

İMAM MÂTÜRÎDÎ'DE AKIL, İNSANÎ DOĞA (TAB') ve FITRAT* REASON, HUMAN NATURE (TAB') AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MÂTURÎDÎ

Geliş Tarihi: 12.12.2019 Kabul Tarihi: 25.02.2020

✉ OSMAN NURİ DEMİR

DR.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI / VAİZ

orcid.org/0000-0001-9701-6655

osmannuridemir@hotmail.com

ÖZ

Bu makale, akıl, doğa ve fitrat kavramlarını ve aralarındaki ilişkiyi Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve İslâm kelâmının en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bakış açısıyla incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsanoğlu için aklın fonksiyonu ve önemi nedir? İşlevsel olmayan akıl, insanî aklın var edilişiyle hedeflenen gayeye ulaştırılabilir mi? İnsan doğuştan bir tabiata sahip midir? Şayet varsa insanoğlunun bu verili doğasının değişmesi mümkün müdür ve onun akli ile doğası arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Fitrat kavramı akıl ile doğa arasında hangi pozisyonda yer almakta ve ne anlam ifade etmektedir? Eğer fitratta değişim imkânı yoksa o zaman fitrat ve misâkla ilgili nasların nasıl yorumlanması gerekir? Bütün bu sorulara Mâtürîdî'nin verdiği cevaplar ve onun konu hakkındaki fikirleri muasırları ve takipçileri arasında ne oranda karşılık bulmuştur? İşte bu makalede bunlar ve benzeri sorulara Mâtürîdî'nin verdiği yanıtlar ve geliştirdiği çözümler incelenmekte ve onun düşüncelerinin farklı izdüşümlerine işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Akıl, İnsanî Doğa, Çatışma, Fitrat.

* Bu makale Dr. Osman Nuri Demir tarafından Prof. Dr. Hülya Alper danışmanlığında hazırlanan "Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru" isimli doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the doctoral thesis titled "Mâtürîdî's Perception of Human Being" prepared by Dr. Osman Nuri Demir under the supervision of Prof. Dr. Hülya Alper.

ABSTRACT

This article aims to study the concepts of *aql*/reason, nature and *fitrah* (innate disposition) and their relationship to each other from the point of view of Imam al-Mâtürîdî (d. 333/944), one of the founding scholars of Ahl al-Sunnah and one of the most important figures of Kalâm/Islamic Theology. In this context, the article seeks answers to the following questions: What is the function and importance of reason for human beings? Can the non-functional reason/mind lead a person to the intended purpose for the creation of the mind? Does man have a nature from the birth? Is it possible, if any, that this given nature of man can change, and how does it relate to their mind and nature? What position does the concept of *fitrah* stand between mind and nature and what does it mean? If there is no possibility of change in *fitrah*, then how should we interpret the texts related to the *fitrah* and *mîsâq/covenant*? How did Mâtürîdî's answers to all these questions and his ideas on the subject were reacted among his peers and his followers? In this article, the answers given by Mâtürîdî to these and similar questions and the solutions he developed are examined, and different projections of his thoughts are pointed out.

Keywords: Kalâm, Mâtürîdî, reason/*aql*, Human Nature, Conflict, *Fitrah*.

REASON, HUMAN NATURE (TAB‘) AND FITRAH ACCORDING TO IMAM AL-MĀTURĪDĪ

SUMMARY

In this article, the concepts of ‘aql, nature and fitrah are examined in the perspective of the thoughts of Imam al-Māturīdī (d. 333/944), one of the most important figures of the Islamic Kalām and one of the founding names of the Ahl al-Sunnah. Undoubtedly, the views of Māturīdī on the nature and fitrah of human, who is known for his emphasis on ‘aql and freedom, also support his general thought. In this context, his position in the Islamic thought tradition is tried to be determined in the article by the meanings that Māturīdī attributes to the aforementioned concepts and the way he interprets the relationship between these concepts.

According to Māturīdī, ‘aql is the most supreme thing possessed by human, as it is their most valuable ability for freedom. As an intelligent being, human is made privileged not only by having reason, but also by reaching the truth by using their ‘aql. Their own being, the universe, the good, and the evil were all created for directing an intelligible being to reach the knowledge of the creator in the end. In essence, human is obliged to reason. Asking human not to reason means to ask them to abandon their original and unique nature, in other words, to deny their existence. As a matter of fact, when faced with such a situation, the ‘aql itself shows a tendency to resist the neglect of its use, and does not consent to be ignored. Human also knows that the feeling that inspires them not to use their ‘aql and think is nothing but a demonic specter. However, the purpose of such an act, which can be expected from the devil, is to prevent the person from collecting the fruition of the ‘aql and make them fear from using their mind –a divine trust given to them.

For this ‘aql, he thinks that the ‘aql that is not used in accordance with its purpose will cause satire, not praise, because the ‘aql he draws attention is the functional and all-duty, namely that is the ‘aql that is used by the owner as a means of information and mediates the achievement of the human by obtaining the information. Nevertheless, Māturīdī also takes into account the possibility of the mistake of the ‘aql, and argues that several human vulnerabilities may cause inaccuracy in determining wisdom. Likewise, according to him, lust, hope, intensity of pleasure, pain and suffering, and many other reasons may prevent the mind from making the right decision. One of the

reasons why Allah sent prophets is to direct people to raise doubt for such reasons.

Mâturîdî does not see human as a pure good being or accept that human has an absolute good nature. According to him, man is born with a nature that is prone to good and evil, with the possibility of choosing either of them. In this sense, Mâturîdî is of the opinion that human has a given nature and that he has a dual nature structure. Accordingly, human has a nature that desires some things, finds them nice and attractive, and sees them well. At the same time, human has been created with a nature that hates, fears, runs away, abhors, and perceives them as cheesy, evil, and ugly. On the other hand, according to Mâturîdî, human nature is not constant or unchangeable. In this context, Mâturîdî thinks that human nature may change under the guidance of religion. because according to him, it is possible for human nature to change through education, ascetism, abstinence and the abandonment of habits, and undergo a change in a positive or negative way.

As a matter of course, conflicts occur between this given nature and mind of human from time to time, who can grasp everything by their own being and evaluate the affairs according to their results. In this ongoing conflict between human nature and mind, humankind is subject to not their nature but their mind. In this context, the following expressions of Imam al-Mâturîdî in Kitâb al-Tawhid indicate the conflict of mind and nature as well as how to resolve this conflict: "Human was created by possessing nature and 'aql. Nature may not want something as it considers it ugly and abhors it. There may be sometimes an agreement between mind and nature, and opposition at others. In this case in order for truth to come to light, it is necessary to reason (evil eye) and contemplate (deliberation) as a matter of course."

The fitrah in the thought of Mâturîdî is that all beings testify tawhid by their fitrah. Because Allah has put traces for beings to bear witness to the existence and unity of Himself in everything He has created. So to speak, the Creator has stamped the existence and unity seal of Himself on every creature. However, the ignorant and stubborn people cannot realize that the creation witness to the existence and unity of Allah because they do not contemplate on their own creation.

GİRİŞ

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) eserlerinde insanı kapsamlı bir incelemeye tâbi tutmuştur. O, insanı hem ruh, nefis ve beden ilişkisi itibarıyla¹ hem de insan bedenine doğuştan yerleştirilen akıl, tabiat ve fitrat gibi özelliklerin mahiyetlerini ve aralarında bulunan ilişkinin keyfiyetini araştırma konusu yapmıştır. *Kitâbü 'l-Tevhîd* ve *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*'ın tamamı okunarak hazırlanan bu makalede Mâtürîdî'nin mezkûr kavramlara yüklediği anlamlar tespit edilerek onun bu kavramlar arasında kurduğu ilişki ortaya konulacak ve sahip olduğu bu özelliklerin insan hayatındaki reel yansımalarına işaret edilecektir.

I. AKIL: İNSANIN İNSANİYETİ

Akıl, insanoğlunun sahip olduğu en yüce şey, en değerli yetenektir.² Âlemde insan varlığını değerli kılan ve kendisinden önce var edilenlerden onu ayıran bu anlamda insanın insanîyetini sağlayan şey akıldır. Çünkü İmam Mâtürîdî'ye göre insanın yaratılışından önce evrende aklın insana sağladığı temyiz gücüne sahip başka bir varlık bulunmamaktadır.³ Zira varlığın ve onu idare edenin bilgisine ulaşmak, hamdin ve üstün bilgilerin kadrini ve bunların zıtlarını bilebilmek ancak kendisine akıl yüklenen ve temyiz gücü lütfedilerek mükerrer kılınan insanoğlunun yaratılması ile mümkün olmuştur.⁴

¹ Osman Nuri Demir, “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Kader* 17/1 (2019), 228-254.

² “العقل الذي هو أعز ما في البشر” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2: 23.

³ İmam Mâtürîdî muhtemelen burada ya melekler ve cinlerden sarfınazar ederek insan dışında dünyevî varlık olarak bitki ve hayvanları dikkate almak suretiyle ya da insanın akli ve temyiz gücü ile melek ve cinler de dâhil olmak üzere bütün yaratılmışlardan farklı olduğuna işaret etmek üzere böyle bir açıklama yapmaktadır.

⁴ إذ لم يكن قبل ذلك من له التمييز. ومعرفة الملك والسلطان وقدر العلم بالمحامد والمعالي وأضداد ذلك إنما يكون بأولئك الذين ركب فيهم العقول وأكرموا بالتمييز” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü 'l-Kur'ân*, 5: 370; Aklın insan-

Âdemoğlunun mükerrerrem kılındığını belirten “Andolsun, biz insanoğlunu mükerrerrem kıldık...” mânasındaki âyetin⁵ tefsirinde insanoğlunun şerefli bir varlık oluşunun sebeplerini sayan İmam Mâtürîdî, bu nedenlerin başında insan varlığının akıl ile donatılmasını (*rakkebe*)⁶ zikretmiştir. Mâtürîdî buna gerekçe olarak; insanın aklıyla yüce olan şeyleri bayağı olanlardan tefrik etmesini, onunla iyi ve kötü şeyleri bilmesini, hikmetli ve hikmet dışı (sefeh) fiilleri birbirinden ayırmasını, hayır ve şer olan hususları öğrenmesini göstermiştir.⁷ Mâtürîdî’den önce Câhız da insanın kerîm tabiatını akılla donatılmış (*rakkebe*) olmasıyla⁸ ilişkilendirerek açıklama yoluna gitmiştir. Her iki âlimin de bu fiili bilinçli olarak tercih ettikleri anlaşılmaktadır. Câhız ve Mâtürîdî’nin bu kelime ile yaratılıştaki insanın nasıl şekillendirildiğinden bahseden “Terkibini de dilediği gibi yaptı.”⁹ mânasındaki âyete göndermede bulunarak aklın insan oluştaki önemine, insanın aklın terkibiyle yani ona aklın yüklenmesiyle kıymet kazandığına, insan varlığının akılla üstünlük sağladığına ve aklın insandaki en üstün şey olduğuna işaret ettikleri düşünülmektedir. Muhtemelen bu tercih daha sonra başkalarınca da kabul görmüş ve Pezdevî ile çağdaş olan Ebû Şekûr es-Sâlimî gibi bazı Hanefî-Mâtürîdî âlimler de insana aklın yüklenmesini “*rakkebe*” fiili ile ifade etmişlerdir.¹⁰ Ayrıca Câhız *Kitâbü’l-Hayevân*’da yapmış olduğu “İnsan, Allah’ın güzellikte, itidalde, akılda ve cömertlikte diğer bütün canlılara üstün kıldığı saçları olan bir varlıktır”¹¹ şeklindeki tanımında da insan oluşta ve insanın oluşumunda (terkibinde) aklın değerine dikkat çekmiştir. Mâtürîdî, az önce bahsi geçen İnfîtar Süresi’nin 8. âyetini¹² “Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık”¹³ âyetiyle bağlantı kurarak açıklamıştır. Böylece İmam Mâtürîdî, insanın diğer canlılardan farklı ve mükerrerrem oluşunu,

da anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü olduğunu belirten Câhız’ın da akla mümeyyizlik vasfını yüklediği anlaşılmaktadır. krş. Câhız, *Kitâbü’l-Delâ’il vel-i’tibâr ‘ale’l-halk ve’l-tedbir*; (Kahire-Beyrut: Mektebetü’l-Külliyâtü’l-Ezheriyye-Dâru’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1987-1988), 67-68.

⁵ el-İsrâ 17/70.

⁶ “كرهم بأن ركب فيهم العقول” bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8: 325. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 257, 514; 5: 370; 6: 103; V7: 34, 255, 307; 8: 25; Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 254, 266.

⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 8: 325.

⁸ “الله قسم لك من الفهم والعقل وركب فيك من الطبع الكريم” bk. Câhız, *Risâle fi’l-meâş ve’l-meâd*, nşr. Abdusselâm Hârûn, Resâilü’l-Câhız içinde (Kahire: Mektebetü’l-hâncî, 1384/1964), 1: 96.

⁹ el-İnfîtar, 82/8.

¹⁰ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni’l-tevhîd*, nşr. Ömür Türkmen (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017), 50.

¹¹ Câhız, *Kitâbü’l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa, 1384/1965), 5: 484.

¹² “Terkibini de dilediği gibi yaptı.” bk. el-İnfîtar, 82/8.

¹³ el-İsrâ, 17/70.

bu anlamda göklerin, yerlerin ve diğer canlıların insana musahhar kılınmasını; yaratılışında insana aklın yüklenmiş olmasına bağlamıştır.¹⁴

Fahreddin Râzî'nin naklettiğine göre Ebû Ali el-Fârisî de (ö. 377/987) ilgili âyeti Câhız ve Mâtürîdî'ye yakın bir şekilde yorumlamaktadır. el-Fârisî'ye göre âyet; insanın en güzel şekilde yaratılması (ahsen-i takvîm) yani onun aklı, kudreti ve fikri kabul etmeye hazır (müstaid) bir şekilde var edilmesi, kendisine verilen bu kemâl nedeniyle, onun bütün canlılara ve bitkilere hükmeder pozisyona yükseltip âlemdeki varlıklardan hiç birinin erişemeyeceği mükemmelliğe ulaştırılması anlamına gelmektedir.¹⁵ Mâtürîdî'nin aksine Zemahşerî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî İnfîtâr Sûresi'nin 8. âyetini yorumlarken insan terkihi ile akıl arasında herhangi bir bağ kurmamış ve bu terkihin güzelliğinde aklın önemine ilişkin bir yoruma yer vermemiştir. Onlara göre âyet, insan terkihinin güzelliğine ve insanların iyilik, kötülük, erkeklik, dişilik, uzunluk, kısalık gibi özelliklerine ve bazı akrabalarına benzemesi ya da benzememesi yönlerinden birbirinden farklı niteliklerde yaratıldıklarına işaret etmektedir.¹⁶ Anlaşılan o ki Mâtürîdî'ye göre burada insana ihsan edilen aklın, insanı insan yapan en önemli şey olduğuna, insanın insanîyetini ancak aklını kullanarak gerçekleştirebileceğine,¹⁷ aynı şekilde insan terkihindeki güzelliğin akıldan kaynaklandığına ve insanın akılla mükerrer kılındığına vurgu yapılmaktadır. Buna göre insanın mükerrer oluşu ve insanîyet mânasını gerçekleştirmesiyle, aklını verilmiş gayesine uygun bir tarzda kullanması arasında doğru bir orantı bulunmaktadır. Çünkü insanı diğer canlılardan ayıran ve üstün kılan şey akıldır. Akıl sayesinde insan iyiyi ve kötüyü, faydalı ve zararlıyı birbirinden ayırıp tanımaktadır.¹⁸ Nitekim akıllı bir canlı olarak insanoğlu, kendisini diğer varlıklardan ayıran ve üstün kılan şeyin akıl olduğunu bilir ve yine bu sayede evreni paylaştığı diğer canlıları yönetme kabiliyetini elde etmiş olur.¹⁹ Çünkü insan akıl yürütmesinin bir neticesi olarak yaratılmışları idare etme özelliğine sahip olmuştur. Akıllı bir varlık olarak insanoğlu diğer varlıklar arasında hem kendisi ve insan türü hem de bütün yaratılmışlar için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanı bulmak; kötü ve çirkin olandan sakınmakla temayüz etmiştir.²⁰ Akıllı olması insana varoluşsal açıdan üstün olmanın kapılarını aralamış, epistemolojik yönden akıl insanın bilgi ile yücelişine kaynaklık etmiştir.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 92.

¹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru Fikir, 1981), 31: 71.

¹⁶ Zemahşerî, *Tefsîrü'l-Keşşâf*, (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, 1430/2009), 1185; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü'l-tenzîl*, nşr. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011), 3: 611.

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 251. Ayrıca bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 49, 51-96.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207, 209.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

Mehâsin ve mesâvîyi bilme ve bunlardan birini tercih etme ehliyetine hâiz kılınan akıl, ontolojik ve epistemik cihetlerde olduğu gibi ahlâki değerler alanında da insanın insaniyetine temel teşkil etmiştir.

Akıllı bir varlık olarak insan sadece akla sahip olarak değil, aklını kullanarak hakikate ulaşabilmesiyle mümtaz kılınmıştır. Kendi varlığının, evrenin, iyi ve kötünün nihayet bunların hepsini Yaratanın bilgisine ulaşmak üzere insan akledabilen bir varlık olarak yaratılmıştır. Özü gereği o akletmekle mükelleftir. Renklerin karışmasında göze, seslerin tanınmaması halinde kulağa başvurulduğu gibi benzer şekilde karışan her şeyin ayırt edilmesi ve doğru bir şekilde algılanması için müracaat edilmesi gereken araç; birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri ayırma özelliğine sahip olan akıldan başkası değildir.²¹ Zira Mâtürîdî'ye göre insanoğlu için akıl yürütmek fitrî bir eylemdir. İnsandan akletmemesini istemek ise ondan zâtî ve biricik tabiatını terk etmesini başka bir ifadeyle varlığını inkâr etmesini talep etmektir.²² Zaten böyle bir durumla karşılaşınca aklın bizzat kendisi, kullanılmamasının ihmaline karşı bir direniş temayülü göstermekte ve muattal bırakılmasına razı olmamaktadır.²³ İnsan şunu da bilir ki ona aklını kullanmamayı ve düşünmemeyi telkin eden his şeytanî vesveseden başka bir şey değildir. Ancak şeytandan beklenebilecek böyle bir davranışın amacı ise kişiyi aklın semeresini²⁴ toplamaktan alıkoymak ve kendisine ilâhî bir emanet olarak verilen aklı kullanma konusunda onu korkutmaktır.²⁵ Meseleyi Mâtürîdî ile aynı düzlemde ele alan ve akletmenin insanda bir yaratılış özelliği olduğuna vurgu yapan Ebü'l-Muîn en-Nesefî de insanın ihtiyaç halinde akıl yürütmeye, aklın tefekkür ve istidlâline karşı direnmeye istese bile güç yetiremeyeceğini belirtmektedir.²⁶

İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye âlimleri açısından bilgi kaynağı olan aklın eyleme dönüşen, işlevsel²⁷ ve fonksiyonel akıl olduğu ortaya çıktığına göre tersten bir okumayla böyle bir özelliği bulunmayan veya bu özelliği işletilmeyen bir aklın hakiki mânada bilgi sağlamasının ve sahibini doğru yöne iletmesinin beklenmemesi gerektiği şeklinde bir yargıya varmak da yanlış olmayacaktır.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 6, 17.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 190; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik", trc. İlhami Güler, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, der. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 316.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 158.

²⁴ ثمرة العقل

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 208.

²⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 1: 28-29.

²⁷ İşlevsel aklın mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Altıntaş, *İslâm Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

Varılan bu yargıya, ontolojik açıdan aklın varlığının insanda zorunlu olarak bilgiyi açığa çıkarmadığı hususunu da eklemek gerekir. Zira aklın insana doğuştan zarurî olarak bilgi sağladığı şeklindeki bir çıkarım eksiktir. Böyle bir çıkarıma gitmek belki “bir şeyin bütünü parçasından büyüktür” bilgisi gibi tefekküre ihtiyaç bırakmadan bedîhî (apaçık) olarak gerçekleşen zarurî bilgiler göz önüne alınarak doğru kabul edilebilir. Ancak dumanın görülmesinin ateşin varlığına delâlet etmesi gibi çıkarımla (istidlâl), gayret ve çalışma sonucunda elde edilebilen iktisabî bir başka isimlendirmeye ihtiyarî bilginin gerçekleşmesi akıl sahibi insanın teemmül etmesine, düşünmesine, nazar, istidlâl ve tefekküre başvurmasına yani aklını kullanmasına bağlıdır.²⁸ Kelâm ilminde akıl bu özelliği sebebiyle ikiye ayrılarak incelenmiştir. Bunlardan ilki doğuştan getirilen ve müktesep akla da temel teşkil eden garizî akıl; ikincisi ise bu akla dayanarak deney, tecrübe, gözlem ve öğrenme yoluyla kazanılan tecrübî²⁹ ya da iktisabî akıldır.³⁰ Ancak aklın kemâli müktesep, bir başka tabirle müstefâd olmasına bağlıdır. Aklın mezkûr şekilde ikili taksimini zikreden Câhız, filozofların matbû aklın ve garizî keremin ancak müstefâd aklın yardımıyla kemâle kavuşabileceği üzerinde görüş birliği içinde olduklarını nakletmektedir. Buradaki ifadelerinden kendisinin de bu görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.³¹ Nitekim Câhız, insanın kemâl üzere yaratılmasının anlamının ancak aklın müstefâd hale gelmesi ile ortaya çıkacağı görüşündedir. Ebû'l-Hüzeyl de bu ayrıma işaret etmekte ancak o, insanın kendi zâtı ile cansız varlıkları, yerle göğü birbirinden ayırmasına yarayan garizî akli ızdırârî akıl olarak isimlendirmektedir.³² İmam Mâtürîdî ise doğru yolu bulamamaları sebe-

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 61; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 17-18; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fi netâici'l-ukûl*, nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî (Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, 1407/1987), 8-9; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2011), 18-19; a.mlf., *el-Kifâye fi'l-hidâye*, nşr. Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları/Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), 48-49; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâ-yere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* içinde, nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meyş (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004), 41; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, nşr. Yusuf Abdürrezzâk (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 75; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî' de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 59.

²⁹ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75.

³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîa*, nşr. Ebû Yezîd el-Acemî (Kahire: Dâru's-Sahve, 1405/1985), 169; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 5: 9; Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 1989), 2: 242-244.

³¹ Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, Resâilü'l-Câhız içinde, 1: 96.

³² Eş'arî, *MaKâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980), 480.

biyle Allah tarafından akletmeyen, kör, sağır ve dilsiz kimseler olarak nitelenen kâfirlerin; ya akla ve duyu organlarına sahip oldukları halde akıllarını ve organlarını gereği gibi kullanmadıklarından ya da garîzî olan bu özelliklerini işleterek müktesep hale dönüştürmediklerinden akılsız adedildiklerini belirtmektedir. Ayrıca Mâtürîdî kâfirlerin her iki durumda da akıl ve duyu organlarından usulüne uygun olarak yararlanmadıklarından yani garîzî olan özelliklerini müktesep, işlevsel ve fonksiyonel pozisyona yükseltmemelerinden dolayı bu duruma düştüklerini ifade etmektedir.³³ Beyâzîzâde bu konuyla ilgili olarak Hanefî-Mâtürîdî âlimlerin (İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî ve çoğu Irak Ulemâsının) naklî bilgi olmasa bile garîzî akıl ve istidlâl yoluyla aklın Allah'ın varlığının bilinmesini gerekli (vâcib) kılacağı konusunda görüş birliği içinde olduklarını aktarmaktadır.³⁴

Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî felsefesinde aklın ihmaline ve düşünmenin terkine cevaz yoktur. Yaratıcı, insanın yapısına akıl yürütmesi için esas alacağı ve aynı zamanda varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller tevdi etmiştir. Öte yandan hayatın zaruretleri meselâ kişinin müşahede ettiği çeşitli haller, kendi organları, yarar ve zararı insanı istidlâle yönlendirip tefekküre sevk eder.³⁵ Karşılaştığı problemlere çözüm üretme ihtiyacı, bedeni ve çevresine ilişkin faaliyetleri, kendisi ve âlemde alâka duyduğu şeylerle ilgili yarar ve zarar bilinci insan için aklın kullanılmasını zarurî kılmaktadır. Bir başka deyişle varoluşsal özellikleri insanı akletmeye davet etmektedir.³⁶ Ayrıca burada Câhîz gibi Mâtürîdî'nin de insanın ihtiyaçlarının müktesep aklın oluşumundaki konumuna işaret ettiği görülmektedir.³⁷

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 61.

³⁴ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 75.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 210.

³⁶ İmam Mâtürîdî'nin insanın akletmesine ilişkin açıklamaları ve insanın bu özelliğini temellendirirken onun bedeni, çevresi ve diğer varlıklarla olan münasebetlerine vurgu yapması önemlidir. Kuşkusuz insanla diğer varlıkları sözgelimi hayvanları birbirinden ayıran, insana, çevreye ve bilcümle varlığa karşı insanî bilinci geliştiren şey akıldır. Hatta materyalizm, pozitivism ve bunlar gibi düşüncelerin etkisiyle özellikle 19. yy. dan itibaren insan doğasıyla hayvan doğasını eşitleme temayülü gösteren bazı düşünürler bile ister istemez insanın bilinci itibarıyla diğer varlıklardan farklı olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu anlamda Batı düşüncesinde insan doğası ile hayvan doğasının doğaya karşı geliştirdikleri bilincin farklılığına ilk defa işaret eden de Hegel (1770-1831) olmuştur. Ayrıntı ve krş. Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*, trc. Oğuz Özügül (İstanbul: Say Yayınları), 2008, 35; G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, trc. Önay Sözer (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011), 63; a.mlf. *Tinin Görüngübilimi*, trc. Aziz Yardımlı (İstanbul: Idea Yayınları, 1986), 60; Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, trc. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 1995), 106.

³⁷ Câhîz'in konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fî'l-tefsîr-Dirâse fî kadıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*,

Aklın yegâne görevinin insana bilgi akışını sağlamak olduğu da düşünülmemelidir. Akıl bir taraftan nazar, istidlâl ve kıyasla hakikatin bilgisine ulaşırken öbür yandan teemmül, tefekkür ve düşünme yoluyla sahibini âkıbete yani asıl gaye olan âhiret hayatına hazırlamalıdır.³⁸ Mâtürîdî'ye göre tefekkür eden insan bilir ki dünya zevâle mahkûmdur ve insanın kalıcı karar yurdu için azık biriktirmesi gerekir. Böylece insan, akli sayesinde uzak ve bâkî olan âhireti; yakın ve muvakkat olan dünyaya önceler ve akıllı bir kimseden bekleneceği üzere bütün gücüyle ebedî yaşam yurdunda kendisini sıkıntıya sokacak durumlardan kurtulmak için çalışır.³⁹ Yoksa akıl insana sadece dünyada bedensel ve şehvânî arzuları tatmin edecek yolları göstermek, daha iyi, daha rahat, daha fazla lüks, çok daha konfor içinde yaşamasını sağlamak için verilmemiştir. Bizatihi aklın kendisi durumun böyle olmadığına şahittir. Çünkü insanın dışındaki diğer varlıklar akıldan yoksun oldukları halde ne dünyada bu ihtiyaçlarını gidermek için akla gerek duymaktadırlar ne de âkil olmanın olumsuzlukları arasında değerlendirilebilecek; geçmiş yaşantılarına ilişkin üzüntü ve sevinç hissine ve gelecekteki hayatlarına dair kaygı ve endişe duygusuna sahiptirler. Bu yönüyle onlar belki de aklını kullanmayan ve sadece bedensel ihtiyaçlarının teminine odaklanan bir insana kıyasla - görece olarak- daha mutlu şekilde hayat sürebilirler. Mâtürîdî açısından böyle bir hayatın tercih edilmesi akli ve akıl sahibini küçültmek, onları bayağı şeylerle meşgul etmek anlamına gelmektedir.⁴⁰ Bununla beraber Mâtürîdî, akla uymayan kişinin hayvânî hislere yenik düşmesinin ve insana uygun olmayan davranışlara yönelmesinin de kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir.⁴¹

Bu bağlamda günümüzde türlü vasıtalar, kitle iletişim araçları ve sosyal medya vasıtasıyla empoze edilen hazzın kutsallaştırılması, aklın ve insanın akıl varlığı yönünün ötelenmesi, şehvet ve arzuların sınırsızca tatmini, insanın tensel özgürlük adına bedensel arzu ve isteklerinin esaretine teslim edilmesi, düşünsel özgürlüğün kaynağı olan aklın hayvânî yönelimlere araç ve bu eğilimlerin kısılcacında tutsak edilmesinin Mâtürîdî'nin insan tasavvuru açısından kabul edilebilir bir yanı olmadığını ifade etmek gerekir.

(Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ), 1998, 51.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 368-369.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 24, 245.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 56-57.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 41; 3: 173. Ayrıca Mâtürîdî aklın yanı sıra ihtimalini de daima göz önünde tutar. Bu sebeptendir ki Mâtürîdî bir takım beşeri zafiyetlerin, hikmeti tayin etmede isabetsizliğe neden olabileceğini ileri sürer. Aynı şekilde ona göre genel mânada şehvet, ümit, hazların yoğunluğu, acı ve ıstıraplar ve daha birçok neden aklın doğru karar vermesine engel olabilir. Allah'ın peygamber göndermesine ihtiyaç duyulmasının nedenlerinden biri de insanın bu gibi sebeplerden dolayı şüpheye düşmesidir. Ayrıntı için bk. Hulusi Arslan, *Mâtürîdî'de İnsanın Yarattığı Hikmeti* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013), 106-107.

II. TAB' (DOĞA): İNSANIN DİĞER YÜZÜ

İmam Mâtürîdî, insan doğası anlamında çoğunlukla tab' bazen de aynı mânayı karşılamak üzere başka İslâm âlimlerinin de kullandığı nefis⁴² ve hevâ⁴³ kavramlarını tercih etmektedir. İnsana akılla beraber bazı arzular da doğuştan yüklenmiş ve insanoğluna, bünyesindeki bu arzulara meyleden bir tabiat verilmiştir.⁴⁴ İnsan lezzetli, süslü ve erişilmesi kolay gelen şeye meyleden, yöneldiği nesne ya da fiili gerçekte güzel değilse bile güzel olarak algılayan; buna karşılık kendisine zarar ve elem verecek şeylerden kaçınan; meylettiği şeylerin aksine kaçındıklarından nefret eden bir tabiatla yaratılmıştır.⁴⁵

Bu yönüyle insan, içindeki ses tarafından sadece iyiye ve güzele davet edilen; çirkin ve kötüyü seçme imkânı verilmeyen tek kutuplu bir varlık değildir. Bir akıl ve irade varlığı olarak temayüz eden insanın diğer yüzü onun çift kutupluluğuna; aklının yanında farklı eğilimlere sahip bir tabiatının da bulunduğu işaret etmektedir. Akıl varlığı kimliğiyle öne çıkan insanın aynı zamanda yadsınamaz bir doğasının da bulunduğu yani aklî tarafına ilâve olarak bir de tabiat varlığı yönünün mevcudiyeti de Mâtürîdî tarafından kabul edilmektedir.

Mâtürîdî'nin insanın bir doğasının bulunmadığına ilişkin herhangi bir açıklama yapmaması, bu açıdan konuyu tartışmaya açmaması, başkalarından da bu mânaya gelebilecek olumsuz bir aktarımda bulunmaması İmam Mâtürîdî'nin olumlamanın ötesinde insanî doğanın varlığı konusunda tereddüt etmediğini göstermektedir.

Öte yandan Mâtürîdî, düşünce tarihinde insanî tab'ın varlığına işaret etmede ilk olmadığı gibi bu hususta yalnız da değildir. İnsanın tab'ı meselesi Mâtürîdî'den önce ve sonra da filozofların ve mütekellimlerin gündemini meşgul etmiştir. Meselâ Câhiz *Kitâbü'l-Hayevân*'da ve farklı risâlelerde insan tab'ının varlığına işaret etmiş ve özelliklerine dikkat çekmiştir. Câhiz, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*'da konuya ilişkin olarak; Allah'ın mahlûkatı yarattığını ve tabiatlarına faydalı olan şeyleri elde etme ve zararlı olanlardan kaçınma sevgisini, tersine durumlara karşı da onların doğasına nefret etme duygusunu yerleştirdiğini belirtmekte; bu tabiatın insanlar ve hayvanlar arasında ortak olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁶

Aynı şekilde *Fusûl*'de insanın doğası itibarıyla fazilet veya rezilet du-

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3: 16; 4: 312; 7: 322; 17: 42, 307-308.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 289-290; 4: 312; 7: 322; 17: 42, 307-308; Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Mâverdî (ö. 450/1058) gibi bazı âlimlerin de tab' yerine "hevâ" kavramını kullanmayı tercih ettikleri görülmektedir. bk. Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 92-95.

⁴⁴ "رُكِبَ فِيهِمْ مِنَ الشَّهَوَاتِ وَمِيلَ الطَّبِيعِ إِلَيْهِ" bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 9.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 255; 16: 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354.

⁴⁶ Câhiz, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1: 102; krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 407.

rumlarına meyletmesinin mümkün olduğunu dile getiren Fârâbî'nin de Câhız ve Mâtürîdî gibi insanın iyiye ve kötüye meyyal çift kutuplu bir tabiatta yaratıldığını düşündüğü anlaşılmaktadır.⁴⁷

Aslında benzer yaklaşımların Batı düşüncesinde de var olduğu görülmektedir. Nitekim insanî doğanın tüm insanları ölümden kaçınmaya sürüklediğini belirten Thomas Hobbes (1588-1679) insanın doğuştan yarar verene yönelen ve zararı dokunandan kaçınan bir doğayla var olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴⁸

Zaten dinî ve felsefî gelenekte insan doğası etrafında cereyan eden tartışmalar böyle bir tabiatın varlığını sorgulamaktan ziyade genelde varlığı kabul edilen insanî doğanın keyfiyeti etrafında yürütülmüştür. Meselâ doğanın canlılar arasında eşit yahut farklı oluşu, insanın tabiatı itibariyle yansız mı⁴⁹ yoksa tek kutuplu yani yalnız iyi veya tamamen kötü mü olduğu, ya da hem iyi hem de kötüye yatkın çift yönlü bir tabiata mı sahip olduğu gibi hususlar hakkında tartışma yapılan problemlerdendir.⁵⁰

Başka bir ifadeyle Platon⁵¹ ve öğrencisi Aristoteles'ten⁵² itibaren birçok

⁴⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-münezia*, nşr. Fevzi M. Neccâr (İran: Mektebetü'z-Zehra), 1405, 30-31; a.mlf., *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. Sahbân Halîfât (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987), 180-181.

⁴⁸ Thomas Hobbes, *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*, trc. Cihan Deniz Zarakolu (İstanbul: Belge Yayınları, 2014), 4.

⁴⁹ İnsan tabiatının nötr ya da tabula rasa (boş sayfa) olduğu iddiası hakkında ayrıntı için bk. Steven Pinker, *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*, trc. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010), 18-21.

⁵⁰ İnsan doğasının varlığı ve nasıllığı üzerine farklı değerlendirmeler için bk. Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*, trc. Suat Başar Çağlan (Konya: Literatürk, 2012), 33-37; Arthur Schopenhauer, *İnsan Doğası Üzerine*, trc. Elif Yıldırım (İstanbul: Roman Oda Yayınları, 2017), 5, 7-30; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, trc. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 17-20; Thomas Hobbes; *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, trc. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 94; a.mlf., *Yurttaşlık Felsefesinin İlkeleri*, 4; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap*, trc. Meral Delikara Topçu (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999), 11; Edward O. Wilson, *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk*, trc. Belkıs Çorakçı Dişbudak (İstanbul: Thales, 2017), 1-11; Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, trc. Emine Ayhan-Zeynep Demirsü (İstanbul: Bgst Yayınları, 2012), 9-12; Olkan Senemoğlu, *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük* (Ankara: Hece Yayınları, 2017), 101, 133-143; a.mlf., "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum*, 7/1 (2017): 188-191; Semra Tüfenkçi, *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 9-11; Yavuz Kılıç; *"İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004), 46-63.

⁵¹ Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001), 359a-360a.

⁵² Aristoteles, *Nikamakos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 1103a-15.

düşünürün nasıllığı hakkında farklı yargılara sahip olsalar bile insanî doğanın varlığı temelinde büyük ölçüde ittifak halinde oldukları görülmektedir. İnsan tab'ının varlığı hakkında bir anlamda görüş birliği oluştuğunu ve İmam Mâtürîdî'nin de bu görüş içinde yer aldığını ifade ettikten sonra artık İmam Mâtürîdî konuya yaklaşımının ayrıntılarına girebiliriz.

Mâtürîdî insanın ikili tabiata sahip olduğu görüşündedir. İnsan verili olarak doğuştan bazı şeylere karşı arzu ve şehvet duyan, hoş ve sevimli bulan, iyi ve güzel gören tabiattadır. Aynı zamanda insan bazı şeylerden de nefret eden, korkan, uzaklaşan, tiksinen ve onları sevimsiz, kötü ve çirkin olarak algılayan bir doğaya sahip olarak yaratılmıştır.⁵³

Mâtürîdî insanın nötr bir tabiatının olduğunu kabul etmemekte yani insan tabiatını insanoğlunun engin hayal gücü ve deneyimleri ile işlenmeye hazır boş bir sayfa olarak görmemektedir. Dolayısıyla Latince bir terim olan ve genelde John Locke'a (1632-1704) atfedilen "tabula rasa" (boş tablet) kavramı⁵⁴ ile ifade edilen yansız bir doğa anlayışı Mâtürîdî açısından geçersizdir. Ancak insanın bilmesi söz konusu edildiğinde İmam Mâtürîdî açısından tabula rasa kavramının doğruluğu kabul edilebilir. Mâtürîdî, "Sizler hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı."⁵⁵ âyetinin tefsirinde kendilerine bilgi edinme yolu verilen, bilgi verilmiş gibidir yorumunu yapar. Burada insanın hiçbir şey bilmez bir şekilde dünyaya geldiğine dikkat çekmekte ve insanoğlunun doğuştan bilen değil bilme kabiliyeti olan bir varlık olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

Çift kutuplu insanî doğanın niteliklerini incelemeye geçmeden önce; insana niçin böyle bir tabiatın verildiğini sorgulamak gerekir. Vâki olacak böyle bir sorunun cevabının Mâtürîdî'nin varlık sınıflandırmasında, imtihan olgusunda ve insanın yapısında aranması uygundur. Mâtürîdî'ye göre insana, çoğu zaman aklın karşısında duran bir doğanın verilmesi insanın insan olma imtihanına uygun bir yapıda yaratılmasıyla alâkalıdır. Meselâ insan neden melek tabiatında değildir de insandır ya da birtakım behimî ve şehvî yönelimlere sahipken neden ona bunlara her zaman yönelmesine ve diğer canlılar gibi sınırsız zevk almasına engel olan bir de akıl verilmiştir? Mâtürîdî bu soruları insanın insaniyeti temelinde cevaplandırmaktadır. Yani akıl ve doğaya sahip insanı günah işlemeyen, kötü ve çirkine yönelmesi mümkün olmayan bir tabiatla yaratılan meleklerden farklı ve fert

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255; 16, 101; krş. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354.

⁵⁴ Steven Pinker, *Boş Sayfa*, 22.

⁵⁵ en-Nahl, 16/78.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 160-162. Tabula rasa düşüncesine insanın dünyaya bilgi yüklenmiş olarak gönderilmediğini ifade etmek üzere bazı İslâm âlimlerinde de rastlanmaktadır. Gazzâlî'nin de bu görüşü kabul edenler arasında olduğu ifade edilmiştir. bk. Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 327-328; krş. Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013), 46.

bazında üstün kılan şey onun günaha meyyal,⁵⁷ iyi ve kötüye eğilimli bir tabiatla iken günahattan, çirkin ve kötüden aklıyla sakınabilmesidir. Ayrıca insanoğlunun işlediği günahattan pişmanlık duyup tövbe edebilmesi, düştüğü hatadan dönebilmesidir. Behimî hislere sahip olmasına rağmen insanı hayvanlardan ayıran husus da onun bu doğasının arzularına hudutsuzca uymasına engel bir aklının bulunmasıdır.

Ayrıca Mâtürîdî yaratılışı gereği günah işlemeyen kimsenin övgüyü hak etmediğine dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre şayet bu gibi durumlarda övgü lüzumlu hâle gelseydi yaratılışı gereği âsi olamayan bütün ölülerin ve hatta hayvanların övülmesi gerekirdi. Hâlbuki böyle bir düşüncenin hakikatten uzak olduğu açıktır.⁵⁸

İmam Mâtürîdî'ye göre emredilen hususların çoğu insan tabiatına aykırıdır. Buna rağmen insanın, doğasının arzuladığı şeyleri terk etmesi ve Yüce Allah'ın rızasına uygun biçimde insan tabiatına zıt olsa bile ilâhî talebi yerine getirmesi gerekmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir şeyin nefis ve tabiatça hoş görülmemesi onun akıl ve din açısından tercih edilmesiyle gelişmemektedir.⁵⁹

Peki, insanın neden bir doğası bulunmaktadır? İnsanoğlunun dünyevî ihtiyaçlarını karşılaması, neslin devamı, bedenlerin canlılığı ve kıvamı, ecel vaktine kadar hayatın sürmesi insanî doğanın bu gibi şeylere meyilli bir şekilde yaratılması ile mümkün olmaktadır. Şayet insan doğası bunlara meyilli olmasa idi dünyevî hayat sürdürülemezdi ve insan tadı acı olan ilaçtan veya şiddetli bir imtihandan kaçtığı gibi bunlardan da kaçınabilirdi.⁶⁰

Burada Mâtürîdî'nin vurguladığı başka bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki o da insanın doğası itibarıyla arzu duyduğu hayatî şeylerden dünyevî işleri idare edebilecek, hayatı idâme ettirebilecek ölçüde ve meşru⁶ şekilde yararlanması gerektiğidir. Aslında Mâtürîdî burada hem insanın tamamen arzularını köreltmesini yanlış gördüğünü ifade etmekte hem de onun arzularının peşinde bir hayat sürmesinin de yanlış olduğuna dikkat çekmektedir. Esasen sınırsız zevk ve lezzet yeri dünya değil cennettir.⁶¹ Dolayısıyla insanın dünyevî ve shevî eğilimlerini bu hayatında araç mesabesinden çıkarıp amaç haline dönüştürmesi doğru ve olumlu bir davranış değildir.

Mâtürîdî insanların farklı tabiatlarda yaratılmasını; onların çeşitli şekillerde imtihan edilmeleriyle, dünya hayatının devamı, menfaat ve bilgilerin

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 94, 106.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 103.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 257, 265; İmam Gazzâlî de insanın melek ve hayvan arasında bir tabiatla yaratıldığını belirtmektedir. krş. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964), 209.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 47.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 46-47.

temini ve paylaşımı için bunun gerekli olmasıyla açıklamaktadır. Allah insanları farklı gayret ve tavırlarda yaratmış; onların tamamını ulvi işleri arzulayan, konumu yüksek mesleklere rağbet eden ve isminin yüceltilmesini isteyen tek bir insan tipinde halk etmemiştir. İnsanlardan bazıları konumu yüksek olmayan işlere ve mesleklere rağbet etmektedirler. Meselâ bir kısmı haccamlığa (hacamat yapan kimse), bir kısmı deri tabaklamaya, diğer bir kısmı ise dokumacılığa meyletmiştir.⁶² Sosyal hayatta ihtiyaç duyulan mezkûr mesleklere ve benzer iş kollarına yönelenlerin bulunması dünya hayatında olası bazı sıkıntıları da ortadan kaldırmakta, iş ve işlemlerin iş-bölümü ile yürütülmesini sağlamaktadır.

Fârâbî'ye göre de insanlar doğalarının yatkın olduğu şeyi yaparlar ve mecbur olmadıkça başka bir şeyle uğraşmazlar. Bu anlamda Fârâbî'ye göre meselâ melikler sadece iradeleri ile melik değildir. Bilakis onlar tabiatlarıyla da meliktir. Aynı şekilde hizmetçiler ilk olarak tabiatlarıyla, ikinci aşamada ise iradeleriyle hizmetçi olmuştur.⁶³ Ayrıca *Tahsilü's-saâde*'de insanların farklı tabiatlarda yaratılmalarının dünya hayatının sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için gerekli olduğunu belirten Fârâbî'nin de bu hususta Mâtürîdî ile benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴

Peki, o zaman farklı tabiatlarda ve eşit olmayan şartlarda yaratılanlar nasıl aynı imtihana tâbi olabilir, şeklinde bir itiraz gelebilir. Ancak imtihanın herkes için aynı olmadığı, kişinin içinde bulunduğu şartlara göre mesuliyet alanının belirlendiği; bir anlamda her insanın bir başkasıyla değil, konumuna göre kendi kendisiyle yarışmasından sorguya çekileceği düşünüldüğünde şüphesiz böyle bir itiraz geçersiz sayılacaktır.

Mâtürîdî insanın bazılarına Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen aceleci ('*acel*'),⁶⁵ cimri (*katûr*),⁶⁶ hırslı ve sabırsız (*helû'a*)⁶⁷ gibi olumsuz özelliklerini insan tabiatı ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Meselâ insan, tabiatı itibarıyla kötülük karşısında kolayca tahrik olabilen,⁶⁸ zayıf tabiatlı,⁶⁹ zorluklardan hoşlanmayan,⁷⁰ meşakkati görünce sıvışan,⁷¹ günah işlemeye⁷² ve unutkanlığa meyyal,⁷³ bolluk ve genişliği seven; bolluk ve genişliğe ka-

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8: 236.

⁶³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Ali Bû Melhem (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995), 69-70.

⁶⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, 43-44.

⁶⁵ el-Enbiyâ, 21/37; krş. el-İsrâ, 17/11.

⁶⁶ el-İsrâ, 17/100.

⁶⁷ el-Me'âric, 70/19.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 99.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3: 174, 332-333.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 16.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 149.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 99.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 93.

vuşunca rehavete kapılan⁷⁴ fakat darlık ve sıkıntıda Allah'a sığınan bir varlıktır.⁷⁵ Yine insan savaştan korkan,⁷⁶ malını, canını seven,⁷⁷ ölümden nefret eden,⁷⁸ bekâ ve ebedilik arzusuna sahip bir canlıdır.⁷⁹ İnsan doğası tasadduk etmekten hoşlanmaz,⁸⁰ bütün zararlı ve eziyet verici şeylere düşmanlık eder.⁸¹ Ayrıca insan tabiatında nankörlük,⁸² bencillik ve mala düşkünlük,⁸³ acelecilik,⁸⁴ evlilik ve şehvet temayülü,⁸⁵ menfaatine olanı tercih etmek⁸⁶ gibi daha birçok özelliği bulunmaktadır.⁸⁷

Yukarıda sayılan özelliklerinden hareketle insanî doğanın büsbütün kötü olduğu düşünülmemelidir. Çünkü insan doğası itibariyle cesur, cömert, tok gözlü, îsâr hasletine sahip,⁸⁸ âkıbet kaygısıyla nefesine ağır geleni tercih eden,⁸⁹ ibadet ve namaza düşkün,⁹⁰ helalleri hoş gören, haramlardan tiksinen, dinin helal saydığını doğası itibariyle temiz (tayyip) olarak; dinin haram kıldığını tabiatı itibariyle pis (habîs) olarak algılayan bir yapıya da sahiptir.⁹¹

Öte yandan Mâtürîdî'ye göre insanî doğa sabit, değişmez bir nitelikte de değildir. İnsan tabiatına muhalefet edebilir.⁹² İnsan tab'ının eğitim, zühd, riyazet yoluyla ve alışkanlıkların terkedilmesiyle değişime uğraması, olumlu ve olumsuz anlamda farklılaşması mümkündür.⁹³

Mâtürîdî insan tabiatının değişebileceğinin en güzel örnekliğinin saadet

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 91.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 23; 8: 346.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 179.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 316.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 207; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 104, 276; 4: 501; 6: 84.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 96, 104.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 308.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 106.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 145; 7: 503; 8: 323-324.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 353.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 179; 8: 235; 9: 281.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 316.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 316.

⁸⁷ Ramazan Biçer, "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaflar ve Tezahürleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-60.

⁸⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de îsâra örnek olarak zikredilen ensarın muhacirlere karşı sergilediği tutumu Mâtürîdî tab'a muhalefet ekseninde yorumlamaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15: 76.

⁸⁹ Mâtürîdî Hz. Yûsuf'un zindanı şehvî davete tercih etmesini buna örnek olarak göstermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 322.

⁹⁰ Hz. Peygamber'e namazın sevdirmesi bunun gibidir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 265.

⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 292-293.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 289-290, 332.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-355; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 232; 8: 235-236.

asrında yaşandığını düşünmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, ashabını onlar dünyaya bağlandıkları halde zühde; aralarında tefâhur, aşiretlerinin sayısal çokluğu ve kabilelerinin üstünlüğüyle övünme davranışı zuhur etmesine rağmen dinde kardeşliğe ve cömertliğe davet etti. Yine Allah elçisi insanların tabiatlarında var olan ve onlar için âkıbet itibariyle doğru kabul edilmeyip yerilen bütün özelliklerini âkıbete uygun olanlarla değiştirmelerini talep etti. Netice olarak Hz. Peygamber'in davet ve eğitimi ile sahabe özelinde âdetlerin değişebileceği ve tabiata muhalif hareket edilebileceği örneklenmiş ve insanoğlunun tabiatına boyun eğmek zorunda olmadığı bizzat yaşanarak gösterilmiştir.⁹⁴ Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre doğaları itibariyle insandan kaçan vahşi hayvanların, eğitim yoluyla insana alışıp çağrısına cevap vermesi gibi müminler de yaratıldıkları tabiatın dışına çıkıp olumsuz taraflarını izâle ederek başka bir tabiata girmeyi başarabilirler.⁹⁵

III. AKIL VE TAB' ARASINDA İNSAN

Akıl ve doğa esasında birbirinin rakibi ya da hasmı değildir. Akıl tabiatı gereği âlemle ve insanla realist ve epistemik bir ilişki içindedir. Tab' ise yine doğası gereği evren ve insanla fizikî, biyolojik ve çoğu zaman pragmatist bir alâka kurmaktadır. Bu yönüyle akıl ve tab' kendi fonksiyonlarını icra etmek üzere farklı gayelere matuf olarak yaratılmıştır. Ancak icra ettikleri fonksiyonlar aynı tabiatla (âlemde) ve tek bir (insanî) bünyede gerçekleşmektedir. Akıl ve tab' aynı bünyede ve tek bir dış âlemde farklı algılara sahip olarak çoğu zaman birbirleriyle çelişen sonuçlara odaklanmaktadır. Mecra ve muhatapta birlik varken algı ve amaçta muhalefet oluşmaktadır. Sonuç olarak; aynı alanda faaliyet yürüten akıl ve tab'ın gaye, istek ve amaçladıkları netice farklılaşabilmekte dolayısıyla çoğu zaman çatışmaları kaçınılmaz hale gelmektedir.

Henüz ilk insanın yaratılışı esnasında melekler ve Allah Teâlâ arasında geçen diyalog da insanoğlunun akıl ve tabiatı arasında yaşanacak olan bu çatışmaya delâlet etmektedir. Çünkü burada meleklerin taaccübünü tetikleyen şey; onların: "Allah insanoğluna çok büyük nimetler vermişken ve bizim aklımız böyle bir şeyi kabul etmezken; nasıl olur da insan akıllı Allah'a karşı isyanı yüklenebilir?" sorusuna cevap aramalarıdır. Allah Teâlâ'nın bu soruya⁹⁶ verdiği cevap⁹⁷ insanın imtihan gereği akıl ve tab' çatışması yaşayacağına işaret etmekte ve şu anlama gelmektedir:

"Ben âdemoğullarını tabiatlarına yerleştirilen ve nefislerine baskın ge-

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 232.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 354-355; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 17: 303-304.

⁹⁶ Burada meleklerin şaşkınlığını açığa çıkaran şey, onların Allah Teâlâ'ya yönelttikleri: "...Orada kan dökecek ve fesat çıkararak birini mi yaratacaksın?..." meâlindeki sorudur. Bk. el-Bakara, 2/30.

⁹⁷ "...Şüphesiz ki ben sizin bilmediklerinizi bilirim." bk. el-Bakara, 2/30.

len şehvetlere rağmen imtihana tâbi tutacağımdan; çeşitli gaffetlere maruz kalacaklarından, düşmanlarının çokluğu ve arzularının baskısı yüzünden onlara daima uyanık kalmak ve bilinçli olmak zor gelecektir. Tâbi tutulacakları imtihan çok çetin olacağından, onlar sözü edilen kötülükleri yapabileceklerdir.”⁹⁸

İmam Mâtürîdî’ye göre Allah insanoğluna dünyada şehvet ve lezzetleri idrak edecek bir tab‘ ve işlerin âkıbetini ve neticelerini algılayabilecek bir akıl vermiş fakat tab‘dan farklı olarak akli dikkat, teyakkuz ve basiret yönünden ziyadeleştirmiştir.⁹⁹ Allah insanda yarattığı tabiata güzellik ve menfaate karşı sevgi duyma ve onları elde etme isteği vermiştir. İnsan tab‘ına kötü ve zararlı şeylerden nefret etme ve kaçınma özelliği de verilmiştir. Sonra Allah insanoğlunu tab‘an yöneldiği veya kaçındığı şeylerle imtihan etmiştir. Meselâ insanî doğa mal ve servet biriktirmeye düşkün olduğu halde Allah insana sevdiği şeylerden infak etmeyi emretmiştir. Burada insan cimrilikten korunmak, sevaba erişmek ve kurtuluşa ulaşmak için harcamaya yapmaya yani yaratıldığı tabiata muhalefet etmeye davet edilmiştir.¹⁰⁰ Oysa böyle bir davranış insanî doğa nazarında hoş karşılanan bir eylem değildir. Zira insanî doğa infaka değil servete meyyal olarak yaratılmıştır.

Akıl ve tab‘ çatışması burada başlamaktadır. Çünkü insanî doğa nazarında hoş olmayan bu gibi eylemler akıl nazarında iyi ve güzeldir. Tab‘ı insanı dünyevî şehvet ve lezzetlerden çoğu zaman ölçüsüzce faydalanmaya çağırırken; akıl ona her zaman ölçülü olmayı, âkıbette ümit edilen mükâfatı hatırdan çıkarmamayı tavsiye etmektedir.¹⁰¹ Meselâ insanoğlu tabiatı itibariyle yemeye, içmeye meyyal olduğu, yiyecek ve içecekler karşısında iştahı kabardığı halde hastalık korkusuyla (âkıbet endişesiyle) bu meylini sınırlayabilmekte ve isteğini bastırabilmektedir.¹⁰² Kuşkusuz Mâtürîdî felsefesi açısından burada âkıbet vurgusu önemlidir. Çünkü Mâtürîdî’nin hikmet doktrini âkıbet/âhiret düşüncesi etrafında şekillenmiştir.¹⁰³ Zira İmam Mâtürîdî’ye göre doğruluk ve bütün hayırlar âkıbetinden dolayı akılcı iyi sayılmış ve tezyin edilmişken, küfür ve bütün günahlar yine âkıbetinden dolayı yine akılcı kötü görülmüştür.¹⁰⁴

Üzerinde durulması gereken diğer önemli bir husus da akıl ve tab‘ın iyi ve kötü algısıdır. Meselâ insanî doğa iyi ve kötünün neliği ve miktarı

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 74-75.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 17: 307-308.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 15: 76.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 14; 17: 308.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, 223.

¹⁰³ Mâtürîdî’nin hikmet doktrini hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Emine Ögük, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 152-158; Fatih Kurt, “İmam Mâtürîdî’ye Göre Bazı Âhiret Aşamaları”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019): 641-662.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 10: 48, 356.

konusunda kıstas olabilir mi? İnsanî doğanın güzel görüp meylettiği veya çirkin sayıp nefret ettiği şey hakikatte de öyle midir? Mâtürîdî'nin bu sorulara olumlu yanıt verdiğini söyleyemeyiz. Çünkü ona göre insanî tab' yöneldiği veya kaçındığı şeyin hakikatte ne olduğu ile ilgilenmez. İnsanî doğa yöneldiği veya kaçındığı nesne ya da olayla fayda-zarar ilişkisi kurar. Şöyle ki, bir şey tab' için faydalı ise o iyi ve güzel; şayet tab' açısından zararlı ise bu durumda kötü ve çirkindir. Tab' o şeyin gerçek hükmü ile ya da o hükmün kendi yargısı ile uyuşup uyuşmadığıyla ilgilenmez. Fakat akıl için böyle bir durum söz konusu değildir. Aklen iyi ve güzel görülen şey Mâtürîdî'ye göre hakikatte de âkıbette de güzeldir. Tersine de böyledir. Zira akıl kötü ve çirkin olan şey hakkında da hükmünü gerçeğe ve âkıbete uygun olarak verir. Yani aklın iyi ve kötü algısı eşyanın hakikatteki niteliği ile örtüşür durumdadır. Akıl açısından burada bir fayda-zarar münasebeti değil, gerçeklik ve âkıbet (dünyevî sonuç ve uhrevî karşılık) bağlantısı kurulmaktadır. Bu husus *Te'vilât*'ta şöyle anlatılmaktadır:

“Akıl rağbet gösterdiği ve meylettiği şeyler hususunda tab' için bir engeldir. Çünkü tab' mutlak sûrette insan için lezzetli, arzulanan ve kolay gelen şeylere rağbet eder; zarar ve elem veren şeylerden ise nefret eder. Fakat akıl ancak hakikatte çirkin (kabîh) olan şeylerden nefret eder ve yalnızca gerçekte güzel (hasen) olan şeyleri güzel olarak görür.”¹⁰⁵

İnsanî doğa sadece akıl ile değil; birini diğerine tercih etme durumunda kalarak kendi eğilimleri ile de çelişkiye düşebilmektedir. Tab' elde edeceği fayda ve zararı hedeflerken akıl ve din (şeriat) bütün helalleri güzel, bütün haramları da çirkin görmektedir.¹⁰⁶ Dolayısıyla tab' hiçbir zaman kıstas olamaz. Nitekim Mâtürîdî Câsiye Sûresi'nde ilgili âyette yer alan “Nefsinin arzusunu ilâh edinen...”¹⁰⁷ mânasındaki ifadeyi yorumlarken tab'ın (hevâ) güzel gördüğü şeylere uyup onları mâbud haline getirenleri ve “güzel”in belirlenmesinde hevâyı kıstas edinenleri eleştirmektedir.¹⁰⁸ Bu bağlamda modern zamanlarda -şayet kulak verilmesi istenen ses tab'ın sesi ise- “İçindeki sesi dinle ve yüreğinin götürdüğü yere git” gibi sloganlarla her şeyi ile insanın, doğasının; nefis ve hevâsının emrine girmeye davet edildiği bir felsefe ile yetiştirilen insan modelinin Mâtürîdî düşüncede yeri olmadığını ifade etmek gerekir. Ona göre müslümanların bir görevi de yeryüzünde kötülüğü engelleyecek birikimli insanlar yetiştirmektir.¹⁰⁹

Bununla beraber akıl ve tab' arasında mutlak bir çatışma ve çelişkiden bahsedilemez. Yaratan'ın insanî doğaya yerleştirdiği bazı eğilim ve tercihlerin aklın ölçüleri ile uyum içinde olması da söz konusudur. Meselâ insan

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 414; 7: 212.

¹⁰⁷ el-Câsiye, 45/23.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13: 334.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7: 253.

tabiatında konumu ve değeri yüksek olan birisine itaat etme özelliği mevcuttur.¹¹⁰ Böyle bir şey akıl nazarında da çirkin değildir. Fakat tab‘ bu gibi durumlarda her halükârda doğru bir davranış sergileyemez. Çünkü tab‘ her durumda konumu yüksek olana menfaat ve korku gibi başka sâikleri de göz önünde bulundurarak itaat edebilir. Nitekim hemen bütün peygamberler hakka davet ettikleri toplumların -şer, zulüm ve haksızlık altında bulunsalar bile- kurulu düzene bağlılıkları ve itaat arzuları ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu noktada tab‘ın iyi ve güzel algısının tümel olarak doğru olsa bile tikel anlamda yanılabilirdiği görülmektedir. O halde doğru olan şey; tab‘ın şaibeli algısının peşinden koşmak değil, delile (hüccet ve beyyineye), nakle (sem‘) dayanmak ve aklın güzel gördüğüne tâbi olmaktır.¹¹¹

İnsan doğasına tabiatıta var olan ve din nazarında helal kılınan temiz şeylere meyletme ve güzel görme özelliği yerleştirilmiştir. Aynı şekilde doğada bulunan ve insanın istifadesine sunulan bitki ve hayvanlardan yenilmesine müsaade edilenlerin kesilerek, pişirilerek, kızartılarak ya da fırınlanarak yenilmesi insan doğasıncı güzel karşılanmaktadır.¹¹² Mâtürîdî, insanî doğa nazarında kerih görülen hayvanların kesilmeden yenmesinin din ve akıl nazarında da haram ve kötü olduğunu belirtmekte ve bununla ilgili olarak İmam Muhammed’in *Kitabü ‘z-ziyâdât*’da yer verdiği, avına yönlendirilen köpeğin hayvanı yaralamadan öldürmesi halinde helal olmayacağı yönündeki fetvasını nakletmektedir.¹¹³ Ayrıca Mâtürîdî insanî doğa açısından iyi ve kötü olan şeylerin dinen helal ve haram olarak nitelendiğini belirtmektedir.¹¹⁴ Bu bağlamda o, Enfâl Sûresi’nde geçen “*helâlen tayyiben*”¹¹⁵ ifadesini “Dinde (şer‘) helâl, tab‘da tayyip”¹¹⁶ şeklinde yorumlamakta ve aynı şekilde din nazarında haram kılınan şeyin de insan tabiatında pis (habîs) olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁷

İnsanî doğa ve haram-helal ilgisi bağlamında işaret edilmesi gereken başka bir nokta da Hanefî-Mâtürîdî gelenekte yenilmesi helal ya da haram olan şeylerin gerekçeleri arasında insan tab‘ının o şeylerden hoşlanmasının veya nefret etmesinin sayılmasıdır. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden nakledilen bu görüşü¹¹⁸ İmam Mâtürîdî’nin de paylaştığı anlaşılmaktadır. Meselâ Mâtürîdî, A’râf Sûresi’nin 157. âyetinde geçen “...Onlara temiz şeyler

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 1: 86.

¹¹¹ “إنما يتبع الحجة والسمع وما يستحسنه العقل” bk. Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 5: 79.

¹¹² Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 4: 153.

¹¹³ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 1: 153-154; 8: 78-80.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁵ el-Enfâl, 8/69.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te ‘vilâtü ‘l-Kur ‘ân*, 6: 270.

¹¹⁸ Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh ‘ale ‘l-mezâhibi ‘l-erba ‘a* (Beyrut: Dârü ‘l-Kütübi ‘l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 5-6.

helâl kılındı...¹¹⁹ mânasındaki ifadeyi “Akıl ve tabiatça temiz olan şey”¹²⁰ diye tefsir etmiştir. Gazzâlî ise akan kanı olmayan bazı canlıların haram kılınmasını insan tabiatının onları kerih görmesine bağlamaktadır. Bu gibi şeylerden bazı insan tabiatlarının nefret etmemesi dikkate alınmaz. Çünkü hüküm çoğunluğa göredir.¹²¹ Ancak bir mezhebin insan tab'ına dayanarak yasakladığı şeyi diğer fikhî mezheplerin yine tab'a dayanarak ya da aklî ve naklî başka gerekçelerle helal sayabildikleri görülmektedir.¹²² Bu da insanî doğanın hüküm koymada dayanılacak objektif bir ölçüt olmadığını göstermektedir.

İnsan tabiatında bulunan inat, kibir, iktidar ve menfaate düşkünlük¹²³ kin ve kıskançlık,¹²⁴ zevke düşkünlük, liderliğin devamı arzusu, shehevî arzulara meyil,¹²⁵ tamah,¹²⁶ haset ve temenni,¹²⁷ akla direnme¹²⁸ gibi özellikler de tab'ın iyi ve kötü algısını olumsuz yönde etkilemektedir.

İmam Mâtürîdî'ye göre tabiattaki nesne ve olaylar imtihana tabi tutulmamız ve bir süzgeçten geçirilmemiz için yaratılmıştır.¹²⁹ Nitekim insan buna uygun olarak ileride elde edeceği büyük faydalar için mevcut sıkıntılara göğüs gerecek bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla aklın emrettikleri her zaman tabiata ağır gelmez. Bu anlamda aralarında mutlak bir karşıtlık olduğu söylenemez. Zira insanın uzakta bulunan sevdiği bir şeyi kazanmak için çalışması ve ileride gerçekleşebilecek nefret ettiği şeylerden kaçınması da yine yaratılışının gereğidir.¹³⁰ Meselâ bir tüccar büyük fayda, daha fazla kâr elde edeceği düşüncesiyle yolculuğa çıkar, pek çok meşakkate katlanır ve uzunca bir sefer yapar. Yani uzakta olan değerli şeye ulaşabilmek için şimdiki zamanda bir takım sıkıntı ve meşakkatleri göğüslemek ona ağır gelmez.¹³¹ Aslî tabiat (*tab'u'l-cevher*) ile sadece şimdi olan ve şu anda duyu alanına giren (hâzır) şey algılanıp şekillendirilebilir. Akıl yoluyla ise hem hazırda hem de gaipte olanlar bilinir,¹³² hem duyulur âlemde hem de

¹¹⁹ el-A'râf 7/157.

¹²⁰ “ما هو طيب في العقل والطبع” bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 81; Aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2: 245; 5: 125.

¹²¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 2: 539-540.

¹²² Abdurrahmân el-Cezîrî, *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*, 2: 5-9.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 116.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4: 262.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7: 221.

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 9.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8: 102.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 159.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 59.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 102-103.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 16: 102-103.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 383.

duyular ötesinde bulunanlar algıdır.¹³³

Mâtürîdî'ye göre beşerî tabiatlar nesne ve olayları güzel ve çirkin göstermede çoğu kez akla muhalif düşmektedir. Bu yüzden nesnelerin güzelliği (meşruluğu) aslî tabiatla veya onun güzel ifadelendirmesiyle takdir edilmemiş, aksine bu husus güzeli çirkin görmeyen akıl kriteri ile değerlendirilmiştir. Zira akıl her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir.¹³⁴ Bu durumda akıl (tab' gibi) değişikliğe uğramayan ve herhangi bir değişiklik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir.¹³⁵

Netice olarak her tikelin tab'ın tümel olarak verdiği hükmün kapsamına girmediği; tab'ın küllî olarak verdiği bazı yargılarda isabet etse bile o nev'in parçalarında yanlabildiği, verdiği hükümlerde çelişkiye düşebildiği ve akılla çoğunlukla çatışma halinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak akıl her şeyin gerçekliğine ve âkıbetine göre hüküm verdiği için böyle bir şey söz konusu olmamaktadır. Kaldı ki Mâtürîdî'ye göre insanın yaratıldığı tab'a mecbur değildir. İnsanî doğanın çeşitli vesileler ile değişmesinin imkân dâhilindedir. Akıl ve tarihî tecrübe böyle bir değişimi olası görmektedir. Hakikat nazarında da insan tab'ının aklın hakemliğini kabul etmesi ve eğilimlerini buna göre yönlendirmesi gerektiği yadsınamaz bir gerçektir.

Bu sebeple yalnızca tabiatının yönlendirmesine uyan bir insanın her zaman iyiye ve güzele ulaşma imkânının kalmayacağı açıkça görülmektedir. Zaten insan doğasının bu noktadaki değerlendirmeleri, içinde bulunduğu konuma göre de değişim arz etmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre "Cennet hoş görülmeyen şeylerle, cehennem ise şehvetler ve hoş görülen şeylerle kuşatıldı." anlamındaki hadisin¹³⁶ birinci kısmı ile "tab'ın hoş görmediği" şeyler kastedilmektedir. Ayrıca "Hoşunuza gitmese de savaş size farz kılındı."¹³⁷ anlamındaki âyette de bahsedilen şey kerâhet-i tab' yani tab'ın hoşuna gitmemesidir.¹³⁸

İnsanî doğanın kıstas olduğu bir ortamda akıl ve âkıbet nazarında kâmil mânada bireysel ve toplumsal saadetten ve adaletli bir sosyal hayattan bahsedilemez. Çünkü aklın hakemliğinin kabul edilmediği; tab'ın arzu ve emellerinin akla öncelendiği bir durumda insanlar adedince istenç ve isteksizlikler doğacak; her bir insan kendi rahatına olanı talep edecek, sıkıntı verene de itiraz edecektir.

Peki, çözüm nedir? İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü'l-Tevhîd*'de yer alan şu

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 355.

¹³⁴ "هو الأصل الذي يلزم تسوية كل أمر من الأمور عليه" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 356.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 356.

¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, 2: 260; Müslim, "Cennet", 1.

¹³⁷ el-Bakara, 2/216.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 255; krş. Câhız, *Risâle fi'l-meâş ve'l-meâd*, 1: 105.

ifadeleri hem akıl ve tab' çatışmasına hem de bu çatışmanın nasıl giderileceğine işaret etmektedir:

“İnsan tabiata ve akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu şey; tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret ettiği şey olabilir. Ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında muvafakat, diğerinde ise muhalefet bulunabilir. Şu halde hakikatin ortaya çıkması için her işte akıl yürütmek (nazar) ve tefekkür etmek (teemmül) gerekir.”¹³⁹

Ayrıca Zâhid el-Buhârî'nin (ö. 546/1151) *Mehâsinü'l-İslâm* adlı eserinde Mâtürîdî'den naklettiği şu ifadeler hem insanî doğadaki istenmeyen bir özelliğin bu anlamda meselâ cimrilüğün eğitim yoluyla değiştirilebileceğine işaret etmekte hem de bu değişimin nasıl olacağı noktasında İmam Mâtürîdî'nin tavsiyelerini içermektedir:

“Ebû Mansûr şöyle demiştir: Bir müminin, çocuğuna tevhidî ve imanı öğretmesi nasıl gerekiyorsa, aynı şekilde cömertliği de öğretmesi icap etmektedir. Zira dinar sevgisi her türlü hatadan daha kötüdür. Malın bir müddet kendisine arkadaşlık ettiği bir kimsenin kalbine bu arkadaşlık iyice tesir eder ve kişi bu sevgi yüzünden helâk olur. Böyle bir durumda olan kimsenin dininin, dünyasının, buradaki ve öbür taraftaki hayatının kurtuluşu malı elinden çıkarmasından, onu elinde tutmamasından geçer. Bir elden diğerine geçerek elden çıkarılan malla kişi kendisini kurtarıırken, aslında bir başkasını da ateşe atmış olur.”¹⁴⁰

IV. FITRAT: YARATAN'A İŞARET EDEN İNSANİYET

İmam Mâtürîdî, yaratılış, tabiat, tıynet ve huy gibi anlamlara gelen¹⁴¹ fitrat kelimesini Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği şekliyle¹⁴² daha çok “yaratılış” anlamında kullanmaktadır.¹⁴³ Mâtürîdî, tab'ın aksine fitrat terimine sadece

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 17.

¹⁴⁰ Zâhid el-Buhârî, *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm*, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî 1357/1938), 96.

¹⁴¹ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ftr” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ftr” md.; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “fitra” md..

¹⁴² “Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratışında değişme olmaz. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler.” bk. er-Rûm 30/30.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 66, 110, 148, 249-250, 254; 2: 229, 261, 333, 351, 385, 397; 5: 124, 133, 249-250, 272; 6: 10, 81, 106-108, 119, 147; 7: 33, 120, 146-147, 156, 257, 402, 406-407, 417; 8: 150, 184-186; 11: 185-186, 270. Fitrat hakkında ayrıntı için bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yüledu ale'l-fitra*, nşr. Muhammed Seyyid Ebû Amme (Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1410/1990), 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, nşr. Mustafa Ulu v.dğr. (Ma'rib: Vezâretü umûmu'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1387), 17: 68-69; Kurtubî, *el-Câmi'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 16: 422-423; Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*, nşr. Seyit Bahçivan (Beirut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd 1428/2007, 100; İbn Tey-

müsbet anlamlar yüklemektedir. Bu da Mâtürîdî düşüncede tab‘ ve fitrat kavramlarına farklı anlamlar yüklendiğini göstermektedir. Tab‘ insanın verili olarak doğuştan getirdiği bazı olumsuz yönlerine de işaret ederken fitrat, hilkatin Yaratan’a işaret eden aslî güzelliğinden referans almaktadır.

İmam Mâtürîdî “fitratullah” ifadesini şöyle açıklamaktadır:

“Fitratullah, Allah’ın insanı üzerinde yarattığı mârifetullah ve her çocuğa bahsettiği şuuruluk halidir ki çocuk onunla Rabbinin rubûbiyetini ve vahdâniyetini bilebilir. Bu mârifet, 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 hamd etme şuurunu da yaratması böyledir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetir ve onu aslî fitratından uzaklaştırır.”¹⁴⁴

Mâtürîdî’nin bu ifadeleri onun fitratı, insanın inanmaya müsait bir varlık olarak yaratılması şeklinde yorumladığını göstermektedir. Buna göre insan doğuştan ne mümin ne de kâfirdir. Ancak o yaratılışı itibariyle inanacak ve tevhid bilgisine ulaşabilecek şekilde programlanmıştır. Ona ihsan edilen akıl ve basiret gibi özellikler mârifetullah için verilmiştir. Aklının ve yaratılışının yol göstericiliğinde hareket eden insanın tevhid ve hakikat bilgisine erişmesi kaçınılmazdır.

Allah bütün mahlûkatı, her biri şayet yaratılışları üzerinde düşünebilecekler (*nazar*) ve dikkatle bakabilseler (*tedebbür*) yaratılışlarının ulûhiyete ve rubûbiyete şahitlik ettiğini anlayabilecekleri bir özellikte halk etmiştir.¹⁴⁵ Her bir ferdin kendi yaratılışı Allah’ın vahdâniyetine şahittir.¹⁴⁶ Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdâniyetine ve ulûhiyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabir caizse her yaratılmışa Yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur.¹⁴⁷ Sadece cahil kimseler kendi yaratılışları üzerinde düşünmedikleri (teemmül) ve tefekkür etmedikleri için hilkatin

miyye, *Der’u te’ârûzi’l-’akl ve’n-nakl*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Beyrut: Dârü’l-Künûzi’l-Edebiyye, 1978), 8: 383; Hayati Hökelekli, “Fitrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 47-48; Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 106-108; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, 162-171; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 322-342; Yâsin Muhammed, “Fitrat ve İslâm Psikolojisi”, trc. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1416/1995): 43-61; Fatma Aygün, “Allah’ın Varlığını Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Fitrat Delili (Hilkat Delili)”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4 (2015): 93-125.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 185-186.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 261.

¹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2: 385.

¹⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 270.

ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini idrak edemez.¹⁴⁸

Mâtürîdî fitrat âyetinde¹⁴⁹ yer alan “*fatarahüm*” ifadesini şöyle yorumlamaktadır:

“Fatarahüm ve cebelehüm; onları yarattı ve onlara öyle bir kıvam verdi ki şayet insanlar yaratılmış oldukları fitrat üzerinde akılları ile serbest bırakılmış olsalar Allah’ın rubûbiyyetini ve vahdâniyyetini bilir ve tanır. Çünkü insanların yaratılışları Allah’ın rubûbiyyet ve vahdâniyyetine delâlet eder.”¹⁵⁰

Akledabilen, temyîz ve tefekkür gücüne sahip olan bütün insanlar dışsal ve çevresel faktörlerden arınarak düşünebildikleri takdirde tevhidi idrak edebilecek kabiliyette yaratılmıştır. Çünkü “Allah, düşünme yeteneği olan bütün insanlara umumî bir tevhid anlayışı vermiştir.”¹⁵¹

Ebû Hanîfe’ye benzer şekilde İmam Mâtürîdî de fitratı yaratılış (hilkat) şeklinde anlamakta ve buna göre yorumlamaktadır.¹⁵² İmâm-ı Âzam’a göre “Allah insanları küfür ve imandan hâli olarak yaratmış, yaratılıştan insanları küfür ve imana zorlamamış ve onları mümin veya kâfir olarak yaratmamıştır.”¹⁵³

Burada iman ve küfürden hâli olma ifadesiyle tamamen tarafsız, nötr bir fitrat kastedilmemektedir. Âdemoğlu imana ve küfre müsait bir şekilde dünyaya gelir. Bu anlamda insan fitratı kâfir ya da mümin diye belirlenmemiştir. Fakat yaratılış itibariyle insan bünyesi bir yaratıcının olduğuna hem işaret edecek hem de Yaratan’ın bilgisine ulaşabilecek mahiyettedir. Başka bir ifadeyle insan fitratı mârifetullaha ulaşabilecek bir kıvamda yaratılmıştır. Olumsuz dış tesirler onu farklı yönlere savurmadıkça akleden ve tefekkür eden kişi temyîz çağından itibaren Yaratan’ın doğru bilgisine kendi ihtiyarıyla ulaşabilecektir.¹⁵⁴ Fitrat ve mîsâk âyetleri¹⁵⁵ gibi fitrat hadisi de

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 2: 261.

¹⁴⁹ er-Rûm 30/30.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, 11: 186.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 185. Ayrıca aynı mâna için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, 206.

¹⁵² İslâm düşünce geleneğinde fitrat farklı şekillerde anlaşılmıştır. Sübkî’ye (ö. 756/1355) göre içerisinde Eş’ariyye ve Mu‘tezile’nin de bulunduğu çoğunluk fitratı İslâm şeklinde anlamıştır. Ayrıntı için bk. Takiyyüddin Sübkî, *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fitra*, 16-19; İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 18: 68-69, Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, 16: 422-423; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûzi'l-’akl ve’n-nakl*, 383; Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 100-101; Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, 164-165.

¹⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*; nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri İçinde (İstanbul: İFAV Yayınları 2008), 72; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerr hi'l-Fıkhi'l-ekber* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1419/1998), 145-148.

¹⁵⁴ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 68-69,

¹⁵⁵ Mîsâk âyeti şu meâldedir: “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulblerinden zürriâ yetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” bk. el-A’raf, 7/172.

aynı mânaya yani yaratılışın tevhide, rubûbiyyet ve ulûhiyyete şahit kılındığına işaret etmektedir.¹⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî de fitrat âyetinden hareketle fitratın insana yerleştirilen Allah'ı bilme yeteneği olduğunu, fitratullahın¹⁵⁷ insanın Allah'a iman bilgisine güç yetirmesi anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸

Anlaşılan o ki İmâm-ı Âzam gibi Mâtürîdî'ye göre de Allah insanları kâfir veya mümin şeklinde belirlenmiş olarak değil fakat yaratılışlarının lisân-ı hâliyle Allah'ın birliğini ve terbiye ediciliğini ikrar edecek bir mahiyette dünyaya göndermiştir. Dünya hayatında ise her insan bu aslî fitratın gereğini yerine getirememiş böylece insanoğlunun bazı fertleri dünya hayatında bu fitrata uygun olarak hareket etmemiş ve kendi ihtiyarıyla fitratlarının hal diliyle delâlet ettiği mîsâkı bozmuştur. Ebû Hanîfe buradan hareketle insanların başlangıçta fitratlarının delâlet ettiği inanma potansiyelini daha sonra tevhidden uzaklaşarak zayı ettiklerini, bu fitratı bilinçli bir ikrara dönüştüremeyip aksine ona muhalefet ederek değiştirip bozduklarını ve böylece küfre saptıklarını belirtmektedir.¹⁵⁹

Muhtemelen Ebû Hanîfe ve İmâm Mâtürîdî bu gerekçeyle ve iman konusunda akıl, irade ve ihtiyarın rolünün tamamen ortadan kalkacağı düşüncesiyle fitratı İslâm şeklinde anlamamışlardır. Nitekim İmâm Mâtürîdî'ye göre zorlamanın olduğu, seçim hakkının bulunmadığı yerde imandan bahsedilemez, ızdırar altında gerçekleşen şeye iman ismi verilemez.¹⁶⁰ Öte yandan fitratı İslâm şeklinde yorumladığı ifade edilen İmâm Gazzâlî fitrattan bahsederken Mâtürîdî gibi cibilliyete (*cebele*) yani yaratılışa vurgu yapmakta ve fitratı yaratılıştan insanda bulunan rubûbiyyet şuuru şeklinde açıklamaktadır.¹⁶¹

Fitratı mîsâk çerçevesinde yorumlayan bazı âlimler –insanlar hatırlaması da- âlem-i ervahta mîsâkın fiilî olarak gerçekleşmiş olduğu kanaatinde dir.¹⁶² Ancak İmâm Mâtürîdî mîsâkın bir metafor olduğu görüşündedir. Mâtürîdî'ye göre mîsâk, insanoğlunun -şayet vâki olsaydı- “elestü birabbiküm” sualine “belâ” cevabını verebilecek istidatta yaratılmış olmasıdır.¹⁶³ Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz kabul edip bu çerçevede yorumlaması hem ori-

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 101-107; 7: 32.

¹⁵⁷ İmâm Mâtürîdî ilgili âyette (el-Bakara 2/138) geçen “sıbgatullah” ifadesini “fitratullah” şeklinde tefsir etmekte ve bu bağlamda fitrat hadisine de yer vermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 254.

¹⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ftr” md..

¹⁵⁹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, 72; krş. Ali el-Kârî, *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*, 146.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 250; 8: 184.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 248-249; 11: 185; Gazzâlî, *Mîzânü'l-amel*, 335-336; a.mlf., *el-Münkız mine'd-dalâl*, 46.

¹⁶² Mestçizâde, *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*, 100.

¹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6: 107.

jinal hem de yaşadığı dönem dikkate alındığında tepkiye neden olabilecek mahiyettedir.¹⁶⁴ Nitekim Mestçizâde (1150/1737) *el-Mesâlik*'te İmâm Mâtürîdî ve Mu'tezile dışındaki çoğunluğun mîsâkı hakikî mânaya hamlettiğini zikrettikten ve Mâtürîdî'nin mîsâkı mecaz olarak yorumlamasının kendisi açısından şaşkınlık verici olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda İmâm Mâtürîdî'nin eleştirildiğini de nakletmektedir.¹⁶⁵

Mâtürîdî, mîsâk âyetini tefsir ederken âyet çerçevesinde ileri sürülen farklı yorumları zikrederek tenkit etmiştir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre meselâ Hasan-ı Basrî âyeti, sanki bütün insanlar buluş çağına erştirildiler ve temyîz ehli oldukları halde insanlarla Allah arasında böyle bir ahitleşme gerçekleşti, şeklinde tefsir etmiştir. Bazıları ise ahitleşmenin muhatabı ruhlardı, demişlerdir.¹⁶⁶ Ancak İmâm Mâtürîdî bunlar gibi âyeti hakiki mânaya hamlederek yapılan yorumları eleştirmiş ve âyetin bu şekilde anlaşılmasının doğru olmadığını belirtmiştir.¹⁶⁷

Mâtürîdî'ye göre Allah ile yapılan sözleşme (mîsâk) iki şekildedir. Bunlardan birincisi, yaratılış (*hilkat*) ahdidir ki bu Allah Teâlâ'nın her insanın yaratılışına O'nun varlığını ve birliğini kanıtlayan delilleri yerleştirmiş olması ve insanoğlunda kendisinin amaçsız icat edilmediği, başıboş ve sorumsuz bırakılmayacağı şuurunun var edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁶⁸ İkincisi ise Allah'ın gönderdiği peygamberlerin diliyle aldığı *risâlet* ahdidir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de risâlet ahidine delâlet eden birçok âyet-i kerîme mevcuttur. Mâtürîdî, risâlet ahidine örnek olarak¹⁶⁹ şu âyetleri zikretmektedir:

“Allah şöyle buyurdu: Eğer namaz kılar, zekât verir, elçilerime inanır, onları desteklerseniz ve bir de Allah'a veriyormuş gibi O'nun rızâsı için karşılıksız borç verirseniz günahlarınızı örter ve sizi zemininden ırmaklar akan cennetlere koyarım.”¹⁷⁰ “Allah kendilerine kitap verilenlerden, ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacak ve asla gizlemeyeceksiniz’ diye söz almıştı.”¹⁷¹ “Bir zamanlar biz İsrâiloğullarından ‘Allah’tan başkasına kulluk etmeyeceksiniz, anne-babaya, yakınlarınıza, yetimlere ve yoksullara iyilik

¹⁶⁴ Ebü'l-Bekât en-Nesefî, Mâtürîdî'nin mîsâkın mecazî oluşuyla ilgili görüşünü naklettikten sonra Zeccâc (ö. 311/923) ve Zemahşerî'nin de bu görüşü benimsediğini ifade etmektedir. bk. Ebü'l-Bekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 617.

¹⁶⁵ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 100-101.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 101.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 101-107.

¹⁶⁸ Ayrıntı için bk. Hulusi Arslan, “Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti”, *Hikmet Yurdu İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Özel Sayısı*, 2/4 (2009): 71-90.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 66, 110, 148, 250; 6: 10. Ayrıca Mâtürîdî, genel mîsâkın dışında özel mîsâkların da bulunduğunu belirterek bunlara ilişkin örneklere de yer vermektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1: 110-111.

¹⁷⁰ el-Mâide, 5/12.

¹⁷¹ Âl-i İmrân, 3/187.

edeceksiniz’ diye söz almıştık.”¹⁷²

Mâtürîdî fitrat bağlamındaki değerlendirmelerini mîsâkın birinci şeklinden yani mîsâkın hilkat ahdi oluşundan hareketle yapmaktadır. Dolayısıyla İmam Mâtürîdî, mîsâkın dilin konuşması şeklinde anlaşılmasını uygun görmemektedir. Ona göre mîsâk, lisân-ı hâl ile bir konuşmadır. Fitrat veya mîsâkın anlamı; şayet akıllar ve fikirler böyle bir mîsâk meclisinde kendi hallerine bırakılsalardı; o takdirde Allah’ın birliğine (*tevhid*) şahitlik ederlerdi, demektir.¹⁷³ Hatta Mâtürîdî’ye göre fitrat hadisi de bu anlama gelmekte ve insanda verili olarak var edilen bu potansiyele işaret etmektedir.¹⁷⁴ İnsan bilkuvve olarak tevhid bilgisine ulaşabilecek fitrattadır. Fitrat ve mîsâk insanın dilerse bilfiil olarak tevhid bilgisine erişebileceğini göstermektedir.

Mâtürîdî, mîsâk âyetinin bu şekilde yorumlanmasına Selef’in anlayışıyla ters düşeceği gerekçesiyle itiraz edilebileceğini öngörmüş ve bu anlamda vâki olabilecek eleştirilere de cevap vermiştir. İmam Mâtürîdî’nin bu noktadaki açıklamaları hem Mestçizâde’nin şaşkınlığını izâle etmeye yetecek hem de *Mesâlik* sahibinin Ömer en-Nesefî’ye (ö. 537/1142) atfederek naklettiği mîsâkı mecaza hamletmesinden dolayı Mâtürîdî’ye yöneltilen eleştirilere cevap olabilecek niteliktedir.¹⁷⁵ Mâtürîdî, âyetin Selef tarafından hakikî anlamda imanın teklifi ve kabulü şeklinde yorumlanmasını; muhtemelen onlar bu konuda bir habere ulaştılar ve bu habere dayanarak âyetin böyle te’vîl edilmesinin münasip olacağını zannettiler, diye gerekçelendirmektedir. İmam Mâtürîdî’ye göre aksi takdirde başka bir delile dayanmaksızın böyle bir yorum yapılması âyette ekleme veya eksiltme anlamına gelir ki bu da doğru değildir.¹⁷⁶ Keza sonraki dönemlerde -aklen izahının zorluğundan olsa gerek- Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) gibi birçok âlimin bir takım kıssalarla mîsâk meclisinin tasviri eşliğinde mîsâkın lafzî olarak yorumlanmasını terk edip mecazî yorumun doğruluğunu kabul etme cihetine gittikleri anlaşılmaktadır.¹⁷⁷

Mâtürîdî, fitrat âyetinde yer alan “Allah’ın yaratmasında değişme yoktur (*lâ tebdîle lî halkillâh*).” ifadesini ise fitratın yani mahlûkatın Allah’ın vahdâniyyetine delâlet ve rubûbiyyetine şehâdet etme özelliğinin asla değişmeyeceği şeklinde yorumlamaktadır.¹⁷⁸ Esasen İslâm hakkındaki bütün

¹⁷² el-Bakara, 2/83.

¹⁷³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 107; 11: 185-186.

¹⁷⁴ Konuyla ilgili olarak *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ta yer alan metni aynen aktarıyoruz bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 106-107. “أن في الفطرة شهادة بالتوحيد. وهذا معني ماروي عن رسول الله صل الله عليه وسلم أنه قال: كل مولود يولد على الفطرة. أي: علي حال لو تركت العقول والفكر فيها لشهدت بالتوحيد.”

¹⁷⁵ Mestçizâde, *el-Mesâlik*, 101.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6: 107.

¹⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, 5: 107.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 11: 186.

menfi propagandalara, çevresel baskılara ve müslümanların bazı olumsuz örnekliklerine rağmen tarihten günümüze kadar dünyanın her yerinde farklı devirlerde, her yaş aralığında ve azımsanamayacak sayıda insanın çoğu zaman kendi tefekkür ve tedebbürü ile hidâyete kavuşmaya devam etmesi; fitratın kıyamete kadar değişmeyeceğinin ve Yaratana'ya şahitlik edeceğinin en önemli göstergelerindedir.

Peki, fitrat Yaratana'ya nasıl işaret eder ya da bu konuda nasıl akıl yürütülür? Mâtürîdî *Te'vilât*'ta hilkatın Yaratana'ya şahitlinin keyfiyetini anlatırken İslâmî gelenekte sıkça kullanılan "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözüne yer vermekte ve hilkatın şehadeti bağlamında bu ifadeyi kendini tanıyan, nefsi üzerinde nazar ve teemmül eden Rabbini de tanır,¹⁷⁹ şeklinde açıklamaktadır. İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise yine "Kim nefsini bilirse Rabbini bilir" sözünden hareketle buradaki bilmenin; kendi yaratılışının ve mahlûkatın hilkatının delâletiyle ilâhî kudretin büyüklüğünü idrak etmenin, bu anlamda akıl yürütmenin nasıllığını örneklendirmektedir.¹⁸⁰

SONUÇ

İmam Mâtürîdî insanoğlunun hem akıl hem de onun kendine has bir doğa ile yaratıldığını düşünmektedir. Ona göre insanın bu verili tabiatıyla, her şeyi kendi gerçekliğiyle kavrayabilen ve işleri sonuçlarına göre değerlendiren akli arasında işin doğası gereği zaman zaman çatışmalar yaşanmaktadır. İnsan doğasıyla akıl arasında süregelen bu çatışmada insanoğlunun yapması gereken tabiatına değil aklına tâbi olmasıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî akıl ve dinin rehberliğinde verili insan tabiatının değişebileceği hususunu da mümkün görmektedir. Mâtürîdî düşüncesinde fitrat ise hem insanın hem de bütün varlıkların yaratılışları itibarıyla tevhide şahitlik etmesidir. Zira Allah, yaratmış olduğu her şeye vahdâniyyetine ve ulûhiyyetine şahitlik edecek nitelikte izler koymuş; tabir caizse her yaratılmışa Yaratanın varlık ve birlik mührünü vurmuştur. Ancak cahil ve inatçı kimseler kendi yaratılışları üzerinde düşünmedikleri (teemmül) ve tefekkür etmedikleri için hilkatın ulûhiyyete ve rubûbiyyete şahitlik ettiğini idrak edemez.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1: 66. Kur'an'a ve klasik kaynaklara dayanan fakat aynı zamanda çağdaş felsefe ve bilim ışığında geliştirilen Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi'nin temel hareket noktasının da bu ifade olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim İkbâl'in Benlik Felsefesi günümüz İslâm tefekkürü açısından da önemli bir merhale olarak kabul edilmektedir. Ayrıntı için bk. Mehmet S. Aydın, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987):83-106.

¹⁸⁰ Ayrıntı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159-160, 345; Ayrıca bk. Ramazan Biçer, "Kişilik ve Bir Kur'an Terimi Olarak Şakile", *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/12 (2011): 399-418.

KAYNAKÇA

Ali el-Kârî. *Minehu'r-ravzi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâir, 1419/1998.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Aristoteles. *Nikamakos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Arslan, Hulusi. "Mâtürîdî'ye Göre Evren ve İnsanın Yaratılış Hikmeti". *Hikmet Yurdu İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Özel Sayısı*, 2/4 (2009): 71-90.

Arslan, Hulusi. *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet S.. "İkbâl'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 29 (1987): 83-106.

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

Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Nşr. Yûsuf Abdürrezzâk. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.

Biçer, Ramazan. "Kişilik ve Bir Kur'an Terimi Olarak Şakile". *Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/12 (2011): 399-418.

Biçer, Ramazan. "Matürîdî'ye Göre Hidayete Engel Olan Beşerî Zaaf- lar ve Tezahürleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004): 41-60.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'd-Delâ'il vel-i'tibâr 'ale'l-halk ve'ş-şedbîr*. Kahire-Beyrut: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nedveti'l-İslâmiyye, 1987-1988.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 8 cilt. Lübnan: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa 1384/1965.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız*. Nşr. Abdusselâm Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.

Cezîrî, Abdurrahmân. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erba'a*. 2. cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2 (2016): 322-342.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fıkhü'l-ekber*. Nşr. Mustafa Öz, İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri İçinde. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008: 69-77.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr. *MaKâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1400/1980.

Fahreddin er-Râzî. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan.

Mefâtihü'l-ğayb. 31. cilt. Beyrut: Dâru Fikir, 1981.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Fusûlü'l-müntezia*. Nşr. Fevzi M. Neccâr. İran: Mektebetü'z-Zehra, 1405.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*. Nşr. Sahbân Halifât. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1987.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Tahsîlü's-saâde*. Nşr. Ali Bû Melhem. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd-dalâl*. Nşr. el-Lecnetü'l-İlmiyye. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1434/2013.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-'amel*. Nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964.

Hegel, G. W. F., *Tarihte Akıl*. Trc. Önay Sözer. İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2011.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görüngübilimi*. Trc. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

Hobbes, Thomas. *Elementa Philosophica De CIVE, Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri*. Trc. Cihan Deniz Zarakolu. İstanbul: Belge Yayınları, 2014.

Hobbes, Thomas. *Leviathan; veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*. Trc. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2007.

Hökelekli, Hayati. "Fitrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 13: 47-48.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Trc. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd*. Nşr. Mustafa Ulu v.dğr.. Ma'rib: Vezâretü umûmü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*. Nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. Beyrut: Dârü'l-Künûzi'l-Edebiyye, 1978.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *el-Müsâyere fi'l-'akâ'idi'l-münciye fi'l-âhire* (İbn Ebû Şerîf, *Müsâmere şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâidi'l-münciye fi'l-âhire* İçinde. Nşr. Kemâleddin Kârî-İzzeddin Ma'meş. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2004.

Kant, Immanuel. *Saf Akılın Sınırları Dâhilinde Din*. Trc. Suat Başar Çağlan. Konya: Literatürk, 2012.

Kılıç, Yavuz, "İnsanın Doğası" Kavramı Üzerine Bir Çalışma. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, doktora tezi 2004.

Kurt, Fatih. "İmam Mâtürîdî'ye Göre Bazı Âhret Aşamaları." *Diyanet*

İlmi Dergi 55/3 (2019): 641-662.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi 'li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Nşr. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî v.dğr.. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

Locke, John. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, III.-IV. Kitap*. Trc. Meral Delikara Topçu. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Ludwig Feuerbach, *Hristiyanlığın Özü*. Trc. Oğuz Özügül. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Nşr. Komisyon. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

Mestçizâde, Abdullah Efendi. *el-Mesâlik fi'l-hilâfiyyât beyne'l-mütekellimîn ve'l-hükema*. Nşr. Seyit Bahçivan. Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd, 1428/2007.

Mohamed, Yasien. "Fıtrat ve İslâm Psikolojisi". Trc. F. Mehveş Kayani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (1416/1995): 43-61.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr-Dirâse fî Kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân 'Inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: ed-Dârü'l-Beydâ, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Hakâiku't-te'vil*. Nşr. Yûsuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-temhîd li kavâ'idi't-tevhîd*. Nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006).

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebşiratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

O. Wilson, Edward. *İnsanın Doğası İnsanın İnsan Olma Serüveni ve Doğasına Dair Eşsiz Bir Yolculuk*. Trc. Belkıs Çorakçı Dişbudak. İstanbul: Thales, 2017.

Ögük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Pessagno, J. Meric, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dini Tasdik". Trc. İlhami Güler, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. Der. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016: 312-321.

Pinker, Steven. *Boş Sayfa İnsan Doğasının Modern İnkârı*. Trc. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010.

Platon, *Devlet*, Trc. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2001.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem-Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, 1412/1992.

Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *Kitâbü'z-Zerîa ilâ mekârimi's-şerîâ*. Nşr. Ebû Yezîd el-Acemî. Kahire: Dârü's-Sahve, 1405/1985.

Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Trc. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. Nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Sâbûnî, Nûreddin Ahmed b. Mahmûd, *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Nşr. Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları/Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

Sahlins, Marshall. *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*. Trc. Emine Ayhan-Zeynep Demirsü. İstanbul: Bgst Yayınları, 2012.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Nşr. Ömür Türkmen. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017.

Schopenhauer, Arthur. *İnsan Doğası Üzerine*. Trc. Elif Yıldırım. İstanbul: Roman Oda Yayınları, 2017.

Semerkanî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâici'l-'uKûl*. Nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî. Bağdat: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'd-Dîniyye, 1407/1987.

Senemoğlu, Olkan. "Locke ve Rousseau'nun İnsan Doğası ve Toplum Düşüncesi", *İnsan & Toplum*, 7/1 (2017): 188-191.

Senemoğlu, Olkan. *Marx'ı Yeniden Düşünmek İnsan Doğası Toplum ve Özgürlük*. Ankara: Hece Yayınları, 2017.

Sübkî, Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *Küllü mevlûdin yûledu ale'l-fitra*. Nşr. Muhammed Seyyid Ebû Âmme. Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1410/1990.

Tüfenkçi, Semra. *Din Felsefesi Açısından İnsan Doğası*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul TDV Yayınları, 1992, 6: 106-108.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 242-244. İstanbul 1989.

Zâhid el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdirrahman. *Mehâsinü'l-İslâm ve şerâiu'l-İslâm*. Nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1357/1938.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîrü'l-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Mâriفة, 1430/2009.