

DOI: 10.7596/taksad.v3i4.495

Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Fıtrat Delili (Hilkât Delili)¹

Fatma Aygün²

Öz

İslâm düşünce tarihinde yer alan etkili düşünürlerden biri de Mâtürîdî'dir. Öyle ki Mâtürîdî (333/944), Ebû Hanîfe geleneğinin en güçlü simasıdır ve Ehl-i Sünnet kelâmının kuruluşunda en büyük paya sahiptir. Bu çalışmanın amacı ise Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında göze çarpan fıtrat ve fıtratullah kavramlarını açıklamak ve insanın kendisine ait aslî bir özelliği yani fıtrat ile Allah'ın varlığını aklen bilmenin imkânını araştırmaktır.

Başta insan olmak üzere, tüm varlıkların yaratılıştan sahip oldukları özelliklerin tamamına “fıtrat” denmektedir. Fıtrat insanın yaratılış biçimini sembolize etmektedir, dünyadaki bütün canlılar fıtrî denilen bir yapıya göre yaratılmıştır. İnsan birçok biyolojik, aklî, ruhî donanım ve yeteneklere doğuştan sahip olduğu, onları sonradan kazanmadığı bilinir. Yani insanın doğuştan sahip olduğu ahlakî-dinî yetenekleri bulunmaktadır ki bunlardan biri de “fıtrat”tır. Psikolog ve din psikologlarının ortak kabulüne göre insan düşünen varlık olduğu kadar inanan da bir varlıktır; onda inanma özelliği yaratılış yani verili olan yapısal donanım/kâbiliyet gereğidir. İşte Mâtürîdî doğuştan getirilen yeti ve yeteneklerin varlığını kabul etmiş, Allah'ın insanı akıl, duyu ve duygular gibi gelişmeye müsait bir takım içsel özelliklerle donatarak yarattığını savunmuştur. Bu iç destekler aslında insana tanınan

¹ Bu makale Fatma Aygün tarafından Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz danışmanlığında hazırlanan *Mâtürîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı* isimli doktora tezinden üretilmiştir

² Dr. Fatma Aygün, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı.
fatmaygun19@hotmail.com

imkânlar şeklinde anlaşılabilir. Mâtürîdî, insanın bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul sebeplere dayandığını belirtmiş, hilkât terimiyle ilişkilendirdiği "fitrat" (yaratılıştan doğruyu bulmaya elverişli kâbiliyetler) delilini kullanmıştır. Esasen insanın fıtratından bahsetmek, insanın varlığının anlam ve amacından söz etmektir, anlamlılık ve amaçlılık yaratılışın ilk yasası değerindedir. İnsanın doğası, eğilimleri, kâbiliyetleri anlam ve amacın varlığına ve dolayısıyla Allah'ın varlığına işaret etmektedir. İşte bu makalede fıtrat delilini kullanan Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığını bilmeye yönelik ortaya koymuş olduğu argümanlar ele alınmış ve tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet, Fıtrat, Fıtratullah. Kelam.

The Argument of “al-Fitrah” to Prove The Existence of God According to al-Maturidi

Abstract

Al-Maturidi is one of the foremost and most important thinkers in the history of Islamic thought. So that Al-Maturidi (333/944) is the most powerful figure in Abu Khanife School and has the biggest share in the establishment of Followers of Sunnah kalam. The aim of this study is to interpret the concept of "al-fitrah", "fıtratallah" (nature) and to investigate the possibility of rational knowing the existence of God with an intrinsic element of human (al-fitrah) according to the thinking of Al-Maturidi.

The whole characteristics of all creatures, especially human being, brought by the genesis called “nature”(al-fitrah). The concept of al-fitrah contains all of beings in the world; accordingly, al-fitrah symbolizes creation of human. Humans are endowed with many biological, mental and spiritual abilities by born, not a result of work. Man also has innate moral-religious abilities that one of them is “nature/fitrah”. As a common agreement among psychologists and psychologists of religion, human is a believer as well as a thinker. This feature of believing comes from his nature. In the same way, Al-Maturidi believed that human have some dispositions from the birth. According to Al-Maturidi, creation is the consciousness of existence and uniqueness of God that is temperamental in all human beings. This feature of believing is inherent but the framework of this ability has not been determined yet. According to Al-Maturidi, God provides human a several inner qualities such as reason/aql, senses and feelings. These inner supports are actually facilities for human. With

reference to the idea that the human is a cognizant (rational) creature, Al-Maturidi argues that he has reasonable and fair reasons for believing in a Creator; and he also uses the evidences such as “disposition” (skills coming with creation) that he links with the term nature (Khilkah). Talking about the fitrah of human is talking to the meaning and purpose the existence of human. Meaningfulness and purposefulness is the first law of the creation. Nature and dispositions, skills of human would indicate that there is a meaning and purpose, and hence points to the existence of God. In short, this article explores arguments of Maturidi regarding his opinions on knowing the existence of God by the fitrat/nature.

Keywords: Maturidi, Allah, Fitrah, Fitratullah, Human Being, Sunnah kalam.

Giriş

Fitrat kavramı kelime olarak “*fatarā*” fiilinden türetilmiştir, Kur’an’da Mekki sûrelerde yer aldığı anlaşılan “*fatarā*” fiili bütün bağlamlarında “yaratma” anlamında kullanılmıştır.³ Nitekim “*fâturu’s-semâvâti ve’l-ard (göklerin ve yerin yaratıcısı)*” âyetinde “*fâtır*”⁴ kelimesi “ilk başlatan, ortaya çıkaran, hâlik, yaratıcı” anlamına gelmektedir.⁵

Habeş dilinden geldiği ileri sürülen⁶ ve “yaratılış, tıynet, tabiat ve huy” manalarına gelen⁷ “fitrat” kelimesi *yaratma* ve *yaratılış biçimi, hali, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş* manasını ifade etmektedir.⁸ Buna göre de fitrat “bir tür yaratma, bir çeşit yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi” demektir. Mastarların bazen ma’lum ve mechûl manası ifade edeceği göz önünde bulundurularak buradaki anlamın *yaratılış* olduğu söylenebilir. Nitekim M. Hamdi Yazır fitratın “yaratılışın ilk tarz ve hey’eti”ni ifade ettiğini, herhangi bir şeyin gerek maddeyle bir ilişkisi geçmiş olsun ve gerek olmasın bilfiil olan ilk icat ve var etmeye ‘fatr’ ve

³ En’am 6/79; Hûd, 11/51; İsrâ 17/51; Tâhâ 20/72; Enbiyâ 21/56; Rûm 30/30; Yâsîn 36/22, Zuhuruf 43/27.

⁴ En’am 6/14; Yûsuf 12/101; İbrahim 14/10; Fâtır 35/1; Zümer 39/46; Şûrâ 42/11.

⁵ Ebü’l-Bekâ, *Külliyâtü Ebi’l-Bekâ*, (thk. Muhammed Mısri, Adnan Derviş, 2. Baskı, Beyrut 1993, s. 674; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, (sdl. İsmail Karaçam vd.), İstanbul: Feza Gazetecilik, t.y., III, s. 395.

⁶ D. B. Macdonald, “fitra”, *İA*, Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988, IV, s. 627.

⁷ İbn Manzûr, “*fatarā*”, *Lisanü’l-Arab*, V, s. 55-57; Râgıb, “*fatarā*”, *el-Müfredât*, s. 575; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, s. 254;-255; Firuzabadi, “*fitrat*”, *el-Okyanusu’l-basit fi tercemeti’l-kamusi’l-muhit: Kâmiisu’l-muhit tercümesi*, (terc. Mütercim Asım Efendi; yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul: Türkçe Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, III, s. 2256

⁸ İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser*, (thk. Tahir Ahmed Zavi), Mahmud Muhammed Tanahi, Kahire: D’aru’l-ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye, 1963, III, s. 457; Cevherî, “*ftr*”, *es-Sıhah tacü’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye* (thk. Ahmed Abdülgafur Attar), 4. bsk., Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1990, II, s. 781.

ilk varlığına ait durumuna ‘fıtrat’ adı verildiğini belirtmiştir.⁹ Fıtrat kelimesi bundan başka “din, millet”¹⁰ anlamına gelmekte olup “beş” veya “on şeyin fıtrattan” olduğunu bildiren hadislerde¹¹ bu manada kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim öncesinde kullanıldığı bilinmeyen¹² “fıtrat” kelimesi Kur’an’da sadece Rûm suresi 30. âyetinde “fıtratallah” şeklinde geçmektedir.

İslâm âlimleri fıtrattan bahseden âyet (Rûm 30/30) ve hadislerin yanı sıra mîsaktan söz eden âyetten¹³ hareketle fıtratı yorumlamaya çalışmışlar¹⁴ ve fıtrata insanla ilgili özel bir yaratılış ve din anlamı vermişlerdir.

Konunun açıklanmasında asıl kaynak sayılan fıtrat hadisi şöyledir: “Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki fıtrat üzere doğmasın. Daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapasağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda bir eksiklik görüyor musunuz?”¹⁵ Bu hadisi nakleden Ebû Hureyre (ö.58/978) sonra şu meâldeki âyeti okumuştur: “Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah’ın yaratmasında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”¹⁶

Fıtrat kelimesinin kullanıldığı bir diğer hadis-i şerif olan İbn Esir’in Hz. Ali’den naklettiği bir rivayette Allah için “Kalpleri fıtratları üzerine yaratan O’dur”,¹⁷ başka bir hadis ise “Her doğan millet (din) üzere doğar.”¹⁸ şeklindeki bir rivâyettir.

Fıtratla ilgili yapılan yorumlar genel itibariyle şöyledir:

1) “*Fıtrat, İslâm’dır*”

2) “*Fıtrat hilkâtîr*”

⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, s. 395-396.

¹⁰ Firuzabadi, “fıtrat”, *el-Okyanusu’l-basit fi tercemeti’l-kamusi’l-muhit: Kâmusu’l-muhit tercümesi*, (terc. Mütercim Asım Efendi), III, s. 2256.

¹¹ Buhârî, “Lîbas”, 63-64; Müslim, “Tahâret”, 49-50, 56-57; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 29; “Tereccül”, 16; Tirmizî, “Edeb”, 14; İbn Mâce, VI, 37. (Hz. Aişe’den rivayet edilen bir hadiste şöyle buyrulur; “On şey fıtrattandır: Bıyığın kısaltılması, sakalın uzatılması, misvak, istinşak (burna su çekmek), mazmaza (ağza su çekmek), tırnakları kesmek, parmak mafsallarını yıkama, koltuk altını temizlemek, etek (kasık) tıraşı olmak, istinca yapmak (tuvalette yapılan temizlik.)”)

¹² Murtaza Mutahhari, *Fıtrat*, (terc. Cafer Kırım), İstanbul, 1992, s. 9.

¹³ Â’raf 7/172.

¹⁴ Bu yorumlar; İslâm üzere yaratılış, Elest’teki ma’rifet ve iman üzere yaratılış, iman ve küfür üzere yaratılış, doğuştan dine yetenekli olarak yaratılış (nötr doğuş) gibi başlıklar altında da toplanabilmektedir. bkz. Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD*, sayı: 1, 1996.

¹⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22-25; Ahmed b. Hanbel, II, s. 393, 410.

¹⁶ Rûm 30/30.

¹⁷ İbnü’l-Esir, *en-Nihâye*, III, s. 457.

¹⁸ Müslim, “Kader”, 31; Tirmizî, “Kader”, 5.

3) “*Fıtrat mîsâktır*”

4) “*Fıtrat Allah’ın insanoğlunun yapısına koyduğu mârifet, iman, inkâr halleridir*”

5) “*Fıtrat bidâyettir*”

“*Fıtrat, İslâm’dır*” diyenler her çocuğun fıtrat üzere yaratılmasını, İslâm üzere yaratılması şeklinde anlamıştır.¹⁹ Gayr-i müslimlerin çocuklarını da müslüman kabul eden bu görüş sahiplerine göre aslî ve fitrî din İslâm olup özellikle ebeveyn ve çevrenin etkisiyle farklı dinleri benimseme fitrattan sapmadır.²⁰ Fıtratı doğrudan İslâm olarak yorumlayanların, İslâm ile neyi kastettiklerine göre görüşleri birbirinden farklılaşmaktadır. Müesses bir din olarak İslâm’ı kastedenler olduğu gibi²¹ bir kısım âlimler ise “İslâm fıtratı üzere doğar” şeklindeki yorumu, çocuğun yaratılışının Allah’ı bilmeyi, ona karşı sevgi duymayı gerektiren bir yapıya sahip olması şeklinde anlamışlardır. Öyle ki kötü tesirlerden uzak olan her insanın olgunlaşmasıyla fıtratındaki yöneliş yani tevhîd inancı açığa çıkmaktadır.²²

İster kâfir ister mü’min ebeveynden dünyaya gelsin her çocuk, küfürden selîm olarak Allah’ın elest bezminde insan zürriyetlerinden aldığı mîsak (ahid) üzere, yani tevhîd inancı üzere doğmuştur, diyen bu âlimler çocukların buluşdan önce ölmeleri halinde bu fıtrat üzere yani tevhîd üzere ölmüş olduğunu kabul ederler.²³ Ebu Hüreyre, Mücahid, Dahhak, İkrime, Hasan-ı Basrî, Katâde, İbn Şihab ez-Zührî gibi sahabe ve tabiîn ile selef âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediği bu görüş, İbn Teymiyye’nin bildirdiğine göre Süfyan es-Sevrî, İmam Mâlik, İmam Şafii, Ahmed b. Hanbel ve Ebu Talib el-Mekkî gibi mezhep imamı ve mutasavvıflar,²⁴ ayrıca Buhârî²⁵ tarafından da kabul edilmiştir. Gazzâlî’de fıtratın “İslâm”dan ibaret olduğunu, bunun da insanların yaratılışlarında mevcut bulunan rubûbiyyet şuuru anlamına geldiğini belirtmiştir.²⁶

Esasen fıtratın “İslâm üzere doğmak” anlamına geldiğini söyleyenler, fıtrat ile kesbî-irâdî imanı ve müesses din anlamındaki İslâm’ı değil bütün insanlarda yaratılıştan var olan

¹⁹ Sübkî, *Küllî mevlûdîn yûledu ale’l-fitra*, (nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme,) Tanta: Dârü’s- Sahabe, 1410/1990, s. 19.

²⁰ İbn Teymiyye, *Der’u te’arüz*, VIII, s. 359.

²¹ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 2. bsk., İstanbul: Rağbet Yay., 2007, s. 164.

²² İbn Teymiyye, *Der’ü te’ârûzî’l-akl ve’n-nakl = Mevafika sahihü’l-menkul li-sarihi’l-ma’kul*, (thk. Muhammed Reşad Salim), Beyrut: Dârü’l-Künûzî’l-Edebiyye, 1978, VIII, s. 383.

²³ Kurtubî, *Ahkâmü’l-Kur’an*, XIV, s. 25; Takiyyüddîn es-Sübkî, “*Küllî mevlûdîn yûledu a’le’l-fitra*” s. 19-20; İbn Kesîr, *Tefsîr*, Beyrut: Dârü’l-Endelüs, 1966/1385, III, s. 245.

²⁴ İbn Teymiyye, *Der’u te’arüz*, VIII, s. 502.

²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, s. 359.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 147-148; Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-dalal meahu Kimyau’s-saade...*, s. 25-26, 95-101.

Allah şuurunu kastetmişler, Allah'a bağlılık ve teslimiyet duygusunu kastetmiş olanlar ise²⁷ “*Fıtrat hilkâtîr*” diyenler ile benzer şeyler söylemişlerdir.

“*Fıtrat hilkâtîr*” diyenler, insanda doğuştan mârifet, îman, inkâr olduğunu kabul etmezler; mârifet, îman ya da inkârın temyiz çağından sonra oluştuğunu savunurlar.²⁸ Burada fıtrat İslâm değil, hakkı talep etme duygusu,²⁹ İslâm'ı kabul etmeye teşvik eden cibilliyet, istidât ve kabiliyet manasınadır,³⁰ yani insan doğarken hiçbir şey bilmez halde dünyaya gelmiştir,³¹ fakat insan hiçbir olumsuz etkiye maruz kalmayacak olsa ve kendi aklıyla baş başa bırakılsa kendisinde bulunan bu akıl yürütme melekesi sayesinde Allah'ın varlığını bulabilir.³² İnsanın sıkıntı ve çaresizlik zamanlarında tüm önyargılarından, etki ve arzularından sıyrılarak Allah'a sığınması³³ da insanın yaratılışından sahip olduğu Hakk'a olan meylinin varlığını, doğal inanma kabiliyetinin etkin hale geçtiğini göstermektedir. İnsan doğuştan Allah'ın varlığına dair bilgiyle dünyaya gelmiyor olsa da ona yaratılıştan verilen akıl melekesi, hakkı talep etme duygusu ve sezgisi sayesinde zamanla "varlığın anlamı" hakkında onun zihninde soru işaretleri belirir ve özellikle temyiz çağı sonrasında³⁴ sorularına cevap arayarak, her şeyin ilim, irâde ve kudret sahibi bir var ediciye ihtiyaç duyduğunu anlayabilir. Selîm bir fıtrat ile düşünen, sorgulayan insan mutlaka doğruya yönelir ve Allah'ın var olduğu bilgisine ulaşır.

Fıtratı *hilkât* (yaratılış) olarak kabul edenler fıtrat hadisini, “külli mevlûdin yûledû ale'l-hilka” yani her insanın Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilecek kabiliyetteki bir hilkat üzere yaratılmış olduğu şeklinde anlamışlar³⁵, insanın doğuştan mârifete, küfür ve îmana, saadet ve şakâvete, hayrı ve şerri kabul etmeye kabiliyetli olduğunu kabul etmekle birlikte tabiatı itibariyle kötü nefis sahibi olmayan yani tertemiz bir şekilde dünyaya gelen insanın fıtratını koruyarak selâmet ve istikâmet üzere³⁶ olacağını savunmuşlardır. Öyle ki fıtrat üzere

²⁷ Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü”, *SÜİFD*, 1996, sayı: 1, s. 279.

²⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, (thk. Mustafa Ulu vd.), Ma'rib: Vezâret-ü umumu'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1387, XVIII, s. 68-69,

²⁹ Ali b. Abdullah Ali el-Karnî, *el-Futra: hakikatuhu ve mezahibü'n-nas fiha*, (matbu master tezi), Riyad: Dârü'l-müslim, 2003/1424, s. 58.

³⁰ İbn Abdülber, *a.g.e.*, XVIII, s. 70; Ali el-Karnî, *a.g.e.*, s. 71.

³¹ Nahl 16/78.

³² İbn Aşur, *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984, XXI, s. 90.

³³ Yûnus 10/12; el-İsrâ 17/67; ez-Zümer 39/8.

³⁴ Mustafa Sabri, *Mevkîfî'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*, Dâru İhyai'l-kütübi'l-Arabî, 1950, II, s. 14.

³⁵ 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, III, s. 281.

³⁶ İbn Abdülber, *Temhîd*, XVIII, s. 70-71.

yaratılış, Allah’a îman değil îmanın öncüsü konumundaki yapıyı, yani îmana giden yola girmeye kabiliyetli kılınışı, donanımı, altyapıyı, yeteneği ifade etmektedir.

Yanlış inançları ve nafsânî istekleri gözün görmesini engelleyen perdelere, fitratı ise göze benzetmek mümkündür, şayet gözün sahibi perdeleri kaldırırsa göz güneşi görecektir ve aydınlığa kavuşacaktır.³⁷ Burada ifade edilen göz, fitrata benzetilerek ancak engellerden arınmış fitratın keşfedebilme yeteneğine dikkat çekilmiştir.

Meşhur “mîsâk âyeti”nden³⁸ hareketle, fitratın Allah’ın kullarıyla yaptığı sözleşmeye delâlet ettiğini savunanların görüşüne göre “fitrat” *tevhide şahit olmak* anlamına gelmektedir. Öyle ki Allah *bezm-i elest*³⁹ denilen mecliste insan zürriyetlerini Âdem’in sulbünden çıkarmış ve onlara “*ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” diye sormuş, onlar da “*evet*” demişler ve böylece kendilerinde Allah hakkında hâsıl olan mârifetten dolayı O’nun rubûbiyyetini tasdik etmişlerdir. Başka bir deyişle Allah, vahdâniyyet ve rubûbiyyetine bütün insanları şahit kılmış ve onları tevhid şuuruyla yaratmıştır. Birçok âlim *elest bezm*inde yapılan bu ahidleşmenin bizzât gerçekleştiğini söylemiş olsa da aralarında Matürîdî’nin de bulunduğu bazı âlimler bu meclisteki buluşmanın ve ahidleşmenin mecâzi anlam taşıdığını kabul etmiştir,⁴⁰ buna göre ise bedenlerin yaratılmasıyla mîsak gerçekleşmiş, baba sulbünden anne rahmine intikal ile başlayan ve bulûğ çağına kadar devam eden süreçte, Allah her insanın psikolojik muhtevasına fitrî bir özellik yerleştirmiş bu yetenek sayesinde kendi varlığına ve birliğine işaret eden pek çok delile ulaşmasını mümkün kılmıştır.⁴¹

İmam A’zam Ebû Hanîfe’de fitratı mîsak ile birlikte yorumlamıştır:⁴²

Allah Âdem’in neslini, sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, îmanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da O’nun Rabb olduğunu ikrar etmişlerdir. Bu, onların îmanıdır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden ise fitratında sebat göstermiş olur.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmûu’l-fetavâ*, IV, s. 247.

³⁸ Âraf 7/172.

³⁹ 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”, *DİA*, VI, s. 106.

⁴⁰ Mestcizade, *el-Mesalik fi’l-hilafıyyat beyne’l-mütekellimin ve’l-hükema*, (dirase ve tahkik Seyit Bahçıvan), Beyrut; İstanbul: Dâru Sâdır, 2007/1428, s. 100.

⁴¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI, s. 107.

⁴² Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-Ekber”, (nşr. Mustafa Öz, *İmam Azam’ın Beş Eseri* içinde), 4. bsk., İstanbul: MÜİFV Yay., 2008, s. 72.

Böylece Ebû Hanîfe'nin burada, *fitrî iman* ile bütün insanların elest bezminden beri varolan bir imanla yani yaratıcısını tanıma şuuruyla ve O'nu kabullenme haliyle dünyaya geldiğini, *kesbî iman* ile ise insanın bâlîğ olduktan sonra kendi özgür irâdesiyle elde edip seçeceği îmanı kastetmiş olabileceği söylenebilir.⁴³ Zira mü'min sıfatı ancak *kesbî îman* ile mümkündür.

“*Fıtrat Allah'ın insanoğlunun yapısına koyduğu mârifet, îman, inkâr halleridir*” diyenler ise elest bezmindeki ahidleşmede şekâvet ehlinin istemeyerek “evet”, saâdet ehlinin ise isteyerek “evet” dediğini, dolayısıyla Allah'ın Müslüman olacağını bildiği kişinin fıtrat üzere, kâfir olacağını bildiği kişinin ise kâfir olarak yani fıtrat dışı dünyaya geldiğini savunmuşlardır.⁴⁴ Buna göre fıtrat âyeti ve hadisi umum ifade etmemektedir, öyle ki kâfir ebeveynden îman üzere yani fıtrat üzere, müslüman ebeveynden de küfür üzere yani fıtrat dışı çocuk dünyaya gelebilir. Buluğ çağına dek ebeveynin velâyeti altında olan çocuk daha sonra kendi kanaatini izhar etmektedir.⁴⁵

“*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:⁴⁶

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.

Esasen fıtratı *islâm*, *mîsâk* hatta *tevhidi kabul edecek bir yapıda yaratılış* gibi imanın konusuna işaret ederek açıklayanlar, her ne kadar ilk bakışta farklı bir düşünce grubu olarak görülse de, temelde fıtrata salt bir istidât olmaktan öte olumlu manalar yüklemeleri hususunda birleşmişlerdir.⁴⁷ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da “fıtratullah” ifadesinin Allah'ın

⁴³ Mâtürîdî, *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*, (müracaa Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî), Katar: Nafakatü's-Şuuni'd-Diniyye, t.y., s. 127-128.

⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, XIV, s. 25; İbn Teymiyye, *Der'u te'arüz*, VIII, s. 413.

⁴⁵ Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihî'l-Buhari*, Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y., VIII, s. 178.

⁴⁶ Buhârî, “Kitabü bed'u'l-halak”, Bab: 3/1174; Müslim, “Kader”, 1.

⁴⁷ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 2. bsk., İstanbul: Rağbet Yay., 2007, s. 167.

insanları üzerinde yarattığı Allah'ı arama, O'na yönelme istidâtı (marifetullah) 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 gibi bir durumdur. Hz. Peygamber "...Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetirler ve onu asıl fitratından uzaklaştırırlar." şeklindeki fitrat hadîsiyle bunu kastetmiştir. Yine *Allah'ın dağlarda tesbih ve O'na hamd etme şuurunu yaratması da böyledir.*⁴⁸ Yani insanın yaratılışında Allah'ın varlığını bilebilme kâbiliyeti bulunmaktadır.

İmâm Mâtürîdî'nin Rûm Sûresi 30. âyeti açıklarken üç yönden ele alıp işlediği "fitrat" meselesine yaptığı açıklamanın detaylarını araştırmak istediğimizde onun konuyu üç yönden ele aldığını görmekteyiz:⁴⁹

Konuya dair zikrettiği ilk vecih, Kur'an'daki "fitratullah"ın tefsiri hakkındadır. Buna göre *"Fitratullah, Allah'ın insanı üzerinde yarattığı marifetullah ve her çocuğa bahşettiği şuurhluluk halidir ki çocuk onunla rabbinin rububiyyetini 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."* Yani Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilecek bir alt yapıya sahip olan ve selîm bir yaratılış hali üzere dünyaya gelen her çocuk akıl yürütebilecek çağa ulaştığında sahip olduğu keşfetme yeteneğini kullanmalıdır. Nasıl ki çocukta emme içgüdüğü var ise Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeye yetenekli zihni ve duygusal bir yapı, olumsuz haricî etkenlere maruz kalmadığında zamanla doğruya yönelecek bir inanma potansiyeli vardır. Öyle ki insan yaratılışı gereği bir şeylere inanmak ihtiyacı içindedir.⁵⁰ İşte yaratılış gayesine uygun olarak ve imtihan gereği bu inanma ihtiyacı veya arzusu, bu ihtiyacı ve arzuyu karşılayabilecek müsait yapı insan türüne verilmiş bir özelliktir.

Konuyu ele aldığı ikinci vecihte Mâtürîdî âyetin tefsirine devam etmiş ve "fatarahum" kelimesi ile meseleyi açıklamaya çalışmıştır. *"Fatarahum, onları yarattı ve onları meylettirdi anlamındadır. Şayet insanlar bu yaratılmış oldukları fitrat üzerinde akılları ile terkedilmiş olsalar Allah'ın rububiyyetini ve vahdaniyyetini bilir ve tanır. Çünkü insanların yaratılışları Allah'ın rububiyyet ve vahdaniyetine delâlet eder."*

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI, s. 185-186.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI, s. 185-186.

⁵⁰ Yılmaz Özakpınar, *İnsan İnanan Bir Varlık*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999, s. 16.

Konuyu ele aldığı son vecihte ise Mâtürîdî Allah'ın insanları imtihanı taşıyabilecek bir donanım üzere yaratmış olması üzerinde durmaktadır. Bu fitrat aynı zamanda değişmez bir kanundur. Âyetin devamında “*lâ tebdîle lî halkillâh (Allah'ın yaratmasında değişme yoktur)*” ifadesi bunun kanıtı olmaktadır. Yani Allah'ın varlığını bilmeye sevk edecek olan donanım tüm insanlar sahiptir, Allah bu alt yapıyla yaratır.

İmâm Mâtürîdî fitrat âyetinin dışında başka âyetleri açıklarken de fitrata atıflarda bulunmuştur. “Yüzünü hanîf olarak dine döndür ve sakın müşriklerden (puta tapanlardan) olma diye emrolundum.”⁵¹ meâlindeki âyeti şöyle anlamıştır: “*Allah'a hiçbir şeyi ortak koşturmak 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.*”⁵² Mâtürîdî'ye göre insanoğlunun yaratılışında vahdâniyyetin ve rubûbiyyetin delillerinin mevcut olması, insanın en güzel şekilde yaratılması, insanın varlığının hem Allah'ın birliği ve rubûbiyyeti konusunda delil olması şeklinde anlaşılabilir, hem de bu konuda istidlâl edebilecek bir yaratılışa sahip kılınarak diğer varlıklardan ayrılmasıyla izah edilebilir.⁵³

Şayet insan aklıyla baş başa bırakılmış olsa yani olumsuz etkilerden, yönlendirmelerden uzak olsa Allah'ın varlığını ve birliğini bilebilir, böyle bir bilgiye ulaşabilecek altyapıya ve yeteneğe sahiptir. Fakat insanın yaratılışında, Allah'ın varlığı ve birliğini bulabilecek bir donanımın olması, onun her zaman doğru olana, iyiye yönelmesine yetmemektedir. İnsanın aslen iyi ve güzel olanı tanıması ya da doğru bilgiye ve dolayısıyla Allah'ın varlığına ve birliğine dair bilgiye ulaşması, dahası istikâmet üzere kalabilmesi ancak önyargısız bir şekilde akıl yürütmek ve aklın verdiği hükümlere uymakla mümkün olmaktadır.⁵⁴ Zira her ne kadar insan, akıl yürütme yeteneğiyle donatılmış olsa da sahip olduğu tabiatın yönlendirmesiyle hareket etmesi halinde her zaman iyiye ve güzele ulaşması mümkün olamayabilir. İyi ve güzel olmadığı halde insan doğasının kendisine zevk veren şeylere yönelmesi ya da sorumluluktan kaçarak aklen güzel olan şeyi yapmaması da söz konusudur. İşte insanın yaratılışında Allah'ın varlığı ve birliğini bilebilecek bir altyapı hazırlanmış⁵⁵ olsa da doğasındaki nefis ve hevânın yönlendirmesi aklın doğru çalışmasına,

⁵¹ Yûnus 10/105.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI, s. 186.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, V, s. 144.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, s. 110.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, s. 256; XI, s. 186.

yani doğru akıl yürütmeye engel olabilmektedir. O halde akıl ile insan tabiatı arasında zıtlıkların bulunduğu durumlarda nazar ve teemmül ile işleyen ve görünenin ötesindeki fayda ve zararı bilebilen aklın hakemliği geçerli olmalıdır. Esasen bizim tabiatımızda olan arzular aklın kontrolünde olduğu sürece tehlikeli olmayacak yaratılışımıza uygun faydalı bir işlevsellik gösterecektir. Evrendeki her şey yaratılışına uygun kullanıldığında faydalı sonuçlar elde edildiğine göre insanın yapısında bulunan aklın da doğru işletilmek sûretiyle faydalı hale geleceği, nefsânî arzuları dizginleyerek hakikate ulaşacağı âşikârdır. Yani önyargısız olarak doğru ilkelerden hareket eden her yetişkin insan, yaratılıştan kendisine verilen akıl yürütme melekesini kullanarak mutlaka Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşacaktır.⁵⁶

Kendisiyle gerçeğin idrâk edildiği ve insanın imtihana tâbi tutulduğu aklın, herkeste mevcut olduğunu düşünen Mâtürîdî, “kendisiyle hakkın idrâk edildiği” nitelikteki bir akla sahip olma açısından insanlar arasında farklılık olmadığını, bu açıdan bir insanın diğerine üstünlüğünden bahsedilemeyeceğinden söz etmiştir. Yani imtihan edilmesine sebep olan aklın mevcudiyeti insanlarda aynıdır. O halde hakkın idrâk edilmesi noktasında mü'min ile kâfir eşit durumdadır. Şu kadar var ki onlardan biri hakkı idrâk eder; fakat teslim olmamak için direnir. Halbuki bu ikincisi de gerçeği anlama açısından akıl sahibidir, ancak aklın verilerini dikkate almamış ve bu sebeple de “inatla direnen” diye nitelendirilmiştir.⁵⁷

İmâm Mâtürîdî emir ve nehiy ile imtihan edilmeleri, ibadet maksadını gerçekleştirebilmeleri için cin ve insanlara diğer varlıklardan farklı olarak akıl yürütme yeteneğiyle birlikte irâde verildiğini kıyam, rükû, sücûd ve kuûd gibi fiilleri yerine getirmeye hazırlanmış olarak yaratıldığını belirtmiş,⁵⁸ böylece o cin ve insanların yaratılış gayelerini gerçekleştirebilecek zihinsel donanımlarla techiz edildiğini ifade etmiştir.

Bir çok kitapta Hz. Peygamber'in hadisi şeklinde geçen⁵⁹ “*Kim nefsinı bilirse Rabbini bilir*” ifadesinin hicrî ilk üç asırda yazılmış kaynaklarda Hz. Peygamber'in hadisi olarak yer almadığı tespit edilmiştir. Esasında bu ifade veciz bir özdeyiş yani kelâm-ı kibardır.⁶⁰ Bazı sûfiler bu kelâm-ı kibarı farklı yorumlayarak asıl manâsını değiştirmişler, “Vahdet-i Vücûd”⁶¹ anlayışına giden anlamlar yüklemişlerdir.⁶² Öyle ki;

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 17 (14), 209 (172-173); a.mlf., *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, IV, s. 609.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, s. 234.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, s. 234, 248; VII, s. 34.

⁵⁹ Ahmet el-Ahmedi b. Süleyman, *Risale-i tevhid = Mir'at'ül-irfan*, (terc. Mehmed Esad), y.y., 1337, s. 4, 10.

⁶⁰ bkz. Yusuf Açık, “Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir” Hadis mi?, *Kelâm-ı Kibar mı?*, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, sayı: 5, s. 173-200.

⁶¹ Vahdet-i Vücûd varlığın birliği demektir. Yegâne mevcut olan varlık, kendisinden şüphe edilmeyen

Varlığın birlenmesi demek her şeyi Bir görmek, her şeyi Bir'den görmektir (müşâhede). Bu ise sûflere göre nazarî ve aklî ya da teorik bir idrâk ile gerçekleşmez. Ancak bu müşâhede, kendini bilmekle yani kendi hakikâtinle yüz yüze gelmekle (taalluk), kendi hakikâtinle buluşmak ve kendi hakikâtini ele geçirip kendi hakikât boyanla boyanmakla (tahakkuk) mümkündür. Bu yüzden sûfler sıkça "Nefsini bil" ilkesine vurgu yapmışlardır. Bu bilginin gerçekleşmesi sonucu insan kendi derunî özüne yani varlığın merkezine eriştiğinde Rabbine (rabb-i hâs) ilişkin bilgiyi edinir, Rabbini bilir. Bunu ise O'nun dışında kesinlikle hiç bir şeyin var bulunmadığı şeklindeki ilâhî prensibi 'aşk'ın birliği (vahdet-i vücûd) içinde kavrar.⁶³

Vahdet-i Vücûd'un ilk temsilcilerinden sayılan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (ö. 874) "Cübbemin altında ancak Allah vardır = Ma fî cübbetî sivallah", ya da Hallâc-ı Mânsûr'un (ö. 922) "Ben Hakk'ım = Ene'l-Hakk) sözleri süje ile objenin (insan ile Tanrı'nın) ittihâd'ı (bir olması) şeklinde anlaşılmıştır ki bu bilgi derecesi "Hakk'ul yakîn" olarak isimlendirilmiş, tasavvufta buna "ittihâd nazariyesi" denilmiştir. Bu mertebedeki insan, sûfler tarafından "fenâ fillah = Allah'ta fânî olmak" derecesinde görülmüştür.⁶⁴

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî söz konusu mesele hakkında şöyle demiştir:

"...Bazı insanlar 'Ene'l-Hakk' demeyi tekebbür iddiası olarak görmüştür. Halbuki 'Ene'l-Hakk' demek, gerçekte büyük tevâzudur. Tevâzu göstermek için 'Ben Hakk'ın kuluyum' diyenler ise, esasında büyüklük taslayanlardır. Zira bu kişiler Allah'ın varlığı karşısında bir de kendi varlıklarının iddiasında bulunurlar. 'Ene'l-Hakk' diyen kişiler ise, ben yokum sadece Hakk vardır, demek isteyenlerdir..."⁶⁵

Mâtürîdî ise, "Kim nefsinin bilirse Rabbini bilir" ifadesini, kendini (nefsini) tanıyan, nefsi üzerinde nazar ve teemmül eden Rabbini de tanır,⁶⁶ anlamında kullanmış ve şöyle söylemiştir:

Allah'tır, esasında O'ndan başka hiçbir şey yoktur. Âlem hayaldir, gölgedir. Bu sebeple de görebildiğimiz ve göremediğimiz varlıkların tümü aslında O'dur. Varlıkta kesret söz konusu değildir, evrendeki varlıkların tümü tek bir varlığın yani Allah'ın tecellisidir (yansımasıdır). bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları, 1997, s. 741-742.

⁶² Mağribî, *İmam ehli's-sünne ve'l-cemaa Ebû Mansur el-Matürîdî ve arauhü'l-kelamiyye*, s. 60.

⁶³ Ercan Alkan, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir / İbn Arabî*, (tercüme ve şerh: M. Es'ad Erbili; yayına hazırlayan Ercan Alkan), 2. bsk., İstanbul: Hayyikitap, 2012, s. 9-10 (önsöz).

⁶⁴ Kazım Yıldırım, *Türk İslam düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabî (Gazzalî- Sühreverdi - Mevlana-Sadreddin Konevî ile Mukayeseler)*, İstanbul : H Yayınları, 2010, s. 205.

⁶⁵ Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Fihî ma Fih*, (terc. Meliha Ülker Tarıkahya), İstanbul: MEB Yay., 1985, s. 68.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I, s. 66.

“...Çünkü kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip bulunduğu işitme, görme gibi niteliklerin inceliklerinden haberdar olmadığı gibi bünyesinde bozulan şeyleri düzeltmesini, ne kadar bir süre yaşayacağını ve hangi mekânlarda bulunacağını da bilemez. Ayrıca kişi fizyolojik ve psikolojik yapısı için söz konusu olan ihtiyaçların ortaya çıkış zamanı ve şekliyle bunları gidermenin mahiyetini de tam manasıyla tespit edemez. İşte insanın, kendi öz yapısı karşısındaki konumu budur. Bunun yanında o (hayatı boyunca) kendine yönelik gözlemlerine dayanarak maddî varlığının süreksizlik ve kararsızlığına da tanıklık eder. Evet, kişinin vücut bulması için nefsinin geçirdiği çeşitli evrelerin yanı sıra var oluşundan itibaren şu andaki zamana kadar yine nefsinin geçirdiği halleri bilmesi uzak bir ihtimaldir. Nefsinin bu serüvenini zihninde tasavvur etmesi çok zor iken aklıyla bu gerçeği kuşatması da gücünü kat kat aşan bir husustur. Bütün bu gerçekler karşısında, kişi, sahip olduğu özellikleriyle birlikte nefsinin kendisinin yaratıp yönetmediğinin şuuruna kaçınılmaz bir şekilde ulaşır. Şayet nefsinin yönetimi kendi uhdesinde bulunsaydı onu, bütün evrelerini bilecek şekilde düzenleyip idâre ederdi. Eğer anılan hususlarda kişinin herhangi bir kudreti bulunsaydı, onun, mevcûdiyeti sabit olmuş, bilgisizliğe itilmesi, biraz önce değindiğim beşeri ihtiyaçları giderip bünyesinin bozulan taraflarını düzeltmekten aciz kalma durumuna düşürülmesi söz konusu olmazdı. (Genel hatlarıyla sözü edilen yetenek, anlayış ve gözlemlere sahip bulunan) insan (‘Nefsini tanıyan Rabbini de tanımış olur’ ilkesi çerçevesinde) anlamaya başlar. Evet, o, duyularıyla algılayabildiği yaratıklar içinde en tedbirli ve becerikli olduğunu, karşılaştığı gerçekleri en yüksek derecede idrâk edebildiğini, bilinip ifade edilen (zihnî ve haricî) hususlara en süratli bir şekilde vâkıf olabildiğini anlar. Yine 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 alternatifi ve rakibi bulunmayan bir cebbâr (irâdesini her durumda yürüten) sayesinde gerçekleştiğinin şuuruna varır.”⁶⁷

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 159-160 (130).

İnsan tabiatının yaratılış itibariyle iyi olan şeyleri yapmaya mütemayil bir şekilde yaratıldığını, ancak zamanla dış faktörlerin etkisiyle yaratılıştan meyyâl olduğu davranışlardan uzaklaştığından bahseden Mâtürîdî,⁶⁸ yaratıldığı hal üzere olan ve yaratılış gayesine uygun davranan şeylerin iyi, bu hali koruyamayarak bu halden sapan şeylerin ise kötü olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ O, zevk ve arzularının peşine düşen ve şeytanın tahrikine kapılarak nefsinin hilelerine aldanan kişinin kötülöklere meylettiğine dikkat çekmekte, bunun yanında iyiyi kötüden ayırt etmek için insana akıl ve kudretin verildiğini, insanın zihnî kapasitesinde iyi olanı kötü olana tercih etme duygusunun bulunduğunu hatırlatmaktadır.⁷⁰ Öyleyse insan tabiatının nefse dayalı temayülleriyle değil, iyi ve güzel gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik olmayan ve Allah'ın delil kabul ettiğı selîm aklın yönlendirmelerine göre hareket etmelidir.⁷¹

Yaratıldığı temiz halini bozarak yaratılış gâyesi dışında davranan insan, Allah'ı inkâra yönelmekte hatta zamanla tabiatının gösterdiği temâyüllerle, aklın gösterdiği sonuçları birbirinden ayırmanın zorlaştığı bir duruma gelebilmektedir.⁷² Öyle ki hissetme, arzu etme, düşünme, akletme, muhakemede bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma kabiliyetlerine sahip olmakla birlikte insan, mükellef tutulması için birden fazla ve birbirine zıt farklı alternatiflerin bulunduğu bir alanda kendisine faydalı olan şeylere yönelmeye, zararlı olanlardan ise kaçmaya meyil göstermektedir, ayrıca insan, yapısındaki özellikler sayesinde doğru olana yönelebileme yetisine yani seçim yapabilmeyi sağlayan ruhî bir kudrete haiz bir şekilde söz ve davranışlarını belirlerken kendini özgür hissetmektedir.⁷³

Farklı olan alternatiflerden birini irâde yeteneğı sayesinde tercih etme imkânı, özgürlüğün gerçekleşmesinin temel şartı olmakla beraber, kişinin aklına ilk geleni değil, tefekkür ederek yapılması en uygun olanı seçip yapması gerekmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla insanın yapısında bulunan akıl yürütmesine dayanak olacak ve onu akıl yürütmeye sevk edecek çeşitli fizyolojik ve psikolojik özellikler, kendi varlığı ve içinde yaşadığı dünya hakkında onu düşünmeye ve tefekkür etmeye yöneltmekte, neticede yaratılışına uygun bir şekilde kullanılan akıl⁷⁵ sayesinde insan Allah'ın varlığına dair bilgiye ulaşabilmektedir, böylece Mâtürîdî'nin

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 355 (284-285).

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, s. 272.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 18-19 (14-15); a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, s. 78.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 352-356 (282-285).

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 355 (384-385).

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 360 (288), 381 (304).

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 209 (172-173), 247 (278); a.mlf., *Te'vilât*, II, s. 173.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 209 (172-173).

en büyük hayır olarak nitelediği îmanın⁷⁶ yolu hazırlanmış olmaktadır. En büyük kötülük olarak vasıfladığı inkâr⁷⁷ ise fıtrata uygun davranmamanın, yaratılış amacı dışına çıkarak fıtrattan sapmanın göstergesidir. Zira yapısal zıtlıklarına rağmen varlıktaki düzen ve uyum, değişim, dönüşüm, acziyet ve ihtiyaç vb. pek çok özellik kendisinde hiçbir eksiklik ve kusurun bulunmadığı yetkin, mükemmel bir yaratıcı ve yöneticiye işaret etmekte, fıtratını korumuş selîm akıl sahibi her insan aklını kullanarak delilin kendisini götürdüğü en büyük hayır yolunu tercih edebilmektedir, fakat diğer taraftan âlemdeki delilleri görmezlikten gelerek ya da gördüğü halde inât, kibir gibi nefsânî arzulara kapılarak akıllarından faydalanmayanlar⁷⁸ tercihini Allah'ın varlığını inkâr şeklinde kullanabilmektedir.

Mâtürîdî, insanın kendi irâdesi olmaksızın ansızın zihnine gelen olumlu ve olumsuz düşüncelerin varlığından söz etmiştir, bunların iyi olanlarının kaynağı ilâhî iken, kötü olanlarının kaynağı ise şeytanîdir.⁷⁹ Ayrıca o, Şems Sûresi'nde *insana fücûrun ve takvânın ilhâm edildiğini* bildiren âyeti⁸⁰ insan aklının iyi ve kötüyü temyiz yeteneğine sahip oluşuyla açıklamış, bu âyete dayanarak mârifetin yaratılışla birlikte zarûfî bir şekilde gerçekleştiğini savunmanın yanlış olduğunu belirtmiştir.⁸¹

(*İnsanlar*) *devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?* meâlindeki âyeti⁸² de ele alan Mâtürîdî, sayılan şeylerdeki harika yaratılışa, faydalara ve düzene dikkat çekmiş, tefekkür eden kimselerin üstün kudret sahibi Allah'ın varlığına ve birliğine olan işaretleri göreceğini, bu nimetleri verene şükretmenin gerekliliğini bileceğini ifade etmiştir.⁸³ Ona göre insanın kendi varlığı, anne karnında geçirdiği evreler, değişimi, dönüşümü organlarının oluşumu ve özellikleri, akletmeye, duymaya ve görmeye sahip kılınışı, gece ile gündüzün oluşumu/değişimi, güneş, ay, yıldızlar, bulutlar, yağmur, şimşegin parıltısı, yeryüzündeki dağlar, denizler, ağaçlar yani canlı-cansız tüm varlıklar üstün ilim, irâde ve kudret sahibi bir yaratıcı ve yöneticiye delâlet etmektedir,⁸⁴ zaten bu dünyada imtihan gereği duyu algısıyla

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 544 (439).

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 579-580 (469).

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, s. 49, 309; IV, s. 261; VI, s. 192; VII, s. 116.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208 (172).

⁸⁰ eş-Şems 91/8.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, s. 464-465.

⁸² el-Ğaşiye 88/17-20.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, s. 183-185; XVII, s. 181-184.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, s. 303-304; XIII, s. 146, 157; XIV, s. 138-139.

(muâyene, müşâhede) bilinemeyen Allah'ın varlığı, varlıkların kendisine delâlet etmesi ve aklî istidlâl ile bilinebilmektedir.⁸⁵

O halde Mâtürîdî'nin fitrat delili, her çocuk dünyaya gelir gelmez Allah'ın varlığını biliyor, ona inanmayı tercih ediyor manasında değil, çocuğun yaratılış halinin Allah'ı bilmeyi, O'na karşı sevgi ve alâka duymayı gerektiren bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir. Her çocuğun doğuştan sahip olduğu süt emme içgüdüğü gibi Allah'ın varlığını bilmeye kabiliyetli yaratılışı yani fitratı doğar doğmaz değil, insanın gelişim sürecinde fizyolojik ve psikolojik olgunlaşmasına paralel olarak tedricen ortaya çıkmakta ve insanı varlık üzerinde akletmeye dolayısıyla da Allah'ın varlığına dair bilgiye yöneltmektedir.

Çocukluktan itibaren güvenme, sevmeye, korunma, sığınma, kabul görme gibi duygusal bir yapıya sahip olan⁸⁶ insanda taklit, telkin ve her türlü dış müdahaleden bağımsız kendiliğinden var olan îman isdidâtı gelişmeye açık tabî bir hâldir,⁸⁷ yaratılış itibariyle insan ruhu “inanç boşluğu” veya “inançsızlık” denebilecek bir durumdan kaçınılmaktadır.⁸⁸ Başka bir deyişle teslim olup itaat edeceği mutlak ve sonsuz bir kudreti aramak, insanın elinde olmayan tabî bir durumdur. Yetkin olanı arama isteği ve gayreti insanı mutlak bir yaratıcı fikrine yöneltmekte, bu yöneliş insan ruhunun doğal bir ihtiyacı olarak kendini göstermektedir. Öyle ki içinde bulunan eksikliklerle birlikte yaratıcısına delâlet eden kâinat, bir bakıma bu eksiklikler sayesinde kendisinde hiçbir kusur ve kötülük bulunmayan yüce yaratıcıyı aramanın sebebi olmaktadır. Hem kendi eksikliğinin şuuruna varan hem de bu noksanlığın kendisini ulaştırmak istediği noktaya vararak gönül huzuruna kavuşabilen insan için gerçek mutluluk Allah rızasına yönelmek suretiyle elde edilebilmektedir.⁸⁹

Kur'an-ı Kerim'de “Allah'ın Ruhu”⁹⁰ diye nitelenen Cibril'den bir nefha⁹¹ olduğu belirtilen “ruh”un, Allah'ın varlığını bilmeye ve O'na inanmaya yönelmesi⁹² bir bakıma insan ruhunda var olan güven ve sevgi duygusunun motive edici gücüne işaret etmektedir. Zira çocuklar dünyaya gelirken hiçbir şey bilmeselerde zamanla kendiliğinden gelen dinî bir hissin bulunduğu ve her insanın yapısında Yüce bir varlığa inanmak, bağlanmak, sığınmak isteğinin

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, s. 180-181.

⁸⁶ Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983, s. 34-35, 129.

⁸⁷ Hayati Hökelekli, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İrâdenin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 1985, XXI/2, s. 25.

⁸⁸ bkz. Mustafa Akçay, “İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü”, *S.Ü.İ. F.D.*, 1996, sayı: 1, s. 291.

⁸⁹ Emine Ögük, *a.g.e.*, s. 243-244.

⁹⁰ İsrâ 17/85.

⁹¹ Secde 32/9.

⁹² Muhammed Kutub, *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (terc. Bekir Karlığa), İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s. 296.

varlığı gözlenmektedir. Öyle ki temyiz çağına ulaşmış her insan Yaratıcı'sı olan Allah'ı bulup O'na iman edeceği bir fıtrat ya da potansiyeli taşımaktadır.⁹³ Zaten insan "iyi olarak" dünyaya gelir, kalbinde doğuştan gelen hiçbir ahlâksızlık yoktur fakat daha sonra başka insanların elinde bozulabilmektedir.⁹⁴

“O’dur ki her şeye hilkâtini vermiş ve sonra onu doğru yola iletmıştır”⁹⁵ meâlindeki âyet-i kerime bir yönüyle bu hakikati belirtmekte, sadece fıtratın bile insanı Allah’ın varlığına yönelteceği anlaşılmaktadır.⁹⁶ Zaten fıtratın bu özellik ve gücü çocuktaki süt emme güdüsüne benzetilmiştir. Allah’ı bilme ve O’na bağlanma noktasında çocuğun durumu şöyledir: Sonradan meydana gelen herhangi bir engel bulunmadıkça çocuktaki Allah'a yönelme isteği ve ihtiyacı zarûrî olarak tezahür edecektir, yani fıtratıta mevcut olan Allah'a yönelme isteğinin doğru istikâmette fiilen tezahürü ve doğru akıl yürütmelerin gerçekleşmesi için engellerin bulunmaması yeterli olacaktır.⁹⁷ Nitekim Kur’an da insanın olağanüstü durumlardaki acziyet, teslimiyet, yakarış ve dua anında tezahür eden fıtratı, ondaki rubûbiyyet ve tevhid şuurunun güçlü delillerinden biri olarak gösterilebilir.⁹⁸ Hz. Peygamberin fıtrat hadisinde ki “ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsi yapar” ifadesi ise fıtratın yani insanın yaratılış eğiliminin fiilen tezahür edebilmesi ve doğru istikâmette yol alabilmesi için aşılması gereken perdeler gibi anlaşılabilir, hakikâte ulaşmadaki engellerin varlığından bahsedilebilir.⁹⁹ Münkir, mülhid ve müşriklerin sıkıntı, musîbet ve felâket anlarında, ümitlerinin tükenmeye yüz tuttuğu bir sırada bütün sebep ve vesilelerden zihnen ve hissen uzaklaşması sonucu yalnızca Allah’a yönelerek içinde bulundukları müşkil durumdan kurtulmak için sadece O’na yalvarıp yakarması tehlikeli durumlarda acziyetini itiraf eden insandaki fıtratın, her türlü tahrip edici kültürel birikimleri ve engelleri bir çırpıda aradan kaldırılabildiğine ve Allah’a ulaşmadaki sürati ve kesinliğine delâlet etmektedir.

Fıtratın yapısında bulunan aklî ve ruhî yöneliş gücü yani insanın duyguları, düşünceleri davranışları üzerinde belirli etkilere sahip olsa da iyi veya kötüyü, îman ya da inkârı tercih etme noktasında irâdeyi ortadan kaldıracak derecede zorlayıcı bir karakter taşımamaktadır. Zaten insanoğlunun imtihanı gereği îmanın zorlama olmaksızın özgür irâde

⁹³ Şaban Karaköse, *Din Eğitiminde Bireyi Tanımak*, İstanbul: Mavi Yay., 2007, s. 54-64.

⁹⁴ bkz. Jean Jacques Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, (çev. H. Z. Ülken - A. R. Ülgener - S. Kuzey), 6. bsk., İstanbul, 1966.

⁹⁵ Tâhâ 20/50.

⁹⁶ Muhammed Kutub, “Allah’ın Zâtı”, *Niçin Allah’a İnanıyoruz*, İbrahim Eröz, IV, s. 65.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 208-209 (172-173); 280 (228), 284 (231); a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’an*, I, s. 174; III, s. 173; IV, s. 262; VI, s. 107-110; VII, s. 19, 33.

⁹⁸ Ankebut 29/65; Lokman 31/32; Zümer 39/8, 49.

⁹⁹ İbn Teymiyye, *Der’u te’aruz*, VIII, s. 454-455.

ile gerçekleşmesi gerekmektedir. O halde fıtratın temel işlevi duygusal ve zihinsel olarak Allah'ın varlığını ve birliğini tasdîke doğal bir yöneliştir ki fıtratın bu gücü bazı fevkalâde, kritik durumlarda insan tarafından daha fazla idrâk olunmakta fakat tehlikenin ortadan kalkmasıyla birçok insan tekrar geleneksel inanç ve tutumlarına geri dönebilmektedirler. Esasen bu durum bize bunalımlı anlarında içindeki ulûhiyyet ve vahdâniyyet şuurunu kolaylıkla fark eden insanın, o zamana dek edindiği sosyo-kültürel alışkanlıklarından vazgeçemeyerek tekrar eski inançlarına yöneldiğini ve irâde zaafı taşıdığını göstermektedir. İşte Mâtürîdîler Allah'ın varlığına inanmaya elverişli bir yapıda yaratılan insandaki duygusal ve zihinsel potansiyeli dikkate alarak aklın bu doğal fıtrat yönünde kullanılması -hiçbir vahyî bilgiye muhatap olmasa bile- gerektiğini belirtmişler, Allah'ın varlığını bilmenin vâcip olduğu fikrini savunmuşlardır.¹⁰⁰ Yani Allah insanlara peygamberlerini göndermeseydi bile insanların kendi akıllarıyla Allah'ın varlığını bulmaları zarûrî (vâcip) olurdu. Çünkü göklerin ve yerin, kendi varlığının ve diğer eşyanın yaratılışı üzerinde düşünebilen her insan için Yaratan'ını bilmemekte herhangi bir mâzeret yoktur,¹⁰¹ zira Allah'ı bilmek insanın en önde gelen vecibesidir. Bu sebeple başta İmam Mâtürîdî olmak üzere âlimlerin birçoğu körü körüne taklidi caiz görmemişlerdir.¹⁰²

Fıtrî olan şeylerin her varlık türünde bulunduğunu ve o türün tüm bireylerinde var olduğunu göz önünde bulunduracak olursak varlığın yaratılış gereği yani eğitim ve öğretim olmaksızın da fıtrî kabiliyetlerin zuhur edeceğini söyleyebiliriz. Kur'an-ı Kerim'de arılara bal yapma bilgisi ve güdüsü vahyedildiğinden¹⁰³ bahsedilmekte, insandaki dinî duygunun ise seçenekli şekilde (fücur-takva) ilhâm edildiğinden¹⁰⁴ söz edilmektedir. Yani dinî duygular potansiyel halde, içgüdüler ve tabîî kanunlar ise seçeneksiz¹⁰⁵ ve fiilî halde bulunmaktadır. Başka bir deyişle insandaki Allah inancı arının fıtraten bal yapması gibi bir içgüdü değildir, bu sebeple çocukta doğuştan hazır tevhîd bilgisinin var olduğu da söylenemez. Esasen insan ruhunda Yaratıcı'sını idrâk etmeye, O'na tevâzu ile boyun eğmeye iten duygusal bir motivasyon vardır ve onda yaratılıştan var olan bu din duygusu, başlangıçta irâde ve bilinç dışında yaşayan belirsiz bir olgu iken aklın olgunlaşmasıyla şuur seviyesine çıkmaktadır.¹⁰⁶

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36 (30), 271 (221); İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, s. 114; Musa Kazım, *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: Dinî, İctimaî Makaleler*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, h. 1336, s. 90.

¹⁰¹ Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, s. 40.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, s. 331, 373, 385.

¹⁰³ Nahl 16/68-69.

¹⁰⁴ Şems 91/8.

¹⁰⁵ Fussilet 41/11-12.

¹⁰⁶ Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, s. 106-113.

Öyle ki insanın bilinçaltındaki ya da yaratılışındaki inanma eğiliminin düşünme ve istidlâl tezgahtından geçmesiyle Allah'ın varlığına ilişkin bilgiye ulaşılabilmekte daha sonra da bu bilginin özgür irâde tarafından tasdîkiyle îman elde edilebilmektedir.

Fıtrat delili diye adlandırılan ve Kur'an-ı Kerim'de temsili bir şekilde tasvir edilen¹⁰⁷ inanma isteği ve ihtiyacı tabîî olarak her insanda bulunsa da gaflet, gurur ve kibir gibi bir takım olumsuzluklar inanma duygusunu köreltip manevî değerleri örtebilmektedir. Zaten “îman”ın zıddı olan “küfr”ün asıl anlamının “örtmek” oluşu göz önünde bulundurulunca gaflet ve zaâf göstermenin mümkün olmadığı hayatın tehlikeli ve bunalım anlarında hemen herkesin yaratılışının gereği olarak Allah'a sığınmaya, ondan yardım dilemeye yönelmesi de bahsettiğimiz düşünceyi doğrulamaktadır.¹⁰⁸ Yani her ne kadar insanlardaki fitrî duygu kötü alışkanlıklarla perdelenip kalpteki fitrî mârifet nuru sönebilmekte, fıtrat değişip bozulabilmekte ise de zor zamanlarda inkâr edenlerde bile perdelerin yırtılarak vicdanların derinliğindeki “hak duygusu”nun ortaya çıkması ve gerçeğin itiraf edilmesi fitrî duygunun kaybolmadığını göstermektedir. İnsanlarda kendini bilmek kadar açık olmasa da Allah'ı sevmek, O'na yönelme, sığınma ve boyun eğme duygusu Yaratıcı'yı aramaya yöneltmekte, bu duygunun¹⁰⁹ açığa çıkmasını sağlayacak olan tefekkür ve tedebbüre ihtiyaç duyulmaktadır. Her selîm akıl sahibi kendisi ve dış dünya üzerinde gerçekleştirdiği akıl yürütme eylemi neticesinde Allah'ın varlığını bilebilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın varlığını ve birliğini bilme ve O'na imân etme noktasında insanın yaratılışında mevcut bulunan bu fitrî eğilimi fark ettirmek, yaratılışın Yaratıcısına delâletini hatırlatmak, dinsizlik ve inkârın fıtrata aykırı bir sapıklık olduğuna dikkat çekmek amacıyla kişiyi düşünmeye sevk eden uyarıcı ve yol gösterici peygamberler de insanlara Allah'ın bir lütfu olarak gönderilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm Allah'ın varlığını, insanlar tarafından tabîî olarak kabul edilecek bir konu olarak telâkki etmektedir. Öyle ki Kur'an iyilik ve kötülük yapabilme kapasitesi olan insanın iki yönlü yeteneğe yaratılıştan sahip olduğunu belirtmiş, imtihan gereği olarak kabiliyetlerini kullanabileceği fizyolojik, psikolojik ve zihinsel güçlerle insanın donatıldığını haber vermiştir. Meselâ Kur'an'da şöyle buyrulmuştur:

*Gerçek şu ki biz insanı en güzel şekilde (ahsen-i takvim) yarattık.*¹¹⁰

¹⁰⁷ Arâf 7/172; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, s. 2323-2335.

¹⁰⁸ En'am 6/63-64; Neml 27/62.

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, s. 255; Gazzâlî, *er-Risaletü'l-Ledünniyye (Arifler Yolu içinde)*, (terc. Yaman Arıkan), İstanbul: Uyanış Yay., 1972, s. 117; Ahmet Hamdi Akseki, *İslâm*, s. 142-143; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi, 1340-1342, II, s. 5.

¹¹⁰ Tin 95/4.

*Biz ona iki göz vermedik mi? Bir dil ve çift dudak ve ona kötülüğün ve iyiliğin iki yolunu da göstermedik mi?*¹¹¹

*Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilhâm edene andolsun ki, nefsinin arındırarak kurtuluşa ermiştir. Onu kötülüklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.*¹¹²

*O ki her şeyi yaratmada ve amacına uygun şekiller vermektedir. O ki, (bütün mevcudâtın) tabiatını belirlemekte ve onu (hedefine doğru) yöneltmektedir.*¹¹³

*Bizim Rabbimiz, var olan her şeye gerçek özünü ve biçimini veren sonra da her şeyi (kendi doğasının gerektirdiği) yola yönelten varlıktır.*¹¹⁴

İnsanın yaratılışında, iyilik ve kötülüğü ayırt edebilecek bir kabiliyetin olması fıtrat ile vicdanın eş anlamlı olup olamayacağını akla getirebilir. Öyle ki vicdan, sonradan edinilmeyip her insanda “yaratılıştan bulunan” manasında kullanılmış, “Allah vergisi” olarak kendimizde bulduğumuz bir iç sesi, insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, ahlâkî değerler ve eylemler hakkında hüküm verme ve yargılama yeteneğini¹¹⁵ ifade etmiştir. Bu yeteneğin aktif olmasıyla varlığından bahsedilen vicdan, pasif haldeyken yok sayılmıştır.

İslâmî kaynaklarda insan tabiatında ahlâkî şuura sahip bir yeteneğe vicdan isminin verilmesi yani kelimenin terim olarak İslâmî literatüre girmesi modern dönemde Batı’dan yapılan çevirilerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Modern İslâmî literatürde ahlâk ve din psikolojisiyle ilgili çalışmalarda Allah tarafından kişinin içine yerleştirilen, iyiyi kötünden ayırt etmeyi sağlayan bir güç, doğuştan gelen bir ahlâkî yetenek olarak düşünülen vicdanın, iyi bir eğitimle düşünme kabiliyetinin gelişmesine ve dinî duyarlılığın güçlenmesine paralel biçimde niyet ve eylemler üzerinde etkili olduğu, bireyin iç dünyasında sorgulayıcı ve yargılayıcı bir güç haline geldiği kabul edilmiştir. Öyle ki bu güç kişinin davranışlarında tutarlı olmasını, kendi kendini denetlemesini sağlamaktadır. Fıtratı bozulmamış her insanın iyi davranışlarından dolayı mutluluk ve huzur, kötü davranışlarından dolayı üzüntü, suçluluk ve pişmanlık duyması¹¹⁶ da aktif haldeki vicdana işaret etmektedir. Dahası iyilik yapan kişinin sevinç, kötülük yapan kişinin üzüntü duyması bir hadîse göre "onun inancının bir göstergesi"

¹¹¹ Beled 90/8-10.

¹¹² Şems 91/7-10.

¹¹³ A’la 87/2-3.

¹¹⁴ Taha 20/50.

¹¹⁵ Osman Demir, “Vicdan”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII, s. 100-102.

¹¹⁶ Osman Demir, “a.g.m”, XXXXIII, s. 100-102.

sayılmıştır.¹¹⁷ İyilik ve kötülüğü yapabilme özellikleriyle donatılmış olan insanın imtihan edilmenin bir gereği olarak kötülük yapabilecek iken iyilik yaptığında haz duyması¹¹⁸ ondaki iyiliğe olan yatkınlığı gösterir. Zaten insanda kötülük yapabilme özelliği olmasaydı, iyiliğin hazzını ve kıymetini anlaması imkânsız olurdu. Esasen insanın fitratına aykırı bir eylemi gerçekleştirebilmesi için evvela zihinsel bir oluşum süreci gerekli olmaktadır. Şöyle ki ilk etapta fitrata uygun olanları seçmek kolay iken uygun olmayanları seçmek zor gelmektedir, fakat zihnen kurgulama ve daha sonra alışkanlık haline getirme sonucu¹¹⁹ fitrata aykırı olan eylemler irâdî bir şekilde yapılabilmektedir.

İnsan Allah'a yönelme yeteneği ile bu fitrî gizil yeteneğinin günyüzüne çıkacağı dış dünyaya yani imtihan sahnesine çıkmakla birlikte kendisi için tayin edilen yaratılış amacını tespit etmekle sorumludur. Zira yaratılıştan gelen sağlamlığın, sağlam olarak devralınmış olan ve gelişmeye müsait olan kabiliyetlerin keşfedilmesi ve geliştirilmesi gerekmektedir. Eğer insan kendindeki kabiliyetleri dikkate almaz, heves, âdet ve alışkanlıklarının peşinden giderse farkında olmayarak da olsa Allah'ın yaratışını değiştirmeye kalkar¹²⁰, yakalandığı zihnî hastalık sonucu ise doğru akıl yürütme eylemi gerçekleştiremez ve irâdesini isabetli kullanmak hususunda hata eder.

Peki fitratın bozulması ya da değişmesi tehlikesi karşısında bu hastalık durumundan iyileşme, fitrata dönüş ümidi yok mudur? Fıtrata aykırı davranışlar İslâmî anlayışta en genel ifadeyle *günah* olarak adlandırılmakta, inkâr (küfür) ve şirk koşmak da günah kavramının içinde yer almaktadır. İşte Allah'ın varlığını inkâra dolayısıyla günaha bulaşan başka bir deyişle kendi özüne yabancılaşarak fıtrattan uzaklaşan kişinin fitrata dönme, zihinsel sağlığına kavuşma yolu önyargısız düşünerek hatalarını görmek, pişman olmak yani "tövbe etmek"ten geçmektedir. Zira Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur:

*O günahları bağışlayan, kendine yönelenin yönelişini kabul eden, cezalandırması çetin, keremi de sınırsız olanıdır. O'ndan başka ilâh yoktur ve tüm yolların sonu O'na çıkar.*¹²¹

*İnkâr edenlere söyle, eğer vazgeçerlerse, geçmişteki (günahları) bağışlanır.*¹²²

Allah'ın kabul edeceği tevbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden tevbe edenlerin tevbesidir; işte Allah bunların tevbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet

¹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 398; V, 251-252; Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur,ân", 2/35.

¹¹⁸ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İlâhi*, (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul, 1988, s. 206-208.

¹¹⁹ Muhiddin Okumuşlar, *Fıtrattan Dine*, Konya: Yediveren Yay., 2002, s. 56.

¹²⁰ Beyza Bilgin, *İslâm ve Çocuk*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1997, s. 18.

¹²¹ Mü'min 40/3.

¹²² Enfal 8/38.

*sahibidir. Yoksa kötülükleri yapıp yapıp da içlerinden birine ölüm gelip çatınca “Ben şimdi tevbe ettim” diyenler ile kâfir olarak ölenler için (kabul edilecek) tevbe yoktur. Onlar için acı bir azap hazırlamışızdır.*¹²³

Bununla birlikte Allah, Kur’an’da kalpleri mühürlenene inkârcılardan da bahsetmiştir.

*...Anlamayan bir toplum olmalarından dolayı, Allah onların kalplerini çevirmiştir.*¹²⁴

*Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı.*¹²⁵

*...Doğru yolu görseler onu yol edinmezler. Ama sapıklık yolunu görseler onu (hemen) yol edinirler...*¹²⁶

Kibir ve inâtları sebebiyle, gerçeği bile bile kabul etmeyen ve irâdesini inkâr istikâmetinde kullanan ve asla tevbe yolunu tutmayacağı belli olan kâfirlerin fiillerinin bir sonucu olarak kalbin kararması ve hiçbir hakikâti kabul etmeyecek duruma gelmesiyle gerçekleşen kalbin mühürlenmesi¹²⁷ bir tarafa işlenen ma'siyet ve günahlar ne kadar büyük veya çok olursa olsun, bağışlanma taleplerine Allah olumlu yanıt vereceğini beyan etmiştir.¹²⁸ İnkârcıların kalbinin mühürlenmesinin Allah’a nispet edilmesi ise sadece yaratma cihetiyledir,¹²⁹ yoksa inkârda ısrar tercihi kula aittir. Mâtürîdî kalbin mühürlenmesi ile ilgili şöyle demiştir:¹³⁰

Onlar düşünme ve tefekkürü terk ettikleri için, Allah onların kalplerini mühürlemiştir de artık onların kalplerinde düşünme ve tefekküre yer kalmamıştır. Allah, onların kulaklarına da mühür vurmuştur. Çünkü onlar gerçek ve doğru söze kulak vermemişlerdir. Yine onlar kendi iç dünyalarına ve dış dünyadaki mahlukâta, onların geçici olduklarını, bir gün yok olacaklarını ve hâllerin sürekli olarak değiştiğini, böylece onları yaratanın ezelî ve ebedî olduğunu kavramaları için ibret nazarıyla bakmadıklarından dolayı Allah onların gözlerinde perdeler yaratmıştır.

İşte insanın kendisini, dış dünyayı ve Allah’ı bilmesini sağlayan donanımın akıl yürütmek için gerekli olan kabiliyetler olduğunu belirten Mâtürîdî, yaratılıştan var olan bu

¹²³ Nisa 4/17-18.

¹²⁴ Tevbe 9/127.

¹²⁵ Saff 61/5.

¹²⁶ Araf 7/146.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, s. 34-35; VI, s. 63, 65 194-195; XI, s. 283-284.

¹²⁸ Mü’min 40/3.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, s. 64.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, s. 34-35.

yetiye gereği gibi kullanmayan ve ondan faydalanmayanlar için aklın varlığını yok saymış,¹³¹ işitip görseler dahi inkârcıların algıladıklarının anlamları üzerinde akıl yürütmedikleri ve onları idâre ederek düzenleyip yaratan "Yüce Varlığı" düşünmediklerinden dolayı onları hayvana benzetmiştir.¹³² O, bu konuda İbn Abbas'tan gelen bir rivâyeti nakletmiştir:¹³³

Onlar (kâfirler) yeme konusunda hayvanlar gibidirler. Zira onların (hayvanların) amacı sadece yemek içmekten ibarettir ki bu durumda onların (kâfirlerin) durumu yemek, içmek ve şehvetlerini gidermekten ibaret olan hayvanlara benzer. Onlar (hayvanlar) çağırıyor işitir, fakat akletmezler. Kâfirler de böyledir.

Öyle anlaşıyor ki, Hristiyanlığın Pavlus yorumu olan ilk günah doktrininin hilâfına İslâm'daki doğuştan gelen temiz yaratılış, lekesizlik anlayışı ve gerçeğe meyletme yetisi, aklı gereği gibi kullanmamak ondan faydalanmamak ile körelmektedir, böylece günah ya da inkâr ancak insanın kendi özgür irâdesiyle gerçekleşen bir eylemi sonucu ortaya çıkmaktadır.

İmtihan sebebi ve ortak bir yaratılış özelliği olarak akıl her insanda bulunsa da bilgi yollarını kullanmayı reddeden, metafizik doğruları keşfetmek istemeyen inkârcılar sorumlu tutulmakta ve mazur görülmemektedir.¹³⁴ Zira insan ancak arzu ettiği ve yapmaya çağırdığı şeylere karşı nefsinin kontrol altına alarak onu aklının ve zihninin çağırdığı şeylere yönlendirince imtihanı kazanmış ve kurtulmuş olacaktır.

İşte Mâtürîdî, hakikâti keşif aracı olarak gördüğü aklın dayanağı olan hilkâtî ya da gerçeğe meyletme yetisi olan fitratı, insanın Allah'ın varlığını tanıyıp O'na kulluk edecek donanımla dünyaya gelmesi dahası insanın Allah'ın verdiği nimetlere şükretmesini sağlayacak arzu ve ihtiyaçlarla yaratılması şeklinde açıklamıştır.¹³⁵ Öyle ki insana verilmiş olan aklı kullanma yeteneği beraberinde Allah'ın varlığını bilme sorumluluğunu getirmiş, bu sebeple de Mâtürîdî, insanın mârifetullah konusundaki sorumluluğu açısından herhangi bir fetret kabul etmemiştir.¹³⁶

*Allah'a selîm kalple gelenler hariç, O gün, ne mal fayda verir ne de evlât*¹³⁷ şeklindeki âyet-i kerimede bildirildiği üzere fitratın tecellisi "kalb-i selîm" şeklinde ifade

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, s. 399.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, s. 119.

¹³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, s. 120.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, s. 246-247.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, s. 49; XII, s. 99.

¹³⁶ Metin Yurdagör, *İslam düşüncesinde fetret kavramı*, 2. bsk., İstanbul: Marifet Yayınları, 1998, s. 29-30.

¹³⁷ Şuarâ 26/88-89.

edilmiştir. “Kalb-i selîm” kalbin şirkten ve günahlardan uzak olması anlamında kullanılmıştır. Kalbin fitrî temizliği Allah’tan başkasına paye vermeyecek şekilde ihlaslı olmayı ifade etmektedir, bu kimseler için âhirette, Allah yolunda kullandıkları malları, güzel ahlâkla terbiye ettikleri evlatları fayda verecektir. Ancak bunun için bir şart daha gerekir ki o da ölünceye kadar tevhîd üzere kalmaktır.¹³⁸

*Şüphesiz biz emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o çok zâlimdir, çok câhildir,*¹³⁹ meâlindeki âyet-i kerimede belirten emânetin ne olduğunun açık bir şekilde belirtilmediğinden bahseden Mâtürîdî, emanetin kelime-i tevhid, kelime-i şehadet, Allah’ın farz kıldığı emirler vb. şekilde açıklandığını da aktarmaktadır. Mâtürîdî’nin, göklerin ve yerin bu teklifi yüklenmek istememesi, ondan çekinmesiyle ilgili olarak naklettiği çeşitli yorumlardan biri şöyledir;¹⁴⁰

Bazılarına göre, âyetteki “onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler” ifadesi, *yaratılış gereği (ondan) kaçındılar anlamındadır. Yani, göklerin ve yerin emâneti yüklenmekten kaçınması, emâneti yüklenebilecek şekilde yaratılmış olmamaları demektir. İnsanın bu emâneti yüklenmesi ise emâneti taşıyabilecek fıtratta yaratılmış olması demektir.*

Mâtürîdî’nin aktardığı diğer bir görüşe göre ise, *emânetin teklif edildiği gökler, yer ve dağlar, burada yaşayan canlılarla te’vil edilmiştir.*¹⁴¹ Mâtürîdî her iki yorum üzerinde de herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

Fıtratın olumsuz etkilerinden büyük ölçüde uzak kalarak selîm fıtratını koruyup geliştirme gücüne sahip olan örnek kimselerin varlığı da bilinen bir gerçektir. Esasen insan, çevresinin zavallı ve çaresiz bir kopyası değildir, potansiyel olarak kendi çevresini aşma ve ona yeni değerler katma gücüne sahiptir. Bu anlamda Kur’an’da, çevrenin değerlerini aşarak fıtrattaki ana ilkeye uygun bir gelişme imkânına işaret eden olaylar anlatılmıştır. Hz. İbrahim örneği ile dile getirilen bu fıtrata dayalı gelişme yolu, “haniflik”¹⁴² olarak isimlendirilmektedir. Putperest bir toplumda yetişen ve putperest bir babanın çocuğu olan Hz. İbrahim’in yaşadığı tecrübeler, dinî kabiliyetin akla dayalı bir gelişim yolu içerisinde nasıl açığa çıktığını hangi safhalardan geçerek şekillendiğini anlama konusunda bizi

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, s. 309

¹³⁹ Ahzab 33/72

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, s. 393-394.

¹⁴¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI, s. 395.

¹⁴² bkz. Yûnus 10/105, Hacc 22/31, Beyyine 98/5.

aydınlatmaktadır. İlk başta içgüdüsel tarzda içten doğma yüce bir varlık duygusu ve sezgisi ile sarsılan Hz. İbrahim, bu duygunun kendisini davet ettiği “Yüce Varlığı” bulup anlamaya koyulmuştur;

“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 olurdum’ 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”¹⁴³. Bu âyetlerin ışığında düşünülecek olursa, akla dayalı bir yolla gelişen fitrî-dinî eğilim şu safhaları izlemektedir:¹⁴⁴

- a) İçten doğma bir duygu ile Yüce bir Kudret’in varlığının sezilmesi,
- b) Bu Yüce Kudret’i arama arzusunun uyanması ve kozmik unsurlar üzerinde araştırma ve düşünme,
- c) Âlem ve Allah tecrübelerinin birbirine karışması; somut varlıktan soyut varlığa geçişte bocalamalar yaşanması
- d) Yüce sıfatları sayesinde Allah’ın varlığını kavrama.

Böylece fitrî dinî eğilimin dış âlem tecrübesine bağlı olarak bir dinî tecrübeye yol açtığı görülmektedir. Bu gelişim tablosuna göre Allah tecrübesi vasıtalı, yani akıl yürütmeye dayalı sistemli bir zihin faaliyeti sonucunda elde edilmektedir. Burada zihnin “sebeplilik” ilkesine ulaşması ve bu ilkeye dayalı bir muhakeme ile olayları bir bütünlük içerisinde değerlendirebilme yeterliliğini elde etmesi önem taşımaktadır. Hz. İbrahim’in bu süreci nübüvvetinden önce ve büluğa yakın yıllarda yaşamış olması,¹⁴⁵ günümüzde bazı psikolojik teorilerde yer alan zihnin gelişim safhalarına uygun düşen bir özellik göstermektedir.

Çocuk dindar olarak dünyaya gelmez, fakat o dinî eğilim bakımından tamamen boş da değildir. Çocukta tabîî bir dinî kabiliyet ve eğilimin varlığı,¹⁴⁶ bilimsel araştırmaların ulaştığı sonuçlarla da uyum sağlamaktadır, bebeklerdeki ahlâki eğilimi gösteren deneyler

¹⁴³ En’âm 6/76-79.

¹⁴⁴ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 128-129.

¹⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dîni Kur’an Dili*, I, s. 411.

¹⁴⁶ Pierre Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, (çev. S. Odabaş), Ankara 1958, s. 18-19, 79-80, 94, 105, 108; Kerim Yavuz, *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39-43, 105, 107, 113, 128 vd.

yapılmaktadır.¹⁴⁷ Her türlü dış müdahaleden, taklit, telkin ve öğrenmeden bağımsız olan, içten gelen tabîî, içgüdüsel ve duygusal bir tarzda beliren dinî kabiliyet ve eğilim, çevredeki uyarcılarla etkileşim içerisinde, yaşın ilerlemesine bağlı olarak kendisini açığa vurmaktadır.

Materyalist-natüralist paradigma içerisinde insan zihninin açıklanamayan en önemli özelliği olan bilincin maddeye indirgenmesinin olanaksızlığı materyalizm dolayısıyla ateizm için ciddi bir açmazdır. Bilincin doğasının açıklanamaması, bilinçteki deneyimlerin bilimsel araştırma konusu yapılamaması yüzünden materyalistlerin bilincin varlığını inkâr etme yoluna gitmeleri bir yana bilinç durumlarını birinci şahıs olarak yaşamamız bu durumların inkâr edilmesine olanak vermemektedir. Bilincin varlığı, düşünme ve karar verebilme yeteneği olan ve fiillerimiz üzerinde kontrol sahibi olabilmemizi sağlayan irâdemiz, ancak ruhun fonksiyonuyla mâkûl bir açıklama sağlamaktadır, dolayısıyla insanın sadece beden değil beyin dışı merkezden gelen birçok kabiliyetle donatılmış ruhun varlığıyla birlikte ancak bir bütünlük arz ettiği söylenebilir. İnsanın yapısındaki kabiliyetlere ilişkin olarak ise iyiye yönelme yanında adâlet duygusunun bebeklikte bile mevcut olduğunu gösteren bulgular vardır. Öyle ki Yale Üniversitesinde psikoloji profesörü Paul Bloom'un "The moral life of babies" (Bebeklerin Ahlâkî Hayatı) başlıklı makalesinde bahsettiğine göre, altı aylık bebekler üzerinde ilginç deneyler yapılmıştır. Miniklere izletilen olaylarda kuklalardan bir tanesi bir tepeye tırmanmaya çalışıyor fakat başaramıyor, ikinci kukla onu iterek tırmanmasına yardımcı oluyor, daha sonra tırmanmayı başaran kukla zıplayarak sevincini gösteriyor. Bir sonraki aşamada olay baştan alınıyor bu defa tepeye tırmanmaya çalışan kuklayı geri iterek engellemeye çalışan üçüncü bir kukla figürü devreye giriyor. "Yardım eden" (iyi) ve "engelleyen" (kötü) kukla arasında bebeklerin seçim aşamasına gelindiğinde ise % 80 oranında "yardım eden" kuklanın seçildiği görülüyor. Bir başka deneyde oyuncak kutusunu açmaya çalışan kuklaya önceki oyuna benzer bir şekilde "yardım eden" ve "engelleyen" iki figür yöneltiyor ve bebeklerin çoğunlukla "yardım eden" kuklayı onayladığı tespit ediliyor. Bebekler üzerinde yapılan bir diğer deneyde yine üç kukla var, ortadaki kukla sağ taraftaki kuklaya topu attığında sağ taraftaki kukla topu tekrar geri atıyor. Ancak aynı şekilde soldaki kukla kendine top atılınca alıp kaçıyor. Sonra topu geri atan ve alıp kaçan kuklaların elinde bulunan şekerleri alma konusunda bebeklere seçim ortamı hazırlandığında miniklerin çoğunun yaramazlık yapıp topu kaçırarak bebeğin elindeki şekerini aldığı hatta bazısının ona tokat atmayı da ihmal etmediği böylece cezalandırmış oldukları gözleniyor.¹⁴⁸ Esasen bu

¹⁴⁷ Paul Bloom, "The Moral Life of Babies", *New York Times Magazine* 3, 2010.

¹⁴⁸ Paul Bloom, "The Moral Life of Babies", *The New York Times*, 5 May 2010; Caner Taslaman, *Ahlâk*,

deneyler bebeklerin, basit de olsa doğuştan getirdikleri ahlâkî bir altyapıya dolayısıyla adâlet duygusuna sahip olduğunu göstermiş oluyor. Böylece insanın ahlâktan yoksun bir hayvan olarak hayata başladığını savunan Sigmund Freud¹⁴⁹ gibi kimselerin iddialarının zayıflığı ortaya çıkmış oluyor.

İnsandaki ahlâkî duygu, irâde ve zihinsel kâbiliyetler biyolojik evrimin üretebileceği maddî bir karakter taşımamakta ve maddî süreçlerin bir ürünü olarak açıklanamamaktadır. Madde-ötesini reddeden ateistlerin ruh ile madde arasındaki ilişkinin açıklanamaz oluşunu gerekçe göstererek ruhun varlığını inkâr etmeye yönelmeleri ise ancak dogmatik bir inanca sahip olduklarına göstergedir. Eğer ateistlerin dediği gibi zihinsel faaliyetler beyin nöronlarının yaptığı şeylere indirgenecek olursa bizim şuurlu benliğimiz pasif bir izleyici konumuna düşecek ve irâdenin varlığı açıklanamaz bir hal alacaktır. Oysaki zihin yalnızca beyinden ibaret değildir, başka bir deyişle şuurlu ve zihin beynin sınırlarını aşan bir yöne sahip olmalıdır.¹⁵⁰

Araştırmacılar, tarih içinde gelip geçen milletlere ait inançları inceleme sonunda çıkardıkları sonuçlara göre her milletin bir tanrı inancına sahip olduğunu tespit etmişler, buna bağlı olarak selîm yaratılışını ve sağduyusunu koruyabilmiş insanların yüce bir tanrının varlığını tabîi olarak benimseyeceğini söylemişlerdir. “Kabûl-i âmme” veya “fıtrat-ı selîme” diyebileceğimiz bu delile erken dönemlerde dikkat çekenlerden biri de Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî’dir. Ona göre ırkları, ülkeleri, dil, din ve felsefeleri değişik olmasına rağmen belli bir seviyeye ulaşabilmiş bütün milletler evrende hâkim bir yaratıcının eserlerini gördüklerinden şüphe etmemişlerdir. Buna göre ezeli bir yaratıcının varlığını, yeterli aklî kapasiteye sahip bütün insanlar daima zarurî olarak kabul etmişlerdir. Bu yüce yaratıcıya her zaman tapınılmış, O her dilde bilinmiş, her lisanla anılmıştır. İnkârın doruk noktasına ulaşmış kişinin bile büyük bir felâketle karşılaştığı zaman taş, toprağa veya ağaca sığındığı görülmemiştir. Makdisî, bütün insan topluluklarının dillerinde Allah’a mahsus isimlerin bulunduğunu da kaydederek çeşitli örnekler vermiştir.¹⁵¹

Felsefe ve Allah, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014, s. 31.

¹⁴⁹ Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*, (çev. Niyazi Berkes), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971, s. 181-82, 226-232; Bedri Katipoğlu, *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*, 1. bsk. İzmir, 1991, s. 97.

¹⁵⁰ Karl Popper and John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, s. 44-46, 51-52, 55, 146, 163-167, 558; Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin), s. 341, 354-355.

¹⁵¹ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed’ ve’t-târih*, I, s. 57-64.

“Tarih boyunca ilimsiz, fensiz ve felsefesiz insan toplumları var olmuşken dini olmayan bir toplum bilmiyoruz.”¹⁵² diyen Henri Bergson’un dikkat çektiği üzere her milletin bir tanrı inancına sahip oluşu inkâr edilemeyecek şekilde açık bir olgudur. Batı’da birçok psikolog, antropolog ve biyologun tevhîd inancının fitrî ve asıl olduğunu ortaya koyan çalışmaları olmuştur. Andrew Lang (1840/1920) Avusturalya, Afrika ve Kuzey Amerika’da yaşayan ilkel kabileler üzerinde araştırmalar yapmış ve araştırmaları sonucunda bu kabilelerdeki yüce bir tanrı inancının varlığını tespit etmiştir.¹⁵³

Küllî akıl her insana aynı ve müşterek bir nimet olarak verildiğinden, her insan Allah’ın varlığını bilebilecek yetenek ve donanımla hazırlanmış bir vaziyette bulunmaktadır. Öyle ki vahiy ulaşmamış olsa bile Rabbine yönelen ruhî bir kabiliyete ve selîm bir akletme yeteneğine sahip bir varlık olarak insanoğlu, iç ve dış dünyası üzerinde akıl yürütmek suretiyle Yüce bir Yaratıcı’nın var olduğunu bilebilir.

Batı düşüncesinde kişi merkezli vahiy anlayışının¹⁵⁴ savunucularından kabul edilen Luther’in fikirlerini açıkça benimseyen John Calvin (d. 1509 - ö. 1564), *insan tabiatındaki Tanrı’ya doğrudan bilmeye imkân tanıyan epistomolojik bir yetiden* bahsetmiştir. Calvin’in *sensus divinitatis (ilâhî duygu)* dediği ve insanların doğuştan *bilkuvve* sahip olduğu bu yeti, uygun koşullarda *bilfiil hâle* gelmekte, bir başka deyişle faaliyete geçmektedir, böylece insanda Tanrı inancı doğrudan ortaya çıkmaktadır. Yani Calvin, *insanın tabiatında varolduğunu düşündüğü “ilâhî duygu”nun* belli tecrübî koşullar altında ortaya çıktığından söz etmiştir. Calvin’in bu anlayışıyla ilgili ifadeler ya da yorumlar dikkate alındığında¹⁵⁵ Mâtürîdî’nin fitrat deliliyle ilgili benzeşmeler olduğu görülebilir. Şöyle ki Calvin’de olduğu gibi daha önceden bahsettiğimiz üzere Mâtürîdî de insanların doğuştan sahip olduğu bir yetiden söz etmektedir, o insanın doğuştan iyiyi-kötüyü tanıma potansiyelini taşıdığını, Allah’ı arama eğilimi ve O’na dayanma duygusuyla birlikte zamanla olgunlaşan aklın doğru işletilmesiyle -yani sağduyusunu kaybetmemiş her insanın fitratını bozmayacak şekilde aklını kullanılmasıyla- Allah’ın varlığını doğal olarak bileceğini söylemiştir. Öyle ki insanda Allah’ın varlığıyla ilgili doğuştan gelen bir bilgi olmasa da, doğru bilgiyi üretebilecek ve böylece Allah’ın varlığını bilebilecek bir altyapı, donanım ya da kabiliyet vardır.

¹⁵² Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karasan), Ankara, 1962, s. 123.

¹⁵³ Eliade Mircea, *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*, (çev. M. Aydın), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990, s. 50.

¹⁵⁴ Kişi merkezli vahiy anlayışı için bkz. John Hick, *Philosophy of Religion*, 3rd ed., New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1983, s. 68-69; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy Anlayışı*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004, s. 68-110.

¹⁵⁵ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, (ed. John T. McNeill, trc. Ford Lewis Battles), 7. bsk, Philadelphia: The Westminster Press, 1975, I, s. 43-46; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı’yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 119-123.

Kaynakça

- Açıkel, Yusuf (1998). " "Nefsini Bilen Rabb'ini Bilir" Hadis mi?, Kelâm-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 5. s. 173-200.
- Ahmet el-Ahmedi b. Süleyman (1337). *Risale-i tevhid = Mir'at'ül-irfan*, terc. Mehmed Esad, y.y..
- Akçay, Mustafa (1996). "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü". *S.Ü.İ. F.D.*. sayı: 1. s. 291.
- Akseki, Ahmet Hamdi (1966). *İslâm: Fitrî, Tabî Ve Umumî Bir Dindir*. 2. bsk., İstanbul: İrfan Yay..
- Ali el-Karnî, Ali b. Abdullah (2003/1424). *el-Futra: hakikatuhu ve mezahibü'n-nas fiha*. (matbu master tezi), Riyad: Dârü'l-müslim.
- Alkan, Ercan (2012). *Nefsini Bilen Rabbini Bilir / İbn Arabî*. tercüme ve şerh: M. Es'ad Erbili; yayına haz: Ercan Alkan. 2. bsk.. İstanbul: Hayykitap. s. 9-10 (önsöz).
- Alper, Hülya (2007). *İmanın Psikolojik Yapısı*. 2. bsk.. İstanbul: Rağbet Yay..
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefî (t.y.). *Umdetü'l-kârî şerhi Sahihî'l-Buhari*. Kahire: İdaretü't-Tıbaatî'l-Müniriyye. VIII.
- Bilgin, Beyza (1997). *İslâm ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay..
- Bergson, Henri (1962). *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, çev. M. Karasan. Ankara.
- Bloom, Paul (5 May 2010). "The Moral Life of Babies", *The New York Times*.
- Bovet, Pierre (1958). *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*. çev. S. Odabaş. Ankara.
- Calvin, John (1975). *Institutes of the Christian Religion*. ed. John T. McNeill, trc. Ford Lewis Battles. 7. bsk.. Philadelphia: The Westminster Press. I.
- Cebecioğlu, Ethem (1997). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.
- Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ (1985). *Fihi ma Fih*. terc. Meliha Ülker Tarıkahya. İstanbul: MEB Yay..
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (1990). "ftr". *es-Sıhah tacü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 4. bsk.. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin. II.
- Demir, Osman (2013). "Vicdan". *DİA*. İstanbul. XXXXIII. s. 100-102.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (2008). "el-Fıkhu'l-Ekber", nşr. Mustafa Öz. *İmam Azam'ın Beş Eseri* içinde. 4. bsk., İstanbul: MÜİFV Yay..

Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseyni (1993). *Külliyâtu Ebi'l-Beka*. (thk. Muhammed Mısri, Adnan Derviş. 2. baskı. Beyrut.

Firûzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed (2013). "fitrat". *el-Okyanusu'l-basit fi tercemeti'l-kamusi'l-muhit: Kâmusu'l-muhit tercümesi*. terc. Mütercim Asım Efendi, yayına hazırlayanlar: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkçe Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. III. s. 2256.

Freud, Sigmund (1971). *Totem ve Tabu*. çev. Niyazi Berkes. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gazzâlî (1972). *er-Risaletü'l-Lediünniyye (Arifler Yolu içinde)*. terc. Yaman Arıkan. İstanbul: Uyanış Yay..

Gazzâlî (1987). *el-Munkız mine'd-dalal meahu Kimyau's-saade...* Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye.

Gazzâlî (1967). *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Kahire: Müessesetü'l-Halebi. I.

Hick, John (1983). *Philosophy of Religion*. 3rd ed.. New Jersey: Prentice-Hall. Inc..
Hökelekli, Hayati (1985). "Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü". *Diyanet İlmi Dergi*. XXI/2. s. 25.

Hökelekli, Hayati (1993). *Din Psikolojisi*. Ankara.

İbn Abdülber Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi (1987/1407). *et-Temhid lima fi'l-Muvatta mine'l-meani ve'l-esanid*. thk. Saîd Ahmed A'rab. Tıtvan: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye.

İbn Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed et-Tunusi (1984). *Tefsirü't-tahrir ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye. XXI.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer (1966/1385). *Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Endelüs. III, V.

İbn Manzûr (t.y.). "fatara". *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır. V.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin (1978). *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. VIII.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin (1404). *Mecmu'u Fetâvâ*, neşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım el-Asımî. Kahire. IV.

İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saadat Mecdüddin Mübarek b. Muhammed (1963). *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed Zavi), Mahmud Muhammed Tanahi. Kahire: D'aru'l-ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, III.

İsmail Hakkı, İzmirli (1340-1342). *Yeni İlm-i Kelam*. İstanbul: Darülfünun İlahiyat Fakültesi. I.

Karaköse, Şaban (2007). *Din Eğitiminde Bireyi Tanımak*. İstanbul: Mavi Yay..

Katipoğlu, Bedri (1991). *Din Psikolojisi Açısından Freud Psikanalizi ve Din*. 1. bsk. İzmir.

Kılıç, Recep (2004). *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy Anlayışı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (1967) *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. tsh. Ahmed Abdülalim Berduni. 3. bsk.. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi. XIV.

Kutub, Muhmmmed (1992). *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*. terc. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları.

Kutub, Muhammed. “Allah’ın Zâtı”. *Niçin Allah’a İnanıyoruz*, İbrahim Eröz. IV.

Macdonald, D. B. (1988). “fitra”. *İA*. Ankara: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı. IV. 627.

Mağribî, Ali Abdülfettâh (1405/1985). *İmamü Ehli's-sunne ve'l-cemaa Ebu Mansûr el-Matürîdî ve arauhu'l-keîâmîyye*. Kahire.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (t.y.). *Kitâbü'l-Bed' ve't-Târîh* (nşr. Celement Huart), I-VI, Paris 1899-1919 — Bağdad: Mektebetü'l-Müsennâ.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2002). *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (1970). *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. Beyrut: Dârü'l- Maşrık.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2006-2007). *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. İlmî kontrol: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (t.y.). *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*. müracaa Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Katar: Nafakatü's-Şuuni'd- Diniyye.
- Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali (1983/1403). *Bihariü'l-envari'l-câmia li-düreri ahbari'l-eimmeti'l-ethar*. Beyrut: Müessesetü'l-vefa. III.
- Mestcizade (2007/1428). *el-Mesalik fi'l-hilafıyyat beyne'l-mütekellimin ve'l-hükema*. dirase ve tahkik Seyit Bahçıvan, Beyrut. İstanbul: Dâru Sâdır.
- Mircea, Eliade (1990). *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*. çev. M. Aydın. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay..
- Mutahhari, Murtaza b. Muhammed Hüseyin (1988). *Adl-i İlâhi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul.
- Mutahhari, Murtaza b. Muhammed Hüseyin (1992). *Fıtrat*. terc. Cafer Kırım. İstanbul.
- Musa Kazım Efendi, Şeyhülislam (h. 1336). *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: Dinî, İçtimaî Makaleler*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- Okumuşlar, Muhiddin (2002). *Fıtrattan Dine*. Konya: Yediveren Yay..
- Öğük, Emine (2010). *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özakpınar, Yılmaz (1999). *İnsan İnanan Bir Varlık*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Popper, Karl R and C. Eccles, John (2000). *The Self And Its Brain: an argument for interactionism*. London: Routledge.
- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb (1412/1992). “fatara”, *el-Müfredât*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: Ed-Darü's-Şamiyye.
- Reçber, Mehmet Sait (2004). *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât.
- Rousseau, Jean Jacques (1966). *Emil Yahut Terbiyeye Dair*. çev. H. Z. Ülken - A. R. Ülgener-S. Kuzey. 6. bsk.. İstanbul.
- Sabri, Mustafa (1950). *Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem*. Dâru İhyai'l-kütübî'l-Arabî. II.
- Strobel, Lee (2013). *Hani Tanrı Ölmüştü?.* çev. Sare Levin Atalay, Reşit Şahin. 3. bsk.. İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Sübki, Takiyyüddîn (1410/1990). *Küllî mevlûdîn yûledu ale'l-fitra*. nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme. Tanta: Dârü's- Sahabe.

- Taslaman, Caner (2014). *Ahkâk, Felsefe ve Allah*. İstanbul: İstanbul Yayınevi,
- Topaloğlu, Bekir (1987). *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Yavuz, Kerim (1983). *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay..
- Yavuz, Yusuf Şevki (1992). “Bezm-i Elest”, *DİA*. İstanbul. VI. 106-107.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*. sdl. İsmail Karaçam vd.. İstanbul: Feza Gazetecilik. I, III, VI.
- Yıldırım, Kazım (2010). *Türk İslam düşüncesinde Muhyiddin İbn'ül Arabi (Gazzali-Sühreverdi- Mevlana- Sadreddin Konevi İle Mukayeseler)*. İstanbul: H Yayınları.
- Yurdagör, Metin (1998). *İslam düşüncesinde fetret kavramı*. 2. bsk.. İstanbul: Marifet Yayınları.