönüştürülmesini sağlayan yaratılışsal melekedir. Dolayısıyla fitrat, Râzî'nin epistemolojisinde temel bir yapı taşıdır ve insanın akıl yürüttüğü her süreçte dolaylı katkısı bulunan, hayat boyu aktif bir olgudur. Bu bağlamda fitratın işlevini anlamak, küfrün mahiyetini anlamayı da kolaylaştırmaktadır. Zira her insanda fitrat itibarıyla tevhid ve marifetullah'a yönelik bir istidat bulunduğundan, küfür insan için asli değil, arızı bir durumdur. İslam âlimleri bu noktada ittifak halindedir. Küfür, ancak inatla

sürdürülen bir tercihtir ve altında kibir, kendini beğenme, haset, nefret gibi aklın işleyişini bozan duygular yatmaktadır. Bu durum aklın objektif çalışmasını engelleyerek fitratın bozulmasına yol açmaktadır. Sürecin en açık şekilde ortaya konulduğu örneklerden biri de Râzî'nin sıkça başvurduğu istidlal metodudur. Çünkü bedahete dayalı bütün öncüllerde fitratın varlığı ve mahiyeti temeldir. Mülhit kişinin inkârı ise bu temel fitratı bozması anlamına gelir. Dolayısıyla fitrat bir motora benzetildiğinde, doğru dişlilerle yönlendirildiği takdirde matluba ulaştıran güçlü bir kuvvet haline gelir; fakat farklı arzularla yanlış yönlendirildiğinde amacından sapması da kaçınılmaz bir duruma dönüşür. Küfrün inâdî bir olgu oluşu da bu benzetmeyle açıklanabilir. Bu nedenle Allah'ı tanıma, insan için zaruri bilgi konumundadır; çünkü aklın en uygun ve en kolay gördüğü yol budur. Râzî, fitratı bu sürecin neticesi olarak “tevhid” şeklinde tanımlamış; fitratın doğruya yönelmede temel bir işlev gördüğünü savunmuştur. Küfrün varlığını ise psikolojik ve sosyal sebeplerle izah etmiştir. Bu hususta tarihî ve aktüel vakıalar da teyit edici niteliktedir. Kur'an da zorluk, sıkıntı ve çaresizlik anlarında insanların Allah'a yönelişlerini vurgulayarak bu gerçeği tasdik etmektedir. Râzî'ye göre fitratın bu tür durumlarda işlevi daha doğrudandır; zira bu anlarda insanın akli derin çıkarımlara elverişli değildir, nefis de kibir ve kendini beğenme gibi olumsuz duygularını sürdüremez. Dolayısıyla Allah'ı tanımak ile arasında engel kalmaz. Böylece inkâr ve şirk halleri, ayetlerin ifadesiyle, insanın kurguladığı yapay ve zoraki durumlar olarak ortaya çıkar. Bununla birlikte fitrat ve aklın imandaki rolünü aşırı şekilde yorumlayan akımlar da olmuştur. Bunlardan biri peygamberlik ve dini müesseseleri inkâr ederek akli tek merci kabul eden deizmdir. Deizm, aklın fitrî yönünü ön plana çıkararak “fitrî din” algısı geliştirmiş; Allah'ı varlıkta “ilk muharrik” olarak kabul etmekle birlikte sıfatlarından soyutlamıştır. Mu'tezile ise fitratın akli şekillendirmesine güvenerek, akli iman ve ahlakta tek otorite görmüş, bu sebeple Allah'ın sıfatları konusunda deizme yaklaşmıştır. Râzî ise tefsirinde, fitrî altyapısı sebebiyle akli Allah'ı tanımada yetkili görmüş ve Allah'ı bilmenin vücbiyetini akılla temellendirmiştir. Bununla beraber yalnızca fitrî imanın yeterli olmadığını, insanın peygamberlere, ilahî kitaplara ve dini müesseselere her daim ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, onu Eş'arî gelenekten kısmen ayırmış, fakat Mu'tezile'ye de yaklaştırmamıştır; daha ziyade Mâtürîdî çizgiye yakın bir tutum sergilemiştir. Nitekim Râzî, Allah'ın sıfatlarını akılla bilinebilecek ve yalnızca naklî delillerle bilinebilecek şeklinde ikiye ayırmıştır. Bu durum, onun Allah'ı tanımanın vücbiyetini fitrî akla dayandırıldığını, ancak sıfatların bütüncül bilgisinde akli yeterli görmediğini göstermektedir.

Sonuç olarak, Râzî'nin fitrat kavramına yaklaşımı, onun akıl, iman ve küfür ilişkisini açıklayan özgün metodolojisini yansıtmaktadır. Fitrat, epistemolojik açıdan akli istidlalin

zemini, teolojik açıdan tevhid inancının kaynağı ve ahlâkî açıdan küfrün gayri-asli mahiyetini ortaya koyan bir esas olarak değerlendirilmiştir. Böylece Râzî, fitratı yalnızca yaratılışa dair bir olgu olarak değil, kelâm ilminin epistemolojik ve teolojik temel dayanaklarından biri olarak konumlandırmıştır.



KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421.
- Akar el-Uteybî, Ömer b. Süleymân. *el-Kadâu ve'l-Kader*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2005.
- Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 143-170. <https://doi.org/10.17335/suifd.36898>
- Akçay, Mustafa. "İnsanlığın Ortak Dini Temeli: Fıtrat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (15 Haziran 2011), 143-170. <https://doi.org/10.17335/suifd.36898>
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sinâ Metafizigi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.
- Altıntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *el-İhkâm fî Uşûli'l-Ahkâm*. thk. 'Abdurrezzâk 'Afîfî. 4 Cilt. Beyrut; Dimaşk: el-Mektebu'l-İslâmî, 1968.
- Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi". *İslami İlimler Dergisi* 6/2 (30 Kasım 2011), 7-38.
- Aygün, Fatma. "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Eksenî". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/2 (10 Aralık 2017), 91-118.
- Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı". *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 300-301.
- Aygün, Fatma. "Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı". *Kader* 17/1 (30 Haziran 2019), 300-301.
- Aytepe, Mahsum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 113-136.
- Aytepe, Mahsum. "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (30 Mayıs 2017), 113-136.
- Bâcesîr, Muhammed b. Alî. *el-Kavâid fî Tevhîdi'l-İbâde*. Riyad: Dâru'l-Emâcid, 2017.
- Bâkillânî, Ebû Bekr. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. thk. Emaduddin Ahmet Haydar. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkillânî, Ebu Bekr. *Temhîdü'l-Evâ'il fî Telhîşi'd-Delâil*. Lübnan: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bâkillânî, Ebû Bekr. *et-Takrîb ve'l-İrşâd*. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 1998.
- Beycûrî, İbrâhîm b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-İmâm el-Beycûrî 'alâ Metni Cevhereti't-Tevhîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Zühayr Nasr. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (30 Haziran 1977), 7-57.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Cessâs, Ebu Bekr. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. thk. Uceyl Câsim. Küveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şûûni'l-İslâmiyye, 1994.

- Ceyhan, İrem. “İslam Kelamında Fıtratın Bilgisel Değeri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 121-142. <https://doi.org/10.51605/mesned.666174>
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh el-. *el-Burhân fî 'Uşûli'l-Fıkh*. thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Avîda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. Beyrut: Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*. thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ - Abdulhamid Abdulmun'im. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1950.
- Çetin, İsmail. *İman ve İnkârın Felsefî Temelleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çetin, Zübeyir. “Naklî/Lafzî Delilin Zannîliği Probleminin Kelâma Yansımaları -Fahreddin er-Râzî Örneği-”. *Kader* 20/1 (30 Haziran 2022), 398-417. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1100448>
- Duman, M. Zeki. “Nur Sûresi'nin 35. Ayetinin Tefsir ve Te'vili Bağlamında Allah'ın İnsana Dört Hidayeti: Fitri Din, Akıl, Peygamber ve Kitap”. *Usul İslam Araştırmaları* 3/3 (01 Haziran 2005), 4-21.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-Ekber*. B.A.E: Mektebetü'l-Furkân, 1999.
- Endülüsî, İbn Hazm. *el-Fasl fî'l-Mileli ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasr. Riyad: Mektebetü Ukâz, 1982.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'îl el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Muşallîn*. thk. N'aîm Zarzûr. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2005.
- Farabi, Ebû Nasr Muhammed. Thk. Danışman, Nafiz. *El-Medînetü'l-Fâzılâ*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, [3. basılış.], 1990.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Fârâbî'nin Üç Eseri*. çev. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Kıstâs'ul-Müstekîm*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1982.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *Mişkât'ül-Envar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid el-. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed el-Halîlî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Haklı, Mehmet Yusuf. *Fahreddîn Er-Râzî'nin Tefsirinde Hristiyanlık Ve Hristiyanlar*. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Hökelekli, Hayati. “Fıtrat”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 13/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Huleyf, Fethullah. *Fahrüddîn er-Râzî*. Kahire: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısıriyye, 1976.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyeti li'n-Neşrî, 1984.
- İbn Fâris, Zekerîyya. *Mu'cemü-Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Muhammed Hârun Abdusselam. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- İbn Miskeveyh, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk ve Tahtîru'l-A'râk*. thk. İbnu'l-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1978.
- İsfahânî, er-Râğîb el-. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelam*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâdî 'İyâd, Ebû'l-Faḍl 'İyâd b. Mûsâ el-Yahşubî el-. *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâ'idü'l-Muslim*. thk. Yahyâ İsmâ'îl. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 1998.

- Karadaş, Cağfer. “İnsana Tanınan Üç İlahi İmkan: Fıtrat-İşaret-Hidayet”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 75-94.
- Kârî, Ali. *Şerh ’ul-Fıkhü’l-Ekber*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.
- Kârî, Ali. *Şerh ’ul-Fıkhü’l-Ekber*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2019.
- Kâsım, Mahmûd. *el-Feylesûfu’l-Mütferâ Aleyh: İbn Rüşd*. Kahire: Mektebetü Lancu el-Mısıriyye, ts.
- Koçyiğit, Talat. “Cehmiyye (Mutezile) de Akılcılık”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1-4 (01 Temmuz 1968), 103-122.
- Kurt, Yaşar. “Kur’ân’da Fıtrat Kavramı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (01 Haziran 2005), 71-104.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *et-Tevhîd*. thk. Fethullâh Hâlif. İskenderiye: Dâru’l-Câmiâtü’l-Mısıriyye, 1970.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’-Kur’ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Devâbit ’ul-Ma’rife*, Dimeşk. Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.
- Muhammed, Yasin. “Fıtrat ve İslam Psikolojisi”. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (ts.).
- Mu’tik, Avvâd b. Abdullâh. *Avvâd b. Abdullâh el-Mu’tik, el-Mu’tezile ve Usûluhum el-Hamse ve Mevki’u Ehli’s-Sunneti Minhâ*, (Riyad: 1996). Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1996.
- Müslim, İbn Haccâc en-Nisâbü’rî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. Kahire: Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, 1955.
- Nekrî, Abdu’n-Nebî bin Abdi’r-Resûl el-Ahmed. *Düstûru’l-ulemâ = Câmi’u’l-ulûm fî ıstılâhâtî’l-funûn*. 3 Cilt. Lübnan; Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-. *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1392/1972.
- Öztürk, Resul. “Mâturidi’nin Kelam Sisteminde Allah’ı Bilme (Marifetullah) Meselesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005).
- Peker, Hasan. “Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (15 Haziran 2018), 13-42.
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîhu’l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1999.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu’l-Âliye mine’l-İlmi’l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *Meâlimu Usûli’d-Dîn*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sâd. Lübnan: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2004.
- Râzî, Fahreddîn. *Muhassalü Efkârî’l-Mütekaddimîn ve’l-Müteahhirîn mine’l-Ulemâi ve’l-Hükemâi ve’l-Mütekellimîn*. thk. Taha Abdurrauf Sa’d. Kahire: Mektebetü Külliyyâtî’l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihayetü’l-Ukûl fî Dirayeti’l-Uşûl*. thk. Sa’îd Abdullaţîf Fûda. Beyrut: Dâru’z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddîn er-. *Mefâtîhu’l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâsî’l-Arabî, 1999.
- Şafedî, Şalâhuddîn Hâil b. Aybek b. ‘Abdullâh eş-. *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâ’ût, Türkî Muştafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu’t-Turâs, 2000.
- Suyûtî, Celâleddîn. *el-Fethu’l-Kebîr fî Dammi’z-Ziyâdati ilâ’l-Câmi’i’s-Sagîr*. 3 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1. Baskı., 2003.
- Süyûtî, Ebû’l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Tabakâtü’l-Mufessirîn*. thk. ‘Alî Muhammed ‘Umar. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Şaşa, Mehmet. “Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı”.

- Şehristânî, Abdulkerîm. *Nihayetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dînîyye, 2009.
- Tahânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Şâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-. *Keşşâfu İşlâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. 'Alî Daħrûc. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-'Aķâ'idi'n-Neseġiyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Uğurlu, Ekrem. *Adudüddin el-İcî'de Varlık*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2024.
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi* 12 (29 Aralık 2020), 145-182.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Murtezâ. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Küveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.
- Zerkân, Muhammed Sâlih. *Fahrüddîn er-Râzî Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti ve'l-Felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Münîr*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1991.
- 'Abdulķâdir el-Ķureşî, Ebû Muhammed 'Abdulķâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-Muġiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. 2 Cilt. Karaçi: Mîr Muhammed Kutubhâne, ts.
- 'Alî el-Ķârî, Ebû'l-Ķasen Nûrüdîdîn 'Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Müsnedi Ebî Ķanîfe*. thk. eş-Şeyĥ Ħalîl Muĥyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- 'Alî el-Ķârî, Ebû'l-Ķasen Nûrüdîdîn 'Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Müsnedi Ebî Ķanîfe*. thk. eş-Şeyĥ Ħalîl Muĥyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- "Cehennem gerçek mi? Diamond Tema, Cemre Demirel". haz. Ateist Ema. Yayın Tarihi 13 Haziran 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=ciwdwB6O36k>

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Yasin Emre GÜCÜM
EĞİTİM DURUMU	
Lise	Açık Öğretim Lisesi
Lisans	İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Lisans Tamamlama (İlitam) (2019-2021);
Yüksek Lisans	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (2023-2025);
Tez Konusu	Fahreddin Er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Eserinde Fıtrat Delili
Yabancı Dil / Diller	Arapça,
İŞ DENEYİMİ	
2024-...	İmam Birgivi İslam Ahlakı Yaşatma İslami İlimleri Öğretme ve Dayanışma Derneği, Eğitimci (İzmir)
2023-2024	Özel Gül Erkek Öğrenci Yurdu, Müdür Yardımcısı (Kayseri)
2021	Siverek Yatılı Erkek Kur'an Kursu, Belletmen (Şanlıurfa)
YAYINLAR	