

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

FİTRATLA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNANCIN KÖKENİ MESELESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İsmail ACU

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ

GAZİANTEP
ARALIK, 2023

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELAM BİLİM DALI

Tezin Başlığı: Futratla İlişkisi Bağlamında İncanın Kökeni Meselesi

Adı ve Soyad: İsmail ACU

Tez Savunma Tarihi: 08/12/2023

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Mehmet SOĞUKÖMEROĞULLARI
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

İmzası

Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ (Jüri Başkanı)

Doç. Dr. Selim GÜLVERDİ

Doç. Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

İmza:

Adı ve Soyadı: İsmail ACU

Öğrenci Numarası: 200002162003

Tezin Savunma Tarihi: 08/12/2023

ÖZET

FİTRATLA İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İNANCIN KÖKENİ MESELESİ

ACU, İsmail
Yüksek Lisans Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Kelam Bilim Dalı
Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ
Aralık 2023, 111 sayfa

Bu çalışmanın amacı, insanda var olan inanma eğiliminin kökenini saptamak ve insanın fitrat donanımı ile yaratıcısını bulabilme imkânını araştırmaktır. Araştırmada İslam âlimlerinin düşünce dünyasına etki eden fitrat kavramına yönelik yaklaşımları açıklanmış ve fitrata batı dünyasındaki karşılık gelen ideolojiler mercek altına alınmıştır. Bu amaç çerçevesinde İslam âlimlerinin genelinin düşünceleri incelenmeye çalışılarak fitrat kavramına bakışları belli başlıklar altında toplanmıştır. Ayrıca inancın kökenine dair sosyolojik, psikolojik ve antropolojik teorilere yer verilmiştir. Batı düşünce dünyasında fitrat kavramına denk gelen görüşler ele alınarak inancın kökeni fitrat kavramı ile temellendirilmeye çalışılmıştır. İnsanın, düşünen bir varlık olduğu kadar inanan bir varlık oluşu, yaratıcısını tanıma ve bilme isteğini beraberinde getirmiştir. Bu durum inanma eğiliminin insanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri varlığını koruyan bir istek olmasını sağlamıştır. Bu isteğin karşılığı olarak Yüce Allah'ın, insanın yaratıcısını bulması ve ulûhiyetini tanıması için, insanda yarattığı özel bir donanım mevcuttur. İslam âlimleri, doğuştan gelen bu donanımı fitrat kavramı çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu doğrultuda fitrat kavramına farklı anlamlar yükleyip, insanı farklı açılardan ele almışlardır. Fitrat kavramının inancın kökeni balamında anlaşılması, insanın anlam arayışında ve inanma eğiliminin neticelenmesi için bir mihenk taşı özelliği taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Marifetullah, Fitrat, Fıtratullah, İman.

ABSTRACT

THE ISSUE OF THE ORIGIN OF BELIEF IN THE CONTEXT OF ITS RELATIONSHIP WITH FITRAT

ACU, Ismail

Master Thesis

Islamic Studies Department

Kalam Branch of Science

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa UNVERDI

December, 2023, 111 pages

The purpose of this study is to identify the origin of the belief tendency that exists in man and to explore the opportunity to find the Creator with the keq equipment. It is also to address the succession of the hertrate in the western world by explaining the approaches of Islamic scholars to the concept of hertrat that affects the world of thought. Within the framework of this purpose, the views of the concept of kegrat were collected under certain titles by trying to address the thoughts of the general of Islam. In addition, sociological, psychological and anthropological theories are included in the origin of Faith. In the Western world of thought, the origin of faith was based on the concept of hertrat, taking into account the opinions that coincide with the concept of hertrat. The fact that man is a believing being as well as a thinking being has brought along the desire to know and recognise his creator, and has ensured that this desire has existed since the earliest periods of human history. In response to this desire, Allah Almighty has created a special equipment in human beings in order for them to find their creator and recognise their divinity. Islamic scholars have tried to explain this innate equipment within the framework of the concept of fitrat. In this direction, they have attributed different meanings to the concept of fitrat and handled the human being from different angles. Understanding the concept of fitrat is a touchstone for the finalisation of the human search for meaning and the tendency to believe.

Keywords: Kalam, Fitrah, Marifetullah, Fitratullah, Faith

ÖN SÖZ

İnsan düşünen bir varlık olduğu kadar inanan da bir varlıktır. Bu inanma eğiliminin bir sonucu olarak; insanda varoluş nedenini bilme ve sorgulama arzusu ortaya çıkar. İnsanın varoluş nedenini bilme ve sorgulama arzusu, yaratıcısının ulûhiyetini ve rububiyetini tanıma isteğinin önünü açmıştır. Kur'an, hem kendi içinde hem de dışındaki âleme yaptığı göndermelerle, insanı bir tefekkür sürecine yönlendirir. Evrende ve kendisinde var olan olağanüstü özelliklerin farkına varabilen insan, bu vesile ile Allah'ın yüceliğini ve kendi çaresizliğini idrak edebilir. Kur'an-ı Kerim'in insanı yönlendirdiği bu yol, Yüce Allah'ın insana yüklediği bir donanım itibariyle gerçekleşmektedir. Bu donanım sayesinde insan çevresini anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak Yüce Allah'ın ulûhiyetini ve rububiyetini tanıyabilme şuuruna erişir. Yüce Allah'ın insana kendisini tanıyabilmesi için verdiği bu donanım fitrattır.

Bu tezin konu tespitinden sonuçlanmasına kadar bana rehberlik yapan tez danışmanım Prof. Dr. Mustafa ÜNVERDİ'ye, teşekkür ederim. Bu zorlu süreçte devamlı yanımda olan sevgili eşim Tevhide ACU'ya ve devamlı dualarıyla yanımda olan anneme de sevgilerimi ve şükranlarımı sunar, rahmetli babamı da minnet ve rahmetle anarım.

Aralık, 2023

İsmail ACU

İÇİNDEKİLER

ÖZET	İ
ABSTRACT	İİ
ÖN SÖZ	İİİ
İÇİNDEKİLER.....	Vİİ
KISALTMALAR.....	Vİİ

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	1
B. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları	2
C. Araştırmanın Amacı ve Önemi	3
D. Araştırmanın Yöntemi ve Aşamaları	4
E. Araştırmanın Kaynakları.....	5
F. Araştırma Hakkında Daha Önce Yapılmış Çalışmalar	5

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Fıtrat	7
1.1.1. Sözlükte Fıtrat Kavramı.....	7
1.1.2. Kur'an-ı Kerim'de Fıtrat Kavramı	11
1.1.3. Hadislerde Fıtrat Kavramı	13
1.2. Tabiat.....	16
1.3. Misak	18
1.4. Beşer.....	20
1.5. İnsan	22

II. BÖLÜM

İNANCIN KÖKENİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR

2.1. İnancın Kökenine Dair Teoriler	24
2.1.1. Evrimci Yaklaşımlar	24
2.1.1.1. Animizm	25
2.1.1.2. Atalar Kültü	27
2.1.1.3. Totemizm	28
2.1.1.4. Naturizm	30
2.1.2. Teistik Yaklaşımlar	32
2.2. Fıtrat İnanç İlişkisine Felsefi Yaklaşımlar	34
2.2.1. Varoluşsal Bir Gereklilik Olarak İnanç	35
2.2.1.1. İyimserlik Teorisi	36
2.2.1.2. Bağlanma Teorisi	38
2.2.2. Tecrübi Süreçlerle Kazanılan İnanç	40
2.2.2.1. Sosyal Öğrenme Teorisi	41
2.2.2.2. İnanç Gelişim Teorisi	43

III. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İNANCIN FITRATLA TEMELLENDİRİLMESİ

3.1. İslami Açıdan Fıtrat Kavramı	46
3.1.1. Fıtrat Ayetinin Çeşitli Yorumları (Rûm, 30/30)	46
3.1.2. Fıtrat Hadisinin Yorumlanması	51
3.1.3. İslam Âlimlerinin Fıtrat Kavramına Yaklaşımı	54
3.1.3.1. İslam Anlamında Fıtrat	55
3.1.3.2. Bezm-i Elest'teki Marifet	56
3.1.3.3. Yaratılış (Hilkat)	58
3.1.3.4. İman ve Küfür Üzere Yaratılış	60
3.1.3.5. Bidâyet	61
3.2. İslam Kaynaklarında İnancın Fıtratla Temellendirilmesi	63
3.2.1. İnanç Yolunda Atılan İlk Adım: Fıtrat	65
3.2.2. Kelam Âlimlerinin Fıtrat Görüşleri	67
3.2.3. Fıtrat İrade İlişkisi	80

3.2.4. Fıtrat- Selim Akıl Bağlantısı.....	81
3.3. İsbât-ı Vacib’te Fıtrat	83
3.3.1. Fıtrat Delili.....	83
3.3.2. Kabul-ü Amme Delili.....	85

DEĞERLENDİRME

SONUÇ

KAYNAKLAR.....	100
----------------	-----



KISALTMALAR

as	: aleyhisselâm
b.	: bin, ibn (oğlu)
Bkz.	: bakınız
c.	: cilt
cc	: celle celâluhû
çev.	: çeviren, tercüman
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazret, hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
ö.	: ölüm tarihi (Hicrî/ Mîlâdî)
ra	: radıyallahu anh/ anhe
sad.	: sadeleştiren
sav	: sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
thk.	: tahkik eden
vb.	: ve benzeri/ benzerleri
vd.	: ve diğeri/ diğerleri
vs.	: vesâire
yay.	: yayıncılık, yayınevi, yayını, yayınlar

GİRİŞ

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

İnancın kökeni meselesi insanlığın ilk dönemlerinden beri varlığını sürdüren bir meseledir. “İnanç, insanın psikojik, sosyolojik veya antropolojik bir edinimi midir, yoksa doğal bir ihtiyacı ve yönelimi midir?” sorusu tezimizin problemi oluşturmaktadır. Batı dünyasında inancın kökenine dair sosyolojik ve felsefik teoriler ortaya atılsa da bu teoriler isnatsız kalmıştır. Çalışmamızın konusu, inancın fitri bir eğilim ve ihtiyaç olduğu meselesidir. Bu bağlamda fitrat kavramı ayrıntılı bir şekilde ele alınarak fitrat inanç ilişkisi ve tevhidin fitri yönü ele alınacaktır. Buna bağlı olarak Allah’ın varlığını ispatlama da fitrat delilinin keyfiyetine ve değerine değinilmeye çalışılacaktır. İslam dünyasında fitrat kavramı birçok âlim tarafından farklı açılardan ele alınmıştır. İslam âlimlerinin araştırmalarına ve çalışmamıza konu olan fitrat, üzerinde önemle durulması gereken bir meseledir. Manevi yoksunluğun ve ruhsal çöküşün hızla arttığı ve insanların yaşam gayesini bulmada oldukça zorluk çektiği günümüz dünyasında, insanın dışarıda aradığı bu ihtiyacının, kendi özünde varlığını ifade eden ‘fitrat’ kavramına yönelik ayrıntılı bir çalışmanın literatürde eksikliği bizi bu çalışmayı yapmaya yöneltmiştir.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli özellik akıl melekelerinin varlığıdır. İnsan düşünebilme özelliği sayesinde çevresi üzerine bir sorgulama ve çevresini anlamlandırma çabası içerisine girebilmektedir. Bu çaba içerisine girdikten sonra insan, varlık amacına ve yaratışına dair bir tefekkür sürecine girmektedir. Bu tefekkür sonucunda yaratıcısının ulûhiyetini ve rububiyetini tanıyabilme imkânına erişebilmektedir. İnsanı var eden Yüce Allah, kendisini bulabilmesi için insanı özel bir donanım ile yaratmıştır. Bu donanım insanın anlam

anlayışına cevap bulması noktasında kendisine yol gösteren ve tefekkür sürecini kemale erdiren fitrat donanımdır. Kişi, yaratıcısının kendisine verdiği bu donanım sayesinde yaratıcısını bulma ve bilme eğilimi ile varlık sahnesine adım atar ve bu eğilim ile dünyaya gelir.

İnanç ve inançsızlık güncel kelim problemleri arasında da yer alır. Fitrat kavramı bu problemin cevabını kendi mahiyetinde barındırır. Fitrat kavramı İslam'ın ilk dönemlerinden beri İslam âlimleri tarafından ele alınan bir kavramdır. İslam âlimleri Fitrat kavramını farklı şekillerde yorumlamış ve insanın inanç eğilimi noktasında farklı görüşler belirtmişlerdir. Bu çalışmamızda insanın inanan bir varlık olarak dünyaya gelmesi konusu ele alınarak İslam âlimlerinin fitrat hakkındaki farklı görüşleri derinlemesine incelenecektir. Ayrıca aralarında derin bir bağlantı bulunan bir ağacın gövdesi ve dalları olarak nitelendirebileceğimiz fitrat ve iman kavramlarının birbirleri ile ilişkileri irdelenerek iman kökeni fitrat kavramıyla temellendirilmeye çalışılacaktır.

B. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Tezimizde fitrat kavramında kelim kaynakları esaslı çalışılacaktır. İnsanın biyolojik yapısı, fitratla ilgili hadislerin sıhhatine ilişkin konular tezimizin kapsamı dışındadır. Ayrıca araştırmamızda diğer alanlardan yalnızca faydalanılmış özellikle kelim ilminde fitrat problemine, fitrat kavramının insanın özünde varlık gereksinimi ile fitratın iman ile ilişkisine değinilecektir. Fitratın iman ile ilişkisi ele alınırken iman mahiyeti veya iman öneme değinilmeyecektir. Ayrıca inanç ve inançsızlık konusu çerçevesinde fitrat ve ateizm ilişkisine de değinilmeyecektir. Batı dünyasında inancın kökeni ile ilgili ortaya atılan teoriler ele alınacaktır. Ek olarak çalışmamız insanın özünde inanma eğiliminin varlığının gerekliliğini içerisinde barındıracaktır. Yaratıcının insanda var ettiği fitrat donanımının Yüce Allah'ın varlığının bir delili olarak ele alınması konusu da çalışmamızın kapsamı dâhilindedir.

Çalışmamız, Kelim ilminde fitrat kavramının derinlemesine incelenmesini temel alıp diğer kavramlarla özel olarak ilişkisini irdelenmediğinden, kaynak bulma noktasında birtakım sıkıntılar yaşanmıştır. Birçok İslam âlimi, fitrat kavramı

hakkında fikir beyan etmiştir. Buna rağmen bu fikirlerin derli toplu tek bir eserde toplanmasına yönelik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Çalışmamızın kaynak noktasında birçok eserden faydalanarak derleme yapılması, kaynak erişiminde zorluğu beraberinde getirmesi, bu çalışmamızın sınırlılıklarındandır.

C. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Ön araştırmamız neticesinde fitrat probleminin ele alınma gerekliliğinin öneminin idrakine varılmıştır. Çalışmamız, Kelam ilminin önemli bir meselesi olan iman konusunda fitratın bir ön adım oluşunun önemini ortaya koymaya çalışacaktır. Ayrıca her ne kadar farklı gibi gözükse de “İslam âlimlerinin fitrat problemini ele alışlarındaki ortak noktalar saptanacak, böylelikle Yüce Allah’ın fitrat ayetinde kastının ne olduğu, net bir şekilde göz önüne serilmeye çalışılacaktır. Bizzat bu konu çalışma başlığı olarak seçilerek konunun ehemmiyeti vurgulanmıştır. Fitrat donanımının çevresel etkilerden korunması ve geliştirilerek açığa çıkarılması Allah’a iman konusunda bir temel teşkil etmesi bakımından önemlidir. Fitrat donanımının çevresel etkilerden korunmaması veya açığa çıkmasının önüne setler örülmesi durumunda kişinin Yaratıcısına erişmesi veya tahkiki iman mertebesine ulaşması durumlarından bahsedilemez. Bu hususlar fitrat problemi üzerine araştırma yapmaya sevk etmiştir.

“Kim nefsinı bilirse Rabbini bilir” ifadesinden de anlaşılacağı üzere insanı var eden Yüce Allah, var ettiği varlığın şahsi farkındalığa ulaştıktan sonra kendisini tanımasını ister. Bu nedenle Yüce Allah, insana doğuştan aşkın bir güce yönelme içgüdüsü vermiştir. Bu içgüdü İslam âlimleri tarafından fitrat kavramı ile tanımlanmaktadır. Yaratıcının insanda var ettiği fitrat yönelimi insanın hayatını anlamlandırması bakımından çok önemlidir.

Araştırmamızın amacı insanda var olan inanç eğiliminin kökenini saptamak ve insanın fitrat donanımı ile Yaratıcısını bulabilme imkânını araştırmaktır. Ayrıca İslam âlimlerinin düşünce dünyasına etki eden fitrat kavramına yaklaşımlarını açıklayarak fitratın batı dünyasındaki karşılığına değinmektir. Bu amaç çerçevesinde İslam âlimlerinin genelinin düşüncelerine değinilmeye çalışılarak fitrat kavramına

bakışları belli başlıklar altında toplanmıştır. Ayrıca İnancın kökenine dair sosyolojik, psikolojik ve antropolojik teorilere yer verilmiştir. Batı düşünce dünyasında fitrat kavramına denk gelen görüşler ele alınarak inancın kökeni fitrat kavramı ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu vesile ile insanın anlam arayışında bir gûzergah oluşturulmak istenmiştir. Bu kapsamda, araştırmamız 3 ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kavramsal çerçeveye ve tanımlara yer verilmiştir. İkinci bölümde insanda inancın kökenine dair teorilere ve Batı düşünce dünyasında inancın doğuştan mı veya tecrübî süreç ile ortaya çıkan bir olgu mu olduğu üzerine bazı fikirlere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise; İslam âlimlerinin fitrat kavramına yaklaşımı başlıklar altında ele alınmıştır. Fıtratın insanda varlığının kanıtları ve gerekliliği, fıtratın varlığının imana etkisi ve fıtratın imana dönüşmesinde selim aklın önemine değinilmeye çalışılmıştır. Son olarak Fıtrat delili ve Kabûl-u Amme deliline değinilerek ispat-ı vacibte fıtratın ehemmiyeti vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda Mâtürîdî'nin Te'vilatul Kur'an ve Kitabu't Tevhid, İbn Teymiyye'nin Der'ü te'ârûzî'l-akl ve'n-nakl, Gazzâlî'nin İhyâü 'ulûmi'd-dîn vb. eserlerden faydalanılarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Bu çerçeve oluşturulmaya çalışılırken dini açıklama yönteminden faydalanılmıştır.

D. Araştırmanın Yöntemi ve Aşamaları

Kullanmış olduğumuz yöntem, belge inceleme yöntemidir. Bu kapsamda araştırmamızın bilimsellik ilkesini koruması gereğince geçmiş ve güncel literatür incelenmiş ve kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır. Mâtürîdî, Gazâlî, İbn Teymiyye, Fahreddin Razi v.b İslam âlimlerinin fitrat konusu ile ilgili görüşleri ana kaynaklardan incelenmiştir. Din Psikolojisinin kuramları incelenerek inancın kökenine dair farklı görüşler incelenmiş ve inancın inşanda varlığına dair batı düşünce dünyasında ortaya konulan teoriler taranmıştır. İlgili konuyla alakalı külliyat taranmış olup sıpesifik anlamda fıtratla alakalı olan kısımlar araştırma merceğine alınmış, derlenmiştir. Bu minvalde literatür taraması büyük önem arz etmektedir. Yapılan literatür taraması çalışmamızın belirtilen kapsamının dışına çıkılmaksızın yapılmış ve gerekli bulgular not edilmiştir. Elde edilen bulguların yorumlanmasında

tasviri metot ve analiz yöntemi kullanılmıştır. Çalışmamızda saha çalışmasına yer verilmemiştir.

E. Araştırmanın Kaynakları

Konu için Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "*Te'vilâtu'l-Kur'ân*", Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) "*Keşşâf*" ve Mevdûdî'nin (ö. 1979) "*Tefhîmu'l Kur'ân*" eserlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca fitrat hadisinin yorumlanmasında hadis kaynaklarından, kavramların tespiti ve açıklanmasında sözlük ve ansiklopedilerden faydalanılmıştır. Bu minvalde temel kaynaklardan ve "Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi" nin fitrat kavramı ile ilgili maddelerinden yararlanılmıştır.

Ayrıca İslam âlimlerinin fitrat problemine yaklaşımları ele alınırken Mâtürîdî'nin "*Kitâbü't-Tevhîd*", İbn Teymiyye'nin "*Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*", Gazzâlî'nin "*el-Munkız mine'd-dalal meahu Kimyau's-saade, İhyâü 'ulûmi'd-dîn.*" eserlerinden faydalandık. Son olarak çalışmamızın konusu ile alakalı daha önceden yapılmış olan bilimsel çalışmalardan Mustafa AKÇAY'ın 1996 yılında yayımlanan "*İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü*" adlı makalesi ile Merve ACAR' ın 2021 yılında yayımlanan "*Fıtrat -İman İlişkisi*" adlı yüksek lisans tezi ve daha birçok çalışma, yol çizmemiz noktasında bizlere ışık tuttu.

F. Araştırma Hakkında Daha Önce Yapılmış Çalışmalar

Fıtrat kavramı, insan doğasının anlaşılması noktasında önem arzeden bir konu olması hasebiyle güncelliğini korumaktadır. Fıtrat kavramı üzerine yazılmış yüksek lisans ve doktora tezlerine ek olarak birçok makale bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmı aşağıda verilmiştir.

- İnsanın Doğası (Fıtratı) Ve Özgürlüğü Üzerine – Şaban Ali DÜZGÜN-Kelâm Araştırmaları Dergisi- 2016
- Fıtrat Bilinci- Seyyid Kutup- Ehil Yayınları-2018
- İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü-Mustafa AKÇAY- Sakarya Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi-1996

- İnsan ve Fıtrat – Yener ÖZTÜRK- Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi -1999
- İnsanın Çaresizliği Ve Fıtratın Uyanışı – Abdurrahman KASAPOĞLU- Kelam Araştırmaları Dergisi-2009
- İnsan Fıtrat Üzerine Doğar- Murat KARATAY- Cinius Yayınları-2016
- Din ile İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti – Adil BOR-Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - 2017
- Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili – Fatma AYGÜN- Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-2015
- Kur'an ve Hadislerde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine – Muhammed Ali TEKİN- Tekirdağ İlahiyat Dergisi-2020
- Fıtrat - İman İlişkisi – Merve AÇAR- YL Tezi-2021

Araştırmamız diğer çalışmalardan farklı olarak fıtrat kavramını tek bir konu ile bağlantılı olarak değil, her yönüyle ele almaktadır. Ayrıca Batı düşünce dünyası ile ilişki kurularak fıtrata farklı bir açıdan bakılmak istenmiştir. Fıtrat kavramı insanın var oluşu ile ilişkili önemli bir kavramdır. Nitekim fıtrat, insanın varlık amacının idrakine varabilmesi için Yaratıcısının kendisine bahşettiği özel bir donanımdır. Bu nedenle bu kavramın doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Fıtrat kavramının diğer kavram ve konularla ilişkisi kapsamında literatürde birçok çalışma yapılmıştır. Lakin ayrı bir başlık olarak ele alındığı çalışmalara rastlanılmamıştır. Fıtrat kavramına baktığımızda bireyin Yüce Allah'ın rububiyetini ve ulûhiyetini tanımasının ilk adımını ifade etmektedir. Nitekim tevhit inancının özünü oluşturan Allah'a iman, Yaratıcının insana verdiği donanım ile başlar ve açığa çıkar. Bu donanım İslam literatüründe fıtrat ile karşılık bulmaktadır. Bu nedenle fıtrat donanımının ayrı bir konu olarak ele alınması ve incelenmesi ehemmiyetlidir. Bu ehemmiyete binaen yapılacak bu çalışma ile alandaki bu eksiklik giderilmeye çalışılmıştır.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Araştırmamızın amacına ulaşabilmesi için öncelikle fitrat kavramı ve ilişkili kavramların ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle konumuzun temelini oluşturan ve insan doğasının anlamlandırılmasında önem arz eden fitrat, tabiat, misak, beşer ve insan kavramları ele alınacaktır.

1.1. Fıtrat

Fıtrat kavramının doğru anlaşılması için kavramsal analizinin yapılması gerekmektedir. Bu çerçevede fitrat kavramının hangi anlam bütünlüğü içerisinde bulunduğunu incelemek gerekmektedir.

1.1.1. Sözlükte Fıtrat Kavramı

Arap dilinde f-t-r harflerinin bir araya gelmesi ile oluşan “Fatır” kelime kökenine dayanan ve bunun isim mastarının kalıbından oluşan “fitrat” kelimesi için Arapça’da birbirinden farklı anlamsal açıklama söz konusudur. Burada fatır sözcüğünün mastarı ve türevleri de fatır sözcüğü dâhilinde ele alınacaktır.

Sözlükte *fatr* kelimesi, “bir şeyi yarmak, açmak” anlamına gelir. Burada yarılma anlamı verilirken özellikle boyuna/uzunlamasına olduğuna değinilir.¹ Ayrıca başlangıçta yarmak, yarılmak, yarıp çıkarmak gibi anlamları da zikredilir.² Memeden parmakla süt sağmak,³ hamuru mayalandırmadan pişirmek,⁴ deriyi tabaklamadan hazırlamak⁵ ve kuyuyu ilk defa kazmak, açmak⁶ manalarını da ifade için *fatr* kullanılır. *Fatr* kelimesi, herhangi bir şeyin -otun, mantarın- toprağı yarıp dışarı çıkması anı için de kullanılır.⁷ Toprakta biten şeylerin, toprağı yarıp ilk defa dışarı çıktıkları anda toprak “*fatredildi*” denir. Ayrıca ağacın yapraklandığı, yapraklarla yarıldığı ve süslendiği ilk durumu⁸ ve üzümün baş vermeye başladığı ilk anı⁹ ifade etmek için de *fatr* kullanılır. Bunu yanında *fatr* sözcüğü bir şeyi başlangıcında örneksiz yaratmak ve ilk defa yoktan var etmek¹⁰ manalarına da gelir. Burada *fatr* kelimesi ilk defa ortaya çıkışın, varoluşun ve yaradılışın ilk olma hâlini ifade eder.¹¹

Ayrıca *fatr* sözcüğü ilk ortaya çıkışın ifadesi olarak devenin dışının ortaya çıkışını betimlerken özellikle azı dışının eti yarıp ilk ortaya çıkışını ifade etmek için kullanılır.¹² Arapların, devenin dışının ilk çıkışı esnasında diş, eti yarıp çıktığında “devenin dişi *fatretti*/ilk defa çıktı” sözü bu durumu doğrular niteliktedir.¹³

¹ Ebu'l-Kâsım er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan Davûdî (Dimaşk/Şâm: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1418/1997), 640; eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf es-Semîn, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, thk: Muhammed et-Tancı (Beyrut: 1993), 3/284.

² İsmail b.Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. A. Abdulğafur Attar (Mısır: trs.), 2/781; Ebu'l-Fadl Cemâluddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: trs.), 5/55; Mecduddin Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit* (Beyrut: trs.), 2/114; eş-Şeyh Ahmet Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa* (Beyrut: 1960/1379, 4/426; Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuad Sezgin (Beyrut: 1981), 1/187; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990), 130

³ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, 640; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2: 114; Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, 2/782.

⁴ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, 640; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1998) 476; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2: 370; Cevherî, *Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhi'l-Arabiyye*, 2/782.

⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

⁶ Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, 4/200.

⁷ Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, 640, Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; *Besâiru Zevi't-Temyîz*, 4/200; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

⁸ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 5: 55; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114.

¹⁰ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 476; Râğıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, 640; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, trs.), 2/370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/781; Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990), 65; Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 130.

¹¹ Muhammet Ali Tekin, “Kur'an ve Hadiserde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1441-1490.

¹² Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, Thk. Mehdi elMahzûmî ve İbrahim es-Samirâî, (Y.y.: trs.), 4/417; Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, (Beyrut:

Fatr sözcüğünün türevleri ve kelime gruplarına bakacak olursak; bunlar şu şekilde sıralanabilir:

Hayvandan sağılan sütün ilk dışarı çıkanına¹⁴ ve göğüsten ilk çıkan süte¹⁵ fatr olarak isimlendirilir. Bu anlamda kullanılışı ile ilgili Ebu Bâsir; ‘Hz. İmam ile beraberdim. Deve etinden yapılmış bir yemek getirdiler, yedik. Sonra süte benzer bir şey getirdiler. İmam ondan içti ve benim de içmemi emretti, ben de içtim. Onu değişik bir tatta buldum. Ve ona, onun ne olduğunu sordum. O da; “Fatr’dır” dedi ve ekledi: ‘O, yeni doğurmuş devenin koyulaşmış sütüdür.’¹⁶ Buradaki bağlamda fatr sözcüğü saflığı ve ilkliliği ifade eder. Meziye’de başlangıcı ifade ettiği için ve çıkışında az olması hasebiyle¹⁷ fatr denilmektedir.

Ağzı çatlamış kılıç¹⁸ yırtılmış elbise,¹⁹ fatr olarak adlandırılır. Burada inşikak kelimesi ile yakın anlamda kullanılarak yarmak, yarılmak anlamı verilmiştir. Ayrıca kendisiyle orucun açıldığı yiyecek²⁰ ve orucun açılması²¹ için de “fatr” kullanılır. Burada da bir başlangıcı, başlangıçta kullanılan ilk maddeyi nitelemektedir.

Ekilmeksizin ve insan emeği karışmadan doğada kendiliğinden yetişen bitkiye²² mayalanmadan önceki yoğrulmuş hamura²³ ve fırında olgunlaşmadan -

1992), 476; a.mlf. *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Muahmmmed Ebu'lFadl İbrahim, 3/128; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2/114; a.mlf., *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitabi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: trs.), 4/200; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/55; Ebu Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdi İbn Dureyd, *Cemheretü'l-Luğa* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2010/1431), 2/370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/281.

¹³ Murtaza Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992), 16.

¹⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/56.

¹⁵ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 16; İbn Kayyim'in şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir; ‘Sütün en kaliteli zamanı sağıldığı zamandır. Sonra giderek değeri azalır’. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İklim Yayınları, 1990), 5/99.

¹⁶ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 16.

¹⁷ Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Garîbu'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Darül-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/128; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer, *Garîbu'l-Hadis*, thk. Abdulmuti Emin Kal'acî (Beyrut: 1985), 2/200; İbnü'l-Esîr Mecdü'd-Dîn Ebü's-Seâdât el-Mübârek, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadis*, thc. ve tlk. Ebû Abdurrahmân Salâh (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 3/408; İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/56

¹⁸ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/781; Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4/426.

¹⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/56.

²⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/56; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2/112.

²¹ Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4/426; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, 3/285

²² Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf Zebîdî, *Tecrîd-i Sarîh*, çev. Kâmil Miras (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1980), 11/163.

²³ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5/55; Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4/426; Muhammed b. Ebi Bekr Abdu'l-Kâdir er-Râzi, *Muhtârü's-Sihâh*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995), 212.

pişmeden- alınan ekmeğe²⁴ fatr isminin kullanılması dikkat çekicidir. Nitekim fatr kelimesinin burada taşıdığı anlam, dış müdahale olmaksızın veya şekil vermeksizin nesnenin barındırdığı ilk hali ve benzersiz bir varoluşa da işaret eder.

Tespiti yapılan fatr kelime grubunun bir diğer uzantısı olan fitrat kelimesi “*yaradılış, tıynet, tabiat ve huy*” manalarına gelmektedir.²⁵ Fitrat kelimesi ismin sonuna *ta* ilâvesi ile ortaya çıkan *birnev-i mastar* olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ İbn Fâris (ö. 395/1005) ‘Fitrat’ kelimesini ‘Hilkat’ (yaratılış) olarak tanımlamıştır.²⁷ Râgıp el-İsfahânî (ö. 502/1108), Allah’ın mahlûkatı yaratması şeklinde ifade etmiştir.²⁸

Fitrat kelimesini el-Firuzâbâdî (ö. 817/1414) ise, çocuğun ana rahminde yaratıldığı yaratılış ve din;²⁹ İbn Manzur (ö. 711/1311), Allah’ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması³⁰ olarak yorumlamıştır. Muhammed Hamdi Yazır ise (1878-1942), fitratın yaratılışın ilk tarz ve hey’etini ifade ettiğini dile getirerek açıklamıştır.³¹ Ayrıca fitrat, Yüce Allah’ın herhangi bir fiile yatkın/adapte olabilecek bir durum/tarz üzerine benzersiz bir şekilde yaratması şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte hiçbir kusurun olmadığı selim bir öz³² olarak isimlendirilmesi ve Allah’ın bir şeyi var etmesi,³³ anlamlarında da kullanılması oldukça dikkat çekicidir.

²⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2010/1431), 2/370; el-Cevherî, *es-Sihâh*, 2/782.

²⁵ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 5: 56; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhit*, 2/114; Râzi, *Muhtâru's-Sihâh*, 212; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Feth el-Ba'li, *el-Matla' ala Ebvâbi'l-Mukanna'*, thk. M. Beşir el-Edlebî (Beyrut: y.y., 1981), 1/137; Ebu Ubeyd, *Garîbu'l-Hadis*, 1/184; Ebu Ceyb Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, (Dimeşk: Dar Nur Sabah, 1988), 288.

²⁶ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, 3/127.

²⁷ Ebu'l Hüseyin İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğah*, Dâru'l-Cîl, Cilt: I-VI (Beyrut: 1991), II/781.

²⁸ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 575.

²⁹ Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhit*, *Müessesetü'r-Risâle*, (Beyrut: 1993), 587.

³⁰ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, *Dâru Sâdır*, Cilt: I-XV (Beyrut 1990), V/55.

³¹ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1992), 4/3822.

³² Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*, 288.

³³ Râgıp, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, 640; Semîn, *Umdetu'l-Huffâz*, 3: 285

Fıtrat, sadaka-i din, millet³⁴, fitr³⁵ anlamına da gelmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu kavram özellikle Yüce Allah'ı tanımaya ve bilmeye meyilli olacak ve hak dini kabullenecek şekilde yaratılışa has bir isim olarak kullanılmıştır.³⁶

Fıtrat, dilbilimciler tarafından genelde hilkat olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu hilkat, var olan bir şeyin farklı varyantlarını yaratma şeklinde değil; bir şeyi yoktan var etme, eşi benzeri olmayan bir yaratma olarak ele alınmaktadır. Böylece insanı yoktan var eden Allah, onun içine kendi ulûhiyetini ve rububiyetini tanıma donanımı yerleştirmiştir. Bu donanımın üstü çevresel etkiler ve dünyada gerçekleştirilen kötülük dolayısıyla örtülse de cahiliye dönemi Araplarında olduğu gibi bir sıkıntı, bela ve musibet anlarında kendini göstermekte, böyle durumlarda insanlar yalnız Allah'a yönelik bir dönüş içerisine girmektedirler.

1.1.2. Kur'an-ı Kerim'de Fıtrat Kavramı

Vahiy sürecinin Kuran-ı Kerim ile sonlanması ve Allah ile kurulan iletişimin Kuran-ı Kerim aracılığıyla sürdürülmesi bakımından Kur'an-ı Kerim diğer ilahi kitaplardan ayrılmaktadır. Daha önce gelen vahiylerle aynı ihtivayı paylaşma³⁷ ve aşkın iletişim bağlamında vahiyleri tamamlama özelliğine sahiptir,³⁸ ancak Kur'an'ın dili, çevresel ve kültürel ortamlar açısından farklıdır. Kuran'ın hedef kitlesi ile anlaşılır ve etkili bir iletişim kurmak için ilk konuşma dilini kullanmıştır³⁹ ve bu çok önemli ve mantıklı bir tercihtir.⁴⁰ Yani Kuran indirilmeden önce bu bölge halkı Arapça konuşuyordu. Konuştukları dilde kavramlar vardı. Kur'an bu kavramları kullanmıştır.⁴¹ Ancak fıtrat kelimesinin kavramsal şeklinin ilk olarak Kur'an'da ortaya çıktığını söylemek yanlış olmaz. Çünkü fıtrat kelimesinin insanın doğası

³⁴ Ahmed Rıza, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, 4: 426; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs (Şerhu'l-Kâmûs)* (Beyrut: trs.), Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*, (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304-1305), "ftr" md.

³⁵ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhîd*, 2: 114; Ebû Ceyb, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî*, 288; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1973), 8/14; İbn Kudâme Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhî'l-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Darü'l-Âsime, 1405), 2/351.

³⁶ Mutarrizî, *el-Muğrib*, 2/144.

³⁷ Şûrâ 42/3; Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7, 25.

³⁸ Mâide 5/3.

³⁹ Kur'an'ın Arapça oluşu hakkında bkz. Yûsuf 12/2; Şuarâ 26/195; Zümer 39/28.

⁴⁰ İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 41.

⁴¹ Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1999), 45.

anlamında kullanılması, onun Kuran'daki kullanımına dayanmaktadır. Sadece “üzümün ilk tanesine” “el-fitr” olarak atıfta bulunan ve kavramsal bir tanım ima edebilecek Kuran dışı bir istishad vardır. Bu, “fitra” kelimesinin vahiy öncesi dönemlerde, en azından Kuran'daki anlamda kullanılmadığını gösterir.

İbn Abbâs'ın (ölüm 68/687-88); “Ben daha önce “fatr”ın anlamını bilmiyordum. Ne zaman ki, iki bedevi yanıma gelip bir kuyu hakkında tartışıp da biri diğerine onu ben yaptım (fatartüha) yani ilk önce ben başladım (bede'tüha) deyince kelimenin manasını anladım” sözü ⁴² kelimenin ilk kez Kur'an tarafından kullanıldığının ⁴³ ya da halk arasında pek yaygın olmadığının delilidir. ⁴⁴

Kur'an-ı Kerim'de tek bir kez kullanılması ve Allah'a yapılan bir atıfla bunun yapılması; bu kelimenin ne anlama geldiğini, özellikle Kuran'ın bütünlüğünü anlamak için “fatr” kelimesinin kök kullanımını ve Kur'an'daki önemini kısaca incelemek gerekir. Kuran'da ‘fatr’ kökü, yan anlamlılarıyla birlikte yirmi defa geçmektedir. ⁴⁵ Bu da “Fa-Tı-Ra” konusunun Kuran'da çokça geçen terimlerden biri olmadığının delilidir. Bu kökten gelen tüm sıfatlar, isimler ve fiil biçimleri Mekki ayetlerde yer almaktadır. ⁴⁶

Kuran'da ‘fatara’ fiili sadece Yüce Allah'tan bahsederken kullanılır. ⁴⁷ Yani ‘yaratmak’ anlamına gelen ‘fatara’ fiilinin uygulayıcısı her zaman Allah'tır ve O'nun yaratma fiilini uyguladığı alan gök, yer ve insanlardır. ⁴⁸ Bu mef'ûllerden insanlığa ilişkin kullanımları, konumuz açısından önemli olduğundan burada zikretmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki “fatarakum”, ⁴⁹ ”fatarani” ve “fataranâ” fiil biçimleridir. Bunlar kullanıldığında rakibe meydan okuma vardır. ⁵⁰

⁴² Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an* (Beyrut: 1405), 7/139; Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 3/11; Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdu'l-Alîm (Kâhire: y.y., 1372), 1/44; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1401), 3/544.

⁴³ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 7.

⁴⁴ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 115.

⁴⁵ Muhammed Fuâd Abdulkâfi, *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li-Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (İstanbul: Darül Hadis, 1990), 522-523.

⁴⁶ Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet* (İstanbul: Akademi Yayınları, 1987), 205.

⁴⁷ Veli Ulutürk, *Kur'an'da Yaratma Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 31.

⁴⁸ Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, 205.

⁴⁹ İsrâ 17/51. Bu âyet-i kerime'de kullanılan “fatarakum evvele merra” ifadesindeki “evvele merra” mef'ûlu, “fatara” fiilinin anlamsal yapısını daha açık bir şekilde vermektedir. Nitekim bu âyetin tefsirinde Ebussuûd; “Örnek alabileceği (meyledebileceği) bir tarz (uslub)

⁵⁰ Bkz. Yâsin 36/22; Zuhur 43/27; Hûd 11/51; Tâhâ 20/77

Ayetler, inkârcıların kendi elleriyle yarattıkları ve ne zarar ne de fayda sağladıkları bazı sahte ilahların çamurdan olduğu açıklandıktan sonra, kimin gerçekten ibadete layık olduğunu tespit ederler. Bütün bu cevaplarda, Allah'ın, kâfirlerin düşüncelerini etkisiz hale getirdikten sonra, onlar ve bütün insanlar üzerindeki kontrolünün ne kadar geniş olduğunun bir göstergesi vardır.⁵¹

İnsanla ilgili olarak “fatr” kökünün ikinci kullanım şekli olan “fitrat”ın bir şeklidir. Kur'an'da sadece bir kez geçmesine ve isim tamlaması (fitratullah) şeklinde kullanılarak özel bir anlam verilmesine rağmen, marifa (fitrat) şekline dâhil edilmediğini de belirtmekte fayda var. İbn Abbas'ın da açıkladığı, yukarıda aktardığımız mesajın da desteklediği gibi, Allah canlıları tekrar tekrar yeni veya benzeri görülmemiş şekillerde yaratmaktadır. Böyle bir anlam çerçevesi kazanan bir kelime, “fitrat”; evrenin ve evrendeki tüm varlıkların yaratılışının sürekli bir oluşum ve özgünlük⁵² olduğunu gösterir. Nitekim Yüce Allah'ın yaratması, başkaları tarafından taklit edilemeyecek özel bir yaratılış⁵³ olmakla birlikte kusursuz ve planlıdır.⁵⁴

Ayrıca fitrat kavramının “Fıtratullah” kavramı bağlamında kullanıldığı Rum suresinin 30. Ayeti, fitrat ayeti olarak adlandırılması hasebiyle fitrat ayetinin yorumlanması başlığı adı altında ele alınacaktır.

1.1.3. Hadislerde Fitrat Kavramı

Bu başlık altında, hadis kaynaklarında fitrat kavramının ve türevlerinin hangi anlamlara geldiği üzerine bir tespit yapılmaya çalışılacaktır. Genel olarak bakıldığında fitrat kavramının yer aldığı rivayetlerin fitrattan kabul edilen özellikleri içeren hadisler, fitratın sütle sembolize edilişi ve fitratın Peygamber Efendimize nispet edildiği rivayetler şeklinde üç başlık altında toplandığı görülmektedir.

⁵¹ eş-Şirbini, *es-Sirâcü'l-Münîr*, 2/474.

⁵² Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 14; Yaşar Nuri Öztürk, *Din ve Fitrat* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınlar, 1992), 44-45.

⁵³ Mutahharî, *Fitrat Üzerine*, 15, 24.

⁵⁴ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 115.

Fıtrat hadisleri olarak tabir edebileceğimiz rivayetlerde genel olarak; tırnak kesmek, sünnet olmak, koltuk altlarını yolmak, etek tıraşı olmak, bıyıkları kısaltmak, parmakların arasını yıkamak, taharetlendikten sonra cinsel organa su serpmek, sakalı bırakmak, ağza su almak, misvâk kullanmak, buruna su çekmek, istibrâ ve istincâ yapmak gibi ifâdeler yer alır. Bunlar çeşitli rivayetlerde muhtelif formlarda şöyle zikredilir: “Beş şey fıtrattandır”⁵⁵ “On şey fıtrattandır.”⁵⁶, “Fıtrat, beştir.”⁵⁷, “...fıtrattandır.”⁵⁸ Buradaki fıtrat kavramına verilen anlamları şu şekilde sıralamak mümkün gözükmemektedir: Sünnet,⁵⁹ kendilerine uymakla emrolunduğumuz peygamberlerin sünneti, nebilerin sünneti, fıtratın sünneti,⁶⁰ din ve ilk yaratılıştır.⁶¹

Bütün bu verilen manaları bir araya getirerek buradaki fıtrat kavramına; ‘Peygamberlerin benimsediği ve şeriatın ittifakla kabul ettiği eski bir sünnettir.’ anlamının uygun görüldüğü de tespit edilmiştir.⁶² Öyle anlaşıyor ki İslâm âlimlerinin çoğu bu hadislerdeki fıtrat kavramını geniş manaya alarak zikredilen bütün bu hususları peygamberlerin yerine getirdiği bir sünnet olarak kabul etmişlerdir.

Ebu Hureyre (ö. 58/678) ve Enes b.Malik (ö. 93/711-12) tarafından rivayet edilen ve Hz. Peygamber, İsra ve Miraç olaylarından bahseden bazı rivayetlerde Allah Resulü’ne iki bardak süt ve şarap ikram edilirken, bazılarında üç bardak (süt, bal ve şarap) ikram edilmiştir. Peygamber Efendimiz bir testi süt alıp içti. Sonra Cebrail (farklı rivayetlerle farklı sözlerle) dedi ki: “O senin ve ümmetinin üzerinde bulunduğun fıtrattır.”⁶³ “Fıtratı seçtin.”⁶⁴ “Seni fıtrata sevk eden Allah’a

⁵⁵ Buhârî, *İsti’zân*, 51; İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, (İstanbul: 1992), “Tahâret”, 8; Müslim, “Tahâret”, 50

⁵⁶ Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zinet”, 1; İbn Mâce “Tahâret”, 8; Müslim, “Tahâret”, 56; Süleyman b. El-Eş’âs es-Sicistani Ebu Davud, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tahâret”, 29.

⁵⁷ Buhârî, “Libâs”, 63; İbn Mâce, “Tahâret”, 8

⁵⁸ İbn Mâce, “Tahâret”, 8; Buhârî, “Libâs”, 63-64.

⁵⁹ Aşağıda zikredeceğimiz kaynakların hemen hepsinin kaydettiği, Hattâbî; ‘Ulemanın çoğu burada fıtrattan murat sünnettir’ demiştir sözüne istinaden nakledilmiştir.

⁶⁰ İbn Hacer, İbnü’s-Salâh’ın Hattâbî’nin yukarıda zikrettiğimiz sözünün böyle olabileceğini söylediğini nakletmiştir. Bkz. *Fethu’l-Bârî*, 10: 339

⁶¹ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî*, 3: 148; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 10: 339; Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, 22: 45; Ahmed Davutoğlu, *Sahîhi Müslim Terceme ve Şerhi* (İstanbul: Sönmez Yayınları, 1979), 2/355-356.

⁶² İbn Hacer, *Fethu’l-Barî*, 10: 359

⁶³ Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 42

⁶⁴ Muhammed b. İsmail Ebü Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Enbiyâ”,

hamdolsun.”⁶⁵ Yukarda geçen rivayetlerdeki fitrat, bazı İslam âlimlerince; ‘İslam’, ‘İslam’ın sembolü’, ‘hak dine doğru’ şeklinde tefsir edilmektedir.⁶⁶

İbnü’l-Esîr (ö. 606/1210), *en-Nihâye*’sinde⁶⁷ buradaki fitratın Huzeyfe’nin mensubu olduğu İslâm’ı kastettiğini söyler. Suyuti (ö. 911/1505) Hattabi’den (388/998) naklen Huzeyfe’nin burada, kullandığı fitrat kavramının, millet anlamına geldiğini açıklamıştır.⁶⁸

Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre süte, bebeğin midesine giren ve önce bağırsaklarını delen şey olduğu için “fitrat” denilmiştir. Peygamber Efendimiz’in sütü sevmesinin sırrı, sütü çok iyi bilmesinde ve sütün kendisinin hiçbir zararı olmamasındadır.⁶⁹

Kirmani (ö. 786/1384), Ebu Hureyre ve Enes b.Malik tarafından rivayet edilen ve yukarıda zikredilen hadislerin fitrat olduğunu beyan etmektedir. Kirmani, bunun “İslam ve istikamet” olduğunu belirttikten sonra, Peygamberimizin sütü tercih etmesinin, Allah’ın bu ümmetin muvaffakiyetini istemesinden kaynaklandığını söylemiştir. Sütün bir sembol olması, saf olmasından, temiz, lezzetli,⁷⁰ içene tat ve tazelik verir ve emniyeti sağlar.⁷¹

Muhammed Esed (1900-1992), “*O, senin ve ümmetinin üzerinde bulunduğu fitrattır.*” rivayetini, dünya hayatından doğal olan her yönelimin bir sembolü olduğu ve bunun ümmetin ta kendisi olduğu şeklinde yorumlayarak şöyle devam eder: Arapça “fitrat” kelimesini İngilizceye çevirmek çok zordur. Bir çocuğun hayatta edindiği nitelik ve eğilimlere karşı kendini donatan bir dünyaya doğduğu orijinal yapıyı veya düzeni tanımlamaya ek olarak çocuğun kendisiyle donatılarak

24; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Camiu’s-Sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 259.

⁶⁵ Buhârî, “Eşribe”, 1; “Tefsiru’s-Sure”, 17,3; Müslim, Eşribe, 92

⁶⁶ Bk. en-Nevevî, Ebu Zekerîyyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi’n-Nevevî* (Beyrut, trs.), 2/212; İbn Hacer Ebu’l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (yy.: 1378/1959), 12/130; Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (yy.,1392/1972), 21/164.

⁶⁷ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 3: 409.

⁶⁸ Celâleddin Abdurrahman,Suyuti, *Şerhu’s-Suyûtî alâ Sünen-i Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü’l Matbûâtu’l İslâmiye1986/1406), 3/58.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 7: 215; Aynî, *Umdetu’l-Kârî*, 17: 27

⁷⁰ Nahl 16/66

⁷¹ Muhammed b. Yûsuf Kirmânî, *el-Buhârî bi-Şerhi’l-Kirmânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981), 20: 139.

gönderildiği yapıyı ifade eder. Bunun dışında da çocuğun dünyaya gelirken içinde barındırdığı manevi eğilimi de kapsamaktadır.⁷²

Burada süt; bozulmamış saf ve temiz bir yaratılışı ifade eder. Dahası, bozulmamış bir insanın doğuştan gelen psişik doğasına atıfta bulunur. ‘İşte süt, saf, saf yaratım. Şarap, onun çürümüş ve yozlaşmış halini sembolize eder. Şarabın hazırlanışı tatlı bir varlığın insan eliyle acı ve tiksindirici bir hâle dönüşmesini ortaya koymaktadır.’⁷³ Rivayet edildiğine göre sahabeden Huzeyfe b. Yeman (ö. 36/656) bir mescide girdi ve namazda ruku ve secdesini düzgün yapmayan bir adam gördü. Ne zamandan beri böyle namaz kıldığını sordu, kırk yıldır bu şekilde kılmaktayım cevabını aldı. Bu cevap üzerine Huzeyfe: “Sen gerçekten namaz kılmadın” dedi. “Bu halde ölürseniz, Allah Muhammed’in yarattığı tabiattan farklı bir halde ölürsünüz.”⁷⁴

Görüldüğü üzere hadislerde fitrat kavramı birçok farklı anlamda kullanılsa da genel olarak bir öze dönüş, saflık ve ümmet kavramı olarak kullanılmıştır. Peygamber sünneti anlamında kullanılarak insanın Yüce Allah’a yönelim sürecinin tecellisi olan Peygamber yaşantısına dikkat çekilmiştir. Ayrıca süte benzetilerek sağlığın ve berraklığın göstergesi olarak gösterilmiş ve bir öze dönüş insan yönlendirilmiştir.

1.2. Tabiat

Sözlükte “*yaratmak, inşa etmek, şekil vermek*” anlamına gelen tabiat kavramı “*Mühürlemek*” anlamına gelen mastar taba’dan türetilen bir isimdir. Eski sözlüklerde yaratılış, doğa, yaratılışın orijinal yapısı, yaratılış ve alışkanlık yoluyla ruha kazınmış temel yapı anlamlarında kullanılır.⁷⁵ Ancak yaratmak için kullanımı daha yaygındır. Tabiat kavramı olarak varlığı belirleyen tüm özellikleri, harekete geçirici güçler olarak kabul edilen unsurları, doğuştan ilkel yapıyı (fitra), bilimsel veya metafizik

⁷² Muhammed Esed, *Sahîh-i Buhârî İslâm’ın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 192.

⁷³ Öztürk, *Din ve Fitrat*, 62.

⁷⁴ Buhârî, “Ezân”, 119; Ahmed, 5: 384; Nesâî, “Sehiv”, 66; Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r-Rahmân el-A’zamî, (H. No:3732) (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403), 2/368.

⁷⁵ *Lisânü’l-‘Arab*, “tb’a” md.; *Tâcü’l-‘arûs*, “tb’a” md.; Cevherî, *eş-Şihâh*, “tb’a” md.

açıdan fiziksel dünyayı, hareket ilkelerini, onu takip eden durağanlık ilkesini, kültür ve teknolojiye rağmen özünü koruyabilmiş olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.⁷⁶ “Varlığın etkin unsurlarının ve temel özelliklerinin toplamı” anlamında tabiat kavramı kullanılabilir. Öz ve madde terimleri de aynı zamanda tabiatı ifade eder. Ancak ayrı ayrı ele alındığında öz ve töz, varlığın durağan durumunu, tabiat ise onun içsel eğilimlerini ve dinamik yapısını ifade eder.

İnsan tabiatı ile ilgili olarak İmam Mâtürîdî daha çok tab’ kavramını kullanmayı tercih etse de aynı zamanda nefis ve heva kavramlarını da kullanmaktadır. Bunlar diğer İslam âlimleri tarafından da aynı anlamı yerine getirmek için kullanılmaktadır. İnsan, aklın yanı sıra birtakım isteklerle doğar ve bu isteklere kapılma eğilimi taşır.⁷⁷ İnsanlar lezzetli, hoş ve erişilebilir şeylere sahip olma eğilimindedirler ve yöneldikleri nesne ve eylemleri, aslında güzel olmasalar bile güzel olarak algılama eğilimindedirler. Bir yandan kendini incitmekten veya zarar vermekten kaçınırken meyil ettiğinin aksine, sakınmaktan nefret ettiği şeylere yönelmeyi arzulayan bir tabiatla yaratılmıştır.⁷⁸

Bu itibarla insan, ancak bir iç ses ile hayra ve güzelliğe davet edilir. Nitekim insan hayr ve şer arasında seçim yapamayan tek kutuplu bir varlık değildir. İnsanın akıl ve irade sayesinde fitratın açığa çıkması sonucu iyiliğe, nefsinin meyli sonucu kötülüğe meyil etme ihtimali olarak öne çıkan asıl özelliği iki kutuplu olmasıdır. Mâtürîdî insan aklına ilaveten farklı eğilimleri olduğuna da dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, fikrî kimliğini ön plana çıkaran insanın görmezden gelinemez bir niteliği olduğunu kabul ederek insanın spiritüel tarafının yanı sıra doğal bir varoluşa da sahip olduğunu söyler.⁷⁹

Cahız, *Kitab’ul Hayevan*’da ve çeşitli yazılarda insan öznelinin varlığına dikkat çekerek, onların özelliklerine dikkat çekmektedir. Risale fi’l-maâş ve’l-maâd konusunda Câhiz Yüce Allah’ın canlıları yarattığını ve onların tabiatlarına faydalı olanı elde eden, zararlı olandan sakındıran bir sevgiyi, buna karşılık tabiatlarına kin duygusunu yerleştirdiğini söyler. Bu özelliğin insanlarda ve hayvanlarda ortak

⁷⁶ er-Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât*, “tb’a” md., (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli).

⁷⁷ “رَكِبُ فِيهِم مِّنَ الشَّهَوَاتِ وَمِثْلُ الطَّبَعِ إِلَيْهِ” bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/9.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 255; 16: 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 354.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/16; 4/312; 7/322; 17/42, 307-308.

olduğu sonucuna varıyoruz.⁸⁰ Aynı şekilde *Fusûl*'de insanın fazilet ve ayıp hallerine meyledebileceğini bildiren Fârâbî de, Câhız ve Mâturîdî gibi insanların iyi ve kötü eğilimleri besleyen iki kutuplu yaratıldıklarını belirtmektedir.⁸¹

Aslında Batı düşüncesinde de benzer bir yaklaşımın var olduğunu görmekteyiz. Nitekim Thomas Hobbes (1588-1679), insan doğasının tüm insanları ölümden kaçınmaya ittiğini söyleyerek, insanların doğası gereği iyiliksever ve zarardan kaçındığını vurgulamıştır.⁸²

Dini ve felsefi geleneklerdeki insan doğası tartışmaları, bu tür niteliklerin varlığını sorgulamaktan çok, insan doğasının yaygın olarak kabul edilen nitelikleri etrafında toplanmaktadır. Misal, tartışılan konulardan biri, doğanın canlılar arasında aynı mı yoksa farklı mı olduğu, insanın doğada nötr mü yoksa tek kutuplu mu olduğudur.⁸³ Yani tamamen iyi mi yoksa tamamen kötü mü olduğu veya insanların dualist olup olmadığıdır.

Başka bir deyişle, Platon ve öğrencisi Aristoteles'ten bu yana, İslam ve batı düşünürleri, insan doğasının ne olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da, birçok düşünür insan doğasının varlığı konusunda hemfikir görünmektedir. İnsan tab'ının varlığı konusunda genel anlamda bir fikir ayrılığı yoktur diyebiliriz.⁸⁴

1.3. Misak

Yüce Allah, insanı kul olabilme kapasitesiyle yaratmıştır. Bununla birlikte insanlar tarafından Yüce Allah'ı Rab olarak kabul edeceğine dair sözler verildi. Allah'ın kullarının sözünü kabul etmesi İslam literatüründe misak kavramıyla

⁸⁰ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1/102; krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 407.

⁸¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-müntezia*, nşr. Fevzi M. Neccâr (İran: Mektebetü'z-Zehra, 1405), 30-31; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-sâade*, çev. Sahbân Halîfât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 180-181.

⁸² Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 4.

⁸³ İnsan tabiatının nötr ya da tabula rasa (boş sayfa) olduğu iddiası hakkında ayrıntı için bk. Steven Pinker, *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 18-21.

⁸⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001), 359a-360a, Aristoteles, *Nikamakos'a Ethik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 1103a-15.

ilişkilendirilmiştir. Allah'ın sözü kuldan almış olması, kulun Allah'ın varlığını ve birliğini bilme yeteneği ile yaratıldığını gösterir. Muhatil b.Süleyman (ö. 150/767) fitratı, insanın yaratılışında tevhidin mevcut olduğu inancı ve ruh bedene bürünmeden önce insandan alınan misak sözü olarak tarif eder.⁸⁵ Bu durumda fitrat ve misak arasındaki bir ilişkinin varlığından söz edebiliriz.

Misak, sözlükte 'güvenli', 'sabit' ve 'dirençli' anlamlarına gelir ve 'yemin' ve 'vaatlerle güçlendirilmiş anlaşma' anlamına gelen 'vesaka' kelimesinden türetilmiştir.⁸⁶ Kur'an'ın bazı ayetlerinde yukarıdaki anlamda kullanıldığını görmekteyiz.⁸⁷ Misak, genellikle insanların Allah'a verdikleri kesin sözler anlamına gelir.⁸⁸

Misak, dini metinlerde "Yüce Allah ile Peygamber ve kulları arasında yapılan bir anlaşma" anlamında kullanılmaktadır.⁸⁹ Misak, Allah'ın kullarından aldığı bir söz,⁹⁰ bezm-i eleste insanların Yüce Allah'ı Rab olarak bileceklerine dair bir söz, sözleşme, ilk umumi ahit veya Allah'ın ahdi olarak tanımlanmaktadır.⁹¹ Yüce Allah'ın insanlardan aldığı sözler, Peygamberimizin zamanında mü'min sözleri,⁹² Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'in neslinden gelenlerin verdiği sözler,⁹³ Hz. peygamberlere inanmayan diğer gruplar tarafından alınan sözler,⁹⁴ İsrail oğullarının sözleri⁹⁵ şeklinde farklı kullanımları mevcuttur.

İnsanlar tarafından verilen bu sözler, ahit veya misak kavramıyla ilişkilendirilir. Kuran'da da verilen sözler veya sözleşmeler, ahit veya misak kavramlarıyla ifade edilir. Ancak ahid ile misak arasında ince bir anlam farkı vardır. Ahit genellikle her türlü dini, siyasi ve medeni anlaşmaları ifade eder. Misak ise daha spesifiktir ve dini nitelikte bir söz veya sözleşmeyi temsil eder.⁹⁶ Ahid, aralarındaki

⁸⁵ Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleyman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 3. Cilt (Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs, 2003), 11; Yaşar Kurt, "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2, (2005), 75.

⁸⁶ İsfahânî, s.1132; İbn Manzûr, VI/4764.

⁸⁷ el-Âli İmran, 3/81; el-Ahzap, 33/7; en-Nisa, 4/154. Ayrıca bkz. el-Karni, 470.

⁸⁸ el-Bakara, 2/93; en-Nisa, 4/155; el-Maide, 5/7.

⁸⁹ Salime Leyla Gürkan, "Misak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), XXX/172.

⁹⁰ Ömer, Nasır b. Süleyman, *ef-Ahd ve'l-Misak fi'Kur'ani'l-Kerim* (Riyad: y.y., 1992), 34.

⁹¹ Bkz. el Karni, s.471

⁹² er-Ra'd, 13/20; el-Ahzap, 33/23; el-Fetih, 48/10.

⁹³ el-Bakara, 2/27; el-A'raf, 7/172.

⁹⁴ Tevbe 9/1; Enfal 8/72; Nisa, 4/89-90; Hadîd 57/8.

⁹⁵ el-Bakara, 2/63-83-84; el-Âli İmran, 3/187; en-Nisa, 4/115; el-Maide, 5/12; el-A'raf, 7/169.

⁹⁶ Gürkan, "Misak", 173.

anlaşmaya istinaden Allah'ın insanlar üzerindeki hakkına; mîsak ise insanların Allah'a verdikleri sağlam söze işarettir.⁹⁷ Bazı ayetler ve hadislerde, misak'ın kavram açıklamasına götüren ifadeler mevcuttur.⁹⁸ Özellikle de Araf Suresi'nin 172. ayetine dayanarak Misakın anlamının tespiti yapıldığı ifade edilebilir.

Misak kavramı ile ilgili ayet ve hadislerde Yüce Allah'ın insanı, kendisini tanıma kabiliyeti ile yaratmasına insanın kendisi şahittir. Allah kullarına “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sordu. Sorulduğunda, insanlar doğuştan gelen donanımlarını evet olarak yanıtlamak için kullandılar. Bezm-i Eleste gerçekleşen Misak hadisesi, yaratılıştan bu yana insanın içinki Yüce Allah'a meyletmenin bir göstergesi olarak fitratın varlığını ve kesinliğini kanıtlar vaziyettedir.

1.4. Beşer

Beşer, lügatte estetik hâl ve güzellikle donatılmış⁹⁹ bir şeyin, mahlûkların¹⁰⁰, varlıkların ve insanların¹⁰¹ ortaya çıkması/görünüşü anlamına gelen Arapça kökenli bir kelimedir. Daha anlamlı bir anlamda varoluş ekseninde hem erkeği hem de dişiye barındıran insan türünü ifade eder. Hz. Adem için “insanlığın atası” anlamında “ebu'l-beşar” bileşik kelimesinin kullanılması¹⁰² ve insanın doğal halinden “ilmü'l beşer” olarak bahseden “ilm” teriminin kullanılması¹⁰³ beşer kavramının bu anlamı ile ilgilidir. Beşer kelimesi aynı zamanda etin yanındaki deri veya kıllı deri veya insan vücudunun, yüzün, başın,¹⁰⁴ insanın dış tabakası¹⁰⁵ anlamına gelen “beşerat” kelimesinin cemisi veya çoğul halidir. Bu bakımdan “insan” kelimesi kavram olarak

⁹⁷ el-Bakara 2/40; er-Ra'd 13/20; en-Nahl 16/91; el-Yasin 36/60.

⁹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali el-Karni, 485-520.

⁹⁹ İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed b. Habîb er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsu'l- Luğa*, (Beyrut: Y.y. 1991), 1/251.

¹⁰⁰ Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, çev. İbrahim etTürâzî (Kuveyt: Matbaatü Hukumeti Kuveyt, 1972), 10/183; İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin b. Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sâdr, 1990), 4/59.

¹⁰¹ İbrahim Enîs, *el-Mu'cemü'l-Vasît* (Tahran: Mektebetü's-Şarkî'dDevliyye, 2004), 1/58.

¹⁰² Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut: 1306), 10/183; İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 4/59.

¹⁰³ Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/358.

¹⁰⁴ Şemseddin Sâmî, *Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî*, (Temel Türkçe Sözlük, Sad.: Komisyon), (İstanbul: Tercüman Gazetesi Tesisleri, 1985), 115.

¹⁰⁵ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 4/59.

insanın maddi ve dış görünüşünü anlatmaktadır. Araplar bitkilerin yerden görünen kısımlarını anlatmak için beşer tabirini kullanmışlardır.

İnsanlar hayvanlar gibi tamamen tüy, kıl veya yün ile kaplı olmadıkları ve sadece derileri olduğu için beşer olarak adlandırılırlar. Diğer bir deyişle, her canlının kendisini belli eden bazı dış özellikleri olduğu gibi, insanın da dış yapısı ve bu özellikleri ile bağlantılı olarak kendisini insan olarak tanımlayan özellikleri vardır.¹⁰⁶ Buradan da anlayabiliriz ki insan kavramı türler arasındaki farkı açıklamak anlamındadır. Bu tanımlamalardan “beşer” kelimesinin varlık ekseninde hem erkeği hem de dişiye kapsayan insan türünü, o türün malzemesi ve görünüşü de dâhil olmak üzere kastettiği söylenebilir.

Kur'an'daki türevlerinin beşer kelimesiyle, neşe, müjde, münasebet anlamlarıyla dolaylı bir semantik bağlantısı vardır. Çünkü müjde vermek, birisine mutluluk vermek demektir. Mutluluğu dışarıya yansıtan da yüzdeki deridir. Cinsel ilişki ten tene temas eylemidir ve güzellik imajı insan vücudunun deri yüzeyinde oluşur, dolayısıyla bu anlamlar beşer kelimesiyle dolaylı bir anlamsal ilişkiye sahiptir. Sonuç olarak beşer kelimesi ve türevleri anlam olarak birbirine yakındır ve genel olarak insan derisi ile ilgili tüm anlamları içermektedir.

Beşer kelimesi Kur'an'da 37 yerde geçmektedir. Bu âyetler incelendiğinde, 18'inin Peygamberlerin beşer oluşuyla,¹⁰⁷ beşinin insanın yaratılışına,¹⁰⁸ üçünün Hz. Meryem'in insanla ilgili açıklamalarıyla,¹⁰⁹ üçünün cehennem insan üzerindeki etkisiyle,¹¹⁰ ikisi insana vahiyle,¹¹¹ ikisi Kur'an'da kâfirlerin insan sözü olduğu iddiasıyla,¹¹² biri melek suretinde görünümüyle,¹¹³ biri insanın ölümlü olmasıyla,¹¹⁴ biri Hz. Yusuf'un güzelliği karşısında dehşete düşen kadınların kendisini bir insan

¹⁰⁶ Ahmet b. Yusuf b. Abdudaim es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafi'l-Elfâz*, çev. Muhammed Bâsil Uyûnussûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'lİlmiyye, 1996), 1/191-192.

¹⁰⁷ Âli İmran 9, 3/79; Hûd, 11/27; İbrahim, 14/10; 11; İsra, 17/93; İsra, 17/94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; Mü'minûn 23/24; 33; 34; 47; Şuara, 26/154; 186; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Kamer, 54/24; Tegâbûn, 64/6.

¹⁰⁸ El-Hicr, 15/28; 33; Furkan, 25/54; Rûm, 30/20; Sâd, 38/71.

¹⁰⁹ Âli İmran, 3/47; Meryem, 19/20; 26.

¹¹⁰ Müddessir, 74/29; 31; 36.

¹¹¹ El-En'âm, 6/91; Şûrâ, 42/51.

¹¹² Nahl, 16/103; Müddessir, 74/25.

¹¹³ Meryem, 19/17.

¹¹⁴ Enbiya, 21/34.

değil bir melek olarak tanımlamasıyla,¹¹⁵ bunlardan biri de Yahudi ve Hristiyanların insan olduklarını iddia ederek Allah'ın çocukları oldukları iddiasıyla ilgilidir.¹¹⁶

Bu ayetlerin her biri ayrı ayrı ele alındığında, Kur'ân'ın mu'cîzinin lûgat mahiyeti dikkate alındığında, beşer kelimesinin, şekil özelliği dikkat çeken bir varlığa işaret ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an'da beşer kelimesinin geçtiği her ayette insanın dış özellikleri ve fiziksel görünümündeki farklılığı vurgulanmaktadır. Çoğu zaman beşer ve bir tür olarak insanı küçümseyen bu ayetler, insan kelimesinin anlamı açısından incelendiğinde, “sıradan tabiatlı insanla”¹¹⁷, “insanüstü kabul edilen insan”¹¹⁸ ve “vahiy uyduran yalancı beşer”¹¹⁹ olmak üzere üç farklı insan türü olduğu anlaşılır.

1.5. İnsan

İnsan kelimesinin aslının unutmak kökünden gelen insiyan kelimesi olduğu¹²⁰, insanın Allah'a verdiği ahidini unutmaması¹²¹, cana yakın olmak, alışmak¹²², avutmak, eğlendirmek, görmek, hissetmek¹²³ ve beşer, insan topluluğu anlamına gelen kelimelerin türevi olduğu¹²⁴, şeklinde kaynaklarda birbirinden farklı görüşler aktarılmaktadır.¹²⁵

¹¹⁵ Yûsuf, 12/31.

¹¹⁶ Mâide, 5/18.

¹¹⁷ El-En'âm, 6/91; Hûd, 11/27; Yusuf, 12/31; İbrahim, 14/10; 11; el-Hicr, 15/33; en-Nahl, 16/103; el-İsra, 17/93; 94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; Mü'minûn, 23/24; 33; 34; 47; Şuara, 26/154; 186; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Şûrâ, 42/51; Kamer 54/24; Tegâbün, 64/6; Müddessir, 74/25.

¹¹⁸ Âli İmran, 3/47; 79; Maide, 5/18; el-Hicr, 15/28; Meryem, 19/17; 20; 26; Enbiya, 21/34; Furkân, 25/54; Rûm, 30/20; Sâd, 38/71; Müddessir, 74/29; 31; 36.

¹¹⁹ Âli İmran, 3/79; 47; Hûd, 11/27; İbrahim, 14/10; 11; İsra, 17/93; 94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3; Mü'minûn, 23/24; 33; 34; 47; Şuara, 26/154; 186; Yasin, 36/15; Fussilet, 41/6; Kamer, 54/24; Tegâbün, 64/6; Hicr, 15/28; 33; Furkân, 25/54; Rûm, 30/20; Sâd, 38/71; Meryem, 19/17; 20; 26; Müddessir, 74/29; 31; 36; En'âm, 6/91; Şûrâ, 42/51; Nahl, 16/103; Enbiya, 21/34; Mâide, 5/18.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/10.

¹²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/11.

¹²² Celal Kırcı, “İnsan”, *İslâmî Kavramlar* (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997), 382; Şahin, Hasan, “İnsan”, *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi*, (İstanbul: y.y. 1988), 1/141.

¹²³ Ebu'l-Kasım İsmail b. Abbâd b. El-Abbâs et-Talekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fî'l-Luğa*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 8/388-389.

¹²⁴ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), 3/904-906.

¹²⁵ Ahmet b. Yusuf b. Abduddaim es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, (Thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd), (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/191-192.

Genel manada ise insan kelimesi, akıl ve şuur sahibi; konuşabilen ve bu vasıflarıyla en üstün canlı, adam, eşrefi mahlûkat; canlıların en gelişmiş olanı; akıl taşıyan, düşünen ve konuşarak anlaşılan canlı; insanı insan yapan, insana yaraşır niteliklere sahip, vicdanlı kimse¹²⁶ anlamlarında kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de insan kavramı türevleri ile birlikte altmış beş defa geçmektedir. Kur'ân'daki bu âyetler incelendiğinde bu âyetlerin tamamında, akıl, şuur ve vicdan sahibi olan, konuşup düşünebilen ve canlıların en gelişmiş olan âdemoğlundan bahsedildiği anlaşılmaktadır.

Ali Şeriati'ye göre beşer olmak, insan diye tabir edilen canlının aslında primitif şeklidir.¹²⁷ İnsan olabilmenin bazı koşulları vardır ki yeryüzünde birçok beşer bu sınavı verememiştir. İnsan dört zorlayıcı gücün etkisi altındadır... Bu insanın dört zindanıdır. Bu zorlayıcı güçlerden kendisini kurtarabildiği an kendi özünü bulur ve insan olma aşamasına gelir... Beşer biyolojinin konusudur, oysa insan şairin, filozofun ve hatta dinin ilgi alanına girer... Beşer doğada olduğu gibi kalan ve tanımlanabilen bir varlık iken insanın tekâmül süreci vardır. Bu süreçte insan yoldadır ve zaten önemli olan yolda olmaktır. Beşerden insana giden yol vardır. Bu yol aynı zamanda bireyi Yüce Allah'a yakınlaştıran yoldur. Burada Hallac'ın "En el Hak" sözü de inkişafın bir yolculuğudur.¹²⁸ Birey toplumsal bilinci biçimlendirir oysa olayın özünde toplumsal bilinç beşeri belirler. Anlaşıldığı kadar gerçek bir toplum gerçek bireylerden oluşur. Gerçek birey olmanın yolu da beşeriyeti tamamlayıp insan olmaktan geçer.

Görüldüğü üzere insan ve beşer kavramları her ne kadar aynı anlamlarda kullanılsa da taşıdıkları anlam itibarıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Nitekim yeryüzünde var olan tüm beşeriyet için beşer kavramı kullanılabilirken beşerin tamamı için insan kavramını kullanmak doğru olmayacaktır. İnsan olabilmenin beraberinde getirdiği bazı sorumluluklar ve aşılması gereken engeller vardır. İnsan kavramı kullanılırken vidana sahip olan, eşrefi mahlûkat olan, akledilen ve düşünceleriyle hareket edebilen varlık kastedilir. Kısaca fitrata dönüş içerisinde olan beşer insan olabilmenin yolundan gitmektedir denilebilir.

¹²⁶ İnsan kelimesinin anlamları için ayrıca bkz. Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminde Âhirete Hayat Yolculuğu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).

¹²⁷ Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 437.

¹²⁸ Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*, 77.

II. BÖLÜM

İNANCIN KÖKENİNE FARKLI YAKLAŞIMLAR

2.1. İnancın Kökenine Dair Teoriler

İnsanlık tarihine bakıldığında, tarihin en eski zamanlarından günümüze kadar bütün toplumların bir Yüce Varlık'a inanma düşüncesinde olduğu görülmektedir. Ferdi anlamda inançsız kimselere rastlanılmış olsa da dinsiz bir topluluğa rastlanılmamıştır. Bütün insanlar kendilerinden yüce ve kudret sahibi olan Yüce Varlık'ın önünde eğilmiş, ona bağlanmış ve çeşitli ritüellerle ona ibadet ederek kendisine yakınlaşmaya çalışmışlardır.

İnancın kökenine dair 16. yüzyıla kadar kutsal kitaplar dışında herhangi bir belgeye sahip değilsek de 16. yüzyıldan itibaren ilkel kabilelerin inanç sistemlerine ilgi duyulmuştur.¹²⁹ Özellikle 18. yüzyıldan itibaren batı dünyasında inancın inancının kökeni konusunda bilimsel araştırma girişimleri başlamıştır.

Dinin kökenine dair yaklaşımları genel olarak iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki dinin kaynağının köken itibari ile insan üretimi olduğunu ve süreç içerisinde gelişerek ve içselleştirilerek bugünkü boyutuna ulaştığını ileri süren evrimci yaklaşımlardır. İkincisi ise dinin başlangıcının ve kaynağının yüce bir yaratıcı tarafından başladığı inanişine sahip olan yaklaşımlardır.

2.1.1. Evrimci Yaklaşımlar

¹²⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Dinler Tarihi*, sad. Sevdije Yıldız, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 339.

Evrimci yaklaşımlar kendi içlerinde psikolojik ve sosyolojik temelli yaklaşımlar şeklinde alt başlıklara ayrılabilir.¹³⁰ Genel olarak ise bizler evrimci yaklaşımı dört başlık altında ele alabiliriz.

2.1.1.1. Animizm

Animizm terimi, felsefe, din tarihi ve sosyoloji alanlarında kullanılan bir terimdir; her biri farklı anlamlar içerir. Felsefede, animizm, yaşamın kaynağı olarak ruhu kabul eden bir sistem olarak tanımlanır.¹³¹ Din tarihinde animizm, özellikle ilahlaştırılmış atalara tapma şeklindeki bir dine atıfta bulunan bir terimdir.¹³² Sosyolojide ise animizm, insan iradesine benzeyen ruhların toplumu ve olayları yönettiği bir görüşü savunur. Edward Tylor, animizmin en ilkel din biçimi olduğunu iddia eder ve tüm dinlerin bu kaynaktan türediğini savunur.¹³³

Tylor'un teorisine göre, ölüm ve rüya olayları, ilkel insanlarda ruh kavramını doğurdu. İlkel insanlar, bedenden ayrı bir başlangıcın varlığını fark ettiler ve ölümün belirtisi olarak nefesin kesilmesiyle ruhun, nefes, hava veya benzer bir şey olduğu düşüncesine kapıldılar.¹³⁴

E. Tylor, dinlerin kökeni konusundaki animist teorisini desteklemek için rüya olayına da özel bir vurgu yapar. Ona göre, ilkel insanlar, ölüm anında insanın son nefesini vermesi ve ardından ölmesiyle ruhu nefes veya hava türünden bir şey olarak gördüler.¹³⁵ Aynı şekilde, rüya olayı da ilkel insanları etkileyerek ruhun bedenden bağımsız ve duygularla farkına varılmayan bir öz olduğu düşüncesini ortaya çıkardı. Buna göre, ilkel insanlar için rüya, ruhun geçici olarak bedenden ayrılması ve rasgele dolaşması anlamına gelirken, ölüm ruhun bedeni sürekli olarak terk etmesi demektir.

¹³⁰ Raffaella Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 11.

¹³¹ Orhan Hançerlioğlu, "Animizm", *Dünya İnançları Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 43.

¹³² Hançerlioğlu, "Animizm", *Dünya İnançları Sözlüğü*, 43.

¹³³ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 339.

¹³⁴ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 75.

¹³⁵ Hançerlioğlu, "Animizm", *Dünya İnançları Sözlüğü*, 44.

Hayaletler, cadılar ve hortlaklar gibi anlatılanlar ve bu konudaki inançlar, Tylor'a göre ata ruhlarına dayanmaktadır.¹³⁶

Ata ruhları, Tylor'a göre iyi ruhlardır ve onlara yardım çağrılmalıdır. Bilinmeyen nedenlere bağlı delirme ve çarpılma gibi olayların altında ise kötü ruhlar, yani ervah-ı habise bulunmaktadır.¹³⁷ İlk insanlar, atalarının iyi ruhlarına tapmışlar ve bu, atalara tapma biçimindeki ilkel toplumlarda ortaya çıkan bir din biçimine yol açmıştır. Fetişizm, büyücülük, cincilik gibi inanç ve uygulamalar, Tylor'a göre ruhlara ve ata ruhlarına tapma inancından türemiştir.¹³⁸ İlkel insanlar ruhu ve ervahı birbirinden ayırmışlar; ruhun bedene bağlı olduğunu, ancak onu terk edebileceğini düşünmüşlerdir. Bedenden ayrılan ruhlar, geçirdikleri değişiklik sonucunda ervah olurlar. Ölen kişilerin ruhları, bu şekilde ruhlar âlemine katılarak insanlar arasına karışabilir ve onlara iyilik veya kötülükte bulunabilirler.¹³⁹ Ruhların öfkesini yatıştırmak ve iyiliklerini sağlamak için onların hoşlanabileceği davranışlar sergilemek gerekmektedir.

Emile Durkheim, Tylor'un animinist düşüncesini eleştirmekte ve ilk insanların ruhları bedenlerden ayrı olarak kabullenmekle birlikte, onu bedenden ayrı bir şekilde tasavvur edemediğini ve bedenle karıştırarak bağımsız bir ruh olgusunu düşünmediklerini dile getirmiştir.¹⁴⁰ Bu şekilde Emile Durkheim'in Taylor'un görüşünü çürüttüğünü görmekteyiz.

Sonuç olarak tüm dinlerin kaynağının animinizm olduğu iddiasında bulunan Tylor'a göre, insanların ruh inancı, ölümlere ve atalara ibadeti doğurmuştur ve bu inançtan cin, peri, dev gibi varlıklara geçilmiştir. İnsan ölünce ruhu serbest kalır ve diğer insanlar arasında dolaşmaya başlar; bu ruhlar aracılığıyla iyilikler ve kötülükler gelir. İnsanlar, bu ruhların kötülüklerinden korunmak amacıyla onlara kurbanlar vermeye ve dualar etmeye başlarlar. Bu süreçte, insanlar tabiattaki nesnelerin arkasında, kendisinininki gibi bir canlı ruh olduğu sonucuna varmıştır. Güneş, yıldızlar, ağaçlar, nehirler, rüzgar, bulut gibi varlıkların, insanları ve hayvanları canlı tutan bir ruha benzer bir cana sahip olduğu düşünülür. Bu ruh veya güç, bedenden

¹³⁶ Kees W. Bolle, "Animism and Animatism", *Encyclopedia Of Religion*, Lindsay Jones (ed.), (Detroit: Thomson Gale, 2005), I/363-367.

¹³⁷ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 342.

¹³⁸ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 342.

¹³⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 82.

¹⁴⁰ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 91.

bağımsız olduğu ve tabiatıta mevcut olduğu kabul edilir. İlk olarak üstün varlıklara dönüştürülen bu güçler, daha sonra tanrılaştırılmıştır.

2.1.1.2. Atalar Kültü

Geçmiş uygarlıklarda atalara özellikle saygı duymak ve onları yüceltmek için onlara kurbanlar sunma ve suyun geldiği kişilere koşulsuz fitri olarak her zaman sevgi ve saygı duyma duygusunun aşırıya gittikten sonra yanlış değerlendirilerek bir tapınmaya dönüşmesi sonucunda ortaya çıktığı savunulan Atalar kültü fikrini ileri süren, Herbert Spencer'dir (1820-1903). Spencer, dinle ilgili görüşlerini *First Principles* ve *The Principles of Sociology* adlı eserinde dile getirmiştir.¹⁴¹

Herbert Spencer'a göre, din evrimsel bir süreç içinde şekillenen bir kurumdur. Ona göre evrim temelde canlılar dünyasını ilgilendiren organik yasadır, ancak toplumları da biyolojik organizmalara benzer biçimde düşünmek mümkündür. Toplumsal unsurlar, organizmalar gibi basitten mükemmele doğru evrimleşir.¹⁴²

Spencer, dinin insan zihninin dünya ile ilişkisi sonucu tabii bir şekilde ortaya çıktığını savunur. Dış dünyanın insan üzerindeki etkisiyle, insan düşüncesinin, kalbinin ve ruhunun doğal bir tepkisi olarak din ortaya çıkar.¹⁴³ Spencer'a göre, ilk dini oluşturacak olan temel izlenim, ikilem veya "eş" kavramıdır. İlk izlenim, doğa olaylarıyla ilgili gözlemler sonucunda ortaya çıkan bir ikilem kavramıdır. Spencer'a göre, insanlar doğa olaylarını anlamak için bu ikilem kavramını geliştirmişlerdir.¹⁴⁴

Spencer, ikilem kavramının, doğa olaylarını anlamak amacıyla ortaya çıktığını ve bu kavramın zamanla evrildiğini öne sürer. İlk olarak görünen ve sonra yok olan doğa olayları, insanlarda bir ikilem kavramını geliştirmiştir.¹⁴⁵ Spencer'a göre, gölge, doğan ve batan güneş, ay, yıldızlar gibi varlıkların insanlarda ikilem

¹⁴¹ Harun Güngör, "Eski Türk Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 533.

¹⁴² Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, (Londra: y.y. 1897), 1/117.

¹⁴³ Spencer, *The Principles of Sociology*, 124.

¹⁴⁴ Spencer, *The Principles of Sociology*, 126.

¹⁴⁵ Spencer, *The Principles of Sociology*, 126.

kavramının ortaya çıkmasında etkisi olmuştur. İnsanlar, gözlemleri sonucu var olan ve var olmayan varlıklar arasında bir ikilem geliştirmişlerdir.¹⁴⁶

Spencer’a göre, bu ikilem kavramının daha da güçlenmesiyle insanlar, diğer varlıkların da ruha sahip olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce, ölmüş ataların ruhlarına olan inanca evrilmiştir. Ölmüş ataların ruhlarının teskin edilmesi fikri, dinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Spencer’a göre, ölmüş ataların ruhlarının teskin edilmesi ameliyesi, atalara tapınma ameliyesini doğurmuştur.¹⁴⁷

Spencer, atalara tapınmanın daha sonra bütün ibadet şekillerini doğurduğunu savunarak, her dinin kökeninde bu ibadet şeklinin var olduğunu ileri sürer. Atalara tapınma uygulamasının, her dinin menşesinde mevcut olduğunu iddia eder ve bu inançtan akideler ve kiliselerin ortaya çıktığını söyler.¹⁴⁸

2.1.1.3. Totemizm

Totemizm kelimesi, sosyologlar ve sosyal antropologlar tarafından “Totem” kelimesinden türetilmiştir.¹⁴⁹ Bu terim, Kuzey Amerika yerlileri olan Kızılderililerden alınmıştır ve daha sonra sosyal bilimler literatürüne dahil edilmiştir. Kızılderililer, Afrika klanları ve Avusturya klanları gibi topluluklar, totem olarak adlandırdıkları hayvanı, bitkiyi veya nesneyi kutsal ve mübarek kabul ederler.¹⁵⁰ Bu totemlerde bir tür yaşam olduğuna inanırlar, kendileri ile bu totemler arasında bir soy bağının olduğuna inanırlar ve aynı atadan geldiklerine inanırlar.¹⁵¹ Totemlere büyük saygı gösterirler ve genellikle ona dokunmaktan kaçınırlar. Totemi öldürmek, kesmek, yemek veya ona dokunmak gibi eylemler genellikle “tabu” olarak adlandırılır.¹⁵²

Totemizme özgü bir başka kavram da Malenezyalılardan alınan “Mana”dır. Hem klan üyelerinde hem de totemlerde ortaya çıktığına inanılan bu gizemli güce

¹⁴⁶ Spencer, *The Principles of Sociology*, 127.

¹⁴⁷ Spencer, *The Principles of Sociology*, 213.

¹⁴⁸ Spencer, *The Principles of Sociology*, 215.

¹⁴⁹ Mehmet Eröz, “Türk İhtimai Hayatında Totemizm İzleri”, *İslam Tektikleri Dergisi* 4 (1973), 289.

¹⁵⁰ Eröz, “Türk İhtimai Hayatında Totemizm İzleri”, 290.

¹⁵¹ Eröz, “Türk İhtimai Hayatında Totemizm İzleri”, 290.

¹⁵² Eröz, “Türk İhtimai Hayatında Totemizm İzleri”, 291.

“mana” adı verilir. Mana, toplumun sosyal yaşamını düzenlediğine inanılan, klan üyeleri ve totemler arasında önemli bir rol oynayan bir kuvvet olarak kabul edilir.¹⁵³

Totemlere özel bir bağlılık sözkonusudur. Bu özel bağlılık, toplumların kendi totemlerini bedenlerine, göğüslerine ve bacaklarına boyayla işlemeleriyle de kendini gösterir.¹⁵⁴ Oyunlarda, totemin postuna sarılmak veya elbiselerini o toteme benzetmek gibi uygulamalar da sıkça görülür. İlk gözlemlerde, totem olarak kabul edilen hayvan veya bitkinin bir öz ruha sahip olduğuna inanılır; bu nedenle bu varlıklar kutsal sayılır, ayinler düzenlenir ve totemlere özel bir sevgi gösterilir.¹⁵⁵

John Ferguson McLennan, 1869-1870 yıllarında yaptığı gözlemleri “*Studies in Ancient History*” adlı eserinde paylaşmıştır. Ona göre, ilkel toplumlar totemik basamakları geçmiş ve inançların temelinde bu geçişin olduğunu ileri sürerek totem inancını genellenmiş bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır.¹⁵⁶ McLennan, hayvan, bitki ve diğer varlıkların yaşayan bireyler gibi muamele gördüğünü gözlemlemiştir. Aynı toteme bağlı olan kişinin başka bir toteme mensup kişiyle evlenmemesi ve bu bağlamda evlilik uygulamaları dikkatini çekmiştir.¹⁵⁷

Durkheim, totemizm konusunda yerel bir araştırma yapmaksızın, sadece Spencer ve Gillen’in çalışmalarını benimsemiş ve bu temelde kendi inancına göre genel hükümler ortaya koymuş, ilahi yönü bir kenara bırakmıştır.¹⁵⁸ Totemizmi, Avustralya, Kuzey Amerika ve Okyanus Adaları’ndaki topluluklarda ilahlar ve dini sistemlerle birlikte, onlardan bağımsız bir din olarak görmüştür.¹⁵⁹ Ona göre, bir şeyin din olması için ayrıca bir ilah kavramına ihtiyaç yoktur. İnanç, ibadet ve topluluk esaslarına dayanarak, Budizm ve Cainizm gibi dinlerde olduğu gibi eşyaları ve olayları kutsal veya kutsal olmayan düşünceler ve eylemlerden türemiş herhangi bir dini sistem olarak görmüştür.¹⁶⁰

¹⁵³ James Geogre. Frazer, *Totemism and Exogamy*, (London: Macmillan, 1910), 4/58.

¹⁵⁴ Wilhelm Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, çev. H. J. Rose, (London: Methuen Co. Ltd., 1935), 112.

¹⁵⁵ Frazer, *Totemism and Exogamy*, 60.

¹⁵⁶ Mc Lennan, *Studies In Ancient History* (London: y.y., 1896), 493.

¹⁵⁷ Mc Lennan, *Studies In Ancient History*, 566.

¹⁵⁸ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 172.

¹⁵⁹ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 119.

¹⁶⁰ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 175.

Durkheim, totemizmi genişleterek, tüm toplumlara, yeterli gözlem olmaksızın, yaymıştır.¹⁶¹ Totemi, Tanrı'nın görünen bir vücudu gibi görmüş ve "kabilede bulunan birleşik ve bilinmeyen kuvvetlerin, totemik bir şekilde temsil edildiğine" inanmıştır. Başlangıçta, totemizmin çok geniş bir şekilde genelleştirilmesinin nedenini, doğası ve niteliğini bilimsel bir araştırma ile belirlemeden önce, genel bir görüş olarak "totemizmin daha alt tabakalara inmenin imkansızlığını savunmak" olarak ifade etmiştir. Daha sonra, Durkheim fikir değiştirmiş ve kaynağını belirlemeden önce Mc. Lennan'ın eserini benimsemiştir.¹⁶²

Durkheim'e göre, totemizm bir dindir ve hayvanlar, insanlar ve tasvirler değil, bilinmeyen ve şahsi olmayan kuvvetlerin var olduğu şeylerdir. Totemizmin kökenini iyi duygularda ve kendi kendine inançta bulur ve korku ve baskının totemizmin ana kaynağı olamayacağını iddia eder.¹⁶³

Totemizm, zannedildiği gibi hayvana tapmaktan ibaret değildir. Klan üyeleri de totemler kadar mukaddestir.¹⁶⁴ Naturizm ve Animizm'e göre daha gelişmiş bir sistem olamamakla beraber iptidai insanların dini inanışlarını açıklamak için ortaya atılmış bir teoriden başka bir şey değildir. Totemizm, metafizik idealinden mahrumdur. Totemizm'in insanlığın iptidai dini olduğu görüşünü iddia eden E. Durkheim'e birçok sosyolog itiraz etmiştir. İtiraz edenlerin başında dinin kökeninin tek tanrı inancına dayandığını savunan P.W. Schimidt gelmektedir.

2.1.1.4. Naturizm

Dinin temelinde gerçek gücün doğanın kendi içinde bulunduğunu kabul ederek tabii varlıkların yüceltilmesi anlamında kullanılan natürizm fikrini ortaya atan Max Müller'dir.¹⁶⁵

Müller, dinin kökenini tabiatüstü bir varlığa değil, bizzat tabiatın kendisine dayandırır. Fetişizm, animizm ve antropomorfizm gibi varsayımlar, dinle ilgili ilk fikirleri tabiata dayanmalarına rağmen, kutsal düşüncesini algılarla değil,

¹⁶¹ Günaltay, *Dinler Tarihi*, s. 200.

¹⁶² Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 117.

¹⁶³ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 126.

¹⁶⁴ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 119.

¹⁶⁵ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 38.

kavramlarla başlatırlar. Duyularla elde edilen verilerin, akıl kapısı adını verdiği algı, kavramlaştırma ve isimlendirme sürecinden geçtiğini savunan Müller'e göre, bu süreçteki unsurlar birbirinden bağımsız değil, eş zamanlı hareket ederler. Algılar, zihinde sınırlandırılır ve ölçülebilir hale getirilerek somut hale gelir. Zihne giren algılar, bir süre sonra kavram haline dönüşür, ancak anlaşılabilir olması için dilde ifade edilmesi gerekir.¹⁶⁶

Müller, "sınırsızlık" kavramının, diğer bilgi türleri gibi duyular yoluyla elde edilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, bu kavram, her insan zihninde sınırlının zorunlu bir tümleyeni olarak mevcuttur ve somut olanın arkasında her zaman başka bir "şey" olduğunu varsayar.¹⁶⁷ Dolayısıyla, sınırlı olanın algılanmasıyla aynı anda soyutu da algılarız. Bu nedenle, Müller'e göre kutsal, kendi varlığını insana tabiat yoluyla ifşa eder. Tabiatın arkasındaki sınırsızlık algısı, zihnin işleyiş süreçlerinden geçerek kavramlaştırılır ve isimlendirilir.¹⁶⁸ Tabii din, hem doğadan hem de insan tabiatından ilham alarak, yani onlardaki sınırsızlık fikrinden yola çıkarak doğar. Bu, tüm dinlerin temelinde yer alan evrensel bir dindir ve hiçbir din tarafından tekeline alınamaz.¹⁶⁹

Max Müller'e göre din, her coğrafyada farklı başlangıçlara sahip olmuş ve tüm dünya dinlerinin tek bir kökene dayandırılması doğru değildir. Ona göre, dinin gelişiminde animizm veya totemizmden önce "sınırsızın keşfediliş safhası" adlı bir evre bulunmalıdır.¹⁷⁰ Bu evrede ilkel insanlar, tabiattaki varlıklara tanrılık atfetmeye başlamışlardır. Ancak, henüz kutsallıkla ilgili bir kavramları olmayan bu insanların, güneş, ay ve gök gibi varlıkları kişilik ve kutsallıkla ilişkilendirdikleri söylenemez. Bu teorilere göre, bu durum, dinin gelişiminde daha sonraki bir aşamayı temsil eder.¹⁷¹

Müller, bu görüşlerini Hint dinlerinin kutsal metinlerine ve dil biliminin verilerine dayandırır. Dil ile düşünce arasındaki ayrılmaz bağı vurgular ve dilin, insan düşüncesinin en eski kayıtlarını içerdiğini savunur. Ona göre, dinle ilgili gelişim kalıntıları da dilin incelenmesiyle anlaşılabilir. Müller, dinin en önemli

¹⁶⁶ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 43.

¹⁶⁷ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 104.

¹⁶⁸ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 43.

¹⁶⁹ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 132.

¹⁷⁰ Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 107.

¹⁷¹ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 47.

kavramının, yani kutsalın keşfediliş sürecine odaklanırken, kendisine kutsallık atfedilen tabiat varlıklarıyla ilgili isimlerin etimolojik analizini kullanır.¹⁷² İnsanoğlunun dinle ilgili izlenimleri, tabiat fenomenleriyle olan doğrudan tecrübesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu, tabiattaki varlıkları algılayıp kavrama ve isimlendirme süreciyle, a priori kavrama yeteneğini kullanarak “sınırsız” (kutsal) kavramını oluşturmuştur. Bu kavram, yağmur, yıldırım gibi kısmen anlaşılabilir tabiat olaylarından, gök, ay, güneş gibi anlaşılabilir nitelikteki fenomenlere kadar çeşitli biçimlerde ortaya çıkmıştır. İnsanoğlu, sınırsız varlığını keşfettiği bu fenomenlere karşı ahlaki davranışlar ve ritüeller geliştirmiş, bu varlıklardan yardım veya korunma talep etmiştir. Din olgusu da bu ahlaki düsturlar ve ritüeller etrafında şekillenmiştir.

2.1.2. Teistik Yaklaşımlar

Dinin kaynağının Yüce tanrı inanişına bağlandığı yaklaşımda ise öncelikle Andrew Lang eserlerinde dinin bütün halkların kökeninde rol oynayan Yüce varlık düşüncesinden ortaya çıktığını ileri sürmüştür.¹⁷³ Özellikle dinin gelişim sürecini araştırırken bir dejenerasyon sürecinden bahsetmiştir.¹⁷⁴ Böylece kendisi Yüce varlık teorisinin temellerini oluşturmuş ardından ilkel monoteizm şeklindeki teorisini ileri sürmüştür. Andrew Lang kendi döneminde çokça popüler olan dinin kökeninin evrimci bir anlayışla açıklandığı dönemde buna net bir şekilde karşı çıkmıştır. Özellikle dinin kökenindeki yaratıcı düşüncesinin bir Evrim sonucunda animizden türediğini ileri süren hocası Tylor’a bunun hiçbir suretle mümkün olmadığını ifade etmiştir. *Dinin oluşumu* adlı kitabı ile bütün medeniyetlerde bir tanrı fikrine rastlandığına dikkat çekmiş ve dinin kökeninin tek tanrıcılık olduğunu savunmuştur.¹⁷⁵ Dinin kökeninin Yüce tanrı inanişına bağlayan düşünürlerden en önemlisi Schmidt’tir. Kendisi insanlığın ilk varlığı ile avcı ve toplayıcı toplumlar

¹⁷² Günaltay, *Dinler Tarihi*, 138.

¹⁷³ Mehmet Şahin, “Andrew Lang’ın Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2002): 30.

¹⁷⁴ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 175-184; Raffaella Pettezoni, “Monoteizmin Teşekkülü”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 285-294.

¹⁷⁵ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 175; Şahin, “Andrew Lang’ın Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı”, 305.

arasında üst düzey bir yakın benzerliğe sahip olduğu kabulünden hareket etmiştir.¹⁷⁶ Bu kapsamda avcı toplayıcı toplumların sahip oldukları bütün farklı inanışları ele alarak onların ortak özelliklerini tespit etmiştir. Bu tespit neticesinde kendisi toplumların bir evrim geçirdiği görüşünü kabul etmiştir. Lakin bu evrimin biyolojik değil kültürel bir evrim olduğunu savunmuştur.¹⁷⁷

Lang, özellikle Avustralya Aborjinleri arasında bulunan ölümsüz, ahlaki ve diğer varlıklardan daha yüksek bir “Yüce Varlık” kavramını savunmaktadır. Aynı düşüncenin bazı Afrika ve Amerika yerlileri arasında da var olduğunu ileri sürer.¹⁷⁸ Lang’a göre, bu toplulukların yaşam tarzları gerçekten ilkel bir yapıya sahiptir, bu da dini düşüncelerinin de benzer şekilde ilkel olduğu anlamına gelir. Böylece, “Yüce Tanrı” kavramının ilkel ve evrensel bir karaktere sahip olduğunu vurgular. Lang’a göre, Yüce Varlık kavramı, bu toplulukların düşünce dünyasına dışarıdan gelmemiş ve ruhlar, hayaletler veya rüyalar yoluyla da elde edilmemiştir.¹⁷⁹

Lang’ın Yüce Tanrı kavramını sistemli bir şekilde inceleyen bir diğer önemli figür ise katolik rahip ve antropolog Wilhelm Schmidt’tir (1868-1954). Schmidt, kültürel evrimci bir bakış açısını benimser; yani toplumların kültürel-biyolojik evrim geçirdiğine inanır, ancak bu evrimin başlangıcından günümüze kadar devam ettiğini savunur. Schmidt’e göre, “en eski kültür” (urkulture), avcı ve toplayıcı kabilelerin oluşturduğu ilkel kültürdür.¹⁸⁰

Tarihi etnoloji, Avustralya’nın güneydoğusundaki Aborjinleri, Asya’daki Pigmeleri ve Amerika’daki bazı kabileleri en eski medeniyet izleri olarak kabul eder. Schmidt, bu “canlı fosiller”den yola çıkarak ilkel dinin belirlenebileceğine inanmıştır. Bu nedenle, etnografik verilere dayanarak yaptığı çalışmalarda, bu kabilelerde “Yüce Tanrı” kavramının var olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁸¹ Schmidt’e göre, urkulture aşamasındaki bu kabilelerde egemen olan din biçimi

¹⁷⁶ Ramazan Adıbelli, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (Ağustos 2009), 122; Mircae Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2015), 30.

¹⁷⁷ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 220.

¹⁷⁸ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 175.

¹⁷⁹ Adıbelli, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, 120.

¹⁸⁰ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, s. 202-203

¹⁸¹ Adıbelli, “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, 122.

monoteist bir yapıdadır. O, buna “ilkel monoteizm” der.¹⁸² Başka bir deyişle, dinin ilk aşaması, ezeli, ebedi, bilge, merhametli ve gökte oturan yaratıcı bir Tanrı inancından ibarettir. Bu Tanrı, bazen ana tanrıça, bazen de hayvanların efendisi olarak tasvir edilir, ancak diğer tanrılardan daha yüksektir. Yüce Tanrı olarak kabul edilmesine rağmen, bu ilah çok işlevsel veya günlük yaşamın içinde bulunmaz. Bu nedenle gözlemciler tarafından algılanamaz. Aynı zamanda, Schmidt’e göre ilkel monoteizm, tarihsel bir tesadüf değil, vahiyden kaynaklanır. Yani Yüce Tanrı varlığını, ilkel insanlara vahiy yoluyla bildirmiştir.

2.2. Fıtrat İnanç İlişkisine Felsefi Yaklaşımlar

Yaratılış konusu, insanlığın ilk dönemlerinden beri insanoğlunun zihnini meşgul eden bir konudur. Dünyada varlığını sürdüren insanın, belli bir şura ulaştıktan sonra kendi üzerine düşünmesi, doğal bir durumdur. Kendisine yönelik anlamlandırma çabası içerisine giren insanın, kendisini aşarak fiziki çevresine ve var olan dünyadaki düzene yönelik bir tefekkür içerisine girmesi ve bu konularda düşüncelerini dile getirmesi tabii bir durumdur.

Yaratılış konusuna cevap bulabilmek için düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, fikirler ortaya atılmıştır. Yaratılış, ilk dönem filozofları tarafından dört ana element olarak kabul edilen hava, toprak, su, ateş ile açıklanmaya çalışıldığı gibi; yaratılışı madde, doğanın kendisi ve tesadüf ile de açıklamaya çalışan birçok görüş ortaya atılmıştır. Burada amaç, insan doğasının cevabını bulabilmektir. İnsan doğası hakkında ilk yetkin söylemlere Antik Yunan’da rastlamaktayız.

Antik Yunan düşüncesinde Platon’a göre herkesin mayası farklıdır. Tanrı insanlar arasında önder olarak seçtiklerinin mayasına altın katmıştır bu o insanları baştakiler kategorisinde yapmaktadır. Yöneticilerin yardımcılarının mayasına ise gümüş, çiftçi ve diğer işçilerin mayasına da demir ve tunç katmıştır. Böylelikle Platon herkesin kendi mayasına uygun iş ile meşgul olmasını istemekte ve böylece toplum yapısını şekillendirmektedir.¹⁸³

¹⁸² Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, 220.

¹⁸³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 23.

Aristoteles de hocası Platon ile aynı fikirdedir, nitekim Aristoteles'e göre doğa bir amaçtır. Ona göre özgür insan kendi ereğini içinde taşıyıp başkası için var olmayan insandır.¹⁸⁴ Ayrıca Aristo yöneten ve yönetilenlerin de doğası gereği belirlendiğini savunmaktadır.¹⁸⁵ “Gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, yönetici bir beyefendidir, oysa bunları beden gücüyle yapabilen bir kimse doğaca köledir.”¹⁸⁶

2.2.1. Varoluşsal Bir Gereklilik Olarak İnanç

Saf düşünme seviyesine ve aklını selim bir şekilde kullanabilme derecesine ulaştıktan sonra tefekkür sürecine giren insan, bu tefekkür sürecinde kendisinden başlayıp evrene doğru yönelen bir sorgulama içerisine dâhil olur. Bu sorgulama, akıl sayesinde gerçekleşir. Aklını zanlardan ve çevresel etkilerden kurtaran insan, özünde var olan inanma eğilimi ile hareket edip yaratıcıya ulaşır. “Ne kadar eskiye gidilirse gidilsin insanın var olduğu her yerde, herhangi bir dine mensup olmayan insanlara rastlanmakla birlikte, dini olmayan bir toplum bu güne kadar görülmemiştir.”¹⁸⁷, “Eski Yunan Filozoflarından Pluterque de: ‘Dünya’yı dolaşın, duvarsız, edebiyatsız, kanunsuz, servetsiz şehirler bulacaksınız, fakat mabedsiz ve mabudsuz bir şehir bulamayacaksınız.’ der.”¹⁸⁸ Bu durum insanda ki inanma eğilimin tarihin ilk dönemlerinden beri süregeldiğini göstermektedir.

Din psikologlarının genel görüşüne göre, insan düşünen bir varlık olduğu kadar inanan bir varlıktır. “İnsanın inanan bir varlık olmasının sebebi, aklının olmasıdır. Akıl tasavvur eder, imkânlar görür, şüphe eder, tereddüt eder, plan yapar, alternatifler düşünür, iman eder, reddeder.”¹⁸⁹ Yaratılış üzerine düşünme ve inanma eğiliminin tüm insanlarda varlığı, bu özelliğin doğuştan geldiğini göstermektedir.

Modern felsefede insan tabiatının kötü olduğunu iddia edenler olduğu gibi, insanın iyi bir doğaya sahip olduğunu savunan filozoflarda bulunmaktadır. İnsanın

¹⁸⁴ Aristoteles *Metafizik*, çev. Ahmed Arslan, 1. Cilt (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), 88.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Seffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 10.

¹⁸⁶ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 193.

¹⁸⁷ Y. Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2004), 7.

¹⁸⁸ Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, 7.

¹⁸⁹ Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1999), 17.

doğuştan kötü olduğunu savunan Thomas Hobbes'e göre insanın doğa durumu birbirlerine karşı güven duymamaları ve her daim bir savaş halinde olmaları durumuna benzemektedir.¹⁹⁰ Nitekim herhangi bir siyasi otoritenin yokluğu durumunda insanın doğa durumunun hâkim olacağını ve bu çerçevede insanın bencil ve yıkıcı bir gücü ortaya çıkaracağını savunmaktadır.¹⁹¹

John Locke ise, Hobbes'un insan doğasının kötü olduğunu ileri süren bu yaklaşımını reddetmektedir. İnsanın eşit ve özgür olması durumunda iyimser bir doğaya sahip olduğunu düşünür.¹⁹² İnsan doğasına ilişkin düşüncelerini *Eğitim Üzerine Düşünceler* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde dile getirmektedir. Aynı zamanda insanın içerisindeki iyimserliği açığa çıkarabilmek için eğitim ve yönlendirmeye ihtiyacı olduğunu savunmuştur.¹⁹³ Burada İslam dünyasındaki fıtratın selim akıl ile birleştiğinde imana dönüşmesi gibi bir süreç karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Locke zihni akıllıca işlemeyen bir kişinin hiçbir zaman doğru yolu seçemeyeceğini ve hiçbir ilerleme kaydedemeyeceğini belirtmektedir.

2.2.1.1. İyimserlik Teorisi

İyimserlik teorisi Jean-Jacques Rousseau tarafından öne sürülen ve inancın kökenini açıklamaya yönelik bir düşüncedir. O, 18. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri olarak insan doğası ve toplumsal düzen konularında önemli görüşler sunmuştur. Rousseau'nun İyimserlik Teorisi, insan doğasının temelde iyi olduğunu ve toplumsal yapıların bu iyiliği bozduğunu savunur.

Rousseau'ya göre, insan doğası saf ve masumiyetle doludur. İnsanlar doğuştan özgür ve eşittir. Ancak toplum ve medeniyetin getirdiği kurallar, mülkiyet kavramı ve toplumsal hiyerarşiler, insanları bu doğal iyilikten uzaklaştırır. Toplumun kuralları insanları rekabete, kıskançlığa ve çatışmaya sürükler. Rousseau, insanların

¹⁹⁰ Thomas Hobbes, *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* 6. Baskı, çev. Semih Lin (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007).

¹⁹¹ John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap*, çev. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Neşriyat, 1996), 57.

¹⁹² John Locke, *Eğitim Üzerine*, çev. Aylin Uğur (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004), 10.

¹⁹³ Locke, *Eğitim Üzerine*, 32.

toplumsal yapılar içinde gerçek doğalarını unuttuğunu ve kötülüğe doğru sürüklendiklerini düşünür.

Rousseau'nun en ünlü eserlerinden biri olan “*Toplum Sözleşmesi*”, İyimserlik Teorisi'nin temellerini atmıştır.¹⁹⁴ Rousseau, toplum sözleşmesini, insanların özgürlük ve eşitliklerini korumak amacıyla yarattıkları bir anlaşma olarak görür. Doğal durumda insanlar barış içinde yaşayabilirken, toplumsal yapılar insanların temel iyiliğini bozar. İnsanlar toplumsal yapıların dayattığı normlara uymak zorunda kaldıkça, içsel iyilikleri yerine rekabet ve çatışma getiren bir düzenin içine düşerler.¹⁹⁵

Rousseau'nun İyimserlik Teorisi, insan doğasının temelde iyi olduğunu ve toplumsal yapıların insanları bu temel iyilikten uzaklaştırdığını vurgular.¹⁹⁶ Bu teori, insanların içsel iyiliklerini hatırlamaları ve toplumsal yapıları insan doğasıyla uyumlu hale getirmeleri gerektiğini öne sürer.¹⁹⁷ Rousseau'nun bu düşüncesi, onun toplumsal düzenin eleştirisini ve insanların doğal durumlarına dönüşünü teşvik eden bir felsefi yaklaşımını yansıtır.

Sonuç olarak, Jean-Jacques Rousseau'nun İyimserlik Teorisi, insan doğasının temelde iyi olduğunu ve toplumsal yapıların bu iyiliği bozduğunu savunan bir felsefi bakış açısını temsil eder. Bu teori, insanların doğal iyiliklerini hatırlamaları ve toplumsal düzeni bu temel iyilikle uyumlu hale getirmeleri gerektiği düşüncesini öne sürer.

Jean-Jacques Rousseau'nun İyimserlik Teorisi ile İslam'da “fitrat” kavramı arasında benzerlikler bulunabilir. İki kavram da temelde insan doğasının saf ve iyi olduğunu vurgular. Bu iki kavramın ortak noktalarını şöyle açıklayabiliriz:

Hem Rousseau'nun İyimserlik Teorisi hem de İslam'da fitrat kavramı, insan doğasının temelde iyilik, saflık ve masumiyetle dolu olduğunu öne sürer. Rousseau'ya göre, insanlar doğal durumda özgür ve eşittir, toplumsal yapılar insanları bu doğal iyilikten uzaklaştırır. İslam'da ise fitrat, insanların Allah

¹⁹⁴ Jean Jacques Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 406.

¹⁹⁵ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 285.

¹⁹⁶ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 297.

¹⁹⁷ Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, 320.

tarafından yaratıldığı saf ve içsel bir durumu ifade eder. Her iki yaklaşım da insanın içsel iyiliğine vurgu yapar.

Rousseau, toplumsal yapıların insanları rekabete, çatışmaya ve kötülüğe sürüklediğini savunur. İnsanlar toplum içinde masumiyetlerini ve içsel iyiliklerini unuturlar. İslam'da da insanlar, toplumun etkisiyle Allah'a yönelişlerini kaybedebilirler. İslam ahlakı, insanların fitratlarını kötülüklerden koruyup içsel iyiliği yaşamalarını teşvik eder.

Hem İslam'da fitrat kavramı hem de Rousseau'nun teorisi, insanların içsel rehberlikleriyle doğru yolu bulabileceklerini vurgular. İnsanlar, içsel doğalarını anladıkça ve ona uygun yaşadıkça daha iyi bir hayat sürdürebilirler.

Hem Rousseau hem de İslam öğretileri, toplumsal yapıların insanları doğal iyiliklerinden uzaklaştırabileceği konusunda uyarır. İslam'da fitrat, insanların aileleri tarafından sonradan kendilerine yüklenen uyarıcılar dolayısıyla Yüce Allah'a dönük içsel eğilimlerinden bir uzaklaşma olabileceğini ifade ederken, Rousseau'nun teorisi de toplumsal normların insanların temel iyiliğini çarpıtabileceğine dikkat çeker.

Sonuç olarak, Jean-Jacques Rousseau'nun İyimserlik Teorisi ile İslam'da "fitrat" kavramı arasında insan doğasının temel iyiliği, içsel rehberlik ve toplumsal yapıların etkisi gibi benzerlikler bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da insanların içsel iyiliğini korumalarını ve toplumsal yapıların çarpıcı etkilerine karşı dikkatli olmalarını vurgular.

2.2.1.2. Bağlanma Teorisi

Bağlanma Teorisi John Bowlby tarafından ortaya atılan ve inancın kökenini açıklamaya çalışan bir teoridir. Bu teori inancın temelini insanda doğuştan var olan kendisinden yüce gördüğü bir varlığa bağlanma güdüsü ile açıklamaktadır. Dünyaya gelen insanın karşılaştığı ilk varlıklar ebeveynleri olduğu için ilk olarak bağlanma güdüsü ebeveynlerine karşı gelişmektedir.¹⁹⁸

¹⁹⁸ John Bowlby, *Attachment and Loss: Volume II Separation, Anxiety and Anger* (London-New York: Tavistock Institute-Basic Books, 1973), 13.

Bağlanma teorisi, bireylerin çocukluk dönemlerinde ebeveynleriyle geliştirdiği duygusal ilişkilerin, ilerleyen yaşlarda kişinin ilişkilerine, davranışlarına ve genel yaşamına etki ettiğini öne sürer.¹⁹⁹ John Bowlby ve Mary Ainsworth gibi psikologlar tarafından geliştirilen bu teori, genellikle güvenli bağlanma, kaygılı bağlanma ve kaçınmacı bağlanma olmak üzere üç temel bağlanma stilini tanımlar.²⁰⁰

Güvenli bağlanmış bireyler, çocukluk dönemlerinde ebeveynlerinden sağlam bir destek ve güvence aldıkları için genellikle olumlu bir özsaygı geliştirirler. Bu bireylerin inançları da genellikle sağlam ve olumlu olabilir. İnançları, yaşamın zorluklarıyla başa çıkma yeteneklerine, çevrelerine duydukları güvene ve genel olarak olumlu bir gelecek beklentisine dayanabilir.²⁰¹

Kaygılı bağlanmış bireyler, çocukluk dönemlerinde ebeveynleri tarafından tutarlı bir şekilde desteklenmediğini hissedebilirler.²⁰² Bu nedenle, bu bireylerin inanç sistemleri de bazen belirsizlik, güvensizlik ve değersizlik hissine dayalı olabilir. Kendilerine ve başkalarına olan güvenleri zayıf olabilir, bu da inançlarına yansır.²⁰³

Kaçınmacı bağlanmış bireyler, çocukluk dönemlerinde ebeveynsel destekten yoksun kaldıklarında, duygusal bağlarından kaçma eğilimi gösterebilirler. Bu bireylerin inançları da genellikle bağımsızlık, duygusal mesafe ve bağlantısızlık üzerine kurulu olabilir. Kendi başlarına sorunları çözmeye odaklanma eğilimi gösterebilirler.²⁰⁴

Bu bağlamda, bağlanma stilleri inanç sistemleri üzerinde etkili olabilir. Çocukluk döneminde gelişen duygusal deneyimler, bireylerin dünya görüşleri, ilişki yaklaşımları ve inançları üzerinde iz bırakabilir. Bu bağlanma stilleri, bireylerin nasıl bir Tanrı veya evrensel güç algıladığından, insan ilişkilerine nasıl yaklaştığına kadar geniş bir yelpazede inanç sistemini etkileyebilir.

¹⁹⁹ John Bowlby, *Attachment and Loss: Volume I Attachment* (London-New York: Tavistock Institute-Basic Books, 1969), 9.

²⁰⁰ John Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment AND Healthy Human Development* (London-New York: Routledge-Basic Books, 1988), 12.

²⁰¹ Bowlby, *Attachment and Loss: Volume II*, 9.

²⁰² Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*, 12.

²⁰³ Bowlby, *Attachment and Loss: Volume I Attachment*, 9.

²⁰⁴ Bowlby, *Attachment and Loss: Volume I Attachment*, 14.

Bağlanma teorisi ile fitrat kavramı arasında inancın kökeni konusundaki ilişkiyi şu şekilde özetleyebiliriz:

Bağlanma teorisi, bireylerin erken çocukluk dönemlerinde geliştirdiği duygusal bağların, ileriki ilişkileri ve psikolojik yapılarını şekillendirdiğini vurgular. Bu teori, insanın ilk ilişkilerinin temelde güven, bağlılık ve yakınlık üzerine kurulduğunu belirtir. Fitrat kavramı da, insanın yaratılışında var olan ve Allah'a olan doğal bir yönelimi ifade eder. İnsan ilk yaratıldığı haliyle, Allah'a içgüdüsel bir şekilde yaklaşma eğilimi taşır.

Fitrat kavramı, insanın içsel doğasının Allah'a yönelik bir arayış içinde olduğunu ve bu arayışın temel bir özellik olduğunu ifade eder. Benzer şekilde, bağlanma teorisi de insanın çocukluk döneminde geliştirdiği güvenli bağların, yetişkinlikteki ilişkilere ve duygusal sağlığa yansıdığını öne sürer. İslam inancına göre, insanın içindeki fitrat eğilimi, Allah'a olan bağlılığı ve içsel dengeyi arama isteğini şekillendirirken, bağlanma teorisi de insanın erken ilişkilerinin, ileriki bağlanmalarını ve duygusal refahını etkilediğini dile getirir.

Bağlanma teorisi ve fitrat kavramı, insanın içsel doğası, ilişkileri ve inanç sistemi arasında paralellikler sunar. Her iki bakış açısı da insanın temel doğasının, ilişkiler ve inançlar aracılığıyla şekillendiğini ve bu etkileşimlerin hayatın farklı alanlarına yansıdığını vurgular.

2.2.2. Tecrübî Süreçlerle Kazanılan İnanç

İnancın yaşamsal deneyimler sonucu açığa çıktığına dair görüşler, bireylerin hayatları boyunca yaşadıkları olaylar, duygusal deneyimler ve içsel düşüncelerin bir araya gelerek inanç sistemlerini oluşturduğunu savunurlar. Bu görüşlere göre, insanlar yaşadıkları sevinçler, üzüntüler, zorluklar ve mucizelere tanık oldukça, inandıkları değerler ve düşünceler şekillenir. Yaşanan deneyimler, insanların düşünce yapısını etkiler ve onları belirli inançlara yönlendirir.

Bu görüşe göre, insanların hayatları boyunca karşılaştıkları zorluklar ve başarılar, onların inançlarını güçlendirebilir veya değiştirebilir. Örneğin, bir kişi yaşadığı zorlu bir dönemde içsel olarak güç bulduğunu hissederek, daha önce sahip

olmadığı bir inanca yönelebilir. Benzer şekilde, bir kişi yaşadığı bir mucizevi deneyim sonucu var olan inancını daha da pekiştirebilir.

Bu görüşe sahip olanlar, inançların sadece dini veya spiritüel alanla sınırlı olmadığını, aynı zamanda hayatın her yönünü etkileyebileceğini düşünürler. Yaşanan deneyimler, bireylerin düşünce kalıplarını şekillendirirken, aynı zamanda inandıkları değerleri güçlendirebilir veya değiştirebilir.

Sonuç olarak inancın yaşamsal deneyimlerle ortaya çıktığını savunanlar inancın, insanla beraber var olan fitratın yokluğunu ifade etmektedir. İncanın bir insan ürünü olup süreçle beraber insanın ve toplumun değişmesiyle değişime uğradığını savunmaktadır.

2.2.2.1. Sosyal Öğrenme Teorisi

Albert Bandura'nın geliştirdiği sosyal öğrenme teorisi, bireylerin davranışlarını çevrelerindeki modelleri taklit ederek öğrendiğini ve çevreleriyle etkileşim halindeyken nasıl davranmaları gerektiğini öğrendiğini açıklar.²⁰⁵ Bu teori, çevresel etkilerin bireylerin davranışlarını şekillendirmede önemli bir rol oynadığını öne sürer.²⁰⁶

Bandura'ya göre, insanlar gözlemleme yoluyla öğrenirler. Yani, başkalarının davranışlarını izleyerek, sonuçlarını değerlendirerek ve bu bilgileri kendi davranışlarına uygulayarak yeni beceriler ve davranışlar geliştirirler.²⁰⁷ Sosyal öğrenme teorisi, aynı zamanda taklit etme (model alma) kavramını vurgular. Bireyler, çevrelerindeki modellerin davranışlarını gözlemleyerek, onların örnek aldığı davranışları kendi davranışlarına entegre edebilirler. Bu teoride, pekiştiriciler de önemlidir. Bandura, insanların taklit ettikleri davranışların sonuçlarını değerlendirdiğini ve olumlu sonuçlar elde edilen davranışların tekrarlanma

²⁰⁵ Albert Bandura, *Social Learning Theory*, (USA: General Learning Corporation, 1971), 5.

²⁰⁶ Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (New Jersey: Prentice-Hall, 1986), Akt: Sertel Altun - Esmâ Çolak, "Öğrenme Kuramları", *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Seval Fer, (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 34.

²⁰⁷ Adnan Kan, "Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı", *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Sevil Büyükalın Filiz, (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 85.

olasılığının daha yüksek olduğunu öne sürer.²⁰⁸ Ayrıca, ceza ve ödül gibi dışsal faktörlerin de bireylerin davranışlarını etkileyebileceğini belirtir.

Bandura'nın sosyal öğrenme teorisi, bireylerin çevresel etkileşimler ve gözlem yoluyla davranışları öğrendiğini, içsel düşünsel süreçlerin de bu öğrenme sürecini etkilediğini öne sürer.²⁰⁹ Bu teorinin temelinde, bireylerin çevreleriyle etkileşimde bulunarak, gözlemleyerek ve deneyimleyerek yeni davranışlar kazandıkları fikri yer alır.

İslam'da inanç kavramı ile Bandura'da inanç kavramı arasındaki farklılıkları şu şekilde özetleyebiliriz:

Bandura'nın Sosyal Öğrenme Teorisi, bireylerin çevresel faktörlerden etkilenecek öğrendiği ve davranışlarını geliştirdiği bir teoridir. Bu teoriye göre, insanlar çevrelerindeki modelleri takip ederek davranışlarını benimserler.²¹⁰ Gözlem, taklit, ödül ve ceza gibi faktörler bireylerin davranışlarını şekillendirmede rol oynar.

İslam dinine göre inanç, Yüce Allah'a, meleklerine, kutsal kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kaza-kader inancına dayanır. Müslümanlar, İslam'ın temel öğretilerini Kuran'dan ve Hadislerden alarak yaşamlarını yönlendirirler. İman, içten gelen bir inançtır ve Allah'a olan teslimiyeti ifade eder. İmanın oluşum temeli de çevresel faktörlere değil, Yüce Allah'ın insana doğuştan verdiği kendisini tanıma yönelimini ifade eden fitrata dayanmaktadır.

Bandura'nın teorisi, çevresel etkileşimleri vurgular ve inancın ortaya çıkışını bu etkileşimlerle ilişkilendirirken²¹¹, İslam inancı doğrudan Kur'an'a dayanır ve Yüce Allah'a yönelik bir bağlılığı ifade eder.

Sosyal öğrenme teorisine göre davranışlar çevre tarafından şekillenirken, İslam inancına göre davranışlar Yüce Allah'a olan inancın bir yansıması ve doğru bir yaşam tarzının ifadesidir. Kısaca imanın yaşama yansımasıdır.

²⁰⁸ Bandura, *Social Learning Theory*, 5.

²⁰⁹ Adnan Kan, "Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı", *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, 85.

²¹⁰ Davut Aydın, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Eğitim Psikolojisi*, ed. Engin Deniz, (Ankara: Maya Akademi, 2007), 306.

²¹¹ Davut Aydın, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Eğitim Psikolojisi*, 307.

Sosyal öğrenme teorisi davranışların daha ziyade gözleme ve taklit etme üzerine odaklanırken, İslam inancı kişinin içsel imanını ve Allah'a olan bağlılığını vurgular.

Sonuç olarak, Albert Bandura'nın Sosyal Öğrenme Teorisi ve İslam dinindeki inanç arasındaki temel farklar, öğrenme ve davranışın kaynakları, etki mekanizmaları, davranışın temeli, kişisel ve manevi boyut, ahiret inancı, sorumluluk ve içsel motivasyon gibi unsurlarda farklılıklar göstermektedir.

2.2.2.2. İnanç Gelişim Teorisi

James W. Fowler'ın inanç gelişim teorisi, bireylerin yaşamları boyunca inançlarının nasıl evrildiğini ve derinleştiğini açıklamaya çalışan bir teoridir. Bu teori, özellikle dini ve spiritüel inançlar üzerine odaklanarak, bireylerin inanç sistemlerinin nasıl oluştuğunu ve nasıl değişebileceğini anlamayı amaçlar.²¹²

Fowler'a göre, inanç gelişimi belirli aşamalardan geçer ve her aşama belirli özellikleri yansıtır. Bu aşamalar şunlardır:

- a) Çocuklu Düşünce: Bu aşamada çocuklar, inançlarını genellikle yetişkinlerin inançlarının yansıması olarak kabul ederler. Kendi düşüncelerini ayırtamazlar ve sembollerin anlamını tam olarak kavrayamazlar.²¹³
- b) Düşünce Kuralları ve Uyum: Bu aşamada bireyler, toplumsal kurallara uyma ve otorite figürlerine itaat etme eğilimindedirler. İnançları genellikle dış otoritelere dayalıdır.²¹⁴
- c) Bağımsız Düşünce: Bu aşamada bireyler, farklı görüşleri ve perspektifleri daha iyi anlamaya başlarlar. İnançları daha bireysel ve mantıklı bir temele dayanır.²¹⁵
- d) Reflektif Düşünce: Bireyler bu aşamada, inançlarını eleştirel bir şekilde

²¹² James Fowler, *Faith development research*. R. J. Hunter içinde, *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, (Nashville: Abingdon Press, 1990), 399-401.

²¹³ James Fowler, *Stages in Faith: The Structural-Developmental Approach*. T. Hennessy, *Values and Moral Education* (New York: Paulist Press, 1976), 173-211.

²¹⁴ Fowler *Stages in Faith: The Structural*, 173-211.

²¹⁵ Fowler, *Stages in Faith: The Structural*, 73-211.

sorgulamaya başlarlar. Dini ve spiritüel inançlarını daha derinlemesine analiz ederler.²¹⁶

- e) Bağlamin Farkındalığı: Bu aşamada bireyler, inançlarını toplumsal ve kültürel bağlam içinde değerlendirmeye başlarlar. İnançlarını toplumsal sorunlar ve etik meseleler bağlamında düşünürler.²¹⁷
- f) Sentez-Duyarlılık: Bireyler bu aşamada, farklı inanç sistemlerini birleştirme ve sentezleme çabası içindedirler. Farklı dünya görüşlerini anlamaya ve saygı göstermeye yönelirler.²¹⁸
- g) Evrensel Etik İlkeler: Fowler'a göre bu son aşama, nadiren ulaşılan bir noktadır. Bireyler evrensel etik ilkeleri kabul ederler ve inançlarını insanlıkla bütünleşmiş bir şekilde yaşarlar.²¹⁹

Fowler'ın teorisi, insanlarda inancın çevre tarafından açığa çıktığını ifade etmektedir. İncanın gelişiminin kişinin eğitimine, kültürüne ve çevre etkileşimine göre farklılık göstermekte olduğunu iddia ederek inancın temelini Yaratıcı tarafından verilen fitrat donanımı ile değil, doğumdan sonra çevre tarafından öğretiler yoluyla açığa çıktığını iddia etmektedir.²²⁰ İslam'da iman ile Fowler'ın inanç gelişim teorisi arasındaki farklılıkları şu şekilde özetleyebiliriz:

İslam'da inanç, Yüce Allah'a dayanır. İslam'ın temel kaynakları olan Kuran ve Hadisler, inanç gelişiminin merkezindedir. Fowler'ın teorisi, genelde dini veya spiritüel olmayan bir temele dayanır ve psikolojik gelişimi odaklar. Bireylerin yaşam aşamalarında düşünsel yeteneklerinin nasıl geliştiğini inceler.

İslam inancı, Allah'a teslimiyet, adalet, merhamet ve toplumsal sorumluluk gibi özgün dini değerlere dayanır. İnanç gelişimi, bu değerleri yaşama ve hayatın farklı yönlerine entegre etme sürecini içerir. Fowler'ın teorisi, dini veya ahlaki değerler yerine evrensel düşünsel evrimi vurgular. İnanç gelişimi daha çok bireysel düşünsel yeteneklerin büyümesiyle ilişkilendirilir.

²¹⁶ Fowler, *Stages in Faith: The Structural*, 173-211.

²¹⁷ Fowler, *Stages in Faith: The Structural*, 173-211.

²¹⁸ Fowler, *Stages in Faith: The Structural*, 173-211.

²¹⁹ Fowler, *Stages in Faith: The Structural*, 173-211.

²²⁰ James Fowler, *Stages in Faith Consciousness. New Directions For Child Development* (1991), 27-45

İslam inancı, toplumsal ve kültürel bağlama sıkı sıkıya entegre edilmiştir. İslamiyet, inancı günlük yaşama ve toplumsal yapıya entegre eder. Fowler'ın teorisi, bireysel psikolojiye odaklanırken, toplumsal ve kültürel bağlamı daha az vurgular.

İslam inancında amaç, Allah'a yakınlaşma ve O'na teslimiyetin artmasıdır. İnanç gelişimi, manevi büyüme ve ahlaki olgunlaşma ile ilişkilendirilir. Fowler'ın teorisi, inanç gelişimini daha çok bireyin düşünsel yeteneklerinin büyümesi ve evrimi olarak görür.



III. BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE İNANCIN FITRATLA TEMELLENDİRİLMESİ

3.1. İslami Açıdan Fıtrat Kavramı

Fıtrat kavramının iman ile ilişkili olması İslam âlimlerinin kendisine meyletmesini sağlamıştır. İslam âlimleri fıtrat kavramını farklı şekillerde yorumlamıştır. Özellikle fıtrat kavramının ve fıtrata yakın kavramların Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde geçmesi, nasların tevili esnasında farklı yorumlar ortaya çıkarmıştır. Bu bölümde fıtrat ayeti ve fıtrat hadisine değinildikten sonra İslam âlimlerinin fıtrat kavramına yaklaşımları ele alınacaktır.

3.1.1. Fıtrat Ayetinin Çeşitli Yorumları (Rûm, 30/30)

Bu bölümde fıtrat ayeti olarak isimlendirilen Rum süresi 30. Ayet ele alınarak İslam müfessirlerinin ayet hakkındaki tefsirlerine başvurulacaktır. Söz konusu ayet şöyledir:

“[Böylece sen], batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah'ın insan bünyesine nakşettiği fıtrata uygun davran [ki,] Allah'ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: Bu, sahih[bir] din[in] gayesidir; ama çoğu insanlar

onu bilmezler.”²²¹

Genel olarak Fıtratullah, İslam, millet,²²² din, yaratılış, din ve vahdete eğilimli olma, hakikati kabul ve anlama imkânı olarak yorumlanmıştır. ²²³ Ayetin devamındaki Allah’ın yaratma durumu da; Allah’ın dini iman ve küfür üzere yaratması şeklinde yorumlanmaktadır. Tüm bunları din ile yorumlamanın altında yatan neden, Zariyat 51/56 ayetinin belirttiği üzere, fitrata din denilmiştir. Nitekim bu düşüncenin arkasında insanın din için yaratıldığı fikri yer almaktadır. Ayrıca daha sonra ele alınacak “fıtrat hadisi” konusunda da âlimlerin hadis yorumlarının bu düşüncenin oluşmasında etkisi olduğu söylenebilir.²²⁴

Muhammed Hamdi Yazır’ın (1878-1942) bu konudaki değerlendirmesi şöyledir: “İlk yaratma anlamına gelen fatrdan binâ-i nev’ mastarı olarak Fıtrat, yaratılışın ilk üslubuna ve yapısına işaret eder. İşte en-Nâsu aleyhâ hesabından anlaşılan maksat budur. Her bireyin kendine özgü uygunluğundan ziyade, insan onuruna sahip tüm insan yaratımlarının temel doğası, hepsinde ortak olan genel uygunluktur. Dış tesirler ve kasb-ü âdet gibi bir saniye içinde meydana gelen avariz ile dikkatle düşünülmesi gereken asıl fıtrat-ı üla veya fıtrat-i asliye de denilen gerçek fıtradır. İnsan doğasıdır.”²²⁵

Fıtrattan bahseden bu âyeti tefsir eden Ahmed Mustafa el-Merâğî (1883-1952), bunun bir haber cümlesi olduğunu söylemiş, bir dileği- isteği ifade edilir içerikte olduğunu açıkladıktan sonra şöyle demektedir: “Burada bir bakıma ‘Allah’ın dinini şirke değiştirmeyiniz’ denilmiştir. Çünkü bunun izâhı şudur: ‘İnsanın fıtratı

²²¹ Rûm 30/30. Âyette geçen fıtrat kavramının klasik tefsirlerde hangi açılardan ele alındığının tespit edilmeye çalışıldığı ve bu konuyla ilgili yorumların irdelendiği bir çalışma için bk. Adil Bor, “Din İle İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti”, *CUID* 21/3 (Aralık 2017), 1671-1704.

²²² Özellikle Tabatabaî, buradaki fıtratın din olmadığına; bununla “millet”in kastedildiğine dikkat çeker. Bkz. Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur’ân*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991), 16/185-186.

²²³ Bkz. Abdurrezzâk İbn Hemmâm San’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, thk M. Müslim Muhammed (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 3/103; Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/40; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*, 3/432; M. Hüseyin b. Mahmud el-Beğavî, *et-Tefsîr*, thk. Heyet (y.y.: trs.), 6/268; Nehhâs, Ebu Cafer, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk., Züheyr Gâzi Zâhit (Beyrut: 1983), 3/271; Ebu Hasan Ali Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk., es-Seyyid b. Abdulmansur (Beyrut: trs.), 4/312; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbü'rî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Beyrut: 1994), 3/433; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: 1977), 3/222; eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 277; Abdulkâdir Mahmud el-Bekkâr, *el-Esâs fî't-Tefsîr* (yy.: 1989), 8/4272; Mahmud Hafî, *el-Cedvel fî İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihi* (Dimeşk: 1995), 21/42-43; Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Beyrut: Mües- sesetu't-tarih, t.y.).

²²⁴ Bk. Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 118.

²²⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3822-3823

beyaz bir sayfa gibidir. Kendisine işlenecek nakışları kabule uygun ve hazırdır. Tıpkı ekilen bir toprak gibi... O kendisine ne ekilirse onu kabul eder. Bunun içindir ki; hem Ebû Cehil karpuzu bitirir hem de lezzetli meyveler; hem şifa olacak şeyler, hem de zehir... Aynı şekilde insan ruhuna da pek çok inançlar ve bilgiler sunulur, o da onları kabul eder; fakat ona sunulanlar hayır ise, bu onun üzerinde şer ve kötülükten daha etkilidir.”²²⁶

Merâğî'nin fitratın terminolojisiyle ilgili bu tefsirinde, insanın ilk durumunu açıklaması -üzerine yazılıp çizilmemiş, defolu olmaması- tertemiz oluşu itibariyle beyaz bir sayfaya ²²⁷ benzetilmiştir. Ayrıca müdahale edilebilirliği ve neticede iyi bir sonuç alınabilmesi veya kötü bir sonuçla karşılaşılabilmesi bakımından ekilen bir tarlaya benzetilmiştir. Etkilenebilirliği açısından da inanç yapısını vurgulayan bir izahiyet olarak kabul edilmelidir. Görüldüğü üzere bu açıklama, fitrat kavramının yüce Allah'a atıfla tamlama şeklinde ²²⁸ kullanımı ve yine kavramın içerisinde bulunduğu ayetin sure içindeki bağlamı itibariyle fitratın hakka, hayra, güzellik ve iyiliğe yol açan daha geniş bir yaradılışı ifade ettiği söylenebilir.

Burada üzerinde durulması gereken husus, ayette bahsi geçen fitrat kavramının din olarak yorumlanması, Kur'an bağlamına ve Arapça dil yapısına uymamaktadır. Zira kısa bir ayette din kavramının dört defa ard arda tekrar edilmesinin fitratla bağlantı kurulabilmesi açısından mantıklı bir açıklaması yoktur.²²⁹ Daha önce de açıklandığı gibi, burada fitrat kavramı ile tabiat, yaratılış ve

²²⁶ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, thc. Bâsil Ayûn es-Sûd (Lübnân: 2006), 19-21/ 276.

²²⁷ Kimi yaklaşımlara göre insandaki fitrat insanın adeta bir boş levha (tabula- rasa) olarak yaradılması anlamına gelmektedir. Bkz. Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991), 17. Ancak bu yaklaşım fitrat gerçeğini anlamaktan uzak bir bakış açısının uzantısıdır. Çünkü “tabula- rasa”, bilginin kaynağı konusundaki tartışmalardan ortaya çıkmış bir kavramdır. J. Locke'a göre insan zihni dünyaya âdeta boş bir sayfa; levha olarak gelmektedir. Ona göre bütün bilgilerimizin kaynağı; temeli duyu ve deneydir. Buradan anlaşılan “tabula-rasa” kavramı ile fitrat arasında doğrudan bir ilişki kurmanın imkânsız olduğudur. Daha fazla bilgi için bkz. Bülent Sönmez, *Peygamber ve Filozof* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2002), 61.

²²⁸ Fitratın “Allah'ın fitratı” (fitratullah) biçiminde Allah'a nispeti, “sıbgatuallah” örneğinde olduğu gibi, yüce bir fitrat olduğunu belirtmek, ona bir tür şeref vermektir. Aslında bütün yaradılmışlar Allah'ın eseri olduğuna göre, bir kısmını Allah'a nispet etmekten bütün amaç onlara bir şeref verdiğini imâdır. Bkz. Tâhir İbn Âşur, *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000), 26.

²²⁹ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 119.

din kastedilmemekte,²³⁰ insanın kendine özgü bir yaratılışı olduğu ve Allah'ın kabul ettiği din ile kurduğu karşılıklı bağımlılık vurgulanmaktadır.²³¹

Muhammed Esed (1900-1992) dikkatini “fitrat” kelimesinin kullanıldığı bağlama yönetmiştir. “Bu bağlamda fitrat terimi, insanın doğuştan gelen varoluşsal potansiyelini ifade etmektedir. Fitrat, doğru ile yanlış ve arasında ayırım yapma ve Allah'ın varlığını-birliğini anlama konusundaki doğuştan gelen yeteneğini ifade eder.” demektedir.²³²

Bize göre Kur'an'ı Kerim bu ayet ile Allah'ın Resulü'nün özelinde bütün muhataplarına, içinde yaşadıkları toplumun yeniden tevhid düşüncesine yönelebilmeleri için hareketin ilk ve temel merkezini vurgulamaktadır. Yani dikkatlerini “fitrat” kavramına yöneltmiştir. Bir başka ifade ile insanın diğer varlıklara benzemeyen özü ve zaman ve mekâna göre değişmeyen yönü olarak da ifade edilebilecek fitrat kavramına dikkatleri yöneltmiştir.

Buradaki fitrat kavramı net bir yolu göstermektedir. Ayet-i kerimede geçen hanif kelimesi de bu yönü korumak için bütün sapmalara karşı bir tavır anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “fe-Ekim Vecheke li'd-Din” ifadesine göre insan, ancak bu şekilde Allah'ın bütün insanların kabul etmesini istediği dine yönelebilir. Sonuç olarak, Fitrat, insanın yaratılışını Yaratıcı olan Yüce Allah'ın istediği istikamette olmak olarak karakterize eden bir Kuran terimidir. Bu kavramı ifade eden din İslam'dır.

İmam Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an'da “fitratullah” ifadesinin Allah'ın insanları üzerinde yarattığı Allah'ı arama, O'na yönelme marifeti ve her çocuğa bahşettiği bir hal, bir donanım olduğundan bahsetmiştir. Bu Allah'ın bebekliklerinde insanlara gıda olan sütü annenin göğsünden emme şuurunu (içgüdü) ihsan etmesi

²³⁰ Tabatabaî, *Tefsîru'l-Mîzân*, 16/183.

²³¹ Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, 119. Ayet-i kerimede “din”den maksat, hiç şüphesiz İslâm dinidir. Çünkü hitâb, Hz. Peygamber'edir. O ise gönderildiği dine yüzünü çevirmekle görevlidir. Yüzünü çevirmenin (ikâmetü'l-vech) anlamı, ona yönelmek ve bu konuda çaba göstermektir. “Yüz kelimesinden kasıt da, bütün varlığıdır. “Yüz” özellikle zikredilmiştir. Çünkü o, bütün hislerin ve idrak vasıtalarının toplayıcısıdır. “Hanîfen” kelimesi, cümledeki görevi bakımından “yüzünü” kelimesinden haldir (durum zarfıdır). “Hanîf” meyleden demektir. Bu ayetteki “hanîf”ten kastedilen şirk türü yabancı şeylerden dine meyletmektir. Bk. İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20-21: 89-90; a.mlf., *İslâm Hukuk Felsefesi* (İstanbul: 1999), 82.; İslâm'ın fitrat olarak nitelendirilmiş olduğuna dair bkz. A.mlf. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, 23-33.

²³² Bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesâjî* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2000), 826.

gibi bir durumdur.²³³ Hz. Peygamber “...Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetirler ve onu asıl fitratından uzaklaştırırlar.” şeklindeki fitrat hadisi ile bunu kastetmiştir. Yine Allah’ın dağlarda tesbih ve O’na hamd etme şuurunu yaratması da böyledir.”²³⁴ Tüm bunlar hasebiyle insanın varoluşunda, özünde Allah’ın varlığını bilme yeteneği yer alır.

İmâm Mâtürîdî, *Te’vilat’ul Kur’an*’da Rûm Sûresi 30. ayeti izah ederken “fitrat” konusunu üç yönden ele aldığını görülmektedir.²³⁵ Mâtürîdî’nin fitrat kavramıyla ilgili ele aldığı ilk durum, Kur’an’daki “fitratullah”ın tefsiri olmuştur. Ona göre “Fıtratullah, Allah’ın insanın üzerinde yarattığı marifetullahtır. Fıtratullah, Allah’ın her çocuğa bahşettiği şuuruluk halidir ki çocuk onunla rabbinin rububiyetini ve vahdaniyetini bilebilir. Bu marifet, Allah’ın bebekliklerinde kendileri için gıda olan sütü anne göğsünden emme şuurunu insanlara ihsan etmesi gibidir. Nitekim Hz. Peygamber fitrat hadisiyle bunu kastetmiştir. Allah’ın dağlarda tesbih ve O’na hamdetme şuurunu da yaratması böyledir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetirler ve onu asıl fitratından uzaklaştırır.” Mâtürîdî’nin ifade ettiği üzere Allah’ın tekliğini idrak edebilecek bilişsel yeterliliğe sahip ve selim bir yaratılış hali üzere dünyaya gelen her çocuk, zihin kabiliyetlerini gerçekleştireceği döneme eriştiğinde keşfetme yeteneğini kullanmalıdır. Nasıl ki çocukta doğuştan gelen yeme, refleks, yürüme gibi pek çok yetenek olduğu gibi Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmeye yetenekli zihnî ve duygusal bir yapı, olumsuz haricî etkenlere maruz kalmadığında zamanla doğruya yönelecek bir inanma potansiyeli de vardır. Yani insan doğuştan inanma içgüdüsüyle dünyaya gelir. Bu içgüdü temel yaşam fonksiyonlarında olduğu gibi inanç konusunda da bizatihi mevcuttur. Bu özel durum insana yaratılışı ile birlikte kodlanmış ve süreç içerisinde sadece açığa çıkarılması gerekmektedir. Nitekim insan, varoluşu gereği inanma ihtiyacı hisseder.²³⁶ İnsan güçsüz, aciz ve muhtaç olan ruhunu din ve inanç ile besler. Bundan mütevellit yaşam gayesine uygun olan ve içinde bulunduğu imtihan gereği bu inanma ihtiyacı yahut arzusu, bu ihtiyacı veya arzuyu giderebilecek olan insan türüne verilmiş bir özelliktir.

²³³ Fatma Aygün, “Allah’ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2015), 93- 125.

²³⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 11/185-186.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 11/185-186.

²³⁶ Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 16.

Mâtürîdî'nin, fıtratla ilgili ikinci husus, âyetin tefsirinde “fatarahum” kelimesi ile fıtrat arası bağlantı kurarak konuyu ifade etmeye çalışmasıdır. “Fatarahum” kelimesi Arapça’da ‘onları yarattı ve onları meylettirdi’ anlamına gelir. Şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fıtrat üzerinde akılları ile terkedilmiş olsalar Allah’ın rububiyyetini ve vahdaniyetini bilir ve tanırlardı. Çünkü insanların yaratılışları Allah’ın rububiyyet ve vahdaniyetine delâlet eder.” Yani insan üzerine yaratılmış olduğu fıtrat gereği çevresinin ve ebeveynlerinin kendisine yönelttiği telkinlerin etkisinden kurtulup tefekkür sürecine girecek olursa tevhid inancına ulaşır ve Allah’ın rububiyyetini idrak eder. Çünkü üzerine yaratılmış olduğu fıtrat budur.

Mâtürîdî'nin fıtratı izah ettiği üçüncü husus ise; Allah’ın insanlara yönelttiği imtihanı taşıyabilecek bir donanım üzere yaratmış olması durumudur. Burada bahsi geçen fıtrat, aynı zamanda değişmez bir ilahi yasayı ifade eder. Ayetin devamında geçen “lâ tebdîle lî halkillâh (Allah’ın yaratmasında değişme yoktur)” ibaresi bunun delilidir. Nitekim insan, yüce Allah’ın varlığını kendi içinde yer alan potansiyelleri ile bulur ve tanır. Bu durum hususiyetle yaratıcının tüm insanlara verdiği özel donanımın bir sonucudur.

3.1.2. Fıtrat Hadisinin Yorumlanması

Bilindiği üzere fıtrat hadisiyle kastedilen, dünyaya gelen her çocuğun islam fıtratı üzerine doğduğunu ifade eden; *“Her çocuk ancak fıtrat üzere dünyaya getirilir. Bundan sonra annesi babası (Yahudi ise) onu Yahudi yapar, (Hristiyan ise) onu Hristiyan yapar, (Mecusi ise) Mecusi yapar. Nitekim kusursuz doğan bir hayvan yavrusunda siz kulağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç görüyor musunuz? Bundan sonra Ebu Hureyre şu ayeti okudu: “Sen yüzünü, Allah’ı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah’ın yaratma yasasına (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”*²³⁷ şeklindeki rivâyettir.

²³⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 233. Söz konusu fıtrat hadisinin derli toplu bir şekilde sunumu ve anlam ve yorumuna dair bir çalışma için bk. Muhammet Ali Tekin, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşâsı*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: 2003).

Hadiste bahsi geçen “fitrat” kelimesinin manası konusunda İslam düşünürleri tarafından farklı görüşler ortaya koyulmuştur. İbn Abdülber (463/1070), fitrat hadisiyle “fitrat ile ilgili verilen anlamları şu şekilde sıralamıştır Bunlar; Çocuğun, yaratıcısını idrak yeteneği üzerine yaradılış. İlk maddeyi destekler ve tamamlayıcı içerikte selamet ve istikâmet üzere yaradılış. İslâm’ın özü üzere yaradılış. Hayat, ölüm, saâdet ve şekâvete yönelik, başlangıçta belirlenen temel ilkeler üzerine yaradılış. Elest bezminde, Allah’ın Rabliğini, insanlardan saâdet ehlinin isteyerek kabul etmesi; şekâvet ehlinin ise istemeyerek, cebren kabullenmesi manasında ma’rifet ve inkâr; iman ve küfür üzere yaradılış. Allah’ın Âdem’in soyundan, onları dünyaya göndermeden önce, Âdem’in sırtından çıkararak, muhatap alıp da: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demesi ve onların da elbette diyerek cevap vermesi anlamında Allah’ın Rab’liğini ma’rifet ve ikrâr üzere yaradılış. Allah Teâlâ’nın kulların kalplerini istediğine çevirmesi. Küfür de imanda Allah’ın takdiridir. Yani insanların bu haller üzere gayrı ihtiyari yaradılışıdır.²³⁸

İmam Gazzâlî, “*İhya’u Ulumiddin*” eserinde İslam’ın temel prensipleri ve ahlaki değerlerini derinlemesine ele alırken, fitrat hadisine istinaden bu kavrama önemli bir yer ayırmıştır. Eserin çeşitli bölümlerinde, insanın yaratılışındaki temel doğal eğilimleri ve Allah'a yönelme içgüdüsünü açıklamıştır.

Gazzâlî’ye göre, insanın fitratı, onun içsel yapısını ve yaratılışını ifade eder. İnsan, doğuştan getirdiği bir içsel dürtüyle Allah’a yakın olma ve O’na yönelme eğilimi taşır.²³⁹ Bu içsel eğilim, insanın gerçek anlamda tamamlanmasını ve ruhsal huzurunu sağlamak için gerekli olan bir özelliktir.²⁴⁰

İmam Gazzâlî, insanın fitratındaki bu Allah’a yönelme eğiliminin zaman içinde dünyevi arzular, düşünceler ve kötü alışkanlıklar tarafından gölgelenebileceğini belirtir.²⁴¹ Ancak, İslam’ın öğretileri ve ahlaki kuralları sayesinde insan, bu içsel eğilimi yeniden canlandırabilir ve Allah’a yönelme yolunu bulabilir. Bu da onun ruhsal bütünlüğünü yeniden kazanmasına yardımcı olur. *İhya’u Ulumiddin*’deki çalışmalarında Gazzâlî, insanın fitratının önemini vurgularken, aynı

²³⁸ Ebû Ömer Yûsuf İbn Abdülber, *et-Temhid limâ fi’l-Muvattâ mine’l-Meânî ve’l-Mesânîd*, thk. Said Ahmed A’rab, 28: 56-97

²³⁹ İmam Gazâlî, *İhyau ulûmi’ d-dîn* (İstanbul: Çelik Yayınları, 2016), VII/327.

²⁴⁰ İmam Gazâlî, *İhyau ulûmi’ d-dîn*, VII/347.

²⁴¹ İmam Gazâlî, *İhyau ulûmi’ d-dîn*, VII/332.

zamanda ahlaki değerlerin ve İslam'ın öğretilerinin insanın fitratına uygunluğunu işler. İnsanın içsel dengeyi ve huzuru elde etmesi için fitratına uygun şekilde yaşamasının gerekliliğini anlatır.²⁴²

İmam Gazzâlî, “*İhya’u Ulumiddin*” eserinde fitrat kavramını insanın Allah’a yönelme eğilimi ve içsel doğası olarak ele alır. Bu içsel eğilimin, İslam’ın ahlaki değerleri ve öğretileriyle uyumlu şekilde yaşanması gerektiğini vurgular. Gazzâlî’ye göre, insanın fitratını anlamak ve bu fitrata uygun yaşamak, ruhsal huzurun ve Allah’a yakınlığın anahtarıdır.²⁴³

Takiyüddin es-Sübkî (ö. 683/1285) ise; “Âlimlerin nezdinde (söz konusu hadisteki) “fitrat” kelimesi hakkında dört görüş vardır.” demiş ve bunları şu şekilde ifade etmiştir: Dini kabul etmeye yatkın elverişli bir imkân üzere yaratılış, Allah Teâlâ’yı ma’rifet ve ikrar üzerine yaratılış. Başlangıç, saâdet ve şekâvet şeklinde insanların haklarında verilen hüküm üzere yaratılış. İslâm üzere yaratılış.²⁴⁴

Rıf’at Fevzî Abdulmuttalib de “*Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*”e yaptığı tahkik, tahric ve şerh çalışmasında fitrata verilen manaları şöylece sıralar: Fitrat, İslâm’dır. Fitrat, Allah’ın insanların kimini cennetlik, kimini de cehennemlik olarak yaratmasıdır. Fitrat, yaratılıştır. Yani çocuk iman veya küfrü bilmeksizin sâlim olarak doğar. Anne-babanın fitratıdır. Fitrat, Allah’ın insanları ma’rifet ve inkâr üzere yaratmasıdır.²⁴⁵

Söz konusu hadisteki fitrat kelimesine verilmiş bu anlamların birbirleriyle olan bağlantıları da göz önünde bulundurularak dört ara başlık altında irdelenebilir. Bunlar: Başlangıçta imân veya küfür, ma’rifet veya inkâr, saâdet ya da şekâvet (sonuçta cennetlik ya da cehennemlik olmak) üzere yaratılış. Elest bezminde Allah’a imân üzere yaratılış. İslâm üzere yaratılış. Selîm bir yapı ile dini kabullenebilecek bir yapı üzere yaratılış.

Yukarıdan da anlaşılacağı üzere İslam âlimlerinin fitrat hadisine yüklediği farklı anlamların mevcudiyetinden bahsedilebilirse de genel olarak Yüce Allah’ı

²⁴² İmam Gazzâlî, *İhyau ulûmi’ d-dîn*, VII/329.

²⁴³ İmam Gazzâlî, *İhyau ulûmi’ d-dîn*, VII/335.

²⁴⁴ Takiyüddin es-Sübkî, *Küllü Mevlûdin Yüledü ale’l-Fitra*, nşr. ve thk. Ebû Muhammed es-Seyyid İbrahim b. Ebî Amme (Tantâ: 1990/1410), 16-21

²⁴⁵ Rıf’at Fevzî Abdulmuttalib, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre* (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, 1975/1406), 261-266.

tanımaya ve bilmeye meyletmeye istekli olma donanımı ile yaratılış şeklinde ortak bir fikrin varlığından bahsedilebilir.

3.1.3. İslam Âlimlerinin Fıtrat Kavramına Yaklaşımı

İslam âlimlerinin fıtrat kavramına bakışı, Kur'an'daki ayet ve hadislerde geçen fıtrat kavramı çevresinde şekillenmiştir. Kur'an'daki misak ayetleri²⁴⁶ de benzer şekilde bu açıklamalar üzerinde etkili olmuştur.²⁴⁷ Bu ayet ve hadisler etrafında fıtrat kavramına din veya özel bir yaratılış üzere olma anlamları vermişlerdir.

Fıtrat kavramının anlaşılmasına yönelik fıtrat ayetinde şöyle buyrulmaktadır: *“(Resulüm)sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah'ın yaratmasında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.”*²⁴⁸ Konu ile ilgili Ebu Hureyre (ö.58/978) tarafından rivayet edilen fıtrat hadisi şu şekildedir: *“Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fıtrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapa sağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?”* Sonra Ebu Hureyre “Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa yüzünü ona çevir. Allah'ın yaratmasında değişme yoktur.” şeklinde devam ederek Rum suresindeki (30/30) ayeti okuyordu.²⁴⁹ Fıtrat kavramının anlaşılmasına kaynaklık eden başka hadislerde mevcuttur. Bu hadisler de şu şekildedir: *“Kalpleri fıtratları üzerine yaratan O'dur”*²⁵⁰, *“Her doğan millet (din) üzere doğar.”*²⁵¹

Bu ayet ve hadisler çerçevesinde İslam âlimleri Yüce Allah'ın, insanı yaratışında insana yüklediği bu eşsiz donanım olan fıtratı, farklı şekillerde

²⁴⁶ Araf 7/172.

²⁴⁷ Bu yorumlar; İslâm üzere yaratılış, Elest'teki ma'rifet ve iman üzere yaratılış, iman ve küfür üzere yaratılış, doğuştan dine yetenekli olarak yaratılış gibi başlıklar altında toplanabilir. bkz. Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD* 1 (1996).

²⁴⁸ Rum 30/30.

²⁴⁹ Buhâri, “Cenâiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25; Ahmed b. Hanbel, 2/393,410.

²⁵⁰ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 3/ 457.

²⁵¹ Müslim, “Kader”, 31; Tirmizî, “Kader”, 5

yorumlamışlardır. “Fıtrat nedir?” sorusuna İslam âlimlerinin verdiği cevapları 5 başlık altında toplamak mümkündür.

3.1.3.1. İslam Anlamında Fıtrat

Fıtrat kavramını İslam olarak kabul edenler, her çocuğun fıtrat donanımı ile dünyaya gelişini İslam üzerine yaratılış olarak yorumlamışlardır.²⁵² Her insanın İslam üzerine dünyaya geldiğini ifade ettikleri için gayrimüslim çocuklarının da yine asıl ve fitri olan İslam üzerine dünyaya geldiklerini ve zaman içerisinde çevresinin ve ebeveyninin etkisi ile farklı bir dine yönelenlerin ise fıtratından uzaklaştığını ifade ederler.²⁵³

Fıtratı İslam olarak yorumların görüşleri, İslam’dan ne kastettiklerine göre farklılık göstermektedir. Bazı âlimler İslam’dan kastın, hak din olarak İslam dininin kendisi olduğunu savunmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye fıtrat ile ilgili var olan delillerden yola çıkarak fıtrat’ın İslam olduğunu belirtmiştir. O, Müslim’in tespit ettiği fıtrat hadisinin “... ancak fıtrat üzere doğar”, “... ancak millet (din) üzere doğar” ve “...ancak bu millet üzere doğar” şeklindeki lafız farklılıklarının bu manaya delil olduğunu söylemiştir. Zira Ebu Hureyre’nin, fıtratın ne olduğuna dair konuşulurken, sohbet meclisinde bulunan bazı sahabelerin Peygamber Efendimize, anne-babası hak olmayan bir yola meylettirmeden önce ölen çocukların durumunu sorduklarını ve sahabelerin bir kısmının da fıtratı “İslam” olarak anladıklarını gösterdiğini söylemiştir. Ona göre hadiste her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu belirten ifadelerle fıtrat ayetinde Allah’ın insanları fıtrat üzere yarattığını belirten ifadeler birbirine uymaktadır. Nitekim iki kaynaktaki hitap da bütün insanları kapsamaktadır.²⁵⁴ İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın mezkûr ayette “fıtratullah” şeklinde, fıtratı kendi zatına nispet etmesi bir övgü ifadesidir. Bu fıtrat övülmüş olup, kınanmış değildir. Üstelik Allah, nebisini bu fıtrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah, fıtrata sarılmayı emretmesine rağmen, iman ve küfür fıtrata nispette nasıl eşit olabilir?” diyerek

²⁵² Takiyyüddin es-Sübkî, *Külli Mevlûdin Yûledu Ale'l-fitra*, nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme (Tanta: Dârü's- Sahabe, 1410/1990), 19.

²⁵³ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl* = Mevafika Sahihü'l-Menkul Li-Sarihi'l-Ma'Kul, thk. Muhammed Reşad Salim (Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l-Edebiyye, 1978), 359.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, *Der 'u te 'arüz*, 7/365-366, 426.

fitratın “İslam” olduğuna dikkat çekmiştir.²⁵⁵Bazı âlimler de “İslam fitratı üzerine doğar.” yorumunu, kişinin Yüce Allah’ı bulması, bilmesi ve O’na karşı muhabbet benimsemesi şeklinde ele almıştır. Belli bir zihni olgunluğa ulaşan her insanın, çevresinin etkisinden kurtulduktan sonra kendi özüne döneceği için yaratıcısını bulabilir.²⁵⁶

İster Müslüman ister gayrimüslim olsun, her çocuğun tevhid inancı üzerine dünyaya geldiğini ve zihni olgunluğa erişene kadar bu inanç üzerine yaşamaya devam ettiklerini dile getiren bu âlimler, insanların zihni olgunluğa erişmeden (bluğ çağına ulaşmadan) ölmeleri durumunda yine tevhid inancı üzerine ölmüş olacaklarını kabul etmektedirler.²⁵⁷Ebu Hüreyre, Dahhak, İkrime, Mücahid, Katâde, İbn Şihab ez-Zührî, Hasan-ı Basrî gibi sahabe ve tabiîn ile selef âlimlerinin ekserisinin benimsediği bu görüş, İbn Teymiyye’nin bildirdiğine göre Süfyan es-Sevrî, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik, ve Ebu Talib el-Mekkî gibi mezhep imamları ve mutasavvıflar tarafından da benimsenmiştir.²⁵⁸

Fıtrat’ın “İslam üzere doğmak” anlamına geldiğini benimseyenler, kesbi-iradi iman ve müesses din manasındaki İslam’ı kastetmemişlerdir. Zira bu manadaki İslam’ın sonradan öğrenildiği şüpheyi yer bırakmayan bir gerçektir. Bütün insanlarda yaratılıştan gelen Yüce Allah bilincinden, Allah’ı bilmek, O’na karşı sevgi ve ilgi gerektiren bir yapı kastedilmektedir.²⁵⁹

3.1.3.2. Bezm-i Elest’teki Marifet

Fıtrat’ı, Bezm-i Elest’teki²⁶⁰ marifet şeklinde kabul edenler, Yüce Allah ile insanlar arasında geçen ahidleşmeden yola çıkarak fıtrat kavramını açıklamışlardır.

²⁵⁵ İbn Teymiyye, *Der’u te’arüz*, 7/371-372, 426.

²⁵⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü te’âruz*, 8/383.

²⁵⁷ es-Sübkî, “Küllü Mevlüdin Yûledü A’le’l-Fitra”, 19-20.

²⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der’u te’arüz*, 8/502.

²⁵⁹ Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD* 1 (1996), 279.

²⁶⁰ Bezm-i Elest: Bezm, Farsça’da “sohbet meclisi” anlamına gelmektedir. Arapça’da “ben değil miyim” manasında çekimli bir fiil olan “elestü” ile “bezm” kelimesinden oluşan terkip “bezm-i elest” şeklinde olmuş, Âraf 7/172. âyette ifade edilen Ben sizin Rabbiniz değil miyim? sorusunun sorulduğu ve bütün ruhların “evet” diye cevap verdikleri meclisin adı olmuş, mîsak (sözleşme) bu mecliste gerçekleşmiştir. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6. Cilt (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 106.

Kur'an-ı Kerim'de, "Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? 'Elbette öyle! Tanıklık ederiz' dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz."²⁶¹ şeklinde yer alan misak ayetinde ifade edildiği üzere insanlar, tevhide şahit kılınarak yaratılmıştır. İnsanlar, kendilerinde var olan marifetten dolayı Yüce Allah'ı, kabul ve tasdik etmişlerdir.

İmam Azam Ebu Hanife'de fitratı misak ile birlikte yorumlamıştır:

"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 fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fitratında sebat göstermiş olur."²⁶² Ebû Hanîfe'nin burada fitrî iman ile, bütün insanların, elest bezminden beri var ola gelen bir imanla, yani yaratıcısını tanıma şuuruyla ve O'nu kabullenme haliyle doğduğunu, kesbî iman ile ise insanın bâliğ olduktan sonra özgür irâdesiyle seçeceği imanı kastetmiş olabileceği söylenebilir.²⁶³ Zira mü'min sıfatı yalnızca kesbî iman ile mümkündür.

Yüce Allah, kendi ulûhiyeti ve vahdaniyetine insanları şahit kılarak onları, tevhid şuuru ile yaratmıştır. Yüce Allah insanları, tevhid inancını ikrar ve iman üzerine yaratmış olsa da bu iman hakiki iman değildir. Bu iman yalnızca insanın yaratıcısını tanıma şuurudur. Asıl olan iman, kişinin kendi iradesi ile bir yöneliş sonucunda elde ettiği imandır. Nitekim çevrenin etkisi ile özündeki tevhid inancından kopan insanlar için Yüce Allah, tevhid inancını insanın özüne yerleştirmek ile kalmamış aynı zamanda insana doğru yolu buldurması ve göstermesi için peygamberler göndermiştir. Buna rağmen bazı insanlar, hak yoldan sapıp inkâr yoluna girmiştir. Yüce Allah'ın insanlara kendisini tanıtmadan, onları imana sevketmesi düşünülemez. Nitekim Yüce Allah, Ademoğullarının tamamına kendisini tanıtmış, onlar da bu rububiyeti ikrar ettikten sonra Yüce Allah, tevhide yönelme ve ikrar etme şuurunu onların özüne yerleştirmiştir.

²⁶¹ Âraf 7/172.

²⁶² Ebû Hanife, "*el-Fıkhü'l-Ekber*", nşr. Mustafa Öz, İmam Azam'ın Beş Eseri içinde, 4. Baskı, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008), 72.

²⁶³ Mâtürîdî, *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*, müracaa Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî (Katar: Nafakatü's-Şuuni'd- Diniyye, t.y.), 127-128.

3.1.3.3. Yaratılış (Hilkat)

Fıtrat kavramını yaratılış olarak kabul edenler, yaratılıştan hilkati kastetmektedirler. İnsanda doğuştan gelen bir Allah'ı tanıma duygusunun veya iman-inkâr halinin var olduğunu kabul etmezler; bunların buluş çağından sonra oluştuğu tezini savunurlar.²⁶⁴ Burada fıtrat, İslâm değil, hakkı isteme durumudur.²⁶⁵ Yüce Allah'ın, “Sizler hiçbir şey bilmez bir durumdayken Allah sizi analarınızın karnından dışarı çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler, kalpler verdi.”²⁶⁶ hitabına bakılarak anlaşılmaktadır ki, insan hiçbir şey bilmez bir halde dünyaya gelmiştir. Fakat insan toplum ve çevre tarafından hiçbir etkiye uğratılmamış olsa ve kendi zihin dünyasında özgür kalabilse, fıtratında bulunan akıl yürütme sayesinde Allah'ı bulabilir.²⁶⁷

İnsan, dünyaya nötr bir şekilde gelse de çevresi kendisinin bu şekilde kalmasına müsaade etmez. Zamanla ebeveyn veya çevresi tarafından bu nötr hali sona erdirilir. Çevrenin telkinlerinden ne zaman kurtulursa, imana yönelik adım atmaya o zaman hazır hale gelir. İman doğuştan gelmez, kazanılır, yani kesbidir. Yüce Allah da bu duruma göre insanı cezalandırır veya mükâfatlandırır. Gayrimüslim bir ailede dünyaya gelen bir insan, ailesi kendisini imana yönlendirmedeği veya kendisi imana yönelmek için bir düşünce haline girmediği müddetçe iman edemez.²⁶⁸ Lakin Yüce Allah her ne kadar insanı iman veya küfre istibdatlı bir şekilde yaratmasa da insanda kendisine dair bir sevgi ve İslâm'a ısınma durumu var etmiştir. Bu şekilde insan nötr haline döndüğü zaman kendisinde İslâm'ı kabule ve sevmeye yönelik bir ruh hali açığa çıkar.

İnsanın sıkıntı ve çaresizlik zamanlarında sahip olduğu veya çevresinin kendine benimsettiği tüm düşüncelerden ve isteklerinden²⁶⁹ kurtularak Allah'a sığınması, kendi özünde var olan Yüce Allah'a yönelişin açığa çıkmasının bir sonucudur. İnsan, Allah'ın varlığı bilgisiyle dünyaya gelmiyor olsa da kendisine

²⁶⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, çev. Mustafa Ulu vd., (Ma'rib: Vezâret-ü Umumu'l-Evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1387), 18/68-69.

²⁶⁵ Ali b. Abdullah Ali, el-Karnî, *el-Futra: Hakikatuhu ve Mezahibü'n-nas Fiha*, (Matbu Master Tezi), (Riyad: Dârü'l-Müslim, 2003/1424), 58.

²⁶⁶ Nahl 16/78.

²⁶⁷ İbn Aşur, *Tefsirü't-Tahrir ve't-Tenvîr* (Tunus: Ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 21/90.

²⁶⁸ Aynî, *Umdetu 'ul-Kari Şerhi Sahihi'l-Buhari* (Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y); 8/178.

²⁶⁹ Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/67.

yaratılıştan verilen akıl, hakkı isteme duygusu ve sezgisi sayesinde zaman içerisinde kâinat ve varlık hakkında zihninde soru işaretleri belirir. Özellikle zihinsel olgunluğa eriştikten sonra, sorularına cevap arayarak her şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu anlayabilir.²⁷⁰ Tüm ön yargılarından sıyrılarak selim bir akla sahip olan insan bu düşünme süreci sonucunda Yüce Allah'a ulaşır ve O'nu bulur.

Fıtratı yaratılış olarak kabul edenler fıtrat hadisini, “küllu mevlûdin yûledû ale'l-hilka.” yani her insanın Allah'ın varlığına ve tekliğine ulaşabilecek bilince sahip bir hilkat üzere yaratılmış olduğu şeklinde anlamışlar.²⁷¹ İnsanın doğuştan mârifete, küfür ve imana, saadet ve şakâvete, hayrı ve şerri kabul etmeye kabiliyetli olduğunu kabul ederler. Bununla birlikte tabiatı itibariyle kötü nefis sahibi olmayan yani tertemiz bir şekilde dünyaya gelen insanın fıtratını koruyarak selâmet ve istikâmet üzere²⁷² olacağını savunmuşlardır. Zira onlar için fıtrat, birebir Yüce Allah'a iman değildir. Fıtrat, Yüce Allah'a iman yoluna girebilmek için gereken donanıma insanın²⁷³ kabiliyetli yaratılmasıdır.

İbn Teymiyye bu görüşü eleştirmektedir. Şöyle ki söz konusu âlimler fıtratla; insanın Allah'ı bilme bilincine sahip olması ve bunu gerçekleştirmeye gücünün bulunmasını kastediyorlarsa, bu yanlış bir yaklaşımdır. Fıtrat onların iddia ettikleri şekilde anlaşıldığı takdirde bireyin fıtratının anne-babası tarafından değiştirildiğini zikretmeye gerek kalmayacağı gibi, Peygamberimiz fıtrat hadisini ifade ederlerken sohbet meclisinde bulunan bazı sahabelerin, küçük yaşta ölen çocuğun durumunu sormalarına da gerek kalmazdı. Ayrıca Allah'ı bilme kudret ve bilincine sahip olma, küçük çocuktan ziyade yetişkin insanda mevcuttur. Şayet onlar bu iddialarıyla fıtrat ikisinden birini gerektirmeksizin insanlar marifet ve inkarın dışında yaratılırlar, yani fıtrat iman ve inkar noktasında nötr halde yaratılmaktır demeyi kastediyorlarsa bu da hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü bu takdirde fıtrata nispette marifet ve inkâr, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam arasında hiç bir fark yoktur, anlamına gelir. Buna göre Resulullah'ın (s.a.v) “ebeveyni onu Müslüman, Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.” demesi gerekirdi. Hâlbuki o, sadece batıl dinleri zikretmiştir. O halde

²⁷⁰ Mustafa Sabri, *Mevkîfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, (Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabî, 1950), 2/14.

²⁷¹ Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, *Biharü'l-Envari'l-Câmia Li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403), 3/281.

²⁷² İbn Abdülber, *Temhîd*, 18/70-71.

²⁷³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahihi'l-Buhari*, (Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y.), 8/178.

Resulullah'ın sözlerinin amaçladığı sonuç şudur: Çocuğa Yahudi, Hristiyan veya Mecusi hükmünün verilmesi ebeveyni yüzünden ise de Müslüman hükmünün verilmesi harici etkenlerden dolayı değildir. Keza bu görüş kabul edildiği takdirde insan ruhunda herhangi bir selamet veya bozukluk, istikamet veya eğriliğin bulunmadığının da kabul edilmesi gerekir. Çünkü kalbin her ikisine de nisbeti eşit seviyededir. Tıpkı bomboş bir sayfa gibi ki bu sayfa Kur'an diye methedilemeyeceği gibi Müseylime'nin uydurma Kur'anı gibi de zemmedilemez. Yani övgü ve yergiyi eşit olarak kabul eden bir şey bunlardan hiçbirine hak kazanamaz. Hâlbuki Allah, Resulüne ve onun şahsında bütün insanlara fitrata sarılmayı emretmektedir. Allah'ın kendisine tutunulmasını emrettiği fitratın ise övgüye layık olmaması mümkün değildir.²⁷⁴

3.1.3.4. İman ve Küfür Üzere Yaratılış

Fıtrat'ı iman ve küfür üzerine yaratılış olarak açıklayanlar buradan kastın insanların üzerine yaratıldığı başlangıç hallerini kastetmektedirler. Bezm-i elestteki ahidleşme sırasında iman ehlinin isteyerek, gönülden bir şevk ile evet dediğini, küfür ehlinin ise istemeyerek evet dediğini ifade ederler. Buradan yola çıkarak anlaşılmaktadır ki Yüce Allah, iman ehlini yani Müslüman olacağını bildiği kişileri iman üzere yaratmış, iman etmeyeceğini ve küfür ehli olacağını bildiği kişileri fitrat dışı kâfir olarak yaratmıştır.²⁷⁵

Fıtrat kavramı tüm insanları değil, yalnızca mü'minleri kapsamaktadır. Nitekim fıtrat üzere doğanlar ve varlıklarına iman yerleştirilenler yalnızca mü'minlerdir. Kâfir olanların içlerinde Yüce Allah'a bir yöneliş yer almaz. Aynı zamanda bir insanın fitratının imana mı küfre mi meyilli yaratıldığı doğduğu aileden yola çıkarak saptanamaz. Mü'min bir aileden küfür üzere olan bir çocuk doğabileceği gibi, Küfür üzere olan bir aileden de iman üzere olan biri doğabilir. Kişi zihnî olgunluğa eriştikten sonra kendi özüne dönecektir.

Bazı selef âlimlerinin fitratı bu şekilde yorumlamaları, Kaderiyye'nin fitrat hadisini delil getirerek Yüce Allah'ın tüm insanların tamamına imanı bahşettiği ve

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 8/453-454.

²⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/25; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, 8/413.

insanın iman veya inkâr etmesi üzerinde Yüce Allah'ın bir etkisi olmadığı yönündeki görüşüne karşı çıkma amacı iledir.²⁷⁶ Kaderiyye'ye göre insanlar İslam fitratı üzere doğduğundan, iman etmeleri veya küfre düşmeleri, Allah'ın takdiriyle değil insanların kendi özgür iradeleri ile gerçekleştirdiği filleri sonucu meydana gelir. Nitekim Malik b.Enes'e, Kaderiyye'nin fitrat hadisiyle istidlal ettiği söylenince o, şöyle cevap vermiştir: “Öyleysesiz de onlara karşı hadisin sonu olan ‘Allah onların ne yapacak olduklarını en iyi bilendir.’ ifadesini delil getirin.”²⁷⁷

3.1.3.5. Bidâyet

“Fıtrat bidâyettir” diyenler, “Siz ne üzere yazılmışsanız öyle olacaksınız.” şeklindeki görüşü savunmuştur ve Allah her kimi hidâyet veya dalâlet üzere yaratmışsa o kişinin öyle devam edeceğini ileri sürerler. Bunlar daha çok şu rivâyeti esas almıştır:

*“Sizden biriniz annenizin karnında kırk gün nutfe olarak durur, sonra alâkaya dönüşür. Sonra mudğa olur. Sonra Allah bir melek gönderir ve ona ruhu üfler ve meleğe dört kelime emreder. Melek onun rızkını, amelini, ecelini, sâid veya şâki olduğunu yazar. O'ndan başka ilâh olmadığına yemin ederim ki sizden her kim cennet ehlinin amelini yapar ve cennetle arasında bir kol mesafesi kalırsa da yazılı olan şey onun önüne geçer. O kişi şekâvet ehli ise cehennem ehlinin amelini yapar ve cehenneme gider. Ve sizden her kim cehennem ehlinin amelini yapar ve cehennemle arasında bir kol mesafesi kalsa da yazılı olan şey onun önüne geçer. O kişi de hidâyet ehli ise cennet ehlinin amelini yapar ve cennete gider”.*²⁷⁸

Fıtrat kavramını bidâyet olarak açıklayanlar insanın dünyaya gelmeden önce kendisinin durumunun tayin edilmesi şeklinde anlamışlardır. İnsanın kendi durumu üzerinde hiçbir belirleyiciliği olmadığını, tamamen Yüce Allah'ın kendisi için belirlediği ve kendi için yazılan ve çizilen yoldan hiçbir şekilde ayrılamayacağını söylemektedirler. İnsan dünyaya geldikten sonra her ne kadar iyi veya kötü fiilde bulunursa bulunsun kendisi için yazılanın dışına çıkamaz.

²⁷⁶ İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruz*, 8/392,377.

²⁷⁷ Ebu Davud; *Sünne*, 17.

²⁷⁸ Buhârî, “Kitabü Bed'u'l-Halak”, Bab: 3/1174; Müslim, “Kader”, 1.

Fıtrat hakkında yorumlarda bulunan İslam âlimlerinin, fıtrat ayeti ve fıtrat hadisine ek olarak misak ayeti gibi diğer ayet ve hadislerden de faydalandıkları görülmektedir. Bu durum fıtrat kavramının farklı yönlerinin ele alınmasını sağlamıştır. Fıtrat kavramına yönelik farklı açıklamaların varlığı hem konu hakkındaki ayet ve hadislerin yorumlanmaya açık oluşundan hem de kavramın farklı yönlerine değinilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bakıldığı zaman fıtrat kavramına; insanın genel yaratılış hali, kader açısından durumu, dünyevi fiil açısından hükmü ve bilgi ve iman açısından dünyaya geliş hali olarak farklı açılardan bakıldığı görülmektedir. Her ne kadar ayrıntılı bir düzlemde İslam âlimleri fıtrat kavramını farklı şekillerde açıklasa da aslında fıtrat kavramının ne olduğu sorusuna İslam, elest bezmindeki marifet, iman ve küfür üzere yaratılış ve bidayet cevaplarını veren âlimleri ortak noktada buluşturmak mümkündür. Nitekim Fıtrat'ı İslam olarak tanımlayanların bir dini müessese olarak İslam'ı değil, kişinin donatıldığı Allah'ın rububiyetini tanıma ve tevhid inancına yönelme zorunluluğunu kastetmişlerdir. Kişinin üzerine yaratıldığı bu durumun da kişinin asıl imanını oluşturmadığı, yalnızca asıl imanı oluşturmada bir destek oluşturduğu görüşündedirler. Elest bezmindeki marifet şeklinde tanımlayanlar da misak ayetinden yola çıkarak bu yaratılış halinin temelini her ne kadar geriye götürseler de aynı şekilde fıtratı, Allah'a iman ve tevhid inancına yönelik şekilde ele almışlardır. Bu imanın gerçek iman olmadığını, kişinin buluğ çağından sonra yapacağı bir sorgulama ve selim akıl ile bir yönelişinin ardından elde edeceği imanın geçerli iman olacağı görüşündedirler. Fıtratı iman ve küfür üzere yaratılış olarak açıklayanlar, Yüce Allah'ın kendi ilmi üzerine atıf yaparak insanı bu ilmin sonucu olarak küfür üzere veya fıtratı olan iman üzere yaratılacağını söylemişlerdir. İman ile fıtratı eşleştiren bu âlimler fıtrattan kastın Allah'a iman olduğunu belirttikten sonra bu imanın geneli değil özel bir kitleyi kapsadığını söylemektedirler. Ayrıca fıtratı bidayet üzere açıklayanlar da aynı şekilde yazılı olan ne ise bu istikamette insanın devam edeceğini belirterek Yüce Allah'ın kendisine imanı bahsettiği kişilerin bu istikamet üzere devam edeceğini söylerler. Yüce Allah'ın istediğine imanı bahsetmesi durumu var olduğu için, yine umumu değil özeli kapsayan bir tevhide yönelik ve Yüce Allah'a iman söz konusudur. Buradan yola çıkarak denilebilir ki; ifade edilen fıtrata yönelik dört farklı yaklaşımı benimseyen âlimler fıtratı, "Yüce Allah'a iman, kişinin yaratıcısının rububiyetini ve vahdaniyetini tanıma zorunluluğu" şeklinde tanımlamışlardır. Burada

âlimler arasında ittifak edilmeyen konu fıtratın “İslam ve tevhid üzere yaratılış” olup olmadığı durumu değil, yalnızca geneli mi yoksa özeli mi kapsadığı noktasıdır. “Özel bir kesimi kapsamaktadır” görüşünü benimseyenler, bu özel kesimin kim olduğunu ifade edemezler. Çünkü bunun bilgisi yalnızca Yüce Allah’ta mevcuttur. Nitekim insanların ne üzere yaratılacağına tayini Yüce Allah’ın ilmine bağlanmıştır. Bunun üzerinde beşeri bilginin mevcudiyeti söz konusu olamaz. Bu yüzden beşer açısından umumu yani geneli kapsadığının kabulü mantiken uygun olandır.

Fıtrat’ı yaratılış (hilkat) olarak açıklayanlar ise buradan “her türlü dini yönelime ve telkinlere açık veya öncelikle tevhidi benimsemeye hazırlanmış dini kabiliyeti” kastetmektedirler. Bu duruma delil olarak da insanın hiçbir şeyin bilgisine sahip olmadan dünyaya gelişini ifade eden ayeti dile getirmektedirler. İnsanın dünyadaki fiilleri sonucu durumunu tayin edileceğini ifade ederler. İnsanı yalnızca dünyadaki olaylara ve fiillerine sığdırarak, yaratışın arka planını göz ardı etmişlerdir. Böylece insanın belli bir donanım ile yaratıldığı gerçeğini atlamış ve misak ayetinde geçen ahidleşmenin mecaz anlamda gerçekleştiğini dile getirmişlerdir. Oysaki insanın yaratılışı söz konusu olduğunda, dünyaya gelişine ek olarak bu durumun öncesi ve sonrasının da göz önünde bulundurulması gerekir. İnsanın dünya hayatı ele alınırken yaratılıştan önceki durumu, dünyada ki durumu ve ahiret durumu bir bütün olarak ele alınmalıdır. Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre misak ayetinde geçen ahitleşme gerçekte vuku bulmuştur.²⁷⁹ Ayrıca Nahl suresinde geçen insanın bilgilerden yoksun olarak dünyaya gelişinden kastın nesnelerin bilgisi olduğunu²⁸⁰ ifade etmişlerdir. Zira insanın bilgilerden yoksun bir şekilde dünyaya gelişini ifade eden ayet ile tevhid üzere yaratıldığını ifade eden misak ayetinin çeliştiği endişesiyle misak ayetini yorumlamaya ve bağlamı dışına çıkarmaya çalışmak uygun görülmemektedir.

3.2. İslam Kaynaklarında İnancın Fıtratla Temellendirilmesi

²⁷⁹ Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-gayb* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1988), 11.

²⁸⁰ Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-gayb*, 20/89.

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri yaratılış konusu güncelliğini korumuştur. Kur'an'da da Yüce Allah'ın en önemli vasıflarından birinin yaratma olduğuna değinilmiştir. Kur'an-ı Kerim, *“Yaratan, hiç yaratmayan gibi olur mu?”*²⁸¹ *“Yaratmaya başlayan odur.”*²⁸² *“Hiçbir şey onun dengi değildir.”*²⁸³ *“Hiç onun adıyla anılan, ona benzer bir varlık biliyor musun?”*²⁸⁴ âyetleri ile Yüce Allah'ın benzeri olmayan, eşsiz bir yaratıcı oluşuna değinmektedir. Böylece ilahlık vasfının özellikleri arasında yaratmaya ek olarak eşsiz ve benzersiz olma durumuna da dikkat çekilmiştir.

Mekkeli müşriklere yönelik olan hitapta Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: *“Andolsun onlara: ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan mutlaka: ‘Allah’ derler.”*²⁸⁵ Bu durum o insanların özlerinde bir tevhid inancının varlığını gösterir. İnsanın özellikle zor durumlarında veya herhangi bir müdahalede bulunamayacağı durumlarda kısmi bir tevhid inancına yönelmesi, özünde bu inancın varlığının en büyük göstergesidir. Kur'an-ı Kerim'de bu durum, *“Onlar bir gemiye bindikleri zaman (fırtına korkusuyla) kendisine içten bir inanç ve bağlılıkla Allah'a yakarırlar, fakat onları sağ salim karaya çıkardığında bakarsın ki yine Allah'a ortak koşuyorlar.”*²⁸⁶ ve *“Denizde başınıza bir musibet geldiğinde, O'ndan başka bütün yalvardıklarınız kaybolup gider. O sizi kurtarıp karaya çıkardığında, (yine eski halinize) dönersiniz.”*²⁸⁷ âyetleri ile ifade edilmektedir.

Her ne kadar dışsal çevrenin ve ailenin etkisi ile tevhid inancından kopma durumu ortaya çıksa da insanın çaresiz kaldığı anlarda, bu etkilerden sıyrılıp özüne dönmesi onu Yüce Allah'a yönlendirir. Bu çaresizlik anının sona ermesi ve insanın normal bilinç haline dönmesi sonucu özünden uzaklaşması, kendisini tekrar önceden içinde bulunduğu duruma geri döndürür. Yüce Allah'ın bu durum karşısında insanlara hitabı yukarıda zikredilen İsra süresi 67. ayetin devamında yer alan *“insan ne kadar da nankördür.”* şeklindedir.

²⁸¹ Nahl 16/17.

²⁸² Rum 30/27.

²⁸³ İhlas 122/4.

²⁸⁴ Meryem 19/65.

²⁸⁵ Lokman 31/25.

²⁸⁶ Ankebut 29/65

²⁸⁷ İsra 17/67.

Yüce Allah'ın yaratması, yalnızca dışsal evreni ve doğa yasalarını kapsayan bir yaratma değildir. İnsanın iç dünyasını da kapsayan bir yaratmadır. Zira Kur'an-ı Kerim, dışsal evrene yönelik düşündürücü atıflarda bulunmanın yanı sıra, insanın kendi yaratılışına da atıflarda bulunur. Dolayısıyla Kur'an, hem kendi dışındaki hem de kendi içindeki âleme yaptığı göndermelerle, insanın kendisinde ve evrende meydana gelen değişim ve gelişmelere dikkat çeker ve insanı bir tefekkür sürecine yönlendirir. Evrende ve kendisinde var olan olağanüstü özelliklerin farkına varabilen insan, bu vesile ile Allah'ın yüceliğini ve kendi çaresizliğini idrak edebilir. Kur'an-ı Kerim'in insanı yönlendirdiği bu yol, Yüce Allah'ın insana yüklediği bir donanım itibarıyla gerçekleşmektedir.

3.2.1. İnanç Yolunda Atılan İlk Adım: Fıtrat

Evreni yaratan ve evrene belli yasalar koyan Yüce Allah, evrendeki her şeyi belli gaye ve hikmete göre yaratmıştır. Birçok İslam âlimi tarafından kullanılan inayet, hikmet, gaye ve nizam delilleri bunu ortaya koymaktadır. Evrendeki her şeyi bir gayeye hizmet etmesi için yaratan Yüce Allah, insana da belli bir amaç vermiş ve başıboş yaratmamıştır. Nitekim Kur'an insanın gayesi olmaksızın, başıboş bırakılmak üzere yaratılmadığını, "Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?"²⁸⁸, "Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."²⁸⁹ âyetleri ile ifade etmektedir. İnsana belli gaye veren Yüce Allah, şüphesiz bu gayeyi gerçekleştirebilmesi için gerekli donanımı da insana vermiştir. Kur'an'da bu durum, "*onu imtihan edelim diye kendisini işitici ve görücü yaptık.*"²⁹⁰, "*şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi.*"²⁹¹ âyetleri ile gözler önüne serilmekte ve insanın ibadet etme amacını yerine getirebilme donanımı ile yaratıldığı ifade edilmektedir. Nahl suresinde geçen, Yüce Allah'ın, insana görme yetisi vermesinden kasıt, yalnızca bir duyu organı olarak görmesi değil, aynı zamanda birçok İslam âlimi tarafından, gerçekleri görebilmek için insana verilmiş olan akıl yetisinin de olduğu ifade edilmiştir.

²⁸⁸ Mü'minun 23/115

²⁸⁹ Zariyat 51/56

²⁹⁰ İnsan 76/2

²⁹¹ Nahl 16/78

Nitekim İmam Mâtürîdî, insanların ve cinlerin, imtihan edilmeleri için diğer varlıklardan farklı olarak akıl ile donatıldıklarını ve ubudiyet görevini yerine getirmek için gerekli olan tüm fiilleri yerine getirebilecek şekilde yaratıldıklarını²⁹² ifade etmektedir. Gerçekten de insana ubudiyet gayesi veren Yüce Allah'ın, insanlara ve cinlere bu gayeyi gerçekleştirebilecek donanımı vermemesi düşünülemeyeceği gibi, bu durum Yüce Allah'ın adaletine de ters düşecektir. Ayrıca insana, doğayı ve çevresini anlaması ve anlamlandırması için gerekli akli donanımı veren Yüce Allah'ın, insanın yaratıcısını bulması ve tanıması için bir donanım vermemesi de aynı şekilde düşünülemez. Yüce Allah'ın insana, kendisini ve ilahi gayesini tanıması ve bulması için verdiği bu donanım ve özellikler fitrat kavramı ile açıklanmaktadır.

İnsanın, yaratıcısını tanıması ve bulması, kendi gayesinin farkına varabilmesi için büyük bir önem arz etmektedir. Kâinatı, insanın yaşamını sürdürebilmesi için belli ölçülere göre dizâyn eden ve insanın bu dizâyı keşfetmesi için kendisine akıl veren Yüce Allah'ı, eşrefi mahlûkat olan insanın tanımak istemesi tabii bir durumdur. İlmi her şeyi kuşatan Yüce Allah'ın bu isteğin gerçekleşmesi için insana bu imkânı tanıması da Yüce Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarının tecellisidir.

Fıtrat kavramı yalnızca insanın içinde var olan inanma eğilimini değil, Yüce Allah'ın insanı yaratırken kendisine verdiği tüm özellikleri kapsamaktadır. Yaratan anlamındaki Yüce Allah'ın “fâtır” ismi gereğince yaratılan insanın, dışsal ve içsel anlamda yaratmaya konu olan bütün özellikleri fitrattır. İnsanın görmesi, işitmesi, konuşması, düşünmesi, hissetmesi vs. tüm özeelikler fitrat kapsamındadır.

“Fıtrat”, İslam düşünce geleneğinde insanın yaratılışında mevcut olan temel eğilimleri, içsel doğasını ve Allah'a yönelik içgüdüsünü ifade eder. Bu kavram, insanın yaratılışındaki özü, içsel ruhsal yapısı ve Allah'a yönelik doğuştan gelen arayışını anlatır.

İnanç yolunda atılan ilk adım olarak fitrat, insanın iç dünyasının en derin noktasında yer alır. Bu adım, insanın Allah'a inanmaya ve Allah'a yönelme arzusunu keşfetmesiyle başlar. Fıtrat, insana Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etme eğilimini doğuştan verir. Fıtrat kavramı, insanın içsel denge ve huzurunu arama eğilimini de içerir. İnsan, içsel huzura kavuşmak için fitratının getirdiği Allah'a

²⁹² Mâtürîdî, *Te'vilat 'ul-Kur 'an*, 732.

yöneliş içgüdüsünü takip eder. Bu içsel arayış, insanı inançla besler ve onun Allah'a yaklaşma çabalarını motive eder.

Fıtrat, insanın özünü ve içsel yapısını ifade ederken, inanç yolunda atılan ilk adımın temelini oluşturur. Bu adım, insanın doğuştan getirdiği Allah'a yönelme eğilimini fark etmesi ve bu eğilimi inançla desteklemeye karar vermesi anlamına gelir. İnsan, fıtratının rehberliğiyle inanca adım attığında, inanç yolunun temelini atmış olur.

Sonuç olarak, "fıtrat," inanç yolunda atılan ilk adım olarak insanın yaratılışında var olan temel eğilimleri, içsel doğasını ve Allah'a yönelik içgüdüsünü ifade eder. Bu adım, insanın içsel arayışını, inanca yönelme isteğini ve Allah'a yaklaşma çabasını yansıtır.

3.2.2. Kelam Âlimlerinin Fıtrat Görüşleri

Bu başlık adı altında Kelamcı âlimlerin, inancın kökenine dair yaptıkları araştırmalar neticesinde inancın kökenini Fıtrat ile temellendirmelerini ele almaya çalışacağız. Bu kapsamda İmam Mâtürîdî, İbn Teymiyye ve Fahreddin Razi'nin fıtrat konusu hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

İmanı fıtratla temellendirirken Mâtürîdî'nin yalnızca fıtrat ayetinden değil, aynı zamanda diğer ayetlerden de faydalandığı ve konuyu bütünsel anlamda ele aldığı görülmektedir. Nitekim "Yüzünü hanîf olarak dine döndür ve sakın müşriklerden (puta tapanlardan) olma diye emrolundum."²⁹³ âyetini şöyle anlamıştır: *"Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak ve O'ndan başkasına pay vermemek tarzında sağlam ve halis bir şekilde kendimi Allah'a döndürmekle emrolundum. Ya da yaratılışımın tanıklık edeceği şeye kendimi döndürmekle emrolundum. Çünkü her nefsin yaratılışı Allah'ın varlığına ve birliğine tanıklık eder."*²⁹⁴ Burada Mâtürîdî, her nefsin yaratılışının Yüce Allah'ın varlığına tekliğine tanıklık etmesinden bahsederek insanın nefesine yani kendisine bakarak Allah'ı bulabileceğine değinmektedir. İnsanın kendi içerisinde Allah'ın varlığına ve tekliğine dair delillerin bulunması, insanın

²⁹³ Yûnus 10/105.

²⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/186.

bunları keşfetmesi ve üzerine düşünmesi için Allah'ın kendisine bahsettiği bir nimet olarak düşünülebilir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, insanın bu şekilde yaratılması Allah'ın rububiyetinin ve vahdaniyetinin bir delilidir. Hem de insanın en güzel şekilde yaratıldığının ve bu konu üzerinde tefekkür edebilecek şekilde yaratıldığının bir kanıtıdır.²⁹⁵

Ayrıca birçok yerde Hz. Peygamber'e ait olduğu zikredilen ama aslında O'na ait olmadığı tespit edilen ve hoş bir söz olan “Nefsini bilen Rabbini bilir.” ifadesini de insanın kendisi üzerinde yaptığı tefekkür ve tedebbür durumunda Allah'a ulaşacağı şeklinde yorumlamıştır. Kişinin nefsi üzerinde hâkimiyetini sorgulaması sonucu, onun üzerinde hâkimiyet kurmadığını fark eder. Hâkimiyet kurabiliyor olsaydı, onun geçirdiği tüm süreçleri yönetebiliyor ve kendi özünü kendisi oluşturabiliyor olurdu. Ayrıca kendisinde meydana gelen bozulmaları da acizlik içine düşmeden kendisi düzeltebiliyor olurdu. Bu acizlik durumun “Nefsini bilen Rabbini bilir.” ilkesi gereğince farkına varan insan, bunun sonucunda algılayabildiği varlıklar arasında en donanımlı varlık olduğunun farkına varır.²⁹⁶ Bu süreçten sonraki durumu Mâtürîdî şu şekilde açıklar;

“Ve o, yaratılış serüvenini düşünür: Önce kendi yapısını, yani ibtidâen oluşturulması ve bazı yönlerinin yok edilip diğerlerinin sürdürülmesi şeklindeki yönetilişini, sonra da algılanabilen bütün nesne ve olayların idrâkine sunuluşunu düşünür, çünkü sonuncular kendi tasarrufu altında kendi ihtiyaçlarının şuursuz ve uysal hizmetçileri gibidir. Bu insan şunu bilir ki taşıdığı çeşitli zaâf ve ihtimallere rağmen bazı hususlara vâkıf olan ve bazı sebepleri kavrayabilen kendisi gibi birinin mevcûdiyeti, ancak kendi nefsinin sarıp hiçbir şekilde aşamadığı bütün yaratılmışlık özelliklerinden münezzeh bulunan bir varlık sayesinde mümkündür. Yine bu insan, kendi mevcûdiyetinin, acze düşmeyen bir kâdir, cehle maruz kalmayan bir âlim, yönetişinde alternatif ve rakibi bulunmayan bir cebbâr (irâdesini her durumda yürüten) sayesinde gerçekleştiğinin şuuruna varır.”²⁹⁷

Düşünen bir varlık olarak insanı üstün hale getiren olgu, yalnızca akla sahip oluşu değil, aynı zamanda aklını kullanabilme yetisini devreye sokabilmesidir. Yaratanın bilgisine ulaşmak üzere insan, kendi varlığının, evrenin, iyi ve kötünün,

²⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/144.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 159-160 (130).

²⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 159-160 (130).

doğru yanlış pek çok şeyin bilgisine sahip olarak yaratılmıştır. Zira Mâtürîdî'ye göre insan için akıl melekesini kullanmak fitrat gibi doğuştan gelen bir eylemdir. İnsanı tefekkür sürecinden koparıp insanın düşünmesini engellemek, kendisini özel kılan, biricikliğini oluşturan en önemli donanımını ortadan kaldırmak demektir. İnsandan akıl melekesinin alınması, özünde olan bir şeyden soyutlanmasını beklemek anlamı taşıdığından varlığını inkâr etmesini talep etmektir.²⁹⁸ Zira aklın karşına böyle bir problem çıkınca, kendisini korumaya alıp bizzat kendisi, işlevini yitirme tehlikesine karşı bir direnerek kendi işlevini yerine getirmeme durumunu ortadan kaldırmaya çalışacaktır.²⁹⁹

Eğer insan, çevresindeki olumsuz durumlardan, yönlendirmelerden ve telkinlerden kurtulursa Allah'ı bulabilir. Kendisine verilen donanım ve özellikler bunu gerçekleştirme olanağı sağlar. Mâtürîdî'nin burada dikkat çektiği nokta insana böyle bir donanımın verilmesi her insanın bu gayeyi gerçekleştirebileceği anlamına gelmediğidir. İnsanın kendisine verilen iyiye ve doğruya yönelme ve hak istikamet üzere olma durumlarının gerçekleşebilmesi için öncelikle kendisinin selim bir akla sahip olması gerekir. Selim akıldan kasıt, insanın önyargısız bir şekilde akıl yürütmesidir. Önyargılardan arındırılmış olan aklın hükümlerine uyan insan bu gayeyi gerçekleştirebilir. İnsan, kendisini doğruya ulaştıracak akıl yetisinin yanında belli bir tabiata da sahiptir. Eğer insan kendisini doğruya ulaştıracak olan aklını telkinlerden arındıramaz ve tabiatının yönlendirmesi ile hareket ederse her zaman doğruyu ve iyi olanı elde edemeyebilir.

Mâtürîdî fitrat kavramını izah ederken burada tab' kavramını da merceğine almıştır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insana doğduğu anda zihin gücüyle birlikte belli birtakım istekler de yüklenmiştir. İnsanoğlu içinde yer alan bu isteklere yönelim içinde bir tabiata sahiptir. İnsan, nefsine hoş gelen güzel, gösterişli ve erişilmesi kolay gelen şeylere meyletmış, meylettiği olguyu gerçekte güzel değilse bile güzel olarak algılamış; buna mukabil kendisine zarar veren ve fayda sağlamayan şeylerden kaçınan; yöneldiği durumların zıddında yer alanlardan yani kaçındıklarından nefret eden bir formda yaratılmıştır.³⁰⁰ Bu yapıyla insan, içindeki ses tarafından sadece iyiye ve güzele davet edilmiştir. İnsan çirkin ve kötüyü seçme imkânı verilmeyen tek

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/190.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158.

³⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/255; 16/101.

kutuplu bir varlık değildir. Çok yönlü etkileşimli bir varlıktır. Akıl ve irade ile yaratılan insanın diğer yüzü, onun çift kutupluluğuna; aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğuna işaret etmektedir. İnsana, fitrat donanımının yanında bir tabiat verilmesi, kendisinin her daim iyi ve güzel olanı seçmesi yerine tabiatına hoş gelene ve nefesine zevk verene yönelip akına uygun olmayan davranışlarda bulunmasına sebebiyet verebilmektedir. Burada insana neden böyle tabiat verildiği sorusu sorulabilir. Mâtürîdî göre, insanın belli bir tabiat üzere yaratılmasını, nefis ve hevalara sahip oluşunu insan oluşu ile açıklayarak insanı meleklerden ayıran ve imtihana tabii tutulmasını sağlayan en önemli özelliğin fitrat ve tabiatı arasındaki seçim imkânının varlığıdır.³⁰¹

İnsana, yaratıcısını tanıması için gerekli bütün özellikler verilmesine³⁰² rağmen, insan, heva ve isteklere yönelerek zihnini doğru kullanamayabilir. Yani bu durum insan zihnini örtebilir. Bu tarz durumlarda -akıl ile nefsin karşı karşıya geldiği durumlarda saf bir aklın hakemliği ile bir çatışma durumu önlenemez. Nitekim bizim tabiatımızda olan istekler zihnin güdümünde olduğunda zararlı olmayacak, yaratılışa uygun faydalı bir işlevsellik ortaya çıkaracaktır. Evrendeki her şey yaratılışa uygun kullanıldığında faydalı sonuçlar elde edilir. Bundan dolayı insanın tabiatında bulunan akıl da işlevine uygun kullanılmasıyla faydalı hale gelip nefsânî arzuları dizginleyerek hakikate ulaşacaktır. Zira ön bilgilerinden arındırılmış salt bir akılla uygun ilkeleri hayatında geliştiren insan, yaratılıştan ona verilen akıl yürütme melekelerini kullanarak mutlak surette Allah'ın varlığına dair bilgiye sahip olacaktır.³⁰³

İnsanın kendisine verilen fitrat gereği iyi şeyleri yapmaya meyilli olduğunu lakin çevrenin etkisinden dolayı zaman içerisinde donanımının gereğini yerine getirmekten uzaklaştığını söyleyen³⁰⁴ Mâtürîdî, insanın donanımının ve fitratının gerektirdiklerini iyi, insanın fitratına aykırı tüm davranışlarını kötü olarak nitelendirmektedir.³⁰⁵ İyi ve kötüyü ayırt edebilme yetisi de insanın donanımı içerisinde akıl ve akli kullanabilme gücü olarak insana verilmiştir. Aynı zamanda

³⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/94, 106.

³⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/ 256; 11/186.

³⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 17 (14), 209 (172-173)

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355 (284-285).

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/272.

insan da iyiyi kötüye tercih etmeye yönelik bir donanım da mevcuttur.³⁰⁶ Burada insana düşen vazife, fitratının gereği olan iyi ve güzel olana önyargılardan arındırılmış bir zihin ile yönelmektir.³⁰⁷

İnsan, üzerine yaratılmış olduğu donanımdan uzaklaşınca akli düşünme yetisi örtülebilmekte ve bu durum iyi ile kötüyü ayırt edemeyeceği bir hale dönüşebilmektedir. Aklın, temizliğini ve saflığını kaybetmesi Allah'ı inkâra dahi yol açabilmektedir.³⁰⁸ Ayrıca insan akledebilme, hissedebilme, seçim yapabilme ve farklı ihtimallerle karşılaştığında aralarından birini tercih etme özelliklerine sahip olmasına rağmen kendisinin Yüce Allah tarafından imtihan edilmesi durumundan ötürü iyi ve güzel olana yönelme ve kötü olandan uzaklaşma güdüsüne sahiptir. Nitekim farklı özelliklere sahip seçenekler arasından seçim yapan insan, kendisini bu şekilde özgür hissedebilmektedir.³⁰⁹ Seçim yapan insanın, tercihte bulunma sürecinde göz önünde bulundurması gereken en önemli durum aklına ilk geleni değil, bir tefekkür süreci sonucunda ulaştığı kararı uygulamasıdır.³¹⁰ Dolayısıyla kendisine donanım olarak bahsedilen özellikler, insanı evren ve kendi üzerine tefekkür etmeye yönlendirmekte ve bu yönlendirme sonucu tefekkür eden insan akıl melekesini yaratıldığı üzere kullanırsa Yüce Allah'ın varlığının bilgisine ulaşır.³¹¹

Aklı tefekkür üzere kullanan ve zihnini çevrenin telkinlerinden kurtaran insan, Yüce Allah'ın varlığın bilgisine ulaşarak Mâtürîdî'nin en büyük iyilik olarak adlandırdığı iman³¹² yolunu kendisine açar. Akli melekesini tefekkür etmeden çevrenin telkinleri üzere bırakan, yani yaratılış hali olan selim olma durumunu koruyamayan insan en büyük kötülük olan inkâr³¹³ yolunu kendisine açar. Fıtratına yönelen insan muhtaç oluşunun, acziyyetinin ve kendisindeki zıtlıkların farkına varır. Bu farkına varma durumu, insanı muhtaç olmayan, her şeye gücü yeten, her türlü eksiklikten münezzeh olan, eşsiz olan yaratıcıya ve düzen koyucuya götürmektedir. Fıtratının gerekliliğini yerine getirmeyen, kâinattaki düzenin ve işleyişin farkına varmayan veya vardığı halde kendi tab'ının hoş gösterdiği arzu ve hevalara yenik

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355 (284-285).

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 352-356 (282-285)

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 355 (384-385).

³⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 360 (288), 381 (304).

³¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209 (172-173), 247 (278)

³¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 209 (172-173).

³¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 544 (439)

³¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 579-580 (469).

düştüğü için akıllarından faydalanmayanlar³¹⁴ en büyük kötülük olan Yaratıcıyı inkâr yoluna gidebilmektedir.

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akli selim sahipleri için ibretler vardır.”³¹⁵ meâlindeki ayeti te’vil eden Mâtürîdî, aklını zanlardan arındırmış ve yaratılıştan gelen özellik olan saf akla ulaşmış kişilerin, kâinat üzerindeki tefekkürlerinin, onları Yüce Allah’ı bulmaya yönlendirdiğine dikkat çekmektedir.³¹⁶ Ayrıca Mâtürîdî’ye göre; insanın kendisinde var olan özellikler, anne karnında geçirdiği evreler, organlarının kısa bir zaman zarfında değişerek oluşumu, düşünebilme yetisine, duyu organlarına sahip oluşu, güneş, ay, yıldızlar, gezegenler, dağlar, ovalar, denizler, ağaçlar... kısaca bütün mahlukat, kişiyi ulvî bir ilim, irâde ve kudrete muktedir ulu bir yaratıcıya götürmektedir.³¹⁷ Duyu organları ile algılanamayan, insan zihninin ve gücünün ötesinde bir varlık olan Yüce Allah’ı tanımak ve bilmek için yaratılanlar üzerinde akıl melekesi ile bir tefekkür süreci gerekmektedir.³¹⁸

Akıl melekesinin, fitratın açığa çıkmasındaki önemine çokça değinen Mâtürîdî’ye göre fitrat, anlaşılacağı üzere bir çocuğun doğar doğmaz Yüce Allah’ı tanınması ve ona iman etmesi şeklinde değildir. Fitrat, dünyaya gelen insanın Allah’ı bilme, tanıma ve O’nu sevme donanımı ile yaratılmış olmasıdır. Nitekim insanda yaratılan bu donanım, ilerleyen yaşlarda tedricen açığa çıkacak ve özüne döndüğünde insanı, Yüce Allah’ı bulmaya yönlendirecektir. Bu yönelme saf akıl ile yapıldığında Yüce Allah’a iman ile sonlanacak ve böylece insandaki donanım işlevsellik kazanacaktır.

İnsana verilen fitrat donanımı çocuktaki süt emme içgüdüğü gibidir. Kuran-ı Kerim’de her şeye hilkatinin verildiğini ve bu hilkat üzerine doğru yola iletilildiğini³¹⁹ belirten ayetten de anlaşılmaktadır ki yalnızca fitrat bile kişinin Yüce Allah’ı bulması için yeterlidir.³²⁰ İnsandaki bu donanım, insanın karşılaştığı engelleri ortadan kaldırması ile açığa çıkabilir. İnsanın karşısına engel çıkmadığı sürece ve yaratılış

³¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/49, 309; 4/261; 4/192; 7/116.

³¹⁵ Ali İmran 3/190

³¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 3/79-81.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 13/180-181.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 12/303-304; 13/146, 157; 14/138-139.

³¹⁹ Tâhâ 20/50.

³²⁰ Muhammed Kutub, “Allah’ın Zâtı”, Niçin Allah’a İnanıyoruz, İbrahim Eröz, 4/ 65.

üzere bulunduğu sürece fitratından kaynaklı Allah'ı tanıma ve bilme isteği kendiliğinden var olmuştur.³²¹ Nitekim ifade edildiği üzere insanın, aciz kaldığı ve çaresizliğini hissettiği durumlarda, yüce Allah ile arasındaki tüm engelleri ortadan kaldırarak insanın özünde yer alan yaratıcıyı bilip ona yönelme ve sığınma yetisini devreye sokması da özünde var olan fitrat donanımının etkisinin önemli bir sonucudur. Hz. Peygamberin fitrat hadisinde ki “ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar” ifadesi, insanın fitratını açığa çıkarmasının önündeki toplumsal engellerden biridir. İnsan çevresinin öğreti ve yönlendirmelerinden oluşan engellerin etki alanını aşarsa yüce Allah’a doğrudan ulaşacaktır.³²²

Fıtratın insan üzerinde olduğu Yüce Allah'ı bilme ve tanıma isteği, insanın tüm benliğini bastıran ve insanın düşüncelerini belirleyen bir yapıda değildir. Yani insana duygu olarak Yüce Allah'a yönelme ve sevgi besleme durumunu uyandırır da insanın davranışlarını belirleyen ve iman-inkâr noktasında insanın aklını bastırarak kendisini imana yöneltecek düzeyde üst bir etkide bulunmamaktadır. Nitekim insan, imtihan edilen ve belli sorumluluklar üstlenen bir varlıktır. İnsanın imtihan edilebilirliği ve sorumluluk üstlene bilirliliğini sağlayan şey aklın karar erebilme ve seçim yapabilme özelliğidir. Lakin bu durum fıtratın etkinliğini ortadan kaldırmaz. Nitekim insanın aciz hissettiği durumlarda her şeyden sıyrılarak Yüce Allah'a yönelmesi, fıtratın çevrenin etkilerine ve engellere rağmen ne kadar hızlı açığa çıktığını göstermektedir. Acziyet durumunun sona ermesi ile insan, bir anlığına ortadan kaldırdığı engellere tekrar yönelebilmekte ve çevrenin öğretilerini benimsemeye devam etme yoluna gidebilmektedir. Bu da insanda ki akıl melesini kullanmaya yönelik zayıflığın göstergesidir. Mâtürîdî, insanın kendisine verilen Allah'ı bulma ve tanıma donanımından ötürü, insanın Yüce Allah'ı bulmasını vacip görmüştür.³²³ Kişi herhangi bir ilahi vahye ulaşmasa bile kendisindeki bu zihinsel ve psikolojik yetiden ötürü Yüce Allah'ı bilebilmelidir. Kâinat üzerine düşünebilen, belli çıkarımlarda bulunabilen, yaratılana bakarak Yaratıcı'yı bulabilecek zihinsel yetiye sahip olan insanın, Yüce Allah'ı bilmesinin önünde yaratılıştan kaynaklı hiçbir engel yoktur.

³²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208-209 (172-173); 280 (228).

³²² İbn Teymiyye, *Der'u te'aruz*, 8/ 454-455.

³²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36 (30), 271 (221).

Yüce Allah'ı tanıma, bilme, sevme yönelimi ile dünyaya gelen insanın fitrat hadisinde belirtildiği üzere ebeveyn ve çevresinin öğretileri ve telkinleri ile yaratılış halinden uzaklaşması, kendisinin yaratılış haline bir daha dönemeyeceği anlamına gelmez. Acziyyet ve çaresizlik halinde insanın, hiç düşünmeden aslını ortaya çıkarması, bu durumun en hızlı şekilde cereyan ettiği andır. Buna ek olarak, özünden uzaklaştıran tüm olumsuzluklar bir engel olarak düşünüldüğü zaman, bu engellerin aşılması durumunda insanın tekrar saf yaratılış haline döneceği ifade edilebilir. Bu yöneliş, inkâr halinin sonlanması gerekliliğini beraberinde getirmektedir. Küfür ve şirkin nihayete ermesi tövbe ile mümkündür. Yani yaratılışından uzaklaşan insanın tekrar yaratılış üzere olabilmesi için içinde bulunduğu halden veya hallerden tamamen sıyrılarak Yüce Allah'a karşı tövbe etmesi gerekmektedir. Allah Kur'anda bu durumu ayetle şu şekilde ifade etmiştir:

*“İnkâr edenlere söyle, eğer vazgeçerlerse, geçmişteki (günahları) bağışlanır.”*³²⁴

*“Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tövbe edenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çattınca “Ben şimdi tövbe ettim” diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tövbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamıştır.”*³²⁵

İnsanın, tövbe ile yaratıldığı saf haline dönmesi, herkesin yapabileceği bir şey değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim inkâr ve şirklerinde uç noktaya ulaşmış kişilerin, kalplerinin katılaştığını, gözlerinin hakkı göremeyecek, kulaklarının hakkı duyamayacak hale geldiğini ifade etmektedir.³²⁶ Yüce Allah, bu durumda bulunan kişilerin kalplerini mühürlemiştir.³²⁷ Mâtürîdî, bu kişilerin tefekkür ve tedebbürü bıraktıkları için kalplerinin mühürlendiğini, gerçek ve doğru olan hak sözü duymazlıktan geldikleri için kulaklarının mühürlendiğini, Allah'ın yarattıklarını, kendi yaratılışlarını ve hakka götüren her türlü durumu görmezlikten geldikleri için gözlerine perde indirildiğini ifade etmektedir.³²⁸

³²⁴ Enfal 8/38.

³²⁵ Nisa 4/17-18.

³²⁶ Bakara 2/6,

³²⁷ Bakara 3/6; Tevbe 9/127; Saff 61/5.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/ 34-35; 6/ 63, 65 194-195; 11/ 283-284.

Fıtrat ayetinde Hz. Peygamber'den hanif üzere yönelmesi istendikten sonra "Allah'ın yaratmasında değişme yoktur" buyrulmaktadır. Yüce Allah'ın tüm insanları tevhid inancını keşfedebilmeye yatkın bir donanım ile var etmesi durumunun göstergesi olan bu ifade, aynı zamanda Yüce Allah'ı bilmenin tüm insanlar için bir sorumluluk ve zaruret hali olduğunun da göstergesidir. İnsanın akli melekesini kaybetmesinden kaynaklı inkâr yolunu seçmesi düşünülemez. Çünkü inkâr durumu, iman durumundan daha fazla bir düşünme gerektirmektedir. Kişinin kendisinde var olanı açığa çıkarması, kendi yaratılış halini bozup inkâr durumuna yönelmesinden daha kolaydır.³²⁹

Çevrenin ve ebeveynlerinin yönlendirmelerine rağmen yaratılmışlık halini ve saf aklını koruyabilmiş kişilerin varlığı da bilinmektedir. İnsan tabiatı kendisine verilen hakikati muhafaza edebilecek niteliktedir. Sosyal bir varlık olarak insan, çevresini şekillendirme, gerektiğinde çevresinin sınırlarını aşma potansiyeli taşır. Allah-u Teâla Kur'an-ı Kerim'de kültürün ve ebeveyninin inanç yapısına, yönlendirmelerine ve baskılarına rağmen, fıtratını kaybetmeyen, fıtratın gerektirdiği aşamaları yerine getiren Hz. İbrahim'den şu şekilde bahsedilmektedir:

"Gece basınca bir yıldız gördü, 'işte bu benim Rabb'im' dedi; batınca, 'batanları sevmem' dedi. Ayı doğarken görünce, 'işte bu benim Rabb'im' dedi; batınca, 'Rabbim beni doğruya eriştirmeseydi andolsun ki, sapıklardan olurum' dedi. Güneşi doğarken görünce, 'İşte bu benim Rabb'im, bu daha büyük' dedi; batınca 'ey milletim! Doğrusu ben ortak koştuklarınızdan uzağım' dedi. Doğrusu ben yüzümü, gökleri ve yeri yaratana, doğruya yönelerek çevirdim, ben puta tapanlardan değilim"³³⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere, putperest bir toplumda ve ailede dünyaya gelen Hz. İbrahim, fıtratını akla dayalı bir yol ile açığa çıkarmaktadır. Fıtratının gerektirdiği ve beraberinde getirdiği kâinattan yola çıkarak bir tefekkür sürecine girme, belli müşahade ve muhakeme sonucu Yüce Allah'ı bilme durumunun nasıl olması gerektiğini en güzel şekilde gözler önüne sermektedir.

Özetle Mâtürîdî'nin fıtrata, insanın inanmaya elverişli bir varlık olarak yaratılması şeklinde baktığı görülmektedir. Mâtürîdî'nin süt emme içgüdüsüne

³²⁹ Muhiddin Okumuşlar, *Fıtrattan Dine* (Konya: Yediveren Yayınları, 2002), 56.

³³⁰ En'âm 6/76-79.

benzettği fitratı; her insanın doğuştan beraberinde getirdiği Yüce Allah'a yönelmeye, O'nu bulmaya ve bilmeye meyletmeye müsait bir donanımda, insanın yaratılması olarak tanımladığını yukarıda ifade etmiştik. Buna göre insan ne inkâr ne de iman üzere dünyaya gelmiştir. Lakin insan, boş bir levha da değildir. İnsan, yaratılışı itibariyle tevhid inancını benimsemeye programlanmıştır. İnsanın yaşı ilerledikçe akıl melekesini kullanabilecek düzeye erişmektedir. Akıl melekesini kullanan insan, üzerine programlanmış olduğu yaratıcısını bilme donanımını açığa çıkarır ve tefekkür sonucu Yüce Allah'a ulaşır. Allah bütün varlıkları, şayet yaratılışları üzerine dikkatle bakıp düşünebilseler, yaratılışlarının uluhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini apaçık anlayabilecekleri bir nitelikte yaratmıştır.³³¹ Bütün insanlar akıl melekesi ile donatıldığı için, akıl ve sorumluluk bakımından insanlar arasında bir fark yoktur. Bütün insanlar Yüce Allah'ı bilme sorumluluğundadır. Ebeveynlerinin ve çevrelerinin etkisi ile yaratılış halinden sapanlar, yaratılış halleri ile aralarındaki perdeleri yırtarak fitratlarına yönelebilirler.

Mâturîdî, fitrat kavramını tanımlarken, fitrat kavramını bütünsel olarak ele almaktadır. Nitekim fitrat kavramını açıklarken akıl ve insan doğası anlamında kullandığı tab'a dikkat çekmesi bu durumu göstermektedir. Fitrat, akıl ve tab' kavramlarını ayrı olarak ele aldıktan sonra birbiri ile ilişkilendiren Mâturîdî, böylece insanın zihinsel yapısını da açığa çıkarmıştır. Nitekim aklın ehemmiyetine çokça vurguda bulunan Mâturîdî, "Andolsun, biz insanoğlunu mükerrem kıldık" mealindeki ayette zikredilen insanın şerefli kılınışının nedenlerini sayarken, en başta insanın akıl melekesi ile donatılmasını saymaktadır. En başta akıl melekesini saymasına sebep olarak da insanın akıl sayesinde iyi ile kötü olan şeyleri tefrik etmesini, hikmetli ve hikmet dışı fiilleri ayırt etmesini, yüce olanları kavrayabilmesini ve hayır ile şerri öğrenmesini sağlamasını göstermiştir.³³² Buradan anlaşılmaktadır ki Mâturîdî, insanın insan yapan şeyin akıl olduğuna, insanın insaniyetini ancak akıl ile gerçekleştirebileceğine³³³ ve insanın yaratılış amacını gerçekleştirebilmesi için akıl ile müşerref kılındığına dikkat çekmektedir. İnsanı, diğer yaratılmışlardan ayıran en önemli özelliği akıldır. Çünkü insan akli sayesinde

³³¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/261.

³³² Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/325.

³³³ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/251.

faydalı şeyleri, kötü olanlardan ayırabilmektedir.³³⁴ Aynı zamanda insanın şerefli bir varlık olabilmesi ile akıl melekesini kullanarak yaratılışında kendisine verilen, tevhide yönelme donanımını açığa çıkarması doğru orantılıdır. Çünkü insan yalnızca akıl ile donatılmamış, aynı zamanda aklını kullanarak hakikate ulaşma donanımıyla da yaratılmıştır. Kâinatın ve kendisini idrakine varmaya başlayan insan, zamanla bütün bu mahlûkatın Yaratıcısının bilgisine ulaşmakla donatılmıştır. İnsan özü gereği akıl melekesini kullanmakla mükelleftir.³³⁵ Yüce Allah'ın, insanların akıl melekesini saf haline getirip hakikati bulmaları gerekliliğe ek olarak, onlara müjdeleyici ve yol gösterici olarak peygamberler göndermesi, insanlara lûtfu ve merhametidir.

Mâtürîdî, insanın yalnızca iyiye yönelen, doğruyu kavrayan ve akıl melekesi ile hareket eden tek kutuplu bir varlık olmadığı ve belli bir tabiat üzere yaratıldığını belirtmektedir. Mâtürîdî insanın tab'a sahip olmamasına yönelik bir açıklama yapmamış veya tartışmaya dâhi girmemiştir. Bu durum kendisinin, insanın belli bir tabiat ile donatılmasından emin oluşunu göstermektedir. İnsan, çift taraflı bir tabiata sahiptir. Doğuştan bazı şeylere istek ve şehvet duyan, hoş ve güzel gören bir tabiatta oluşuna ek olarak, bazı şeylerden korkan, onlardan tiksinen, kötü algılayan bir tabiattadır.³³⁶ İnsanın bu tabiata sahip oluşu, kendisini meleklerden ayıran ve imtihana tutulmasını sağlayan bir özellik olması hasebiyle insana verilmiş bir tabiattır. Nitekim insanın kişisel olarak meleklerden üstün olabilecek seviyeye çıkmasını sağlayan özelliği, günaha meyyal olan,³³⁷ iyi veya kötüyü tercih edebilecek bir tabiata sahip olmasına rağmen, iyi ve güzel olanı akıl melekesini kullanarak seçebilmesi veya fitratından uzaklaşmasının ardından tövbe ile yaratıldığı donanıma dönebilmesidir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre emredilen hususların ekseri çoğunluğu insan tabiatına aykırı durumdadır. Buna rağmen insanın, tabiatının arzuladığı şeyleri görmezden gelmesi ve insan tabiatına aykırı olsa bile, Allah'ın isteklerini rıza-i ilahiye uygun bir şekilde yerine getirmesi gerekmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir durumun nefis ve tabiat açısından hoş görülmemesi, onun aklî ve dinî açıdan tercih edilmesiyle çelişmemektedir.³³⁸

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 207, 209.

³³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 158.

³³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/255.

³³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/94, 106.

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/257, 265.

İnsan, doğuştan tevhide yönelme, Yüce Allah'ı bilme ve bulma, O'na sevgi ve muhabbet besleme donanımı ile yaratılmıştır. Bu donanım, insanın akıl melekesini, kararlarını ve davranışlarını bastırarak güçte değildir. İnsanın kendisi ile baş başa kalıp çevrenin telkinlerinden sıyrılması ile kendiliğinden açığa çıkmaktadır. İnsan ebeveyn ve çevrenin kendisi ile yaratılışı arasına koyduğu engelleri kaldırabilecek kapasiteye sahiptir. İnsanın bu engelleri kaldırması için, akletmesi gerekmektedir. Akleden insan bu engelleri kaldırıp tefekkür sürecine girince kendi iç âlemi ve dış âlemden yola çıkarak üzerine yaratılmış olduğu tevhide yönelme ve Yüce Allah'ı bilme donanımını açığa çıkarır. Ayrıca insanın fitratının gereklerini yerine getirebilmesi veya fitratına dönebilmesi için tab'ının arzu ve hevalarını da akıl melekesi ile terbiye edebilmelidir. İnsan yalnızca fitrat ile değil, belli bir tabiat ile de donatılmıştır. Bu tabiat, insanın arzu ve hevalarını, isteklerini ve Yaratıcısının haram kıldıklarını da içerisinde barındırmaktadır.

Fitrat, akıl ve tabiat iç içedir. Nitekim Yüce Allah'ın insanlara verdiği tevhide yönelme donanımının açığa çıkmasının ve gereklerinin yerine getirilmesinin yolu selim bir akıldan geçmektedir. Ön yargılardan ve çevrenin telkinlerinden kaynaklı oluşan engelleri aşan insan, aynı zamanda kendi içerisinde de selim aklı ile tabiatı arasında bir çatışmaya girmektedir. İnsan tercihini, tabiatının arzu ve isteklerini yerine getirme yönünde kullanır ve tabiatının aklını yönlendirmesine izin verirse Yüce Allah'ı inkâr yoluna dâhi gidebilir. Aklının arzu ve hevalarını terbiye etmesine izin vermesi durumunda, tercihini akıldan yana kullanmış olur. Aklının selim bir hale ulaşmasını sağlarsa Yüce Allah'ı bulur ve bilir. Bu sürecin sonunda da iman eder.

İmam Mâturîdî dışında fitrat kavramı üzerine derinlemesine bir araştırma yapan İslam âlimi Fahreddin Razi'dir. Fahreddin Razi'nin fitrat hakkındaki görüşleri, İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir.

Fahreddin Razi'ye göre, insanın fitratı, yaratılış gereği Allah'a yönelme eğilimi taşır. İnsanın yaratılışındaki temel özelliklerden biri, Allah'a doğru bir içgüdüsel çekimdir. Bu, insanın varoluşunun derinliklerine işlemiş bir özelliktir ve Razi'ye göre insanın en yüce hedefi ve amacı Allah'a ulaşmaktır.³³⁹

³³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV/15.

Fahreddin Razi, insanın aklını kullanarak düşünerek ve çıkarımlarda bulunarak fitratını daha iyi anlayabileceğini savunur.³⁴⁰ Akıl, insanın içindeki fitratın temel eğilimlerini anlamak ve Allah'a yönelişini daha da güçlendirmek için bir araç olarak kullanılabilir. Razi'ye göre, aklın rehberliği sayesinde insan, Allah'ın varlığını ve birliğini daha derinlemesine kavrayabilir.³⁴¹ Razi, fitratın insanın içsel ahlaki değerlerini de içerdiğine inanır. İnsanın fitratı, doğruluk, adil davranışlar, yardımseverlik gibi ahlaki değerlere yatkınlık taşır. Bu nedenle, insanın ahlaki değerleri yaşaması, fitratının getirdiği içsel eğilimleri takip etmesi anlamına gelir.³⁴²

Fahreddin Razi'ye göre, İslam'ın öğretileri, insanın fitratıyla uyumlu bir şekilde gelmiştir. İslam'ın öğretileri, insanın fitratına uygun olarak Allah'a yönelmeyi, ahlaki değerleri yaşamayı ve insanlığın en yüce hedeflerine ulaşmayı teşvik eder.³⁴³ İslam'ın öğretileri, insanın fitratını tamamlamak ve onun içsel eğilimlerini yönlendirmek amacıyla sunulmuştur.

Sonuç olarak, Fahreddin Razi'nin fitrat kavramı, insanın yaratılışında var olan Allah'a yönelme eğilimi ve içsel ahlaki değerlerini vurgular. İnsanın akıl ve düşünme yeteneği, fitratının anlaşılmasında bir araç olarak kullanılabilir ve İslam'ın öğretileri, insanın fitratıyla uyumlu bir şekilde Allah'a yaklaşmasını ve ahlaki değerleri yaşamasını sağlar.

Fıtrat konusu hakkında bizlere ayrıntılı bilgi sunan diğer bir kelimci İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah insanları yaratırken onları fitratlarına uygun olarak yaratmıştır. İnsanların içinde bulundukları fiziksel ve zihinsel yapı, Allah'ın yaratma eyleminin bir yansımasıdır.³⁴⁴ Bu nedenle, insanın içindeki fitrat, Allah'ın yaratılışına dayanır. İbn Teymiyye, fitratın insanın içsel yapısı olduğunu ve bu yapının temelde Allah'a yönelme eğilimi taşıdığını savunur.³⁴⁵ Fıtratın özü, İslam'ın temel öğretileri ve inançları ile uyumlu olarak yaratılmıştır. İnsanın içsel eğilimleri, İslam'ın vahyini ve ahlaki değerlerini kabul etmeye yatkındır.

İbn Teymiyye, insanın fitratının içinde Allah'a yönelme eğilimi olduğunu, ancak insanın iradesinin de özgür olduğunu belirtir. İnsan, fitratının getirdiği

³⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV/16.

³⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV/18.

³⁴² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV/16.

³⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, IV/17.

³⁴⁴ İbnTeymiyye, *Der'ute'arüz*, VIII/365-366,426.

³⁴⁵ İbnTeymiyye, *Der 'u te 'arüz*, VIII/502.

eğilimlere uygun olarak hareket edebilir veya bu eğilimlere karşı gelebilir. Bu nedenle, insanın seçimleri ve fiileri, hem fitratının yansımalarını yansıtabilir hem de ona aykırı olabilir. İbn Teymiyye'ye göre, insanın fitratı zaman içinde dünya koşulları, kötü alışkanlıklar ve günahlar tarafından bozulabilir.³⁴⁶ Ancak İslam, insanın fitratını onarmak ve onu Allah'a yönlendirmek için vazgeçilmez bir araçtır. İslam'ın öğretileri ve Kuran'ın rehberliği, insanın fitratını tekrar doğru yola yönlendirmesine yardımcı olur. İbn Teymiyye'ye göre, fitrat kavramı tüm insanlar için evrensel bir geçerliliğe sahiptir. İnsanlar, kültürel, etnik veya coğrafi farklılıklara rağmen, fitratlarının getirdiği Allah'a yönelme eğilimini paylaşırlar. Bu nedenle, İslam'ın temel öğretileri, tüm insanlık için geçerlidir.³⁴⁷

Sonuç olarak, İbn Teymiyye'nin fitrat anlayışı, insanın yaratılışının temel parçası olarak kabul ettiği Allah'a yönelme eğilimini vurgular. Bu fitrat, insanın İslam'ın öğretileriyle uyumlu şekilde yaşamasını amaçlar ve insanın içsel denge ve huzuru için önemli bir rol oynar.

Genel olarak bakıldığında yukarıda fitrat kavramına bakış açıları verilen üç büyük kelamcının da fitrat kavramını açıklarken şu noktalarda birleştiği görülmektedir: Fitrat, insanın Yüce Allah'a yönelme eğilimini ifade etmektedir. Ayrıca fitrata dönüş, insanda içsel huzuru sağlamaktadır. Son olarak fitratın, insanın Yüce Allah'ı tanınması ve bulması için selim akıl ile birleşmesi gerekmektedir. Nitekim bu birliktelik fitratın açığa çıkıp Yüce Allah'a imana geçişte ilk adım olabilmesi için elzemdir.

3.2.3. Fitrat İrade İlişkisi

Bu başlık adı altında “insanın özünde olan Yüce Allah'a yönelme donanımının varlığı kendisinin inanç noktasındaki özgür iradesine bir engel teşkil etmekte midir?” sorusu üzerinde durulacaktır.

Fitratın varlığı, özgür iradenin önünde bir engel olarak değil, insanın Yüce Allah'a yönelme isteğini ve içsel arayışını destekleyen bir etken olarak görülür.

³⁴⁶ İbnTeymiyye, *Der 'u te 'arüz*, VIII/371-372.

³⁴⁷ İbnTeymiyye, *Der 'u te 'arüz*, VIII/382.

Nitekim insanlar özgür iradeleri sayesinde, bu fitratlarını değerlendirme ve yönlendirme yeteneğine sahiptirler. İnsanlar, fitratlarına uygun olarak Yüce Allah'a yönelmeyi seçebilirler veya bu isteği reddedebilirler. Yüce Allah insanlara özgür irade vermiştir ve bu özgür iradeyle insanlar inançlarını seçerler.

Fıtrat ve özgür irade arasındaki denge, insanın manevi gelişimi ve sorumluluğu açısından önemlidir. Fıtrat, insanın Yüce Allah'a yönelme isteğini ifade ederken; özgür irade, insanın bu isteği değerlendirme ve karar alma yeteneğini ifade eder. İnsanlar bu özgür iradeyle Allah'a yönelmeyi veya reddetmeyi seçebilirler. Bu seçimler, insanın manevi sorumluluğunu ve hesap verme yükümlülüğünü etkiler.

Sonuç olarak, fıtrat kavramı, özgür iradenin önünde bir engel olarak değil, insanın Yüce Allah'a yönelme isteğini ve içsel arayışını ifade eden bir faktör olarak kabul edilir. İnsanlar fitratları gereği Yüce Allah'a yönelme isteği taşıırken, özgür iradeleriyle bu isteği değerlendirme ve seçme yeteneğine sahiptirler. İslam, insanın özgür iradesi ve fıtratı arasındaki dengeyi vurgular ve insanların seçimlerinin manevi sorumluluğunu önemser. Buradan da anlaşılabileceği üzere Yüce Allah'a yönelme donanımının kendisinin zihinsel özgürlüğüne engel olabilecek baskınlıkta olmadığını söyleyebilmekteyiz. Nitekim Resul-ü Ekrem Efendimizin fıtrat hadisinde belirttiği 'her çocuğun İslam fıtratı üzerine doğduğu, sonradan ebeveynleri tarafından Mecusi, Hristiyan veya Yahudilik dininin öğretileri ile özünün değiştirildiği durumu', fıtratın insanın özünde var olan bir güdü olmakla birlikte insanın zihninin önünde bir engel oluşturmadığı ve insanın zihni özgürlüğünün kısıtlanmadığı sonucunu bizlere vermektedir. Fıtrat, selim akıl ile birleştiği zaman açığa çıkmaktadır. Selim akıl zanlardan ve önyargılardan kurtulmayı gerektirmektedir. Çevrenin etkilerinden ve yönelimlerinden kurtulan insan kendi özgür iradesi ile fıtratı üzere bir meyil içerisine girebilmektedir. Bu güdü baskın bir yönelimi ifade etmemektedir.

3.2.4. Fıtrat- Selim Akıl Bağlantısı

İnsanın inanma donanımı olan fıtrat ve selim akıl, insan doğasının temel bileşenlerini oluşturan ve birbiriyle yakından ilişkili olan kavramlardır. Fıtrat, insanın içsel özünü, duygularını, eğilimlerini ve temel inançlarını ifade ederken; selim akıl,

bu içsel donanımı değerlendirme, anlama ve hayata uygulama sürecini yönlendirir. Bu iki kavram, insanın düşünsel, ahlaki, manevi ve toplumsal gelişiminde önemli bir rol oynar.

Fıtrat kavramı, insanın doğuştan getirdiği özsel nitelikleri ifade eder. İnsanın içindeki duygusal tepkiler, eğilimler ve temel inançlar fıtratın bir yansımasıdır. Bu içsel özellikler, insanın kimliğini ve benliğini şekillendirir. İnsanlar, fıtratlarına uygun davranışlar sergilediğinde, ruhsal bir denge ve tatmin hissi yaşarlar.

Selim akıl, insanın fıtratını anlama, anlamlandırma ve yönlendirme yeteneğini ifade eder. İnsanlar, fıtratlarına uygun davranışlar sergilemek için akıl kullanırlar. Selim akıl, fıtratın yönlendirdiği eğilimleri değerlendirirken mantıklı düşünce ve eleştirel analiz sağlar.³⁴⁸ Örneğin, fıtrat gereği insanlar başkalarına yardım etme eğilimine sahip olabilir, ancak selim akıl bu yardımı nasıl en etkili ve adil şekilde sağlayacaklarına dair kararlar alır.

İnsanın fıtratı, temel inançları ve değerleri şekillendirir. İnsanlar, inançlarına doğal bir eğilimle sahiptirler ve bu inançlar onların dünya görüşünü ve yaşam tarzını belirler. Selim akıl, bu inançları mantıklı bir şekilde değerlendirme ve eleştirel analiz yapma yeteneğini sağlar. Bu, insanın fıtratına uygun inançları seçerken aşırılıklardan kaçınmasını sağlar.

Toplumsal etkileşimlerde, insanlar fıtratlarına uygun davranışlar sergilerlerken selim akıl da devreye girer. İnsanlar, toplum içindeki etkileşimlerde inançlarını ve değerlerini ifade ederken, selim akıl bu inançların toplumun genel değerleriyle uyumlu olup olmadığını değerlendirir. Bu, toplum içinde uyumlu ve adil bir yaşam sürdürmeyi sağlar. Manevi gelişim süreci, fıtrat ve selim akıl arasındaki ilişkinin belirgin bir yansımasıdır. İnsanın fıtratı, manevi ihtiyaçlarını ve arayışlarını şekillendirir. Selim akıl, bu manevi arayışları anlama, içsel dengeyi bulma ve manevi değerleri doğru bir şekilde yorumlama konusunda yardımcı olur. Böylece, insan içsel huzur ve tatmin bulur.

Sonuç olarak Peygamber Efendimizin, fıtrat hadisinde dile getirdiği, İslam fıtratı üzerine doğan çocuğun anne babası veya çevresi tarafından farklı bir dini inanca meyil ettirilmesi, kendisinin tekrardan özüne dönemeyeceği anlamına

³⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2/261.

gelmez.³⁴⁹ Bunun en büyük delili babası bir put yapıcısı olan Hz. İbrahim'in Selim aklı ile zanalardan ve ön yargılardan kurtulup kâinatı gözlemleyerek Yüce Allah'ı bulmasıdır. Anlaşılacağı üzere insanın inanç yolunda attığı ilk adım fitrat olmakla birlikte fitrattan imana giden süreç selim akıl sayesinde gerçekleşmektedir.

3.3. İsbât-ı Vacib'te Fıtrat

İslam dünyasında hem felsefeciler hem de kelamcılar Allah'ın varlığını birtakım metotlarla ispat etme yoluna gitmiştir. İslam alimleri aklî olarak; hudûs, gaye ve nizam, ilk sebep, hareket, imkân ve ekmel varlık delillerini kullanırken, kelamcılar da tamamen farklı olmamakla birlikte nakli delilin yanında hudûs, imkân, ilm-i evvel, nizam ve gaye ve kabul-ü âmmе gibi aklî delilleri kullanmıştır.³⁵⁰ Allah'ın birliğini ispat etmek için filozoflardan Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950), O'nun bölümlenmesinin düşünölemeyeceğı, varlığında cüzlerin tasavvur edilemeyeceğı, çokluk ihtimalinin olmadığı, mahiyeti ve varlığının aynı olduğı, varlığı ve birliğinin eşit olduğı düşüncesinden hareketle ispat etmektedir.³⁵¹ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise, Allah'ın birliğini ispat için, varlığını ispat etmede kullandığı 'vâcibu'l-vücud' ve 'mümkünü'l-vücud' delillerini kullanmıştır.³⁵² Hatta Allah'ın birliğini ispat etme hususunda bin yirmiye kadar delil getirildiğini görmek mümkündür.³⁵³ Araştırmamız kapsamında Fıtrat Delili ve Kabul-ü Amme Delili'ni ele almaya çalışacağız.

3.3.1. Fıtrat Delili

Yüce Allah içimizde fitratı, doğruyla yanlış, faydalı olan ile zararlıyı ayırt edebilmemiz için yarattı. Doğru ve yararlı olan fitratımıza uygundur, yanlış ve zararlı olan ise değildir. Fıtratımız bozulmadığı sürece gerçeğin ışığını görebiliriz. Göz,

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/325.

³⁵⁰ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 7; Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 51-56.

³⁵¹ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 123.

³⁵² Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/41-45.

³⁵³ Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yayınları, 1995), 64-67.

güneşi hiçbir engel olmadığında görebilir; aynı şekilde fitrat da, kötü etkenlerle kirlenmediği ve bozulmadığı sürece gerçeği bilebilir. Allah'ın bize verdiği fitrat sayesinde, O'nun sadece varlığını değil, kudretini, ilmini ve evrendeki her şey üzerindeki üstünlüğünü tasdik ederiz. Yüce Allah'ın varlığına ilişkin köklü bir bilgi, sağlam fitrat için gereklidir ve hiçbir çıkarım gerektirmez.

İnsan tabiatı yaratılış itibariyle iyiliklere meyyleder, zaman içinde dış etkenlerin etkisiyle bu doğal eğilimlerden sapmalar olur. Mâtürîdî, yaratıldığı haliyle iyi olan ve yaratılış gayesine uygun davranan şeylerin iyi, bu durumu koruyamayarak sapmış olan şeylerin ise kötü olduğunu vurgular.³⁵⁴ O, zevk ve arzularının peşinden giden, şeytanın kışkırtmalarına kapılan ve nefesine oyunlar oynayan kişinin kötülüklere eğilim gösterdiğini dile getirir. Bu noktada, insanın akıl ve kudretle donatıldığını, zihinsel kapasitesinde iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğine sahip olduğunu hatırlatır.³⁵⁵ Dolayısıyla, insanın tabiatının nefse dayalı eğilimleri değil, Allah'ın kabul ettiği sağlam akıl rehberliğinde, iyiyi ve güzeli koruyan bir yönlendirmeye tabi olması gerektiğini vurgular.³⁵⁶

Mâtürîdî'nin fitrat delili, her çocuğun doğuştan Allah'ı bilmeye ve O'na karşı sevgi ve alâka duymaya yönelik bir içsel yapıya sahip olduğunu, ancak bu yeteneğin doğar doğmaz değil, insanın gelişim sürecinde ortaya çıktığını ifade eder. Bu delil, çocuğun Allah'ın varlığını anlama ve O'na yönelme yeteneğinin, süt emme içgüdüğü gibi doğuştan sahip olduğu bir özellik olmadığını, ancak fizyolojik ve psikolojik olgunlaşma süreci içinde tedricen ortaya çıktığını vurgular.³⁵⁷ Yani, bu içsel eğilim, insanın varlık üzerinde düşünmeye ve dolayısıyla Allah'ın varlığına dair bilgiye yönlendirilmesi, gelişimine paralel olarak ortaya çıkar.

İbn Teymiyye, Yüce Allah'ın varlığının fitrat aracılığıyla anlaşılacağı fikrini sıkça dile getirir. “Fatara” fiilinin kök anlamı yaratmak veya varlık vermek olduğundan, “Fitrat” terimi, değişmeden kalan, yaratılıştan gelen bir anlama yeteneğini ifade eder; bu, doğal anlayışı veya zihinlerimizde algılar oluşturan edinilmiş akıl yöntemlerinden farklıdır.³⁵⁸ İbn Teymiyye, bu kavrama bilgi

³⁵⁴ Mâtürîdî, *T e' vilâtü' l-Kur'an*, V/272.

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 18-19

³⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-T evhîd*, 352-356

³⁵⁷ Mâtürîdî, *T e' vilâtü' l-Kur'an*, XIII, 180-181.

³⁵⁸ Hallaq, “*Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye*”, 232

edinmenin bir kaynağı olarak işlevsellik atfeder ve ona ilave anlamlar yükler. Fıtrat yetisinin bilgi edinme sürecinde hiçbir çıkarımsal süreç içermediğini ifade eder. Daha sonra, mevcut kavramın işlevi çıkarımsal işlemleri yürütmek olan zihinden edinilir. Fıtratla bütünleşen bilgi, sadece orada bulunur ve asıl kaynağı Allah'tır.³⁵⁹ İbn Teymiyye'ye göre, işin hakikatine vakıf olan herkes, insanda fitrî irade ve fitrî bilginin var olduğunu bilir. Kelâmcılar, fitrî bilgi ve iradeyi ortaya çıkarmak için çalışırlar, hâlbuki ortada olan bir şeyi ortaya çıkarmak yanlıştır.

Fıtratın yapısında bulunan akli ve ruhi yöneliş gücü, yani insanın duyguları, düşünceleri ve davranışları, belirli etkilere sahip olabilir, ancak iyi veya kötüyü, imanı veya inkarı tercih etme noktasında iradeyi ortadan kaldıracak derecede zorlayıcı bir karakter taşımaz.³⁶⁰ İnsanın imtihan sürecinde imanın özgür irade ile gerçekleşmesi gerektiği düşünüldüğünde, fıtratın temel işlevi duygusal ve zihinsel olarak Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik etmeye doğal bir yöneliştir.³⁶¹ Fıtratın bu gücü, bazı fevkalade ve kritik durumlarda insanlar tarafından daha fazla fark edilebilir, ancak tehlikenin ortadan kalkmasıyla birçok insan tekrar geleneksel inanç ve tutumlarına geri dönebilir. Bu durum, bunalımlı anlarında içindeki ulûhiyyet ve vahdaniyyet şuurunu fark eden insanın, sosyo-kültürel alışkanlıklarından vazgeçemeyerek eski inançlarına dönebileceğini ve irade zaafı taşıdığını gösterir. İnsan duygusal ve zihinsel potansiyelini Allah'ın varlığına inanmaya elverişli bir yapıda yaratıldığına inanarak, aklın bu doğal fıtrat yönünde kullanılması gerekmektedir. Yani, peygamberler gelmemiş olsaydı bile insanların kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını bulmalarının zaruridir.³⁶² Çünkü göklerin, yerin ve diğer varlıkların yaratılışı üzerinde düşünebilen her insan için, Yaratıcı'nı bilmemekte ilgili herhangi bir mazeret yoktur; çünkü Allah'ı bilmek, insanın en öncelikli görevidir.

3.3.2. Kabul-ü Amme Delili

³⁵⁹ Hallaq, “*Tanrı'nın Varlığı Konusunda İbn Teymiyye*”, 232.

³⁶⁰ İbn Teymiyye, *Der' u Te'ârûz*, 7/424.

³⁶¹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbat-ı Vacib), 40.

³⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36

Kabul-ü amme delili, kalamcılar tarafından ilk dönemlerden beri Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılmıştır. Bu delil, insanın içsel imanının yaratılıştan kaynaklandığı, Allah'ın varlığını dış dünyadan ispat etmek için ayrı bir çabaya gerek olmadığı, her insanın kendi tabiatı bozulmadan Allah'ın varlığını anlayabildiği görüşünü ortaya koymaktadır. İsbat-ı Vacip'te bu kanıtı ilk kullananlardan biri Eş'ari'dir. Eş'ari İnsanın kendi varlığının Yüce Allah'ın varlığına işaret ettiğine inanıyordu.³⁶³

Şehristani hudus ve imkân delillerinin, insanın içinde var olan fitrat eğilimi kadar güçlü olmadığını belirtir. İnsanın Allah'a olan ihtiyacı, mümkünin vacibe, hadisin muhdis olan ihtiyacından daha açıktır. İnsan, yöneleceği ve kendisini bırakamayacağı bir Yaratıcıya ihtiyaç duyar. Zor ve acı durumlarda O'na sığınır.³⁶⁴ Şehristani Kur'an ve hadislerden delillerle fitratın gücünü vurgulamaktadır: “De ki: Karanın ve denizin derinliklerinden sizi kim kurtarır”³⁶⁵. “Peki ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden kim? Size hem gökten hem de yerden rızık veren kim?”³⁶⁶ ve “Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan kim? Allah ile birlikte başka ilah mı var! Ne kadar az düşünüyorsunuz”³⁶⁷. Şehristani'ye göre bu ayetler kabul-ü amme delilini, hudus ve imkân delillerinden daha güçlü kılar.³⁶⁸

Şehristânî, kabul-ü amme delilini insanın içsel muhtaçlık hissiyle birlikte, insanın yaratılıştaki evrelerle de temellendirmektedir. O, insanın yaratılıştaki aşamaları -nutfe halinden kan ve kemik haline, oradan da insan formuna dönüşümü- Allah'ın varlığına bir delil olarak sunmaktadır. İnsan, başlangıçta bir damla su (nutfe) halindeydi, ardından kan pıhtısı (alaka) oldu, daha sonra et, kan ve kemik haline dönüştü. Ancak insanın kendi kendine bu dönüşümü gerçekleştirmesi mümkün değildir. Bu dönüşümü gerçekleştirebilmek için bir ilke, ezeli, her şeye güç yetiren ve bilen bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Bu durum, bir birey veya bir cisim için geçerli olduğu gibi, tüm bireyler ve cisimler için de geçerlidir. Ona göre, bu

³⁶³ Eş'arî, *Luma*, 17-19.

³⁶⁴ Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr.: Alfred Guillaume, (London: Oxford University Press, 1934), 75.

³⁶⁵ el- En'âm 6/63

³⁶⁶ en-Neml 27/64.

³⁶⁷ en-Neml 27/62.

³⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 75-76.

yöntemle hem Allah'ın varlığı ispat edilmiş hem de evrenin ve içindekilerin ezeli olduğu düşüncesi ortadan kaldırılmış olur.³⁶⁹

Kabul-ü amme delili incelendiği zaman insanın içsel dünyasına ve Yüce Allah'ın insanın yaratılışında var ettiği yüce bir Yaratıcının var olduğu bilgisine yaptığı göndermeler dikkat etmektedir. Yüce Allah'ın tanınmasında insan herşeyden kaçabilse de vicdanından ve yaratılışının sesinden kaçamamaktadır. İnsanda Yüce Allah'ın bilgisi mevcuttur. Bu donanımı insana Allah bahşetmiştir. Ayrıca insanın varoluş evreleri insanın kendi müdahalesi ile olan bir şey değildir. İnsanı gözetten bir Yaratıcı mevcuttur. O da Yüce Allah'tır.

³⁶⁹ Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, 12-13.

DEĞERLENDİRME

Yaratılış konusu, insanlığın ilk dönemlerinden beri insanoğlunun zihnini meşgul eden bir konudur. Dünyada varlığını sürdüren insanın, belli bir şura ulaştıktan sonra kendi üzerine düşünmesi, doğal bir durumdur. Kendisine yönelik anlamlandırma çabası içerisinde giren insanın, kendisini aşarak fiziki çevresine ve var olan dünyadaki düzene yönelik bir tefekkür içerisinde girmesi ve bu konularda düşüncelerini dile getirmesi tabii bir durumdur.

Yaratılış konusuna cevap bulabilmek için düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, fikirler ortaya atılmıştır. Yaratılış, ilk dönem filozofları tarafından dört ana element olarak kabul edilen hava, toprak, su, ateş ile açıklanmaya çalışıldığı gibi; yaratılışı madde, doğanın kendisi ve tesadüf ile de açıklamaya çalışan birçok görüş ortaya atılmıştır. Yaratılışın kökenine dair ortaya atılan fikirler, düşünürlerin “İncanın kökeninin ne olduğu” sorusunu kendilerine sormaya itmiştir. Burada amaç, insan doğasının cevabını bulabilmektir.

İncanın kökenine dair yaklaşımları genel olarak iki başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki dinin kaynağının köken itibari ile insan üretimi olduğunu ve süreç içerisinde gelişerek ve içselleştirilerek bugünkü boyutuna ulaştığını ileri süren evrimci yaklaşımlardır. Evrimci yaklaşımlar kendi içlerinde psikolojik ve sosyolojik temelli yaklaşımlar şeklinde alt başlıklara ayrılabilir.³⁷⁰ Evrimci yaklaşımlardan olan animinizm, natürizm, totemizm ve atalar kültü gibi yaklaşımlar insanın metafizik boyutunu göz ardı etmiştir. Ayrıca bu teoriler, ortaya dönemlerde yaşayan kabileler ve bazı Hint metinlerinden yola çıkılarak şekillendirilmiştir. Hakikatten uzak olan bu yaklaşımlar, din müessesinin zaman

³⁷⁰ Rafaella Pettazzoni, *Tanrı'ya Dair*, s. 11.

içerisinde evrimleşen insanın içindeki korku, merak ve atalara duyulan özlem duygusundan ibaret olduğunu ifade etmektedirler. İkinci yaklaşım ise dinin başlangıcının ve kaynağının yüce bir yaratıcıya dayandığı inanışına sahip olan yaklaşımlardır. Lang ve Schmith'in teistik yaklaşımları, dinin bütün halkların kökeninde rol oynayan Yüce varlık düşüncesinden ortaya çıktığını ileri sürmüştür. İnsanlığın ilk varlığı ile avcı ve toplayıcı toplumlar arasında üst düzey bir yakın benzerliğe sahip olduğu kabulünden hareket etmişlerdir. Bu kapsamda avcı toplayıcı toplumların sahip oldukları bütün farklı inanışları ele alarak onların ortak özelliklerini tespit etmişlerdir.³⁷¹ Bu şekilde inancın kökeninde tek tanrı inancının yattığı ortaya koyulmuş ve batı dünyasında inancın kökeninde Yüce bir Yaratıcının varlığı kanıtlanmıştır. Dünya'da var olan ilk insan topluluklarının farklı coğrafyalarda olmalarına rağmen üst düzey benzer ritüellere sahip olmaları, kendilerini hareket ettirici güdünün veya gücün aynı olduğu anlamı taşımaktadır. Bu güdü insanın doğuştan getirdiği fitrat donanımı olmakla birlikte, hareket ettirici üstün güç Yüce Allah'tır.

Din psikologlarının genel görüşüne göre, insan düşünen bir varlık olduğu kadar inanan bir varlıktır. "İnsanın inanan bir varlık olmasının sebebi, aklının olmasıdır. Akıl tasavvur eder, imkânlar görür, şüphe eder, tereddüt eder, plan yapar, alternatifler düşünür, iman eder, reddeder."³⁷² Yaratılış üzerine düşünme ve inanma eğiliminin tüm insanlarda varlığı, bu özelliğin doğuştan geldiğini göstermektedir. Batı düşünce dünyasında insanın doğuştan bir donanım ile dünyaya geldiğini savunan görüşler olduğu gibi, insanda inancın varlığının sonradan çevresel öğretiler ile ortaya çıktığını savunan görüşler de ortaya atılmıştır. Rousseau'nun İyimserlik Teorisi, insan doğasının temelde iyi olduğunu ve toplumsal yapıların bu iyiliği bozduğunu savunur.³⁷³ Jean-Jacques Rousseau'nun İyimserlik Teorisi ile İslam'da "fitrat" kavramı arasında insan doğasının temel iyiliği, içsel rehberlik ve toplumsal yapıların etkisi gibi benzerlikler bulunmaktadır. Her iki yaklaşım da insanların içsel iyiliğini korumalarını ve toplumsal yapıların çarpıcı etkilerine karşı dikkatli olmalarını vurgular. Tin süresinde Yüce Allah, insanı en güzel şekilde yarattığını buyurduktan sonra insanın yapıp ettiklerinden ötürü sefalet içerisinde olduğunu

³⁷¹ Schmidt, *The Origin And Growth Of Religion*, s. 202-203

³⁷² Prof. Dr. Yılmaz, Özakpınar, *İnsan Inanan Bir Varlık*, s.17.

³⁷³ Jean Jacques Rousseau, *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, s. 297.

buyurmaktadır. Rousseau'un ortaya koyduğu teorisi ayet ile birebir örtüşmektedir. Ayrıca John Bowlby, Bağlanma Teorisi ile inancın temelini insanda doğuştan var olan kendisinden yüce gördüğü bir varlığa bağlanma güdüsü ile açıklamaktadır. Dünyaya gelen insanın karşılaştığı ilk varlıklar ebeveynleri olduğu için ilk olarak bağlanma güdüsü ebeveynlerine karşı gelişmektedir.³⁷⁴ Bağlanma teorisi ve fitrat kavramı, insanın içsel doğası, ilişkileri ve inanç sistemi arasında paralellikler sunar. Her iki bakış açısı da insanın temel doğasının, ilişkiler ve inançlar aracılığıyla şekillendiğini ve bu etkileşimlerin hayatın farklı alanlarına yansıdığını vurgular.

İnancın tecrübi deneyimler sonucu açığa çıktığına dair görüşler, bireylerin hayatları boyunca yaşadıkları olaylar, duygusal deneyimler ve içsel düşüncelerin bir araya gelerek inanç sistemlerini oluşturduğunu savunurlar. Bu görüşlere göre, insanlar yaşadıkları sevinçler, üzüntüler, zorluklar ve mucizelere tanık oldukça, inandıkları değerler ve düşünceler şekillenir. Yaşanan deneyimler, insanların düşünce yapısını etkiler ve onları belirli inançlara yönlendirir.

Albert Bandura'nın geliştirdiği sosyal öğrenme teorisi, bireylerin davranışlarını çevrelerindeki modelleri taklit ederek öğrendiğini ve çevreleriyle etkileşim halindeyken nasıl davranmaları gerektiğini öğrendiğini açıklar. Bu teori, çevresel etkilerin bireylerin davranışlarını şekillendirmede önemli bir rol oynadığını öne sürer.³⁷⁵ Bandura'nın Sosyal Öğrenme Teorisi, bireylerin çevresel faktörlerden etkilenecek öğrendiği ve davranışlarını geliştirdiği bir teoridir. Bu teoriye göre, insanlar çevrelerindeki modelleri takip ederek davranışlarını benimserler. Gözlem, taklit, ödül ve ceza gibi faktörler bireylerin davranışlarını şekillendirmede rol oynar. Ayrıca John Fowler İnanç Gelişim Teorisiyle, insanlarda inancın çevre tarafından açığa çıktığını ifade etmektedir.³⁷⁶ İnancın gelişiminin kişinin eğitimine, kültürüne ve çevre etkileşimine göre farklılık göstermekte olduğunu iddia ederek inancın temelini Yaratıcı tarafından verilen fitrat donanımı ile değil, doğumdan sonra çevre tarafından öğretiler yoluyla açığa çıktığını iddia etmektedir. Bu görüşler insanın varlığını doğumdan sonra ile başlatıp öncesini (metafiziksel ve ruhsal boyut) ve benliğini yok saymaktadır. İnsanı çevrenin bir ürünü olarak görmek, kültürünü ve çevresini aşarak başarı sağlamış birçok insanın göz ardı edilmesi demektir. Yüce

³⁷⁴ John Bowlby, *Attachment and loss*, s. 9

³⁷⁵ Bandura, *Social Learning Theory*, General Learning Corporation, p.5

³⁷⁶ Fowler J., *Stages in Faith: The Structural*, s. 173-211.

Allah'ı tanıma ve ulûhiyetini kabul etme güdüsünün insanda kendiliğinden var olması imkânsızdır. Nitekim insanı yaratan ve düşünmesi için akıl veren Yüce Allah'ın, insanı başıboş bırakması düşünülemez. İnsanın belli bir amaç ile var edildiği Kur'an'da birçok kez karşılık bulunmaktadır.

İnsan, varlıklar âleminde özel bir konumda olan, Allah'ın yaratılmışların en şerefli olarak nitelendirdiği bir canlıdır. Kendisine verilen bu üstünlüğün kökeninde zihin gücüne sahip olması bilhassa düşünen bir varlık olabilmesi yer alır. Canlılar âleminde düşünce ve irade özgürlüğüne sahip olan tek varlık insandır. İnsan, düşünen, düşündüğünü yaşayıp hayatına intibak eden ve belli bir takım kurallar içerisinde ilahi düzende sınavlara tabi olan bir varlıktır. Allah, insanı yarattığında ona bazı donanımlar yüklemiş ve belli şeylerin bilgisi ile var etmiştir.

İnsanın doğuştan getirdiği pek çok meziyet vardır. Bu meziyetler Allah'ın nimetlerinden olup insanı diğer varlıklardan ayırt ederek üstünlük oluşturur. Düşünme, yürüme, refleksler, konuşma, beslenme, ağlama vb. pek çok yaşamsal fonksiyon, öğrenilmiş şekilde insana bahşedilmiştir. İnsan dünyaya geldiğinde bunların bilgisine sahiptir. Sahip olduğu ön bilgiler sayesinde yaşamını kolaylıkla sürdürür. İnsana bahşedilen bu meziyetlerden bizim çalışmamız için önem ihtiva eden konu fitrat konusudur. Fitrat, insanın doğuştan sahip olduğu özellikler, yaradılışında yer alan durumlardır.

İslam dünyasında, inancın kökeni fitrat kavramı ile açıklanmaktadır. Fitrat kavramı yalnızca insanın içinde var olan inanma eğilimini değil, Yüce Allah'ın insanı yaratırken kendisine verdiği tüm özellikleri kapsamaktadır. Yaratan anlamındaki Yüce Allah'ın "fâtır" ismi gereğince yaratılan insanın, dışsal ve içsel anlamda yaratmaya konu olan bütün özellikleri fitrattır.

Çok boyutlu bir kavram olan fitrat, Din Psikoloji literatüründe dini kabiliyet olarak kullanılmıştır. İnsanda yer alan bu dini kabiliyeti mevcudiyetine tarihin her döneminde karşılaşılmıştır. İnsan her zaman kendisinden ulu, yüce gördüğü bir varlığa inanmış bağlanmış ona iman etmiştir. İnanç ve din konusu insanın doğasının ve yaratılışının hakikatidir. Bu hakikate inanmak insan fitratından kaynaklanır. Nitekim insan inanma doğasıyla dünyaya gelir. Yapılan fitrat tanımlamalarında dikkat çeken husus İslam âlimleri fitratı tanımlarken ilk olarak vurguladıkları şey

saflık temizlik olmuştur. Fıtrata atıfla öze dönüş, saflık ve ümmet kavramları kullanılmıştır.

Fıtrat, İslam düşünce geleneğinde insanın yaratılışında mevcut olan temel eğilimleri, içsel doğasını ve Allah’a yönelik içgüdüsünü ifade eder. Bu kavram, insanın yaratılışındaki özü, içsel ruhsal yapısı ve Allah’a yönelik doğuştan gelen arayışını anlatır. Fıtrat, insanın içsel denge ve huzurunu arama eğilimini de içerir. İnsan, içsel huzura kavuşmak için fıtratının getirdiği Allah’a yönelik içgüdüsünü takip eder. Bu içsel arayış, insanı inançla besler ve onun Allah’a yaklaşma çabalarını motive eder.

Fıtrat kavramının İslam âlimleri tarafından ele alınışında fıtrat ayeti ve fıtrat hadisinin mevcudiyeti önem taşımaktadır.

“[Böylece sen], batıl olan her şeyden uzaklaşarak yüzünü kararlı bir şekilde [hak olan] dine çevir ve Allah’ın insan bünyesine nakşettiği fıtrata uygun davran [ki,] Allah’ın yarattığında bir bozulma ve çürümeye meydan verilmesin: Bu, sahih[bir] din[in] gayesidir; ama çoğu insanlar onu bilmezler.”³⁷⁷

Bize göre Kuran’ı Kerim bu ayet ile Allah’ın Resulü’nün özelinde bütün muhataplarına, içinde yaşadıkları toplumun yeniden tevhid düşüncesine yönelebilmeleri için hareketin ilk ve temel merkezini vurgulamaktadır. Yani dikkatlerini “fıtrat” kavramına yöneltmiştir. Bir başka ifade ile insanın diğer varlıklara benzemeyen özü ve zaman ve mekâna göre değişmeyen yönü olarak da ifade edilebilecek fıtrat kavramına dikkatleri yöneltmiştir.

Buradaki fıtrat kavramı net bir yolu göstermektedir. Ayette geçen hanif kelimesi de bu yönü korumak için bütün sapmalara karşı bir tavır anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “fe-Ekim Vecheke li’d-Din” ifadesine göre insan, ancak bu şekilde Allah’ın bütün insanların kabul etmesini istediği dine yönelebilir. Sonuç olarak, Fıtrat, insanın yaratılışını Yaratıcı olan Yüce Allah’ın istediği istikamette olmak olarak karakterize eden bir Kur’an terimidir. Bu kavramı ifade eden din İslam’dır.

“Her çocuk ancak fıtrat üzere dünyaya getirilir. Bundan sonra annesi babası (Yahudi ise) onu Yahudi yapar, (Hristiyan ise) onu Hristiyan yapar, (Mecusi ise)

³⁷⁷ Rûm 30/30.

Mecusi yapar. Nitekim kusursuz doğan bir hayvan yavrusunda siz kulağı, burnu, ayağı kesik olanını hiç görüyor musunuz? Bundan sonra Ebu Hureyre şu ayeti okudu: “Sen yüzünü, Allah’ı birleyici olarak doğruca dine çevir; Allah’ın yaratma yasasına (uygun olan dine dön) ki, insanları ona göre yaratmıştır. Allah’ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler.”³⁷⁸

Fıtrat hadisindeki fıtrat kelimesine İslam âlimleri tarafında verilen anlamların birbirleriyle olan bağlantıları da göz önünde bulundurularak dört temel başlık altında irdelenebiliriz. Bunlar: Başlangıçta imân veya küfür, ma‘rifet veya inkâr, saâdet ya da şekâvet (sonuçta cennetlik ya da cehennemlik olmak) üzere yaratılış. Elest bezminde Allah’a imân üzere yaratılış. İslâm üzere yaratılış. Selim bir yapı ile dini kabullenebilecek bir yapı üzere yaratılış. Buradan anlaşılacağı üzere İslam âlimlerinin fıtrat hadisine yüklediği farklı anlamların mevcudiyetinden bahsedilebilirse de genel olarak Yüce Allah’ı tanımaya ve bilmeye meyletmeye istekli olma donanımı ile yaratılış şeklinde ortak bir fikrin varlığından bahsedilebilir.

Fıtrat hakkında yorumlarda bulunan İslam âlimlerinin, fıtrat ayeti ve fıtrat hadisine ek olarak misak ayeti gibi diğer ayet ve hadislerden de faydalandıkları görülmektedir. Bu durum fıtrat kavramının farklı yönlerinin ele alınmasını sağlamıştır. Fıtrat kavramına yönelik farklı açıklamaların varlığı hem konu hakkındaki ayet ve hadislerin yorumlanmaya açık oluşundan hem de kavramın farklı yönlerine değinilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bakıldığı zaman fıtrat kavramına;

- 1) İnsanın genel yaratılış hali; dünyaya gelen her çocuğun üzerine yaratılmış olduğu Allah’a inanma güdüsü,
- 2) Kader açısından durumu; kişinin dünyaya gelmeden iman edip etmeyeceğini Allah’ın tayin etmesi,
- 3) Dünyevi fiil açısından hükmü; imanın dünyadaki işlenen fiiller sonucu kazanıldığı ve kesbi olduğu,
- 4) Bilgi ve iman açısından dünyaya geliş hali;

Allah’ın gönülden “bela” diyenleri kendi bilgisi ve iman ile yaratması, gönülsüz “bela” diyenleri kendi bilgisinden mahrum bırakıp kafir yaratması, olarak

³⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 233

farklı açılardan bakıldığı görülmektedir. Her ne kadar ayrıntılı bir düzlemde İslam âlimleri fitrat kavramını farklı şekillerde açıklasa da aslında fitrat kavramının ne olduğu sorusuna İslam, elest bezmindeki marifet, iman ve küfür üzere yaratılış ve bidayet cevaplarını veren âlimleri ortak noktada buluşturmak mümkündür. Nitekim Fıtrat'ı İslam olarak tanımlayanların bir dini müessese olarak İslam'ı değil, kişinin donatıldığı Allah'ın rububiyetini tanıma ve tevhid inancına yönelme zorunluluğunu kastetmişlerdir. Kişinin üzerine yaratıldığı bu durumun da kişinin asıl imanını oluşturmadığı, yalnızca asıl imanı oluşturmada bir destek oluşturduğu görüşündedirler. Elest bezmindeki marifet şeklinde tanımlayanlar da misak ayetinden yola çıkarak bu yaratılış halinin temelini her ne kadar geriye götürseler de aynı şekilde fıtratı, Allah'a iman ve tevhid inancına yönelik şeklinde ele almışlardır. Bu imanın gerçek iman olmadığını, kişinin buluş çağından sonra yapacağı bir sorgulama ve selim akıl ile bir yönelişinin ardından elde edeceği imanın geçerli iman olacağı görüşündedirler. Fıtratı iman ve küfür üzere yaratılış olarak açıklayanlar, Yüce Allah'ın kendi ilmi üzerine atıf yaparak insanı bu ilmin sonucu olarak küfür üzere veya fıtratı olan iman üzere yaratılacağını söylemişlerdir. İman ile fıtratı eşleştiren bu âlimler fitrattan kastın Allah'a iman olduğunu belirttikten sonra bu imanın geneli değil özel bir kitleyi kapsadığını söylemektedirler. Ayrıca fıtratı bidayet üzere açıklayanlar da aynı şekilde yazılı olan ne ise bu istikamette insanın devam edeceğini belirterek Yüce Allah'ın kendisine imanı bahsettiği kişilerin bu istikamet üzere devam edeceğini söylerler. Yüce Allah'ın istediğine imanı bahsetmesi durumu var olduğu için, yine umumu değil özeli kapsayan bir tevhide yönelik ve Yüce Allah'a iman söz konusudur. Buradan yola çıkarak denilebilir ki; ifade edilen fıtrata yönelik dört farklı yaklaşımı benimseyen âlimler fıtratı, “Yüce Allah'a iman, kişinin yaratıcısının rububiyetini ve vahdaniyetini tanıma zorunluluğu” şeklinde tanımlamışlardır. Burada âlimler arasında ittifak edilmeyen konu fıtratın “İslam ve tevhid üzere yaratılış” olup olmadığı durumu değil, yalnızca geneli mi yoksa özeli mi kapsadığı noktasıdır. “Özel bir kesimi kapsamaktadır” görüşünü benimseyenler, bu özel kesimin kim olduğunu ifade edemezler. Çünkü bunun bilgisi yalnızca Yüce Allah'ta mevcuttur. Nitekim insanların ne üzere yaratılacağını tayini Yüce Allah'ın ilmine bağlanmıştır. Bunun üzerinde beşerî bilginin mevcudiyeti söz konusu olamaz. Bu yüzden beşer açısından umumu yani geneli kapsadığının kabulü mantıken uygun olandır.

Fıtrat kavramını açıklarken Mâturîdî'nin yalnızca fıtrat ayetinden değil, aynı zamanda diğer ayetlerden de faydalandığı ve konuyu bütünsel anlamda ele aldığı görülmektedir. Mâturîdî, her nefsin yaratılışının Yüce Allah'ın varlığına tekliğine tanıklık etmesinden bahsederek insanın nefsine yani kendisine bakarak Allah'ı bulabileceğine değinmektedir. İnsanın kendi içerisinde Allah'ın varlığına ve tekliğine dair delillerin bulunması, insanın bunları keşfetmesi ve üzerine düşünmesi için Allah'ın kendisine bahsettiği bir nimet olarak düşünülebilir. Ayrıca Mâturîdî'ye göre, insanın bu şekilde yaratılması Allah'ın rububiyetinin ve vahdaniyetinin bir delilidir. Hem de insanın en güzel şekilde yaratıldığının ve bu konu üzerinde tefekkür edebilecek şekilde yaratıldığının bir kanıtıdır.

Eğer insan, çevresindeki olumsuz durumlardan, yönlendirmelerden ve telkinlerden kurtulursa Allah'ı bulabilir. Kendisine verilen donanım ve özellikler bunu gerçekleştirme olanağı sağlar. Burada dikkat çekilen nokta insana böyle bir donanımın verilmesi her insanın bu gayeyi gerçekleştirebileceği anlamına gelmediğidir. İnsanın kendisine verilen iyiye ve doğruya yönelme ve hak istikamet üzere olma durumlarının gerçekleşebilmesi için öncelikle kendisinin selim bir akla sahip olması gerekir. Selim akıldan kasıt, insanın önyargısız bir şekilde akıl yürütmesidir. Önyargılardan arındırılmış olan aklın hükümlerine uyan insan bu gayeyi gerçekleştirebilir. İnsan, kendisini doğruya ulaştıracak akıl yetisinin yanında belli bir tabiata da sahiptir. Eğer insan kendisini doğruya ulaştıracak olan aklını telkinlerden arındıramaz ve tabiatının yönlendirmesi ile hareket ederse her zaman doğruyu ve iyi olanı elde edemeyebilir.

Fıtrat, insanın özünü ve içsel yapısını ifade ederken, inanç yolunda atılan ilk adımın temelini oluşturur. Bu adım, insanın doğuştan getirdiği Allah'a yönelme eğilimini fark etmesi ve bu eğilimi inançla desteklemeye karar vermesi anlamına gelir. İnsan, fıtratının rehberliğiyle inanca adım attığında, inanç yolunun temelini atmış olur. İbn Teymiyye, fıtratın insanın içsel yapısı olduğunu ve bu yapının temelde Allah'a yönelme eğilimi taşıdığını savunur. Fıtratın özü, İslam'ın temel öğretileri ve inançları ile uyumlu olarak yaratılmıştır. İnsanın içsel eğilimleri, İslam'ın vahyini ve ahlaki değerlerini kabul etmeye yatkındır. Fahreddin Razi ise, insanın yaratılışında var olan Allah'a yönelme eğilimi ve içsel ahlaki değerlerini vurgular. İnsanın akıl ve düşünme yeteneği, fıtratının anlaşılmasında bir araç olarak

kullanılabilir ve İslam'ın öğretileri, insanın fitratıyla uyumlu bir şekilde Allah'a yaklaşmasını ve ahlaki değerleri yaşamasını sağlar. Genel olarak bakıldığında fitrat kavramına bakış açıları verilen büyük kelamcılarının da fitrat kavramını açıklarken şu noktalarda birleştiği görülmektedir: Fıtrat, insanın Yüce Allah'a yönelme eğilimini ifade etmektedir. Ayrıca fitrata dönüş, insanda içsel huzuru sağlamaktadır. Son olarak fitratın, insanın Yüce Allah'ı tanınması ve bulması için selim akıl ile birleşmesi gerekmektedir. Nitekim bu birliktelik fitratın açığa çıkıp Yüce Allah'a imana geçişte ilk adım olabilmesi için elzemdir.

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün farklı oluşunda akli selim sahipleri için ibretler vardır.” meâlindeki ayeti te'vil eden Mâtürîdî, aklını zanlardan arındırmış ve yaratılıştan gelen özellik olan saf akla ulaşmış kişilerin, kâinat üzerindeki tefekkürlerinin, onları Yüce Allah'ı bulmaya yönlendirdiğine dikkat çekmektedir.³⁷⁹ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre; insanın kendisinde var olan özellikler, anne karnında geçirdiği evreler, organlarının kısa bir zaman zarfında değişerek oluşumu, düşünebilme yetisine, duyu organlarına sahip oluşu, güneş, ay, yıldızlar, gezegenler, dağlar, ovalar, denizler, ağaçlar... kısaca bütün mahlukat, kişiyi ulvî bir ilim, irâde ve kudrete muktedir ulu bir yaratıcıya götürmektedir.³⁸⁰ Duyu organları ile algılanamayan, insan zihninin ve gücünün ötesinde bir varlık olan Yüce Allah'ı tanımak ve bilmek için yaratılanlar üzerinde akıl melekesi ile bir tefekkür süreci gerekmektedir.

İnsan, inanmaya elverişli bir varlık olarak yaratılmıştır. Mâtürîdî'nin süt emme içgüdüsüne benzettiği fitratı; her insanın doğuştan beraberinde getirdiği Yüce Allah'a yönelmeye, O'nu bulmaya ve bilmeye meyletmeye müsait bir donanımda, insanın yaratılması olarak tanımladığını yukarıda ifade etmiştik. Buna göre insan ne inkâr ne de iman üzere dünyaya gelmiştir. Lakin insan, boş bir levha da değildir. İnsan, yaratılışı itibarıyla tevhid inancını benimsemeye programlanmıştır. İnsanın yaşı ilerledikçe akıl melekesini kullanabilecek düzeye erişmektedir. Akıl melekesini kullanan insan, üzerine programlanmış olduğu yaratıcısını bilme donanımını açığa çıkarır ve tefekkür sonucu Yüce Allah'a ulaşır. Allah bütün varlıkları, şayet yaratılışları üzerine dikkatle bakıp düşünebilseler, yaratılışlarının uluhiyyete ve

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/79-81.

³⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/180-181.

rubûbiyyete şahitlik ettiğini apaçık anlayabilecekleri bir nitelikte yaratmıştır. Bütün insanlar akıl melekesi ile donatıldığı için, akıl ve sorumluluk bakımından insanlar arasında bir fark yoktur. Bütün insanlar Yüce Allah'ı bilme sorumluluğundadır. Ebeveynlerinin ve çevrelerinin etkisi ile yaratılış halinden sapanlar, yaratılış halleri ile aralarındaki perdeleri yırtarak fitratlarına yönelebilirler.

İslam âlimlerinin yorumlarından da anlaşılacağı üzere insanda fitrat donanımının varlığı, insanın özgür iradesini kısıtlamak bir yana tam tersine destekler ve doğru kullanımını sağlar. İncına yönelik belli bir karar aşamasına gelen insan hayatını anlam verebilmek için özgür iradesine ihtiyaç duyar. Özgür iradenin doğru kullanımı insanın içerisinde yer alan lakin özgür iradeyi bastıracak kadar etkin olmayan fitrat donanımı ile birleştiğinde kişiyi Yüce Allah'a iletecektir.

SONUÇ

Yaratılış konusu insanlığın ilk dönemlerinden beri insan zihnini meşgul eden bir konudur. Yaratılışın kökenine dair ortaya atılan fikirler, düşünürlerin “inancın kökeninin ne olduğu” sorusunu kendilerine sormaya itmiştir. Bu konuda ortaya atılan evrimci görüşler, insanın metafizik boyutunu göz ardı ettiği ve kendi dönemlerinde yaşayan kabileler üzerinde yapılan gözlemler sonucu ortaya atılan tahminlere dayandığı için bu problemi cevaplama noktasında yetersiz kalmıştır.

İslam dünyasında, inancın kökeni fitrat kavramı ile açıklanmaktadır. Fitrat kavramı yalnızca insanın içinde var olan inanma eğilimini değil, Yüce Allah’ın insanı yaratırken kendisine verdiği tüm özellikleri kapsamaktadır. Yaratan anlamındaki Yüce Allah’ın “fâtır” ismi gereğince yaratılan insanın, dışsal ve içsel anlamda yaratmaya konu olan bütün özellikleri fitrattır. İnanç yolunda atılan ilk adım olarak fitrat, insanın iç dünyasının en derin noktasında yer alır. Bu adım, insanın Allah’a inanma ve yönelme arzusunu keşfetmesiyle başlar. Fitrat insana, Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etme eğilimini doğuştan verir.

Mâturîdî’ye göre; insanın kendisinde var olan özellikler, anne karnında geçirdiği evreler, organlarının kısa bir zaman zarfında değişerek oluşumu, düşünebilme yetisine, duyu organlarına sahip oluşu, güneş, ay, yıldızlar, gezegenler, dağlar, ovalar, denizler, ağaçlar... kısaca bütün mahlukat, kişiyi ulvî bir ilim, irâde ve kudrete muktedir ulu bir yaratıcıya götürmektedir. Duyu organları ile algılanamayan, insan zihninin ve gücünün ötesinde bir varlık olan Yüce Allah’ı tanımak ve bilmek için yaratılanlar üzerinde akıl melekesi ile bir tefekkür süreci gerekmektedir.

Mâturîdî, her nefsin yaratılışının Yüce Allah'ın varlığına tekliğine tanıklık etmesinden bahsederek insanın nefsine yani kendisine bakarak Allah'ı bulabileceğine değinmektedir. İnsanın kendi içerisinde Allah'ın varlığına ve tekliğine dair delillerin bulunması, insanın bunları keşfetmesi ve üzerine düşünmesi için Allah'ın kendisine bahşettiği bir nimet olarak düşünülebilir. Ayrıca Mâturîdî'ye göre, insanın bu şekilde yaratılması Allah'ın rububiyetinin ve vahdaniyetinin bir delilidir. Hem de insanın en güzel şekilde yaratıldığının ve bu konu üzerinde tefekkür edebilecek şekilde yaratıldığının bir kanıtıdır.

Fıtrat konusu hakkında fıtrat ayeti ve hadisinden yola çıkarak İslam âlimleri birçok farklı yorumda bulunmuşlardır. Lakin İslam âlimlerinin fıtrata yüklediği farklı anlamların mevcudiyetinden bahsedilebilirse de genel olarak Yüce Allah'ı tanımaya ve bilmeye meyletmeye istekli olma donanımı ile yaratılış, şeklinde ortak bir fikrin varlığından bahsedilebilir. İnsanda var olan fıtratın açığa çıkabilmesi için kişinin Selim akla sahip olması gerekmektedir. Kişi, çevrenin etkisinden, zanlardan ve önyargılardan sıyrılmadığı müddetçe fıtrat açığa çıkmaz. Eğer insan, çevresindeki olumsuz durumlardan, yönlendirmelerden ve telkinlerden kurtulursa Allah'ı bulabilir. Kendisine verilen donanım ve özellikler bunu gerçekleştirme olanağı sağlar. Burada dikkat çekilen nokta insana böyle bir donanımın verilmesi her insanın bu gayeyi gerçekleştirebileceği anlamına gelmediğidir. İnsanın kendisine verilen iyiye ve doğruya yönelme ve hak istikamet üzere olma durumlarının gerçekleşebilmesi için öncelikle kendisinin selim bir akla sahip olması gerekir. Selim akıldan kasıt, insanın önyargısız bir şekilde akıl yürütmesidir. Önyargılardan arındırılmış olan aklın hükümlerine uyan insan bu gayeyi gerçekleştirebilir. İmana giden yolda fıtrat başlangıç noktasını ifade ederken selim akıl yolun kendisidir. Bunun en büyük örneği babası bir put yapıcısı olmasına rağmen Yüce Allah'ın dostu olarak bilinen ve selim aklını kullanarak Rabb'inin ulûhiyetini tanıyan Hz. İbrahim'dir.

KAYNAKLAR

- Abdulkaki, Muhammet Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur‘âni’l-Kerîm*. İstanbul: Darül Hadis, 1990.
- Abdulluttalib, Rıfat Fevzî. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1975/1406.
- Abdurrezzâk İbn Hemmâm San‘ânî, *Tefsîru’l-Kur‘ân*, thk M. Müslim Muhammed. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Adıbelli, Ramazan. “Monoteizm ve Yüce Varlık Konusunda Wilhelm Schmidt ile Raffaele Pettazzoni Arasındaki Tartışma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (Ağustos 2009), 113-152.
- Akçay, Mustafa. “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD* 1 (1996), 279-291.
- Ali Şeriati, *İnsanın Dört Zindanı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Aristoteles *Metafizik*, çev. Ahmed Arslan, 1. Cilt. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Aristoteles, *Fizik*. çev. Seffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles, *Nikamakos’a Etik*, çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Aristoteles, *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Aslan, Adnan. *Tanrı’nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Aydın, Davut. “Sosyal Öğrenme Kuramı”, *Eğitim Psikolojisi*, ed. Engin Deniz. Ankara: Maya Akademi, 2007.
- Aygün, Fatma. “Allah’ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâturîdî’nin Fıtrat Delili (Hilkat Delili)”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2015), 93- 125.

- Aynî. *Umdetu 'ul-Kari Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y..
- Aynî. *Umdetü'l-Kârî Şerhi Sahihi'l-Buhari*. Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y.
- Bandura, Albert. *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (New Jersey: Prentice-Hall, 1986), Akt: Sertel Altun - Esmâ Çolak, “Öğrenme Kuramları”, *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Seval Fer. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Bandura, Albert. *Social Learning Theory*. USA: General Learning Corporation, 1971.
- Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetu 'l-Kârî Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*. yy., 1392/1972.
- Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (İsbat-ı Vacib), 40.
- Bolay, Süleyman Hayri. “Âdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Bolle, Kees W. “Animism and Animatism”, *Encyclopedia Of Religion*, ed. Lindsay Jones. Detroit: Thomson Gale, 2005.
- Bor, Adil. “Din İle İlişkisi Bağlamında Fıtratın Mahiyeti”, *CUID* 21/3 (Aralık 2017), 1671-1704.
- Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment AND Healthy Human Development*. London-New York: Routledge-Basic Books, 1988.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Volume I Attachment*. London-New York: Tavistock Institute-Basic Books, 1969.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Volume II Separation, Anxiety and Anger*. London-New York: Tavistock Institute-Basic Books, 1973.
- Çalışkan, İsmail. *Kur'an'da Din Kavramı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Davutoğlu, Ahmed. *Sahîhi Müslim Terceme ve Şerhi*. İstanbul: Sönmez Yayınları, 1979.

- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Ebu Cafer Nehhâs. *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk., Züheyr Gâzi Zâhit. Beyrut: 1983.
- Ebu Ceyb Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fikhî*. Dimeşk: Dar Nur Sabah, 1988.
- Ebu Davud, Süleyman b. El-Eş'âs es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe. "*el-Fıkhu'l-Ekber*", nşr. Mustafa Öz, İmam Azam'ın Beş Eseri içinde, 4. Baskı. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2008.
- Ebu Hasan Ali Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk., es-Seyyid b. Abdulmansur. Beyrut: trs.
- Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Garîbu'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becavî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Darül-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammeds Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs (Şerhu'l-Kâmûs)* (Beyrut: trs.), Âsım Efendi, *Kâmûs Tercemesi*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1304-1305.
- Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Neysâbûrî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: 1994.
- Ebu'l-Kasım İsmail b. Abbâd b. El-Abbâs et-Talekânî Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1994.
- el-Ba'li, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebu'l-Feth. *el-Matla' ala Ebvâbi'l-Mukanna'*, thk. M. Beşir el-Edlebî. Beyrut: y.y., 1981.
- el-Bekkâr, Abdulkâdir Mahmud. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. yy.: 1989.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa ve Sîhâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990.
- el-Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğati ve 's-Sîhâhi'l-'Arabiyye*, thk. A. Abdulğafur Attar (Mısır: trs.), 2/781;
- el-Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdu'l-Meâd*, çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1990.
- el-Ezdî, Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr. *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleyman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 3. Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâs, 2003.
- el-Ferahidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, Thk. Mehdî elMahzûmî ve İbrahim es-Samirâî, Y.y.: trs.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakup, *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: trs.
- el-Halebî, Ahmet b. Yusuf b. Abduddaim es-Semîn. *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, çev. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- el-Halebî, Ahmet b. Yusuf b. Abduddaim es-Semîn. *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrafî'l-Elfâz*, Thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- el-Huseynî Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, çev. İbrahim et-Türâzî. Kuveyt: Matbaatü Hukumeti Kuveyt, 1972.
- el-Huseynî Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza. *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: 1306.
- Eliade, Mircae. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015), 30.
- el-Karnî, Ali b. Abdullah Alib *el-Futra: Hakikatuhu ve Mezahibü'n-nas Fiha*, (Matbu Master Tezi). Riyad: Dâru'l-Müslim, 2003/1424.
- el-Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdu'l-Alîm. Kâhire: y.y., 1372.
- el-Makdisî, İbn Kudâme Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî Fıkhi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Darü'l-Âsime, 1405.

- el-Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*, thc. Bâsil Ayûn es-Sûd. Lübnân: 2006.
- el-Mübârek, İbnü'l-Esîr Mecdü'd-Dîn Ebü's-Seâdât. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, thc. ve tlk. Ebû Abdurrahmân Salâh. Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Enîs, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Tahran: Mektebetü's-Şarkî'dDevliyye, 2004.
- en-Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. Beyrut, trs.
- Eröz, Mehmet. "Türk İçtimai Hayatında Totemizm İzleri", *İslam Tektikleri Dergisi* 4 (1973), 289.
- er-Râğıb el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım. *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî. Dımaşk/Şâm: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 1418/1997.
- er-Râğıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât*, "tb'a" md., İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli.
- er-Râzi, Muhammed b. Ebi Bekr Abdu'l-Kâdir. *Muhtârü's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesâjî*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- Esed, Muhammed. *Sahîh-i Buhârî İslâm'ın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2000.
- es-San'ânî, Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî, (H. No:3732). Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- es-Subkî, Takiyyüddin. *Küllü Mevlûdin Yüledü ale'l-Fitra*, nşr. ve thk. Ebû Muhammed es-Seyyid İbrahim b. Ebî Amme. Tantâ: 1990/1410.
- es-Sübkî, Takiyyüddin. *Küllü Mevlûdin Yüledü Ale'l-fitra*, nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme. Tanta: Dârü's- Sahabe, 1410/1990.
- eş-Şehristânî, Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr.: Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylu'l-Evtâr*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1973.

- eş-Şeyh Ahmed b. Yusuf es-Semîn. *Umdetü'l-Huffâz fî Tefsiri Eşrafi'l-Elfâz*, thk: Muhammed et-Tanci. Beyrut: 1993.
- eş-Şeyh, Ahmet Rıza. *Mu'cemu Metni'l-Luğa*. Beyrut: 1960/1379.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'an*. Beyrut: 1405.
- et-Teymî, Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, Beyrut: 1981.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b Ömer. *el-Keşşâf*. Beyrut: 1977.
- Fahreddin er-Razi, *Mefatihü'l-Gayb*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1988.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-müntezia*, nşr. Fevzi M. Neccâr. İran: Mektebetü'z-Zehra, 1405.
- Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît, Müessesetü'r-Risâle*. Beyrut: 1993.
- Fowler, James. *Faith development research*. R. J. Hunter içinde, Dictionary of Pastoral Care and Counseling. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Fowler, James. Stages in Faith Consciousness. *New Directions For Child Development* (1991), 27-45
- Fowler, James. *Stages in Faith: The Structural-Developmental Approach*. T. Hennessy, *Values and Moral Education*. New York: Paulist Press, 1976.
- Geogre. James. Frazer, *Totemism and Exogamy*. London: Macmillan, 1910.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Dinler Tarihi*, sad. Sevdije Yıldız. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Güngör, Harun. "Eski Türk Dini", *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Gürkan, Salime Leyla. "Misak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hañçerlioğlu, Orhan. "Animizm", *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hobbes Thomas. *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* 6. Baskı, çev. Semih Lin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

- Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, çev. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İmam Gazâlî, *İhyau Ulûmi 'd-Dîn*. İstanbul: Çelik Yayınları, 2016.
- İbn Abdülber. *Temhîd*, çev. Mustafa Ulu vd. Ma'rib: Vezâret-ü Umumu'l-Evkaf ve 'ş-şuûni'l-İslamiyye, 1387.
- İbn Âşur, Tâhir. *İslâm İnsan ve Toplum Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2000.
- İbn Aşur. *Tefsîrû 't-Tahrir ve 't-Tenvîr*. Tunus: Ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Dureyd, *Cemheretu 'l-Luğa*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2010/1431.
- İbn Dureyd, *Cemheretu 'l-Luğa*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, trs.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdi. *Cemheretü 'l-Luğa*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 2010/1431.
- İbn Fâris, Ebu'l Hüseyin. *Mu'cemu mekâyisi 'l-lüğah*, Dâru'l-Cîl, Cilt: I-VI. Beyrut: 1991.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed b. Habîb er-Râzî, *Mu'cemu Mekâyîsu 'l-Luğa*. Beyrut 1991.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu 'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi 'l-Buhârî*. yy.: 1378/1959.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Azîm*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1401.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*. İstanbul: 1992.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâluddin. *Lisânu 'l-Arab*. Beyrut: trs.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin b. Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü 'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sâdr, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü 'l-arab, Dâru Sâdır*, I-XV. Cilt. Beyrut 1990.

- İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-akl ve'n-nakl* = Mevafika Sahihü'l-Menkul Li-Sarihi'l-Ma'Kul, thk. Muhammed Reşad Salim. Beyrut: Dârü'l-Künuzi'l-Edebiyye, 1978.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Cafer. *Garîbu'l-Hadis*, thk. Abdulmuti Emin Kal'acî. Beyrut: 1985.
- İnsan kelimesinin anlamları için ayrıca bkz. Lokman Bedir, *Kur'an-ı Kerim'de İnsanın Ruhlar Âleminde Âhirete Hayat Yolculuğu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017).
- Kan, Adnan. "Albert Bandura ve Sosyal Öğrenme Kuramı", *Öğrenme Öğretme Kuram ve Yaklaşımları*, ed. Sevil Büyükalın Filiz. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2004), 7.
- Kılıç, Sadık. *Fitratın Dirilişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Kırca, Celal. "*İnsan*", *İslâmî Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, 1997.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'da Fitrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/2, (2005), 75.
- Locke, John. *Eğitim Üzerine*, çev. Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004.
- Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, I.-II. Kitap*, çev. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Neşriyat, 1996.
- M el-Begavî, Hüseyin b. Mahmud. *et-Tefsîr*, thk. Heyet. y.y.: trs.
- Mahmud Hafî, *el-Cedvel fi İ'râbi'l-Kur'ân ve Sarfihî ve Beyânihî*. Dimeşk: 1995.
- Mâtürîdî. *Şerhü'l-fikhi'l-ekber*, müracaa Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Katar: Nafakatü's-Şuuni'd- Diniyye, t.y.
- Mc Lennan, *Studies In Ancient History*. London: y.y., 1896.
- Muhammed b. Yûsuf Kirmânî, *el-Buhârî bi-Şerhi'l-Kirmânî*. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1981.

- Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, *Biharü'l-Envârî'l-Câmia Li-Düreri Ahbari'l- Eimmeti'l-Ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983/1403.
- Muhammed Kutub, “Allah’ın Zâtı”, Niçin Allah’a İnanıyoruz, İbrahim Eröz, 4/ 65.
- Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1990.
- Mutahharî, Murtaza. *Fıtrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okumuşlar, Muhiddin. *Fıtrattan Dine*. Konya: Yediveren Yayınları, 2002.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayınları, 1995.
- Ömer, Nasır b. Süleyman, *ef-Ahd ve'-'Misak fi'Kur'ani'I-Kerim*. Riyad: y.y., 1992.
- Özakpınar, Yılmaz. *İnsan İnanan Bir Varlık*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Özakpınar, Yılmaz. *İnsan İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1999.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Din ve Fıtrat*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınlar, 1992.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990.
- Pettazzoni, Rafaella. *Tanrı'ya Dair*, çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Pettezoni, Rafaella. “Monoteizmin Teşekkülü”, çev. Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), 285-294.
- Pinker, Steven. *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*, çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001.

- Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, çev. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile Ya da Eğitim Üzerine*, çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Sabri, Mustafa. *Mevkıfû'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*. Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabî, 1950.
- Şahin, Mehmet. “Andrew Lang’ın Eserlerinde Folklor, Mitoloji, Din ve Yüce Varlık Anlayışı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (2002), 30.
- Schmidt, Wilhelm. *The Origin And Growth Of Religion*, çev. H. J. Rose. London: Methuen Co. Ltd., 1935.
- Sönmez, Bülent. *Peygamber ve Filozof*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2002.
- Spencer, Herbertb *The Principles of Sociology*. Londra: y.y. 1897b
- Suyuti, Celâleddin Abdurrahman. *Şerhu's-Suyûtî alâ Sünen-i Nesâî*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l Matbûâtu'l İslâmiye1986/1406.
- Şahin, Hasan. “İnsan”, *Kur'ân-ı Kerîm Ansiklopedisi*. İstanbul: y.y. 1988.
- Şemseddin Sâmi, *Sadeleştirilmiş ve Genişletilmiş Kâmûs-ı Türkî*, (Temel Türkçe Sözlük, Sad.: Komisyon). İstanbul: Tercüman Gazetesi Tesisleri, 1985.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1991.
- Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Beyrut: Mües- sesetu't-tarih, t.y.
- Tekin, Muhammet Ali. “Kur'ân ve Hadiserde Fıtrat Kavramının Anlamı Üzerine”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020): 1441-1490.
- Tekin, Muhammet Ali. *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sivas: 2003.
- Ulutürk, Veli. *Kur'ân'da Yaratma Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1992.

Yıldırım, Suat. *Kur'an'da Ulûhiyyet*. İstanbul: Akademi Yayınları, 1987.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1998.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: 1992.

Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdullatîf Zebîdi. *Tecrîd-i Sarîh*, çev. Kâmil Miras. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1980.