



ISSN: 2147-8465

e-ISSN: 2791-9773

**ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ  
KARATEKİN EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ****KAREFAD****İnsanın Üç Hâli: Beşeriyet, Ademiyyet ve İnsan-ı Kâmil****İlhan YILDIZ<sup>1</sup>** 

Çankırı Karatekin Üniversitesi

**Öz**

Bu makale, İslam literatüründeki "insan" kavramının etimolojik ve teolojik yönlerini derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. İnsan kelimesinin "üns-ünsiyet" ve "nisyan" köklerinden türemesi üzerinden hareketle, insanın bireysel ve toplumsal özellikleri ile zaafı ele alınmıştır. "Fitrat" kavramı ile insanın içsel ve doğal yapısı, Allah'a yönelme eğilimi ve bu yapının çevresel faktörlerle nasıl bozulabileceği tartışılmıştır. Batılı ve İslami yaklaşımlar arasındaki farklar ve dinin insan doğasındaki yeri de incelenmiştir. Ayrıca, Teoman Duralı'nın insanın beşeriyet, ademiyyet ve insan-ı kâmil olmak üzere üç hal teorisi ve modernitenin insan doğasına etkileri değerlendirilmiştir. Makale, insanın maddi ve manevi boyutlarının İslam düşüncesinde nasıl bir bütün olarak ele alındığını ve bu boyutların kişisel ile toplumsal yaşamı nasıl etkilediğini ortaya koymaktadır. Batılı ve İslami yaklaşımlar arasında dinin insan doğasındaki yeri ve manevi kapasitelerin çevresel faktörlerle nasıl şekillendirilebileceği konusunda önemli farklılıklar bulunduğu görülmüştür. Bu teorileri, modern dünyanın insan üzerindeki etkilerini anlamada kritik bir çerçeve sunmaktadır. Makale, modern toplumun insan üzerindeki olumsuz etkilerini eleştirerek daha bilinçli hareket etme ve manevi değerlere yönelme gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çalışma hem İslam düşüncesini hem de modern toplumsal etkileri dikkate alarak insanın doğasını ve potansiyelini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, fitrat, tabiat, modernite, İslam düşüncesi

<sup>1</sup>Prof. Dr., İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, Çankırı/Türkiye, E-posta ilhanyildiz@karatekin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3848-6723>

MAKALE TÜRÜ	Başvuru Tarihi	Kabul Tarihi
Araştırma Makalesi	22.07.2024	30.09.2024

doi: 10.57115/karefad.1520072

Yıldız, İ. (2024). İnsanın üç hâli: Beşeriyet, ademiyyet ve insan-ı kâmil. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 173-202. <https://doi.org/10.57115/karefad.1520072>

**Etik:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir.



## **The Three States of Man: Bashariyyah, Adamiyyah, and Perfect Man (İnsan-ı Kamil)**

**İlhan YILDIZ<sup>1</sup>** 

Çankırı Karatekin University

### **Abstract**

This article extensively examines the etymological and theological aspects of the concept of "human" within Islamic literature. The derivation of the word "insan" (human) from the roots "üns-ünsiyet" (intimacy-familiarity) and "nisyan" (forgetfulness) points to the individual and social characteristics and weaknesses of humans. The concept of "fitrah" (innate nature) defines the inner and natural disposition of humans, stating that everyone inherently tends towards recognizing Allah, although environmental and social influences can corrupt this natural state. The article discusses how Islam considers both the material and spiritual dimensions of humans, and how these dimensions affect both personal and societal life. Differences between Western and Islamic views are explored, particularly in terms of the role of religion in human nature and how spiritual capacities can be shaped by environmental factors. Teoman Duralı's analysis of the three stages of human existence-bashariyyah, adamiyyah, and the perfect human (insan-ı kamil)-along with the impacts of the modern world, scrutinizes how modernity influences human nature and how individuals might respond to these changes. The article critiques the negative effects of modern society on humans, emphasizing the need for more conscious behavior and a reorientation towards spiritual values. This study aids in understanding the nature and potential of humans by considering both Islamic thoughts and modern societal impacts.

**Keywords:** Human, fitrah, nature, modernity, Islamic thought

---

<sup>1</sup>Prof., Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, Çankırı/Turkey, E-mail: ilhanyildiz@karatekin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-3848-6723>

---

ARTICLE TYPE	Received Date	Accepted Date
Research Article	07.22.2024	09.30.2024

---

## Giriş

İslam literatüründe "insan" kavramının kökenleri ve anlamları üzerine verilen bilgiler oldukça zengin ve düşündürücüdür. İnsan kelimesinin hem sosyal ilişkileri hem de unutkanlık özelliğini içeren etimolojik yapısı, İslami düşüncede insanın doğası ve yaratılışının nasıl anlaşıldığını gösterir. "Üns-ünsiyet" (iletişim ve sosyalleşme) ve "nisyan" (unutmak) köklerinden türeyen insan kelimesi, insanın hem toplumsal bir varlık olduğunu hem de hafızasının kusurlarıyla başa çıkması gerektiğini vurgular. İslam düşüncesinde insanın sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyal ve ruhsal boyutları olan bir varlık olduğu vurgulanır. İslam'da insan, bedeni, akli (zihinsel) ve ruhi (manevi) boyutlarıyla ele alınır. İnsanın doğa ile ilişkisi, onun sadece fiziksel ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, aynı zamanda sosyal ilişkiler kurma ve ruhsal tatmini de içerir. William Dilthey'in görüşleri de bu bağlamda değerlendirilebilir. Dilthey, insanın doğaya ait olmadığı ve mutluluğunu insanlar arasında bulduğu yönündeki düşünceleriyle, insanın doğa ile ilişkisini felsefi bir bakış açısıyla ele alır. Ona göre, insan doğaya ait değil, daha çok sosyal ve kültürel bağlamlarda var olan bir varlıktır. İnsanın mutluluğu da çoğunlukla toplumsal ilişkiler ve insanlar arası etkileşimlerle şekillenir. Bu perspektif, insanların doğayı sevmesi ve ondan zevk almalarının, ancak sonunda kendi topluluklarına geri dönme eğilimlerini açıklamaya yardımcı olur. İnsanlar doğayla etkileşim halinde olabilirler, doğanın güzelliklerinden keyif alabilirler, ancak en nihayetinde insanın gerçek mutluluğu ve tatmini, sosyal ilişkiler içinde ve toplumda bulunur. Bu bakış açısı, insanın doğa ile olan ilişkisini sadece fiziksel boyutta değil, daha derin ve anlamlı bir şekilde ele almamıza yardımcı olur (Dilthey, 2017, s. 53).

## İnsan Fıtratına Dair Görüşler

"Fıtrat" kelimesinin kökeni ve İslam düşüncesindeki yeri üzerine paylaşılan bilgiler oldukça derin ve anlam yüklüdür. F-t-r kökünden türeyen ve "parçalamak, icat etmek, yaratmak, kazanmak" gibi çok yönlü anlamlara sahip olan bu kelime, İslami literatürde insanın doğuştan gelen özelliklerini ve yaratılışını ifade etmek için kullanılır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın "her an filizlenmeye hazır olan bir tohum" benzetmesi, fıtratın sürekli bir gelişim ve potansiyel içinde olduğunu, bireyin doğuştan getirdiği içsel özelliklerin zamanla ortaya çıkabileceğini vurgular. Bu ifade, insanın yaratılışına dair farkındalığının aslında kaybolmadığını, derin bir bilinç katmanında, "fıtrat" olarak adlandırılan ontolojik bellekte saklı kaldığını simgeler (Yazır, 1971, s. 495).

"Gerçeği kabul etme ve kavrama yetisi" olarak tanımlanan fıtrat, bireyin doğuştan sahip olduğu idrak ve anlama kabiliyetini simgeler. Bu yeti, insanın çevresini, varoluşunu ve evrenin düzenini hakiki bir şekilde anlamasını ve yorumlamasını sağlar. Muhyiddin İbn Arabi'nin "bir şey

üzerinde yaratılmak" ifadesiyle yorumladığı fitrat, bu kavramı daha metafizik bir düzlemde ele alır. İbn Arabî'ye göre fitrat, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını, aynı zamanda yaratılışın ve varoluşun derin manevi ve kozmik bağlamlarına entegre olduğunu işaret eder. Bu bağlamda, fitrat kavramı İslam felsefesinde insanın kimliğini, potansiyelini ve evrenle olan ilişkisini anlamada hayati bir rol üstlenir. İnsanın dünyadaki varoluşu ve misyonu fitrat ekseninde değerlendirildiğinde, insanın yalnızca maddi bir varlık olmadığı, aynı zamanda ruhsal ve manevi boyutlara da sahip olduğu ortaya çıkar (İbn Arabî, 2007, s. 250).

İslam düşüncesinde fitrat, insanın doğuştan gelen ve Allah'a inanma kapasitesiyle ilişkilendirilen temel bir kavramdır. Fitrat kavramı, her insanın saf, temiz ve işlenmemiş bir yapıya sahip olduğu ve bu yapıda Yaratıcıya inanma eğiliminin doğal olarak var olduğu anlamına gelir. İslam öğretisine göre her insan, doğuştan Allah'a inanma kapasitesine ve yönelişine sahiptir. Bu anlayış, insanın yaratılışından itibaren Yaratıcıya yönelik bir eğilim taşıdığını ve bu eğilimin her türlü dış etkiden bağımsız olduğunu savunur. Bu düşünce, Kur'an'ın birçok ayetinde ifade edilir ve Hz. Peygamber tarafından da sıkça vurgulanmıştır. Fitrat, bu bağlamda, insanın Allah'a dönme eğilimini belirten doğal bir özelliktir ve bu özellik, insanın dünyaya geldiği andan itibaren mevcuttur. Bu yaratılışın temiz ve saf yapısı, İslam alimleri tarafından genellikle "fitrat" olarak adlandırılır ve bu yapının herhangi bir dış etkiye maruz kalmadan korunması gerektiği vurgulanır. İnsanlar hayatları boyunca çeşitli sosyal, kültürel ve çevresel faktörlerle karşılaşır ve bu faktörler fitratın saf yapısını etkileyebilir. Ancak İslam'a göre, insanın içsel yapısındaki bu fitri inanç potansiyeli, daima mevcuttur ve doğru koşullar altında tekrar canlandırılabilir. Bu görüş, fitratın yalnızca tarafsız bir yapı olmadığını, aynı zamanda yaratılıştan gelen bir inanç biçimi olduğunu ifade eder. Bu anlayış, İslam'da insanın doğuştan Allah'a yönelme eğilimiyle yaratıldığı ve bu eğilimin insanın temel yapısının bir parçası olduğu anlamına gelir. İslam öğretisine göre, insanın fitratı Allah'a dönük olarak yaratıldığı için bu doğal eğilimin korunması ve geliştirilmesi önemli bir dini sorumluluk olarak kabul edilir (Nasr, 1991, s. 68).

"Fitrat" kavramının anlatıldığı bu detaylı açıklama, İslam felsefesinde insanın doğuştan gelen yetenek ve potansiyellerinin nasıl anlaşıldığını ve bu potansiyellerin bireysel ve toplumsal boyutlarının nasıl tezahür ettiğini çok iyi özetliyor. Fitratın bireysel kapasitesi, her insanın kendi içinde benzersiz yetenekler ve eğilimler barındırdığını belirtir. Bu, her bireyin kendine özgü bir yaratılışa sahip olduğunu ve bu yaratılışın, kişinin hayatında ve gelişiminde nasıl bir yol izleyeceğini büyük ölçüde belirlediğini ifade eder. İnsanın bu benzersiz yapısı, onun duyu ve akıl kapasitesinin ötesinde, ruhani ve manevi anlamda kendini geliştirebilme yeteneğine işaret eder. Bu, insanın sadece fiziksel ve zihinsel varlığıyla sınırlı olmadığını, aynı zamanda manevi yükselişe açık bir varlık olduğunu gösterir. Fitratın toplumsal boyutu ise,

tüm insanların ortak bir yaratılış biçimine sahip olduğunu vurgular. Bu, insanlığın genel bir birlik içinde olduğunu ve belirli bazı temel yetenekler ve potansiyellerin herkes tarafından paylaşıldığını ifade eder. Bu ortak payda, insanların farklı kültürel, sosyal ve çevresel koşullarda nasıl birbirleriyle ilişki kurdukları ve topluluklar oluşturdukları konusunda önemli bir rol oynar (Topçu, 2008, s. 112).

Fitratın manevi yükselişteki rolü ise, insanların manevi anlayış ve deneyimlerindeki çeşitliliği açıklar. Kimi insanlar sınırlı ve dar bir tabiata sahip olabilirken diğerleri daha geniş bir anlayışa ve manevi aydınlanmaya doğal bir yatkınlığa sahip olabilirler. Bu, her insanın kendi içsel potansiyeline göre bir manevi yolculuk yaşadığını ve bu yolculuğun, onların kendi fitratlarındaki özelliklere bağlı olarak şekillendiğini gösterir. Böylelikle, fitrat kavramı, İslam düşüncesinde insanın sadece dünyevi bir varlık olarak değil, aynı zamanda karmaşık manevi ve ruhsal boyutlara sahip bir varlık olarak anlaşılmasını sağlar. Bu çerçeve, bireyin hem kendini tanımaya hem de toplumsal bir varlık olarak gördüğü işleve dair derinlemesine bir bakış sunar.

Burada, fitratın sadece doğuştan gelen bir yapı olmadığı, aynı zamanda öğrenme ve deneyimlerle gelişebilen bir süreç olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca, insanın bilgi edinme sürecindeki cehaletinin de fitratın gelişimini gösterdiği belirtilmektedir. Bu metin aynı zamanda, fitratın tarafsız bir çerçeve olarak değerlendirilmesinin yanıltıcı olabileceğini ve çevresel etkilere açık olduğunu ifade eder. Ayrıca fitratın, tarafsız bir dindarlık anlayışına izin vermeyeceği ve ateizmi bir seçenek olarak sunmanın, fitratın normal bir sonucu olarak değerlendirilemeyeceği öne sürülmektedir. Bu düşünce yapısını, özellikle bilişsel gelişim ve dini inançlar ile ilgili felsefi tartışmalar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Buna ek olarak insanın doğasının ve öğrenme kapasitesinin ne kadar esnek olduğunu ve dış etkenlerin bu yapının şekillenmesindeki rolünü daha iyi anlamak için faydalı bir analiz sunar. Fitratın hem biyolojik hem de çevresel faktörlerle nasıl etkileşime girdiği, modern psikoloji ve sosyoloji çalışmalarında da sıkça ele alınan bir konudur. Bu tür bir analiz, insan davranışını ve inanç sistemlerini anlamak açısından önemli katkılarda bulunabilir (Yalçın, 1995, s. 20).

Fitratla ilgili değerlendirmelere bakıldığında dört farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir:

### **1. John Locke'un "Tabula Rasa" (Boş Levha) teorisi:**

Bu teori, felsefe ve psikoloji alanında önemli bir yere sahiptir. Locke, insan zihninin doğuştan herhangi bir bilgiye veya belirlenmiş bir yapıya sahip olmadığını, tüm bilgi ve kavramların deneyimlerle kazanıldığını savunur. Bu düşünceye göre insan, fitrat üzere yaratılmamış olup, doğuştan belirli bir doğaya sahip değildir; her şey öğrenme yoluyla edinilir. Locke'a göre insan

zihni, doğduğunda boş bir levha gibidir ve tüm bilgilerini yaşam deneyimleriyle kazanır. Locke'un bu görüşü, modern eğitim teorileri ve bilişsel psikoloji üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Bu görüş, öğrenmenin nasıl gerçekleştiğine dair anlayışımızı şekillendirirken bireysel farklılıklar ve çevresel faktörlerin insan gelişimindeki rolünü vurgular. Ayrıca, her bireyin eğitimle gelişebileceği ve potansiyelini ortaya çıkarabileceği fikrini destekler. Locke, bireylerin kazandıkları bilgi ve deneyimlerle değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve eğitimde fırsat eşitliğinin önemini vurgular. Locke'un "Tabula Rasa" teorisi, bireysel özgürlükler ve sorumluluklar üzerine kurulu liberal düşüncenin temelini de oluşturur. Buna göre, bireyler kendi kararlarıyla hayatlarını şekillendirir ve bu da toplumdaki rollerini belirler. Bu bakış açısı, demokratik toplumlarda bireyin özgürlüğünü ve kişisel gelişimini ön plana çıkaran politikaların oluşmasına katkı sağlar (Locke, 1999, s. 46).

## **2. Jean-Jacques Rousseau'nun İnsan Doğası ve Eğitim Üzerine Fikirleri:**

Rousseau'nun insan doğası ve eğitim üzerine fikirleri özellikle "Emile" adlı eserinde yoğun bir şekilde işlenmiştir. Rousseau, insanın doğuştan temiz ve saf duygularla geldiğini ancak toplumsal etkileşimlerin bu saf yaratılışı bozabileceğini savunur. Bu bakış açısı, çocukların doğal halinin korunması gerektiğini ve eğitimin çocukların kendi içsel potansiyellerini keşfetmelerine yardımcı olması gerektiğini vurgular. Rousseau'ya göre, çocuklar masum ve saf duygularla doğarlar. Bu düşünce, çocukların doğal merakını ve öğrenme arzusunu destekleyen, keşfetmeye dayalı öğrenme modellerinin temelini oluşturur. Yine Rousseau, toplumun birey üzerinde bozucu bir etki yaptığını savunur. Bu yüzden, çocukların mümkün olduğunca toplumdan uzak bir şekilde, doğayla iç içe bir ortamda büyütülmesinin önemini vurgular. Bu yaklaşım, günümüzde alternatif eğitim modellerinde ve doğa okullarında gözlemlenebilir.

Rousseau, erken yaşlarda dini eğitimin çocukların kendi düşünme yeteneklerini sınırladığını düşünür. Buna göre, çocukların dini inançlarını yaşları ilerledikçe, kendi deneyim ve anlayışlarına dayanarak seçmeleri gerektiğini savunur. Bu düşünce, çocukların bireysel inanç sistemlerini geliştirmeleri için özgür bir ortam sağlanması gerektiğini vurgular. Rousseau, çocukların toplumsal baskılardan korunarak özgür bırakılması gerektiğini savunur. Bu, çocukların kendi kişiliklerini ve yeteneklerini özgürce geliştirebilmeleri için gerekli bir ortamın sağlanmasını ifade eder. Rousseau'nun bu fikirleri, modern eğitim anlayışlarına derinlemesine etkilerde bulunmuştur ve hala tartışmalara konu olmaktadır. Özellikle bireyin özgürlüğü, eğitimde çocuk merkezilik ve doğa ile etkileşim gibi konularda önemli katkılar sağlamıştır. Ancak, Rousseau'nun düşünceleri bazı eleştirilere de maruz kalmıştır, özellikle izolasyon ve toplumsal değerlerden tamamen kopma fikirleri, pratikte uygulanabilirlik ve toplumsal entegrasyon açısından zorluklar içermektedir (Rousseau, 2009, s. 89).

### 3. İnsanın Doğuştan Günahkâr Olduğu Düşüncesi:

İnsanın doğuştan günahkâr olduğu düşüncesi Hıristiyanlık ve Yahudilikte farklı şekillerde ele alınmıştır. Bu düşünce, özellikle Hıristiyan teolojisinde önemli bir yere sahip olan "orijinal günah" kavramı ile derinlemesine işlenir. İşte bu iki dindeki fitrat ve insan doğasıyla ilgili fikirlerin ana hatları: Hıristiyanlıkta, insanın doğuştan günahkâr olduğu inancı, Âdem ve Havva'nın cennetten kovulmasının ardından insanlığa miras kalan "orijinal günah" kavramıyla açıklanır. Bu teolojik düşünceye göre, Âdem ve Havva'nın işlediği günah, tüm insanların doğasına işlemiştir ve bu günahın affi için Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi gerekmektedir (Augustinus, 1997, s. 199). İsa'nın bu fedakarlığı, insanların günahlarının affedilmesine olanak sağlar, ancak Hıristiyanlıkta vaftiz olma pratiği, bu orijinal günahın sembolik olarak temizlenmesi ve kişinin iman yolunda ilk adımı olarak görülür. Anselm, "Tanrı'nın bir aptalın bile zihninde yer ettiği" düşüncesini "Proslogion" adlı eserinde dile getirir. Bu eser, özellikle Tanrı'nın varlığının kanıtlarına odaklanan teolojik bir metindir. Anselm, burada "aptal" (Latince: "insipiens") kavramını kullanarak, Mezmurlar'da geçen "Aptal kendi içinde 'Tanrı yoktur' der" ifadesine atıfta bulunur. Anselm, bu "aptal"ın bile zihninde Tanrı'nın bir fikrinin bulunduğunu, ancak bu kişinin bu fikri anlamadığını ya da kabul etmediğini savunur (Anselm, 2001, s. 23). Benzer şekilde, Descartes da Meditasyonlar kitabının 3. bölümünde her insanın ruhuna Tanrı tarafından bir "imza" atıldığını, bu imzanın insanın içindeki mükemmellik duygusuyla bağlantılı olduğunu öne sürer. Descartes, Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak mükemmellik duygusunu kullanır ve insanın kendi içinde bulamayacağı bir mükemmellik seviyesine işaret eden bu duygunun, ancak mükemmel bir varlık tarafından insan zihnine yerleştirilmiş olabileceğini savunur (Descartes, 2013, s. 49).

Yahudilikte ise, insanların doğuştan günahkâr olduğu düşüncesi Hıristiyanlık kadar merkezi bir tema değildir. Yahudilik daha çok, seçilmiş bir halkın, yani İsrailoğullarının Tanrı ile özel bir ilişki içinde olduğunu vurgular. Bu dinde, Yahudi kimliği genellikle etnik kökenle ilişkilendirilir; Yahudi bir anneden doğmak Yahudi olmanın temel şartlarından biridir. Bu anlayış, Yahudiliğin milli bir kimlik ve miras olarak görülmesini pekiştirir ve fitrat kavramı bu bağlamda daha az vurgulanır (The Holy Scriptures, 1985 [Bereşit [Genesis] 22: 17-18; Bereşit [Genesis] 17: 7-14; Çıkış [Exodus] 19: 5-6; Yasalar [Deuteronomy] 7: 6-8]).

Bu farklı inançlar, insanın doğasına ve fitratına dair derin teolojik ve felsefi soruları gündeme getirir. Hıristiyanlıkta insanın doğuştan günahkâr olduğu ve Tanrı'nın lütfuyla kurtuluşa erebileceği, Yahudilikte ise daha çok etnik ve milli bir kimliğin korunması ve devam ettirilmesi üzerine odaklanıldığı görülür. Her iki dinde de insanın doğasına dair bu anlayışlar, onların dünya görüşlerini ve etik anlayışlarını şekillendirir.

#### 4. İslam'da Fitrat Kavramı:

İslam'da "fitrat" kavramı, insanın Yaraticıyı tanıma kapasitesi ve bu yönde yaratılmasıyla önemli bir yer tutar. Genellikle, fitrat insanın doğuştan sahip olduğu saf bir yapıyı ve Yaraticıyı tanıma yeteneğini ifade eder. Bu görüş İslam alimleri arasında genel bir kabul görmüş, dolayısıyla fitratın varlığı konusunda geniş bir tartışma bulunmamıştır. Fitrat, aynı zamanda insanın manevi ve ahlaki değerlere yatkınlığını sağlayan temel bir özellik olarak görülür. İslam'a göre, her insan bu içsel eğilime sahiptir; ancak çevre, eğitim ve kişisel seçimler bu eğilimi etkileyip değiştirebilir. Fitrat, insanın Yaraticıya yakın olma arzusu ve manevi bir hayat yaşama isteğiyle ilişkilendirilir. İslam alimleri arasında insan doğasının detaylarına dair farklı görüşler olsa da fitratın varlığı ve önemi konusunda genel bir uzlaşma mevcuttur. Bu kavram, İslam düşüncesinin temel unsurlarından biri olup, eğitim ve ahlak anlayışının merkezinde yer alır.

Fitrat kavramı hem Kur'an'da hem de Hadislerde sıkça karşımıza çıkar. İslam'a göre, her insan "fitrat" üzerine, yani doğru ve temiz bir doğa ile yaratılmıştır. Bu temiz doğa, insanın Tanrı'nın varlığını ve birliğini doğal olarak kabul edebilecek bir yapıdadır. İslam düşünürlerinden Gazali, fitratı çok açık bir şekilde anlatır. Ona göre, her çocuk doğuştan sağlam ve saf bir fitratla dünyaya gelir. Çocuk, balmumu gibi, üzerine şekil verilebilir ve öğretilenlerle şekillendirilir. Çocuğu balmumuna benzeterek çocukların eğitilebilir ve şekillendirilebilir olduklarını vurgular; bu metafor, çocukların iyi ya da kötü davranışlarla şekillendirilebilecekleri düşüncesini ifade eder. Bu düşünce, aynı zamanda insanın doğasının iyiye ve doğruya yönelik bir eğilime sahip olduğunu ve bu potansiyelin çevresel faktörlerle yönlendirilebileceğini gösterir (Gazali, 2004, s. 56). Hz. Peygamber'in bir hadisinde de bu tema işlenir: "Her çocuk İslam fitratı üzerine doğar. Daha sonra anne babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Zerdüş yapar" (Buhari, *Cenâiz*, 80, s. 93; Müslim, *Kader*, s. 22-25). Bu hadiste görülen İslam fitratı kavramının temel öğeleri "Allah'a inanma yeteneği" ve "temiz bir yaratılış"tır. Ne yazık ki insanın doğuştan gelen bu temiz ve doğru yaratılışı, dış etkenler ve eğitimle değişebilir. Bu hadis, aynı zamanda dinî kimlik ve inançların, bireyin kendi seçimi olmaktan çok, çevresel ve ailesel faktörlerle şekillendiğini vurgular. İslam'ın fitrat anlayışında, her insanın doğuştan Allah'ı tanıma kapasitesine sahip olduğu ve bu doğal eğilimin, toplum veya ailenin müdahaleleriyle değiştirilebileceği düşüncesi bulunur. Bu bakış açısı, İslam'daki eğitim ve ahlak anlayışını şekillendirir. İslam, her bireyin doğuştan getirdiği bu temiz fitratı koruyarak ve geliştirerek onların hem dünyevi hem de uhrevi hayatlarını iyileştirmeyi hedefler. İslam'daki fitrat kavramı, insanın doğuştan iyi ve temiz olduğu, ancak çevresel etkilerle bu doğanın bozulabileceği fikrini temel alır. Bu, bireyin doğal bir şekilde Allah'a yönelik bir içsel eğilime sahip olduğu ve bu potansiyelin uygun şekilde teşvik edilmesi gerektiği anlamına gelir (Gazali, 2017, s. 17).



İslam öğretisinde fitrat kavramı, insanın yaratılışındaki temel özellikler ve doğuştan gelen yeteneklerle ilgili derin anlamlar taşır. Kur'an ve Hadislerde bu konu, Allah ile insan arasındaki asli ve temel bir bağlantıyı ifade eder. İşte bu kavramın Kur'an'daki işlenişi ve İslam alimlerinin yorumları hakkında bazı önemli noktalar: Kur'an'da fitrat, özellikle A'râf Suresi'nin 172-173. ayetlerinde detaylandırılan "Bezm-i elest" (Yaratılış Sözleşmesi) ile vurgulanır. Bu ayetlerde Allah'ın, Adem'in soyundan gelen her insanın zürriyetini onun sırtından çıkararak kendi varlıklarına şahit tuttuğu ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" diye sorduğu anlatılır. İnsanlar, bu soruya "Evet, şahit olduk" diye cevap vererek yaratılış anından itibaren Allah'ın varlığını ve birliğini tanıma kapasitesine sahip olduklarını kabul ederler (Yavuz, 1992, s. 106-108). İslam alimleri, bu ayeti insanın fitratında Allah'ı tanıma eğiliminin var olduğunu gösteren delil olarak kullanır. Bu, her insanın doğuştan Allah'ın varlığına ve birliğine tanıklık edecek bir "fitrat" üzerine yaratıldığını gösterir. Bu doğal eğilim, insanın dünyaya geldiği andan itibaren etkin bir şekilde mevcuttur ve çevresel etkilerle değişebilir, fakat temelde her birey bu bilgiyle doğar.

İslam inancına göre, insan "fitrat" üzerine yaratılmıştır; yani her insan temiz, günahsız ve doğruya yönelimli bir doğayla dünyaya gelir. İslam'da, Allah'ın insanı en güzel biçimde yarattığına ve ona akıl, irade gibi imkanlar bahsettiğine inanılır. Bu yüzden her bireyin, gelişmeye ve manevi olarak olgunlaşmaya hazır bir potansiyeli olduğu kabul edilir. Fitrat kavramı, sadece fiziksel yapıyı değil, aynı zamanda insanın ruhsal ve ahlaki yönlerini de kapsar. Bu doğal yapı, insanı iyilik yapmaya, doğruyu aramaya ve etik bir yaşam sürmeye teşvik eder. İslam öğretileri, bu fitratı korumayı ve onu bozabilecek dış etkenlerden uzak durmayı vurgular. İnsanın bu temel doğası bozulabilir, ancak İslam'ın sunduğu tövbe ve düzeltme yoluyla her zaman geri dönüş ve iyileşme mümkündür. İnsanın kişilik özellikleri de bu ortak ve temel fitrattan beslenir. Çevresel faktörler, insanın fitratını etkileyebilir ve kişiliğinin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Ancak İslam öğretisine göre, bu etkiler insanın doğuştan getirdiği temel eğilimleri tamamen ortadan kaldıramaz; yani insan her zaman Allah'ı tanıma potansiyeline sahiptir. İslam'da fitrat, sadece insanın doğuştan getirdiği temiz ve günahsız yaratılışını değil, aynı zamanda Allah ile olan temsili sözleşmeyi de içerir. Bu, İslam'ın insan doğasına ve evrensel bir ahlak anlayışına nasıl yaklaştığının bir göstergesidir.

İslam düşüncesinde fitrat, insanın Allah'ı tanıma ve ona ibadet etme kapasitesiyle yaratıldığı fikrini temsil eder. İbnü'l-Esîr gibi alimler, insanın Allah'ı tanıyacak ve onu itiraf edecek bir şekilde dünyaya geldiğini vurgular (İbnü'l-Esîr, 1963, s. 457). Bu, temelde insanın yaratılışında var olan bir ilahi bilgi ve şuurun olduğunu gösterir. İbni Tufeyl'in "Hayy ibn Yakzan" adlı eseri, bu kavramı daha da derinlemesine ele alır ve önemli bir örnekle açıklar. İbni Tufeyl'in "Hayy ibn Yakzan" eseri, İslam filozoflarının fitrat

konusundaki düşüncelerini anlatan önemli bir metindir. Kitap, kendi başına bir adada büyüyen ve hiçbir dış etki olmadan Allah'ın varlığını ve birliğini keşfeden Hayy isimli bir çocuğun hikayesini anlatır. Hayy'ın hikayesi, insanın yaratılıştan gelen doğal eğilimlerinin ve akıl yürütme yeteneğinin, Allah'ı tanıma yolunda nasıl kullanılabileceğini gösterir. Fıtrat, İslamî teolojide insanın Allah'ı tanıma yeteneğini doğal bir kapasite olarak görür. Bu kapasite, insanın hem bedenen hem de ruhen tevhid inancını anlayabilecek, inanabilecek ve ibadet edebilecek şekilde yaratıldığını gösterir. İnsanın bu doğal yeteneği, İslam alimleri tarafından Allah ile olan temsili sözleşmeye dayandırılarak açıklanır. Hayy ibn Yakzan'ın hikayesinde, ibadetler ve ahlaki kuralların öğrenilmesi için bir mentörün gerekliliği vurgulanır. Bu, insanın fitratının yalnızca Allah'ı tanıma yetisiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda sosyal ve dini pratiklerin öğrenilmesine de açık olduğunu gösterir (İbn Tufeyl and İbn Sînâ, 2011, s. 64).

İslam düşüncesinde fitrat, insanın doğuştan sahip olduğu ve Yaratıcıya doğru yönelen içsel bir eğilim olarak kabul edilir. Bu kavram, insanın doğal olarak Allah'ı arama ve onunla bir bağ kurma kapasitesini ifade eder. Bu hem İslami metinlerde hem de İslam filozoflarının eserlerinde derinlemesine ele alınmıştır. Kur'an, Hz. İbrahim'in Yaratıcıya yönelişini, el-En'am Suresi'nin 76-79. ayetlerinde anlatır. Bu ayetlerde, Hz. İbrahim gökyüzüne, yıldızlara, aya ve güneşe bakarak bunların geçici olduğunu ve gerçek Yaratıcının bu nesnelerin ötesinde bir varlık olduğunu fark eder. Bu, Hz. İbrahim'in ilahi bir varlığa olan inancının derinlemesine bir keşfi olarak kabul edilir ve insanın fitratında var olan Yaratıcıyı tanıma ve ona yönelme eğilimini gösterir.

"Fitrat" kavramının İslam literatüründeki yeri ve kullanımı, Batı düşünce dünyasındaki benzer konseptlerden önemli ölçüde farklıdır. İslam'da fitrat, insanın yaratılıştan itibaren Allah'ı tanıma ve ona yönelme kapasitesine sahip olduğu, bu özelliğin doğuştan geldiği ve insanın bu durumun farkında olduğu şeklinde anlaşılır. Bu, İslam alimleri arasında genel kabul gören bir görüştür ve bu yüzden fitratın varlığı üzerinde tartışma genellikle yoktur. Batı felsefesi ve psikolojisinde ise insanın dini eğilimlerine yaklaşımı daha çeşitli ve bazen çelişkili olabilir. Bazı Batılı düşünürler ve psikologlar, insanın doğuştan dini duygulara sahip olduğunu ve bu duyguların evrensel bir fenomen olduğunu kabul ederken diğerleri insanın dini duygularının kültürel, sosyal ve eğitimsel etkileşimlerle şekillendiğini savunur. Bu farklılık, Batı düşüncesinde dini eğilimlerin doğuştan mı yoksa sonradan mı kazanıldığına dair süregelen bir tartışmanın parçasıdır. İslam düşüncesindeki fitrat anlayışı, insanın manevi yapısının sabit ve değişmez olduğunu vurgularken Batı yaklaşımları genellikle insanın dini yeteneklerinin daha dinamik ve değişken olabileceğini öne sürer. Bu, dini inanç ve pratiklerin nasıl algılandığını ve değerlendirildiğini derinden etkileyen bir ayrımdır. Batı'da dini yönelimi kabul edenler bunu çoğunlukla

potansiyel bir yetenek olarak görürken İslam'da fitrat, Allah'a yönelik doğuştan gelen bir meyil ve kapasite olarak kabul edilir. Bu, her iki düşünce sisteminde de dinin insan hayatındaki yerinin ve öneminin nasıl anlaşıldığını gösterir.

İslam düşüncesinde fitratın insan doğasında belirleyici bir rol oynamasına rağmen, bu özelliğin kendi başına her zaman doğru yolu garantilemediği kabul edilir. İnsan fitratı hem iyilik hem de kötülüğe eğilimli olabilir ve bu potansiyeller çeşitli dış etkenler tarafından şekillendirilebilir. Bu yüzden, İslam ahlakçıları, insanın doğal eğilimlerinin yeterli olmadığını ve dini rehberlik ile desteklenmesi gerektiğini vurgularlar. İnsanın doğasında hem iyi hem de kötü eğilimler bulunur. Fitrat, çevresel etkilerle değişebilir ve farklı yönlere evrilebilir. İslam, insanın içsel potansiyelinin hem pozitif hem de negatif yönleri geliştirebileceğini kabul eder. İslam, insanın doğru yolu bulabilmesi için ilahi rehberliğe ihtiyaç duyduğunu öğretir. Peygamberler, Allah'ın insanlığa gönderdiği rehberler olarak nasıl yaşanması gerektiğini gösterirler. Onların öğretileri, insanın fitratını doğru yönde geliştirmek ve kötü eğilimlerden korunmak için bir yol haritası sunar. İslam ahlakçıları, insanın kendi başına, sadece doğuştan gelen fitratıyla ahlaki ve dini kurtuluşa ulaşmasının zor olduğunu savunurlar. Bu nedenle, dini öğretiler, dua, ibadet ve toplumsal etkileşim gibi unsurların insanın manevi gelişiminde kritik rol oynadığına inanılır. İslam, akıl ve iradeyi insanın doğru kararlar alabilmesi için kullanması gereken önemli araçlar olarak görür. Akıl, doğru ile yanlış ayırt etmekte; irade ise doğru bildiğini yapmakta kullanılır. İnsanın bu yetenekleri doğru şekilde kullanması, fitratının temiz ve saf kalmasını sağlar ve onu doğru dine yönlendirir. İnsanın fitratını saf ve temiz tutması, sürekli bir çaba ve bilinçli bir tercih gerektirir. Din, bu süreçte rehberlik eder ve insanı manevi olgunluğa ulaştırmaya çalışır. Bu yüzden, İslam'da sürekli bir manevi çaba ve kendini geliştirme vurgusu bulunur (Mutahhari, 2010, s. 119).

### **Kur'an'da Yer Alan Fitrat ile İlişkili Kavramlar**

İslam düşüncesinde insan fitratı, doğuştan gelen Allah inancının varlığı ve bu inancın tarih boyunca sürekli olarak kendini göstermesi üzerine kuruludur. İnsanın bedensel varlığının topraktan yaratılması ve ruhunun Allah'tan gelmesi, insanın dini benimsemesinin doğal bir süreç olduğunu gösterir. İslam alimleri, bu doğal eğilimin insanın ruhani yapısında derinlemesine yerleşik olduğunu ve Allah'ı inkâr etmesinin zor olduğunu belirtirler (Topaloğlu, 1999, s. 92). Tarih boyunca, farklı kültürlerde ve coğrafyalarda yaşayan insanlar, genel olarak bir dine veya üstün bir varlığa inanma eğilimi göstermiştir. Bu, dinin insanlık deneyiminde evrensel bir tema olarak ortaya çıktığını gösterir (Tümer, 1986, s. 220-221). Dini inançlar, toplumsal normlar, ahlaki değerler ve bireysel davranışlar üzerinde derin bir etkiye sahiptir. Bu inançlar, toplulukların bir araya gelmesini sağlar ve sosyal bağları güçlendirir. Ayrıca, bireyler için psikolojik rahatlama

sağlar ve yaşamın zorluklarına karşı başa çıkma mekanizması işlevi görür. Kur'an'da, insanın yaratılışı ve Allah'a yönelme ihtiyacı birçok ayette işlenir. Hicr Suresi 29. ayet ve Yunus Suresi 22-23. ayetler bu konuda dikkat çekici örneklerdir. Hicr Suresi'nde Allah, insanı topraktan yaratıp ruhundan üflediğini belirtir. Yunus Suresi'nde ise, denizde zor durumda kalan insanların Allah'a dua etmeleri, insanın zor zamanlarda Allah'a yönelme eğilimini gösterir. Bu, insanın doğuştan Allah'a yönelik bir fitrata sahip olduğu görüşünü destekler (Okumuşlar, 2002, s. 73). Fıtratla ilgili Kur'an'da 4 farklı kavramın bulunduğu söz edilebilir:

### 1. *Sibğa Kavramı*

Kur'an'da fitrat ile eş anlamlı olarak kullanılan sözcüklerden biri "sibğa"dır. "Sibğa" kelimesi, "ilahi boya" anlamına gelir ve Allah'ın insanları yarattığı özgün durumu ifade eder. Her insan bu ilahi boyayla doğar ve hayatı boyunca doğruluk, iyilik ve Allah'a bağlılık gibi özellikleri yansıtmaya görevi taşır. Bu kavram, insanın doğuştan getirdiği saf ve bozulmamış hali, yani Allah'ın yaratılışındaki temel özellikleri temsil eder. "Sibğa", insanın manevi doğasının bir parçası olup, kişinin yaşamı boyunca Allah'ın emirlerine uygun davranışlar sergilemesini ve ilahi değerleri yaşatmasını gerektirir. Bu ilahi boyayı korumak, kişinin dünya hayatındaki sınavını başarıyla geçmesinin ve ahirette de kurtuluşa ermesinin anahtarıdır. Dolayısıyla, "sibğa", insanın hem bireysel hem de toplumsal yaşamında sürekli olarak Allah'a yönelmesi ve O'nun rızasını kazanma çabasını simgeler. Kur'an'da fitratla eş anlamlı olarak geçen sözcüklerden birisi de "sibğa"dır. "Sibğa" kelimesi, "ilahi boya" anlamına gelir ve Allah'ın insanları yarattığı özgün durumu ifade eder. Her insan bu ilahi boyayla doğar ve hayatı boyunca doğruluk, iyilik ve Allah'a bağlılık gibi özellikleri yansıtmaya görevi taşır (Mutahhari, 1992, s. 17).

### 2. *Hanif Kavramı*

Kur'an'da fitratla eş anlamlı olarak kullanılan diğer bir sözcük ise "hanif"tir. Hanif, İslam inancına göre, tevhit inancını benimseyen, Allah'ın birliğine inanan ve O'na teslim olan kişi anlamında kullanılır. Bu kavram, İslam öncesi dönemde de hakikati arayan, putperestlikten uzak duran ve tek tanrıya inanan kişiler için kullanılmıştır. Hanif terimi, fitrat kavramıyla örtüşen bir şekilde, insanın doğuştan gelen saf ve ilahi eğilimlerini, Allah'a yönelişini ve doğru yola bağlılığını ifade eder. Bu bağlamda, Kur'an'da hanif olarak nitelendirilen kişiler, Allah'ın yaratılış düzenine (fıtrata) uygun bir yaşam süren, içsel arayışlarında doğru yolu bulmuş ve Allah'a yönelmiş kimseler olarak tanımlanır. "Hanif" kelimesi, özellikle İbrahim peygamberin inancını tanımlar ve tek Allah'a yönelmiş doğru inanç sistemini ifade eder. Toshihiko Izutsu, "hanif" kelimesinin doğal olarak Allah'a inanma eğilimini, tek Allah'a mutlak teslimiyeti ve putperestliğe karşı olmayı ifade ettiğini belirtir (Izutsu, 2012, s. 254).

### 3. *Misak Kavramı*

Fıtrat kavramının başlangıcını ifade eden önemli terimlerden biri "misak"tır. Misak, insan ile Allah arasında var olan ve insanların Allah'ın varlığını tanıma, O'na iman etme ve O'nun emirlerine uygun yaşama yükümlülüğünü kabul ettiği ezeli bir sözleşmeyi ifade eder. Bu ilahi sözleşme, insanın yaratılış amacının bir parçası olup, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma görevini de kapsar. Misak, insanın Allah'a karşı olan manevi yükümlülüklerini ve ibadet etme kapasitesini vurgulayan derin bir anlam taşır. Bu antlaşma, insanın doğuştan sahip olduğu ilahi bilinci ve Allah'a olan yakınlığını ifade eder. İnsan, bu sözleşmeyi kabul ederek Allah'a olan bağlılığını ve O'nun hükümlerine uygun bir hayat sürme sorumluluğunu üstlenmiştir. Bu bağlamda misak, insanın hayatının her alanında Allah'a olan bağlılığını ve sadakatini sürekli kılmayı hedefleyen, onun manevi yolculuğunda bir rehber niteliğindedir (Öge, 2004, s. 243-263).

Gazali'ye göre, insanın dindarlığı ve maneviyatı, yaratılış öncesi Allah ile yapılan misakı (ezelî sözleşme) hatırlamak ve bu anlaşmaya uygun olarak yaşamakla ilişkilidir. Gazali, insanın bu sözleşmeyi hatırlama sürecini iki ana bölüme ayırır:

a) Hatırlama (Tefekkür): Gazali, insanın kalbinde daha önce var olan ancak doğumla birlikte unutulmuş manevi bilgi ve anıların hatırlanması sürecini bu kategoride ele alır. İnsanın, varlık aleminde verdiği sözü ve manevi gerçekliği düşünerek hatırlaması gerektiğini vurgular. Bu, bireyin kendi iç dünyasına dönük bir keşif ve derin bir içsel farkındalık gerektiren bir süreçtir.

b) Geri Dönme (İnabat): Bu, insanın fitratına, yani yaratılışındaki saf ve temiz doğasına geri dönmesini ifade eder. Gazali, insanın kalbinde saklı olan ve fitratıyla uyumlu olan manevi şekli yeniden keşfetmesi ve bu doğrultuda bir yaşam sürmesi gerektiğini belirtir. Bu süreç, kişinin manevi ve ahlaki olarak gelişimini simgeler ve dünyevi arzularından arınarak asli tabiata dönüşü ifade eder.

Gazali'nin bu düşünceleri, İslam'da kişisel dönüşüm ve gelişimin önemli unsurlarını ortaya koyar. İnsanın manevi ve ahlaki gerilemesi, Gazali'ye göre, fitratından ve yaratılış gayesinden uzaklaşması anlamına gelir. Dolayısıyla, dindarlık ve maneviyat, sadece dini ritüellerin yerine getirilmesi değil, aynı zamanda kişinin içsel dünyasını ve fitratını keşfetmesi ve bu doğrultuda bir hayat sürmesi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, Gazali'nin vurguladığı gibi, dindarlık bir hatırlama ve geri dönme sürecidir; bu, bireyin yaratılışındaki amaçla uyumlu bir hayat sürmek için içsel bir yolculuk yapması ve bu yolculukta kendini ve manevi yükümlülüklerini keşfetmesi gerektiğini gösterir. Bu süreç, aynı zamanda kişinin ahlaki değerlerine ve manevi yükümlülüklerine daha fazla bağlı

kalmasını sağlar, böylece dünyevi kaygılardan arınarak asli ve saf doğasına döner (Gazali, 2004, s. 282).

#### 4. *Ahsen-i Takvim Kavramı*

Fıtrat ile insanın temel ödevlerinin belirginleştiği durumu ifade eden son kavram ise "ahsen-i takvim"dir. Ahsen-i takvim, insanın en güzel şekilde yaratıldığını ve mükemmel bir donanımla dünyaya geldiğini ifade eder. Gazali'ye göre, her insan doğuştan Allah'ı tanıma ve ilahi sırları anlama yeteneğiyle donatılmıştır. Bu doğal yetenek, insanın manevi yolculuğunda ona rehberlik eder ve ilahi gerçeklere ulaşma potansiyelini barındırır. İnsanın bu yüksek konumu ve sorumlulukları, onun hayatını şekillendirir ve onu manevi mükemmelliğe ulaşma yolunda yönlendirir. İnsan, yaratılışındaki bu kapasite sayesinde, hayatı boyunca doğruyu ve yanlış ayırt edebilir, adalet ve iyilik peşinde koşabilir. Ahsen-i takvim kavramı, insanın sadece fiziksel değil, aynı zamanda ruhsal ve ahlaki olarak da mükemmel bir yaratılışa sahip olduğunu vurgular. Bu mükemmel yaratılış, insanın hem kendisiyle hem de çevresiyle olan ilişkilerini belirler ve onu, Allah'ın yeryüzündeki temsilcisi olarak yüksek bir sorumluluk altında yaşamasını gerektirir. Gazali, insanın bu doğuştan gelen yeteneklerini geliştirerek, ilahi bilgilere ulaşabileceğini ve manevi olarak yükselerek Allah'a daha yakın olabileceğini belirtir. Bu yolculuk, insanın içsel potansiyelini gerçekleştirme ve ahlaki erdemlere ulaşması için bir rehber niteliğindedir. Ahsen-i takvim, insanın manevi mükemmellik yolunda ilerlerken sahip olduğu doğal yetenekleri ve bu yeteneklerin ona yüklediği sorumlulukları ifade eden bir kavramdır (Gazali, 2004, s. 31). Maturidi, Tin Suresi 95:4-5 ayetlerini tefsir ederken ahsen-i takvim kavramını ve dolayısıyla insanın yaratılışındaki güzellik ve mükemmelliği üç şekilde yorumlar:

a) En Güzel Şekilde Yaratılma: İnsanların fiziksel güzellik ve kusursuzlukla yaratıldığı.

b) Ergonomik ve Fonksiyonel Yaratılış: İnsanların iş yapabilme kabiliyetleri.

c) Akıl ve Manevi Kapasite: İnsanların akıl ve manevi kapasite açısından üstün yaratıldığı (Mâtürîdî, 2016, s. 263-64).

Maturidi, "esfel-i safilin" ifadesini de üç şekilde yorumlar:

a) Cehennem Olarak "Aşağuların Aşağısı": Kötü ameller sonucunda düşülebilecek yer.

b) Dünya Hayatı Olarak "Aşağuların Aşağısı": Âdem ve Havva'nın dünyaya gönderilmesi.

c) Yaşlılık Dönemi Olarak "Aşağuların Aşağısı": İhtiyarlık ve bunama dönemi (Mâtürîdî, 2016, s. 264).

## Fitrat ve Tabiat Arasındaki Gerilim

İslam'a göre, insan temelde iki farklı özelliğe sahiptir: fitrat ve tabiat. Fitrat, Allah'ın Fatır ismiyle yarattığı ve insanın ruhuna yerleştirdiği özelliktir. İnsanın doğuştan gelen doğal yapısı olan fitrat, doğru, iyi ve güzel dediğimiz her şeyi içerir. Dijital bir benzetme yapmak gerekirse, fitrat insanın "fabrika ayarları" ve "değerler hafızası"dır. Bu, insanın yaratılıştan sahip olduğu temel değerler ve eğilimler anlamına gelir. Tabiat ise, Allah tarafından insanın vücuduna yerleştirilmiş olan özelliklerdir. İnsan tabiatı, insanın akli, zekâsı, kalbi ve arzu, heves ve tutkular gibi "gariza" adı verilen içgüdülerini kapsar. Bu özellikler, her boyutuyla insanın doğasına ait unsurları gösterir. Tabiat, iki ana kategoriye ayrılır: insan tabiatı ve evrensel tabiat. Aristo'nun da belirttiği gibi, "insan küçük evren, evren ise büyük insandır." Bu ifade, insanın mikrokozmos, evrenin ise makrokozmos olarak adlandırılmasını anlatır. İnsan, küçük bir evren gibi tüm evrensel özellikleri içinde barındırırken evren de büyük bir insan gibi tüm bu özelliklerin toplamını içerir. Fitrat, insanın manevi ve ahlaki gelişiminde kritik bir rol oynar. İnsan, doğuştan gelen bu özelliklerle doğruyu ve iyiyi ayırt etme kapasitesine sahiptir. Ancak, çevresel faktörler ve yaşam koşulları bu doğal yapıyı etkileyebilir ve şekillendirebilir. Tabiat ise, insanın gündelik hayatında karşılaştığı her şeyi içerir. İnsanın düşünme yetisi, duygusal tepkileri ve fiziksel arzuları, tabiatın unsurları olarak değerlendirilebilir (Mutahhari, 1992, s. 24-25).

Şeriati, fitratın insanın doğuştan gelen saf, ilahi ve manevi eğilimleri temsil ettiğini belirtir. Bu eğilimler, insanı doğruya, iyiliğe ve güzelliğe yönlendirir. Şeriati'ye göre, fitrat, insanın Allah ile olan bağlantısını ve manevi boyutunu ifade eder. Tabiat ise insanın fiziksel ve maddi yönlerini temsil eder. Aynı zamanda tabiat insanın dünyevi arzularını, içgüdülerini ve fiziksel ihtiyaçlarını ifade eder. Bu yön, insanı dünyevi zevklere ve maddi kazançlara yönlendirir. Şeriati, bu iki eğilim arasındaki çatışmanın insanın iç dünyasında sürekli bir savaş yarattığını savunur. Fitrat, insanı manevi olarak yükselmeye ve ilahi olana yönelmeye teşvik ederken tabiat insanı dünyevi arzulara ve maddi tatminlere çeker. Bu gerilim, insanın ahlaki ve manevi gelişimi için bir fırsat yaratır. İnsan, bu çatışma içerisinde doğru seçimler yaparak manevi olgunluğa ulaşabilir. Şeriati, insanın görevinin bu iki eğilim arasındaki dengeyi sağlamak olduğunu vurgular. İnsanın manevi yolculuğunda, fitrata uygun davranışlar sergilemesi ve tabiata hâkim olması gerekmektedir. Bu, insanın içsel huzurunu ve ahlaki olgunluğunu artıracak, onu Allah'a daha yakın bir konuma getirecektir. Şeriati, bu içsel savaşın toplumsal yansımalarını da ele alır. Ona göre, bireylerin iç dünyasındaki bu çatışma, toplumsal düzende de kendini gösterir. Adalet, erdem ve ahlaki değerler, fitratın toplumsal hayata yansımalarıdır. Ancak, dünyevi çıkarlar ve maddi arzular, toplumsal bozulmaya ve adaletsizliğe yol açar (Şeriati, 1980, s. 50-70).

Søren Kierkegaard'ın "The Sickness unto Death" ve "Fear and Trembling" adlı kitaplarında duygusal ve manevi sıkıntılar ile Tanrı ile olan ilişkinin zayıflaması veya kesilmesinin insan üzerindeki etkileri ele alınır. Kierkegaard'a göre, varoluşsal kaygı ve iç çatışmalar, insanın anlam arayışı ile iç içe geçen temel sorunlardır. Umutsuzluk, onun felsefesinde, bireyin kendisini anlaması ve Allah'la olan ilişkisini yeniden değerlendirmesi gereken bir ruh hali olarak karşımıza çıkar. Kierkegaard, umutsuzluğu bir tür "ruhsal hastalık" olarak tanımlar ve bu hastalığın, kişinin Tanrı ile olan ilişkisindeki bozulmalardan kaynaklandığını savunur. Bu bozulmalar, kişinin kendisini ve varlık amacını gerçekleştirmesini engeller (Kierkegaard, 1941, s. 51). Hz. İbrahim'in hikayesi üzerinden yürüttüğü tartışmalar ise, imanın bireysel etik ile olan çatışmasını ve bu çatışmanın kişi üzerinde yarattığı duygusal ve manevi yükü derinlemesine incelemektedir. Kierkegaard, imanın bireyin kendi içsel dünyası ile olan mücadelesini ve Allah'a olan teslimiyetin ne denli zorlayıcı olabileceğini ortaya koyar (Kierkegaard, 2014, s. 113).

İslam düşüncesinde ise, bu tür duygusal ve manevi sıkıntılar, genellikle Allah ile olan ilişkinin zayıflaması veya kesilmesiyle ilişkilendirilir. Kur'an'da sıkça vurgulanan, Allah'ı unutmanın bireyin kendi öz benliğini de unutmasına yol açtığı fikri, insanın sadece maddi varlığı değil, aynı zamanda manevi ve ruhsal bütünlüğü için de Allah'a ihtiyaç duyduğunu gösterir. Kur'an'da belirtilen "Allah'ı unutup Allah'ın da onlara kendi canlarını unuttuğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmış insanlardır." Haşr suresi 19. ayeti, bu bağlantının ne kadar önemli olduğunu vurgular. Bu ayet, insanın kendini ve yaratılış amacını unutmasının, doğru yoldan sapmasına neden olabileceğini ifade eder. Bu durum hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir dizi problemi beraberinde getirebilir. İslam, insanın içsel çatışmaları ve yaşamın anlamını bulma çabası içinde, vahiy ve peygamber öğretilerine dönülmesini teşvik eder. Bu, bireyin hem iç huzurunu hem de toplumsal uyumu sağlamasına yardımcı olabilir. İman, Kur'an'da sıklıkla "kalplerin huzura kavuştuğu" şey olarak tanımlanır. Nitekim Ra'd suresi 28. ayette Allah Teala: "Bilin ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur" buyurmaktadır. Bu nedenle, imanın sağladığı manevi destek ve rehberlik, iç çatışmalarla başa çıkma ve daha istikrarlı bir yaşam sürme konusunda önemli bir role sahiptir. Dolayısıyla, İslam'da içsel tutarlılık ve dış dünya ile uyum, Allah'a yönelmek ve O'nun rehberliğine güvenmekle mümkün olur. Bu, bireyin yaşamının her yönüyle ilgilenen ve onu hem içsel hem de dışsal zorluklardan koruyacak bir yapı sunar. İnsanın kendi fitratına ve yaratılış amacına uygun bir yaşam sürdürmesi, bu manevi ve ahlaki rehberlikle sağlanabilir.

### **Fitratın Örtülmesi**

Fitratın örtülmesi veya bastırılması, insanın öz benliğinden uzaklaşmasına ve kendini unutmasına yol açan derin bir sorun olarak ele alınabilir. Bu durum,



bireyin hem psikolojik hem de sosyolojik düzeyde yabancılaşmasına sebep olur. İnsanın kendi içinde yaşadığı psikolojik çatışmalar, fitri doğasının örtülmesine neden olarak sosyal düzenin bozulmasına ve insanın toplumdan ve doğal düzenden uzaklaşmasına katkıda bulunur. Bu çatışmalar bireysel düzeyde yaşanırken sosyal etkileşimlerde de belirgin hale gelebilir. Toplumdaki olumsuz çevre koşulları, bireyler üzerinde stres, baskı ve sıkıntı yaratır, böylece insanlar kendilerine yabancılaşır ve asıl fitratlarından daha da uzaklaşır. Bu durum, bireyin doğal düzenle olan bağına daha da zayıflatır ve yabancılaşmayı artırır. Yabancılaşma hem bireysel hem de toplumsal boyutlarda kendini gösterir. İnsanın iç dünyasındaki çatışmalar ve dış dünyadaki sosyal baskılar arasında bir döngü oluşur. Bu döngü, bireyin kendi doğasından uzaklaşmasını ve kendini gerçekleştirememe durumunu pekiştirir. İnsanın fitratını yeniden keşfetmesi ve doğal düzenle uyum içinde yaşaması, bu yabancılaşma sürecinin tersine çevrilmesi için kritik önem taşır. Böyle bir dönüşüm hem psikolojik sağlık hem de sosyal uyum açısından bireylerin daha mutlu ve huzurlu bir yaşam sürmelerini sağlayabilir (Özen, 2012, s. 13).

Muhammed Kutub'un perspektifi, insanların Yaratıcı ile olan doğuştan gelen bağlantısını, yani "fitrat"ı vurgular. Kutub'a göre, her insanın özünde, evrenin ve kendi varoluşunun arkasında güçlü bir Yaratıcının olduğunu içeren bir sezgi vardır. Bu fikir, İslami düşüncede sıkça rastlanan ve Kuran'ın da işaret ettiği, insanın yaratılışında Allah'ın varlığını tanıma kapasitesiyle donatıldığı inancına dayanır. Kutub'un belirttiği gibi, insanlar çoğu zaman çevresel faktörler, eğitim ve kültür gibi nedenlerle çeşitli hurafelere ve yanlış inanç sistemlerine yönelebilirler. Bu durum, insanın doğuştan gelen fitratının üstünü örtebilir ve onu doğru yoldan saptırabilir. İnsanlar bazen ateizm gibi Yaratıcıyı tamamen reddeden düşüncelere ya da politeizm gibi birçok tanrıyı kabul eden inanç sistemlerine yönelebilirler. Kutub'un düşüncesine göre, bu heterodoksi ve yanlış inançlar, kişinin içsel fitratını gölgeleyen ve onu asıl inanç sisteminden uzaklaştıran etkenlerdir. Bunlar, kişinin kendi iç dünyasında ve sosyal çevresinde karşılaştığı eğitimsel, kültürel ve psikolojik etkilerden kaynaklanabilir. Ancak, Kutub'un vurguladığı gibi, insanın derinlerinde yine de bir Yaratıcının varlığını kabul etme eğilimi bulunur. Bu, insanın fitratının bir parçası olarak görülür ve her türlü dış etkene rağmen varlığını sürdürür. Bu, aynı zamanda, insanın kendi içinde ve evrende aradığı anlamın bir göstergesidir. Bu bakış açısı, bireyin kendi inanç sistemini anlaması ve kendi fitratına uygun bir yol bulması için önemli bir rehber teşkil eder. Aynı zamanda, kişinin kendi inançları üzerine daha bilinçli düşünmesine ve çevresel etkilerin farkına varmasına yardımcı olur. Kutub'un bu düşünceleri, insanın kendisini ve çevresini daha iyi anlaması ve kendi içsel doğrularına ulaşması yolunda derinlemesine bir muhasebeye davet eder (Kutub, 1992, s. 273).

Ali Şeriatî'nin "insanın dört zindanı" teorisi, modern toplumda bireylerin yaşadığı zorlukları ve sınırlamaları anlamada kritik bir öneme sahiptir. Bu teori, kişisel ve toplumsal baskıların insanın özgürlüğü ve öz gerçekleşimi üzerindeki etkilerini çözümlmek için aşağıdaki gibi bir çerçeve sağlar:

### **1. Tabiatın Zindanı:**

Tabiatın Zindanı, insanın fiziksel doğa tarafından sınırlanmasını ifade eder. Bu, temel ihtiyaçlar, biyolojik sınırlamalar ve çevresel koşullar gibi doğal faktörlerle ilgilidir. İnsanın bu zindandan tamamen kaçması mümkün olmasa da teknoloji ve medeniyetin gelişimi bu zindanın etkilerini azaltabilir. Ancak, doğanın yarattığı sınırlamalar her zaman insanın iradesine meydan okumaya devam eder.

### **2. Tarihin Zindanı:**

Tarihin Zindanı, bireyin kültürel, tarihsel ve toplumsal miras tarafından nasıl şekillendirildiğine odaklanır. İnsanlar, geçmişlerinin ve toplumsal yapılarının ürünüdürler; bu da onların kişisel kimliklerini ve dünya görüşlerini etkiler. Tarih boyunca oluşan normlar ve değerler, bireyin düşünce ve davranışlarını derinden etkiler, bu yüzden bu zindandan kaçış zor olabilir.

### **3. Toplumsal Düzenin Zindanı:**

Toplumsal Düzenin Zindanı, toplumsal normlar, beklentiler ve kuralların birey üzerindeki baskısını ele alır. Bu zindan, bireyin özgünlüğünü ve yaratıcılığını kısıtlar, sosyal uyum sağlama baskısı altında bireyin özgür iradesini engelleyebilir. Toplumsal kabul ve onay arayışı, insanların kendi benliklerinden uzaklaşmalarına ve kendilerini ifade etme şekillerini kısıtlamalarına neden olabilir.

### **4. Kişinin Kendi Zindanı:**

Kişinin Kendi Zindanı, kişisel korkular, zaafılar ve iç çatışmalarla ilgilidir. Bu zindan, bireyin kendisiyle yüzleşmesini ve içsel mücadelelerini aşmasını gerektirir. Şeriatî'ye göre bu, kaçışı en zor zindandır çünkü bireysel değişim, derin öz-farkındalık ve sıkı bir öz-disiplin gerektirir.

Şeriatî'nin bu analizi, modern insanın karşılaştığı zorlukları anlamamıza yardımcı olur ve bireylerin özgürlüklerini nasıl geri kazanabileceklerine dair yollar sunar. Her bir zindandan kaçış, bireysel ve toplumsal dönüşümü gerektirir. Anlamsızlık duygusu, bu zindanların her birinden kaynaklanabilir ve kişinin bu baskılardan özgürleşememesi, bu duygularla sürekli mücadele etmek zorunda kalmasına neden olur. Şeriatî'nin çözümlenmesi, bireyin içsel ve dışsal dünyası arasındaki dinamikleri derinlemesine anlamamızı sağlar ve kişisel özgürlük üzerindeki etkilerini gözler önüne serer (Şeriatî, 2007, s. 51).

Modernite ve onun getirdiği değişimler, insanın fitratıyla olan ilişkisini zorlayıcı ve hatta tehdit edici yollarla etkileyebilir. İnsanın doğasına, köklerine ve yaratılış amacına yabancılaşması, birçok felsefi ve dini düşünür tarafından ele alınmıştır. Bu yabancılaşma süreci, bireyin kendi içsel değerleri ve manevi bağlarından uzaklaşmasına ve sonuç olarak ruhsal bir çöleşmeye yol açabilir. Fitrat, insanın içsel yapısında var olan doğal eğilimler ve özgün karakterdir. Modern dünya, sürekli değişim, tüketim kültürü ve teknolojik ilerlemelerle insanın bu temel özelliklerini gölgeleyebilir. Böylece insan, yaratılışındaki asli niteliklerden uzaklaşır ve bu da manevi bir boşluğa neden olur. Modernite, özellikle Batı düşüncesinde, bireyciliği ve materyalizmi ön plana çıkarmıştır. Bu da bireyin manevi ve toplumsal bağlarından kopmasına yol açar. İnsanın manevi köklerinden uzaklaşması, içsel huzurunu ve bütünlüğünü zedeler. Toplum ve doğa ile olan sağlıklı ilişkilerin erozyona uğraması, bireyin kendine ve çevresine yabancılaşmasına neden olur. Modernitenin getirdiği hız ve rekabet, insanların birbirleriyle ve çevreleriyle sağlıklı ilişkiler kurmalarını zorlaştırır. Bu durum, toplumsal ve bireysel düzeyde bir ahlaki çöküş ve değerlerin yitirilmesine sebep olabilir. İnsanın iç âlemindeki çöleşme, manevi değerlerden uzaklaşma ve kendini gerçekleştirme yollarını bulamama, derin bir içsel boşluğa ve anlam arayışının sonuçsuz kalmasına yol açar. Yabancılaşma ve içsel boşluk, yaşamın bunalımlarını daha da körükleyebilir. Modern yaşamın karmaşıklığı ve çatışmaları, insanın kendi içindeki dengesizliklerle birleşince, kaos ve huzursuzluk artar. İnsan, iç dünyasında barındırdığı bu kaosla baş etmekte zorlanır ve bu, genel yaşam kalitesini ve psikolojik sağlığını olumsuz etkiler. Bu süreçler, bireyin ve toplumun sağlıklı işleyişine zarar verir ve bireylerin manevi ve ahlaki temellerini sarsar. Çözüm yolu olarak daha farkındalıkla hareket etmek, manevi ve ahlaki değerlere yeniden yönelmek ve modern dünyanın getirdiği zorluklara karşı bireyin kendi iç dünyasını güçlendirecek pratikler geliştirmek önerilebilir (Kutup, 1992, s. 424).

### **İnsanın Yabancılaşması**

İnsanın yabancılaşması kavramı, Aydınlanma felsefesinden günümüze kadar farklı şekillerde ele alınmış ve her dönemde yeni boyutlar kazanmıştır. Âdem ile Havva'nın hikayesiyle başlayan bu serüven, insanın hem doğaya hem de kendi içsel varlığına yabancı hale gelmesini simgeler. 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesi, insan aklını ve bireyselliğini merkeze alarak insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini vurgulamıştır. Doğa bilimlerinin gelişmesiyle birlikte insan, doğayı inceleyen ve onu kontrol eden bir özne olarak tanımlanmıştır. Ancak bu süreç, insanın doğayla olan bağlarını koparmış, bireysel özgürlükle birlikte toplumsal ve doğal ilişkilerde yabancılaşma yaratmıştır.

Klasik felsefede, özellikle Aristoteles, varlığın özünü doğuştan gelen bir nitelik olarak kabul ederken Jean-Paul Sartre bunun tersini savunur.

Sartre'a göre insan, önce var olur ve ardından kendi özünü ve kimliğini kendisi yaratır. Bu görüşünü şu şekilde açıklar: "İnsan, varlığını sürdüren bir boşluk gibidir; yani dünyaya atılır ve hayatının anlamını yaratmak onun özgürlüğüdür." Bu özgürlük, aynı zamanda büyük bir sorumluluğu da beraberinde getirir. Çünkü insan, kim olduğunu ve nasıl yaşaması gerektiğini kendi seçimleriyle belirlemek zorundadır. Bu süreç ise bireyin varoluşsal kaygı (angst) yaşamasına neden olur. Tam anlamıyla özgür olmak, büyük bir sorumluluğu üstlenmek demektir (Sartre, 1956, s. 553-558). Yüzyıl felsefesi ise yabancılaşma temasını daha da derinleştirir. Varoluşçu felsefe, insanın dünya ile olan ilişkisini sorgularken bireyin hem kendisine hem de başkalarına yabancılaştığını öne sürer. Sartre, insanın kendi varoluşunu anlamlandırma çabasında yalnızlaştığını ve toplumdan uzaklaştığını savunur. Ona göre, özgürlük ve sorumluluk, bireyin sadece toplumdan değil, aynı zamanda kendisinden de yabancılaşmasına neden olur (Sartre, 1956, s. 55-65). Martin Heidegger ise insanı "dünyaya fırlatılmış" bir varlık olarak tanımlar. Heidegger'e göre, insan, köklerinden kopmuş, belirsizlik içinde yaşar ve hem doğadan hem de varoluş gerçekliğinden uzaklaşmıştır. İnsanın bu "fırlatılmış" varoluşunu kabullenmesi gerekir (Heidegger, 1962, s. 174-177). İnsanın ruhunun var olmadığını savunan ilk düşünürlerden biri Thomas Hobbes'tur. Hobbes, materyalist felsefesiyle tanınır ve ruhun varlığını reddeder. Ona göre insan zihni ve bilinç, tamamen fiziksel süreçlerle açıklanabilir. Ünlü eseri *Leviathan*'da bu görüşlerini detaylandırır (Hobbes, 1995, s. 155). Bu düşünceye benzer şekilde, 18. yüzyıl filozoflarından Julien Offray de La Mettrie de insanın ruhu olmadığını ve tamamen mekanik bir yapıya sahip olduğunu savunur. *L'Homme Machine* (Makine İnsan) adlı eserinde La Mettrie, insan bedeninin bir makine gibi çalıştığını ve ruh diye bir şeyin var olmadığını öne sürer (La Mettrie, 1994, s. 15).

Modern dünyada yabancılaşma süreci, psikolojik ve sosyolojik boyutlarda daha belirgin hale gelmiştir. İnsan, özgün yaratılışından uzaklaştıkça kendine yabancılaşarak değersizlik ve anlamsızlık duygularıyla mücadele eder. İnsanın tabiatına aykırı davranışları, bilinçaltında kalıcı izler bırakır ve kişinin doğal yapısını bozar. Yanlış davranışlar veya günah, bireyin öz saygısını azaltır ve psikolojik olarak değersiz hissetmesine yol açar. Bu, bireyin içsel çatışmalar yaşamasına ve manevi hastalıklara yol açabilir. Aynı zamanda, toplumsal normlar ve beklentiler, bireyin doğal yapısını ve özgün kimliğini örtebilir. Toplum içinde kabul görmek için bireyler, sıklıkla öz değerlerinden ödün verirler, bu da sosyolojik boyutta bir yabancılaşmaya yol açar. Bu süreç, bireyin toplumsal ilişkilerini ve kendisiyle olan ilişkisini bozar, hırs, değersizlik gibi duyguları besler. Yabancılaşmanın derinleşmesi, bireyin iç dünyasında yeni çatışmalar yaratır ve anlam arayışını daha da güçlendirir. Yabancılaşma sürecinden kurtulmanın yolu, bireyin kendisiyle derin bir muhasebe yapmasından geçer. Kişi, kendi gerçek değerlerini ve öz niteliklerini keşfetmeye çalışmalı ve toplumsal baskılardan uzak, yaratılışına uygun bir yaşam tarzı

benimsemelidir. Manevi ve ahlaki değerlere dayalı bir içsel bütünlük geliştirmek, yabancılaşma sürecini tersine çevirebilir ve bireyin kendini daha anlamlı bir şekilde tanımasını sağlayabilir.

Teoman Duralı'nın insanın manevi gelişimi üzerine tanımladığı "beşeriyet, ademiye ve insan-ı kâmil" mertebeleri, insanın ham haliyle yaratılıp zamanla manevi olgunluğa ulaşabileceği fikrini temellendiren önemli kavramlardır. Bu süreç, insanın doğuştan sahip olduğu potansiyelin, yani fitratının, bilinçli bir çabayla geliştirilmesi ve olgunlaştırılmasıyla mümkündür. İnsanın ham hali, içindeki bu potansiyeli gerçekleştirme fırsatını barındırır ve bu süreç boyunca insan, ahlaki ve manevi olarak kâmil insan mertebesine doğru yol alır (Duralı, 2021, s. 71).

### **1. Beşeriyet**

Duralı'ya göre, insan dünyaya geldiğinde "beşeriyet" olarak adlandırılan ham bir varlık olarak yaratılır. Bu ilk aşama, insanın biyolojik ihtiyaçlarının baskın olduğu, maddi dünya ile daha fazla bağlantı kurduğu ve manevi anlamda henüz gelişmemiş olduğu bir durumu ifade eder. Beşeriyet, insanın saf ve doğal yapısını temsil eder, fakat bu safha aynı zamanda büyük bir gelişim potansiyeli taşır. Bu aşamada insan, daha çok içgüdüleriyle hareket eder, ancak içinde barındırdığı fitrat sayesinde manevi ve ahlaki anlamda gelişme kapasitesine sahiptir. Beşeriyet hali, insanın daha yüksek bir bilinç seviyesine ulaşmak için gerekli olan içsel dönüşüm sürecinin başlangıcıdır. İnsanın yaşadığı deneyimler, aldığı eğitim ve bilinçli çabalar, bu ham potansiyelin gelişmesini sağlar. Duralı'ya göre, insan bu safhadan başlayarak kendisini tanıma ve olgunlaştırma sürecine girmelidir. Beşeriyet, insanın henüz olgunlaşmadığı, ancak olgunlaşma yolunda gerekli tüm koşullara sahip olduğu bir temel noktadır.

### **2. Ademiye**

Ademiye aşaması, insanın kendi varoluşunun farkına varmaya başladığı, içsel bir sorgulama ve uyanış yaşadığı önemli bir süreçtir. Bu aşamada insan, maddi dünyanın ötesinde bir anlam arayışına yönelir ve manevi boyutunun farkına varır. Ademiye, insanın kendini ve çevresini sorgulaması, hayatın anlamını araması ve ilahi gerçeklere yönelme çabasıyla şekillenir. Bu süreçte insan, kendini daha derin bir şekilde tanımaya başlar ve içsel dönüşüm yolunda önemli adımlar atar. Ademiye aşamasında insan, kendi varlığının ve anlamının peşine düşer. Bu aşama, beşeriyetten daha ileri bir mertebeyi temsil eder, çünkü insan artık sadece fiziksel ihtiyaçlarıyla değil, manevi arayışlarıyla da ilgilenmektedir. İnsanın bu sorgulama süreci, içsel dünyasının kapılarını açar ve onu manevi olgunluğa doğru yönlendirir.

### **3. İnsan-ı Kâmil**

Teoman Duralı'nın tanımladığı son aşama olan insan-ı kâmil, insanın manevi gelişim sürecinin zirvesini ifade eder. Bu mertebeye ulaşan birey,

sadece kendi içsel dünyasında derin bir bilgelik ve anlayış geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda çevresine karşı da yüksek bir farkındalık ve sorumluluk bilinciyle hareket eder. İnsan-ı kâmil, bilgi, hikmet ve ahlaki olgunlukla kendini geliştirmiş, maddi dünyadan manevi olgunluğa geçiş yapmış kişidir. Bu aşamada, insan, adalet, iyilik, merhamet ve erdem gibi yüksek ahlaki değerlerle yaşamını yönlendirir ve bu değerler doğrultusunda topluma karşı sorumluluklarını yerine getirir. Kâmil insan, kendi içsel gelişimini tamamladıktan sonra sadece bireysel olarak değil, toplumsal bağlamda da önemli bir rol oynar. Kendi nefsinin aşmış olan bu birey, başkalarına hizmet etme, onların ihtiyaçlarına duyarlılık gösterme ve adaletin sağlanmasına katkıda bulunma gibi erdemler taşır. Bu aşama, insanın manevi mükemmeliyet yolculuğunun doruk noktasıdır. Kâmil insan, hem içsel huzura ve bilince ulaşmış hem de toplum içinde sorumluluklarını üstlenmiş bir varlık olarak kabul edilir. Duralı'ya göre, insan-ı kâmil mertebesine ulaşmak, sadece bireysel bir manevi yolculuk değildir; bu aynı zamanda toplumsal bir görevdir. Kâmil insan, yalnızca kendi mutluluğunu ve gelişimini gözetmekle kalmaz, aynı zamanda başkalarının refahı ve iyiliği için de çaba gösterir. Toplumla karşı sorumluluk bilinciyle hareket eden bu birey, ahlaki ve manevi değerleriyle çevresindekilere rehberlik eder. Bu aşamada kişi, sadece içsel bir dönüşüm yaşamaz, aynı zamanda toplumu dönüştüren bir unsur haline gelir (Duralı, 2021, s. 71).

Gazali, insanın manevi gelişimini tasavvufi kavramlarla açıklayarak seyr-u sülûk (manevi yolculuk) anlayışına dayandırır. Bu yolculuk üç temel aşamada gerçekleşir: Beşeriyet aşamasında insan, nefsiyle mücadele ederek arınma (tezkiye) sürecine girer. Ardından Ademiyet aşamasında ruh, ilahi hakikatlere yönelir ve saflaşma (tasfiye) başlar. Son aşama olan İnsan-ı Kâmil, bireyin ahlaki ve ruhsal olgunluğa eriştiği manevi mükemmellik safhasıdır. Bu süreç, sürekli öğrenme ve kendini aşma çabasıyla tamamlanır (Gazali, 2004, s. 76; 2013, s. 72).

Teoman Duralı da Gazali'ye benzer bir şekilde, insanın manevi gelişiminin yalnızca fiziksel ihtiyaçlarla sınırlı olmadığını, derin bir ruhsal boyut içerdiğini vurgular. İnsanın üç mertebeli gelişim süreci, onun hem kendisiyle hem de çevresiyle olan ilişkilerinde önemli bir rol oynar. Beşeriyet, insanın fiziksel ihtiyaçlarının ve biyolojik varoluşunun ön planda olduğu, henüz olgunlaşmamış bir haldir. Ancak ademiyet aşamasına geçişle birlikte insan, varoluşsal sorularla yüzleşir ve manevi bir arayışa girer. Bu süreç, bireyin kendisini ve çevresini daha derinlemesine anlamasını sağlar ve nihayetinde insan-ı kâmil mertebesine ulaşarak bireyin hem toplumsal hem de manevi sorumluluklarını en üst düzeyde yerine getirmesine olanak tanır. İnsan-ı kâmil hem içsel dünyasında huzura ermiş hem de topluma ve insanlığa karşı yüksek bir sorumluluk bilinci geliştirmiş bir varlığı temsil eder. Duralı, bu mertebeye ulaşmanın, bireyin sadece kendi içsel potansiyelini gerçekleştirilmesi değil, aynı zamanda çevresine ve topluma

karşı olan sorumluluklarını da yerine getirmesi anlamına geldiğini belirtir. Manevi olgunluğa erişen birey, bu aşamada başkalarının refahı ve iyiliği için de çaba gösterir. Duralı ve Gazali'nin insanın manevi gelişimine dair yaklaşımları, bireyin hem içsel dünyasında hem de toplumsal bağlamda dengeli bir gelişim göstermesi gerektiğini vurgular. İnsan-ı kâmil mertebesine ulaşan birey, sadece kendini değil, başkalarını da gözeten, ahlaki sorumluluklarıyla hareket eden, topluma hizmet etmeye yönelik bir varlık haline gelir (Duralı, 2021, s. 71).

Teoman Duralı'nın modern dünya düzeni ve insan tipolojisi üzerine yaptığı eleştiriler, modernitenin insana olan etkilerini derinlemesine irdeleyen bir bakış açısını yansıtır. Duralı, modernizmin insanı nasıl dönüştürdüğü ve özgün insanî özelliklerini nasıl yok ettiği üzerinde durur. İşte bu dönüşüm sürecinde modernizmin insandan aldığı temel özellikler ve Duralı'nın bu duruma yönelik eleştirileri şu şekilde özetlenebilir:

**1. İnsanın Ahlaki Yapısının Zayıflatılması:** Duralı'ya göre, modernizm insanın ahlaki yapısını temelinden sarsmaktadır. Modern dünya düzeni, insanları sadece tüketim odaklı ve kendi menfaatlerini maksimize etmeye yönlendiren varlıklar olarak görmekte, böylece insanın ahlaki ve etik değerlerini önemsizleştirmektedir. Bu süreçte insan, ahlaki tercihler yapma kapasitesini kaybederek mekanik bir varlığa dönüşmektedir.

**2. İnsanın Özgür İradesinin Kısıtlanması:** Modern toplum yapısı, insanların özgür iradelerini kısıtlar. Planlanmış yaşam tarzları, tüketim alışkanlıkları ve sosyal normlar bireylerin kendi kararlarını özgürce verme yeteneklerini sınırlar. Duralı, bu durumu bir çiftlik hayvanının yaşamına benzetererek, insanların modern düzen içinde sadece belirlenen sınırlar içinde hareket etmeye zorlandıklarını vurgular.

**3. İnsanın Duyusal ve Ruhsal Yönlerinin Bastırılması:** Modern dünya, Duralı'ya göre insanın duysal ve ruhsal yönlerini önemsizleştirir. İnsanlar duysal açıdan yoksunlaşır ve daha çok maddi başarı ve kariyer hedeflerine odaklanır. Bu, insanın doğal yapısının ve ruhsal gelişiminin önüne geçen bir durumdur.

**4. İnsanın Doğal Yapısından Uzaklaştırılması:** Modernizm, insanı doğal ve organik yaşam biçimlerinden kopararak yapay bir yaşam tarzına yönlendirir. Bu da insanın kendine ve çevresine yabancılaşmasına neden olur. Duralı, bu durumu "soykırımı uğramış, bitkisel hayat yaşayan" ifadeleriyle çok sert bir şekilde eleştirir.

Duralı'nın eleştirileri, modern toplumun insan üzerindeki olumsuz etkilerini vurgulamakta ve insanın özgürlüğünü, ahlaki bütünlüğünü ve ruhsal sağlığını korumanın önemine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Duralı'nın çağrısı, modernizmin insan üzerindeki etkilerinden uzaklaşarak daha özgün ve ahlaki bir varoluşa yönelmek yönündedir. Modern dünyayı

bir “hayvan çiftliği” haline getirmek, insanı bir “çiftlik hayvanı”na dönüştürmek insanların özgürlüğünü ve seçim gücünü elinden almak demektir. Duralı’ya göre insan anlamını yitirmiş yani önce “öz”ü sonra “töz”ü kaybetmiştir. Şimdi ise insanı metaverse dediğimiz dünya anlayışı ile sadece bir görüntüye indirgemek istiyorlar (Yıldız, 2023, s. 521-523).

### **Etik Bildirim ve Etik Kurul Kararı**

Yazar, bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara uyulduğunu beyan eder. Bu çalışma için etik kurul iznine gerek yoktur. Aksi bir durumun tespiti halinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi’nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk çalışmanın yazara aittir. Bu çalışma için etik kurul iznine gerek yoktur.

### **Sonuç**

Teoman Duralı’nın "beşeriyet, ademiyet ve insan-ı kâmil" olarak tanımladığı insanın üç mertebesi, insanın manevi gelişim sürecini anlamak için önemli bir kavramsal çerçeve sunmaktadır. Beşeriyet, insanın doğuştan sahip olduğu, henüz olgunlaşmamış haliyle maddi dünyayla daha fazla ilişki kurduğu aşamadır. Bu aşamada insan, doğayla, toplumsal normlarla ve içgüdüleriyle şekillenen bir varlık olarak yaşamını sürdürür. Ancak, bu haliyle insan, potansiyel olarak sahip olduğu manevi derinliği ve bilinci henüz fark etmemiştir. Yabancılaşma da bu aşamada başlar; insan, maddi dünyayla olan ilişkisini derinleştirdikçe manevi yönlerinden uzaklaşmaya başlar.

Ademiyet aşaması, insanın varoluşunu sorguladığı, kendini ve çevresini anlamaya çalıştığı bir süreçtir. Bu aşamada birey, kendi manevi doğasını keşfetmeye başlar ve içsel bir yolculuğa çıkar. Modern dünyanın getirdiği hızlı yaşam, bireyciliğe dayalı toplum yapısı ve materyalist değerler, insanın bu aşamaya ulaşmasını zorlaştırmaktadır. İnsanın içsel çatışmaları ve maddi dünyayla olan ilişkisi, bu aşamada derinleşen bir yabancılaşma yaratır. Ancak bu aşama, aynı zamanda bireyin bu yabancılaşmadan kurtulup manevi bir uyanışa geçebileceği fırsatları da sunar.

Son aşama olan insan-ı kâmil, insanın manevi ve ahlaki gelişiminin zirvesidir. Bu mertebeye ulaşan birey, hem kendi iç dünyasında huzura kavuşmuş hem de toplumsal sorumluluklarının farkına varmış bir varlık haline gelir. Bu, insanın kendi içsel yolculuğunu tamamlayarak topluma olumlu katkılarda bulunduğu bir aşamadır. Ancak modern dünya, bireyleri bu aşamaya ulaşmaktan alıkoyan birçok engel sunmaktadır. Tüketim kültürü, teknolojinin hızla gelişmesi ve manevi değerlerden uzaklaşma, insanı kendi özünden daha da kopararak insan-ı kâmil mertebesine ulaşmayı zorlaştırır.

Bu çerçevede, insanın üç hali bağlamında modern dünyada yaşanan yabancılaşma, insanın hem kendisiyle hem de toplumla olan ilişkisini



derinleştiren bir soruna dönüşmektedir. Beşeriyet aşamasında başlayan bu yabancılaşma, insanın maddi dünyanın etkisi altında kalmasıyla derinleşmekte, ademiyet aşamasında manevi uyanışa yönelik bir çaba olsa da, çoğu zaman toplumsal baskılar ve modern dünyanın hızla değişen dinamikleri nedeniyle bu aşamaya ulaşmakta zorlanılmaktadır. Dolayısıyla insan-ı kâmil mertebesine ulaşmak, insanın hem içsel huzurunu hem de topluma olan katkısını artırsa da, modern dünyanın dayattığı yaşam biçimleri bu süreci zorlaştırmaktadır.

Sonuç olarak insanın manevi ve ahlaki gelişimi, onun hem içsel dünyasında hem de toplumsal bağlamda dengeli bir varlık olarak var olmasını sağlar. Yabancılaşmadan kurtulmanın yolu, insanın fitratına uygun bir yaşam tarzını benimseyerek manevi ve ahlaki değerlere dayalı bir bilinçle yaşamını sürdürmesidir. Bu süreç, bireyin hem kendi iç huzurunu bulmasına hem de topluma olumlu katkılar sağlamasına olanak tanır.

## Yöntem

Bu çalışmada insan kavramı hem etimolojik hem de teolojik boyutlarıyla ele alınarak "üns-ünsiyet" (yakınlık) ve "nisyan" (unutkanlık) köklerinden hareketle sosyal ve bireysel özellikleri ve zaafı incelenmiştir. "Fitrat" kavramı, insanın doğal yapısı olarak ele alınmış ve bu doğal eğilimlerin Allah'a yönelme yetisine sahip olduğu vurgulanmıştır. Ancak bu içsel yapı, çevresel faktörlerin etkisiyle bozulabilir. İnsanın doğası ve çevresi arasındaki bu ilişki, insanın manevi ve psikolojik gelişimi açısından kritik bir öneme sahiptir. Carl G. Jung'un psikoloji alanındaki çalışmaları, insanın karmaşık doğasını ve bilinçaltındaki süreçleri ele alarak çevresel etkilerin insanın fitratı üzerindeki derin etkisini açıklar. Jung, bilinçaltının insan davranışlarını nasıl yönlendirdiğini ve bu süreçlerin çevresel faktörler tarafından nasıl şekillendiğini incelemiştir (Jung, 2002, s. 45). Bu çerçevede, fitratın doğal yapısının bilinçaltındaki bu süreçlerle nasıl etkileşim içinde olduğunu, çevresel faktörlerin bu yapıyı nasıl etkileyebileceğini tartışır. Jung'un bakış açısı, insanın içsel doğası ile çevresi arasındaki dengenin ne kadar hassas olduğunu ortaya koyar. Malcolm Jeeves ise insanın maddi ve manevi yönlerini birbirini tamamlayan unsurlar olarak ele alır. Jeeves'e göre, insanın maddi ve manevi yapısı arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır ve bu bağlantı, insanın manevi gelişimi için hayati öneme sahiptir (Jeeves, 1997, s. 75). Jeeves, çevresel ve biyolojik etkenlerin insanın manevi boyutunu nasıl şekillendirdiğini inceleyerek fitratın hem maddi hem de manevi boyutlarla etkileşim içinde nasıl bir bütünlük kazandığını vurgular.

Alexis Carrel ise insanı "küçük evren" olarak tanımlayarak insanın evrensel düzen içindeki yerini felsefi bir boyutta ele alır. Carrel'e göre insan, evrenin bir yansımasıdır ve insanın fitratı hem bireysel hem de evrensel bağlamda değerlendirilmelidir (Carrel, 1939, s. 40). Bu bakış açısı, insanın manevi yapısının, evrensel bütünlükle olan ilişkisini anlamada kritik bir

perspektif sunar. Carrel, insanın evrenle olan ilişkisini, fitratın evrensel bir boyutu olarak değerlendirir ve insanın doğası ile evrenin işleyişi arasında bir paralellik kurar. Bu üç düşünürün görüşleri, insan fitratının hem psikolojik hem de manevi yönlerini ele alarak, çevresel ve içsel etkenlerin nasıl bir etkileşim içinde olduğunu analiz eder. Jung, bilinçaltı süreçlere ve çevresel etkilerin bu süreçler üzerindeki rolüne vurgu yaparken; Jeeves, maddi ve manevi yapının birbirini nasıl tamamladığını; Carrel ise insanın evrensel düzen içindeki yerini ortaya koyarak fitratın bu bağlamda nasıl şekillendiğini tartışır.

## **Bulgular**

Bu çalışma, insanın maddi ve manevi boyutlarının Batı ve İslam düşüncesinde nasıl bir bütün olarak ele alındığını ve bu boyutların kişisel ve toplumsal yaşamı nasıl etkilediğini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Batı düşüncesinde insanı hem maddi hem de manevi yönleriyle ele alan yaklaşımlar olduğu gibi, sadece maddi yönüne odaklanarak insanı bir tür makine veya otomat olarak gören anlayışlar da mevcuttur. Bu yaklaşımlar, insanın karmaşık doğasını farklı perspektiflerden değerlendirmiştir. Bir yandan, ruhun ve zihnin önemine vurgu yaparak insanı manevi bir varlık olarak kabul eden filozoflar ve düşünürler, insanın ahlaki, duygusal ve ruhsal boyutlarını ön plana çıkarmışlardır (Stannard, 2002, s. 101). Diğer yandan, insanı salt biyolojik ve fiziksel süreçlerin bir ürünü olarak değerlendiren, onun duygu ve düşüncelerini kimyasal reaksiyonlar ve nörolojik aktivitelerle açıklamaya çalışan bilimsel ve materyalist yaklaşımlar da gelişmiştir (La Mettrie, 1994, s. 15). Bu iki görüş arasındaki çatışma, Batı felsefesi ve bilim tarihinde önemli tartışmalara yol açmış, insan doğasına dair farklı teorilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İslam düşüncesinde, genellikle, insan sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi bir varlık olarak kabul edilir. Bu, insanın hem iç dünyasında hem de topluluk içerisinde sürekli bir gelişim ve dönüşüm süreci yaşadığını gösterir. İslam düşüncesi, insanın hem içsel hem de dışsal dünyasında bir denge kurmasını ve bu dengeyi koruyarak mükemmelliğe ulaşmasını teşvik eder. Bu denge, insanın doğası ve çevresi ile uyumlu bir yaşam sürmesini sağlar ve böylece bireysel ve toplumsal düzeyde barış ve huzur tesis edilir. Mükemmelliğe ulaşmak, içsel ve dışsal dünyalar arasında bir denge kurmakla mümkündür.

Fitrat, insanın doğuştan sahip olduğu saf ve bozulmamış doğayı temsil ederken tabiat, insanın çevresi ve fiziksel dünyası ile olan ilişkisini ifade eder. Bu iki boyut arasındaki denge, insanın kendini ve toplumu geliştirme sürecinde önemli bir rol oynar. İslam düşüncesine göre, insanın bu dengeyi sağlayarak mükemmelliğe ulaşması, ahlaki ve etik değerlerle bezenmiş bir yaşam sürmesiyle mümkündür. Eğitim yoluyla kazanılan bilgi ve beceriler ile vahiy yoluyla elde edilen manevi ve ahlaki rehberlik, insanın hem kişisel hem de toplumsal gelişiminde belirleyici unsurlardır. Eğitim, insanın bilgi ve becerilerini artırarak toplumsal katkısını artırırken vahiy, insanın manevi

gelişimini ve ahlaki değerlerini güçlendirir. Bu iki yol, insanın içsel dünyası yani fitratı ile dış dünyası yani tabiatı arasında bir denge kurmasına yardımcı olur. İnsan, toplumsal yaşamda adalet, merhamet ve doğruluk gibi değerleri hayata geçirerek hem kendini hem de çevresini daha iyi bir hale getirebilir. İslam düşüncesi, bu bütünsel yaklaşımı ile insanın maddi ve manevi boyutlarını dengede tutmayı ve bu dengeyi koruyarak mükemmelliğe ulaşmayı hedefler. Bu, insanın hem içsel dünyasında huzuru bulmasını hem de toplumsal yaşamında olumlu katkılar sağlamasını mümkün kılar (Mutahhari, 1992, s. 136).

### **Tartışma ve Öneriler**

İslam ve Batılı yaklaşımlar arasındaki farklar, dinin insan doğasındaki yerini ve manevi kapasitelerin çevresel faktörlerle nasıl şekillendirilebileceğini ortaya koyar. Batılı düşünürler genellikle insanı biyolojik ve fizyolojik özellikleri üzerinden tanımlarken İslam düşüncesi insanın manevi yönlerine de büyük önem verir. Bu durum, insan doğasının anlaşılması konusunda farklı perspektifler sunar ve insanın kendini tanıma sürecinde çeşitli zorluklar yaratır. Teoman Duralı'nın beşeriyet, ademiyyet ve insan-ı kâmil olmak üzere üç mertebeye teorisi, modernitenin insan doğasına etkilerini anlamada kritik bir çerçeve sunmaktadır. Duralı'nın teorisi, modern dünyadaki değişimlerin insan üzerindeki etkilerini ve bu değişimlere bireylerin nasıl tepki verebileceğini açıklamaktadır.

Makale, modern toplumun insan üzerindeki olumsuz etkilerini eleştirerek daha bilinçli hareket etme ve manevi değerlere yönelme gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çalışma hem İslam düşüncesini hem de modern toplumsal etkileri dikkate alarak insanın doğasını ve potansiyelini anlamamıza yardımcı olmaktadır. İnsanın kendini ve çevresini daha iyi tanıması için çok yönlü bir yaklaşımın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu, insanın sadece bireysel bir varlık olarak değil, aynı zamanda evrensel bir öz olarak nasıl anlaşılması gerektiğine dair kapsamlı bir perspektif sunar.

### **Kaynakça**

- Aziz Anselm. (2001). *Proslogion*. Hackett Publishing Company.
- Aziz Augustinus. (1997). *The Confessions* (M. Boulding, Trans.). New York Press.
- Carrel, A. (1939). *Man, the unknown*. Harper & Brothers.
- Descartes, R. (2013). *Meditations on first philosophy* (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press.

- Dilthey, W. (2017). *Einleitung in die geisteswissenschaften: Versuch einer grundlegung für das studium der gesellschaft und ihrer geschichte*. B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Duralı, Ş. T. (2021). *Sorun nedir?* (4th ed.). Dergâh Yayınları.
- Gazali. (2004). *İhyâ'u ulûmi'd-dîn* (A. Arslan, Çev., Vols. 1-3). Hikmet Neşriyat.
- Gazali. (2013). *Mizanu'l-amel* (O. Arpaçukuru, Çev.). Hisar Yayınevi.
- Gazali. (2017). *Munkız mine'd-dalâl* (Ö. Dönmez, Çev.). Beyan Yayınları.
- Hobbes, T. (1985). *Leviathan*. Penguin Classics.
- Izutsu, T. (2012). *Kur'ân'da Allah ve insan* (S. Ateş, Çev.). Kevser Yayınları.
- İbni Arabi, M. (2007). *Fütuhât-ı Mekkiyye* (E. Demirli, Çev.). Litera Yayıncılık.
- İbn Tufeyl & İbn Sînâ. (2011). *Hayy İbn Yakzân (Ruhun uyanışı)* (Y. Ö. Özburun, S. Özburun, Ş. Yalçın, O. Düz, & D. Örs, Çev.). İnsan Yayınları.
- İbnü'l-Esir, E. M. b. M. (1963). en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser. T. A. Zâvî & M. M. Tanâhî (Eds.), *Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trans.). Harper & Row. (Original work published 1927).
- Jeeves, M. A. (1997). *Human nature at the millennium: Reflections on the integration of psychology and Christianity*. Baker Books.
- Jung, C. G. (2002). *The undiscovered self* (R. F. C. Hull, Trans.). Routledge.
- Kierkegaard, S. (1941). *The sickness unto death* (W. Lowrie, Trans.). Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2014). *Fear and trembling* (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics.
- Kutub, M. (1992). *İnsan psikolojisi üzerine etüdler* (B. Karlığa, Trans., 4th ed.). İşaret Yayınları.
- La Mettrie, J. O. (1994). *Man a machine* (G. C. Bussey & M. W. Calkins, Trans.). Open Court Publishing Company. (Original work published, 1747).
- Locke, J. (1999). *An essay concerning human understanding*. Pennsylvania State University.
- Mâtürîdî. (2016). *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Y. V. Yavuz, Trans.). Ensar Neşriyat.

- Mutahhari, M. (1992). *Fitrat üzerine* (Ö. Çiçek, Trans.). Bengisu Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1991). *İnsan ve tabiat* (N. Avcı, Trans.). Ağaç Yayıncılık.
- Okumuşlar, M. (2002). *Fitrattan dine (Din, fitrat, eğitim ilişkisi)*. Yediveren Yayınları.
- Öge, S. (2004). Fıtratın mîsâkı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 243-263.
- Özen, S. (2012). *Fitrat (Dinî kabiliyet) kavramının psikolojik açılımı* [Yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi]. Ulusal Tez Merkezi.
- Rousseau, J.-J. (2009). *Emile* (Y. Avunç, Trans.). Say Yayınları.
- Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). Washington Square Press (Original work published, 1943).
- Stannard, R. (2002). *Yeni 1000 yılda Tanrı* (A. Atabek, Trans.). Gelenek Yayınları.
- Şeriati, A. (1980). *İslam sosyolojisi üzerine* (K. Can, Trans.). Düşünce Yayınları.
- Şeriati, A. (2007). *İnsanın dört zindanı* (H. Hatemî, Trans.). İşaret Yayınları.
- The Holy Scriptures (Kutsal Kitap). (1985). (Jewish Publication Society, Ed.). Jewish Publication Society.
- Topaloğlu, A. (1999). *Ateizm ve eleştirisi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *İslâm ve insan/Mevlâna ve tasavvuf*. Dergâh Yayınları.
- Tümer, G. (1986). Çeşitli yönleriyle din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28, 213-267.
- Yalçın, Ş. (1995). Dinle bağlantımız ontolojik mi psikolojik mi? *İzlenim Dergisi*, 20, 20.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Bezm-i elest. *TDV İslâm Ansiklopedisi* içinde, 6, s. 106-108. Türkiye Diyanet Vakfı.
- Yazır, E. H. (1971). *Hak dini Kur'an dili* (Vol. 4). Eser Kitabevi.
- Yıldız, İ. (2023). Teoman Duralı'nın metafizik, din ve ahlak anlayışı. *Adam Academy Journal of Social Sciences*, 13(2), 505-526. <https://doi.org/10.31679/adamakademi>.

**Etik Bildirim ve Etik Kurul Kararı**

Yazar, bu çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde etik kurallara uyulduğunu beyan eder. Bu çalışma için etik kurul iznine gerek yoktur. Aksi bir durumun tespiti halinde Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin hiçbir sorumluluğu olmayıp, tüm sorumluluk çalışmanın yazarlarına aittir. Bu çalışma için etik kurul iznine gerek yoktur.

**Yazarların Katkı Oranları**

Makale tek yazarlıdır.

**Destek ve Teşekkür Beyanı**

Bu araştırmada herhangi bir kurum, kuruluş ya da kişiden destek alınmamıştır.

**Çıkar Çatışması Beyanı**

Bu çalışmada çıkar çatışmasına neden olabilecek herhangi bir durum söz konusu değildir.

**Finansman**

Bu makale ile ilgili herhangi bir finansal destek alınmamıştır.