

# İNSANLIĞIN ORTAK DİNİ TEMELİ: FITRAT

Mustafa AKÇAY\*

---

## Özet

İnsan sosyo-kültürel bir varlıktır. Bu yönüyle insan çevresiyle insandır; yani içinde bulunduğu doğal ve sosyo-kültürel çevresinden kazandıklarıyla gerçek insan olma konumunu elde eder. Bununla birlikte insan birçok biyolojik, aklı, ruhi donanım ve yeteneklere de doğuştan sahiptir, onları sonradan kazanmaz. Onun doğuştan sahip olduğu ahlakî-dini yetenekleri de bulunmaktadır ve bunlardan biri de "fitrat" tır. Psikolog ve din psikologlarının ortak kabulüne göre insan düşünen varlık olduğu kadar inanan bir varlıktır; onda inanma özelliği yaratılış gereğidir. Öte yandan kültürel antropoloji insanın ahlakî ve entelektüel özelliklerini içinde bulunduğu sosyo-kültürel ortamdan elde ettiğini ve bu yüzden insanın evrensel, ortak ahlakî-dini değerleri olmadığını ileri sürmektedir. İşte bu tebliğde insan doğası ile inanç arasındaki ilişki ele alınacak ve insanda yaratılıştan sahip olduğu ahlakî-dini bir özellik olup olmadığı, eğer varsa bu özelliğin niteliklerinin neler olduğu üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Fitrat, Din, İman.

## The Collective Religious Basis Of Humanity: Creation/Fitrah

### Abstract

Man is a socio-cultural being. In this sense Man is a human being with his environment; that is, he acquires the status of being a real human as a result of his gains from the natural and sociocultural environment where he exists. Besides, humans are endowed with many biological, mental and spritual abilities, they do not acquire them later. Man also has innate moral-religious abilities and one of them is "creation/fitrah". According to a great majority of Islamic scholars, creation is the consciousness of existence and uniqueness of God that is temperamental in all human beings while Man is a believing being as well as a thinking one in the common agreement of psychologists and psychologists of Religion. This feature of believing is inherent but the framework of this ability has not been determined yet. On the other hand, cultural anthropology asserts that Man acquires moral and intellectual characteristics within the socio-cultural environment where he exists and therefore Man does not have any universal or common ethics and religious values. This paper will discuss the relationship between the Human nature and belief and dwell upon whether there is a moral-religious property being innate in Man or not, and if there is, what the characteristics of this property will be.

**Keywords:** Human Being, Fitrah/Creation, Religion, Faith.

---

\* Doç. Dr., SAÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (makcay@sakarya.edu.tr)

## Giriş

Antropologların ve genetik bilimcilerinin araştırmaları, bütün insanların tek bir biyolojik ailenin, yani insan türünün üyesi olduklarını ortaya koymuştur. Bu bilimsel veriye göre biyolojik açıdan insan türüne özgü ortak özellikler mevcuttur. Bu ortak özellikler her fertte kişisel vasıfları belirleyecek ölçüde bazı küçük farklılıklar içerirse de biyolojik açıdan insanı insan yapan temel özelliklerdir. Ayrıca insan tek boyutlu bir varlık değildir. Onun maddî varlığı topraktan<sup>1</sup>, madde ötesi varlığı ruhtan<sup>2</sup> İbn Haldun'un deyimiyile "Rabbanî latîfe"<sup>3</sup> oluşmuştur. Böylece ontolojik olarak insan düalist bir yapıya sahiptir; yani iki ayrı varlık olan madde ve ruh birleştirilmiş, bu birleşimden insan olmuştur. John Locke'nin de vurguladığı üzere insan bedeniyle içinde yaşadığı bu âleme bağlı iken, ruhuyla da ilahî âleme bağlıdır ve insanın Yaratıcısı ile ilişki kurmasını sağlayan da bu ruhi yönüdür.<sup>4</sup> Bu noktada konumuz açısından sorulması gereken şudur: Çift boyutlu insanda, onun inanç ve imanı ile ilgili kalıtımla elde ettiği bio-psişik bir yapı var mıdır? Diğer bir deyişle, beşer tarihi içinde inanan bir varlık olarak görülen insanın, bu inanma vasfına temel olacak yaratılıştan gelen dini bir niteliği var mıdır? Eğer insanın varlık yapısında böyle bir dini yapı varsa ve bu ontolojik bir özellikse yaratılıştan var olan bu fitrî dini özelliğin mahiyeti nedir? Bu çalışmada özellikle bu husus incelenmeye çalışılacaktır.

### 1) Âlemin Yaratılışındaki Gayelilik

Esasen temelde mesele evren ve insanın yaratılışı, bu yaratılışın gayesi ve insanın bu âlemdeki genel hayatıyla ilgilidir. Evrenin ve evrenin her biriminin yaratılışında belli gayeler vardır; yani âlemin yaratılışı, gayeli bir yaratılıştır. Bu demektir ki âlemde rastlantı ve anlamsızlık yoktur. Her varlığın kendi içinde ferdî ve bütün/küll içinde belli anlam ve gayeleri vardır. Kâinata her şey girift bir örgü içinde birbirleriyle alakalıdır. Var olmak ve sistemli bulunmak bizatihi maksat ve gayeyi zorunlu kılacağı için mükemmel sistemler bütünü olan âlemin yaratılmasında cüzî ve küllî gayelerin olması da düşünülemez. Üstelik evrenin yaratılışında belli gayelerin olmaması, kendini Kur'an'da "hakîm ve alîm" olarak tanıtan Allah'ın yücelik, hikmet ve bilgeliğine aykırıdır. Bu itibarla varlıkların yaratılışlarında, varlıklarını devam ettirmelerinde ve yok oluşlarında belli gaye ve hikmetler vardır. Nitekim Kur'an'da kâinatın gayeli olarak yaratıldığı şöyle bildirilmiştir: "Biz

1 el-En'âm 6/2; Tâhâ 20/55; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7.

2 el-Hicr 15/28-29; es-Sâd 38/71-72.

3 İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, nşr. M. Tanci, İstanbul 1957, s. 18.

4 İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara 1995, s. 166.

gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık.”<sup>5</sup> Gazzalî (ö.505/1111) de sırf varlıkların yaratılışındaki hikmet ve gayeleri göstermek amacıyla “*el-Hikmetü fî mahlûlâtillah/Allah’ın Yaratıklarındaki Hikmetler*” adlı bir eser yazmıştır. Felsefede de bir bütün olarak âlemin ve âlemdeki her bir varlığın belli gayeler doğrultusunda yaratıldığı Sokrates’ten beri kabul edilmiştir; üstelik bu husus “nizam-ı âlem, ibda delili, ille-i gâiyye” gibi adlarla bütün Müslüman filozof, kelâmcı ve Batılı teologlar tarafından Allah’ın varlığının bir delili olarak kullanılmıştır.<sup>6</sup>

Âlemin gayeli ve maksatlı yaratılışı ile ilgili yukarıda geçen âyetin kapsamına evrenin varlık birimlerinden olan insan da girmektedir; dolayısıyla insanın yaratılışının da hikmet ve gayeleri olduğu anlaşılmaktadır. Kur’an’da evrenin bir varlık türü olan insanın gayeli yaratılışı konusunda şöyle buyrulmaktadır: “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi zannediyorsunuz?”<sup>7</sup>; “O, hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”<sup>8</sup> ve “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”<sup>9</sup> Bu âyetler Kur’an’da insanın belli gayeler doğrultusunda yaratıldığını net olarak ortaya koymaktadır. İnsanın yaratılışının gayesi, Yaratıcıyı tanıma ve O’na ibadet etme (marifet ve ubudiyet) olduğuna göre, bu gayenin gerçekleşmesi için gerekli biyolojik-psikolojik donanım ve gereçlerin insana verileceği şüphesizdir. Nitekim Kur’an’da “İmtihan edelim diye insanı işiten ve gören yaptık”<sup>10</sup> ve “...şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdik”<sup>11</sup> ve “Bilesiniz ki kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur”<sup>12</sup> denilmiş; böylece yaratılış gayesi olan marifetullah ve ubudiyet için insana gerekli bio-psişik tüm donanımların verildiği bildirilmiştir. Eğer Yüce Allah, cin ve insanları sadece kendisine ibadet etmeleri için yarattığını söylemesine rağmen, onları bu gayeyi gerçekleştirebilecek araç ve gereçlerle donatmamış olsaydı bu durumu ilahî adaletle bağdaştırmak güç olacaktı. Bu ise Tanrı’nın yüceliğine, hikmetine, merhametine, adalet ve bilgeliğine aykırıdır. Buna ilaveten Yüce Allah, insana “kendi varlığını duyma şuuru/ ben şuuru” ve bununla ilgili donanımları vermiş; ölümlü varlıkları bilip-tanıma ve onlarla iletişim kurma yetenekleri vermiştir. İnsanın kendi varlığını bilme ve diğer

5 ed-Duhân 44/38. Bkz. el-Enbiyâ 21/16.

6 Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, Ankara 1970, s. 57-58, 107-109; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 53-56.

7 el-Mü’minûn 23/115.

8 el-Mülk 67/2.

9 ez-Zariyât 51/56.

10 el-İnsan 76/2.

11 en-Nahl 16/78.

12 er-Ra’d 13/28.

fani varlıkları da bilip onlarla iletişim kurabilmeyeyle ilgili tüm bu yetenek ve donanımları insana verdiği halde, Allah'ın, kendi Yüce Zatını bilmek ve O'na yönelebilmek için gerekli donanımları insana vermemesi; sonra da insanı kendi Yüce Zati'nü bilip ibadet etmekle sorumlu tutması da makul değildir. O halde âlemin gayeli yaratılışı, insanın gayeli yaratılışını; insanın gayeli yaratılışı sorumluluğunu ve bu gayeye uygun donanımların kendisine verilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>13</sup> En genel anlamıyla gayeli yaratılışına uygun olarak bulunan insandaki bu doğal dini yapıya "fitrat" denilmektedir.

## 2) Fitratın Mevcudiyeti

Fitrat, Kur'an ve hadislerde geçen, Arapça bir kelimedir ve "f-t-r" fiilinden türetilmiştir. "F-t-r" fiili sözlükte "yaratmak, bir şeyi ilk defa örneği olmaksızın var etmek, bir şeyi inşa etmek" anlamlarına gelmektedir.<sup>14</sup> "F-t-r" fiili, Kur'ân-ı Kerim'de sekiz yerde geçmekte olup hepsinde "yaratma" anlamına gelmekte ve bu kullanımlarda daima fiil Allah Teala'ya nispet edilmektedir.<sup>15</sup> Fitrat ise "yaratma, yaratma ve yaratılış biçimi-hali, tıynet, tabiat ve huy," manalarındadır.<sup>16</sup> Buna göre "fitrat"ın anlamı, "bir tür ve çeşit yaratma, yaratış, yaratma ve yaratılış hali, biçimi" demek olmaktadır. Bu anlam fitratın genel anlamı olup, Allah'ın her varlığı orijinal ilk yaratma tarzıyla var etmesini ifade etmektedir. Yüce Allah, her varlık türünü ve o türün her bir ferdini o türün genel özelliklerini ihlal etmeyecek bir biçim ve surette yaratmaktadır. Bu anlamıyla fitrat, bütün nitelikleriyle varlık türlerini içeren küllî yaratılış, demektir. Ayrıca daha özel anlamda olmakla beraber, yine de insan türünü içermesi açısından küllî olan, insanı insan yapan ortak özellikleri ifade eden fitrat-insan türünün yaratılışı söz konusudur; buna Elmalı'nın da vurguladığı gibi insan türüne ait 'fitrat-ı ûlâ, fitratı asliye' denilmektedir.<sup>17</sup> Tüm bio-psişik donanımlarıyla insan türünün bu genel yaratılışının özelliklerinden bazılarının 'ahsen-i takvim'<sup>18</sup> üzere yaratılmak ve ilk insan 'Adem'e öğretilen isimler'<sup>19</sup> olduğu ifade edilmiştir.<sup>20</sup> Bu iki anlamın derununda insan türünde diğer psikolojik donanımlarından ayrı olarak dini içe-

13 Bkz. Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, s. 166-167,172-177.

14 Murtaza ez-Zebidî, "f-t-r", *Tâcü'l-arûs*, Beyrut, ts.; Râğib el-İsfahânî, "f-t-r" *el-Müfredât*, Beyrut ts.

15 Muhammed Fuad Abdulkakî, "f-t-r", *el-Mu'cemü'l-müfehres*, İstanbul 1990; Suat Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul 1987, s. 205.

16 İbn Manzûr, "f-t-r", *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut ts.; Râğib el-İsfahânî, "f-t-r", *el-Müfredât*; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, yy., ts., III, 457.

17 Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1936, V, 3822.

18 et-Tîn 95/4.

19 el-Bakara 2/31.

20 Bkz. Çağfer Karadaş, *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*, Bursa 2009, s. 91-92.

rikli bir yapı bulunmaktadır ki, İslamî düşüncesinde buna da ‘fitrat’ denilmektedir.

Âlem ve insanın gayeli yaratılışına uygun olarak insanda Allah’a inanmaya elverişli bir dini yapının (fitrat) varlığına ve temel dini içeriğine delâlet eden çeşitli deliller bulunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın Allah’a iman etmesinde elverişli bir yapıya sahip olduğuna, yani fitrat’ın mevcudiyetine delâlet eden âyetlerden en önemlisi **fitrat âyeti** diye isimlendirdiğimiz şu âyettir:

“(Resulüm) sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir... Allah’ın yaratışında(li halkillah) değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler... O’na yönelerek, O’na karşı gelmekten sakının, namaz kılın, müşriklerden olmayın.”<sup>21</sup>

Bu âyette “fitratullah” tamlaması, “din”, “Hanîf-vahdaniyete inanan”, “Allah’ın yaratışı” ve “Allah’ın yaratışında değişme yoktur” ifadeleriyle birlikte kullanılmıştır ve bunlar “fitrat” terimini açıklayıcı durumdadır. “Yüzünü hanîf olarak dine çevir” emriyle, Hazreti Muhammed’e ve onun şahsında bütün insanlara tevhid dinine yönelmeleri emredilmektedir. Daha sonra Allah’ın bütün insanları bu dini yapı ve özellikte yarattığı ve O’nun insanı bu şekilde yaratmasını değiştirmedığı vurgulanmaktadır. Âyetteki “Allah’ın yaratışında değişme yoktur” beyanı, “Allah’ın dininde değişme yoktur.” demektir.<sup>22</sup> Âyetlerde “din, Hanif, fitrat, halk” kelimeleri birbirini tamamlar ve açıklar tarzda birlikte kullanılmış; “fitrat” ve “halk” kelimeleri Allah’a nispet edilerek O’na özgünlüğü vurgulanmış; “din” ve “hanîf” kelimesi kaplam-iclem ilişkisi içinde birbirlerini nitelemiş; Allah’ın yaratması ve fitratı da bu ikisini niteleyerek buradaki yaratmanın insanın dini nitelikli yaratılışı olduğu açıkça belirtilmiştir. Yüce Allah’ın insanı bu şekilde yaratmasını değiştirmeyeceği, bunun insanın dini yaratılışıyla ilgili ilâhî bir prensip olduğu ifade edilmiştir. Böylece insanın dini yaratılışının değiştirilmemesi prensibinin bir sünnetullah olduğu dolaylı olarak açıklanmıştır.<sup>23</sup> Bu ifadelerden anlaşıldığına göre fitratullah, insanın doğuştan sahip olduğu bütün bio-psişik özelliklerini yani insan tabiatını ifade etmemektedir. Zira insan tabiatı “Allah’ın insanoğlunda yarattığı bütün fizyolojik ve psikolojik özelliklerin, yeteneklerin toplamıdır.”<sup>24</sup> Bu yüzden burada söz konusu olan fitrat, insanın

21 er-Rûm 30/30-31.

22 Taberî, *Câmiu’l-beyân*, Beyrut 1405/1984, XXI, 40; Halîmî, *el-Minhâc fi şu’abi’l-imân*, nşr. H. Muhammed Fevde, yy., 1979, I, 152; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Ebû İshak İbrahim, Beyrut 1960, XIV, 25; Bedreddin el-Aynî, *Umdetü’l-kârî*, nşr. M. Münir Abduh, yy., ts., VIII, 177.

23 Sadık Kılıç, *Fitrat’ın Dirilişi*, İstanbul 1991, s. 14-15.

24 A. Ahmed Medkur, *Minhâcü’t-terbiye*, Beyrut 1990, s. 129.

doğuştan sahip olduğu temel özelliklerden sadece birine, özellikle dini nitelikli olan yapısına işaret etmektedir. Bir başka deyişle âyette ifade edilen fitrat, insanda doğuştan var olan birçok yeteneklerden sadece dini muhtevalı olanına has olup, onun adıdır. Söz konusu âyetlerin bütününde kullanılan ifadelerin hepsinin din ve inançla ilgili muhtevada oluşu, fitratın bu dini karakterini ortaya koymaktadır. O halde âyette “bütün ilahî dinlerin ortak noktasını oluşturan Hanîf inancının<sup>25</sup> Allah tarafından insan türünün yaratılış özelliklerinden biri kılındığı ve bunun asla değiştirilemeyeceği haber verilmiştir. Nitekim fitrat âyeti, Allah’ın varlık/ isbat-ı vacib delillerinden “fitrat delili” olarak isimlendirilen delile temel teşkil eden naslardan biri olarak kabul edilmiştir.

Fitratın mevcudiyetine ve dini muhtevasına delalet eden âyetlerden bir diğeri de “Mîsak” âyeti olarak anılan Allah Teala’nın tüm insan zürriyetlerinden aldığı söz gereği, insanoğlunun Allah’ın varlık ve birliği şuuruna sahip olarak yaratıldığına işaret eden şu âyettir:

*“Hani Rabbin, Ademoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ dedi. (Onlar da ) ‘Evet şahit olduk’ dediler. Kıyamet günü ‘Bizim bundan haberimiz yoktu’ demeyesiniz veya ‘Atalarımız önceden şirk koşmuştu biz de onlardan sonra gelen nesillerdik.Şimdi o bâtulı kuranların yüzünden bizi helak mı edeceksin?’ demeyesiniz diye (Rabbin bunu yaptı).”<sup>26</sup>*

Mezkur âyetteki metafizik bir âlemde gerçekleşen anlaşma (mîsak) başka âyetlerle de desteklenmiştir.<sup>27</sup> İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu söz konusu âyetle istidlâl ederek dinin insan yaratılışında fitrî olduğunu, Allah’ın varlığı ve vahdâniyeti şuurunun insanın varlık yapısına yerleştirildiğini belirtmişlerdir. Kelâm ilminde Allah’ın varlığı isbat edilirken “fitrat delili” veya “kabul-i amme delili”<sup>28</sup> adıyla yapılan istidlâlin dayanaklarından biri de sözü edilen mîsak âyetidir. Bu delile göre insanda Allah’ın varlığını bilme, maddenin ötesinde kadir-i mutlak bir yaratıcının varlığını duyma fitrî bir keyfiyettir. İnsanın bu biliş, duyuş ve kavrayışında, taklid ile kesbin, nazar ile istidlâlin herhangi bir dahli yoktur. Allah’ın varlığı ve birliği şuuru, insan

25 Hanîf: sözlük anlamıyla dalâletten istikamete, çarpıklıktan doğruluğa meyletmek, demek olan Hanif kelimesi, terim olarak batıl dinlerden yüz çevirip yalnız bir Allah’a yönelen muvahhid demektir. Bu anlamıyla Haniflik aynı zamanda dini gelenekte Hz. İbrahim’in dinin özel adı olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3821; Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Ankara 1985, s. 110-122.

26 el-A’raf 7/172.

27 Bkz. el-Mâide 5/7; el-Hadîd 57/8.

28 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 474-477.

olmanın gereklerindedir ve insanı insan yapan zatî vasıflarındandır.<sup>29</sup> Descartes'in "düşünüyorum, o halde varım" ifadesinde olduğu gibi insan kendi varlığını zorunlu olarak idrak eder. Ancak insanın Allah'ın varlığını bilmesi böylesine açık ve zorunlu değil, düşünme ile tezahür eden istidlâlî bilgidir. Bu noktada insanın kendi mevcudiyetini farketmesi (ene şuuru) nasıl fitrî bir şuur ise Allah'ı tanınması da ona yakın bir şuurdur. Ne var ki Allah'ın varlık ve birliğini bilmek, insanın kendi varlığının farkında olması kadar açık-seçik değildir. Ulûhiyet inancı kendi varlığını idrak etmenin altında yatan gizli bir şuurdur ki açık bilinç haline gelmesi dikkate veya içten ve dıştan gelecek uyarıcılara bağlıdır.<sup>30</sup>

Fitratın mevcudiyetine delâlet eden delillerden biri de sıkıntı ve musibet anındaki darda kalmış insanın/muztarın durumudur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ bu hususu kendi varlık ve birliğine dair önemli bir delil olarak insanlığa sunmuştur. İlgili âyetlerden bazılarında şöyle denilmektedir:

*"İnsanın başına bir sıkıntı gelince Rabbine yönelerek O'na yalvarır. Sonra Allah kendisinden ona bir nimet verince önceden yalvarmış olduğunu unuttur..."*<sup>31</sup>; *"De ki: Kim kurtarır sizi o karanın ve denizin karanlıklarından. O zaman O'na gizli gizli yalvararak 'Eğer bizi kurtarırsan and olsun şükredenlerden olacağız.' diye dua edersiniz..."*<sup>32</sup>; *"(Onlar mı hayırlı) Yoksa kendine dua ettiği zaman darda kalana karşılık veren ve sıkıntısını gideren, sizi yeryüzünün hâkimleri yapan mı? Allah'tan başka ilah mı var? Ne de az düşünüyorsunuz?"*<sup>33</sup>; *"İnsanların başına bir sıkıntı gelince Rablerine yönelerek O'na yalvarırlar. Sonra Allah, katından onlara bir rahmet tattırınca bakarsınız onlardan bir kısmı yine Rablerine şirk koşarlar."*<sup>34</sup> *"Dağlar gibi dalgalar onları kuşattığı zaman, dini tamamen Allah'a has kılarak O'na yalvarırlar..."*<sup>35</sup>

Bütün bu âyetler sıkıntılı ve zor anlarda insanın kendi içinde bulunduğu dini kültürel çevrenin şartlandırmasından sıyrılarak içten gelen bir itilimle adeta içgüdüsel olarak Yüce bir Kudrete yöneldiğini açıkça ortaya koymaktadır. İnsanı böyle bir tutum almaya yönlendiren, şuur düzeyinde öğretilmiş bir inançla biçimlendirilen ve bu olumsuz çevre şartlarıyla şuuraltına itilen

29 İ. Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, II, 204; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 475.

30 Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1935, III, 2325-2326; Ahmed Hamdi Aksekî, *İslâm*, İstanbul 1966, s. 151-153.

31 ez-Zümer 39/8.

32 el-En'am 6/63.

33 el-Neml 27/62.

34 er-Rûm 30/33.

35 Lokman 31/32; el-İsrâ 17/67; krş. ez-Zümer 39/8.

ancak zor anlarda otomatik olarak şuur düzeyine çıkan, doğuştan gelen Yaratıcının varlık ve birliği şuurunu, yani fitrattır. Bilindiği üzere hayatın fevkalade nazik, ciddi ve tehlikeli anlarında hemen herkes her türlü sebep ve vesileleri terk ederek doğrudan Allah'a sığınır, O'ndan yardım diler.<sup>36</sup> İnsan gücünü aşacak, onu çaresizlik içinde bırakacak boyutlarda ciddi tehlikeler ve felaketler karşısında insanın tabiatüstü bir kurtarıcıya yönelmesi evrensel bir olgudur. Bu noktada Muhammed Hamdi Yazır, fitrat âyeti, Elest bezmi âyeti ve darda kalmış insanların içgüdüsel olarak Allah'a yönelip dua etmelerini bildiren söz konusu âyetleri birbirleriyle ilişkilendirerek şöyle demektedir: insanların hepsi fitrat mîsasında '*Ben sizim rabbiniz değil miyim*'<sup>37</sup> hitabına 'evet' demiştir. İnsan olarak yaratılmayı kabul etmekle Yaratanın Rububiyetine şahit olmaya söz vermiştir. Fıtratın, fâtırına delâleti tabii olduğu için her insanın fıtratında kendi şuurunun mebbeinde, vicdanının derinliğinde bir hak duygusu, marifetullah şuurunu gizlidir. Onun içindir ki başlarının son derece sıkıştığı ızdır zamanlarında anud kâfirler bile deriden derine yaratana iltica hissi duyarlar."<sup>38</sup>

Gerçi böyle bir dini yöneliş ve davranışın insanda yaratılıştan bulunduğunu kesin olarak ispatlayacak gözlemlerin pek mevcut olmadığı ileri sürülmüş; buna gerekçe olarak da her insanın belli bir dini kültür çevresinde yaşadığı ve onun bu davranışını dini değerler sistemi içinde mütalâa etmenin gerektiği, ileri sürülmüştür. Zira insan ruhu her durumda tamamen saf olarak işin içine giremeyip din ve kültürle etkileşim içinde bulunur. Ancak bazı psikologlar insanda müşahede edilen bu evrensel dini yönelişe istinaden bunun insan ruhunda kendiliğinden (spontane) var olan bir keyfiyet olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>39</sup> Onlara göre, yapı olarak dini inançtan önce bulunan ve onu destekleyen bir kendiliğinden var oluş söz konusu olmasaydı, insan sonsuz kâinat içinde vuku bulan fırtınalar, tabii afetler, hastalıklar, savaşlar gibi çeşitli felaket durumlarında kendisini işitip yardım edecek, merhametli, mutlak güç ve kudret sahibi görünmez bir varlığın mevcudiyetine böylesine kesin inanç besleyemezdi. Nitekim yapılan bazı araştırmalar, çaresizlik tecrübelerinin insanın kendiliğinden dini davranışlara yönelmesinde önemli rol oynadığını ortaya koymuştur. Meselâ Vergote'nin gerçekleştirdiği bir anket çalışması, insanların çoğunun ahlâkî ve maddî güçlükler içinde buldukları zaman, kendiliklerinden Allah'ı düşündüklerini ispatlamıştır. Keza ikinci Dünya Savaşı boyunca ve savaş sonrasında Amerikalı askerler

36 Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, s. 475.

37 el-A'raf 7/172.

38 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3822.

39 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 87.



üzerinde yapılan araştırmalar askerlerin % 75'inin ölüm tehlikesi içinde bulduklarında yaptıkları duanın kendilerine büyük yardım sağladığını ifade etmişlerdir.<sup>40</sup> Bu araştırmalarda Tanrı'ya olan inançlarının arttığını söyleyenler % 79 olarak tespit edilmiştir. Bu araştırmalarda verilen cevapları değerlendiren Allport, savaş tecrübesinin insanda geleneksel dindarlığı zayıflattığı, buna karşılık gerçek dini imanı/inancı artırdığı sonucuna varmıştır.<sup>41</sup> Görüldüğü üzere hayatî önem taşıyan kritik durumlarla, tabiatüstü güçlü bir varlığa yönelip O'ndan yardım isteme davranışı arasında çok sıkı bir ilişki mevcuttur. Zor durumlar insanda var olan din duygusunu içten bir itme ile derunî bir hareketle ortaya çıkarmakta ve onu doğrudan yaratıcıya yöneltmektedir. Bu kabil durumlarda insanda varlığın tamamen Allah'a ait olduğu şuur ve duygusu uyanmakta, kendi tükenişi içinde kendi varlığına sahip olamadığı hissini kuvvetle yaşamaktadır. Bu hususta ateist, müşrik veya mümin arasında fark bulunmayıp hemen herkes fitratının sevkiyle dini alışkanlıklardan uzak olarak gerçek mânada Allah'a yönelmekte, O'na yalvarmaktadır. İnsanın böyle bir tecrübeyi yaşamasında hiçbir beşerî öğretinin, taklidin ve istidlâlin dahil yoktur.

Fitratın varlığına ve temel niteliğine delalet eden naslardan biri de tüm insanların hanîf/vahdaniyeti bilen olarak yaratıldığını bildiren hanif kutsî hadisidir. Bu kutsî hadiste Peygamber Efendimiz (sav) şöyle demiştir: *"Biliniz ki bugün Rabbim, bana bilmediğiniz şeyleri öğretmemi emrederek şöyle buyurdu: "Muhakkak ki ben bütün kullarımı hanif olarak yarattım. Sonra onlara şeytanlar musallat oldu ve kendilerini dinlerinden çevirdi. Benim helal kıldığımı şeytanlar haram kıldı ve haklarında hiçbir delil indirmedığım şeyleri bana ortak koşmalarını emretti..."*<sup>42</sup>

Fitratın varlığına ve temel dini içeriğine delalet eden hadislerden bir diğeri de bazı lafız değişiklikleriyle birlikte hepsi de Ebû Hüreyre (ö. 58/678) kanalıyla gelen fitrat hadisidir. Bu hadise göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: *"Fitrat üzere dünyaya gelmeyen hiçbir çocuk yoktur. Ancak daha sonra ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapar. Tıpkı hayvanın yavrusunu sapa sağlam, organları yerli yerinde doğurması gibi. Siz onda herhangi bir eksiklik görüyor musunuz?"* Ebû Hüreyre hadisi zikrettikten sonra *"Sen yüzünü hanif olarak dine, Allah insanları yarattığı fitrata çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur."*<sup>43</sup> âyetini okuyordu.<sup>44</sup> Konuyla ilgili hadi-

40 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 89.

41 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 90.

42 Müslim, "Cennet", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1992, IV, 162-163.

43 er-Rûm 30/30.

44 Buhârî, "Cenâiz", 80, 93; "Tefsîr", 10/35; Müslim, "Kader", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 275, 393, 410.

sin yine Ebû Hüreyre kanalıyla gelen değişik bir rivâyetinde her insanı anesi fitrat üzere doğurduğu, daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yaptığı belirtildikten sonra “eğer ana-baba Müslüman’sa çocuk da Müslüman’dır”<sup>45</sup> ifadeleri mevcuttur. Buna ilaveten Müslim’in İbn Numeyr kanalıyla naklettiği bir rivâyette “Dünyaya gelen hiçbir çocuk yoktur ki millet/din üzere bulunmasın.” ifadesi; Ebû Muaviye’nin rivâyetinde “...bu millet üzere bulunmasın.”; diğer bir rivâyetinde ise “...bu fitrat üzere olmasın.” ifadeleri yer almaktadır.<sup>46</sup> Bu rivâyetlerdeki “fitrat, millet-din, bu millet-bu din ve bu fitrat” ifadelerinin hepsi de birbirinin yerine kullanılan kelimelerdir. Hazreti Peygamber’e dayanan bu hadislerin hepsinin sahihtir.<sup>47</sup> Bu bağlamda Hz. Nuh’un “*Ey Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden hiç kimse bırakma. Çünkü sen onları sağ bırakırsan kullarını saptırırlar; yalnız ahlâksız nankör nesiller doğururlar.*”<sup>48</sup> âyeti de ebeveyn ve sosyal çevrenin olumsuz etkisine işaret etmektedir.

Fıtratın varlığına ve içeriğine dair daha birçok çeşitli deliller bulunmaktadır. Bunların başında insan ve çocuk üzerinde yapılan modern araştırmalar gelmektedir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Batı dünyasında çocuğun dolayısıyla insanın dine karşı yetenekli ve elverişli olmadığı, onda gerçek anlamda dini bir istidadın bulunmadığı iddiası J. J. Rousseau (ö. 1712-1778) gibi bir kısım Batı’lı düşünür tarafından benimsenmiştir.<sup>49</sup> Bunun yanında başta Marks, Engels ve Freud (ö. 1856-1939) olmak üzere dinin ilahî hakikatini ve objektif varlığını dikkate almayan sosyal bilimci ve psikolog, dini ya insan yaratılışında bulunmayıp sonradan sınıf mücadeleleri ve iktisadî münasebetler gibi çevresel ve haricî faktörlerin tabii bir sonucu olarak ortaya çıkan insanî bir vehim ve teselli kabul etmiş<sup>50</sup> ya da insan ruhunda müstakil bir gerçekliği bulunmayıp temelini cinsiyet içgüdüsünde bulan oedipus kompleksinden kaynaklanan nevrotik bir hal olarak telakki etmiştir. Bunlardan Freud, felsefeden hoşlanmadığını iddia etmesine rağmen, materyalizm ve ateizm adına bilimsel olmayan felsefi fikirler ileri sürmüş, dini tehlikeli bir illizyon olarak kabul ederek onun evrensel bir nevroz, insan zekâsının serbestçe kullanılmasını engelleyen bir tür uyuşturucu, insanın tes-

45 Müslim, “Kader”, 6.

46 Müslim, “Kader”, 6.

47 Kamil Miras, *Tecrid Tercemesi*, Ankara 1968, IV, 530.

48 Nûh, 72/26-27.

49 Antoine Vergote, “Çocuklukta Din”, *AÜİFD*, Ankara ts, XXII, 315; Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara 1983, s. 107.

50 Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1976, s. 59-74.

lim olmak zorunda kaldığı patolojik bir durum olduğunu iddia etmiştir.<sup>51</sup> Freud'un psikolanaliz metodunu benimseyen hemen hemen bütün psikologlar da -kendi Hıristiyan kültürel dünyalarından hareketle genelleme yaparak- dinin hatta ahlâk, sanat ve hukukun temelini cinsel eğilimler ve komplekslere dayandırmışlardır.<sup>52</sup> Buna göre din, tatmin edilmemiş insanî arzu ve isteklerin yan ürünüdür. Başlangıçta insan hiçbir Tanrı fikrine sahip olmayıp sadece insanî bir tatmin ümidi içinde hareket ederken, engellenmiş arzularına cevap bulmak için farklı cihete yönelerek dindar hale gelmiştir. Böylece dini tutum ve davranış, insanın zaaflarından, seksüel güdülerinin engellenmesinden, insanî tatminsizlikten doğmuştur. Engellenmeden doğması sebebiyle de din aslı esası olmayan gerçek dışı bir olgu, asılsız bir idrak yanılması ve bir sapmadan ibarettir.<sup>53</sup>

Freudizmin ileri sürdüğü bu iddiaların, hemen hemen bütün etnolog ve arkeologlar tarafından insan tabiatı ve inancı etrafında ortaya atılan teori ve spekülasyonlardan öte bir şey olmadığı ifade edilmiş; başta Malinowski olmak üzere Kroeber, Sorokin, Mead, Rivers, Ginsberg gibi sosyolog ve sosyal antropologlar, oedipus kompleksini ve insanın değişmez evrensel yapısının medeniyet ve kültür çevreleri dikkate alınmaksızın ele alınmasını şiddetle eleştirmişlerdir.<sup>54</sup> Allah'ın ilk insan Âdem'e isimleri öğrettiğini bildiren âyeti<sup>55</sup> bir yönüyle insanın doğuştan hiçbir şeye sahip olmadığını ileri sürenleri nakzetmektedir. Üstelik dünyanın çeşitli ülkelerinde dinler tarihi, antropoloji, din psikolojisi, çocuk psikolojisi ve gelişim psikolojisi alanında yapılan araştırmalar, çocuğun dolayısıyla insanın dünyaya bomboş bir levha (tabula rasa) olarak gelmediğini, bir başka deyişle ona yalnız toplumun ürünü olarak bakılmayacağını, çocuğun ruhen dine yabancı olmadığını, yaratılış itibarıyla dini bir varlık olduğunu, onda doğuştan itibaren dini bir hazırlık ve istidadın bulunduğunu, dini inancı kabullenmeye istekli olduğunu açıkça ortaya koymuştur.<sup>56</sup> Meselâ Antoine Vergote, T. Thun, Rümke ve

51 Bkz. H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, London 1970, s. 525; krş. Mâlik b. Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkması*, trc. Harun Şencan, İstanbul 1984, s. 31.

52 Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 137.

53 Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 86.

54 Pierre Debray, Ritzgen, *Freud Skolastiği*, trc. A. Fikret Gökdemir - A.Çetin Ertürk, Ankara 1991, s. 249; P. Aleksandroviç Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, trc. M. Münir Reşit Öymen, Ankara 1994, II, 134-139; Malinowski, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, trc. Saadet Özkal, İstanbul 1992, s. 99-100; Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 135.

55 el-Bakara 2/31.

56 Pierre Bovet, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, trc. S. Odabaş, Ankara 1958, s. 136; A. Vergote, "Çocuklukta Din", *AÜİFD*, XXII, 315; Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1982, s. 33; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39-43, 107-114; Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Ankara 1990, s. 40.

Lisager gibi araştırmacıların tecrübî araştırmalarının verilerine dayanarak, “çocukta büyük bir dini hazırlık ve doğal bir din istidadı” bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Keza Hollenback çocukta dini eğilim ve yeteneğin varlığını kabul etmiş; E.Spranger, ferdî gelişim psikolojisini göz önünde tutarak, insanın ferdî yaşayışının temelinde dini istidadın bulunduğunu benimsemiş; din psikolojisinin kurucularından Schleiermacher de “insan dini istidadla dünyaya gelir.” diyerek aynı hakikati vurgulamıştır.<sup>58</sup> Hurlock, çocuğun dini inanca yabancı olmadığını, aksine onun ruhunda dine karşı bir ilgi ve eğilim bulunduğunu, çocuğun inanmaya kabiliyetli olduğunu belirtmiş; Kürkel de inanmanın çocuğun yapacağı doğal bir iş olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> J. J. Smith’e göre, insan kalıtım bakımından dinsel sayılmaktadır. Zira onun biyolojik gelişmeleri dindar bir kişilik sahibi olmasına elverişlidir.<sup>60</sup> Von Monakow’a göre ise insanda dört içgüdü bulunmaktadır ve bunlardan biri de “dini içgüdü”dür.<sup>61</sup> Sosyolog Pareto, bir tür içgüdü anlamında kullandığı “kalıntı ve tortu” lardan birinin de insandaki “tanrılaştırma kalıntısı” olduğunu belirtmiş ve bunun putperest ilkel insandan ateist insana kadar bütün insanlarda bulunduğunu, aradaki farkın ilkel insanın putlara ateistin ise bunların yerine koyarak aynı kutsal değeri verdiği ateist düşünceler olduğunu ifade ederek din duygusunun evrenselliğine değinmiştir.<sup>62</sup>

Sosyal psikologların, felsefî antropolojinin kanaati de fitratın varlığına ayrı bir delil durumundadır. Zira onlara göre geniş anlamıyla iman, hayatın diğer fenomenleri gibi insanın varlık yapısında temellenmiş bir realitedir. Muhteva bakımından ne kadar farklılık arz ederse etsin hakikatte herhangi bir şekilde inanmayan insan yoktur. Zira “inanma ister dar ister geniş anlamda anlaşılın, insanın varlık temeline kök salmıştır. İnsan inanmadan yoksun olamaz, inanma yok edilemez. Çünkü inanmayı yok etmek demek, insanı yok etmek demektir.”<sup>63</sup> Krech ve Crutchfield gibi sosyal psikologlar imanı bu şekilde geniş anlamda alarak imansız bir insanın psikolojik varlığının düşünülemediğini belirtmişlerdir.<sup>64</sup> Öte yandan insanı bir bütün olarak ele alıp varlık şartı özelliklerini tespiti çalışan felsefi antropoloji, insanı bilen, eylemde bulunan, değerleri duyan, önceden belirleyen, isteyen, eğiten

57 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 40-41; Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 40.

58 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39-40, 107.

59 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 47.

60 J. J. Smith, *Çocuk Psikolojisi*, trc. İbrahim Özgür, İstanbul 1979, s. 218.

61 Ritzén, *Freud Skolastiği*, s. 76.

62 Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, I, 62.

63 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, s. 203.

64 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 43.

ve eğitilen, konuşan, düşünen bio-psisik bir yapıya sahip bir varlık olduğu kadar “inanın” bir varlık olarak da nitelendirmiştir.<sup>65</sup> Böylece felsefi antropoloji, insanın diğer bütün fenomenleriyle birlikte ancak inanan bir varlık olmasıyla yeterince kavranabileceğini, bu inanmanın ve ona bağlı din olayının da insandan ayrılamayacağını açık biçimde ortaya koymuştur. İnsanın tanımını yapmaya çalışanlar da onun bu özelliğine dikkat çekerek onu “duyan, düşünen, dileyen ve inanan bir varlık”<sup>66</sup> olarak tarif etmişlerdir. Din psikolojisi de insandan “insan dindar bir yaratık veya dindar olmaya müsait varlık.” diye söz eder.<sup>67</sup> Bu açıklamalar ışığında şöyle demek gerekir: Dini anlamdaki inanç, yani ‘dini iman’ insanda yaratılış gereği bulunan genel inanma özelliğinin fitrî olarak kutsala yönelmiş ve ilahî muhteva kazanmış şeklidir. Yani o, insanda bulunan doğal inanma kabiliyetinin kesinlik ve belirlilik kazanmış özel bir yönüdür.

Bütün bunlara ilaveten antropoloji, arkeoloji, dinler tarihi ve sosyoloji alanlarında gerçekleştirilen çeşitli çalışmalar şunu ortaya koymuştur ki din duygusu, beşerin doğuştan sahip olduğu temel özelliklerden biridir.<sup>68</sup> Bu duygunun insanda sonradan oluştuğunu doğrulayabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır.<sup>69</sup> Nitekim insanın sosyo-kültürel tarihi incelendiğinde hangi çağ ve zaman da, hangi ırk ve milletten olursa olsun, en iptidaisinden en medenisine kadar insanın bulunduğu her yerde bir ibadet ve mabet izine rastlandığı sabit olan bir gerçektir. İnsanoğlu tarihin en ilkel devirlerinde, medeniyetin kendisine sağladığı her türlü nimetlerden mahrum bulunduğu dönemlerde bile şekil ve muhtevaları farklılık arzetsede dinsiz ve ibadetsiz yaşayamamıştır.<sup>70</sup> Zaman zaman ateist fertler bulunsa da insanların büyük çoğunluğu daima mevcut dinlerden birine bağlanma gelmiştir. Fertler ve toplumlar arasında öteden beri genel olarak mevcut olan inanç ve tavır birliğinin tamamen yersiz, asılsız bir şey olamayacağı açıktır. O halde bu durum insan türünde müşterek bir özelliğe, ondaki dini yapının mevcudiyetine delâlet etmekte, tabiatüstü ilahî bir güce inanmanın insanlığın bir evrensel bir tür içgüdüğü olduğunu belirtmektedir. İnsanoğlundaki bu ortak evrensel dini yapıyı da İslamî literatürde İslam düşüncesine ait bir terim olan fitrat ifade etmektedir.

65 Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, s. 13.

66 A. Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul 1977, s. 68.

67 Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 94.

68 Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, s. 65; Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Ankara 1987, s. 1.

69 M. Abdullah Dıraz, *Din ve Allah İnanıcı*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul ts., s. 90-91.

70 A. H. Akseki, *İslâm*, s. 134-135; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah ilm-i Kelâm*, İstanbul 1955, s. 76-77.

### 3) Fıtratın Mahiyeti

İslam âlimleri Fıtrat'ı, daha önce geçen fıtrat âyeti<sup>71</sup> ile fıtrat hadislerinden hareketle çeşitli şekillerde tanımlamış ve mahiyetini belirtmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda onlar, içeriğine ve temel özelliğine de vurgu yapacak şekilde fıtratın insanın doğuştan sahip olduğu iman anlamında "İslâm üzere yaratılış", insanın a priori Allah bilgisi ile donatılması anlamında "Allah şuuru/Marifetullah üzere yaratılış", "iman ve küfür üzere yaratılış" ve "doğuştan dine yetenekli yaratılış halî" gibi tarifler yapmışlardır.

#### a) Müslüman Olarak Yaratılış

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun benimsediğine göre fıtrat'tan maksat "İslâm"dır. Anne-babasının dini inancı ne olursa olsun doğan her çocuk, zaman ve mekân ötesi bir âlemde Yüce Yaratıcının bütün insan zürriyetlerinden aldığı "ezelî söz-misak" üzere, yani hak din olan İslâm üzere doğar. Çocuklar buluş çağına gelmeden önce öldüklerinde bu fıtrat üzere yani İslâm üzere ölmüş olur.<sup>72</sup> Fıtrat'ı, "doğuştan sahip olunan hak din, İslâm" olarak anlayanlar, fıtrat âyeti ve hadislerine ilave olarak mîsak âyetini<sup>73</sup> Allah'ın bütün insanları hanîfler olarak yarattığını bildiren kudsî hadisi<sup>74</sup> gibi çeşitli âyet ve hadisleri delil göstermişlerdir. Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Mücahid (ö. 103/722), Dahhak (ö. 105/724), İkrime (ö. 107/726), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 118/736) gibi sahabe ve tabiin âlimlerinin, Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Talib el-Mekkî (ö. 437/1045) gibi mezhep imamları ve mutasavvıfların bu görüşte oldukları belirtilmektedir.<sup>75</sup> Keza Buhârî (ö. 256/870) de fıtrat'ı "İslâm" olarak açıklamıştır.<sup>76</sup> Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de "fıtratullah" hakkında yaptığı açıklamalardan onun da bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, fıtrat âyetinde geçen 'fıtratullah'ın ne olabileceğine dair üç ihtimal bulunduğu zikrettikten sonra ilk olarak kendisinin de tercih ettiği şu açıklamaları yapmaktadır: "fıtratullah, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı marifetullah ve her çocuğa verdiği şuur halidir ki çocuk onunla Allah'ın varlık ve birliğini bilir. Bu marifet, tıpkı Allah'ın bebeklere anne göğsünden süt emme şuurunu/içgüdüsünü insanlara ihsan etmesi gi-

71 er-Rûm 30/30.

72 Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 25; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1402/1982, III, 432.

73 el-A'raf 7/172.

74 Müslim, "Cennet", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 162-163.

75 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXI, 40; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 179; XIX, 111; İbn Teymiyye, *Der'ute'ârüz*, nşr. M. Reşad Salim, Dâru'l-künûzi'l-edebiyye, yy., ts., VIII, 502.

76 Buhârî, "Tefsîr", 10/35.

bidir. Nitekim Hz. Peygamber'in 'her çocuk fitrat üzere doğar, sonra anne-babası onu Yahudî ve Hıristiyan yapar' şeklindeki fitrat hadisinde de bu kastedilmiştir. Ancak daha sonra ebeveyni çocuğu kendilerine benzetirler ve onu asıl fitrattan uzaklaştırırlar" demiştir.<sup>77</sup> Mâtürîdî'nin fitratın mahiyetiyle ilgili zikrettiği ikinci ve üçüncü ihtimaller ise şöyledir: Allah insanları, insanlar kendi akıllarıyla baş başa bırakılacak olduklarında yaratıldıkları hal üzere kalacak şekilde yaratmıştır. Çünkü her bir insan, bu şekilde yaratılmış ve her birinin yaratılışına Allah'ın birliği ve Rububiyetinin delaleti yerleştirilmiştir. Hz. Peygamber'in fitrat hadisindeki beyanı da bunu göstermektedir; yani her çocuk eğer kendi başlarına bırakılacak olsalar Allah'ın vahdaniyeti ve Rububiyetine delalet ve şahitlik edecek bir yaratılış üzere dünyaya gelirler. Üçüncü ihtimal göre Allah, insanları imtihan olunmaya elverişli bir hal üzere yaratmıştır, demektir.<sup>78</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) de fitratla ilgili âyet ve hadislerin yanı sıra mîsak âyetini, delil göstererek, fitrat'ın "İslâm"dan ibaret olduğunu belirtmiş ve bunun da insanlarda yaratılış gereği var olan Allah şuru anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>79</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de fitrat'ın "İslâm" olduğu görüşündedir.<sup>80</sup> Ona göre, fitrat hadisinin değişik rivâyetlerindeki kelime farklılıkları bu mânaya delâlet etmektedir. Keza fitrat hadisini anlatan Ebû Hüreyre'nin fitrat'ın ne olduğuna dair "*Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları yarattığı fitrata çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.*"<sup>81</sup> âyetini delil getirmesi; bazı sahabenin Hz. Peygamber'e, ebeveyni kendi batıl dinlerine inandırmadan önce ölen çocukların durumunun ne olduğunu sormaları da Ebû Hüreyre gibi diğer sahabenin de fitratı "İslâm" olarak anlamış olduğunu göstermektedir. Fitrat hadislerinde her çocuğun fitrat üzere doğduğunu bildiren ifadelerle fitrat âyetinde Allah'ın insanları fitrat üzere yarattığını bildiren ifadeler birbirine uygundur. Zira her ikisi de bütün insanları kapsamaktadır.<sup>82</sup> Keza İbn Teymiyye "Allah'ın, mezkur âyette "fitratellah" şeklinde fitratı kendi zatına nisbet etmiş olması bir övgü ifadesidir. Dolayısıyla bu fitrat övülmüştür, kınanmış değildir. Üstelik Allah, peygamberini bu fitrata sarılmaya teşvik etmiştir. O halde Allah fitrata sarılmayı emretmesine rağmen, fitrata nisbetle iman ve küfür nasıl eşit olabilir?" diyerek fitrat'ın "İslâm" olduğunu vurgu-

77 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Fatma Yusuf el-Haymî, Beyrut 1425/2004, IV, 47.

78 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 47.

79 Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire ts., I, 147-148; a.mlf., *Kimyâu's-sa'âde*, (*Mecmûatü'r-resâil* içinde), Beyrut 1409/1988, s. 138.

80 İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 371-372; a. mlf. *Mecmu'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381/1941, XIV, 295.

81 er-Rûm 30/30.

82 İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 365-366, 426.

lamıştır.<sup>83</sup> Halimî'nin açıklamaları konuya daha bir açıklık getirmektedir. O şöyle demektedir: Hz. Peygamberin “Ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.” dediği halde, “Ebeveyni onu Müslüman yapar.” dememiş olması, fıtrattan maksadın “İslâm” olduğuna ayrı delildir. Eğer fıtrat üzere doğmak, bütün dinlerden uzak olarak doğmak olsaydı, elbette Hz. Peygamber bazı batıl dinleri açıkça zikrettiği gibi “ebeveyni onu Müslüman yapar” diye İslâm dinini de açıkça söylerdi. Bütün bunlar göstermektedir ki insanların din konusunda asıl yapıları iman üzere olmaktır. Onlar bu konuda kendisine pis bir şey karışmadığı sürece aslı itibariyle temiz olan su ve toprak durumundadır.<sup>84</sup>

Ünlü Şii âlim Şeyh Sadûk fıtrat âyetinden hareketle fıtrat'ı “Allah'ın insanları tevhid üzere yaratması” olarak açıklamıştır.<sup>85</sup> Şarih Şeyh Müfid de fıtrat âyeti ve her çocuğun fıtrat üzere doğduğunu bildiren fıtrat hadisiyle istidlâl ederek Şeyh Sadûk'un fıtratı ‘Allah'ın insanları tevhid üzere yaratması’ şeklindeki sözünü, ‘Allah'ın insanları tevhid inancı için yaratması, Allah'ın birliğini anlayacak şekilde yaratması’ olarak açıklamıştır. Müfid'e göre ‘tevhid üzere yaratmak’ demek, Allah'ın tüm insanları tevhid inancı üzere olmasını irade etmesi demek değil, insanı tevhid inancını elde edebilecek yetenekte yaratması demektir. Eğer böyle tüm insanların tevhid inancına sahip olmasını irade etseydi, yeryüzündeki tüm insanlar tevhid inancına sahip olur, hiç kimse farklı inançta olmazdı. Allah insanları kendi ilahî varlığını ve birliğini bilip, inanacak ve ibadet edecek donanımda yaratmıştır; ancak sonradan cin ve insanlar onları bu asıl yapılarından saptırmıştır.<sup>86</sup>

Fıtrat'ı “İslâm üzere doğmak” olarak anlayanlar, bununla müesses din anlamındaki İslâm'ı kastetmemişlerdir. Zira bu anlamdaki İslâm'ın sonradan öğrenildiği şüphesizdir. Onlar bu görüşleriyle bütün insanlarda yaratılış gereği var olan Allah şuuru ve O'na teslimiyet duygusunu kastetmişlerdir. Tıpkı her çocuğun doğuştan sahip olduğu süt emme içgüdüğü gibi. Ancak bu dini yapı/ fıtrat doğar doğmaz değil, olumsuz çevre şartlarından soyutlandığında insanın olgunlaşmasına paralel olarak tedricen oluşur.

## **b) Allah Şuuruna Sahip Olarak Yaratılış**

Ebû Hanife (ö. 150/767), Hammad b. Seleme (ö. 167/784), Zeccac (ö. 311/923), Hattabî (ö. 388/998), İbn Hazm (ö. 456/1064), Fahreddin er-Razî (ö. 606/1210), İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) gibi İslâm âlimleri fıtrat'ı “Elest-bezminde gerçek-

83 Aynı yer.

84 Halimî, *el-Minhâc*, I, 152-153.

85 Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, Beyrut 1414/1993, s. 36.

86 Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, Beyrut 1414/1993, s. 60-61.



leşen Allah bilgisi/marifetullah ve iman hali” olarak anlamışlardır.<sup>87</sup> Buna göre Allah, Elest bezminde/ezelî misak insan zürriyetlerini Adem’in sülbünden çıkarmış, onlara “*ben sizin Rabbiniz değil miyim*” diye hitap etmiş, onlar da “evet” demişler ve böylece kendilerinde Allah’ın varlığı hakkında gerçekleşen bilgidan dolayı Allah’ın varlık ve birliğini tasdik etmişlerdir. Allah da insanları bu marifet (a priori bilgi) ve kabul-iman üzere yaratmıştır. Her insan bir tür bu ön bilgi ve içgüdüsel iman üzere dünyaya gelmektedir. Ancak insanoğlunun bu fitrî-iç güdüsel Allah bilgisi ve imanı, her insanda bulunduğu için sorumluluk gerektiren hakiki iman değildir.<sup>88</sup> Nazarı dikkate alınan ve din tarafından emredilen insanın akıl ve iradesi ile elde ettiği imandır, fitrî iman ise bu konuda yeterli değildir.<sup>89</sup> Nitekim Hz. Peygamber, çocukta fitrî iman mevcut olmakla beraber “ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapar.” buyurmakla dünyevî hüküm açısından çocuğa anababanın hükmünün verildiğine ve fitrî imana itibar edilmediğine işaret etmiştir.<sup>90</sup> Bu sebepledir ki Allah, insanlarda doğuştan mevcut olan bu imanla yetinmemiş onlara gerçekleri bildirecek peygamberler göndermiştir.<sup>91</sup>

Ebû Hanife, *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde “Allah, Adem’in zürriyetini onun sülbünden çıkardı, akıl ihsan edip kendilerine hitap etti, iman etmelerini emretti ve küfürden sakındırdı. Onlar da Allah’ın Rab oluşunu kabul ettiler. Bu durum onlardan gerçekleşen bir iman oldu. İnsanlar işte bu fitrat üzere dünyaya gelir. Bundan sonra inkar eden kimse bu imanı değiştirmiş ve bozmuş olur; kim de iman edip tasdik ederse bu iman üzere sabit olur ve bu imanı devam ettirmiş olur.”<sup>92</sup> demektedir. Keza Ebû Hanife aynı eserde “Allah kullarından hiçbir kimseyi küfür veya imana zorlamamış, onları mümin veya kâfir olarak yaratmamış; onları iman ve küfürden uzak sırf şahıslar olarak yaratmıştır. Küfür de, iman da kulun kendi fiilidir.”<sup>93</sup> demektedir. Bu durum “iman-ı fitrî” ile “iman-ı kesbî” şeklinde ikiye ayrılarak açıklanmıştır. Buna göre doğuştan var olan fitrî iman, elest-bezminden beri bü-

87 Ali el-Kârî, *Şerhu'l-fıkhî'l-ekber*, İstanbul 1375/1955, s. 46; Muhammed b. Bahauddin, *el-Kaolu'l-fasl*, İstanbul 1990, s. 239; İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1406/1980, IV, 77-78; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Tahran, ts., XXV, 119-120; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, 1398/1978, I, 257.

88 İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüz*, VIII, 437-438; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 179; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, yy., ts., II, 439; VII, 275,

89 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Tahran ts., XXV, 120; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 275.

90 Hazin, *Lübâbü't-te'vîl*, (*Mecmû'a mine't-tefâsîr* içerisinde), Beyrut ts., III, 433.

91 İbn Kayyim, *Kitâbu'r-râh*, nşr. A.Mahmud Ömer, Ürdün 1986, s. 167.

92 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, nşr. M. Öz, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, İstanbul 1992, s. 72; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, İstanbul 1375/1955, s. 46; Muhammed b. Bahâuddin, *el-Kaolu'l-fasl*, İstanbul 1990, s. 239.

93 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 72; Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*, s. 46, 48-49.

tün insanlarda mevcuttur ve bütün insanlar bu imanla dünyaya gelmektedirler. Kesbî iman ise daha sonra insanın hür iradesi ile elde ettiği imandır.<sup>94</sup> Bu âlemde iradesiyle Allah'ın varlık ve birliğini kabul eden kimse, fitrî iman tasdik etmiş ve doğuştan gelen bu imanını devam ettirmiş olmaktadır. Tanrıyı inkâr eden kimse ise fitrî imanı bozmuş, değiştirmiş olmaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) "fitratellah"<sup>95</sup> ile "sıbgatellah"<sup>96</sup> deyimleri arasında ilişki kurarak her ikisini de "iman" olarak açıklamış ve insanların Elest bezminden beri bu iman üzere doğduklarını ifade etmiştir.<sup>97</sup> Gazzâlî ilimleri sınıflandırırken inancı "fitrî ve müktesep inanç" olarak ikiye ayırmış<sup>98</sup>; Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) fitrat'ın elest bezmindeki "tevhid üzere yaratılış" demek olduğunu fakat bu fitrî imanın yeterli olmayacağını belirtmiş<sup>99</sup>; İbnü'l- Arabî (ö. 638/1240) de fitrat'ı, "Allah'ın insanları elest-bezminde zerreler halinde yaratıp kendilerinden Rububiyetine dair ahd aldığı zamandaki "tevhid şuuru üzere yaratılış" olarak tanımlamıştır.<sup>100</sup> M. Hamdi Yazır da, "dinin iki kaynağı vardır: biri fitrat biri kesb"<sup>101</sup> demek suretiyle böyle bir ayırımı kabul etmiştir. Bugün eğitimciler çocukta "bir kendiliğinden gelişen bir de çevrenin yardımıyla gelişen din" in varlığından bahsederek aynı noktaya gelmiş bulunmaktadırlar.<sup>102</sup>

### c) Mümin ve Kâfir Olarak Yaratılış

Bir kısım İslâm âlimleri de fitratı, insanların saadet/cennetlik veya şekâvet/cehennemlik, marifet veya inkâr, iman veya küfür üzere yaratılışını, yani kâfir ve mümin olarak yaratılmalarını kastetmişlerdir. Bu anlayışa göre Allah'ın, Elest bezmindeki hitabına saadet ehli müminler gönül rızası ile, şekâvet ehli kâfirler de istemeyerek "evet" demişlerdir. Allah Tela da onları bu hal üzere yaratmıştır.<sup>103</sup> Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), İshak b. Râhûye (ö. 283/853), Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906)<sup>104</sup>, İbn Batta (ö. 387/997), Kâdî Ebû Ya'lâ (ö. 458/1066) gibi âlimler bu görüşte-

94 Ali el-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, s. 46-47; Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, İstanbul 1307 s. 13.

95 er-Rûm 30/30.

96 el-Bakara 2/138.

97 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1980, IV, 77-78.

98 İbrahim Agah Çubukçu, "İslâm Mütfeffiklerine Göre İlimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzalî'nin Yeri", *AÜİFD*, Ankara 1958-1959, s. 126.

99 Fahreddin er-Râzî, *Mefâihü'l-gayb*, XXV, 119-120.

100 İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, I, 257.

101 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3824.

102 Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, s. 25.

103 Kurtubî, *el-Câmi'ü li-ahkâmi'l-Kur'an*, XIV, 25; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüz*, VIII, 413; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 178-179.

104 Hazin, *Tefsîr*, V, 45; İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüz*, VIII, 390; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, VII, 275.

dirler.<sup>105</sup> Fitrat'ı bu şekilde anlayanlar, Allah'ın insanlardan bir grubu doğru yola ilettiğini, bir grub hakkında da sapıklığın gerçekleştiğini ifade eden âyet<sup>106</sup> ile bu âyetin tefsiri hakkında nakledilen bazı hadisleri delil getirirler.<sup>107</sup> Bundan başka insanların mümin ve kâfir olarak yaratıldığını bildiren Ebû Said el-Hudri hadisi<sup>108</sup> ile Allah'ın elest bezminde insanları cennet ve cehennemlik olarak yarattığını bildiren Hz. Ömer<sup>109</sup> ve insanların babalarının sülblerinde iken cennet ve cehennemlik olarak yaratıldığını bildiren Hz. Aişe hadislerini<sup>110</sup> ve bir de Hızır'ın<sup>111</sup> öldürdüğü çocuğun kafir olarak yaratıldığını ifade eden hadisleri<sup>112</sup> zikrederler.<sup>113</sup>

Bu anlayıştakilere göre Allah Teala'nın Müslüman olacağını bildiği kişi fitrat üzere, kâfir olacağını bildiği de fitrat dışı bir halde yani kâfir olarak doğar.<sup>114</sup> Binaenaleyh fitrat âyet ve hadisi umum ifade etmemektedir. Söz konusu fitrat hadisi de dünyaya gelen bütün çocukların fitrat üzere olduğu anlamına gelmemekte; aksine kâfir ebeveynin evladı mümin olarak fitrat üzere, Müslüman ebeveynin çocuğu da -Hızır'ın öldürdüğü çocuk<sup>115</sup> misalinde olduğu gibi- fitrat dışı olarak küfür üzere doğabilmektedir. Ancak daha sonra çocuğa, buluş çağına kadar ebeveynin hükmü; buluş erip kendi kanaatini bizzat beyan ettikten sonra ise kendine has bir hüküm verilir.<sup>116</sup>

Bu görüş İbn Kuteybe (ö. 276/889), Nevevî (ö. 676/1277), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi âlimler tarafından zayıf görülerek eleştirilmiştir.<sup>117</sup> Mesela İbn Teymiyye şöyle demektedir: Onların bu görüşleri, her çocuğun Allah'ın ezeli ilmine göre ileride olacağı hal üzere dünyaya geldiğini söylemekten ibarettir. Hâlbuki Allah'ın ezeli ilmine göre sadece insanların değil, canlı cansız bütün varlıkların durumu aynıdır; yani Allah

105 İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüz*, VIII, 417-419.

106 el-A'raf 7/30.

107 Kurtubî, *el-Câmi' u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 25.

108 Tirmizî, "Fiten", 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19, 61.

109 Tirmizî, "Tefsîr", 7/2; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 44, 371; Hâkim, *Müstedrek*, Beyrut ts., I, 27.

110 Müslim, "Kader", 30-31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 41, 208; Nesaî, "Cenâiz", 58; İbn Mâce, "Mukaddime", 10.

111 el-Kehf 18/65.

112 Buhârî, "Tefsîr", 18/1; Müslim, "Kader", 29; Tirmizî, "Tefsîr", 18/1; Ebû Dâvûd, "Sünne", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 119, 121.

113 Kurtubî, *el-Câmi' u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, s. 25-26; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüzi'l-akl*, VIII, s. 385-386, 413.

114 Kurtubî, *el-Câmi' u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, aynı yer; Şerif el-Murtaza, *el-Emâlî*, Kum 1982, s. 82; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, (İrşâdu's-sarî içinde), X, 97, Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, VII, 225.

115 el-Kehf 18/74.

116 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 178.

117 Şerif el-Murtaza, *el-Emâlî*, s. 83; Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, X, 96; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut ts., XXI, 40,

tüm varlıkların akıbetlerini bilmektedir. Ayrıca kader noktasından insanın dünyaya geliş anı ile hayatının diğer safhaları arasında herhangi bir fark yoktur. Zira cenin halinden doğuşuna, doğuşundan ölümüne dek insanın bütün halleri Allah'ın ezeli ilmiyle bilinmektedir. Bu sebeple fitratı, insanın özellikle dünyaya geliş anına tahsis etmenin mantikî bir izahı yoktur. Keza fitratın bundan ibaret olduğu söylenecek olursa, Hz. Peygamberin, ebeveynin, çocukları kendi dinlerine inandırdıklarını belirtmesine gerek kalmazdı. Çünkü ebeveyn böyle yapmakla çocuğun fitratı yani kaderi olan şeyi yapmış olmaktadırlar. Üstelik çocuğu Yahudi veya Hıristiyan yapmakla Müslüman yapmak arasında onun fitratı (kaderi) açısından, bütün bunlar Allah'ın ezeli ilminde bulunduğu için herhangi bir fark yoktur.<sup>118</sup> Elest bezminde alındığı iddia edilen misakin kiminden isteyerek kiminden de zoraki alındığı hususu ise seleften Süddî'den başka kimseden rivâyet edilmemiş olduğu için ahad haber olarak kalmıştır.<sup>119</sup> İnsanların mümin ve kâfir olarak yaratıldığını konu edinen hadislerden Ebû Said el-Hudrî hadisinin<sup>120</sup> zayıf olduğu, diğerlerinin ise genel yaratılış özelliğini ve çocukların dünyevî hükümlerini belirtmekten ziyade Allah'ın ezeli ilmi ile ilgili bulunduğu belirtilerek bunların delil olarak kullanılamayacağı ileri sürülmüştür.<sup>121</sup> Anlaşıldığına göre fitrat âyet ve hadisinin anlamını genel değil, has olarak kabul eden bu görüş sahipleri, Allah'ın insanların –istikbaldeki akıbetlerini bilmesi mânasında– mümin ve kâfir diye ayırmasıyla ilgili naslardan hareketle kişilerin mümin veya kâfir olarak dünyaya geldikleri kanaatine varmışlardır. İlaveten mümin olanların fiilen İslâm yani fitrat üzere, kâfir olanların da fiilen fitrat dışı yani küfür üzere doğmuş olduklarına düşünmüşlerdir. Yine onlar insanların cennetlik veya cehennemlik olarak yaratıldıklarını bildiren hadislerden hareketle bütün çocukların İslâm fitratı üzere dünyaya geldiklerine dair bir genelleme yapılamayacağını, zira konuyla ilgili hadislerin birinde Müslüman ebeveynin çocuğunun kâfir olarak, diğerlerinde ise insanların mümin ve kâfir olarak yaratıldığının ifade edildiğini ileri sürmüşlerdir.

#### d) Dine Yetenekli Olarak Yaratılış

Fitrat, hakkında görüşlerden biri de onun insanda bulunan dini bir kabiliyet, yani inanma kabiliyeti olarak algılanmasıdır İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn Atiyye (ö. 383/993), Zemahşerî (ö. 538/1144), Nevevî (ö. 676/1277), Beyzavî (ö. 685/1286), Tîbî, (ö. 743/1342) Takiyyüddin es-Subkî (756/1355), Kirmanî

118 İbn Teymiyye, *Der' u te'ârüzi'l-akl*, VIII, 387-388.

119 İbn Teymiyye, *Der' u te'ârüzi'l-akl*, VIII, 417, 421.

120 Tirmizî, "Fiten", 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19.

121 Kurtubî, *el-Câmi' u li ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 28; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, VIII, 178; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, II, 439.

(ö. 786/1384) ve Kastallânî (ö. 851/1451) gibi müfessir ve muhaddislere göre fitrat, “ insanın yaratılış itibariyle İslâm’ı kabule doğuştan kabiliyetli” olmasıdır.<sup>122</sup> Buna göre dünyaya gelen her çocuk küfür ve iman, marifet ve inkâr vasfına doğuştan sahip değildir. Her insan yapı olarak sadece üzerine her hangi bir şey kaydedilmemiş selim halde –boş bir çerçeve gibi- doğmaktadır. Ancak sonradan çocuk ebeveyninin dinine inandırılmaktadır. İnsan iman veya küfre ancak temyiz çağına (buluğ) ulaştıktan sonra sahip olur.<sup>123</sup> Çünkü din kesble elde edilen bir husustur; kesb ise akıl ve hür iradeye bağlı olarak gerçekleşir. Allah da buna göre ceza veya mükâfat verir. O halde Müslüman olmayan bir aile içinde doğan çocuk, kendisi henüz hak dini elde etmemiş, ebeveyni de ona bunu kazandırmamış olduğu için onun doğuştan Müslüman olması mümkün değildir.<sup>124</sup> Bu anlayışa göre Hz. Peygamber fitrat hadisinde şöyle demiş gibidir: “Her doğan çocuk marifet elde edebilecek yani akıl yürütebilecek bir çağa ulaştığında Rabbini bileceği bir yaratılış hali üzere doğar.”<sup>125</sup> Bu görüşü benimseyenler Kur’ân’da “fatara” ve “fâtır” kelimelerinin yer aldığı bazı âyetleri<sup>126</sup> ve fitrat âyetinde geçen “halkillah” tamlamasından hareketle fitrat’ın soyut olarak “hilkat” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>127</sup>

Bu gruba dahil olan âlimler fitratı, nötr durumda olan soyut inanma kabiliyeti olmaktan ziyade “tevhide meyilli dini istidat” olarak tanımlamışlardır. Meselâ Zemahşerî’ye göre fitrat, Allah’ın bütün insanları tevhid anlayışını ve İslâm dinini kabul edecek, ondan kaçmayacak, onu inkâr etmeyecek bir halde yaratmasıdır. Çünkü İslâm akla cevap veren, insanı doğru düşünmeye sevk eden bir özelliğe sahiptir. İnsanlar bu yaratılışlarıyla başbaşa bırakıldıkları takdirde başka bir dini tercih etmezler. Ne var ki insanlar olumsuz faktörlerin etkisiyle aldatmasıyla bu fitrat halinden uzaklaşmaktadırlar.<sup>128</sup> Seyyid Şerif Cürcanî fitrat’ı “hak dini kabule uygun yaratılış hali”<sup>129</sup> olarak kabul etmiştir. Ebüssuûd ve Âlûsî (ö. 1270/1854) ise benzer ifadelerle

122 Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 26; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi’l-Kur’ân*, Beyrut 1978, s. 341; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut ts., III, 204; Nevevî, *Şerhu’l-Müslim*, X, 96-97; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, Beyrut ts., V, 44-45; Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî*, II, 438, IX, 332; Takiyyüddin es-Subkî, “Küllü mevlûdin yûledu ‘ale’l-fitra”, nşr. M. Seyyid Ebû Amme, yy., 1410/1990, s. 16.

123 Halimî, *el-Minhâc*, I, 152; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârüzi’l-akl*, VIII, 442; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, VIII, 178.

124 Halimî, *el-Minhâc*, I, 153.

125 Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 26; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârüzi’l-akl*, VIII, 384.

126 el-İsrâ 17/51; el-Fâtır 35/1; Yâsin 36/22.

127 Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIV, 17; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârüzi’l-akl*, VIII, 385.

128 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 204.

129 Cürcanî, “f-t-r”, *et-Ta’rifât*, İstanbul 1327.

fıtratı “Tanrıyı tanıyıp kabul etme, onu idrak etme imkân ve kabiliyeti”<sup>130</sup> olarak tanımlamışlardır. Ragıp el-İsfahanî (ö. 502/1108) de “fıtratullah”ı, her iki temel görüşü yansıtacak şekilde “Allah’ın kendi varlığının marifetini insanlara yerleştirmesi” veya “iman şuuruna/marifetu’l- iman dair Allah tarafından insana yerleştirilen kuvve” olarak açıklamıştır.<sup>131</sup>

Bazı çağdaş bilginler ve psikologlar ise fıtratı yine dini/inanma kabiliyeti olarak anlamışlarsa da bunlara göre insandaki bu yapı “tevhide meyilli dini kabiliyet” değil, her türlü inancı kabule uygun nötr haldeki bir dini bir yapıdır. Mesela çağdaş âlimlerden Mâlik b. Bedri fıtratı, “tevhide veya batıl dinlere yönelebilen dini-ahlakî içgüdü”<sup>132</sup>; İzutsu “bütün insanlara has doğal dini eğilim”<sup>133</sup> olarak tanımlamışlardır. E. Spranger, Vogel, Gemelli, Von Monakow gibi bazı psikologlar çocukta diğer bazı içgüdülerin yanı sıra içgüdüsel dini duygu ve düşüncenin varlığını kabul ederek<sup>134</sup> insanda dini içgüdü olduğunu ifade ederek İslamî literatürdeki fıtrat’ın varlığını eksik de olsa bir yönüyle kabul etmiş olmaktadırlar. Psikologlar insandaki bu inanma yeteneğini, “çocuktaki kolay inanırlık”, “inanma gücü ve eğilimi”, “dini hazırlık veya dini hazır oluş” olarak da ifade etmişler ve kısaca “dini kabiliyet ve istidat” olarak tanımlamışlardır.<sup>135</sup>

Fıtratı “tevhide eğilimi dini yetenek” veya “mutlak inanma kabiliyeti” olarak tanımlayanlar, bu fıtratın ortaya çıkması için ifsat edici engellerin bulunmamasını şart koşmuşlardır. Zaten kabiliyet/istidat kavramının ifade ettiği mânada böyle bir şart zaten vardır. Zira istidat, “bazı sebep ve şartların gerçekleşmesi ve engellerin ortadan kalkmasıyla hâsıl olan şey”<sup>136</sup> olarak tanımlanmıştır. Meselâ “sperm, kuvve halinde insandır.” denilir, yani insan olması spermin özelliğindedir. Engellerin ortadan kalkması ve şartların oluşması halinde insan olmak için hazırlanmış özellik spermde hasıl olur. İşte bu özellik ve keyfiyet “istidat/yetenek” olarak isimlendirilmiştir.

Fıtrat hakkındaki bu görüşü ile insandaki nötr inanma kabiliyeti anlayışı eksik görülerek eleştirilmiştir. İbn Teymiyye bu görüşü şu açılardan eleştirmektedir: Birinci olarak eğer fıtratla, sırf insanın Allah’ı bilme imkânına sahip olması ve bunu gerçekleştirmeye gücünün bulunmasını kastediliyorsa, bu hatalıdır. Çünkü insanda sırf Allah’ı tanıma güç ve kabiliyetinin bulun-

130 Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl*, Beyrut ts., IV, 27; Ebüssuûd, *İrşâdü aklı’s-selîm*, Beyrut ts., VII, 60; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, Beyrut ts., XXI, 4.

131 İsfahanî, “f-t-r-”, *el-Müfredât*.

132 Mâlik b. Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkması*, İstanbul 1984, s. 60.

133 Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul 1984, s. 274.

134 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 39; Ritzen, *Freud Skolastiği*, s. 76.

135 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, s. 40-43, 107, 109.

136 Tehânevî, *Keşşâf*, İstanbul 1404/1984, II, 952.

ması onun Allah'ın birliğine inanan muvahhid/hanif olmasını ve millet/din üzere bulunmasını gerektirmez. İkinci olarak fitrat böyle anlaşıldığı takdirde çocuğun fitratının ebeveyni tarafından değiştirilmesini zikretmeye gerek kalmaz. Üçüncü olarak, fitrat “tevhide meyilli inanma yeteneği” veya “mutlak inanma yeteneği” olarak anlaşıldığı takdirde, Hazreti Peygamber (sav) fitrat hadisini söylerken orada bulunan bazı sahabilerin, “küçük yaşta ölen çocuğun durumu ne olacak?” diye sormalarına da gerek kalmazdı. Dördüncü olarak, söz konusu dini kuvve/yetenek veya fitrat marifetullahın gerçekleşmesinde tek başına yeterli midir; yoksa dış dünyadan öğreneceği delillere mi bağlıdır? şeklinde bir soru yöneltilecektir. Eğer fitrat, marifetullahta tek başına yeterli değil de hariçten öğrenilecek bilgilere bağlı ise, o takdirde söz konusu bilginin bazen bulunup bazen bulunmaması mümkündür. Ayrıca öğretici ve hatırlatıcı nitelikteki harici sebepler, Allah'ın varlık ve birliğine inanmayı/marifetullahı zorunlu kılamaz. Eğer zorunlu kılsaydı söz konusu sebeplerin bulunduğu her yerde marifetullahın da oluşması zorunlu olurdu. Zorunlu olmadığı ise açıktır. Zira yeterli delil ve sebeplerin bulunduğu durumlarda bile insanın inkâr ve küfrü veya batıl dinleri tercih ettiği bilinmektedir. Nitekim fitrat hadisinde vurgulanan ‘çocuğu ebeveyninin Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapması’ bu demektir. Bu ise fitrat, ancak marifetullah delillerini öğreten sebepler mevcut olduğu zaman imanı/hak dini kabul eder, demek olur. Bu durumda fitrata nispetle Yaratıcıyı bilme ile bilmeme, iman ile inkâr arasında hiçbir fark kalmamış olur; fitrat, hariçten gelen güçlü bir etkenin varlığına bağlı olarak sadece her ikisine uygun bir istidat/yetenek durumuna düşer. Böyle bir niteliğe sahip olan fitratı ise Allah'ın övmesi söz konusu olamaz.<sup>137</sup> Beşinci olarak fitratın, ‘insanlar marifet ve inkârdan uzak bir halde yaratılır; insan ruhu imanın veya inkârın yazılabileceği boş bir levha gibidir; herhangi birini daha öncelikli kabule müsait değildir.’ şeklinde anlaşılması da hatalıdır. Zira bu durumda fitrata nispetle iman ve inkâr, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm arasında hiçbir fark bulunmaz. O zaman Hazreti Peygamberin “ebeveyni onu Müslüman, Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî yapar” demesi gerekirdi; ama o, sadece batıl dinleri zikretmiştir. O halde Hazreti Peygamber'in sözlerinin amaçladığı sonuç şudur: Çocuğa Yahudi, Hıristiyan veya Mecusî denilmesi ana-babası yüzünden olsa da Müslüman hükmünün verilmesi –ebeveynin tesiri gibi– harici etkenlerden dolayı değildir. Öte yandan eğer insanın psikolojik yapısı, bomboş bir sayfa gibi ise onda herhangi bir istikametini veya bozukluğun bulunması gerekir. Bomboş bir sayfa gibi olan bir şey ise, övgü ve yergiyi eşit olarak kabul eder ve bu ikisinden birini hak edemez. Hâlbuki Yüce Allah, hem fitratı kendi zatına nispet etmekte hem de Resulüne fitrata sarılmayı emretmekte ve böylelikle fitratı övmektedir. Şayet fitrat kendi başına marifetullahı gerektiren bir güç ise, kendisine sonradan öğretilen bilgiler olmadan da bu fonksiyonu gerçekle-

137 İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüzi'l-akl*, VIII, 385, 445-447.

tirmesi zorunlu olur. Bu durumda ister “marifetullah/Tanrı şuuru fitratta zaruri olarak vardır.” denilsin, ister “Tanrı şuuru insan ruhunda çeşitli sebepler vesilesiyle ortaya çıkar, yani var olan bu şuur akıl yürütme ile sonradan ortaya çıkar” densin, fark etmez. Zira insan ruhu yaratılışı gereği herhangi bir harici bilgiye ihtiyaç duymadan tefekkür ve istidlâli yerine getirebilir; her çocuk da bu fitrat üzere dünyaya gelir. Zaten istenilen de budur. Bütün bunlara göre fitrat **ya** kendi başına marifetullahı zorunlu kılar **ya da** iman ile küfre nispeti eşit olur. Ancak bu sonuncu durum fitratın, Yüce Allah tarafından övülmesine ve Resulünün (sav) kendisine sarılmasıyla emredilmesine aykırı düşer. O halde kendisine engel olan herhangi bir arızî durum bulunmadıkça marifetullah ve iman fitrat için zorunludur.<sup>138</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Bütün bunlardan sonra ifade etmek gerekir ki fitratın mahiyetine ilişkin İslam âlimlerinin ve Şîa bilginlerinin çoğunun benimsediği fitratla ilgili ilk anlayışta dikkati çeken nokta fitratın, ilahî dinlerin ortak noktasını oluşturan Allah'ın varlık ve birliği inancı anlamında İslâm dininin yani Hanîfliğin kendisi oluşu ve her insanın bu özelliğe bir tür psiko-genetik bir kodlama gibi Elest gününden beri sahip bulunuşudur. Aslında fitrat'ın mahiyeti konusunda İslâm âlimleri tarafından ortaya konulan anlayışlardan fitratın insanın “Müslüman/İslâm olarak yaratılış hali” ile “insanın Elest bezminde yaşanan Allah'ın varlığı ve birliği şuuruна sahip olarak yaratılış hali” olduğu görüşü neticede aynıdır. Zira yerinde ifade edildiği üzere fitratı “müslüman olarak yaratılış” olarak kabul edenler, bu ifadeleriyle ‘müesses din’ İslâm'ı kastetmiş değillerdir. Aksine onlar her insanın yaratılış tarzının, zaruri olarak yaratıcıyı bilmeyi, O'na bağlanmayı gerektirdiğini, bunun çocukta bulunan süt emme duygusu gibi içgüdüsel bir özellik olduğunu, bu şuur ve imanın doğar doğmaz tezahür etmeyip engellerden uzak bulunduğu ölçüde zamana bağlı olarak sosyal hayatta gelişip ortaya çıktığını kastetmişlerdir. Fitrat'ın “Elest bezminde gerçekleşen Allah'ın varlığı ve birliği şuuru” dan ibaret olduğunu söyleyenler de insanın Yaratıcının varlığı ve birliği şuuruна sahip bir halde dünyaya geldiğini, fakat bu fitrî Allah şuuru ve imanına, şerî/dini anlamda itibar edilmediğini; fitratın ancak şerî imanı elde etmede insana rehberlik edecek artı değerli ilahî bir bağış olduğunu kastetmişlerdir.

Fitratı ‘iman veya küfür üzere yaratılma hali’ olarak algılayan görüşe gelince, bu görüş fitratın Allah'ın ezeli ilmi ve kadere bakan yönüne ve fitratın genel veya özel (umum-husus) bir özellik olup olmadığına dikkat çekmektedir. Bu anlayışta olanlar tüm insanların değil, Allah'ın mümin olarak ölüp

138 İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârüzi'l-akl*, VIII, 385, 445-447.



cennetlik olacaklarını bildiği insanların fitrat üzere doğduklarını ileri sürerek fitratı Allah'ın ilmine göre mümin olacıklara tahsis etmişlerdir. Her şeye rağmen bu anlayış dahi, tüm insanlar olmasa bile en azından Allah'ın mümin olarak öleceklerini bildiği insanların fitrat üzere doğduğunu kabul etmekle, fitratın belli bir içeriğe sahip olduğunu; bu içeriğin de Allah'ın birliği şuuru ve duygusu olduğunu kabul etmiş olmaktadır. Bu durumda fitratın belli bir içeriğe sahip olduğu ve bu içeriğin insanın varlık yapısına kodlanan Allah'ın varlık ve birliği şuuru olduğu noktasında ilk üç görüşün aynı kanatı paylaştıkları anlaşılmaktadır. Aralarındaki fark, ilk ikisinin fitratın bu özelliğinin evrensel insanî bir özellik olduğu; üçüncüsünün ise fitratın bu özelliğinin evrensel değil, mümin olarak ölenlerde bulunan hususi bir insanî özellik olduğudur. Fitratla ilgili söz konusu tüm görüşlerin ortak noktası ise hepsinin de belirli bir dini içeriğe sahip fitratın varlığını kabul etmeleri ve bunun insanda evrensel bir insanî özellik olduğunu benimsemeleridir.

İlk üç görüş neticede aynı olarak kabul edildiğinde fitratın mahiyetiyle ilgili iki temel anlayış olduğu ortaya çıkmaktadır. Biri, temelini mahiyeti bizce meçhul Elest bezmindeki Yüce Yaratıcı ile insan zürriyetleri arasında gerçekleşen sözleşmede bulan, her insanın Allah'ın varlığı ve birliği şuur ve hissiyle, bir tür içgüdüsel imanla dünyaya geldiğini kabul eden anlayıştır. Diğeri ise ya “tevhide meyilli dini yetenek” veya her türlü inanca elverişli nötr haldeki “genel inanma kabiliyeti” olduğunu benimseyen görüştür. Çoğunluğun benimsediği fitrat anlayışında dikkati çeken nokta, onun içeriği belirlenmemiş “mutlak mânada bir inanma kabiliyeti” veya “fitrî tevhid eğilimi” olmaktan öte, ilahî dinlerin ortak noktasını oluşturan Allah'ın varlık ve birliği şuuru anlamında İslâm'ın yani hanîfliğin bizzat kendisi oluşudur. Bu durumda iki temel yaklaşım arasında bariz bir farklılığın olduğu açıktır. Zira birisinde fitrat, sadece tevhit inancına eğilimli potansiyel güçtür veya içeriğini tam olarak bulamamış nötr haldeki salt dini kabiliyettir. Diğesinde ise içeriğini tamamen bulmuş, temel muhtevasını kazanmış Allah'ın varlığı ve birliği şuurudur. Psikoloji ve din psikolojisi gibi bilimlerin temel yaklaşımlarının pozitivist ve empirist olduğu göz önüne alınırsa, onların insanoğlunun dünyadaki varlığından önceki mahiyeti bizce meçhul bir durumunu dikkate almaması; insanoğlunun misak tecrübesi yaşayıp yaşamadığıyla ilgilenmemesi; buna bağlı olarak insanın İslâm/fitrat üzere doğmasını kabullenmemesi haklı görülebilir. Ancak tecrübenin dışında kalan veya mahiyeti henüz tam anlaşılabilen her şeyin aklen imkânsız olduğunu iddia etmek de makul değildir. Bu yüzden metafizik bir âlemde vuku bulmuş dini bir tecrübenin yaşanması, bu tecrübenin tesirinin insanın psikolojik yapısına kodlanması ve insanın bu hal üzere dünyaya gelmesi akıl dışı görülemez. Bu noktada bazı İslam âlimlerinin ve psikolojinin söylediği insanda genel bir dini yeteneğin bulunduğunu, insanın yaratılışı itibarıyla dine yabancı olmadığını, aksine dine hazır bir durumda bulunduğunu tespitten öte bir şey değildir. Bu ise fitratın sadece belli bir yönünü tespit etmekten ibarettir. Ancak

bizim vurgulamaya çalıştığımız, nasların ifade ettiği, çoğunluğun benimsemediği fitratın bundan çok daha ileri bir keyfiyet olduğudur. Bu sebeple fitratı, psikolojinin ve azınlıkta kalan İslâm bilginlerinin kabul ettiği şekilde anlamak onu tam anlamamak demektir. Bu itibarla fitrat hakkındaki anlayışları birlikte ele almak ve onları iç içe geçmiş üç daire şeklinde anlamak daha uygundur. Buna göre insanda insan türünü kapsayan inançla ilgili iç içe geçmiş, genişten dara doğru özel üç yapı vardır.

En dışta, içi boş bir çerçeve olan “nötr inanma kabiliyeti”; daha içte “tevhid inancına eğilimli dini kabiliyet”; en iç dairede ise bu ikisi ile münasebet halinde bulunan, insanın fitrî din/ontolojik imanını oluşturan, İslâm-haniflik anlamındaki fitrat yer almaktadır. İlk iki dairedeki inançla ilgili doğuştan gelen dini yapı, her türlü dış müdahalelere ve telkinlere açık, çeşitli dini muhtevalar kazanabilen, zaman içerisinde geliştirilebilen, tezahürü engellenbilse bile hiçbir zaman yok edilemeyen, doğuştan mevcut potansiyel inanma ve bağlanma gücüdür. Bu haliyle o henüz içi boş bir çerçeve gibi muhtevası şekillenmemiş bir haldedir. Bu noktada insan doğru-yanlış, hak-batıl her hangi bir şeye inanan bir varlıktan ibarettir ve onun bu inanan varlık olması yaratılıştan getirdiği temel bir niteliktir. En iç dairedeki Allah’ın varlık ve birliği şuurunun doğuştan var olması anlamındaki fitrat ise öncekiler gibi insanın gelişmesiyle birlikte zamanla gelişip olgunlaşan, teşvik edilmeye muhtaç, tezahürü için ifsat edici engellerin kaldırılması gerekli olan bir yapıdadır. Ancak o, hiçbir zaman tamamen yok edilemez, Tanrının varlığı ve birliği-tevhid şuuruna kilitlenmiş istikameti asla aksine yönlendirilemez; sadece olumsuz şartlarda şuuraltına itilebilir ve etkisi sönmükleştirilerek insanın dikkatinden kaçırılabilir.

Sonuç olarak âlemin yaratılışı, gayeli bir yaratılıştır. Âlemin gayeli yaratılışına paralel olarak âlemin içinde yer alan bir varlık türü olarak insanın yaratılışı da gayeli bir yaratılıştır. İnsan sorumlu varlık türü olarak cinlerle beraber yalnız Yüce yaratıcıyı bilip O’na bağlanma maksadıyla var edilmişlerdir. İnsan türünün bu dini içerikli yaratılış gayesi-misyonu kendisine bu maksadı gerçekleştirebilecek donanımların verilmesini gerektirmektedir. İnsanoğluna bu dini mahiyetli gayeyi gerçekleştirebilecek tüm bio-psişik donanımlar yaratılıştan verilmiştir. Yaratılıştan gelen bu bio-psişik donanımlar ise, en genel anlamda insanın inanan bir varlık olmasında gizli “genel inanma yeteneği”, “tevhid eğilimli yetenek” ve İslâmî kaynaklarda ‘fitrat’ olarak vurgulanan Allah’ın varlık ve birliği şuurudur.

## Kaynakça

- Abdulkâî, Muhammed Fuad, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, İstanbul: Çağrı Yay., 1990.  
 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.  
 Aksekî, Ahmed Hamdi, *İslâm*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.  
 Ali el-Kârî, *Şerhu’l-fikhi’l-ekber*, İstanbul: Dersaadet, 1375/1955.  
 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, ts.

- Ay, Mehmet Emin *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım*, Ankara 1987.
- Aydın, Mehmet *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1987.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, İstanbul: Yağmur Yay., 1977.
- Bedreddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, nşr. M. Münir Abdüh, yy. ts.
- Bezzâvî, *Envâru't-tenzîl, (Mecmû'a mine't-tefâsîr)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muazzah ilm-i Kelâm*, İstanbul: Fethi Demir Matbaası, 1955.
- Bovet, Pierre, *Din Duygusu ve Çocuk Psikolojisi*, trc. S. Odabaş, Ankara: TTBK Yay., 1958.
- Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara: Vadi Yay., 1995.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "İslâm Mütefekkirlerine Göre ilimlerin Taksimi ve Bunlar Arasında Gazzâlî'nin Yeri", *AÜİFD*, Ankara 1958-1959, s. 126 vd.
- Cürcânî, "f-t-r", *et-Ta'rifât*, İstanbul: Matbaa-i Ahmet Kamil, 1327.
- Dıraz, Muhammed Abdullah, *Din ve Allah İnanıcı*, trc. Bekir Karlığa, İstanbul: Bir Yay., ts.
- Ebü Dâvûd, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Ebü Hanîfe, *el-Fikhu'l-ekber*, nşr. M. Öz, *İmam-ı Azamın Beş Eseri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV Yay., 1992.
- Ebu'l-Münteha, *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*, İstanbul: Dersaadet, 1307.
- Ebussuûd, *İrşâdü aklî's-selîm*, Beyrut ts.
- Ellenberger, H. F., *The Discovery of the Unconscious*, London 1970.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Tahran: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, Kahire: Dâru's-sa'b, ts.
- , *Kimyau's-sa'âde, (Mecmûatü'r-resâil içerisinde)*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1409/1988.
- Hâkim, *el-Müstedrek*, Beyrut: Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân*, nşr. H. Muhammed Fevde, yy., 1979.
- Hazin, *Lübâbü't-te'vîl, (Mecmû'a mine't-tefâsîr)*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yay., 1993.
- İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, nşr. Muhammed Tanci, İstanbul: AÜİF Yay., 1957.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1406/1980.
- İbn Kayyim, *Kitâbu'r-rûh*, nşr. A. Mahmud Ömer, Ürdün 1986.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1402/1982.
- İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1978.
- İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut ts.
- İbn Teymiyye, *Der'u te'ârüzi'l-akl*, nşr. M. R. Salim, Dâru'l-künûzi'l-edebîyye, ts.
- İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed, Riyad 1381/1941.
- İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Kahire 1398/1978.
- İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, Ankara: Ümran Yay., 1981.
- İzutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, İstanbul: Pinar Yay., 1984.
- Karadaş, Çağfer, *Zaman ve Mekân İçinde İnsan ve Kaderi*, Bursa: Emin Yay., 2009.
- Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, yy., ts.
- Kılıç, Sadık, *Fitrat'ın Dirilişi*, İstanbul: Nehir Yay., 1991.
- Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Ebû İshak İbrahim, Beyrut 1960.
- Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanıflık*, Ankara: Seda Yay., 1985.

- Mâlik b. Bedri, *Müslüman Psikologların Çıkmazı*, trc. Harun Şencan, İstanbul: İnsan Yay., 1984.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Malinowski, Bronislawy, *Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, trc. Saadet Özkal, İstanbul 1992.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Fatıma Yusuf el-Haymî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.
- Medkur, Ali Ahmed, *Minhâcü't-terbiye*, Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabî, 1990.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Yay., 1988.
- Miras, Kamil, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara: DİB Yay., 1968.
- Muhammed b. Bahauddin, *el-Kaolu'l-fasl*, İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1990.
- Murtaza ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, Beyrut: Matbaatü'l-hayriyye, ts.
- Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Nesaî, *Sünen*, Çağrı Yay.: İstanbul, 1992.
- Nevevî, *Şerhu'l-Müslim*, (*İrşâdu's-sarî* içinde), ts.
- Pazarlı, Osman, *Din Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Ritzen, Pierre Debray, *Freud Skolastiği*, trc. A. Fikret Gökdemir-A.Çetin Ertürk, Ankara: TDV Yay., 1991.
- Selçuk, Mualla, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, Ankara: TDV Yay., 1990.
- Şerif el-Murtaza, *el-Emalî*, (nşr. Ebu Firas Bedr), Kum 1982.
- Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-itikâdâtü'l-İmâmiyye*, nşr. Hüseyin Dergahî, Beyrut 1414/1993.
- Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât*, nşr. İsam Abdusseyyid, Beyrut 1414/1993.
- Smith, Jersild, *Çocuk Psikolojisi*, trc. İbrahim N. Özgür, İstanbul: A.Ü. Eğitim Fakültesi Yay., 1979.
- Sorokin, Pitirim Alexandrovitch, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, trc. M. Münir Reşit Öymen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1994.
- Taberî, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut: Dâru'l-fikir, 1405/1984.
- Takiyyüddin es-Subkî, "*Küllü mevlûdin yûledu 'ale'l-fitra*", nşr. M. Seyyid Ebû 'Amme, yy., 1410/1990.
- Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, II (İstanbul 1989), s. 474-475.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, Yağmur Yay.: İstanbul, 1976.
- Vergote, Antoine, "Çocuklukta Din", çev. Erdoğan Fırat, *AÜİFD*, Ankara, XXII, ts. s. 315.
- Yavuz, Kerim, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1983.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1935.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyet*, İstanbul: Kayıhan Yay., 1987.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-marife, ts.