



**İSTEM DIŞI DÜŞÜNCE OLARAK HAVÂTIR
VE
DİNÎ SORUMLULUK DEĞERİ**

Nuray DURMUŞ

**Yüksek Lisans Tezi
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Her Hakkı Saklıdır
2018**

**T. C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Nuray DURMUŞ

**İSTEM DIŞI DÜŞÜNCE OLARAK HAVÂTİR VE DİNÎ SORUMLULUK
DEĞERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. Sinan ÖGE

Erzurum 2018



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



26/06/2018

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "İSTEM DIŞI DÜŞÜNCE OLARAK HAVÂTIR VE DİNİ SORUMLULUK DEĞERİ " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

26.06.2018

Nuray DURMUŞ

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Sinan ÖGE danışmanlığında Nuray DURMUŞ tarafından hazırlanan bu çalışma 26/06/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sinan ÖGE

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ

İmza:

İmza:

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 26/ 06/ 2018

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

F-85/01/21.10.2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
I. ÇALIŞMANIN KONUSU	1
II. ÇALIŞMANIN AMAÇLARI VE HEDEFLERİ	1
III. ÇALIŞMANIN SINIRLARI.....	3
IV. İRADE DIŞI DÜŞÜNCELERİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

İSTEM DIŞI DÜŞÜNCELER VE HAVÂTİR

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: İSTEM DIŞI DÜŞÜNCELER.....	12
1.2. HAVÂTİR ve NELİĞİ PROBLEMİ.....	26
1.2.1. Kur'an ve Hadislerde Havâtır	26
1.2.2. Kelâm İlminde Havâtır.....	32
1.2.2.1. Mu'tezile'de Havâtır Anlayışı	33
1.2.2.1.1. Havâtırın Mahiyeti	33
1.2.2.1.2. Havâtırın Niteliği ve Kaynağı.....	37
1.2.2.1.3. Havâtırda Bulunması Gereken Şartlar	48
1.2.2.1.4. Birbirine Karşıt İki Hâtırın İmkânı Problemi	68
1.2.2.2. Ehl-i Sünnet'te Havâtır Anlayışı	73
1.2.2.2.1. Havâtırın Mahiyeti	73
1.2.2.2.2. Havâtırın Mahalli ve Kaynağı.....	80

İKİNCİ BÖLÜM

HAVÂTİRİN DİNÎ SORUMLULUK DEĞERİ

2.1. MU'TEZİLE'DE HAVÂTİRİN DİNÎ SORUMLULUK AÇISINDAN DEĞERİ.....	85
2.1.1. Havâtır-Teklif İlişkisi.....	85

2.1.2. Havâtır-Nazar İlişkisi.....	97
2.1.3. Havâtır-Mârifet İlişkisi.....	100
2.1.3.1. Havâtır-Mârifetullah İlişkisi	110
2.1.4. Havâtır-Lütuf İlişkisi.....	119
2.2. EHL-İ SÜNNET’TE HAVÂTIRIN DİNÎ SORUMLULUK AÇISINDAN	
DEĞERİ.....	123
2.2.1. Havâtır-Teklif İlişkisi.....	123
2.2.2. Havâtır-Nazar İlişkisi	135
2.2.3. Havâtır-Marifetullah İlişkisi	137
2.3. MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER.....	144
SONUÇ.....	155
KAYNAKÇA	159
ÖZGEÇMİŞ.....	170

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İSTEM DIŞI DÜŞÜNCE OLARAK HAVÂTIR VE DİNÎ SORUMLULUK

DEĞERİ

Nuray DURMUŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Sinan ÖGE

2018, 170 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Sinan ÖGE (Danışman)

Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK

Doç. Dr. Mustafa SÖNMEZ

Havâtır konusu Allah-insan ilişkisi bağlamında Kelâm ilminin ilgilendiği bir konudur. Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet eksenindeki çalışmamız hem Allah’ın fiillerinin anlaşılmasında hem de insanın mükellefiyetinin anlamlandırılmasında önemli bir yere sahiptir. Zira istem dışı düşünceler bağlamında ele aldığımız havâtır, kazanmış olduğu teolojik içerikle birlikte insanda dinî ve ahlakî bir bilinç oluşturarak asıl yaratılış gayesine göre eylemde bulunmasını sağlayacaktır. Mu‘tezilî düşünürler havâtıra, nazarı destekleyici bir misyon atfederek, bilgide objektifliği sağlamayı amaçlamışlardır. Ayrıca bununla, insanın Allah karşısındaki sorumluluğu bağlamında ortaya koyacağı fiillerinin mazeretini bertaraf etmeyi de hedeflemişlerdir. Ehl-i sünnet âlimleri ise havâtır, teklif bağlamından öte insanın iç dünyasını anlama çabası kapsamında değerlendirerek dikkatleri insanın mükemmel yapısına çekmişlerdir. Zira teklifin gerçekleşmesinden önce olan karar verme aşamasının tahlil edilmemesi, teklifin anlaşılmaması anlamına gelecektir. Bu sebeple onlar daha çok insanın iç dünyasında gerçekleşen bu vb. durumların nasıl bir süreç sonunda ortaya konduğunu anlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla Mu‘tezile’de havâtır, teklifin sahih olabilmesi için İlahî fiilin neticesinde ortaya çıkan bir vâcib bir uyarı iken; Ehl-i sünnette eylemin ortaya çıkmasından önce kalpte meydana gelen süreçlerden yalnızca biridir.

Anahtar Kelimeler: Havâtır, Mu‘tezile, Ehl-i sünnet, Mârifet, Teklif.

ABSTRACT**MASTER'S THESIS****KHAWATIR AS A WAY OF UNWILLED THINKING AND ITS RELIGIOUS
RESPONSIBILITY VALUE****NURAY DURMUŞ****Advisor: Prof. Dr. Sinan ÖGE****2018, Page: 170****Jury: Prof. Dr. Sinan ÖGE (Advisor)****Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK****Assoc. Prof. Dr. Mustafa SÖNMEZ**

The issue of khawatir is a subject of the study of Kalam within the context of Allah-human relationship. This study, which is in the centerline of Mu'tazila and Ahl al-Sunnah, has an important place both in understanding Allah's actions and in the interpretation of human's responsibility. Because, along with the theological content it gained, khawatir, which we discuss in the context of unwilled thoughts, will make human act in accordance with the real purpose of creation by creating religious and moral awareness. By attributing khawatir a mission that supports consideration, thinkers of Mu'tazila aimed to ensure objectivity in knowledge. By this, they also aimed to eliminate the human's excuses for the actions that he will put forward within the context of his responsibility towards Allah. However, the Ahl al-Sunnah scholars, by evaluating khawatir as part of the efforts to understand the inner world of human beyond the offer context, attracted the attention to the perfect structure of human beings. Because not analyzing the decision process that is before making the offer would mean not understanding the offer. For this reason, they rather tried to understand after what kind of a process, situations like this etc. happening in human's inner world are set forth. Accordingly, while khawatir is an obligatory warning coming to the existence as a result of the Divine action in order for the offer to be authentic in Mu'tazila, it is one of the processes occurring in the heart before the action happens in Ahl al-Sunnah.

Key Words: Khawatir, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah, Ma'rifa, Offer.

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜİF	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
DİA	:	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	:	Editör
EKEV	:	Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
İSAM	:	İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	:	Karşılaştırınız
ö.	:	Ölümü
sad.	:	Sadeleştiren
t.y.	:	Tarih Yok
TDV.	:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	:	Tahkik eden
vb.	:	Ve benzeri
Vd.	:	Ve devamı

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinde meydana gelen önemli kelâmi tartışmalar bilgi, davranış ve teklif konuları bağlamında cereyan etmiştir. Havâtır, İslâm kelâmının en temel konuları olan bilgi ve eylem teorileri bağlamında ele alınmıştır. Bu doğrultuda Allah insana, eylemin olumsuz neticeleri hakkında çeşitli şekillerde uyarıda bulunarak dinî ve ahlakî bir bilinç, objektif bilgi ve yaratılış gayesi ekseninde hareket alanı sağlamaktadır. Nitekim en güzel şekilde yaratılıp donatılan insanın girmiş olduğu dünya yolculuğunda özgür iradesini devre dışı bırakmayacak şekilde, keyfiyetini bilemeyeceğimiz tarzda yardımlar ile desteklemesi yadırganmayacak bir durumdur. Zira Allah'ın, insanı yaratıp onu bir takım emir ve yasaklarla sorumlu tuttuktan sonra, onu başıboş bırakması düşünülemez. Bu sebeple Allah, kulun kendisini tanıyıp bilmesine imkân sağlayacak, itaatine ve isyandan uzak durmasını sağlayacak bir takım yardımcı desteklerde bulunacağına yönelik genel bir kabul söz konusudur. Bu anlamda teklife muhatap olan insanda eylemi yapabilecek güç, fiili kavrayabilecek bilgi, onu yapma isteği ve özgürce tercihte bulunma imkânının olması gerekir. Ayrıca insanın bu seçimini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesi için de farklı güdüler veya rasyonel alternatiflerin olması gereklidir. Bu noktada Allah, bizim özgür irademizi elimizden almamak ve bu irade ile elde ettiğimiz dünyevî ve insana yakışır şan ve şereflerden bizi mahrum bırakmamak için her şeyi kendisi yapmak istemez. Ancak insana yol gösterecek işaretler göndererek ona adalet, hikmet, rahmet ve merhameti gereği lütufta bulunur. İnsanın da bu lütuflar doğrultusunda hareket etmek ve üzerine düşen sorumluluğu hakkıyla yerine getirmekle sorumlu tutulması da uzak bir ihtimal değildir. Bu, her akıl ve insaf sahibi kişinin kolaylıkla kabul edeceği bir hakikattir. Bu görüşler doğrultusunda;

Birinci bölümde, havâtır konusunu Mu'tezile ve Ehl-i sünnet bağlamında ele alıp kazandığı teorik içeriğin ne olduğu, hâtırın kaynağı, bulundurulması gerekli olan şartlar, havâtır konusundaki anlayış farklılıkları ve bu farklılıkların nereden kaynaklandığı tespit edilecektir.

İkinci bölümde ise konu, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet açısından değerlendirip havâtırın bilgi değeri ve dinî sorumluluktaki yeri, hâtırın teklifle ilişkili olup olmadığı, ilişkili ise hangi konularda mükellefiyet oluşturduğu, değilse bu ilişki bağlamında Mu‘tezile’ye yönelik itirazların neler olduğu gibi konular üzerinde durulacaktır. Sonuç kısmında ise bu veriler ışığında ulaşılan neticeler ve yaptığımız değerlendirmeler yer alacaktır.

Yapmış olduğum çalışmanın başından sonuna kadar desteğini gördüğüm, içerisinde bulunduğu yoğunluğa rağmen mümkün olan her fırsatta bana vakit ayırmaktan imtina etmeyerek ilmî birikimi doğrultusunda bana yol gösteren çok kıymetli hocam aynı zamanda danışmanım Prof. Dr. Sinan ÖGE’ye gönülden teşekkürü borç bilirim. Aynı zamanda, tez çalışmamın hem öncesinde hem de okunup değerlendirilmesi aşamasında yaptıkları değerli katkılarından ötürü Anabilim Dalı’ndaki saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Resul ÖZTÜRK ve Prof. Dr. Muhammed YAZICI’ya müteşekkirim. Ayrıca tez süreci boyunca tezime sıkı sıkıya bağlanmamı sağlayan, her bunaldığımda destek ve ilgilerini esirgemeyen değerli dostlarım Arş. Gör. Kevser ÖZDOĞAN ve Arş. Gör. Hafize YAZICI başta olmak üzere tüm dostlarıma en içten kalbi şükranlarımı sunarım. Son olarak, maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen, varlıkları huzur ve şükür sebebim olan başta sevgili annem ve babam olmak üzere kıymetli aileme teşekkürlerimi sunarım.

Nihaî şükür, insanlığa varlık, hayat, şuur ve çeşitli lütuflar ihsan eden Yüce Allah’adır.

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU

Bu çalışmamızda “İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri” şeklinde belirlediğimiz konu başlığı altında, genelde İslâm düşüncesinin özelde ise Kelâm ilminin önemli problemlerinden biri olan ve bilgi, davranış ve sorumluluk gibi konuların temelinde yer alan “Havâtır” konusunu inceleyeceğiz. Geçmişte ve günümüzde olduğu gibi gelecekte de en önemli alanlardan olacak bilgi, davranış ve sorumluluk gibi konular pek çok açıdan incelenmiştir. Ancak davranış ve sorumlulukların temellendirilmesi noktasında konunun farklı veçhelerinin bulunması, bu konuda birçok çalışma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmaların bir yönünü oluşturması açısından ele alacağımız havâtır meselesi, bu amaca binaen tercih edilmiş bir konudur.

II. ÇALIŞMANIN AMAÇLARI ve HEDEFLERİ

İslam kelâmında önemli bir yere sahip olan bilgi-davranış ve mükellefiyet ilişkisi çoğunlukla insanın iradesi, bilinci ve bu doğrultuda verdiği kararları ile ilişkilendirilmiş ve sorumluluğun tam da bu noktada devreye girdiği kabul edilmiştir. Ancak insanın düşünce ve davranışlarının temelinde irade dışı sâiklerin payının da yadsınamayacak derecede olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu alanda pek fazla çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle bugün gerek kaynak gerekse yöntem açısından birçok imkândan istifade edilerek, insanı anlamaya yönelik ortaya konan görüşlerin yeniden değerlendirilmesi son derece önemlidir. Yapılacak bu çalışmalarla birlikte hem geçmiş müktesebatın yeniden değerlendirilmesi sağlanacak hem de bilgi, davranış ve teklif konusunda geçmişten günümüze intikal eden görüşlerin daha bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Zira şimdiye kadar yapılmış olan çalışmaların çoğu iradi düşünceler, fiiller ve bunların sonucunda gerçekleşecek olan mükellefiyete yönelik olmuştur. Ancak bireyin elinde olmayan, bazı dahili ve harici muharrik sebeplerden ötürü düşünüp yapmış olduğu fiiller ve bunların insana yüklediği sorumluluğa yeterince değinilmemiştir. Son zamanlarda bu konulara yönelik çalışmaların artmasıyla birlikte yeni fikirler de ortaya konmaya başlamıştır. Bazı bilim adamları tarafından, davranışların temelinde irade dışı (bilinç/şuur dışı) düşüncelerin

payının daha çok olduğunun iddia edilmesi, dikkatlerin insanın içsel âlemine çekilmesine sebep olmuştur.

Dolayısıyla İslâm düşüncesinde akıl ve sorumluluk sahibi olarak yaratılan insanın çıktığı bu hayat yolculuğunda yalnız bırakılmadığı ve Allah'ın her an ve her ne şekilde olduğunu bilmediğimiz tarzda lütuflarını bahşederek hayatımıza müdahale ettiği müsellem bir hakikattir. Bu ilahî yardımlardan biri sayılan ve Kelâm ilminin bilgi, isbat-ı vâcib ve teklif gibi konularında önemli bir yere sahip olan havâtır konusunun detayları haiz bir şekilde çalışılmamış olması bu konuyu seçmemizi sağlamıştır. Zira havâtırın, insanı insan yapan sorumluluk duygusunun temelinde yatan sâiklerden biri olması ve insanı, ilk aklî ve dinî sorumluluğu olan kendisini yaratana bilmesine (mârifetullah) imkân sağladığı kabul edilmiştir.

Ayrıca havâtır ile ilgili yapılan çalışmaların yetersizliği ve istenilen sonucun tam hâsıl olmaması konuyu seçmemizin haklılığını göstermiştir. Nitekim bu çalışmalarda havâtır kavramındaki anlam kargaşası tam anlamıyla çözülememiştir. Zira bazı kaynaklarda hâtır kavramı ile ilham, vesvese ve dâî gibi kavramlar kastedilmekteyken; bazı kaynaklarda da ise hâtır, ilham, vesvese ve dâî'den farklı ve müstakil bir mânaya işaret edecek şekilde teorik içeriği haiz bir kavram olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple biz de öncelikle bu anlam kargaşasını çözmek adına kavramlar arasındaki anlamsal bağlantıyı çözmeye çalışacak sonrasında ise hâtırın kazanmış olduğu teorik içeriğin ne bağlamda ortaya konduğunu tespit etmeye çalışacağız.

Hâtır ile ilgili klasik kaynaklarımızda dağınık bir şekilde yer alan bilgilerin bir bütün halinde ortaya konmaması, konunun anlaşılması noktasında bazı eksiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu sebeple burada kavram hakkındaki anlam kargaşasını çözdükten sonra konu ile ilgili geçmiş müktesebatı bir araya getirerek bütüncül bir şekilde değerlendirme yapmaya çalışacağız. Öte yandan hâtırın bağlantılı olduğu konuların bir bütünlük içinde ele alınmaması, onun zihindeki tasavvurunu da zorlaştırmaktadır. Bunu hâtırın anlaşılmasında önemli bir problem kabul ettiğimizden dolayı bu konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğümüz diğer konuları da bu çalışmada bir araya getirmeye gayret göstereceğiz.

Çalışma içerisinde, genel anlamda şu soruların cevapları bulunmaya çalışılacaktır: “İnsanın iradesi dışında aklına ve kalbine doğan düşünceler (uyarılar)”

olarak anlaşılan *hâtır* ile diğer benzer kavramlar arasında bir farklılık var mıdır, varsa bu farklılıklar nelerdir? Hâtır kavramına gerçek anlamda teorik bir alt yapı sağlanmış mıdır, sağlanmış ise bu teorik içerik nedir? Teorik alt yapıya sahip olan bu hâtırın kaynağı nedir ve bu kaynağa binaen sorumluluk noktasında bir değişiklik olur mu? Devamında ise hâtırın, bilginin oluşumunda ne gibi katkı sağladığı, varsa zorunlu bilgi kategorisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, daha sonra bu şekilde ulaşılan bilginin kişiyi bilmeye ve bildiği ile amel etmeye mecbur edip etmeyeceği, eyleme sevk edilme noktasında hâtıra ihtiyaç duyulup duyulmadığı, varsa yaptırım gücünün ne olduğu ve kalbe gelen bu hâtırları terk etmenin imkânı gibi meseleler Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile mezhepleri bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

III. ÇALIŞMANIN SINIRLARI

Havâtır icra ettiği fonksiyon açısından kelâm, felsefe, tasavvuf ve psikoloji gibi birçok disiplinde ele alınan bir konudur. Çok geniş bir inceleme alanına sahip olması sebebiyle biz, burada hâtır konusunu Kelâm ilmi bağlamında ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Öncelikle havâtır kavramı, sistematik bir şekilde ilk defa Mu‘tezilî âlimler tarafından ele alındığı için biz de çalışmamızın ana mihrini Mu‘tezile mezhebi üzerinden kuracak, sonrasında ise Ehl-i sünnet açısından değerlendireceğiz. Bu sebeple çalışmamızda öncelikle ulaşılabilen klasik kaynaklarda yer alan havâtır ile ilgi görüşler derlenerek sistematik bir şekilde değerlendirmeye tabi tutup, mezhepsel bağlamda tasnif ve kıyaslamalar yapacağız. Bu değerlendirmeler neticesinde bir kavramsal çerçeve oluşturarak havâtır ile ilişkili konular bir düzen içerisinde inceleyeceğiz. Sonrasında İslâm düşüncesinin başat konularını oluşturan bilgi, davranış ve sorumluluk bahislerini klasik dönem kelâmında havâtır ile bağlantılı bir şekilde nasıl bir üslup ve yöntemle işlendiğini de ortaya koymaya çalışacağız.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan çalışmamızın giriş bölümünde amaç ve hedefleri belirlendikten sonra konuya hazırlık mahiyetinde irade dışı düşüncelerin İslâm düşüncesindeki yeri hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Akabinde ise konunun anlaşılmasına katkı sağlayacak belli başlı irade dışı düşünceler ile genel kavramsal çerçeveyi oluşturacağız. İrade dışı düşünceler bağlamında ilham, vesvese, dâî, vicdan/sezgi ve kast-niyet-hemm gibi kavramları ele alacak ve bunların hâtır ile ortak noktalarını ve farklılıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Birinci bölümde havâtır konusunu Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet bağlamında ele alıp kazandığı teorik içeriğin ne olduğunu, hâtırın kaynağı, bulundurması gerekli olan şartlar, havâtır konusundaki anlayış farklılıkları ve bu farklılıkların nereden kaynaklandığını tespit edeceğiz.

İkinci bölümde ise konu, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet açısından değerlendirip havâtırın bilgi değeri ve dinî sorumluluktaki yeri, havâtırın teklifle ilişkili olup olmadığı, ilişkili ise hangi konularda insanlara mükellefiyet oluşturduğu, değilse bu ilişki bağlamında Mu‘tezile’ye yöneltilen itirazların neler olduğu gibi konular üzerinde duracağız.

IV. İRADE DIŞI DÜŞÜNCELERİN İSLÂM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

İslâm düşüncesinde Allah’ın, insanı yaratıp onu bir takım emir ve yasaklarla sorumlu tutmakla birlikte, onu başıboş bırakmadığı, kulun kendisini tanıyıp bilmesine imkân sağlayacak, itaatine ve isyandan uzak durmasına yardımcı olacak bir takım yardımcı desteklerde bulunduğuna yönelik genel bir kabul söz konusudur. Bu anlamda bu dünyada insana her türlü imkân sağlanmıştır ve bu imkânlar yerinde kullanıldığı takdirde ise Allah tarafından mükâfatlandırılacağı müjdelenmiştir. İnsanın sorumluluğunu meşru kılan en önemli faktör, kişinin eylemlerini gerçekleştirmede irade sahibi olması ve fiillerini özgürce yerine getirebilme imkânına sahip olmasıdır. Nitekim İslâm âlimleri arasında, insanın iradî ve özgürce gerçekleştirdiği fiilleri ve düşüncelerinden sorumlu olduğu noktasında genel anlamda bir ittifak söz konusudur. Ancak insanın iradesi dışında meydana gelip onu fiile sevk etme noktasında etkili olan durumlarda, sorumluluğun gerçekleşip gerçekleşmediği hususunda bir ittifak bulunmamaktadır. Bu konuda hem ilmi disiplinler hem de mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İlmî disiplinler bağlamında irade dışı düşünceler özellikle kelâm, felsefe, tasavvuf ve psikolojide ele alınıp farklı şekillerde temellendirilirken; mezhepler bağlamında da Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile arasında farklı şekillerde yorumlanmıştır.

İslâm kelâm tarihinde insan fiilleri bağlamında önemli tartışmalar cereyan etmiş, “kader” problemi bağlamında farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Fiillerin teolojik bağlamda hem Allah ve insanla ilişkili olması hem de konunun tarihsel, teolojik ve psikolojik açıdan önemi, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu tartışmaların devam etmesine

neden olmuştur. İslâm düşüncesinde neredeyse her ilmi gayret ve çabanın bir parçası olan fiiller konusu, insanın sorumluluğu (mükellefiyet) ile bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Zira sorumluluğun esas nedeni kabul edilen “akıl sahibi olma” ilkesi doğrultusunda gerek mezhep içi gerekse de mezhepler arası ayrışmalar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslâm düşüncesinde, insanın fail oluşu yanında onu fiille sevk eden sâikler de önemli bir yere sahip olmuştur. Nitekim insan eylemlerine yön veren dahili ve harici sâiklerin mevcut olduğu kabul edilmektedir.

İslâm kelâmında havâtır, özellikle bilgi ve eylem teorileri konularında yer almıştır. Bilgi teorisi bağlamında bilginin imkânı, kesinliği, oluşumu ve bu bilginin güvenilirliğine katkısı ele alınmıştır. Fiil teorisinde ise konunun hem Allah’a hem de insana bakan tarafının bulunması sebebiyle iki yönden incelenmiştir. Bir taraftan Allah’a vâcib olan fiiller bağlamında incelenerek lütuf ile aynı kategoride değerlendirilmiş; diğer taraftan insanın fiilleri noktasında bu tür düşüncelerin insan iradesi üzerindeki etkisi ve insanı belli bir eyleme sevk etmedeki rolü incelenmiştir. Bu bağlamda bir kısım âlimler bu tarz düşüncelerin bilginin kaynağı ve sorumluluk noktasında bir değerinin olmadığını savunmuş; bazıları ise aksi doğrultuda görüş beyan etmişlerdir.

İrade dışı düşüncelerden biri olan havâtırın varlığı konusunda mezhepler arasında genel anlamda bir ittifak bulunsa da bilginin kaynağı ve sorumluluk noktasında görüş birliği sağlanamamış ve bu durum tartışmalara sebebiyet vermiştir. Havâtırın duyular, haber ve akıl dışında doğru veya yanlış sevk etme noktasında bir uyarı oluşturup oluşturmadığı, nihayetinde bilgi meydana getirip getirmediği tartışılmıştır. Örneğin; kelâmcılar içerisinde bir grup bu tarz düşüncelerin dışarıdan bir müdahale ile gerçekleştiği ve bunların daha çok dinî literatürde geçen Tanrı, Melek, Şeytan gibi insanüstü varlıkların müdahalesiyle ortaya çıktığını kabul etmiş ancak bunların sorumluluk noktasında yükümlülük doğurmadığını ileri sürmüştür. Başka bir grup ise özgür irade sahibi olarak yaratılan insanın akıl ile donatılmış olmasının beraberinde getirdiği yükümlülükleri yerine getirmesi noktasında iyiyi-kötüyü, doğruyu-yanlış ve güzeli-çirkini tercih etme noktasında başıboş bırakılmadığını; sürekli bir yönlendirme ve tabii bir hareket içinde olduğunu iddia etmiştir. Bu tabii hareket ve fiiller arasındaki tercih imkânının insanın özgür iradesine bırakılması sayesinde, sorumluluğun meydana geleceğini söylemişlerdir. Havâtır ile davranış arasında bir ilişki olduğu ve dinî

sorumluluk değeri taşıdığı görüşü daha çok Mu‘tezili âlimler tarafından kabul edilse de Mâtürîdiler ve Eş‘ariler de bu konuda değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sünni kelâm âlimleri genel olarak, havâtır kesin bir bilgi kaynağı olarak değil de daha çok insanın iradesi dışında ya doğrudan Allah’ın yaratması ya da Allah ve melekler veya şeytan tarafından telkin edilen bazı duygu ve düşünceler olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple de dinî sorumluluk değeri noktasında Mu‘tezile’nin aksi yönünde görüş beyan etmişlerdir.

İnsan fiillerinin oluşum aşamasının arka planına yönelik teoriler geliştiren tasavvuf ilmi, kalpte oluşan duygu ve düşünceleri, insanın sorumluluk alanına etki edip etmediği noktasında ele almıştır. Sûfiler havâtırın karşılıklı bir hitap ve talep etme tarzında kalbe gelen bir vârid (وارد)¹ olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Mutasavvıfların çoğuna göre hâtır dört çeşittir. Hakkânî hâtır, melekî hâtır, nefsanî hâtır şeytânî hâtır.² Gelen hâtırın hangi tür olduğunun bilinmesi ve bunların birbirinden ayırt edilmesi önemlidir. Onlara göre *hakkânî hâtır*, Allah’ın, kurbiyet ve huzur ehlinin kalplerine doğrudan attığı bilgi (ilim)³ iken; *melekî hâtır* (iham), taate ve hayra teşvik ederek masiyet ve çirkin şeylerden alıkoyan, hakka muhalefet edenleri kınayan ve güzel (iyi) davranışlarda tembellik gösterenleri yeren bir uyarıdır. *Nefsanî hâtır* (hâcis/hevâcis), anlık hazları isteyip batıl arzuları da açığa çıkarmaktayken; *şeytânî hâtır* (vesvese) ise insanları kötü, nehy edilen ve çirkin şeylere davet eder. Ayrıca şeytanın insanın düşmanı olmasından dolayı düşman hâtır şeklinde adlandırılmıştır.⁴ Mutasavvıflar bu hâtırların birbirlerinden ayırt edilebileceği noktasında hem fikirdirler. Sonuç olarak tasavvuf düşüncesinde hâtır, gerekli şartları ihtiva ettiği takdirde bilgi meydana getirir ve kişi bunları yapmakla mükelleftir.

¹ Sufilere göre vâridat, hâtırdan daha umumidir. Zira vârid, kulun herhangi bir kastı olmaksızın gaybi mânalardan kulun kalbine gelen her şey olarak tanımlanmıştır. (Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Gerçek Tasavvuf: ‘Avârifü’l-Ma‘ârif*, Tercüme ve Tahrir: Dilâver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2010, 602; Seyyid Şerif Cürçânî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî, *et-Ta‘rifat*, thk. Muhammed Bâsil ‘uyûnu’s-Sûd, Beyrût: Dâru’l-Kitabi’l-‘ilmiyye, 2013, 244.) Burada Keşşaf sahibi Tehânevî, kalbe gelen şeylerin (vârid) havâtırdan daha kapsamlı olduğunu, vâridin havâtır dışında bir şey olduğunu ifade etmiştir. Hüzün, mutluluk, kabz, bast gibi kalbi durumların vârid kategorisinde olmasına karşılık hâtır olmadığını beyan etmiştir. (Tehânevî, Muhammed ‘Ali el-Fârûkî, *Keşşaf-u Istılâhâtü’l-Fünûn*, thk. Mevlevî Muhammed Vecih- Mevlevî Abdülhak- Mevlevî Gülâm Kâdir, Kalküta, 1862, I, 415.)

² Bazı kaynaklarda ayrıca ruh hâtır, kalp hâtır, akıl hâtır, yakın hâtır türlerinden söz edilir. (Daha fazla bilgi için bk. Uludağ, Süleyman, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 526.)

³ Bu tanımdaki vasıtasız kaydı aklımıza Allah’ın beşerle iletişim türlerinden olan vahyi çağrıştırmaktadır.

⁴ Tehânevî, I, 415; Sühreverdî, 594-605.

Sufilerin önde gelenlerinin görüşüne göre kişi bir şey yapmayı düşündüğünde veya arzuladığında aklına başka bir hâtırın gelmesi de mümkündür. Bu hususta hemfikir olmakla birlikte ikisinin de Hakk'tan gelmesi durumunda sufiler, sâlikin ilk hâtıra mı sonrakine mi uyması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım sufi ilk gelen hâtıra uymak gerekir demişler, bir kısmı da ikinci gelen hâtıra uyulması yönünde kanaat belirtmişlerdir. Çok sık olmasa da havâtır yerine keşf, hads (sezgi, sezi, intuition), tecelli, vârid, tenebbüh, hevâcis, firâset, basiret, feth, rüya, müşâhede, mârifet, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün, gariza, ilham-ı garizî, vahy-i sır gibi tabirler de kullanılmıştır.⁵

Dolayısıyla tasavvufî düşüncede, kalpte oluşan duygu, düşünce, niyet ve kasıtlar, bir yandan kulun sorumluluk alanına girip girmediği bakımından; diğer taraftan bilgi-eylem ilişkisinde insana gerek içten gerekse dıştan gelen ve onu davranışa sevk edip etmemesi bakımından ele alınmıştır. Sonuç olarak tasavvufta havâtırın, genel anlamda varlık, bilgi ve insan anlayışı merkezinde ele alındığını söylememiz mümkündür. Fiillerin başlangıcında ona etki eden bir unsur olarak karşımıza çıkan havâtır, kişinin kendisi ile ilgili düşüncelerine etki ederek onu bu düşünceler doğrultusunda belli bir yöne sevk etmektedir. Bu açıdan tasavvufta, her davranış öncesinde kalbe gelen bu düşüncelerin hak mı batıl mı olduğunu tespit edip ona göre davranmak, teklifi alana dâhil edilmiştir.

Havâtır kavramı felsefede doğrudan yer almasa da nefisle alakalı konular bağlamında, irade dışı duygu ve düşüncelerden bahsedilmiştir. İnsanın bilgi elde etmesinden eylemlerini oluşturmasına kadar ki süreçte bu duygu ve düşüncelerin etkisinden bahsedilmiştir. İnsanın nefsinde var olan birbirine zıt arzu (şehvet) ve nefret gücü, insanı sürekli olarak bir eyleme yönelik harekete geçirmektedir. Ancak yine insanda bulunan bu irade gücü, bu iki zıt kutbu dengeleyerek fiilin iradi boyutunu oluşturma görevini üstlenmektedir. Arzu ve nefreti dengeleyecek olan bu irade gücüyle, iyi ve kötü düşünceleri akıl yoluyla kontrol altına alan havâtır birbirine benzemektedir.⁶

⁵ Bu kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kuşeyrî, Abdülkerîm, Kuşeyrî Risalesi, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, 165-167; Sühreverdî, 594-605; Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yayınları; Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, 129-140; Uludağ, "Havâtır", 526.

⁶ Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011, 488.

İslâm felsefesinde de insan davranışının kaynağını izah etmeye yönelik bir takım görüşler ortaya atılmış ve bu konuda irade ile hâtır arasında yakın bir irtibat kuran İslâm filozofları ortaya çıkmıştır. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindi, hâtırını “esintinin (es-sânih) sebep olduğu gelip geçici düşünce” olarak tanımlamış ve iradeyi harekete geçirenin hâtır olduğunu söylemiştir. Ona göre hâtır iradeye, irade de eyleme yönlendirir.⁷ Ayrıca İslâm filozofları havâtıra, insanı doğru ya da yanlış davranışa sevk eden faktörler bağlamında iç duyular (hissu'l-müşterek) ve insanın bilgi dâhil çeşitli eylemlerini izah etmek için başvurdukları nefis teorileri bahsinde değinmişlerdir.

Modern bilimlerde de havâtır kavramı doğrudan kullanılsa da, insanı anlamaya yönelik yeni ilmi disiplinler ile birlikte eylem teorileri kapsamında fiillerin oluşumunda istem dışı düşüncelerin varlığı kabul edilmiştir. İnsan davranışlarının temelinde nelerin yer aldığı hususu eskiden olduğu gibi günümüzde de tartışma konusu olmaya devam etmektedir. İster dinî ister dünyevî davranışların harekete geçmesi için gerekli olan güç ve dinamizmin ne olduğu tartışılmış ve bu davranışlarda bir takım bilinçli veya bilinç dışı faktörlerin yer aldığı tespit edilmiştir. Ancak bu faktörlerin neler olduğu konusunda görüş birliği sağlanamamıştır. Teolojik değerlerin tamamen saf dışı bırakıldığı pozitif bilim anlayışında bu tarz düşüncelerin ya insanın doğasına indirgenerek insanın genetik ve zihinsel yapısıyla bağlantılı psikolojik durum olduğu ya da eğitim ve çevre faktörlerinin etkisi sonucunda meydana gelen bir durum olduğu iddia edilmiştir.

Bu bağlamda kimi doğa bilimcileri insan davranışlarının biçimlenmesinde tamamen kalıtımın etkili olduğunu savunurken; bir kısım sosyal bilimciler ise davranışları sadece kültürel etkenlerin yani çevrenin yönlendirdiği görüşünü kabul etmişlerdir. Sosyobiyoloji ise temelde insan davranışlarını çeşitli biyolojik ve sosyal faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığı yönünde açıklama yoluna gitmiştir.⁸ Biyolojik belirlemeciliği savunan bilim adamlarına göre, kromozomlarımızdaki genlerde geleceğimiz yazılıdır ve hatta genlerimiz okunursa kaderimizin bile belirlenebilme imkânı vardır.⁹ İnsan bünyesinin döllenmiş yumurtadan başlamak üzere her bir organının nasıl gelişeceğine ve yaşamın ilk anından ölünceye kadar her bir aşamada ne gibi

⁷ Kindi, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, 264.

⁸ Sarıkaya, Berat, *Genlere Müdahale Ve İlahi Kader İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014, 165.

⁹ Sarıkaya, 168.

özellikler göstereceğine dair bilgiler bu genlerde depolanmıştır.¹⁰ Ayrıca genlerin insan zihninin öğrenmesini, hatırlamasını, taklit etmesini, kültür edinmesini, içgüdülerini açığa vurmasını mümkün kıldığı da kabul edilmektedir.¹¹ Nitekim genler üzerine yapılan çalışmalarda, insan davranışlarının genlerdeki bilgi doğrultusunda ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Çoğu kişilik özelliğinin doğuştan geldiği ve kişilikler arasındaki farklılıkların çoğunun da genlerdeki değişikliğe göre ortaya çıktığı söylenmiştir.¹² Burada söylenmek istenen, insanda ortaya çıkacak tüm duygu ve düşünceler baştan itibaren bellidir. Yani irademiz dışında meydana geldiğini söylediğimiz her şey, aslında genlerimizde mevcuttur ve zamanı geldiğinde ortaya çıkacaktır.

Diğer bir grup ise irade dışı düşüncelerin temelinde yatan asıl unsurun beynin kendi yapısal sınırları içindeki işlevleri ile ilgili olduğunu ileri sürmüştür. Ancak beyinle ilgili yapılan çalışmalar henüz başlangıç aşamasında olduğu için şimdiye kadar yapılan çalışmalar, muhteşem bir yapıya ve muazzam bir işleyişe sahip insan beyninin sadece küçük bir kısmının işlevini ortaya koymuştur. Beynin geriye kalan ve hala keşfedilmeyi bekleyen büyük bir kısmı ise her yıl binlerce araştırma ile anlaşılmaya ve çözülmeye çalışılmaktadır. Örneğin ortalama ağırlığı ancak bir buçuk kilogram civarında olan insan beyninde yaklaşık on üç milyar kadar nöron adı verilen sinir hücresi bulunmaktadır. Bu nöronlar, öğrenme, hatırlama, düşünme, algılama gibi bilişsel davranışları da içeren her türlü insan davranışının temelinde yatan ana etkidir.¹³ Zira beyindeki bazı değişimlerin kişilik değişimlerine sebep olduğu tespit edilmiştir. Bu değişimlerin, bazı insanlarda depresyona sebep olduğu, bazılarında ise din anlayışından mizah duygusuna yahut da olumsuz davranışlara sevk etmeye kadar birçok eğilimde farklılıklar meydana getirdiği saptanmıştır.¹⁴

Tüm bunlarla birlikte ölüm, uyku ve delilik durumları dışında insanda bilinçdışı bir durumun ortaya çıkamayacağını ileri süren bir takım görüşler de bulunmaktadır. Örneğin Searle, “İnançlar, istekler vb. şeyler her zaman birisinin inançları ve istekleridir ve onlar bilinçdışı durumlarda bile potansiyel olarak bilinçlidirler... Bilinçli durumlara bağlı olarak ürettiklerimiz dışında hiçbir bilinçdışı zihinsel durum fikrine sahip değiliz.”

¹⁰ Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, 90.

¹¹ Sarıkaya, 169.

¹² Sarıkaya, 168.

¹³ Cüceloğlu, 54.

¹⁴ Eagleman, David, *Beyin Senin Hikâyesi*, çev. Zeynep Arık Tozar, İstanbul: Domingo Yayınları, 2016, 37.

demidir.¹⁵ Ayrıca Searle, bilinç alanı içinde, dikkatimizin merkezinde ve çevresinde bulunan şeyler arasında ayırım yapmamız gerektiğini çünkü dikkat etmediğimiz ve ilginin odaklanmadığı çok sayıda şeyin de bilinç dâhilinde olduğunu söylemiştir. Bu sebeple de bilincin çevresinde olan birçok şeyin aslında bilinçdışı olduğu yönünde zaman zaman yanılsamalar olduğunu söyledikten sonra bunun yanlışlığını ifade etmiştir.¹⁶ Çünkü ona göre bilinç, içerisinde birçok şeyi barındırmakla birlikte hepsini kişinin dikkatin ana merkezine koymamaktadır.¹⁷ Duygusal yoğunluk ve zihinsel odaklanma gerektiren konularda psikolojik bilincin harekete geçtiği ve bilincin nereye yöneleceğinin belirlendiği¹⁸, örneğin bir kimse nereye yoğunlaşırsa, beyinde onunla ilgili alanda bir hareket meydana geleceği ileri sürülmüştür.¹⁹

Ancak bütün duygu ve düşünceleri ile birlikte insanın biyolojik veya zihinsel bir belirlenmezciğe indirgenmesi bazı problemleri beraberinde getirecektir. Zira beynimizin bizi savaşmaya ve sevmeye iten, akıl yürütme ve karar vermekle birlikte akıl dışı davranmamıza neden olan somut biyolojik temellerinin olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir.²⁰ Ancak bu, bütün düşünce, duygu ve davranışların insan beyninin bir ürünü olduğu göz önünde bulundurduğumuz takdirde açıklanamayan bilgilerin kaynağının ne olacağı²¹ şeklindeki bir itiraz cevapsız kalacaktır. Binaenaleyh yapılan çalışmalarda bireyin temel eğilimlerinin ve davranışlarının alt ve üst sınırlarının kalıtımla belirlendiği ortaya çıkmış olsa da, burada yalnızca kalıtımın değil, çevrenin getirdiği olanakların da bu alt ve üst sınır arasında davranışın nerede gerçekleşeceğini belirlemede etkili olduğu tespit edilmiştir.²²

Dolayısıyla insanın doğuştan getirdiği ve sonradan edinilen belli başlı biyolojik özelliklerin yanında, psikolojik bir takım davranış ve düşünme özellikleri, zihinsel faaliyetler ve teolojik müdahalelerin tamamının kişinin davranışlarını meydana getirmede etkili olduğu aşikârdır. Bunlardan birini kabul edip diğerini reddetmek sağlıklı sonuçlar

¹⁵ Searle, John R., *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014, 34, 94.

¹⁶ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 177-178.

¹⁷ Searle, John R., *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 23.

¹⁸ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 147.

¹⁹ Tarhan, *İnanç Psikolojisi ve Bilim*, 153.

²⁰ Tarhan, Nevzat, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ-Bize Özgü Duygular ve Bize Özgü Analizler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, 20.

²¹ Tarhan, Nevzat, , *İnanç Psikolojisi ve Bilim-Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu- İnançın Psikolojik Boyutları, Dinler, Ritüeller ve Doktrinler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, 123.

²² Cüceloğlu, 88.

elde etmemize engel olacaktır. Dolayısıyla eyleme sevk eden irade dışı faktörleri bir bütün halinde görmek ve değerlendirmek insanı anlama noktasında daha başarılı sonuçlar ortaya koyacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

İSTEM DIŞI DÜŞÜNCELER ve HAVÂTIR

İstem dışı düşünceden maksadımız, iradenin henüz devreye girmediği süreçten önceki aşamaların tamamıdır. Yani iradenin devreye girmesinden fiilin meydana gelmesine kadarki süreçten önce insanın iç dünyasında bir takım durumlar gerçekleşmektedir. Bu durumları ifade ederken bazen bir kavram kullanılırken; bazen de birden çok kavram kullanılmaktadır. Bundan dolayı birbirlerinden farklı olan bu durumların isimlendirilmesi noktasında zaman zaman bir kargaşa ortaya çıkmıştır. Aralarındaki bu farklılıkları görmek adına burada, öncelikle bu kavramların neler olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: İSTEM DIŞI DÜŞÜNCELER

İstem dışı düşünceler farklı ilmi disiplinlerde havâtır, ilham, keşf, hads (sezgi, sezi, intuition), tecelli, vârid, tenebbüh, hevâcis, firâset, basiret, feth, rüya, müşâhede, mârifet, yakîn, ilm-i bâtın, ilm-i ledün ve vicdan gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu kavramların bazıları çok iyi bilinirken; bazıları neredeyse hiç bilinmemektedir. Mesela bu kavramlar içerisinde yer alan havâtır, hepsini kuşatıcı bir mahiyette olmasına rağmen diğerlerine nazaran daha az bilinmektedir.

Bu bölümde öncelikle hâtır/havâtır ile benzer özelliklerinden dolayı karıştırılan ilham, vesvese, dâî, vicdan/sezgi ve hemm-azm-kast kavramlarını ele alacağız. Nitekim havâtır kavramı, bazen kuşatıcı bir şekilde diğerleri yerine de kullanılmaktayken bazen hepsinden farklı müstakil bir anlam taşır. Bu sebeple burada bu kavramların ne olduğunu ortaya koyduktan sonra havâtır ile ortak ve farklı noktalarını tespit ederek aralarında var olan anlam kargaşasını çözmeye çalışacağız.

Havâtır

Arapçada “havâtır” (خاطر) kelimesi “h-t-r” (خطر) kökünden türemiştir. H-t-r fiili “salla[n]mak, savunmak, salınmak, titremek, sarsılmak, salına salına yürümek veya çalım satarak yürümek” anlamlarına gelir. Hâtır, ism-i fail kalıbındadır ve çoğulu “Havâtır” şeklindedir. Bu kelime arapça dilbilgisi kuralları gereği birçok terkibe sahip olsa da bunlar birbirleriyle kök ve temel itibarıyla ilişkilidir. “Hatare” fiili konumuzla alakalı olarak “kalpte harekete geçen fikir ve mâna, akla bir şeyin gelmesi, “Allah’ın

akla bir şeyi düşürmesi”, “şeytanın vesvese vermesi” gibi anlamlara gelmektedir. Arapça’da “*hatara bi-bal*” terkibi “aklımdan geçti” veya “aklıma geldi” anlamlarında çok sık kullanılmaktadır.²³ Mastar olarak ise “mal, şeref konum ve makam açısından yücelik ve bu açılardan kişilerin birbirine olan denkliliği”²⁴, “tehdit veya kişinin kendisini ve çevresindekileri tehlikeye atması”, “ödüllü yarışma, bir şey için bırakılabilen rehin”²⁵, hareket²⁶, hisse veya pay²⁷, fikir veya düşünce²⁸, “vesvese, havâcis”²⁹, “bâl (akıl) veya kalp”³⁰ anlamlarında kullanılmaktadır. Mecazen ise birine bilinmedik bir zarar geldiğinde veya cinlerin musallat olduğu düşünüldüğünde “Cinler tarafından hatraya uğradı”³¹ ifadeleri kullanılmaktadır.

Sözlük anlamları dikkate alındığında “h-t-r” fiilinin daha çok bir kimsenin belli bir yöne veya davranışa doğru hareket etmesini sağlayan “uyarı” veya bizzat bir kimsede uyarı meydana getiren “uyarıcı” anlamlarına geldiğini söylemek mümkündür.³² Dolayısıyla hâtır için genel anlamda iki durum söz konusudur: *Birincisi*; her türlü faktörün sebebiyet verebileceği insanı eyleme sevk edici konumda irade dışında zihne gelen veya kalpte hissedilen duygu, düşünce ve müşahedelerin hepsini içine alacak

²³ Ferâhidî, Halil b. Ahmed; *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrût: Müessesetül-Alemi lil-Matbuat, 1408/1988, IV, 213-214; İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdi, *Cemheretu'l-Luğa*, Beyrût: Dâru Sadr, [t.y.], II, 209-210; Cevheri, İsmail b. Hammad, *es-Sihah*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Mısır: Dâru'l-Kütübi'l- 'Arabi [t.y.], II, 648; Luğavî, Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mücmeli'l-Luğa*, thk. Zühayr 'Abdulmuhsin Sultân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1986, I-II, 296; İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434/2013, III, 138-141; Firûzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1429/2008, 479; Ebu'l-Beka, Eyyûb b. Mûsâ el Hüseyinî el-Kefevî, *Külliyât'ı Ebi'l-Bekâ*, Mısır: Dâru't-Tıbbâ'atil-Âmire [t.y.], 321; Tehânevî, Muhammed 'Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Fünûn*, thk. Mevlvî Muhammed Vecih-Mevlevî Abdülhak- Mevlvî Ğulâm Kâdir, Kalküta, 1862, I, 415-417; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *Tacu'l-'Arus*, thk. 'Abdüssettâr Ahmed Ferrac, Mısır, Matba'atu'l-Hayriyye, 1306, III, 183.

²⁴ Ferâhidî, IV, 213; Cevheri, II, 648; İbn Fâris, I-II, 296; İbn Manzûr, III, 139; Zebîdî, III, 185.

²⁵ İbn Dureyd, II, 210; 213; Cevheri, II, 648; İbn Manzûr, III, 138.

²⁶ İbn Fâris, I-II, 296; İbn Manzûr, III, 139.

²⁷ İbn Manzûr, III, 139; Zebîdî, III, 185.

²⁸ İbn Dureyd, II, 210.

²⁹ Ferâhidî, IV, 213; İbn Fâris, I-II, 296; Zebîdî, III, 185; Firûzâbâdî, 479.

³⁰ Ebû'l-Bekâ, 321; Tehânevî, I, 752.

³¹ İbn Dureyd, II, 210; Zebîdî, III, 185.

³² Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*, Peters: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Quât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî, Leiden; E.J. Brill, 1976, 63; Reinhart, A. Kevin; [1995], *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany; State University of New York Press, 1995, 156-157. Ayrıca hâtır kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. Aslan, Abdülğaffar, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (16), 2006, 29-56; Yavuz, Yusuf Şevki, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 523-526; Hatipoğlu, Büşra Nur, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2016.

şekilde uyarı veya uyarılma halidir. İşte hâtır kavramının zaman zaman dâî, vicdan, ilham veya vesvese ile aynı anlamda veya birbirlerinin yerine kullanılması bundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Gazzâlî’de (ö. 505/1111) hâtırı, “belli bir davranışa sevk edici genel uyarı” anlamında kullanmıştır. Ona göre insanın şuur alanı (kalb) iki kaynaktan gelen etkiler vasıtasıyla faaliyete geçmektedir. İnsan ister fizyolojik kaynaklar (duyular) isterse de manevi ve içsel kaynaklardan (şehvet, gazap vb.) bazen öğrenme ile bazen de herhangi bir gayret ve çaba olmaksızın kalbine gelen etkiler (havâtır) çerçevesinde bir davranış ortaya koyar.³³

İkincisi ise hâtırın teorik içeriğe bürünerek müstakil anlamda belli şartları haiz bir uyarıcı olmasıdır. Bu içeriğin kazanılması Mu‘tezile âlimleri öncülüğünde bir süreç sonunda oluşmuştur. Ancak Mu‘tezile’nin anlayışına göre havâtır kavramı farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bir grup, havâtır kavramını nazar bağlamında incelemiş ve havâtırı kaynağı bakımından geniş bir çerçevede ele alarak insanın dinî ve ahlaki bütün fiillerini kapsayacak tarzda kabul etmiştir. Kâdî Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) da dâhil olduğu başka bir grup ise hâtırı, kaynağını aşkın bir varlığa dayandırarak, insanın daha çok mârifetullahâ yönelik fiilleri bağlamında değerlendirmiştir. Onlara göre hâtır, “Allah veya melekleri ya da şeytan tarafından insanın iradesi dışında aklında/kalbinde korku oluşturarak kişiyi sistematik bir nazar ve istidlale sevk eden ya da ondan alıkoyan zorunlu bir uyarı/uyarıcı” demektir. Zira kişiye vâcib olan ilk şey Allah’ı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran nazardır ve nazarın gerekli oluşu (vücûbiyeti) ancak hâtır, dâî ve bunların yerine geçebilecek faktörler ile.³⁴

³³ Gazzâlî, *Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed*, “Kitabü Şerhi Acâibi’l-Kalb”, *İhyâ’ü ‘Ulûmi’-d-Dîn*, thk. Ebü’l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî Beyrût: Dâru’l-İbni Hazm, 1426/2005, 894-897; Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2010, 41-42.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu‘tezilî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse: Mu‘tezile’nin Beş İlkesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, I, 64; Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu‘tezilî, *el-Muğni fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ, Beyrût: Dâru Kütübi’l-İlmiye, 1433/2012, XII, 337,375, 376, Eş’arî, Ebû Hasen Ali b. İsmâil, *Mâkâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musâllîn*, thk. Ahmet Câd, Kahire: Dâru’l-Hadis, 1430/2009, 242; Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usulü’-d-Din*, thk. Ahmet Şemsu’d-Din, Beyrût: Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, 1423/2002, 44.

İlham

“L-h-m” (لهم) kökünden türeyen “ilham”ın sözlük anlamları “yutma, yutturmak, birden yutuvermek”tir.³⁵ İslâm literatüründe ilham için birbirinden farklı tanımlar kullanılması sebebiyle burada yaygın kullanılan birkaç tanımını vermekle yetineceğiz. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009) ilhamı, “hayrın yapılması ve şerrin terk edilmesi için kalbe doğan bilgiler” şeklinde tarif eder.³⁶ Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. 602/1108) göre ise ilham, “Allah ve melekler tarafından kalbe bir şeyin atılması³⁷ iken; Cürcânî (ö. 816/1413) *Ta’rifat*’da ilhamı, “ilahî feyiz yolu ile kalbe yerleştirilen şeyden ibaret olan” şeklinde tanımlamıştır. Ayrıca Cürcânî, burada ilhamın zahir âlimleri nezdinde delil teşkil etmediğini yalnızca sufilerin bunu delil kabul ettikleri bilgisini vermektedir.³⁸

Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması durumu, ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine havâtır, hevâcis ve firâset tabirleri de kullanılmış, hads, keşif, tecellî, vârid gibi kavramlara da ilhamdan çok az farklı mânalar yüklenmiştir.³⁹ İlhamı diğer kavramlardan özellikle de hâtırdan ayıran esas nokta onun herhangi bir delil ile akıl yürütmeye gerek kalmadan amel etmeye sebep olmasıdır.⁴⁰

Kur’ân-ı Kerim’de ilham kelimesi sadece Şems suresi 91/8 ayetinde, “(Allah) ona (nefse) fücûrunu da takvasını da ilham etti.” şeklinde geçmektedir. Bu ayette de insan doğasının yapısından bahsedilmiş ve ilham kavramı ile Allah’ın insan benliğine hem manevi zaafı hem de güçleri yerleştirdiği belirtilmiştir. Buradaki ilham kavramının kullanımı hakkında müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerse de, ayetteki “elhemehâ” ibaresi birden fazla mânayı taşımasını gerektirecek te’vîle açık bir şekilde kullanıldığı için, ilhamın nesnel bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi için yeterli olmamıştır. Zira genel anlayışa göre burada geçen ilham kavramı, ıstilahî mânada algılanmamalıdır ve tüm insanlara doğuştan verilen bir durum olarak kabul edilmelidir.

³⁵ İbn Manzûr, VIII, 144-145; Firûzâbâdî, 1491; Daha fazla bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 98-100; Aslan, Abdülgaffar, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, 25-45.

³⁶ Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *el-Fürûku’l-Lügavî*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru’l-İlim ve’s-Sekafe, 83.

³⁷ Râgıb el-İsfahânî, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, telif ve thk.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 586.

³⁸ Cürcânî *Ta’rifat*, 38.

³⁹ Gazzâlî, *İhya*, 894; Yavuz, “İlham”, 98-100.

⁴⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifat*, 38.

Buna karşılık müfessirler, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahyin doğrudan Allah tarafından onun kalbine gönderilen ilham anlamına geldiğini genellikle kabul ederler. Bu şekliyle ilham ile Kelâm ilmindeki istidlal ve nazar, his (duyu) ve tecrübe, haber ve rivâyet, vahiy gibi insanın zihninde/nefsinde/kalbinde âniden parlayan, ortaya çıkan bilgiler kastedilir.⁴¹

Öte yandan ilham konusunda Hz. Peygamber'den rivâyet edilen pek çok hadis de bulunmaktadır.⁴² Bir rivayette Hz. Peygamber'in; *“Allah'ım, senin nezdinden bir rahmet istiyorum ki, onunla bana rüşdümü ilham edesin.”*⁴³ şeklinde bir duâ etmektedir. Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber şöyle söylemektedir: *“Sizden önceki ümmetler içinde ilhama mazhar olan kişiler (muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetim arasında da onlardan biri varsa bu, Ömer'dir.”*⁴⁴

Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen bir görüş birliği vardır. Ancak ilhamın kesin bilgi kaynağı olup olmayacağı hususunda ihtilaf söz konusudur. Konuyla ilgili olarak iki temel görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi; ilham, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi olup kesin delil kabul edilebilir. Başta sûfiler olmak üzere İbn Sînâ, Abdülkâdir el-Bağdâdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, Zebîdî ve Haydar el-Âmülî gibi âlimler de bu görüştedir. İkincisi; insan kalbine bazı bilgilerin ilham edilmesi mümkün olmakla birlikte bunlar genel geçerliliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmez ve dinî alanda delil olarak kullanılamaz. Sûfiyye ile onlara tâbi olanların dışında kalan İslâm âlimlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁴⁵

Dolayısıyla ilhamın fiilden önce meydana gelip, talep edilen fiile sevk etmesi ve kaynağının Allah ve melekler olması hasebiyle hâtır ile benzerlikleri olsa da, bu benzerlik onların birbirleri yerine kullanılacak kadar aynı olduklarını göstermez. Zira bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil ettiğinden, ilham ile doğrudan talep edilen itaat eyleminin

⁴¹ Aslan, “Kelâm'da İlham...”, 28-29.

⁴² Rivayetler için bk. Buhârî, “Ashabü'n-Nebî”, 6, “Enbiyâ”, 54; Müslim, “Fedâilü's-Sahabe”, 23; Tirmizî, “Menâkıb”, 17.

⁴³ Tirmizî, “Duâ”, 30.

⁴⁴ Buhârî, “Fedâilü's-Sahabe”, 6.

⁴⁵ Yavuz, “İlham”, 98-100.

yapılması beklenir. Hâtır ise bilgi kaynaklarından olan akli kullanmayı esas aldığından kişiyi nazar ve tefekküre sevk ettikten sonra bu tefekkür neticesinde ki eylemi yapmasını talep eder. İlhamda bir nazar ve tefekkür etme süreci yokken, hâtırın asıl geliş sebebi kişiyi nazar ve tefekküre yönlendirmektir. Bu sebeple ilhamda bir nazar ve irade söz konusu olmadığından genel anlamda bir bağlayıcılık söz konusu değilken, hâtırda kişinin kendisinden isteneni yerine getirmesi gerekli (vâcib) kabul edilmiştir.

Vesvese-Hevâcis

İnsanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce (hâtır) olan “vesvese” (وسوس) ye gelince, “vesvâs” (وسواس) kökünden türemiş olup kelime olarak “gizlice fisıldama” ve “ziynet eşyalarından çıkan ses” için kullanılır.⁴⁶ Ayrıca gizli (belli belirsiz bir şekilde) olması sebebiyle “tam olarak ne olduğu anlaşılmayan sese” ve “rüzgârdan çıkan hafif hışırtıya” da bu ad verilir.⁴⁷ Terim olarak ise vesvese/visvâs, “şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yöneltten telkin”; vesvâs ise “şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt” anlamlarında kullanılır.⁴⁸ Ayrıca “kışkırtma, tahrik etme” anlamında nezğa⁴⁹ ve hemze⁵⁰, “hışırtı” anlamında hems⁵¹, “fisıldama, aklına gelme, içe doğma” anlamına gelen hâcis/hevâcis⁵² ve “iç ses” anlamındaki hadîsü'n-nefs⁵³ ve ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız havâtır gibi terimler, vesvese ile yakın anlamlara gelebilecek ve hatta kimi zaman birbirleri yerine kullanılan kavramlar olduğundan⁵⁴ bunları ayrıca burada açıklamaya ihtiyaç duymadan vesvese konusuna değinmekle yetineceğiz.

Şeytan tarafından meydana getirilen vesveseler genellikle kişiyi Allah'a ibadetten alıkoyarak isyana sevk etme, kendi yoluna çekme şeklindedir. Vesveseyi meydana getiren unsurlar ister cin, ister insan, isterse hayvan kaynaklı olsun hepsi de

⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 677.

⁴⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, 296.

⁴⁸ İbn Manzûr, VIII; 296-297, Firûzâbâdî, 1752; Çağrı, Mustafa, “Vesvese”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 70-72.

⁴⁹ Firûzâbâdî, 1601; A'raf, 7/200; Fussilet, 41/36.

⁵⁰ Müminun, 23/97.

⁵¹ Firûzâbâdî, 1752; Taha, 20/108.

⁵² Firûzâbâdî, 1676.

⁵³ Firûzâbâdî, 1752.

⁵⁴ Çağrı, “Vesvese”, 70-72.

literatürde şeytan olarak vasıflandırılmıştır.⁵⁵ Kur’ân-ı Kerim’de “vesvese”, türevleri ile birlikte beş yerde geçmektedir. Bunlardan dördü fiil kalıbında, birisi de sıfat olarak zikredilir. Fiil olarak zikredilenlerden ikisi İblis’i (A’râf 7/20; Tâhâ 20/120) biri nefsi (Kâf 50/16), diğerleri de vesvese veren bütün cinnî ve insî olan şeytanları (Nâs 114/4-5) nitelemektedir. Bu ayetlere bakıldığında vesvesenin kaynağının nefis ve insi/cinni şeytanlar olarak belirtildiği açıktır.⁵⁶

Hz. Peygamber’in, insanların psikolojik zaaflarını hiçbir zaman göz ardı etmediği, bilakis insanların karşılaştığı psikolojik problemlerle çok yakından ilgilendiği görülmektedir. İnsanların en çok maruz kaldıkları psikolojik problemlerden birisinin de, Allah’a iman ve O’na itaat etme konusundaki vesveseler olduğu ifade edilmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda hadislerde geçen vesvese daha çok şeytan tarafından insanın içine atılan ve onun imanına zarar vermeyi amaçlayan tehlikeli sorular ve düşünceler bağlamında geçmektedir. Bunlardan Hz. Peygamber’in Arafat gecesinde yaptığı duâda, “*Allahum! ... vesveseden sana sığınırım.*” şeklindeki sözü⁵⁸, hadislerde geçen “*Her insanın bir şeytanı vardır.*”⁵⁹ ve “*Kanın damarlarda dolaşması gibi şeytan da âdemoğlunun damarlarında dolaşır.*”⁶⁰ şeklindeki rivayetler örnek gösterilebilir. Ayrıca kaynaklarda bazı müslümanların Resûl-i Ekrem’e gelerek içlerinden, söylemeye dahi cesaret edemeyecekleri vesveseler geçtiğinden yakındıkları ve Resûlullah’ın da bu durumun onlardaki kesin ve katıksız imana delâlet ettiğini, ümmetinin bu tür vesveselerden dolayı -telkin edilenleri yapmadıkları sürece- sorumlu tutulmayacağına dair rivayetler de mevcuttur.⁶¹

Bu bağlamda genel olarak konuya baktığımızda kötü şeyleri vesvese yoluyla telkin eden şeytana karşılık Allah’ın kullarını tek başına bırakmadığı ve bu doğrultuda

⁵⁵ Aydın, Hayati, “Kur’an Açısından Şeytanın Etkisi Bağlamında Vesvese ve Şüphe”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1/15 (4), 2002, 538.

⁵⁶ Ayetlerin tam metni: “Şeytan ona (Âdem’e) vesvese verdi ve ‘Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını, bitmeyecek bir saltanatı göstereyim mi?’ dedi.” (Taha, 20/120), “Şeytan, ayıp yerlerini kendilerine göstermek için onlara (Âdem ile eşine) vesvese verdi ve ‘Rabbimizin bu ağaçtan menetmesi, melek olmanız veya burada ebedi kalmanız içindir.’ dedi.” (A’râf 7/20), “And olsun ki, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine vesvese verdiğini biliriz.” (Kaf, 50/16), “İnsanların kalplerine sinsice vesvese veren cinni ve insi şeytanlar...” (Nâs 114/4-5.)

⁵⁷ Dölek, Adem, “Hadislerde İman Hususundaki Vesveseler, Tedavi Yolları Ve Telkinin Önemi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 42(4), 121.

⁵⁸ Tirmizî, “Du‘a”, 78.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 385.

⁶⁰ Buhârî, “Ahkâm”, 21; Ebû Dâvûd, “Savm”, 78; Ahmed b. Hanbel, Müsned, III, 156, 285.

⁶¹ Müslim, “İmân”, 201-205, 211; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 255; VI, 106.

ya bizatihi kendisi ya da melekleri vasıtası ile hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanların kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimlerinin neredeyse tamamında bir görüş birliği vardır. Ancak ilhamın varlığı genel olarak kabul edilmekle birlikte, dinî konularda bilgi kaynağı olup olmayacağı konusunda ihtilaf da mevcuttur. Zira sûfiler ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı kabul ederken; sufiler dışındaki diğer İslâm âlimlerinin çoğunluğu onu bilgi kaynağı kabul etmemişlerdir.

Dolayısıyla vesvese fiilden önce meydana gelme ve fiile sevk etme hususlarında hâtır ile benzeşse de birbirleri yerine kullanılabilir kadar aynı fonksiyonu icra etmezler. Zira iki şeyin birbiri yerine kullanılabilmesi için tüm özellikleri açısından birbirlerini karşılamaları gerekmektedir. Birbiri yerine kullanılamayacağının en önemli sebeplerinden biri şudur: Vesvese ile nazar ve istidlalden kaçınma arasında doğrusal/zorunlu bir ilişki yoktur. Hâtır oluştuğunda nazar ve istidlalin yapılması zorunludur.

Dâî/Güdü

Arapçada “d- ‘a- v” (دعو) sözlük anlamı itibari ile “çağırarak, davet etmek, ikna etmek ve teşvik etmek” gibi anlamlara gelmektedir. İsm-i fâil kalıbında “dâî” olarak gelir ve çoğulu “devâî”dir.⁶² Dâî kelimesi Türkçe’ye güdü/dürtü/motivasyon olarak tercüme edilse de aslında bu kelimeler tam anlamıyla dâî kavramını karşılamamaktadır. Nitekim güdü veya dürtü “organizmayı eyleme iten ve eylemi yönlendiren içsel uyarı, itici güç” anlamındadır. Açlık, susuzluk, cinsellik gibi fizyolojik kökenli güdülere dürtü (drive) adı verilirken, insanlara özgü başarıma isteği gibi yüksek dürtülere de gereksinme (ihtiyaç) denir. Ancak yaygın olarak güdü şu anlamda kullanılmaktadır: “Şuurlu veya şuur dışı, fizyolojik, duygusal, zihinsel ve sosyal nitelikli olabilen istekler, arzular, gereksinimler, dürtüler ve ilgilerdir.” Güdülerin, organizmayı uyaran ve faaliyete geçiren, bir de organizmanın davranışını belirli bir amaca doğru yönelten temel işlevleri vardır. Nerede olunursa olunsun ve ne yapılırsa yapılsın, her davranışın altında bir güdü ve güdüler zincirinin yattığı iddia edilmiştir.⁶³

⁶² İbn Manzûr, III, 368; Firûzâbâdî, 548.

⁶³ Budak, Selçuk, “Güdü”, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000, 346; Budak, “Motivasyon”, 519-520; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 80; Cüceloğlu, 229-230.

İlk dönemlerde dâînin kullanımına baktığımızda, dürtü veya güdü kavramları ile aynı anlamda kullanılmadığı karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de dâî kavramı, Hz. Peygamber’in Allah elçisi olarak fonksiyon ve görevlerini dile getiren âyetlerde bilhassa “Allah’a çağırın” veya “duâ eden”⁶⁴ mânasında kullanılmıştır. Ayrıca faili ve nesnesi farklılık göstermekle birlikte “duâ eden, çağırıda bulunan”⁶⁵, bağlamına göre hem olumlu hem de olumsuz mânayı teşmil edecek şekilde “davet etmek, teşvikte bulunmak”⁶⁶ mânasında ve müşriklere nispetle “tapınmak”⁶⁷ anlamında da geçmektedir. Kelime “duâ eden, çağırın” mânasıyla farklı türevlerde hadislerde de çokça geçmektedir.⁶⁸ İlk dönemde naslar bağlamında dâî kavramının kullanım alanlarına baktığımızda anlamın genellikle çeşitli bağlamlarda iyiye veya kötüye davet eden varlıklar noktasında yoğunlaştığı dikkatleri çekmektedir.

Ancak sonraki dönemlerde bu kavram özellikle İslâm kelâmının önemli bir ayağını temsil eden Mu‘tezile ile birlikte Kur’an ve hadislerde kullanılan anlamın dışında yeni bir teorik içerik kazanmıştır. Kâdî Abdülcebbar dâî kavramını, bu ilk kullanımın dışına çıkararak “fiil meydana getiren etken” olarak tanımlamıştır.⁶⁹ Kâdî, eylemin ortaya çıkması aşamasında, öznenin eylemi gerçekleştirmesini sağlayan çeşitli unsurların (devâî) varlığını gerekli görmektedir. Ona göre bu devâiden maksat eylemlerimizde bize yarar getireceğine ve zararı gidereceğine dair zan, kanı ve bilgidir. Bunlar insanın karar almasında belirleyici olmaktadır.⁷⁰ Ayrıca devâinin ne olduğu hususunda Ehl-i sünnet âlimlerden Fahrettin er-Razî (ö. 606/1210), “Geldiği halin farklılık göstermesine göre kişide fiilin yapılmasını veya terk edilmesini mümkün kılan bir sâik” olarak tanımlamıştır. Sonrasında ise onu şöyle açıklamıştır: “Kişi bir fiilde bir faydanın olduğunu bildiğinde, zannettiğinde veya inandığında onun kalbinde fiili yapmaya yönelik meyil oluşur. Bu durumda kişinin fiili meydana getirecek uzuvlarında

⁶⁴ Ahzâb 33/46; Ahkâf 46/31-32; Bakara 2/186.

⁶⁵ Taha 20/108; Kamer, 54/6, 8.

⁶⁶ Bakara, 2/221.

⁶⁷ Hac, 22/62.

⁶⁸ Konuyla ilgili hadisler için bk. Wensinck and Mensing, *Mu‘cemü’l-Müfehres li elfâzi’l-Hâdisi’n-Nebevî*, “d-‘a-v”, Leiden: Brill, 1943, II, 127-135.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 57-58. Daha fazla bilgi için bk. Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbar’da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devâî) Ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu‘tezilî, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît bi’t-Teklîf, Şerh ve Derleme: İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî, tsh. ve thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui*, Beyrût: el-Matbaatü’l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965, I, 70; Süt, Abdunnasır, *Mu‘tezile ve Ahlâk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, 132-133.

bir sıkıntı yoksa kişi o fiili gerçekleştirir. Ya da kişi bir fiilde zarar olduğuna yönelik bir bilgiye, zanna veya itikada sahip olduğunda kalbinde o fiili terk etmeye yönelik bir meyil meydana gelir. Kişi bu durumda fiili terk edecek uzuvlarında bir problem olmadığında kalbinde meydana gelen nefrete binaen fiili terk eder. İşte devâi ile kastedilen budur.⁷¹ Ancak Razi'nin dâi tanımını Mu'teziledeki havâtır kavramını da içine alabilecek bir genişliktedir.

Mu'tezilî âlimlerin, “devâinin bulunması durumunda kişinin fiili yapmaya daha yakın olacağı” yönündeki özel vurguları güdülerin fonksiyonalitesini çağrıştırmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin fiil sisteminde, güdünün, mecbur bırakıcı bir unsur olmanın ötesinde fiili başlatmak ve kişiyi belirli bir yönde harekete geçirmek dışında bir fonksiyonunun bulunmaması da bu benzerliğin bir başka tarafını oluşturmaktadır.⁷² İnsanın olumsuz güdülere veya dürtülere sahip olması insanı daha başlangıçta menfi ve kötü kılmaz. Bunlar insan iradesinin iki kutbundan birini meydana getirir ve imtihan sırrının gereğidir. Çünkü kişi, dinî veya dünyevî güdülenmede hiçbir zaman motivasyonlar vasıtası ile determinizme (belirlenimcilik) sürüklenmez. Aynı zamanda insan, Allah'ın ruhundan bir nefha taşıma, objelerin isimlerini bilme, akıl, ahlaki duyarlılık ve vicdan yeteneğine sahip olma gibi olumlu yükseltici nedenleri de taşır.⁷³ Bu anlamdaki dâi/devâi kavramlarının günümüzdeki güdü kavramına benzer şekilde kullanıldığını söyleyebilirsek de İslâm düşüncesinde yer alan dâi kavramının daha geniş bir anlam çerçevesine sahip olduğunu da ifade etmemiz gereklidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İslâm düşüncesinde dâi, genel anlamda fiilden önce olan ve kişiyi fiile sevk eden motive edici tüm ön süreçleri kapsayıcı bir kavram niteliğinde kullanılmıştır. Hâtıra dâi denilmesi de bundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî sistem içinde önemli yeri bulunan hâtır, fiilden önce var olan dâilerden yalnızca biri olduğu gibi Türkçe'de “güdü” denilen şey de bu dâilerden biridir. Güdü, hâtırda olduğu gibi kişiyi akıl yürütmeye sevk eden veya kişinin akıl yürütmesini gerekli kılan bir faktör değildir. Nitekim Kâdî Abdülcebbar da hâtır ve devâi arasında belirgin bir fark bulunduğunu söylemektedir. Ona göre insanın

⁷¹ Razi, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999, III, 5, 22-26, 27-32.

⁷² Demir, 31.

⁷³ Ardoğan, Recep, *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*, Ankara: İlkadım Yayınları, 1998, 188-189; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 83-85.

kalbindeki güdüler, insan tarafından harekete geçirilirken, zorunlu bilgi olan hâtır ise kalpte Allah tarafından yaratılır. Dolayısıyla hâtır, akıl sahibi kişiyi uyararak iradesini ve fiillerini etkiler. Bu sebeple hâtır bir tür mânası anlaşılabilen bir iç ses ve uyarı kabilinden fiilin yönünü belirlerken, devâî ise fiilin iç muharriki olarak fiili başlatır.⁷⁴

Nihayetinde her iki kavram da irâde aşamasına geçmeden önce gerçekleştiği için çoğu zaman birbirleri yerine kullanılsa da, hâtır dâî'den önce meydana gelip dâîyi harekete geçirerek fiili meydana getirir ve onun yönünü belirler. Eylemin ahlâkî bir değer ifade etmesi ve sorumluluğun gerçekleşmesi, dâînin kendisi sebebiyle olmayıp onun sevk etmesinden sonra iradenin devreye girmesine bağlı⁷⁵ iken; hâtırın dinî sorumluluk oluşturmadaki katkısı onun fiilin yönünü belirlemesinden kaynaklanmaktadır.

Kast-Niyet-Hemm-Azm

Bu kavramlar birbirleriyle çok yakın anlam ilişkisine sahip olmakla birlikte çoğu zaman aynı anlamda kullanılmışlardır. Sözlükte “yönelmek, istemek ve niyetinde olmak” gibi anlamlara gelen “kast”, terim olarak bir kimsenin istek ve irâdesinin bir fiile ait sonuca yönelmesini ifade eder.⁷⁶ “Karar verme ve kastetmek” anlamındaki “niyet” ise bir şeyi yapma arzusunun kuvvetli bir şekilde meydana gelmesi anlamındadır.⁷⁷ Niyet ve kasıt çoğunlukla eş anlamlı kullanılmaktadır. Ancak bununla birlikte kastın mücerret yöneliş, niyetin ise bu yönelişin arkasında olan ve ona manevi ve olumlu bir nitelik kazandıran sâik (bâis) olduğunu söyleyerek, kastı niyetten daha kapsamlı görenler vardır.⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr kastı, fâilin kendi ya da müsebbebinin durumuna uygun fiili irâde etmesi şeklinde tanımlamıştır. Birçok yerde kasıt ile güdüleri (devâî) birlikte kullanan Kâdî, irâde aşamasından önce gerçekleşen kastı, davranışa sevk eden bir sâik kabul etmiştir.⁷⁹

“Niyet eme, isteme, azmetme” anlamına gelen “hemm” kelimesine gelince, iyi veya kötü herhangi bir şeyi yapmadan önce kalbin onu yapmaya karar vermesidir.⁸⁰

⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/II, 83; VII, 27,38; XII, 337-345.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XIV, 57-58; Demir, 31.

⁷⁶ İbn Manzûr, VII, 377; Firûzâbâdî, 1328; Şafak, Ali, “Kasıt”, DİA, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 559- 560.

⁷⁷ İbn Manzûr, VIII, 757; Firûzâbâdî, 1660.

⁷⁸ Şafak, “Kasıt”, 559- 560.

⁷⁹ Demir, 48.

⁸⁰ İbn Manzûr, IX, 139; Firûzâbâdî, 1709; İsfahânî, *Müfredat*, 709; Cürcânî, *Ta'rifat*, 252.

“Azm” ise, “kalbin işi yapmaya karar vermesi, fikrinde ciddi olması veya bu fikrinde diretmesi” anlamında kullanılmıştır.⁸¹ İslâm âlimlerine göre “bir şeyi yapmaya bilinçli şekilde karar vermek” demek olan kasıt ve azim safhası, insanın eylemini meydana getiren zihnî faaliyetlerin arasında fizik âleme en yakın halkayı teşkil eder.⁸² Hemm, azm, kast ve niyet gibi kavramlar, havâtırın etkisiyle yönlendirilen kalbî iradenin, yaptırılmak istenen davranışa karşı talep derecesini ifade eden terimlerdir.⁸³ Bu kavramlar hâtır ile yakın bir ilişki içerisinde olduğundan çoğu zaman aynı yerde kullanılmış ve bazen de birbirleri ile karıştırılmıştır. Bu sebeple hâtırın anlaşılması için bu kavramların da açıklanması konunun vuzuha kavuşturulmasına kolaylık sağlayacaktır.

Gazzâlî bu kavramların fiilin meydana gelmesindeki rolünü güzel bir şekilde açıklamıştır. Ona göre kalbe ilk gelen ve uğrayan şeye hâtır/hadis-i nefis denir. İkinci aşamada heyecan, rağbet ve meyli tabiî gerçekleşir. Bu, kişinin tabiatında olan şehvetin harekete geçmesi ile meydana gelir ki bu da ancak hâtır ile gerçekleşir. Üçüncü aşamada kalbin hükmü anlamında itikat gerçekleşir. Yani önce hâtır, sonra meyil sonrada itikat meydana gelir. Dördüncü aşamada ise kat’i karar, azim, cezm ve niyet etme meydana gelir ki buna da bilfiil hemm/niyet ve kasıt denir.⁸⁴

Dolayısıyla kast-niyet-hemm-azm bir şeyi yapmaya bilinçli şekilde karar verme anlamındadır. Yani insanın eylemini meydana getiren zihnî faaliyetleri arasında fizik âleme en yakın halkayı teşkil eder. Bu aşamaların fiilden hemen önce meydana gelmeleri hâtır ile aynı olmalarını gerektirmez. Çünkü hemm, azm, kast ve niyet gibi kavramlar, havâtırın etkisiyle yönlendirilen kalbî iradenin, yaptırılmak istenen davranışa karşı talep derecesini ifade eden terimlerdir. Yani hâtır bu aşamalardan önce gelir ve kişinin bir eyleme yönelik kastını ve azmini kuvvetlendirir.

Vicdan ve Hads/ Sezgi

Arapçada “v-c-d” (وجد) kökünden türemiş olup “bulmak, rast gelmek” anlamına gelen “vicdan” (وجدان), mastar olarak gelmektedir. Bir kimsenin arzu ettiğini bulması, idrak etmek, akıl ile bulmak, bilmek, arzu ve istek gücü ile bir şeyi bulmak gibi

⁸¹ İsfahânî, *Müfredat*, 434; İbn Manzûr, VI, 236; Firuzabadî, 1087.

⁸² Şafak, “Kasıt”, 560.

⁸³ Gazzâlî, *İhya*, 920, Çelik, İsa, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (1), 2002, 158.

⁸⁴ Gazzâlî, *İhya*, 920.

anamlara gelmektedir.⁸⁵ Terim olarak vicdan, insanın içinde bulunan ahlâkî otorite, davranışlarımıza iyi veya kötü ahlâkî değer kazandıran ve eylemlerimiz hakkında bizi yargıda bulunmaya iten ve hüküm vermeyi sağlayan yeteneği ifade eder.⁸⁶ İslâm düşüncesinde vicdan kavramı, insanın içinde iyiyi ve kötüyü ayırt eden duygu anlamında kullanılır. İnsanda iyi ve kötü arasındaki farkı anlamak için yaratılan vicdan, davranışların ahlâki niteliklere göre ortaya konmasını sağlayan psikolojik bir melekedir.⁸⁷ Şems suresi 91/10 ayetinden⁸⁸ hareketle yaratılışa ilham edilen ahlaki şuurun, insandaki vicdanın varlığı ve gelişimiyle alakalı olduğu söylenmiştir.⁸⁹

Hads/sezgi ise sözlükte “bir işin veya olayın sonucunu tahmin etme, zannetme, hızlı ilerleyiş, çabuk kavrayış” gibi anlamlara gelir.⁹⁰ Hads yaygın olarak aklî sezgi mânasına gelir ve bir düşünce konusunun doğrudan doğruya, kasıt ve ihtiyar olmaksızın birden bire kavranması şeklinde gerçekleşir. Doğrudan doğruya vurgusu ise bir çıkarımın, nedenlerin, öncüllerin, bir tanımlama işleminin, doğrulamanın, sembollerin ve bir düşünme sürecinin bulunmaması anlamına gelir.⁹¹ Tecrübî sezgi, aklî sezgi, mistik sezgi ve felsefî sezgi vb. çok farklı sezgi türlerinden ve buna bağlı olarak bilgi çeşitlerinden söz edilebilir. Kelâmcılara göre önemli olan aklî sezgidir ve bu bilgi değeri taşır. Zira onlara göre hads, aklî öncüllerden sonuçlara süratle intikali veya basit bir müşahede ile sonuca ulaşmayı yahut öncülle sonucun aynı anda zihne gelişini ifade ettiğinden, bu tür bir bilgi, zaruri ve kesinliği tartışılmaz olup apaçık fikirler elde etme vasıtasıdır. Onlara göre akıl yürütmeye (istidlâl) bilgi edinme iki farklı yolla meydana gelir. Birincisinde bilinen temel önermelerden hareket edilerek sonuca ulaşılır; yani burada birbirini takip eden hükümler zinciri vardır. İkincisinde ise nereden ve nasıl olduğu bilinmeyen bir önermeye dayanılarak bir anda sonuca ulaşılır.⁹² Ayrıca sezgi (kalbe doğma) özeldir, başkalarına iletilemez ve aktarılamadığı gibi derece de kabul

⁸⁵ İbn Manzûr, IX, 222; Firûzâbâdî, 1732.

⁸⁶ Demir, Osman, “Vicdan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 100-102; Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, İstanbul: Beyan Yayınları, [t.y.], 11-15. Daha fazla bilgi için bk. Cengiz, Yunus ve Selime Çınar, (Ed.), *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

⁸⁷ Demir, “Vicdan”, 100-102; Bilgiz, 11-15.

⁸⁸ Ayette şu şekilde buyrulmaktadır: “(Allah) Ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham etti.” (Şems, 91/10)

⁸⁹ Ardoğan, ...*İnsan Psikolojisi*, 56.

⁹⁰ İbn Manzûr, II, 360; Hökelekli, “Hads”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 68.

⁹¹ Hökelekli, “Hads”, 68, Köz, İsmail, “Sezgi'nin Bilgideki Yeri Ve Önemi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 2005, 23.

⁹² Hökelekli, “Hads”, 68.

etmez. Az veya çok sezgisel bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Zira o ya vardır ya da yoktur.⁹³

Gazzâlî'ye göre sezgiye dayalı önermelere hadsiyat denir. Hadsiyat zihnin berraklığı, kuvveti ve bir takım şeyleri peş peşe müşahade etmesi ile nefiste ortaya çıkan, sezgi ilkesine dayanarak kendileri ile hükmedilen bir takım önermelerdir. Nefis, tereddüde düşmeyecek şekilde bu önermeleri kabul ve tasdik etmeyi tabii olarak benimser. Ancak bu sezgi sübjektifliği barındırır. Çünkü bu önermelerin doğru oluşuna yönelik burhan getirilmesi imkân dâhilinde değilse de, bu bilgilerden şüphe edilmez ve bu öğrenme yolu ile başkalarına da öğretilemez. Ancak bunun için kişinin girdiği yol ve izlediği yöntem anlatılabilir.⁹⁴

Dolayısıyla İslâm düşüncesinde sıklıkla kullanılan vicdan, hads/sezgi birbirine yakın içeriğe sahip kavramlar olmaları sebebiyle genellikle “çıkarım olmadan, ispatlanmamış bir inanç, bir içe doğma, bir iç görüş, bir konu hakkındaki hakikatlerin doğrudan bilgisini anlama” şeklinde algılanmıştır. Başka bir deyişle zorunlu bilgilerden olan vicdanî bilgiler, nefislerimizle ya da iç organlarımızla bulduğumuz bilgilerdir. Kendi varlığımızı, korkumuzu, öfkemizi, hazzımızı, acımızı, açlığımızı ve tokluğumuzu bilmemiz buna örnektir. Vicdanî bilgilerin ilimlere faydası azdır çünkü bunlar herkeste ortak değildir ya da bunların herkesteki ortaklığı kesin olarak bilinmemektedir. Bu nedenle başkasına karşı delil olamaz. Çünkü başkası bizim bulduğumuz şeyi kendi içinde bulamayabilir.⁹⁵ Yani vicdanda, hakikatlerin bilgisi akıl yürütme ve tefekkür olmaksızın elde edilir. Ancak hâtırda asıl maksat nazar ve tefekkürdür. Kişi vicdanî hükümlerden sorumlu tutulmazken, hâtır ile sevk olduğu akıl yürütmeyi gerçekleştirmediği takdirde, yapmadığı fiillerden sorumludur.

⁹³ Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, 165-166.

⁹⁴ Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, 258-260.

⁹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî, *Şerhu'l-Mevâkıf-Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, 214.

1.2. HAVÂTIR ve NELİĞİ PROBLEMİ

1.2.1. Kur'an ve Hadislerde Havâtır

İslam düşüncesinde insanı iyi veya kötü fiil yapmaya sevk eden havâtıra yönelik görüş ve fikirler mevcut olsa da, Kur'an'da *h-t-r* fiil kökünden türeyen herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Kur'an'da insanın kötüyü yapmasında, sapıklığa düşmesinde kışkırtıcı güç olarak şeytan⁹⁶; buna karşın insanın seçme ve irade gücünün etkin olması için insanı iyiliğe sevk eden, insanlar için iyiyi ve güzelliği dileyen konumunda açıkça ifade edilen iyi muharrik güç olarak da Allah⁹⁷ zikredilmektedir. Ancak birçok âyette; nefis ve kalb kavramları etrafında insan tabiatından ve davranışa etki eden iç unsurlardan bahsedildiği görülmektedir.⁹⁸

Kur'an'da, doğrudan hâtır kavramı veya aynı kökten türeyen bir kelime bulunmamasına rağmen, havâtır düşüncesini kabul edenler kendilerini dolaylı bir şekilde nasslara dayandırmışlardır. Havâtır düşüncesini savunanlara göre her ne kadar Kur'an'da doğrudan insanın kalbinde kendisini iyiliğe teşvik eden, kötülükten ise sakındıran uyarıcı bir muharrik güçten bahsedilmemiş olsa da gerek Allah ve melekleri gerekse de şeytan ve nefsin eyleme sevk ve eylemden alıkoyma noktasında Kur'an'da hâtırın bazı işlevlerinden bahsedilmektedir. Zira bazı ayetlerde, öğretenin Allah olduğu vurgulanarak, Allah'ın melekleri vasıtası ile vesveseleri gidermek ve kalpleri pekiştirmek suretiyle inananların, kalplerine korku salmak suretiyle de inanmayanların duygu ve düşünceleri üzerinde etkide bulunduğu geçmektedir.⁹⁹ Öte yandan şeytanın da insana vesvesede bulunarak onu Allah'tan alıkoymaya yönelik kötü düşünceler verdiği ve kalbine nüfuz etmeye çalıştığından bahsedilmektedir.¹⁰⁰ Örneğin; Allah insana atfen “*Andolsun ki, gerçekten insanı biz yarattık ve nefsinin onu ne ile vesveselendirdiğini biliriz.*”¹⁰¹, “*Nefsi kendisine kardeşini öldürmesini basit gösterdi.*”¹⁰², “*Nefis gerçekten kötülüğü emredendir. ... Hayır! Nefisleriniz sizi aldatmış*

⁹⁶ Ayetler için bk. Araf, 7/16-17; Kehf, 18/14; Fussilet, 41/36.

⁹⁷ Ayetler için bk. Nisa, 4/85; Nahl, 16/101; Nur, 24/21; Fussilet, 41/36; Nas, 114/4.

⁹⁸ Ayetler için bk. Kalb için: Maide, 5/41; Ahzab, 33/53; Nefs için: Yusuf, 12/53; Kıyamet, 75/2; Feccr, 89/27. Şems, 91/7- 10.

⁹⁹ Rahman, 55/1-4; Alak, 96/ 4-5.

¹⁰⁰ Bakara, 2/68; Maide 5/91; A'râf, 7/20, 200; Taha, 20/120; Fussilet, 41/36; Furkan, 25/29.

¹⁰¹ Kaf, 50/16.

¹⁰² Maide, 5/30.

ve bu işe sevk etmiştir.”¹⁰³ ayetlerinde nefsin fiile sevk eden fonksiyonuna değinilmiştir. Yine “*O (şeytan) insanların kalbine vesvese verir.*”¹⁰⁴ ayetlerinde ise harici bir muharrir güç olarak şeytandan bahsedilmiştir. “*(Allah) Ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham etti.*”¹⁰⁵, “*Herkes kendi şekline, yapısına (hüviyetine, karakterine) göre amel eder.*”¹⁰⁶ ayetleri bağlamında ise insanın yaratılışında var olan belirli kişilik özelliklerine vurgu yapılmıştır.

Hadislerde ise *h-t-r* fiil kökünden türeyen birtakım rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu rivayetlerde havâtır için özel bir anlam bulunmamaktadır. Daha çok “insanın aklına veya kalbine bir takım şeylerin gelmesi” anlamında hâtır kavramı kullanılmıştır.¹⁰⁷ Ancak hâtır lafzının türevleri ile birlikte geçtiği hadislerle baktığımızda çoğunda “şeytanın insanın kalbine vesvese vermesi” ve “insanların düşüncelerinin ötesinde” kısacası insanın herhangi bir etkisinin olmadığı düşünceler anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁸ Bu hadislerdeki insanın kalbine gelen duygu ve düşünceler anlamındaki havâtırın, vesveseye karşılık kullanılmakta olduğu aşikârdır. Bununla birlikte havâtır lafzı geçmese de onun varlığına delil olarak gösterilen hadisler de mevcuttur. Bu bağlamda İbn Mesud’tan rivayetle gelen hadiste Hz. Peygamber:

*“İnsanoğlunun kalbinde şeytanın lemmesi (vesvese) ve meleğin lemmesi (ilhamı) bulunur. Şeytanın verdiği vesvese şerri vadedip hakkı yalanlamakta iken, meleğin ilhamı hayrı tavsiye ve tasdik etmektedir. Kim kalbinde hayrı kabul edip hakkı tasdik etme duygusunu bulursa onun Allah’tan olduğunu bilsin ve ona hamd etsin. Kim de aksini bulursa şeytandan Allah Teâlâ’ya sığınsın.”*¹⁰⁹

buyurmaktadır. Bu rivayetten hareketle insan kalbinin dışarıdan müdahalelere açık olduğu söylenmektedir. Bir başka rivayette ise

¹⁰³ Yusuf, 12/18,53.

¹⁰⁴ Nas, 114/4-5.

¹⁰⁵ Şems, 91/8.

¹⁰⁶ İsrâ, 17/84.

¹⁰⁷ Hadislerin geçtiği yerleri görmek için bk. Wensinck and Mensing, *Mu‘cemü’l-Müfehres li elfâzi’l-Hâdîsi’n-Nebevî*, “h-t-r”, Leiden: Brill, 1943, II, 48.

¹⁰⁸ Buhârî, “Tevhid”, 35, “Ezan”, 4, “Sehv”, 6, Bed’ul-Halk”, 8, 11, “Salat”, 19, “Mesacid”, 83, “Tefsiru Sure”, 32, “İman”, 312, “Cennet”, 2-5; Nesâî, “Ezan”, 30, “Sehv” 25; Ebû Dâvûd, “Salat”, 31; Tirmizî, “Cennet”, 15, “Tefsîru sure”, 33, 56; İbn Mâce, “Zühd” 39.

¹⁰⁹ Tirmizî. "Tefsiru-Sure", 2/35.

“Her halife fitri iki hisse (duygu) sahiptir. Biri ona hayrı emreder onu bunu yapmaya teşvik eder, diğeri ona şerri emreder ve bunu yapmaya teşvik eder. Korunan kimse Allah’ın koruduğudur.”¹¹⁰

buyurulmuştur. Dolayısıyla havâtırın varlığına delil olarak getirilen ayet ve hadislere baktığımızda burada hâtırın kazanmış olduğu teorik içerikle doğrudan bir bağlantısı bulunmasa da, iyiye yönelten harici muharrik güç olarak Allah’tan veya meleklerden, kötüye sevk eden muharrik güç olarak da şeytandan veya nefisten bahsedildiğini söyleyebiliriz.

Naslarda doğrudan geçmemekle birlikte bir takım ayetlerden hareketle insanı fiile sevk eden bir takım kalbi ve deruni hallerin varlığı kabul edilmiş ve insanın kalbine gelip geçen bu tarz düşüncelerin irade dışı oluştuğuna işaret edilmiştir. Nitekim Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) Allah’ın insanı havâtırlarla mükellef tutmadığına dair görüşünü *el-Luma'* kitabında “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutar.”¹¹¹ ayetinden hareketle temellendirmiştir. Ona göre bu ayet “Allah insanları, nefislerinden kaynaklanan ve onları kötülüğe çağıran havâtırları (vesvese) gidermek gibi kendilerine ağır gelecek şeylerle mükellef kılmaz” şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹² İmam Eş'arî, bunu söylemekle insanın iradesi dışında kalbine bir takım düşüncelerin gelebileceğini kabul etmiştir.

Fahrettin er-Razî, insanın kendisini gözlemlediği takdirde bu tarz istemsiz düşüncelerin varlığına rahatça ulaşacağını söylemiştir. Ona göre çoğu kez istem dışı bir şekilde, bir şey aklında hiç yokken aniden o şeye yönelik kişinin aklına bir şekil, plan, suret düşüverir. Kalbe düşen bu şekle binaen o şeye bir meyil meydana gelir. Uzuvarın hareketi ve bu şeyin fiil olarak meydana gelişi kalpteki bu meyle varıp durur.¹¹³ Razî, “Bilin ki Allah kişi ile kalbi arasına girer.”¹¹⁴ ayeti bağlamında kalbe gelen bu düşüncelerin neler olduğu hakkında bilgi vermiştir. Ona göre bu ayetten maksat “Kâfir bir kimse iman etmek ister de Allah onun iman etmesini istemezse, Allah onunla o kimsenin kalbi arasına girer. Mümin bir kimse de kâfir olmak ister de Allah onun kâfir

¹¹⁰ Buhârî, “Kader”, 8.

¹¹¹ Bakara, 2/286.

¹¹² Eş'arî, Ebû Hasen Ali b. İsmâil, *el-Luma' fi'r- Red 'ala Ehli'z- Zeyğ ve'l- Bid'a*, thk. Muhammed Emin el-Dannâvî, Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l- İlmiyye, 67.

¹¹³ Razî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsirü'l-Kebir*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981, XXXI, 193.

¹¹⁴ Enfal, 8/24.

olmasını istemezse yine Allah onunla kalbi arasına girer.” şeklindedir. Ona göre kalbin hallerinden olan bu tarz düşünceler ya inançlar (itikadat), ya istekler (irâdât) veyahut ta sebepler (devâî) kabilindedir. Buradaki düşünce ister inanç, ister irade, isterse de dâîler olsun bu tarz kalbin fiillerinin faili sadece Allah’tır.¹¹⁵ Böylece Razî, kalbî fiillerin failinin Allah olduğunu söylemekle birlikte insanda irade dışı meydana gelen havâtırların varlığını da kabul etmiş olmaktadır.

Yine Râzî, “Siz, içinizdekileri açıklasanız da gizleseniz de, Allah onunla sizi hesaba çeker.”¹¹⁶ ayetini açıklarken insanın iradesi dışında kalbine bir takım şeylerin gelebileceğini (havâtır) ve Allah’ın bunlardan haberdar olduğunu belirtmiş ve bunların teklif bağlamında olup olmadığına yönelik açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre insanın kalbinde iki tür düşünce mevcuttur. Bunlardan birincisi iyi olmakla birlikte kişi o düşünceyi benimseyip ve gereğini yapmaya gayret gösterdiğinden bu düşüncelerinden sorumludur. İkincisi ise, kişi bu tarz düşüncelerden hoşlanmamakla birlikte bunları bir türlü içinden söküp atamadığı için bu düşüncelerinden sorumlu değildir.¹¹⁷ Razî, “Ey iman edenler! Eğer Allah’tan çekinip korunursanız size (hak ile batılı ayıran) furkanı verir.”¹¹⁸ ayetini açıklarken burada ‘furkan’ ile kastedilen, müminlerle kâfirler arasındaki bütün ayırt edici vasıfların kastedildiğini söylemektedir. Ona göre bu farklar ya dünya halleri ya da ahiret halleri ile ilgilidir. Bunların dünya halleri ile ilgili olduğunu söyledikten sonra kalbin hallerinden bahsetmiştir. Ona göre kalbin halleri, Allah’ın, müminlerin kalbine hidayeti ve mârifetullahı tahsis ederek müminlerin kalplerinden ve gönüllerinden kini, öfkeyi, hasedi, hile ve tuzakları giderirken, münafık ve kâfirlerin kalplerinin durumu ise bunun tam tersidir. İyi hallerin kalbe doğmasının sebebi, kalbin Allah’a itaat etmesiyle nurlanmasıdır. Çünkü mârifetullah nur iken kötü huylar da zulmettir. Nur gelince de karanlığın mutlaka kaybolması gerekir.¹¹⁹ Razî’nin burada marifetullah bilgisini, kalbin fiillerinden kabul ettiğini ve Allah’ın bu fiillere müdahale etmesini de mümkün gördüğünü müşahade etmekteyiz.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, XV, 152.

¹¹⁶ Bakara, 2/284.

¹¹⁷ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, VII, 135-136.

¹¹⁸ Enfal, 8/29.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu ’l-Gayb*, XV, 158.

Elmalılı, “şahit tutma ve misak alma” ayeti¹²⁰ bağlamında Allah’ın bütün insanların fitratlarını, tevhid inancına ve İslâm’a kabiliyetli olarak yaratıldığını ve onları sübjektif ve objektif delillerle destekleyerek kendisinin rablığını algılayabilecek şekilde yarattığını söylemiştir. Yani ona göre Allah, beşer varlığında akıl ve basireti yaratılıştan koymuş, onları mükemmel bir şekilde donatmış ve onlar için iç ve dış dünyada bir takım deliller meydana getirmiş ki böylece kendi rablığını bilmeye, tanımaya yöneltmiştir. Buna karşılık insanların da doğuştan gelen bu donanımlarla Allah’ı tanımaya yönelmeleri gereklidir.¹²¹ Böylece, havâtırın varlığının iç gözlem ve tecrübe yolu ile hissedileceğini söylemiş ve havâtırın varlığına işaret ederek, onun psikolojik muhtevasına dikkat çekmiştir. Ona göre:

“Allah’ı tanıma ve onun birliğine inanma -hakka boyun eğme meselesi- yani iman ve islâm meselesi, yalnızca bilimsel delillerle elde edilebilecek sırf nazari bir bilgi meselesi olmayıp, kişinin fitratında yaratılıştan var olan ve şuhud-i nefsi (iç gözlem) denilen kendi içini duyma ve genel anlamda kendi benliğinin farkına varma şuuru ile birlikte varlığının özünde gerçekleşmiş kesin bir tanımadır. Ancak kendi varlığının farkında olma gibi açık ve seçik değil, kendini tanımanın altında yatan gizli bir şuurdur ki açık bilinç ile duyulup farkına varılması, dikkatini kendi içinde keskinleştirmeye ve içten dıştan gelen bir uyarıcıya muhtaç olan bir farkına varmadır. Zira insanın böyle sezgi yolu ile duymuş olup, bilinç yolu ile farkına varamadığı bir takım derin olgular vardır ki bir veya mükerrer uyarıcılar sayesinde onun farkına varır. İşte Allah inancının temeli olan içimizdeki ilahî sezgi de mutlak anlamı ile benlik ötesi bilinci gibi böyle şuhudî bir tanımadır. Nefis fitratı içerisinde merkezileşmiş bir içgüdüdür. Daha sonra bu şahitliği eda ve ifa etmeyen, ikrar edip gereğini yapmayanlar, hatırlatma ve uyarıcılara rağmen inkâr ve küfürde ısrar edenler ya kendi vicdanına karşı direnmiş ya da fitratı bozulmuş olan zavallılardır.”¹²²

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere Elmalılı, insan fitratında bulunan Allah’ı bilme, tanıma ve onun birliğine inanma gibi meselelerde bir takım iç uyarıcıların

¹²⁰ “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (Araf, 7/172.)

¹²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur’an Dili*, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, IV, 168-169.

¹²² Elmalılı, *Hak Dinî Kur’an Dili*, IV, 169.

var olduğunu, bu sebeple O'nu inkâr edenlerin ya vicdanen ya da fitraten bozulmuş olduklarını söylemiştir. Aksi halde insan için Allah'ı tanımama ve onun birliğine inanmama gibi bir durum söz konusu değildir. İnsanın kendisini gözlemlediği takdirde bunları hissedebileceğini söylemiştir. Ayrıca Kur'an'da iman ve inkârın iradi yanını vurgulayan ayetlerin olması da imanın yalnızca zihinsel bir hadise, önerme ve kıyaslarla alakalı mahza mantıkî bir işlem olmadığını, aksine imanın, insanın psikolojik dünyasını saran bir olay olduğunu gösterir.¹²³

Elmalılı, ayrıca gayb kavramını açıklarken havâtırın nasıl meydana geldiği yönünde bir takım bilgiler vermiştir. Ona göre iki tür gayb vardır ve bunlardan birincisi hiçbir delili olmayan mutlak gaybtır ki bunun bilgisi yalnızca Allah katındadır. İkinci gayb ise, delile dayanmaktadır ki “*Onlar gaybe inanırlar.*”¹²⁴ ayetinden kastedilen gayb budur. Ona göre Allah'tan hakkıyla korkanların bildikleri, tanıdıkları gayb bu olup, bunlar Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, ahiret halleri gibi imana ait temel unsurlardır. Bu bilgiler bazılarında tahmini ve keşfi bir şekilde bazılarında ise tefekkür ve istidlalle gerçekleşir.¹²⁵ Elmalılı burada, bu tarz kalbi düşüncelerin varlığı noktasında değil de bu bilgilerin meydana geliş şekli üzerinde ihtilaf edildiğine dikkat çekmiştir. Dolayısıyla kalbe gelen bir takım irade dışı duygu ve düşüncelerin varlığı noktasında bir ihtilaf bulunmadığını söyleyebiliriz.

Mevdûdî, Şems suresi 91/10 ayetinin, kötülüğün ve din duygusunun (takva) insanın içine Allah tarafından atıldığına işaret ettiğini söylemiştir. Ona göre bu ayet yaratıcının nefse iyi ve kötü eğilimi yerleştirdiğine ve herkesin zihnine şuur dışı bir şekilde ahlaki iyi ve kötü tasavvurlarını oluşturduğuna işaret eder. Çünkü iyi ve kötünün ilham edilmesinin iki anlamı vardır: Birincisi, yaratıcının iyi ve kötü eğilimi/hissi herkeste yaratması; ikincisi, herkeste farkına varmadan ahlaki anlamda iyi ve kötünün ne olduğunu bilme veya bu kavramları ayırt etme kabiliyetinin oluşturulmasıdır.¹²⁶

Netice olarak havâtırın varlığı ve mevcudiyeti hususunda genel bir kabul söz konusu olduğunu, ancak havâtıra yüklenen anlam açısından bir ihtilaf ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Yani havâtır, ilham ve vesvese midir yoksa bunlar dışında müstakil

¹²³ Ardoğan, ... *İnsan Psikolojisi*, 190; Bu konudaki ayetler için bk. Şems, 91/10; Kaf, 50/16.

¹²⁴ Bakara, 2/3.

¹²⁵ Elmalılı, *Hak Dinî Kur'an Dili*, I, 167-168.

¹²⁶ Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, VII, 135.

anlama sahip bir kavram mıdır? Kur'an ve hadislerde yer alan ve havâtırın varlığına delil olarak gösterilen rivayetleri bütüncül bir şekilde değerlendirdiğimizde, burada geçen ifadelerden ve yorumlardan ilham ve vesvesenin kastedildiğini görmekteyiz. İnsana iyi şeyler telkin ederek onu taate sevk eden hâtırlar ilham, insana kötü ve çirkin şeyleri telkin ederek isyan eylemine sevk eden hâtırlar da vesvese olmaktadır. Ayrıca Kur'an ve hadislerde, havâtıra ilham ve vesvese dışında müstakil bir anlam verilmediğini de söyleyebiliriz. Ancak sonraki dönemlerde şeytana karşılık ya Allah dışında ancak Allah'ın yarattığı harici bir muharrik güç, ya da hayır ve şerre teşvik eden Allah kaynaklı iki muharrik gücün (havâtır) varlığı gündeme gelmiştir.¹²⁷ Dolayısıyla havâtır ile ilgili genel iki yaklaşım ortaya çıkmış ve yaklaşımlar Kelâm ilminde ele alınmıştır. Havâtır konusu Kelâm ilminde, bilhassa Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında cereyan eden tartışmalarda yerini almıştır.

1.2.2. Kelâm İlminde Havâtır

Kimi zaman hutûrât, kimi zaman da hâtırâni şeklinde gelen havâtır kavramı, İslâmî ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı III/IX. yüzyıl kaynaklarında yer almaktadır. Bu dönem eserlerinde genel olarak insanın kalbinin bu tür düşüncelerden boş kalamayacağı ifade edilmiştir.¹²⁸ Hâtır kelimesi yaygın olarak “*hatere bi balihî*” terkihiyle karşımıza çıkmaktadır. Buradaki “bal” kelimesi ise hem akıl hem de kalp anlamında kullanılmıştır. Hâtır konusunda akıl ve kalbin fonksiyonu önem arz ettiğinden konuya girmeden önce, İslâm düşüncesinde bunların nasıl anlaşıldığından bahsetmek konumuz açısından faydalı olacaktır.

İslam düşüncesinde çoğu zaman akıl ve kalp kavramları birbirleri yerine kullanılmıştır. Zira “Akıl kalp, kalp de akıldır.”, “Onun akleden bir kalbi ve çok soru soran bir dili vardır.” veya “Bir şeyi akletmek onu anlamak demektir.”¹²⁹ cümlelerinde bu durumu görmekteyiz. Kur'ân-ı Kerimde de bu konuya işaret olarak; “Peki onların (inkârcılar), sayesinde düşünüp duygulanacak kalpleri, gerçeğin sesini işitecek kulakları

¹²⁷ Wolfson, 478-479.

¹²⁸ İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebi's-Saadât el-Mübarek b. el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Mahmud Muhammed et-Tanâhî, I-V, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963, II, 46-47; Kindî, 264; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Daha fazla bilgi için bk. Yavuz, “Havâtır”, 523-526.

¹²⁹ İbn Manzûr, VI, 371. Daha fazla bilgi için bk. Uludağ, Süleyman, “Kalb”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 229-232; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, 273-278.

yok muydu ki biraz olsun dünyayı gezip ibret almadılar”¹³⁰ şeklinde atıflar mevcuttur. Ayetten de anlaşılacağı üzere kalp, akletmenin aracı olarak görülmektedir. Bu konuda başta Mu‘tezile ve Eş’arilik olmak üzere mezhepler arasında da bir ihtilaf yoktur. Nitekim kalp kavramının sahip olduğu teolojik anlam, akli da içine alacak geniş bir çerçeveye sahiptir. Bu bağlamda Câhiz (ö. 255/869) kalbi, “*Havâtırın, sırların, kişinin iyi ve kötü her türlü his, arzu, heva, hikmet ve bilginin neticelerine dair çeşitli düşünsel etkinliğinin toplandığı bir kap*”¹³¹ şeklinde tanımlamıştır.

Bu sebeple İslâm düşüncesinde, insanın duygu, düşünce ve irade gibi bütün ruhî fonksiyonlarının merkezi, kalp kabul edilmiştir. Dolayısıyla kişi kalb ile düşünen, hisseden, arzu eden zaman ve mekânın ötesiyle bağlantı kuran, kurduğu bu bağlantı ile etkinliğini gerçekleştiren bir varlık; kalp ise tüm güçlerin yegâne kaynağı olarak düşünülmüştür. Kalb, insana hem fizyolojik kaynaklardan hem de manevi kaynaklardan gelen etkiler (havâtır) çerçevesinde bir davranış ortaya koyar. Etki kaynaklarından kalbe gelen uyarıcılar orada bir duygu, düşünce, arzu ve kararın oluşmasına yol açar. Ancak burada kalbin onayından geçen ve onun eğilimlerine uygun düşenler gerçekleşirken, uygun düşmeyenler gerçekleşmez.¹³²

Dolayısıyla hâtır konusunu ele alırken sık sık değindiğimiz kalp, yukarıdaki içeriğe sahip anlayan, âlim ve arif olan kalb-i ruhanîdir. Yoksa bir çeşit et parçası olup beyne kan pompalayan cismani kalp değildir.¹³³ Zira hâtırın getirmesi gereken ilk şey, nazarın vücubiyeti bilgisidir. Nazardan maksat kalb ile nazar etmektir. Kalb ile nazar etmek ile kastedilen de fikirdir. Zira her düşünen (müfekkîr), kalbiyle nazar edendir.¹³⁴

1.2.2.1. Mu‘tezile’de Havâtır Anlayışı

1.2.2.1.1. Havâtırın Mahiyeti

Mu‘tezile kelâmcıları, genel anlamda akli, mahiyeti itibariyle araz kabul etmekle birlikte, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Kişinin aklını kullanmasını bu bağlamda nazara yönelmesini mümkün kılan alt yapıyı sağlamlaştırmak için nazar yöntemini destekler mahiyette havâtır

¹³⁰ Hac, 22/46; Ayrıca bk. A’raf, 7/179, Bakara, 2/75.

¹³¹ Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, “Kitmânü’s-Sır ve Hıfzu’l-Lisân”, *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1384/1964, I, 141.

¹³² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 28-29.

¹³³ Gazzâlî, *İhya*, 877.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 28.

kavramına yer vermişlerdir. Zira onlar akılı, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtır) kullanılmasıyla çalışan bir vasıta olarak ele almışlardır.¹³⁵ Mu‘tezile, hâtırî dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede kişinin tefekkür etmesini sağlayan bir faktör kabul ettiğinden dolayı, insan fiillerine sebebiyet veren unsurlardan biri olarak hâtır kavramını ele almış ve insanın özgürlüğünü delillendirmeye çalışmıştır.

Ashâbü’n-nazar olarak adlandırılan, bilginin akıl yürütmekle üretildiği görüşünü kabul eden ve çoğunluğu oluşturan Mu‘tezilî âlimler, insandaki akıl yürütme kabiliyetinin havâtır kavramıyla harekete geçtiğini varsaymakla birlikte bu bilginin akıl yürütme eylemine bağlı olarak üretildiğini ve bu sebeple bu hâtırın belli şartları taşıması gerektiğini savunmuşlardır.¹³⁶ Mu‘tezile mezhebinin Basra ekolünü kuran¹³⁷ Ebü'l-Hüzeyl'e (ö. 235/849-50 [?]) göre insanın kalbinde iki hâtırın bulunması gerekir: Birinci hâtır, nazar ve istidlale sevk etmek için Allah tarafından akıllı kişinin kalbine atılmıştır. İkinci hâtır ise bu ilk hâtıra uymayı engellemek için şeytan tarafından kalbe ilkâ edilen bir sâik (dâî/devâî)'tir.¹³⁸ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl hâtır dışında ilave düşündürücü bir delilin de gerekli olduğu kanaatindedir.¹³⁹

Ebü Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebü Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de iki hâtırın mevcudiyeti noktasında Ebü'l-Hüzeyl ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Ancak Ebü Hâşim'e göre şeytan tarafından insanın kalbine atılan havâtır (vesveseler) şeytanın muhatabına yönelik gizli kelâmıdır. Aynı şekilde nazar ve istidlale davet eden hâtır da Allah veyahut da melekler tarafından insanın kalbine atılan “emir” konumunda gizli söz (kelâm)'dır. Ebü Hâşim havâtırın kelâm olduğunu söyleyerek babası Ebü Alî el-Cübbâî'den ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf (ö. 246/860)'dan ayrılmıştır. Ebü'l-Hüzeyl ve Ebü Alî el-Cübbâî ise havâtırın ilim veya fikir olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴⁰ Basra Mu‘tezilesi'nden olan Kâdî Abdülcebbâr, Allah veya melekleri tarafından verilen hâtırın kişiyi itaate sevk ettiği; şeytan tarafından atılan hâtırın ise onu itaatten vazgeçmeye ve isyana sevk ettiği noktasında Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, Ebü Alî el-Cübbâî

¹³⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, “Akıl”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, 242; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, 170.

¹³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 110; Yavuz, “Havâtır”, 524, Cengiz, Yunus, *Doğa ve Öznellik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 114.

¹³⁷ Yurdagür, Metin, “Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf”, *DİA*, TDV Yayınları İstanbul 1994, X, 330.

¹³⁸ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

¹³⁹ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

ve Ebû Hâşim ile aynı görüştedir.¹⁴¹ Dolayısıyla burada havâtırın harici muharrik bir güç tarafından akıl yürütme eylemini başlatan bir unsur olduğu görülmektedir. Bu da onun bilginin üretilme safhasını insanın aklî sürecine bırakan bu sebeple de insana sorumluluk alanı açan yönlendirici bir özelliğe sahip, objektif bir ölçüt olarak kabul edildiğini gösterir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre hâtır, ne zan ne itikat ne bilgi ne de nazardır. Ona göre hâtır geldiği kişiye has bir şekilde oluşmuş ilave bir mânadır.¹⁴² Kâdî'ya göre bunun kelâm dışında bir şey olması mümkün değildir. Çünkü kelâmın fayda ve maksadı ortaya koyma açısından işaret ve yazı gibi şeylere göre daha ileri düzeydedir. Hâtırda aslanan maksadın anlaşılması olduğundan onun kelâm niteliği taşıması gerekir.¹⁴³

Bilginin tab' ile ortaya çıktığını savunan Mu'tezilî âlimlere göre havâtır, ya insanın doğasından kaynaklanan bilgisel bir imkân ya da Allah'ın kulda yarattığı zorunlu bilgiler kategorisindedir. Onlara göre havâtır, harici muharrik bir güç tarafından, yönelmeyi ve kaçınmayı gerekli kılarak tercihe imkân sağlayacak şekilde kalbe konulan iki muharrik güçtür.¹⁴⁴ Nazzam'a (ö. 231/845) göre insanın içinde biri iyiliğe diğeri kötülüğe teşvik eden bu iki yönlendirici sebebin kaynağı Allah'tır. Ona göre ma'siyet hâtırının Allah'tan olması, kişinin isyan etmesini istediği için değil, adaleti gereği sağlıklı (sahih) bir şekilde tercihinin gerçekleşmesi içindir.¹⁴⁵

Nazzam'a ait bu iki hâtır teorisinin, yabancı kaynaklı olduğu özellikle de Brahmanlar'dan alındığına yönelik iddialar mevcuttur. Bu konuda Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), genel anlamda Mu'tezileyi özel anlamda ise Nazzam'ı sorumlu tutmuştur. Nitekim Bağdâdî'ye göre Berahime ve Mu'tezile, akli vâcibi ve yasağı bilmenin vasıtası olarak kabul ederler. Nitekim onların birçoğu kendisinde bir fayda bulunmayan ve hak edilmeyen zararın aklen çirkin olduğunu iddia etmektedir. Bazıları da nimet verene şükretmenin vücûbiyetini bilmenin ve faydası bulunmayan bir şeyin ve hak edilmeyen zararın çirkin olduğunun akılla zorunlu ve bedihî bir şekilde bilineceğini iddia ederler. Sözlerinin devamında Bağdâdî, bu bilgilerin akıl ile zorunlu

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357-359; Yavuz, "Havâtır", 524.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 352-353.

¹⁴⁴ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242.

¹⁴⁵ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1413/1992, I, 52.

ve bedihî bir şekilde bilineceği konusunda ittifak ettiklerini ancak bu vâcib kılma ve yasaklamanın ne ile ilgili olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini ilave etmiştir.¹⁴⁶

“Ashâbü’l-ilhâm” (ashâbü’l-maârif) içerisinde yer alan diğer bir grup kelâmcıya göre aklî bilgi tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla veya zorunlu olarak meydana gelir.¹⁴⁷ Bilgi düşüncesi itibari ile mârifet ehlerinden olan Câhiz¹⁴⁸, bilgilerin, nazar anında insanın zihnine yerleştirilmesi (tab‘u’l-mahal) sureti ile meydana geldiğini iddia etmekle birlikte, havâtırın zihni mekanizmayı harekete geçirdiğini ve arkasından bilginin bir anlamda mekanik olarak gerçekleştiğini iddia etmiştir.¹⁴⁹ O genel anlamda hâtır kimi zaman zayıf, kimi zaman güçlü, kimi zaman yanlış, kimi zaman doğru, kimi zaman hızlı, kimi zaman yavaş, kimi zaman anlaşılmayacak kadar ince/zayıf ve kimi zaman da kavranılamaz derecede büyük bir şekilde kalpte meydana gelen tereddütlü, nitelik kazanmamış his ve düşünceler bağlamında kullanmaktadır.¹⁵⁰ O aynı zaman da havâtır, kişiyi bilgilenmeye teşvik eden durumları dâhil ederek onun çerçevesini daha da genişletmiştir. Sonuç olarak o, zihinden geçen her şeyi ve bilgilenme sürecindeki tüm bilgisel aktarı, hâtır kavramının içeriğine dâhil ederek bu konuda hocası Nazzam ve selefi Mu‘tezilî âlimlerden ayrılmıştır.¹⁵¹

Sonuç olarak Mu‘tezile âlimlerinin neredeyse tamamının, havâtırın varlığı ve onun davranışa sevk eden bir etken olduğu hususunda hem fikir olduklarını söyleyebiliriz. Ancak onlar hâtırın niteliği ve kaynağı konusunda ihtilaf etmişlerdir.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 43-44; Berahime aklın yeterli olduğu bu sebeple peygambere ihtiyaç olmadığını kabul ederken Mu‘tezile davet amacı ile resuller göndermenin cevazı, iddia edilen amaç için hayvanların boğazlanması, yakalanması ve onlara eziyet edilmesi gibi aklın yasakladığı şeylerin mubah olmasının dinî delil ile bilineceğini söylemiştir. nass bulunmaksızın bunların güzelliğinin akıl ile bilinmeyeceğini söyleyerek akıl ile birlikte nassı da kabul ederek Berahime’den farklılaşır. (bk. Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 43.)

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 103; Yavuz, “İlham”, 98.

¹⁴⁸ Daha fazla bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, “Câhiz” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 20-24; Köse, Mustafa, *Câhiz’in Mu‘tezile Mezhebindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 110; Cengiz, 114.

¹⁵⁰ Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitabu’l-Heyevan*, thk. Abdüsselam Harun, Kahire: Cem‘iyetü’r-Ri‘ayeti’l-Mütekamile, 2004, III, 379-380; Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, “et-Terbî ve’t-Tedvîr”, *Resailü-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1411/1991, III, 104; Cengiz, 108.

¹⁵¹ Cengiz, 108.

1.2.2.1.2. Havâtırın Niteliği ve Kaynağı

Mu‘tezile’nin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Nazzam¹⁵², hâtırların hissedilen cisimler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Allah akıl sahibi kimsenin kalbinde taat ve masiyet hâtırlarını yaratmış ve iki hâtır arasında tam bir seçim (ihtiyar) olması için, kişiyi taat hâtırı ile itaate, masiyet hâtırı ile de kötülük veya isyana davet etmiştir.¹⁵³ Ancak Nazzam, her ne kadar havâtırın Allah tarafından kişiyi nazara yönlendiren harici muharrik bir güç olduğunu söylese de aslında durum bu şekilde değildir. Zira Nazzam’a göre, bir şeyin Allah’ın yaratması olarak kabul edilmesi ile onun doğal (tab‘) olarak gerçekleşmesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple akıl yürütmeyi sağlayan faktörler ve bunların sonucunda gerçekleşen bilgi ona göre doğal ve zorunlu bir şekilde gerçekleşmektedir.¹⁵⁴

Câhiz’a göre ise duyuların akabinde ortaya çıkan havâtır, gereksinimlerin sebebiyet verdiği¹⁵⁵ kişinin kalbinden gelip geçen düşünceleridir.¹⁵⁶ Ona göre duyular tarafından gerçekleştirilen duyumsamanın hemen akabinde havâtırların ortaya çıkmaması düşünülmeleyen bir durumdur. Bu sebeple o, havâtırın ortaya çıkarıcısının duyu organları ve onların zihinsel işleyişi olduğunu kabul etmiştir.¹⁵⁷ O, mahallini kalp/akıl kabul ettiği havâtır ile meydana gelen düşüncelere gereksinimlerin sebebiyet verdiğiğine vurgu yapmıştır. Hâtırı nitelendirmesinden anlaşılacağı üzere Câhiz, hâtırın kaynağını harici bir muharrik güç kabul eden seleflerinden farklı düşünmektedir. Çünkü ona göre hem düşünmek, inanmak, hatırlamak, hayal etmek, korku, sevinç, haz vb. farkındalıklar gibi içsel durumlar hem de dış duyulardan kaynaklı her türlü gereksinim hâtıra kaynaklık eder. Bu konuda Câhiz şöyle demiştir. “*Havâtırı en çok olanlar en çok*

¹⁵² Nazzam hakkında geniş bilgi için bk. Işık, Kemal, “Nazzam ve Düşünceleri”, *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3, 1977, 101-113; Çelebi, İlyas, “Nazzam”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 466-469; Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Şüyûhi’l-Mu‘tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü’l-Kelâmiyye el-Felsefiyye*, Kahire: 1365/1946.

¹⁵³ Eş’arî, *Mâkâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 44.

¹⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 103; Cengiz, 100-101;

¹⁵⁵ Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, “Hücecü’n-Nübüvve”, *Resailü-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru’l-Cîl, 1411/1991, III, 238-239. Nitekim Câhiz’a göre “Havâtır artmadan akıl yürütme artmaz, gereksinimler artmadan da havâtır artmaz, şiddetli bir gereksinin olmadan da uzak bir hedef görülemez. (Câhiz, “Hücecü’n-Nübüvve”, 238.)

¹⁵⁶ Câhiz, “Kitmânü’s-Sır ve Hıfzu’l-Lisân”, 141; (Câhiz’a göre kalb havâtırın, sırların, kişinin iyi ve kötü her türlü his, arzu ve hevasının, hikmet ve bilginin neticelerine dair çeşitli düşünsel etkinliğinin toplandığı bir kaptır. Câhiz, “Kitmânü’s-Sır ve Hıfzu’l-Lisân”, 141.)

¹⁵⁷ Câhiz, “Hücecü’n-Nübüvve”, 238; Cengiz, 104-105.

*şey işitenlerdir. En çok havâtıra sahip olanlar en çok düşünenlerdir. En çok düşünenler en çok bilenlerdir, bilgisi en çok olanlar ise en fazla amel edenlerdir.”*¹⁵⁸

Ebü'l-Hüzeyl, hâtırların araz olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre Allah, nazar ve istidlale sevk eden hâtır, akıl sahibi kimsenin kalbine koyar, onunla nazar ve istidlale davet eder. Gelen bu hâtır korkutmak ve sakındırmak sureti ile istidlal sâiklerini harekete geçirir. Şeytan tarafından olan ikinci hâtır ise birinci hâtıra itaati engeller.¹⁵⁹ Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî de iki hâtırın varlığı ve araz olduğu noktasında Ebü'l-Hüzeyl ile aynı görüşü paylaşmışlardır. Ancak Ebû Hâşim, Allah tarafından olup nazar ve istidlale davet eden hâtırın “emir” yerine geçeceğini iddia etmiştir. Bu emir, Allah Teâlâ'nın ya doğrudan ya da bir melek göndererek kişinin kalbine bıraktığı bir sözdür. Aynı şekilde şeytan tarafından kalbe bırakılan ikinci hâtır da şeytanın gizli söylediği bir sözdür. Ebû Hâşim hâtırın kelâm olduğunu söylemekle babası Ebû Alî ve Ebü'l-Hüzeyl'in hâtırın ilim ve fikir olduğuna yönelik görüşünü reddetmiştir.¹⁶⁰ Buradan da anlaşılacağı üzere hâtırın araz olduğu noktasında ittifak etmekle birlikte, özelliklerinin ne olduğu konusunda Mu'tezile'nin ikinci dönem kurucularından Ebû Alî el Cübbâî ile Ebû Hâşim el Cübbâî arasında görüş farklılıkları mevcuttur. Ebû Hâşim'e göre hâtır, Allah'ın fiili kabul edilmekle birlikte özelliği “emir konumunda bir kelâm” olması iken; Ebû Alî el Cübbâî ise, hâtır Allah'ın fiili kabul etmekle birlikte vasfının “ilim veya fikir” olduğunu ifade ederek Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf ile aynı görüşü beyan etmiştir.¹⁶¹

Ebü Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin zaman zaman havâtır kavramını, korkutarak akıl yürütmeye sevk eden yönlendirici sebep olması açısından bilgi vasıtalarından kabul edilen habere denk şekilde kullandıklarını da görmekteyiz. Özellikle hâtır kelâm olarak kabul eden Ebû Hâşim, fonksiyonunu anlama açısından hâtır dâînin çağrısı (herhangi birinin daveti) ve haberine denk şekilde kullanarak onu daha somut hale getirmeye çalışmıştır. Nitekim ona göre hâtır “bir kimsenin bir yola girmekten orada su olmaması gerekçesi ile başkası tarafından korkutulmasına (tahvif) benzer.”¹⁶²

¹⁵⁸ Câhiz, “Hücecü'n-Nübüvve”, 239.

¹⁵⁹ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

¹⁶⁰ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242.

¹⁶¹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44; Koloğlu, 170.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 351.

Ebû Alî ve Ebû Hâşim, “hâtır ve dâînin kaynağı bilinmediği takdirde bunların getirdiği bilgilere güvenilmeyeceği” şeklindeki itirazlara cevaben şöyle demişlerdir: “Kim tarafından geldiği bilinmeyen hâtır ve dâînin her ne kadar yanlış olma ihtimali imkân dâhilinde ise de bu, onların tesirli olmaması gibi bir durum ortaya çıkarmaz. Nasıl ki haberin yanlış olma ihtimali onu tesir etmekten ve bilgi vasıtası olmaktan çıkarmıyorsa hâtırın veya dâînin bu durumu da onların tesir etmesine engel bir durum ortaya çıkarmaz. Çünkü bilgi vasıtası olan haber korkutmayı gerektirir.”¹⁶³ Hâtır da korkutmayı gerektirdiğinden her ne kadar nitelik bakımından farklılık arzetsen de, korkutma açısından aynı fonksiyona sahiplerdir. Bu sebeple Ebû Hâşim, ilave emarelerle birlikte gelen hâtır, tek başına korku oluşturan haberden daha güçlü kabul etmiştir. Ebû Alî ise itikad ve zan kabul ettiği hâtırın, mahza kendisinden dolayı değil de ilave emarelerle (şefkat, samimiyet, doğruluk ve güvenilirlik) birlikte korkuyu gerektirdiği için, haber/dâînin çağrısı yerine geçmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir.¹⁶⁴ Hâtır konusunda Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, Ebû Alî el-Cübbâî ve Ebû Hâşim ile benzer görüşler benimseyen Kâdî Abdülcebbar'a göre insanın akıl yürütme eylemine girişmesi, terk etmesi halinde bir zarara uğrayacağı korkusuna bağlıdır. Bu korkunun meydana gelişi ya doğrudan Allah tarafından ya da emrindeki bir melek vasıtası ile insanın kalbine bırakılan bir hâtır ile gerçekleşir.¹⁶⁵

Neticede Ebü'l-Hüzeyl, baba-oğul Cübbâîler ve Kâdî Abdülcebbar'da hâtırın kaynağı doğrudan dışarıdan bir varlık iken; Nazzam'a göre insanın yaratılmış olan doğasından kaynaklanan bilgisel bir imkân, Câhiz'da ise her türlü iç ve dış gereksinimlerin kaynaklık ettiği zihinsel bir bilgilenme durumudur.

Havâtırın Vasfıyla İlgili Tartışma

Hâtırın vasfıyla ilgili tartışma, Mu'tezile kelâmcıları arasında ortaya çıkan hâtırın kelâm mı, itikat mı veya zan mı olduğuna yönelik bir problemdir. Bu sebeple Mu'tezile açısından öncelikle kelâm, itikat ve zan kavramlarının neyi ifade ettiğinin ortaya konması gereklidir. Bu kavramları ayrıntılarına inmeden açıkladıktan sonra, konuyu hâtır bağlamında değerlendirmeye çalışacağız.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 343-344.

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 345-347.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 17-18; Yavuz, “Havâtır”, 524.

“İtikat”, kişinin bir şeye kalbiyle bağlanma eylemi olarak yaygın anlamdaki inanç kavramına karşılık kullanılmaktadır. Bununla birlikte İslâm düşüncesinde daha çok cehl, zan, taklit ve ilim gibi kavramların tamamını içine alan “kanı veya kanaat” olarak da ifade edilebilecek geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Nitekim Mu‘tezilî düşüncede bilginin itikat veya itikat cinsinden olduğu ifade edilerek bilgi ile itikadın birbiri ile ilişkili olduğu kabul edilmiştir. Ebû Alî ve Ebû Hâşim genel anlamda bilginin itikad olduğunu ileri sürmüşlerdir. Sözlük anlamı kuşkulanmak, kesin bilgiye ulaşmak, itham etmek olan “zan” ise terim olarak tercihe yakın olan (râcih), ancak aksi de mümkün görülen kanaat, görüş, ve hüküm yani “bir şeye aksini de mümkün görerek inanmak” anlamına gelmektedir. Ancak zan kavramı, zaman zaman “şek” yerine kullanıldığı gibi “yakîn/kesin bilgi” yerine de kullanılmıştır. Mu‘tezile’de zannın itikada dâhil olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Ebû Hâşim’e göre zan itikat cinsinden iken diğer Mu‘tezilelere göre ise başlı başına bir cinsi teşkil etmektedir.¹⁶⁶ Bu bağlamda hâtırın bilginin meydana gelmesinde bir faktör olduğunu iddia eden Ebû Alî’ye göre ise “hâtır, ilim ve fikir mânasında itikad veya zandır.”¹⁶⁷ Ebû Alî’de zan ve itikat birbiri ile yakın anlam ilişkisine sahip olduğu gibi bilgi ile de doğrudan bağlantılıdır. Nitekim Mu‘tezilî düşüncede itikat ve zan, kimi zaman bilgi anlamında kullanılmış, kimi zaman bilgi cinsinden sayılmış, kimi zaman da bilgi sürecini başlatan bir faktör olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁸ Bu bağlamda Ebû Alî, hâtırın kişide zan meydana getirdiğini ve ardından bu zan üzerine nazar etmek suretiyle bilginin meydana geldiğini söylemiştir.¹⁶⁹

Anlaşılan bir mânaya ait sıralı sesler anlamındaki kelâm ise İslâm düşünce tarihinde ilahî kelâm/kelâmullah ile ilişkisi dolayısıyla çokça ele alınan bir kavram olmakla birlikte üzerinde farklı tartışmaların cereyan ettiği bir konudur. Ehl-i sünnet âlimlerine göre kelâm lafızlarla ifade olunan içteki mâna olduğundan, kelâmda aslolan konuşanın nefsindeki mânadır.¹⁷⁰ Mu‘tezile kelâmın ses ve harflerden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Bir sözün kelâm olarak ifade edilmesi için anlam ifade eden bir varlıktan kaynaklanması gerekir. Bunun dışındakilere örfen kelâm denilse de aslen kelâm

¹⁶⁶ Daha fazla bilgi için bk. Memiş, Murat, *Mu‘tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011, 79-85; Çağrı, Mustafa, “Zan”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 120-122; Koloğlu, 133-136.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 350; Bağdâdî, *Usulü’-d-Din*, 44.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 46-50

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 350.

¹⁷⁰ Heyet (Mecmu‘ Lugati’l-‘Arabiyye), *el-Mu‘cemu’l-Vâsîl*, [Kahire]: Mektebetü’ş Şuruk ed-Devliye, 1425/2004, 796.

değillerdir. Nitekim Ebû Alî ve Ebü'l-Hüzeyl ayrıntılarda farklılaşsalar da tanımında ittifak ettikleri kelâmın “yazı ile birlikte işitilmeyen ancak seslerle işitilen anlamlı harfler” olduğunu söylemişlerdir.¹⁷¹ Mu‘tezile’ye göre kelâm tek bir hakikat olmakla birlikte bizatihi emir, nehiy, haber ve istihbârdır.¹⁷² Bu bağlamda Ebû Hâşim hâtır kelâmı ilişkilendirerek hâtırın ya Allah’ın bizzat kendisi ya da meleklerine yapmalarını emrettiği bir kelâmı olduğunu ve hâtırın kelâm dışında bir şey kabul edilmesinin caiz sayılmayacağını ileri sürmüştür. “Bir şey ancak kendi cinsi yerine geçebilir.” kaidesinden hareketle o, şayet hâtır kelâmdan başka bir şey olsaydı bu durumda başka birinin kelâmı yerine geçmezdi demiştir. Ona göre hâtır kelâm olduğundan onun bulunması durumunda başka birinin kelâmına/dâînin çağrısına ve hitabına gerek kalmaz.¹⁷³ Çünkü kelâm bilgi ve idrake sebebiyet verir.¹⁷⁴ Ebû Hâşim’e göre hâtır kelâm değil de itikat kabul edildiği takdirde kendisine hâtır gelen kişi bir davranışa mecbur bırakılacaktır. Hâlbuki durumun böyle olmadığı herkesçe malumdur. Zira aklımıza her geleni yapmadığımız ortadadır. Şayet zan kabul edilirse, bunun ancak ilk zan olabileceğini söylemiştir. Bu durumda da Allah, zannı emareye binaen meydana getireceğinden bunun Allah’ın noksanlığını göstereceğini ilave etmiştir. Dolayısıyla bu Allah için zorunlu sayılmayacağından, nazar da zorunlu olmaktan çıkacaktır. Hâtırın, nazarı gerekli kılan zorunlu bir gerekçe olduğu noktasında bir görüş ayrılığı bulunmadığından hâtırın kelâm cinsinden sayılması gerektiğini söylemiştir.¹⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr, hâtırın Allah veya melekleri tarafından kişiyi itaate sevk etmek ve şeytan tarafından onu itaatten alıkoymak ve isyana sevk etmesi için kalbine atılan bir sâik olduğu noktasında Ebü'l-Hüzeyl el-Allaf, Ebû Alî el-Cübbâi ve Ebû Hâşim ile aynı görüştedir.¹⁷⁶ Ancak özellikleri konusunda o da Ebû Hâşim’in, “hâtırın emir konumunda bir kelâm olduğu” yönündeki görüşüne katılmış ve bunu ispatlama noktasında gayret göstermiştir.¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr’a göre hâtır, ne zan, ne itikat, ne bilgi, ne de nazardır. Ona göre hâtır, geldiği kişiye has oluşmuş ilave bir mânadır. Bu ya

¹⁷¹ Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-İrşâd ila Kavâin'i'l-Edilleti fi-Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Şeyh Zekeriyya 'Umeyrat, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016, 45-46; Daha fazla bilgi için bk. Öge, Sinan, *İlahi Kelâmın Yapısı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008, 32-38.

¹⁷² Cüveynî, *İrşâd*, 52.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 351.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

¹⁷⁶ Yavuz, “Havâtır”, 524.

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357-359.

kalbin fiillerindedir ya da organların fiilidir. İkisi dışında bir şey olması mümkün değildir.¹⁷⁸

Hâtırın Kalbin Fiillerinden Olup Olmaması Problemi

Kâdî Abdülcebbâr, kalbin fiilleri kapsamında itikat, zan, ilim, irade ve nazarı ele almıştır. Kâdî'ya göre hâtır, ancak kalbî fiillerden zan ve itikat olabilir. Ancak bu da kesin değildir. Çünkü kişi, ancak kendisine hâtır geldikten sonra korkutulduğu şeye yönelik korku ve zan taşır. Bu yüzden hâtırın ilim (bilgi) olması mümkün değildir. Hâtır, kalbî fiillerden olan irade ve nazar da değildir. Çünkü bunlar ya hâtır sırasında ya da hâtırdan sonra gerçekleştiği için onunla karıştırılması mümkün değildir.¹⁷⁹

Hâtırın itikat kabul edilmesinin caiz olmadığını iddia eden Kâdî Abdülcebbâr, bunun gerekçelerini ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Ona göre bunun iki sebebi vardır. Zira hâtır itikat olduğu takdirde onun ya Allah'ın fiilinden ya da kulun fiilinden olması gerekir.¹⁸⁰ Kulun fiilinden kabul edilen itikat olması söz konusu değildir. Çünkü kudret sahibi bir kişinin başka bir kimsenin kalbinde itikat oluşturması mümkün değildir.¹⁸¹ Allah'ın fiillerinden de olması söz konusu değildir. Çünkü kişinin inandığı (itikat) şey, olması gerektiği gibi değilse bu durumda onun varlığı kabih olmuş olur. Allah'ın kabih yapmayacağı da şüphe bulunmayan bir gerçektir. Şayet inandığı şey olması gerektiği gibi ise o i'tikadın ilim¹⁸² olması gerekir. İlim olması durumunda da kişinin bu ilmin gereğini yapması zorunludur. Ancak kendisine hâtır gelen kimsenin durumu böyle değildir. Dolayısıyla hâtırın Allah'ın fiilinden kabul edilen itikat olması da mümkün değildir.¹⁸³ Kâdî, devamında gelebilecek muhtemel sorulara da cevap vermiştir. Ona göre; aklın kendisinden kaynaklanan şeyler itikat olamaz. Çünkü akla gelen ilk şey (itikat), gelişigüzel bir durumdadır. Bu da nazarı gerekli kılacak ve korku oluşturacak bir hüküm teşkil etmez.¹⁸⁴ Hâtırın, Allah'ın fiillerinden meydana gelen bir sebep esnasında kulun fiilinden doğan bir itikat olması da söz konusu değildir. Çünkü hâtır itikat kabul edildiği takdirde bu sebebin ikinci bir itikat mı, kelâm mı yoksa bunun yerine geçen başka bir şey mi olduğu ihtimalleri ortaya çıkar. İtikat kabul edilirse, bu

¹⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 253.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 253.

¹⁸² Mu'tezile'ye göre bilgi, bir şeye olduğu gibi inanmak (itikat)'dır. (Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 165.)

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 253.

¹⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 253.

durumda ilk hâtırın itikat kabul edilmesi ile ilgili söylenenler bunun hakkında da geçerli olur ve bu kısır bir döngüye sebebiyet verir. Kelâm kabul edilirse şayet, bu durumda da bu görüşün zaten kendilerinin savunduğu görüşle aynı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kâdî'ya göre zan olması da mümkün değildir. Zira zan kabul edilirse bunun ya bir emare ile ya da emaresiz olarak yapılması gerekir. Emaresiz yapıldığında bunun bir hükmü yoktur. Bir emare ile gerçekleştirmişse de emarenin zanda etkili olması gerekir. Emarelerin kendisinde bir anlam ifade etmeyeceği bazı kimseler de (sağır ve dilsizler gibi) bulunduğundan, bu kimselerde zannın oluşması da mümkün değildir. Bu durumda da Allah'ın tesirli olmayan bir emareyi kulda yaratması kabih olur.¹⁸⁵ Netice itibariyle Kâdî Abdülcebâr hâtırın zan veya itikat olamayacağını ancak hâtır için bir takım emarelerin bulunması gerektiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla bir şey itikat ve zan kabul edilecekse ancak bu emareler olabilir. Çünkü emarelerin zan veya itikat olması kaçınılmazdır. Ancak buradaki zannın sahih bir emare olabilmesi için onun belli bir inancı içermesi gerekir. Zira zan, belli bir itikadı içerdiği takdirde emare kabul edilir. Ancak itikadın zannı kapsadığı durumda bu itikat emare sayılmaz.¹⁸⁶ Çünkü itikat, zannı kapsadığında zandan hedeflenen maksat hâsıl olmaz. Zira insan, edindiği birçok şeyi inancına göre yorumlama ve kabul etme eğilimindedir. Bu sebeple hâtırın kalbin fiillerinden kabul edilmesi mümkün değildir.

Hâtırın Organların Fiillerinden Olup Olması Problemi

Organların fiilleri iki kısma ayrılır. a) Üzerinde anlam birlikteliğinin (muvazaa) sağlanmadığı yani herhangi bir anlam ifade etmeyen fiillerdir. Örneğin işaret dilinden herhangi bir anlam ifade etmeyenler bu gruba girer. Havâtırda, korkuttuğu şeye yönelik bir uyarı meydana getirmek aslolduğu için, onun ispatını gerektiren şeyin kendisinin anlamlı olması gerekir. Çünkü anlamlı bir uyarıda bulunmadığı takdirde bu havâtır olamaz.¹⁸⁷ b) Üzerinde anlam birliğinin sağlandığı veya anlam ifade eden fiillerdir. Bunlar ya kelâm (söz), ya işaret ya da yazıdır. İşaret, genel bir anlamı ortaya koymadığı ve daha çok işaret yapan kişiye veya işareti yapan kişinin niyetine göre değiştiği için anlam ifade eden bu tarz işaretler hâtır olamaz. Zira hâtırda aslolan maksadın anlaşılmasıdır. Kitabet ise görüldüğü takdirde bir anlam ifade eder. Çünkü şekil ile

¹⁸⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 353.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 354.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

kelâmın maksadı anlaşılır. Bu şartlar meydana gelmediğinde yazının varlığı yokluğu gibi sayılacağından, hâtırın kitabet olması da söz konusu edilemez. Çünkü kitabet, önceden bir kelâm ve muvazaanın bulunması sayesinde bir anlam ifade eder. Kelâm (söz) ise fayda açısından işaret ve kitabetten daha ileri düzeydedir. Çünkü işaret ve kitabet kelâmın alt birimleridir. Bu durumda hâtırın vasfının kelâm olması gerekir.¹⁸⁸

Kâdî Abdülcebbâr, hâtırın neden kelâm olup itikat ve zan kabul edilmeyeceğine yönelik görüşlerini öncelikle bir bütün halinde açıkladıktan sonra bu konuda Ebû Alî'nin "hâtırın itikat veya zan olduğu" yönündeki görüşlerine itiraz etmiştir. Dolayısıyla kendi aralarında kaynağının Allah ve melekler olduğu ve kişiyi bilgiye, davranışa sevk eden bir faktör olduğu noktasında ittifak sağlasalar da hâtırın vasfı konusunda görüş birliğine varamamışlardır. Mu'tezile kelâmının sistemleşmesine önemli katkılar sağlayan Ebû Alî el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî arasındaki bariz olan bu görüş farklılıkları Kâdî Abdülcebbâr tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Hâtır kelâm kabul edenlere karşılık Ebû Alî el-Cübbâî, günümüze ulaşmayan ancak kendisine ait olduğunu bildiğimiz *Nakzü'l-Ma'ârif*¹⁸⁹ adlı eserinde hâtırın kelâm değil "zan veya itikat"¹⁹⁰ olduğunu söylemiş ve devamında bunun gerekçelerini sıralamıştır. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr çoğu görüşünde kendisine katıldığı Ebû Hâşim ile birlikte hâtırın emir konumunda bir kelâm olduğunu iddia etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bu konudaki bazı itirazları bizzat Ebû Hâşim'e atfen bazısında ise buna gerek duymadan doğru olan görüş şeklinde aktarmıştır.

1. Ebû Alî'ye göre hâtırın kelâm olması halinde, Allah'ın her mükellefle konuşması anlamına gelecektir. Ancak Allah'ın bazı peygamberlerle konuşarak onları diğer insanlardan ayırdığı ve insanlarla konuşmayı sadece bazı peygamberlere has kıldığı bilinmektedir.¹⁹¹ Ebû Hâşim ise hâtır ile Allah'ın peygamberiyle konuşması arasında bir ayrım yapar. Ona göre Allah'ın Hz. Musa ile konuşması, Musa'ya has özel bir konuşma şekli olmakla birlikte insanlarda yarattığı hâtırdan farklıdır. Çünkü Allah, Musa ile konuştuğu gibi başkası ile konuşmamıştır. Buradaki hâtır kelâm olmakla

¹⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 352-353.

¹⁸⁹ Câhiz'in mârifet nazariyesine reddiye için yazılmıştır. (Yavuz, "Ebû Alî el-Cübbâî" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 99-102; Koloğlu, 65.

¹⁹⁰ Burada itikat ile kastedilen cehl, zan ve ilim gibi kavramların tamamını içine alan, kişinin bir şeye kalbiyle bağlanma eylemidir. Nitekim zaman zaman bilginin itikat veya itikat cinsinden olduğu da ifade edilmiştir. (Memiş, 79-85.)

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 350.

birlikte, Allah'ın bazı resulleri ile konuştuğu kelâmdan farklı bir kelâmdır. Çünkü ona göre akıllı kimseler içerisinde kendisine hâtır gelmeyenler bulunabilir. Ayrıca hâtır yerine geçebilen dâînin çağrısı ve tefekkür ile istenilen maksada ulaşılabileceğinden hâtıra ihtiyaç duymayanlarda da olabilir. Öte yandan hâtırın bazı meleklerin fiillerinden olması da imkân dâhilinde bulunduğundan “Hâtır kelâm olduğu takdirde Allah'ın herkesle konuşması anlamına gelir.” şeklindeki itiraz geçersizdir.¹⁹² Yani hâtırın gizli kelâm olmasından, Allah'ın herkesle konuştuğu sonucu çıkarılamaz. O kelâm olmakla birlikte normal kelâmlar dışında özel bir kelâmdır.

2. Ebû Alî'ye göre şayet hâtır kelâm olsaydı, kendisine hâtır gelen kişi onu, tıpkı normal kelâmı idrak ettiği gibi idrak eder, onu kendi kendine ayırt eder ve tanırdı. Bu şekildeki hâtır, başkasının kendisi ile olan kelâmı yerine geçer. Bu tarz hâtır gelen kişi, onunla kimse konuşmasa da, kendisiyle konuşulan kişi olurdu. Bu da hâtırın mucize olmasını gerektirirdi.¹⁹³ Kâdî Abdülcebâr'a göre ise hâtırın bir kimseyle konuşan kişinin hitabı yerine geçmesi gerekli değildir. Zira karşısında konuşan bir kişi yer almasa bile bu, hâtırı “idrak edilmekten” çıkarmaz. Buna, uyuyan bir kişinin rüyada iken gerçek anlamda kelâmı duymasa bile kelâmın mânasını anlayabilmesini örnek gösterir. Uyuyan bir kişi işitmediği halde dışarıdan kendisine yapılan hitap esnasında fark ettiği bu şeyin aklına gelen bir hâtır olduğunu düşünür ve bu durumda kendisinde tıpkı işittiği kelâmdaki gibi bir mâna oluşur. Zihnine hâtır gelen kişi de herhangi bir kelâmı işitmediği halde hâtırın mânasını anlayabilir. Dolayısıyla içe doğan hâtırın tıpkı işitilen hâtırın idrak edildiği gibi algılanması beklenemez diyerek “Hâtır, olağan dışı bir vak'a olduğu için mucize sayılması gerekir.” görüşünün geçersizleştiğini söylemiştir.¹⁹⁴

3. Kelâm idrak edilmediğinde, konuşanın (mütekellim) maksadına mahza kelâm ile ulaşmanın mümkün olamayacağını söyledikten sonra Ebû Alî, kelâmın idrak edilmediği zamanlarda maksadının anlaşılmayacağı ve bu durumda da varlığının yokluğuyla aynı olacağına vurgu yapmıştır. Hâtırda aslolanın maksadının anlaşılır olması gerektiğini söyleyerek, hâtırın idrak edilemeyecek ve başka şeylerden ayırt edilemeyecek şekilde gelmesinin mümkün olamayacağı ilkesinden hareketle hâtırın kelâm olamayacağı iddiasına yönelik itirazda bulunmuştur.¹⁹⁵ Buna karşılık Kâdî

¹⁹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 351-352.

¹⁹³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 356.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

Abdülcebbâr hâtırın kesinlikle idrak edildiğini ve maksadının anlaşılması gerektiğini kabul etmekle birlikte, o da hâtırın normal kelâmın bilindiği gibi bilinemeyeceğini iddia etmiştir. Buna uyuyan bir kimseye hitap etmeyi örnek gösterir. Ona göre uyuyan bir kimse, kendisine yapılan bir hitabı nasıl anlıyorsa hâtır gelen kişi de bunu böyle idrak eder. Bu sebeple hâtır kişiyi mutlaka etkilediğinden onun varlığı ve yokluğu arasında fark vardır. Netice olarak kelâm-ı hâfî (gizli söz) nasıl idrak ediliyorsa hâtır da öyle idrak edilir ve kişiyi etkiler.¹⁹⁶

4. Ebû Alî'ye göre hâtır sayesinde kişide zannın meydana gelmesi asıl gaye olduğundan, hâtır kelâm kabul edilse bile kişide esas kabul edilen zannın oluşmasıdır. Bu sebeple hâtırın kelâmla değil de zan ile vasıflanması daha evladır. Çünkü kelâma güç yetiren zanna da muktedirdir.¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın zannın kendisini, nazarın ve mârifetin vücûbiyetine sebebiyet verecek şekilde yaratmasının mümkün olmadığını, bu sebeple de hâtırın kelâm kabul edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü bunun aksini iddia edenler ile "Kişide meydana getirilen zandan maksat, kişinin nazara ve mârifete yönelmesi ve ardından taatleri işlemesidir. Bu durumda Allah bu taatleri yapmış olmaz mı?" diyen kişi arasında bir fark yoktur.¹⁹⁸ Bu bir tutarsızlık meydana getireceğinde böylesi bir itiraz da geçersiz olur.

5. Ebû Alî'ye göre bir kimse çoğu zaman ortada herhangi bir kelâm yokken bile kendi kendine düşünüp tefekkür ettiğinde aklına bir takım şeyler gelebilir. Bu da hâtırın kelâm olmayıp, kalbin fiillerinden yani zan veya itikat olduğunu göstermek için yeterlidir.¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, her konudaki hâtırın kelâm olmadığını söyleyerek bu görüşe itiraz eder. Ona göre insanın birtakım işaretler sebebiyle korktuğu bazı dünyevî işler de hâtır olarak isimlendirilebilir. Fakat bu isimlendirme mecaz anlamdadır. Zira sadece dinî konularda meydana gelen hâtıra kelâm denilir ve bunların itikad veya zan olması caiz değildir.²⁰⁰

6. Ebû Alî'ye göre şayet gizli (hafî) kelâm hâtır olursa buna karşılık bilgi ve idrak seviyesi daha ileri düzeydeki açık (cehr) kelâmın hâtır olarak vasıflanması daha evladır. Bu şekildeki hitab hâtır olarak isimlendirilmediğine göre gizli kelâma da hâtır

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 356.

¹⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

¹⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357.

¹⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

²⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357.

denilmemesi daha uygundur.²⁰¹ Buna karşın Kâdî Abdülcebbâr, açıktan gelen kelâma hâtır denilemeyeceğini söyledikten sonra kişinin bu tür açık bir kelâmı zorunlu olarak idrak ettiğini ve konuşanın amacını anladığını söyler. Dolayısıyla kişinin bu kelâmı karıştırması gibi bir durum yoktur. Buna karşın gizli kelâm, kişideki düşünce ve kendisindeki hadîsü'n-nefs (iç konuşma) ile karışabilir. Bu sebeple hâtır, ancak gizli kelâma denilir.²⁰²

7. Ebû Alî'ye göre kelâm bir ön bilgi ve muvâzaya (anlam birliğine) ihtiyaç duyar. Anlam üzerindeki uzlaşma ise ancak bazı akıl sahibi kimselere özel bir durumdur. Ebû Alî'ye göre hâtırın kelâm kabul edilmesi, onun bazı kimselere tahsis edilmesi anlamına gelir. Ancak ona göre hâtır konusunda teklîf çağına ulaşmış her akıl sahibi eşit olduğundan, teklîf sahibi herkeste hâtır bulunmalıdır. Bu durumda hâtır kelâm olamaz ve onun kalbin fiillerinden (yapmaya kadir olduğu) sayılması gerekir. Zira her akıl sahibi kişi, kalbinde oluşan itikadı, zannı veya korktuğu, sakındığı ve arzuladığı şeylerin tasavvurunu bilir.²⁰³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise dilleri bilmeyen kişiye hâtırın gelmesi mümkün değildir. Bu nedenle kişinin kendisine hâtır gelmeksizin yükümlü tutulması, ancak bir dâî/haber vericinin işareti ile veya muvâzaa yerine geçen bir şeyle kişinin dikkatinin çekilmesi (tembih) veya bizzat kişinin daha önceden hâtırın işaret ettiği şeyin farkına varması ile mümkündür. Bir kimse için bunların hiçbiri mümkün olmadığında, o kişi asla yükümlü sayılmaz. Dolayısıyla dil bilmeyen kimseler mutlak anlamda sorumlu tutulamayacağından, bu durum hâtırın kelâm olmasına bir zarar vermez.²⁰⁴

8. Ebû Alî'ye göre şayet hâtır kelâm olursa bu durumda insanın kulağında kelâmın oluşması için, kulağın içinde ağız ve küçük dile benzeyen bir yapının bulunması gerekir ki hakiki bir kelâmın işitildiği tarzda işitilmesi mümkün olabilsin. Ancak böyle bir bünyenin insanda bulunmadığı açıktır.²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, kelâmını her türlü cisimde meydana getirebilmekle birlikte, bunu herhangi bir organa ihtiyaç duymadan da yapabilir. Aynı zamanda kulağın içinde kelâmın oluşmasını sağlayan latif bir bünye de yaratabilir. Bu imkânsız sayılmaz. Çünkü kelâmı meydana

²⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 350.

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357.

²⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 350-351.

²⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 358.

²⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 351.

getiren bünye fark edilemeyecek kadar küçük olabilir. Zira Allah'ın böyle bir şey yaratmasına engel bir durum yoktur. Aynı durum hâtırın bir meleğin fiili kabul edilmesinde de söz konusudur. Melek bu fiili (kelâmı) yapmak için nasıl özel bir bünyeye ihtiyaç duymuyorsa, Allah'ın kelâmı yaratması için de ilave bir bünye yaratmasına gerek yoktur.²⁰⁶

9. Ebû Alî'ye göre hâtır kelâm olduğu takdirde cinslerinin farklılığı hasebiyle nazar ve fikir ile karıştırılmaması gerekir. Zira bir şey ancak kendi cinsiyi veya aynı cins mânasına takdir edilecek bir şeyle karıştırılır. Hâtır da genellikle zan veya itikat ile karıştırıldığına göre aynı cinsten olup kalbin fiilidir.²⁰⁷ Burada Kâdî Abdülcebbâr öncelikle hâtırın, fikir vb. kalbin fiilleriyle karıştırılabileceği konusunda Ebû Alî'ye katılmıştır. Ancak ona göre bu karışıklığın sebebi, hâtırın bu gibi şeylerle aynı cins olması değil, hâtırın gizli gelmesi ve gerçekleştiği mahallin birbirine yakın olmasıdır. Bu, bazı durumlarda “hâdisü'n-nefs'in” fikirle karıştırılmasına benzer. Ebû Hâşim mahallinin yakınlığı sebebiyle hâtırın fikir vb. fiillerle karıştırılmasının onun kelâm olmamasını gerektirmeyeceğini ifade eder. Ona göre eğer insanın kendisine gelen hâtırın, fikir vb. şeylerle karıştırılma ihtimali onun kelâm olmamasını gerektirseydi, zihnindeki bir takım inançların (itikat) da şahsî düşünceler ile karıştırılma ihtimali onun itikat olmamasını gerektirirdi. Fakat böyle bir şey mümkün değildir. Dolayısıyla ona göre bu gerekçe doğru kabul edilmez.²⁰⁸

1.2.2.1.3. Havâtırda Bulunması Gereken Şartlar

Basra Mu'tezilesine göre hâtır Allah tarafından insanın kalbine gönderilen bir uyarı olmakla birlikte bu hâtırın Allah'tan gelişini hasen kılan bazı taraflarının olması gerekli (vâcib)'tir. Bu sebeple gelen hâtırın bazı şartları taşınması elzemdir. Bu şartları içermediği takdirde hâtırın Allah'tan geldiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Allah'ın fiillerinde kabih bir durumun olması düşünülemez. Dolayısıyla Allah'tan gelen hâtırın hasen/faydalı taraflarının bulunması gerekir.²⁰⁹ Bu, kulun kabih fiilden uzaklaşması ve kişide güçlü bir uyarı meydana getirmesi için gereklidir. Bunlar: a) havâtırda, nazar ve mârifeti gerektirmesini (vâcib) hasen kılacak bir gerekçenin bulunması, b) havâtırın, mârifetin vâcib olması sebebiyle vâcib olan diğer bilgileri

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 358.

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 351.

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 359.

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 359.

gerekli kılması c) havâtırın, korkmayı gerektirecek emarelerin barındırması sebebiyle korku meydana getirmesi, d) havâtırın, nazar için gerekli olan düzen (tertîp) üzere gerçekleşmesini sağlayacak sırayı bildirmesi yani sistematik düşünmeyi sağlaması.²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr bu şartların genel mânada kabul edildiğini, bunlar dışındaki şartlara itibar edilmeyeceğini söylemiştir. Fakat Ebû Alî ve Ebû Hâşim, bu şartların bazılarında ittifak, bazılarında ise ihtilaf etmiştir. Kâdî bu ihtilafı noktaları açıkladıktan sonra tarafını belirtmiştir.²¹¹

Hâtır, insanın içsel yapısını oluşturan kavramlardan birisi kabul edildiği için onu bir döngüye düşmeksizin tanımlamak zor olup sürekli karıştırılan bir kavram halini almıştır. Bu da onun yeterince açık olmayışından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr da hâtırını açıklamadan önce onun şartlarını açıklamanın, konuyu daha anlaşılır ve faydalı kılacağı gerekçesiyle öncelikle konuya bu şartları açıklamakla başlamıştır.²¹² Dolayısıyla biz de öncelikle bu şartların neler olduğunu açıkladıktan sonra hâtırını tanımlamaya çalışacağız.

1. Havâtırın Nazar ve Mârifetin Vücûbiyet Gerekçesini İçermesi

Kâdî Abdülcebbâr ve Cübbâiler'e göre hâtır Allah'ın fiili olarak kabul edilmektedir. Mu'tezile Allah'ın fiillerini husun-kubuh açısından değerlendirmiştir. Onlara göre Allah çirkin (kabih) fiililerden müstağni olduğundan, Allah'ın yaptığı fiiller ya doğrudan hasen ya da ibret (itibar) ve lütuf cihetinden bir illet sebebiyle hasendir.²¹³ Çünkü O'nun adaleti ve hikmeti sabittir, Allah kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz. Onun yaptığıının mutlaka hasen olması gerekir.²¹⁴ Bu sebeple hâtır, Allah'tan geldiği takdirde onun hikmet açısından gelişini vâcip kılan bir illetinin (yön) olması gereklidir.²¹⁵ Çünkü kişi bu gerekçe ile gelen hâtırın kabih/kötü olmadığını anlar. Dolayısıyla hâtırın, nazar ve mârifetin kendisinden dolayı vâcip olduğu gerekçeyi açıklaması gerekir. Çünkü Allah'ın, vâcip olmasını gerektirecek bir gerekçe göndermediği halde bir şeyi vâcip kılması mümkün değildir. Aynı şekilde bir fiili vâcip kılacak bir gerekçe bulunmadan o fiili vâcip kılmasının mümkün olmaması da böyledir.

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 359.

²¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 360.

²¹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 357.

²¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 8,10, 26, 32, 34 vd.

²¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 342.

²¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242.

Çünkü bunların hepsi kabih ve vâcib olmayan diğer fiillerin vâcib kılınması ile aynı konumdadır.²¹⁶ Dolayısıyla hâtır, ya sadece nazar ve mârifeti vâcib kılacak şekilde gelir ya da nazar ve mârifetin vücûbiyetini içermekle birlikte vâcib olma gerekçelerini de beraberinde getirir. Aksi bir durum caiz değildir. Çünkü hâtırın, nazar ve mârifeti vâcib kılacak gerekçeler olmaksızın gelmesi kabihtir.²¹⁷

Kâdî'ya göre bir şeyin vâcib olma gerekçesi açıklanmaksızın vâcib kılınması tıpkı bizim bir başkasına herhangi bir sebep sunmaksızın malik olduğu bir yemeği yemesini yasaklamamız gibidir. Nasıl ki böyle bir durum akıllı kimseler nezdinde kabih görülüyorsa, hâtırın da bu gerekçeyi açıklamaksızın gelmesi kabihtir. Dolayısıyla hâtır mükellefe nazar ve mârifetin neden vâcib olduğunu açıklamadan gelirse bu hâtır kabih olur.²¹⁸ Hâtırın gönderen de Allah olduğuna göre böyle bir durumda Allah'a kabih bir fiil isnat edileceğinden bu caiz değildir.

Hâtır, kişide daha önceden mevcut olmayan bir bilgiyi getirdiği takdirde o hâtır gönderen (muhtir), bu bilgiyi iyi (hasen) bir gerekçeye binaen göndermesi gerekir. Çünkü bir gerekçe açıklamaksızın yalnızca yasak koymakla, bir kimse yasaklanılan şeyi yapıp yapmaması gerektiğini bilemez. Dolayısıyla hâtırın, kişiye gelip bir şeyi yapmasını istemesi veya bir şeyden alıkoyması ancak bu gerekçenin açıklanması ile hasen olur.²¹⁹

Kâdî ve Ebû Hâşim, bu konuda aynı düşünmektedirler. Onlara göre de hâtır geldiği kişiye nazar ve mârifetin vâcib olma gerekçesini açıklamak durumundadır. Onlara göre hâtırın kişiye şöyle diyerek gelmesi nazar ve mârifetin vücûbiyet gerekçesi pozisyonundadır.

“Seni yaratan ve idare eden, vacibi yaptığında sevap verecek, kabihi yaptığında da cezayı verecek olan bir yaratıcı ve düzenleyicinin olduğunu bilmek için akıl yürüt. Allah'ı ve bu sevap ve cezayı bilmezsen kabihi yapmaya daha yakın olursun. Çünkü kendi nefsinde kabihi yapmaya yönelik bir arzu bulursun. Allah'ı ve bu sevap ve cezayı da bilirsen kötüyü yapmamaya daha yakın olursun. Çünkü her ne kadar kabihi yaptığında zemmi hak edeceğini bilir, bununla birlikte

²¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372.

²¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372.

²¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372.

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 373.

vicdanen bir kaygı ve eksiklik hissetsen de kabihî yapmaktan dolayı sana büyük bir zararın dokunacağından emin olamazsın.”²²⁰

Dolayısıyla böyle bir durumda hâtır kişiye büyük bir zararın dokunacağına yönelik bir uyarıda bulunmuş olur. Böylelikle hâtır nazar ve mârifeti gerekli kılan gerekçeyi de tembih etmiş yani aklına getirmiş olur. Bu durum ancak hâtır ile mümkündür. Ebû Alî’ye göre ise hâtır, o kişiye şöyle diyerek gelir:

“Sendeki, hallerin değişimi (doğma, büyüme, gelişme vs.) sebebi ile bir yaratıcı ve idare ediciye ihtiyaç duyan bir kimse hükmünde olduğunu bilmektesin. Bu sebeple onu bilmek için akıl yürüt. Çünkü O’nu bilmediğin takdirde, içinde bulunduğun nimetlerin yok olup olmayacağından emin olamazsın.” Hâtır şöyle de diyebilir: *“Şayet Allah’ı bilmezsen nimetlerin şükrünü yerine getirmen mümkün olmaz.”* Veyahut da: *“Allah’ı bilmediğin takdirde sana gelecek zarardan emin olamazsın.”²²¹*

Ancak Ebû Alî zaman zaman Ebû Hâşim’in ifade ettiği tarzda da hâtırın geleceğini söylemiş olsa da çoğunlukla ilk görüşü zikretmiştir.²²² Görüldüğü üzere Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr hâtırın kişiye gerekçeleri ile birlikte gelmesi konusunda hem fikirdirler. Ancak onlar hâtırın getirdiği gerekçelerin ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nihayetinde hâtırın gelme sebepleri, verilen nimetlerin yok olması, nimete karşı şükrün eda edilememesi ve zarara uğrama korkusu şeklinde ifade edilebilir.

Bu gerekçelerden Ebû Alî’nin ileri sürdüğü “nimetlerin yok olması” Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr tarafından eleştirilmiş ve onlar nimetlerin yok olma korkusunun hâtırın geliş gerekçelerinden sayılmasının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Hâşim’e göre nimetlerin sürekliliğinin, nazar ve mârifetin vücûbiyetinde bir tesiri bulunmamaktadır. Böyle bir şey caiz olmadığından dolayı, nimetlerin yok olma korkusu hâtırın getirdiği gerekçelerden birisi sayılamaz. Çünkü nimetlerin kesintisiz devamı, Allah’ın kula en başta verdiği karşılıksız bir ikramı (tefaddül)’dir. Bu sebeple kişi nazar ve tefekkür ederek bunu hak etmez. Zaten gerek de yoktur. Dolayısıyla nazarın terki ile nimetlerin yok olacağına dair Ebû Alî’nin iddia

²²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 375.

²²¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 373.

²²² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 373.

ettiği görüş sahih değildir.²²³ Ayrıca Ebû Hâşim'e göre nazar ve mârifeti terk edeni bununla korkutmak hakîm olan zât hakkında caiz değildir. Çünkü böyle bir korkutma zulüm ile korkutmaya benzer. Nimetlerin yok olması nazar ve mârifeti terk etmekle hak edilmez. Allah'ın da sırf nazar ve mârifeti terk etmelerinden dolayı nimetini kesmesi zulümdür. Çünkü nimet kula verildiğinde kul artık onun sahibi olur. Birine bir şey verildiğinde de onun ivazsız (bedelsiz) geri alınması hasen değildir.²²⁴ Dolayısıyla nazar ve mârifetin vâcib kılınmasında etkisi olmayan bir gerekçenin vücûbiyet şartı kılınması hasen değildir, aksine kabihtir. Bu sebeple hâtırın getirdiği gerekçenin, nazar ve mârifeti vâcib kılmada tesirli olması gerekir. Neticede nimetlerin kesintiye uğrama korkusu nazar ve mârifetin vâcib olma gerekçesi sayılmadığına göre hâtırın bu gerekçe ile gelmesi nasıl hasen olur? Bu tıpkı hâtırın: *“Bir yaratıcı ve idare edicinin bulunduğu hususunda akıl yürütmediğin takdirde sana ilişecek zulümden emin olmazsın.”* demesi gibidir. Zulüm de her halükarda kötü kabul edildiğinden hikmet açısından bunun olması mümkün değildir.²²⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Alî'nin ikinci gerekçe olarak ileri sürdüğü “nimetlere karşı şükürü eda edememeyi” de hâtırın geliş gerekçesi kabul etmemiştir. Ona göre *“Kişi bir yaratıcısının ve idare edicisinin olduğunu bilemezse ona şükürünü yerine getiremez.”* ifadesinde yer alan “şükürü yerine getirme” nazar ve mârifeti vâcib kılacak bir gerekçe değildir. Bu nedenle nazar ve mârifetin vâcib olması için şükürân-ı nimetin dışında bir gerekçenin olması gerekir.²²⁶

Üçüncü gerekçe olan “kendisine ilişecek olan zarardan emin olamama” ya gelince bu konuda genel anlamda Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr hem fikir olsa da, Kâdî buradaki zarardan kastın uhrevî ceza (ikâb) olduğunu söyler. Çünkü ona göre vâcibi terk edip kabihe yönelen kimse bu tür uhrevî bir zararın geleceğinden emin olamaz. Zaten dünyevî zarar, kabihi yapmakla elde edilen bir şey değildir. Bu sebeple

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 374.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 374. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, nimetlerin bekası konusunda Ebû Hâşim'e katıldığını ifade etse de O, Ebû Hâşim'den bir konuda ayrılmıştır. Ona göre nimetler baki olsa bile Allah'ın nimeti bedelsiz olarak çekip alması mümkündür. Çünkü ona göre Allah, nimetleri belli bir vakte kadar temlik etmiştir. Vakti geldiğinde şayet kişi nimetlerin kesilmesine karşı bir üzüntü hissetmeyecekse bu durumda nimeti bedelsiz olarak kesmesi hasendir. Ancak kişi üzülecekse bu durumda Allah ona, nimeti kestiğinden dolayı değil de bu üzüntüsünden dolayı bedel verir.(Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 374.)

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 373-374.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 374.

hâtırın, kişinin dünyevî zarara uğrayacağına yönelik bir uyarı yapması da hasen değildir.²²⁷

Câhiz'in konuyu ele alma sebebi, her ne kadar hâtır için bazı şartların gerektiğine dair bir görüş beyan etmek değilse de o, dinî ve ahlaki yükümlülükleri yerine getirmesi gereken kişinin fikir yürütebilmesi için, düşünmeye sevk eden bir takım sâiklerin bulunması gerektiği görüşündedir. Çünkü ona göre mütefekkir kendisini bir konuda düşünmeye sevk eden bir düşünce ve çözüm arayışına sahip olmadan akıl yürütemez ve düşünemez. Doğalar, şehvetler, tecrübe ve akıl yürütme olmadan aklın doğası tamamlanmaz. Aklın tamamlanması doğal yetileri zapt-u rapt altına alan, uzun bir akıl yürütmeyle onu bileyen araştırmayla, sağlamlaştıran tecrübe ve artırıcı yarar beklentisiyle olur. Havâtır artmadan akıl yürütme artmaz. Gereksinimler artmadan da havâtır artmaz. Şiddetli gereksinim olmadan ise uzak bir hedef görülemez.²²⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere Câhiz hâtırın geliş gerekçesini insanın gereksinimlerine bağlamıştır. Ancak onun gereksinimden kastı insanın hem fizyolojik hem de zihinsel bir tasarımla bir şeye veya eyleme ihtiyaç hissetmesidir. Gereksinim duymasının amacı ise yarar elde etme ve kaçınma isteğidir.²²⁹

2. Havâtırın Vâcib Olan Diğer Mârifetleri İçermesi

Burada mârifetin vücûbiyetinden dolayı vâcib olan diğer bilgilerin neler olduğu ve bunların mârifetin vâcib olması ile ilgili ilişkisini ele alacağız. Kâdî Abdülcebbâr'a göre burada asıl problem, mârifetin vâcib olması ile bu bilgilerin neden vâcib olduğudur. Ona göre mârifetin vâcib kıldığı bilgiler birer lütuftur. Lütuf olmaları sebebi ile bu bilgiler vâciptir. Burada lütuf olan husus, kişinin itaat ettiğinde sevabı, kötü bir iş yaptığında da cezayı hak edeceğine dair bilgidir. Çünkü kişi ceza ve sevap bilgisi sayesinde zarara uğrama korkusu ile kötü eylemden uzaklaşmaya, fayda ümidi ile de vacibi yapmaya daha yakındır. Nitekim insanın fayda beklediği bir şeyi yapmaya, zarar göreceği bir şeyi de yapmamaya daha istekli olduğu herkesçe malumdur.²³⁰ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr burada, hâtır kişiye bir bilgiyi vâcib kıldığında, o bilgiyle ilişkili lütuf kabilinden olan sevap/fayda ve ceza/zarar bilgisini de sağlaması gerektiğini kastetmektedir. Bu sebeple hâtırın zarar ve fayda bilgisini de vâcib kılması gereklidir.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 375.

²²⁸ Câhiz, "Hücecü'n-Nübüvve", 238.

²²⁹ Cengiz, 78-80, 84-85.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 360-61.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre hâtır bağlamında lütuf olan sadece fayda ve zarar bilgileridir. Bunun dışındaki bilgiler lütuf kategorisine girmez. Ancak bu zarar ve fayda bilgisi kişideki ön bilgi (apriori) veya tecrübi (aposteriori) bilgilere dayanarak meydana gelir. Bunun gibi sevap ve ceza bilgisi ve onların neye binaen hak edileceği gibi ilahî fiiller de ancak Allah'ı, birliğini ve adaletli oluşunu, kötü (kabih) şey yapmayan bir hakîm olduğunu bilmekle meydana gelir. Çünkü insan Allah'ın hakîm olduğunu bilmediği takdirde, Allah'ın onu mükellef kılıp sevap ve ceza vermemesini mümkün görebilir. Aynı şekilde isyan eden ile itaat edeni de eşit tutmasını ve hatta isyan edene sevap, itaat edene de ceza vermesini mümkün görebilir. Bu da Allah'a kötülüğü nisbet etmek olur. Allah'a kötülük nisbet etmek mümkün olmayınca, Allah'ın hakîm olduğunu, bir faydadan ötürü insanı mükellef tuttuğunu veyahut içerisinde meşakkat olan bir şeyi yapmakla ve terk ettiği takdirde zarar göreceği şeyle mükellef tutmayacağını bilmemiz gerekir. Çünkü içinde fayda ve zarar olmayan bir şeyi Allah'ın vâcib kılması kabihtir.²³¹ Dolayısıyla nazar ve mârifetin vâcib olması ancak lütuf olduğu ispatlanan bu zarar ve fayda bilgisi ile tamamlanır. Zira vacibi tamamlayan bilgiler de tıpkı o vâcib gibi vâcib olduğundan, hâtırın zarar ve fayda bilgisini getirmesi zorunlu olur.²³² Bu sebeple Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, kişiyi bir fiil ile mükellef tuttuğunda, az veya çok o fiil ile ilgili lütuf olan bilgilerle de mükellef tutması gerekir.²³³ Kâdî Abdülcebbâr'ın, devamında konunun başka veçheleri ile ilgili Ebû Alî ve Ebû Hâşim arasında ihtilaf olan noktalara değinse de, buraya kadar olan kısım hakkında bir ihtilaf bulunup bulunmadığından bahsetmemesi onların bu hususta ittifak ettiklerini gösterir mahiyettedir.²³⁴

Ayrıca mükellef, Allah'ın kadir olduğunu bilmediği takdirde hak ettiği sevabı vermemesini de mümkün görür. Bu da Allah nezdindeki teklifin hem hasen oluşunu

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 361; Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, burada hâkim olan Allah'ın böyle hikmetsiz iş yapmayacağını vurgulamakla, Mücbire' ye (Eş'ariler) atıfta bulunarak onları Allah'a kötülük nisbet etmekle ilzam etmiştir. Çünkü Eş'arî'lere göre Allah, kulu üzerinde dilediği tasarrufa sahiptir. Bu sebeple Allah yaptıklarından sorgulanamaz. Ayrıntılı bilgi için bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Eş'ariyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 447-455.

²³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 361.

²³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 364.

²³⁴ Koloğlu, 183; Bu ihtilaf noktası ise "Allah kişiyi bu bilgiler ile mükellef tuttuğunda, bu bilgileri gerçekleştirmeden önce Allah'ın o kişinin canını alması (ihtiram) caiz midir, değil midir? Kâdî Abdülcebbâr'a göre caiz değildir. Ebû Alî'ye göre en azından Allah'ı bilecek kadar bir vakit tanınmadan canının alınması caiz değilken, diğer konularda caizdir. Ebû Hâşim'in her iki görüşü de söylediğine dair rivayetler Kâdî Abdülcebbâr tarafından nakledilmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 365-366; Koloğlu, 183-184.

etkiler hem de Allah'ın ya cezalandırmaktan kaçınmasını ya da ceza vermeyi men etmesini mümkün kılar.²³⁵ Aynı şekilde mükellef, şayet Allah'ı âlim olarak bilmez ise onun ölçüyü bilmediğinden dolayı sevap ve ceza kabilinden hak ettiğinin karşılığını tam olarak verip veremeyeceğini de bilemez. Ancak Allah'ın hak ettiğinden daha fazlasını vermesini mümkün görüyorsa, bu durum Allah'ı âlim olarak bilmesine bağlıdır. Dolayısıyla mükellef, ya Allah'ı âlim ve kadir olarak bildikten sonra ya da hemen akabinde, lütuf olan sevap ve ceza bilgisini bilir. Lütfun kendisi ile tamamlandığı şey de lütuf hükmünde olduğundan buradaki “Allah'ı bilmek, O'nun âlim ve kadir olduğunu, hikmetsiz iş yapmayacağını, taate karşılık sevap, kabihe karşılık ceza vereceği bilmek” gibi Allah'ı bilmekle bağlantılı olan bilgilerin hepsi, lütuf olmaları hasebiyle vâcib olur.²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr bunu, namazın lütuf olmasına benzetmiştir. Şöyle ki namaz, ancak temizlik ve diğer bir takım şartlar üzere eda edildiğinde lütuf olduğu bilindiğine göre bu şartlar da lütuf olur. Dolayısıyla bu şartlar da namazın vâcib olması gibi vâcib olur.²³⁷

Allah'ın kulu aklî vâciblerle mükellef kılması, kulun bu aklî bilgilerle taate daha yakın, ma'siyete ise daha uzak olacağını bildiği içindir. Yine Allah, kulun bu aklîyatı ancak başka bilgilerin varlığı durumunda yerine getireceğini bildiğinden, onu aklîyatla mükellef tuttuğu gibi diğer ön bilgilerle de mükellef tutar. İşte nazar ve mârifetin vâcib olma sebebi de budur.²³⁸ Zira ona göre mârifetullahın vâcib olduğu herkesçe kabul edilen bir gerçektir. Dolayısıyla mârifetullaha götüren nazar da mârifetullah gibi vâcib olur. Başka bir deyişle nazar vâciptir. Nazarın vâcib olma gerekçesi mârifetullaha ulaştırmasıdır. Bu sebeple mârifetullah da vâcibtir. Bunlar birbirleriyle yakın bir ilişki içerisindedir. Mârifetullah nazarın vâcib olma gerekçesi iken; nazar, mârifetullahın vâcib olması için bulunması vâcib olan ön bilgidir. Dolayısıyla nazar ve mârifetullahın ikisi de vâciptir.

Kâdî Abdülcebbâr nazar ve mârifetin vâcib olma gerekçelerinin önemli olduğunu ve bu sebeple onları anlatmakla konuya başladığını ifade etmiştir. Nazar ve mârifetin vâcib olma gerekçelerine gelince, o da hâtırın durumundan ortaya çıkan şeydir. Yani kabihi yaptığı takdirde Allah tarafından ceza, vacibi yaptığında ve kabihi

²³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361.

²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361.

²³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361.

²³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361-362.

terk ettiğinde de sevabı hak edeceğine dair bilginin zikrini içermesi gerekir ki bu sevap ve ceza bilgisi lütuftur. Bu iki bilgi de ancak hâtırla meydana gelir. Bu sebeple hâtır konusunda bunların zikredilmesi gerekir. Çünkü sevap ve ceza bilgisi hâtıra dâhil olan bir bilgidir.²³⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bilginin (ilim) kendisi ile tamamlandığı diğer dinî bilgiler (mârifet) de vâciptir. Çünkü bunlar lütuftur. Kâdî burada kulun fiilinden kaynaklananların lütuf sayılması için bir gerekçenin olmadığını söylemiştir. Zira kulun fiilinin lütuf olması için kişiyi kabih fiilden uzaklaştıran bir maksadının olması gerekir.²⁴⁰ Bu sebeple kulun fiilinden kaynaklanan tüm bilgiler (ilim) lütuf kategorisinde değildir. Ancak kişiyi kabihten uzaklaştıracak ve iyiye yaklaştıracak bilgiler (mârifet) olan, yani yalnızca ceza ve sevap bilgisi ile bağlantılı mârifetler lütuf olur. Şayet ceza sevap bilgisini gerektirmeyen bir bilgi (ilim) ise bu durumda bunlar lütuf değil sanat ve dil bilgisi gibi lütuf olmayanlar kategorisinde olur.²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr burada “ilm”i normal gündelik hayattaki her türlü bilgiyi kapsayacak şekilde, “mârifet”i de dinî alandaki bilgiler anlamında kullanarak ikisinin arasını ayırmıştır.

Kâdî'ya göre, kulun fiilinden olup mârifetleri takviye eden ceza ve sevap bilgisiyle tevhid ve adalet konusunda oluşan şüpheleri gideren durumların (nazar ve tefekkür bilgisi gibi) lütuf olması kaçınılmazdır. Çünkü bunların bulunması durumunda insan kabihten sakınır. Bulunmadığı durumda ise kişi kabih yapmaya daha yakın olur. Dolayısıyla akıl sahibi bir kimsenin deliller hakkında nazar etmesi vâcib olduğu gibi şüpheler hususunda da nazar etmesi vâcibtir.²⁴² Her ne kadar buradan şüpheler oluşmadan nazar ve mârifetin vâcib olmayacağı anlaşılabilirse de Kâdî Abdülcebbâr burada ilave bir durumdan daha bahsetmiştir. Ona göre nazarın gereklilik durumu sadece oluşan şüpheye göre değil kalbine gelen şeylere binaen akıllı kimsede meydana gelen değişimlere göre de farklılık arz eder.²⁴³ Yani kulun kalbine gelen hâtır, kişide bir uyarılma meydana getiriyor ve bu durumda kişi kendinde değişik bir durum hissediyorsa bu durumda kişinin nazar etmesi vâcib olur.

²³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 375.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 362.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 363.

²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 363.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 363.

Dolayısıyla hâtır, kişi kabihî yaptığında Allah tarafından ceza göreceğine, vacibi yapmaya ve kabihî terke yönelik de sevap alacağına yönelik bilgilerin de vâcib olduğunu bildirir. Çünkü lütuf olan bu sevap ve ceza bilgisi ancak hâtır ile meydana gelir. Bu ceza ve sevap bilgisinin bilinmesi ile de diğer bilgiler vâcib olur.²⁴⁴

3. Havâtırın Korku Oluşturması

Mu‘tezile hâtırın, nazar ve mârifetin terkinden kaynaklanacak bir korku içermesi gerektiğine dair bir şart koşar. Bu şart, Kâdî Abdülcebâr’ın hâtır bahsinde en çok dikkat çektiği, insanın mârifete ulaşmada iç dünyasındaki duygulanımların da rol aldığı, bu sebeple de insanın akıl ve duygu boyutu ile ele alınması gerektiğine dair önemli tespitleri içermektedir. Nitekim Kâdî, korku kavramından yola çıkarak dinde kesin, makul ve objektif sınırlara ulaşma çabası gütmüş ve söz konusu korku kavramı ile dinde aklın ve rasyonel düşüncenin yerinin olup olmadığı temel sorununu çözmeye çalışmıştır.²⁴⁵ Bu sebeple öncelikle burada korkunun ne olduğunu ve korku duyulan zararın dinî mi yoksa dünyevî mi olduğu meselesi üzerinde duracağız.

“Havf” kelimesi, “h-v-f” (خوف) kökünden mastar olarak türetilmiş olup Türkçe’de “korkmak” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca çekinmek, sakınmak, endişe etmek ve bilmek anlamlarına da gelmektedir. Havf, istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesi içinde olmaktır. Havf, emniyet ve güven kelimelerinin zıddıdır.²⁴⁶ Kur’ân-ı Kerîm’de havf, genellikle sözlük anlamıyla aynı olacak şekilde istenilmeyen bir şeyin başa gelmesi veya sevilen bir şeyin kaybedilmesi endişesi içinde olmak anlamında geçmektedir.²⁴⁷

Kâdî Abdülcebâr, hocası Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi korku halini dinde, “düşünme, araştırma ve sorgulama için en kapsamlı bilme yolu” olarak temellendirmiştir. O, korku halini ümitsizlik, haşyet, umut, zarardan kaçınma, yetkin akıl ve zorlama gibi bir kavramsal ağ içerisinde ele alarak korku literatürü açısından tam bir dönüşüm sağlamıştır. Çünkü bu kavram, Kâdî Abdülcebâr’da, Allah ile insan arasındaki ilişkiye (teklif) temel sağlamakta, akıl ile vahiy arasında yaratılan “dışlayıcı” ve “karşıtlık” ilişkisini reddetmekte ve aklî metodolojiye çıkış sağlamaktadır. Kâdî’nin

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 375.

²⁴⁵ Aslan, İbrahim, “Kâdî Abdülcebâr’da ve Kierkegaard’da Korku’nun Teolojisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 51, 2010, 189.

²⁴⁶ İbn Manzûr, III, 252-253; Firûzâbâdî, 512; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta’rifat*, 106.

²⁴⁷ Ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/175. Nisâ, 4/83. Nisâ, 4/128.

bu çabası, dinin inanç ile ilgili alanında kıyas ve yorumun haram olduğunu (tahrîmu'n-nazar) savunan Selefi bakış açısına karşıdır. O bununla dinin, aklın kavrama kapasitesi içerisindeki düşünce ve bilgi vasıtası ile insanı, içerisinde bulunduğu korku, kaygı ve endişeden kurtaran bir “güven” hakikati olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁴⁸

Kâdî Abdülcebâr'a göre korku, dinî veya dünyevî konularda kişiye akıl yürütmesini vâcib kılan bir gerekçedir. Çünkü kişi nazarı terk edeceği zaman kendisinde bir korku meydana gelir ve bu korkudan kurtulmak için nazara yönelir. Bu korku kişinin zarara uğrayacağına yönelik bir uyarı meydana getirir. Kişinin zarara uğrayacağı şeyden sakınması da herkes tarafından kabul edilen bir hakikat olunca kişinin nazara yönelmesi vâcib olur.²⁴⁹ Çünkü ona göre korku, kişinin varlığını ve yaşamını sürdürmesini sağlayan bir uyarı olarak görev yapar. Yani insan, varlığını tehdit eden olay ve durumlardan içgüdüsel olarak kaçınır ve bu durum insan bilincinde korku olarak tezahür eden bir kaçınma eğilimi ortaya çıkarır. Mesela, hafif ya da ağır bir yaralanma veyahut ölüme neden olabilecek bir tehlike kaynağı olan yırtıcı bir hayvandan korkmak, insanın tabiatında var olan bir durumdur. Dolayısıyla yırtıcı bir hayvandan gelebilecek tehlike, tehdit ve muhtemel zarar korkusu, kişiyi gerekli önlemleri almaya ve bu durumun üstesinden gelmeye sevk eder. Kâdî Abdülcebâr'a göre bu durum, özü açısından “düşünme”, “araştırma” ve soruşturma” eğilimi olarak tezahür eder. İşte bu realite düşünmeye ve bilmeye götüren bir korku halidir.²⁵⁰

Kâdî Abdülcebâr'a göre din, varlık gibi kişinin kendi içinde bulunan bir gerçekliktir. O, bu bağlamda, korkuyu “dünyevî” ve “dinî” olmak üzere iki zeminde ele almış ve onu bilgisizlikten kaynaklanan bir “hal” olarak değerlendirmiştir.²⁵¹ Ona göre kişiden zararı def etmesi açısından dinî ve dünyevî korku arasında bir fark yoktur. Her ikisi de kişiyi kendisine gelecek bir zarar ile korkutarak onu nazara sevk eder.²⁵² Bu hususta Kâdî Abdülcebâr *el-Muğnî*'de,

“Kendisinden ve ailesinden bir zararı def etmek için bir yola giren bir kimse haber veya haber yerine geçecek bir [kişiyi düşünmeye sevk eden] uyarıcı

²⁴⁸ Aslan, “...Korku'nun Teolojisi”, 201.

²⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 310; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 110.

²⁵⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 315-316, 346; Ayrıntılar için bk. Aslan, “...Korku'nun Teolojisi”, 198-207.

²⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 315, 321-322; Kâdî Abdülcebâr, *Mecmu' fi'l-Muhît*, I, 17.

²⁵² Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 17; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 315.

*bulduğunda korkar. Haber veya haber yerine geçecek bir uyarıcı yoksa korku oluşmaz ve araştırma ve soruşturma yapma gerekliliğini de bilemez.”*²⁵³

demıştır. Buna göre kişinin araştırma ve soruşturma yapması ve sorumluluk altına girebilmesi için korku oluşturacak bir uyarının bulunması gerekli görülmüştür. Böylece Kâdî Abdülcebbâr'ın nazarında kork[ut]ma, en kapsamlı bilme yolu, düşünme ve sorgulamaya yol açan bir vasıta olmaktadır. Neticede korku bilgi yokluğundan kaynaklanır ve onun ortadan kalkması da ancak bilgi ile mümkündür.²⁵⁴ Ebû Alî ve Ebû Hâşim de, dâî ve hâtırın korku oluşturması gibi korku meydana getirecek başka bir faktörün de nazarı vâcib kılacağı hususunda hemfikirdirler.²⁵⁵

Her korku herkeste aynı derece etkiye sebep olmaz. Zira korkuya sebebiyet veren emareler, kişilerin tecrübeleri ile paralel bir orantıdadır. Örneğin daha önce bir tecrübe yaşamış ve uyarılmış bir kimse ile ilk defa bir şey (emare) ile karşılaşmış ve böylesi bir durumda hiç tecrübesi olmayan bir kimsenin korkuya sebebiyet verecek bir emare karşısındaki tutumları ve düşünme şekilleri farklıdır. Biri ilk defa karşılaşmış olmanın verdiği bir psikoloji ile ne yapacağını bilemediği için çok daha fazla korkması mümkündür. Diğerisi ise, bu durum ile daha önce karşılaşması sebebiyle ne yapacağını bildiğinden, korkusu diğerine göre daha azdır.²⁵⁶ Netice olarak korku, kişiden kişiye farklılık arzettiği gibi korku geldiği esnada kişinin düşünmeye yönelmesi ya da düşünmeden uzaklaşması durumu da farklıdır. Nitekim kişinin önceden edindiği bilgi, tecrübe, adet ve alışkanlıklarına göre korkuya karşı tutumlarının da farklı olması kaçınılmazdır. Örneğin bir mezarlık bekçisinin mezarlıktaki korkusu ile normal bir insanın orada duyacağı korku aynı değildir. Dolayısıyla akıl yürütmenin zorunlu olduğunu bilenlerin durumları farklılık arzettiği gibi korku olduğu sıradaki düşünme veya düşünmeden uzaklaşma halleri de değişiklik gösterir.²⁵⁷

Kâdî'ya göre belli sebepler bulunduğunda korkunun her akıllı kimsede meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bu korkuyu inkâr etmek olanaksızdır ve inkâr edene itibar edilmez. Korkunun dinî ve dünyevî olması arasında bir fark yoktur. Çünkü ikisi de bir zararı uzaklaştırmaya karşı kişiyi nazara sevk eder. Bu korkuyu meydana getiren pek

²⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 337-338.

²⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 346.

²⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 339.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 338.

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 338.

çok unsur vardır. Bunlar bazen insanların ihtilaf etmesi, birbirlerini dalaletle suçlamaları ve tekfir gibi tehlikeli ve riskli durumlar sebebiyle oluşurken bazen bir davetçinin çağrısı, vaizin vaazı, kıssacının kıssa anlatması ve korkutucunun korkutması durumunda oluşur. Ayrıca kendinde bir nimet bulması ve bu nimeti vereni bilmediğinde zemmi ve cezayı hak edeceğini bilmesi durumunda yahut Allah ve melekleri vasıtası ile kalbine gelen şeyin gereğini yapmadığı takdirde de korkunun meydana gelmesi mümkündür.²⁵⁸

Korku kavramına böyle geniş bir çerçevede işlevsellik kazandıran Kâdî Abdülcebbâr akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi nazara (düşünce), nazarı da bir sâik olarak korku ve endişe haline bağlamıştır. Buna göre bilgisizlik, haber, düşünsel karşıtlıklar, farklı din, felsefe, inanç ve yorumlar birer korku ve endişe sebebidir. Kâdî bu ve benzeri korku nesnelerini “korku yönleri” olarak nitelemiş, korku ile düşünce arasındaki ilişkiyi kişinin “kâmil akıl” düzeyinde olmasına bağlamıştır.²⁵⁹ Zira bilgiye kaynaklık eden korku, akli tekâmül etmiş kişi için söz konusu olabilir. Çünkü kâmil bir akla sahip mükellef bir kimse, nazarı terk ettiği zaman kendisine herhangi bir sebeple zarar geleceği korkusu taşır. Bu “kâmil akıl” koşulu sağlayan kişideki korku ve kaygı hali, korku nesnesi üzerinde düşünerek bilgiye ulaşmayı ve bilgisizlikten kaynaklanan korkuyu sükûna yani güvene dönüştürmeyi sağlar.²⁶⁰

Kâdî Abdülcebbâr, hâtır konusunu ele alırken, korku kavramına önemli bir yer vermiştir. Ancak buradaki korku durup dururken oluşan bir korku değil, bir emareye binaen oluşan özel (dinî) bir korkudur. Bu emareler de zem, kınanma ve cezaya çarptırılma gibi faktörlerdir.²⁶¹ Ayrıca Kâdî, korkuyu dinin temel esaslarıyla ilgili konularla sınırlandırmıştır. Zira dinî korkunun asıl hedefi dinin usulleri ile Allah karşısındaki sorumluluklarının bilgisine (itaat, isyan, sevap ve ceza) ulaşmaktır. Çünkü korku, kişinin nazarı terk etmesini engellemeye yönelik meydana gelir. Buradaki nazar ile asıl hedeflenen de Allah’ı, birliğini, adaletini, sevap ve ceza verenin Allah olduğunu bilmeye götüren akıl yürütme eylemidir.²⁶² Bu korkuya, Yaraticının zâtından (kendisinden) veya vereceği cezadan kaynaklanması sebebi ile “yaratıcı korkusu” denilmiştir. Allah korkusu, insanda mevcut olan genel korkunun bir türüdür. Kişinin

²⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, I, 17-18; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 112.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 310, 346-347; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 110.

²⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 110-112; Aslan, “...Korku’nun Teolojisi”, 203-204.

²⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 338-339.

²⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 325.

doğuştan itibaren sahip olduğu bu duygu, Allah korkusunu kazanmada kolaylaştırıcı bir unsurdur. İster zatından ister azabından kaynaklanan Allah korkusu, diğer korkulardan çok farklıdır. Allah korkusu, bütün korkulan şeylerin hilafına, insanı Allah'tan uzaklaştırmayıp O'na yaklaştırır.²⁶³

Kâdî Abdülcebbar dinin kişiyi kuşatan, farklılıklar ve karşıtlıklarla gelişen yapısı bağlamında (dinî) korkuyu üç esasa dayandırmıştır. Bunlar; “toplumsal gerçeklik”, “dâî'nin (peygamber) verdiği haber” ve “hâtır”dır.²⁶⁴ Bunlardan birincisi kişinin yaşadığı toplumun doğal üyesi olmasından kaynaklanan sosyolojik bir temele dayanır. İkincisi ise Allah tarafından gönderilen elçinin verdiği haberlere dayanır ve muhatap bu haberler karşısında korkar ve endişe eder. Bu bağlamda korku, haberin içeriğinin kişi için zarar görme endişesini uyarmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple peygamberin haberi kişiyi ilgili duruma getirmektedir. Dinî korkunun üçüncü bir biçimi ise kişinin fitratından kaynaklanan yeterlilikleri ile yakından ilgilidir. Kâdî Abdülcebbar bu durumu hâtır olarak ele almıştır. Ona göre insan içine doğan ve fitrat olarak kaynağı Allah'a dayanan (düşünsel) bir mâna ile de korkar ve endişe eder. Bu, insanın yaşam ve kendisini bekleyen geleceğin belirsizlikleri karşısında kendi kapasitesini sonuna kadar kullanma eğilimi içerisinde bulunmasıyla realize olur. Kâdî Abdülcebbar, adına “hâtır” dediği bu şeyi düşünceye kaynaklık ettiği için “ilahî bir lütuf” olarak değerlendirmiştir.²⁶⁵ Kâdî'ya göre hâtır ve dâî ile meydana gelen korku, kişinin kendisini inanan ve irade eden olarak bilmesi gibi zorunludur.²⁶⁶

Kâdî Abdülcebbar'a göre korku tam da bu noktada işlevsellik kazanmaktadır. Zira korku, sayesinde nazar ve mârifetin vâcib olmasını sağlayan önemli bir gerekçedir. Bu sebeple hâtırın, nazar ve mârifetin terkinden kaynaklanacak bir korku içermesi vâcibtir. Şayet böyle bir korku olmazsa nazar ve mârifet ne lazım, ne de vâcib olur.²⁶⁷ Ayrıca tek başına hâtır ile korku meydana gelmeyebilir. Ancak hâtır, aklî bilgilerden oluşan bir takım emareleri destekleyecek şekilde geldiği takdirde korkunun meydana gelmesi kaçınılmazdır. Çünkü akıl sahibi bir kimse hakiki bir emare ile

²⁶³ Gökcan, Mansur, “Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2), 2004, 250.

²⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 326-29; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 17-18.

²⁶⁵ Aslan, “...Korku'nun Teolojisi”, 206-207.

²⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 329; Aslan, “...Korku'nun Teolojisi”, 206-207.

²⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 375-376; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 112.

korkutulduğunda tereddüt etmeden korkar.²⁶⁸ Bu emareler ise ancak dâî veya hâtırın uyarısıyla mümkündür. Dolayısıyla dâî ve hâtır, kişinin aklında çirkin veya noksan iş yaptığına dair bir korku oluşturur ve kişi kendisine dokunacak büyük bir zarardan emin olmadığı için onu bir korku kaplar. Bu durumda kişi nazarın vâcib olduğunu, akabinde bir takım emarelere binaen gelen bu korku sayesinde bilir. Bu korku, haber verme ve tecrübe ile bildiği ve alışkın olduğu korkuların dışında ilaveten ortaya çıkan özel bir korkudur.²⁶⁹

Ancak buradaki hâtır ile oluşan korkunun dinî mi yoksa dünyevî anlamda mı bir zarara uğrama korkusu olduğu noktasında ihtilaf edilmiştir. Ebû Alî, “*Allah’ı bilmezsen sana gelecek zarardan emin olamazsın.*” şeklinde gelen hâtırın ifade ettiği zararın dünyevî bir zarar da olabileceğini iddia etmiştir. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr ise buradaki zarar korkusunun dünyevî değil, uhrevî bir zarar/ceza korkusu olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Çünkü onlara göre dünya zararı kabih yapmakla elde edilen bir zarar değildir. Bu sebeple hâtırın dünyevî zarara uğrayacağına yönelik bir uyarıda bulunması caiz değildir.²⁷⁰ Dolayısıyla bu korkunun gerekçesi ile birlikte gelmesi, kula nazarın vâcib kılınmasını hasen yapar. Zira bu gerekçe olmadığında kul neden korkması gerektiğini bilemeyeceğinden korkma eylemi de gerçekleşemez. Kişi korkmadığında ise hâtır ile hedeflenen “Allah’ı bilmeye ulaştırın nazar” gerçekleşemez. Nazar gerçekleşmediğinde ise hâtır bir anlam ifade etmeyeceği için kabih olmuş olur. Hâtır, Allah’ın fiili kabul edildiği durumda Allah’a kabih isnat edilmiş olur. Bu ise caiz olmadığı için Allah’ın hâtırını, gerekçesi ile birlikte korkuyu oluşturacak şekilde meydana getirmesi gerekir.

Kâdî, buraya kadar korkuya mükellef açısından nazar ve mârifeti bilmesini sağlayan bir gerekçe olması sebebiyle ayrı bir değer atfetmiştir. Nitekim o, nazar ve mârifetin Allah tarafından vâcib kılınmasını hasen kılacak bir sebep nasıl gerekli ise kul açısından da nazar ve mârifeti vâcib kılan sebebin de kula bildirilmesi gerektiğini düşünür. Bu gerekçe de nazar ve mârifeti terk ettiği takdirde korkunun oluşmasıdır. Çünkü nazar, terk edildiği takdirde oluşan özel bir korku sebebi ile vâcib olur.²⁷¹ Dolayısıyla hâtırın, nazar ve mârifeti terk eden kişide bir korku meydana getirmekle

²⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 110-112; *el-Muğni*, XII, 339.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 338.

²⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 375.

²⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 376.

birlikte bu korkunun neden dolayı meydana geldiğini de zikretmesi gerekir. Bu gerekçe de korkunun sağlam/güçlü bir emare ile birlikte gelmesidir. Zira bu emareleri içermediği takdirde korkuya, vâciblerin vücubiyeti hususunda itibar edilmez. Çünkü sağlam bir emareden soyutlanmış korku hasta (sevdai-melankolik) kişide meydana gelen kuruntu/zan konumundadır ve bu da kişinin noksanlığına işaret eder. Bu sebeple de bu zanna hüküm taalluk etmez.²⁷²

Hâtır, nazar ve mârifeti terkten korkuttuğu zaman bu korkutma gerekçesini de açıklaması gerekir. Çünkü hâtır bu korkutma gerekçesiyle kişide korkması gereken emarelere yönelik şöyle bir farkındalık oluşturur:

“Sen içinde bulunan arzu sayesinde içerisinde anlık/geçici bir takım faydalar olan kötü şeyleri, içerisinde geçici meşakkatlerin olması sebebi ile tabiatına ters gelen bazı şeyleri yapmaman gerektiğini (vâcib) öğrendin. Yine kabihî yaptığında da zemmi hak edeceğini ve zemmin sana üzüntü ve eziyet vereceğini bilirsin. Kabihî yaptığında da ondan fayda sağlamana rağmen bunun zemmi hak etmene sebebiyet vereceğinden ve bu sebeple de büyük bir azabı hak edeceğinden de emin olamayacağını bilirsin. Bunları ve senin bir yaratıcının ve idare edicinin olduğunu bilmediğinde ise kabihî yapmaya daha yakın, ondan sakınmaya da daha uzak olursun. Kötüyü yapmaya yakın olduğunda ise sana dokunacak zarardan emin olamazsın. Böylece kabihî ayırt etmeye daha yakın olarsın diye vacibe yönelik fayda, kabihîye yönelik zarar koyan yaratıcıyı bilmen gerekir.”²⁷³

Nazar ve mârifeti gerekli kılan korkunun miktarında itibar edilen ölçü, yeterli düzeyde korkunun oluşmasıdır. Çünkü korkunun bir sınırı yoksa da korkunun artması mümkündür. Ancak korkunun en son veya nihai noktası diye bir şeyden bahsedilemez. Bu sebeple nazar ve mârifetin gerekliliği konusunda ölçü, nihai bir korku değil de yeterli düzeyde bir korkunun oluşmasıdır. Böyle bir korku da hâtır, dâî, vaiz, korkutucu ve peygamber vasıtası ile meydana gelebilir. Kâdî, hâtır ile mârifet için gerekli olan

²⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 376. (Kâdî Abdülcebbar burada hem hatırın getirdiği korkuyu kuruntu tarzı düşüncelerden ayırmış hem de dinî mükellefiyetler noktasında kuruntu tarzı düşüncelere itibar edilmeyeceğine vurgu yapmıştır. Ancak güçlü bir emare ile birlikte gelen korkunun bilgiye sebebiyet verdiğini ve dinî mükellefiyetler noktasında böyle oluşan bilgiye itibar edileceğini ifade etmiştir.)

²⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 376.

korkunun meydana gelmesinde nebi/peygamberi şart koşanların itirazlarına cevap vermiştir. Buradaki korkunun oluşmasında sadece nebinin sözünün ölçü olmadığını, aksine nebinin sözünün bile kişinin korkuya yönelik zihninde bulunan ön emareleri harekete geçirdiğini söyleyerek asıl ölçütün zihindeki ön emareler olduğunu söylemiştir. Ona göre bu ön emareler de nebinin sözü gibi dâî ve hâtır ile harekete geçerek korku oluşturabilir. Çünkü korku söz sebebi ile değil, emareler nedeniyle ile açığa çıkar.²⁷⁴

Dolayısıyla hâtır, nazar ve mârifeti terk ettiği takdirde bir korku meydana getirmekle birlikte, bu korkunun nedenini bilmediği ve gereğini yapmadığı takdirde kişiye akıbetinin ne olacağını bildirmesi gereklidir.

4. Havâtırın Sistemli Düşünmeyi Öğretmesi

Bilginin oluşma sürecinde birçok aşama vardır. Havâtır da bu aşamalardan birisi olmakla birlikte bu süreçte önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte bilginin meydana gelmesindeki aşamalar birbirinden bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Zira her bir aşama diğeri ile bağlantılıdır. Zira bu aşamalardan her biri ardı ardına gelmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'de “Akıllı kimse için zannın ve akabinde de bilginin oluşması için [sahih] emarelerin bulunması gerekir.” ifadesini kullanmıştır.²⁷⁵ Ona göre zan ve bilgi birbiri ile bağlantılı olduğundan zan kaybolduğunda bilgide kaybolur. Akıllı kimse için zannın ve akabinde de bilginin oluşması için ayrıca bir takım emarelerin de bulunması gerekir. Bu sebeple zanna hüküm, ancak akıllarda sahîh bir emare belirlediği zaman taalluk eder.²⁷⁶ Bu emarelerin neler olduğu bilinmediği takdirde bilginin oluşması mümkün olmadığından, bir şekilde bunların neler olduğunun bildirilmesine ihtiyaç vardır. Bu da ancak hâtır ile mümkündür.

Kâdî'ya göre nazar etmeden kişinin kalbinde,

“Kendindeki hallerin değişimi hakkında düşündüğünde bir yaratıcının ve düzenleyicinin olduğunu bilir, bunun faili hakkında düşündüğünde ise kadir, hayy ve âlim sıfatlarının, âlemi tedbîr eden için olduğunu bilirsin.”

tarzında bir bilginin oluşması mümkün değildir. Ona göre kişide, bu tarz sistemli düşünmenin sonunda ancak zan türünden bir fikir meydana gelir. Çünkü kişide,

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 379.

²⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 337.

²⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 337-338.

nazardan sonra bilgi oluşur.²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mükellef kılınan bilgiler birbirleriyle ilişkili olduğundan, bu bilgilere ancak bir bütün halinde itibar edilir. Bu sebeple Allah'ı, birliğini ve adlını bilme, sevap ve cezanın Allah tarafından verileceği bilgisi gibi mârifetlerin hâtır ile bir bütün halinde gelmeleri esastır. Çünkü itibar edilen tek tek mârifetler değil, bütününün birlikte olmasıdır.²⁷⁸ Hâtırın bu mârifetlerin birini getirip diğerlerini getirmemesi caiz değildir. Ayrıca hâtırın bu bilgileri tertip üzere de getirmesi gerekir. Buna göre önce Allah'ı bilme bilgisini, sonra birliğine dair bilgileri, sonra adaletine, sonra da sevap ve ceza fiilini gerçekleştireceğine dair bilgileri getirmesi gerekir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, mârifetullah'tan önce gerekli olan bilgilerin (mârifet) asıl gayesi Allah'ın bilgisine ulaştırmaktır. Mârifetullah ile de ulaşılmak istenen onunla ilişkili bilgileri bilmektir. Dolayısıyla kişi Allah'ı bildiğinde, Allah'ın kabih yapmayan hakîm ve adil olduğunu, kula ya menfaatine olan (faydalı) şeyleri yapmasını ya da terk ettiği takdirde zarar göreceği şeylerin terkini vâcib kıldığını bilir. Sonra, zarardan kastın, onu kötü (kabih) fiilden uzaklaştıran ceza (uhrevî ceza) olduğunu bilir.²⁷⁹ Çünkü hâtırın nazarın vâcipliğini açıklayıp da vâcib olma sebebi, vâcib olma illeti ve vücûbiyetin hasen olma yönünü açıklamaması caiz değildir.²⁸⁰ Bu durumda Allah'ın da bizzat lütuf olan tüm bu bilgilerin lütuf olacak şekilde gerçekleşmesini mümkün kılacak kadar kula imkân vermesi (temkin) ve kulun, kabih yapması veya ondan sakınması, vacibi yapması veya onu terk etmesi mümkün oluncaya dek yani lütfun geliş amacı gerçekleşinceye kadar da onu yaşatması gerekir.²⁸¹

Ebü'l-Hüzeyl, mükellef olunan bilgilerin sırasını şöyle ifade etmiştir:

“Çocuğun kendi zati bilgisini bildikten sonra Yüce Allah'ın birliği ve adaletini ve hatta Allah'ın ona işlemesini buyurduğu şeylerin toplu bilgisini de bilmesi gerekir. Kendi zati bilgisinden sonraki ikinci basamakta bu bilgilere ulaşamaz.

²⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 380.

²⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 368.

²⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 365.

²⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 376.

²⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 365-366.

Üçüncü basamakta ölürse Allah'a karşı düşman ve kâfir olarak ebedi cehennemde kalmayı hak etmiş olur."²⁸²

Çünkü ona göre din (vahiy) gelmeden önce kişi Allah'ı bir hatırlatıcı olmaksızın apaçık bir delille bilmesi gerekir ve bunda bir kusur işlediğinde ebedi cezayı hak etmiş olur.²⁸³

Bişr bin Mu'temir ise küçük bir farkla benzer bir görüş sergilemiştir. Nitekim ona göre,

*"Kişi kendi zati bilgisinden sonra ikinci basamakta nazar ve tefekkür ederek üçüncü basamakta diğer bütün bilgileri bilmek durumundadır. Üçüncü basamakta bu bilgilere ulaşamaz, dördüncü aşamada ölürse, kâfir ve ebedi cehennemi hak etmiş bir şekilde ölür."*²⁸⁴

Kişi bunları bilmekle mükellef olduğuna göre hâtır geldiği takdirde gerekli olan bu düşünme sırasını açıklaması vâcibtir. Kâdî, bunu şöyle ifade etmiştir:

*"Hâtır, nazarın vücutiyeti için vâcib olan düzeni/sistematiği düşünmeyi açıklaması gerekir. Yani nazarın vâcib olma nedenini, hangi gerekçe/sebep ve hangi illetten dolayı vâcib olduğunu tertip üzere bildirmesi gerekir."*²⁸⁵

Ebü'l-Hüzeyl de, Allah'ı bilmenin ve O'nu bilmeye sevk eden delili (nazar) bilmenin zaruri olduğunu, bunlardan sonraki hissî ve kıyasî bilgilerin ihtiyari ilim olduğunu, Allah'ın alışılmışın dışında onları zaruri yapabileceği kanaatindedir.²⁸⁶

Dolayısıyla hâtır, kişiye peyder pey gerekli olan nazarın bütününe açıklamalıdır. Nazar edilecek konu birçok bilgiyi içeriyorsa gerekli olan bütün mârifetleri de bildirmesi gereklidir. Zira sonraki bilgilerin vâcib olmadığı bir durumda baş taraftaki mârifetlerin vâcib olması kabihtir. Aynı şekilde bir şeyin alakasız bir gerekçe ile vâcib olması kabihtir. Dolayısıyla mükellef, peyder pey neleri tefekkür edeceği hususunda bilgilendirilmemiş olursa vâcib olan şey alakasız bir gerekçe ile vâcib olmuş olur ki bu da kabih bir durumdur.²⁸⁷

Hâtırın belli bir sıra ile gelip gelmemesi konusunda Basra Mu'tezile öncüleri arasında yeknesak bir görüş mevcut değildir. Ebû Alî, çoğunlukla nazar edilecek olan

²⁸² Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Fethi en-Nâdî, Kahire: Dâru's-Selam, 1431/2010, 161.

²⁸³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46.

²⁸⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 161.

²⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 376.

²⁸⁶ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 49.

²⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 376.

deliller hususunda sistematik düşünme yönteminin açıklanmasını gerekli görmüştür. Ancak nadiren de olsa aklın kemale ermesini yeterli bir gerekçe saymış, böyle bir durumda buna ihtiyaç olmadığını söylemiştir. Ebû Hâşim ise çoğunlukla hâtırın, “nazar edilecek olan deliller konusunda” sistematik düşünme yöntemini getirmesini gerekli görmez. Çünkü ona göre yaratıcıyı bilmek aklın kemalindedir. Bu da ancak O’nun fiilleri konusunda nazar ederek, fiilin fail ile ilişkisinin mahiyetini bilmekle gerçekleşir. Ona göre akli tekâmül eden kişi, cisim ve arazların muhdes olduğundan hareketle bunların bir failinin olduğunu düşündüğü takdirde bir yaratıcının bilgisine ulaşacağını bilir. Aynı şekilde yaratıcının bilgisine ulaşmak için tecrübi bir bilgi olan matematiksel hesap konusunda akıl yürütmenin gerekli olmadığını da bilir. Bu sebeple akli kemale eren kişiye hâtırın bunları getirmesi gerekli değildir. Burada Ebû Hâşim aklın kemalinin yaratıcıyı bilmek için yeterli olduğunu ve bunun tekrardan hâtır tarafından bildirilmesi gerekmediğine vurgu yapmıştır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr Ebû Hâşim’in nadiren de olsa kişinin peyderpey tefekkür edeceği şeye vakıf olabilmesi için bu tertipli düşünmenin hâtır tarafından bildirilmesine ihtiyaç olduğunu kabul ettiğini de söylemiştir.²⁸⁸

Kâdî Abdülcebbâr ise, bu konuda Ebû Alî tarafında görüş beyan etmiştir. Bununla birlikte o, Ebû Hâşim’in beyan ettiği görüşün doğru olma ihtimalinin zayıflığına işaret etmiştir. Ona göre kişide aklın peyderpey nazar edeceği delillere yönelik ön bir bilgi bulunmadığı durumda hâtır tarafından bu tertibe yönelik uyarılması gerekir. Çünkü akli kemale ermiş kişi için bu ön bilginin oluşması ancak kişinin âlimlerle oturup işitmesi ve hâtırın buna yönelik uyarısı veya dâî/davetçi ve korkutucu ile gerçekleşir ki bu uzak bir ihtimaldir. Kişinin kendi nefsî halleri konusunda uzun uzun tefekkür etmesi de imkânsız olmamakla birlikte, kişinin kendi hakkındaki tefekkürü de, peyderpey akıl yürütmeyi bilmesine bağlıdır. Bu durumda nazarın kendisine vâcib olduğuna yönelik zannı güçleneceğinden dâî ve hâtıra ihtiyaç duymaz. Ancak bu durum uzak bir ihtimaldir. Bu sebeple hâtırın bu tertipli düşünmenin keyfiyetini bildirmesi gereklidir.²⁸⁹ Ayrıca herkesin bu aklî kemale erişmemesi de imkân dâhilinde bulunduğundan, Kâdî Abdülcebbâr’a göre kişi bu sonuca ulaşacak özelliklere sahip değilse, dâî ve hâtırın gelmesi kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü aksi durum, Allah’ın mükellefe nasıl eda edeceğini bilmediği bir takım şeyleri vâcib kılmaya

²⁸⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 377.

²⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 377.

kadir olması sonucuna götürür ki Allah'ın bunu yapması kabihtir. Bu sebeple hâtırın, peyder pey akıl yürüteceği delilleri kişiye açıklaması vâcibtir.²⁹⁰

Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'a göre hâtır, bütüncül bir şekilde sistematik akıl yürütmeye dair bir uyarıda bulunmalıdır. Şayet ilk hâtır sonradan meydana gelmesi gereken düşüncenin detayına yönelik bir açıklama içermiyorsa bu durumda hâtırın bu detayları da vermesi gerekir. Eğer hâtırın ilk getirdiği bilgide bu detaylar mevcutsa bu durumda hâtırın genel olarak gelmesi yeterlidir.²⁹¹ Yani tefekkür edilen şeyin durumuna göre hâtır genel bir şekilde veya detaylı olarak gelir. Buradaki tafsilat Allah'ın fiilinden kaynaklanan başka hâtırlar ile olabileceği gibi diğer insanların bildirmesiyle de meydana gelebilir. İkisinden biri diğerinin yerine geçebilir.²⁹² Ayrıca ona göre hâtır, nazarla hedeflenen sonucu doğrudan vermez. Ancak bu, nazarla ulaşılabilecek sonucun yöntemini ve tertibini içerir. Çünkü hâtırın geliş gayesi mârifetullaha ulaştırmaktır. Nazar olmaksızın mârifetullaha ulaşmak mümkün olmadığından hâtırın hedeflenen sonucu doğrudan bildirmesi caiz değildir.²⁹³ Çünkü hâtırın hedefi açıklaması kişinin nazar etmesine ihtiyaç kalmaması anlamına gelir.

1.2.2.1.4. Birbirine Karşıt İki Hâtırın İmkânı Problemi

Hâtırın mahiyeti ve kaynağı ile ilgili ayrıntılarda farklı düşünceler aktarılsa da iki hâtırın varlığının kabulü genel anlamda Mu'tezile içerisinde belirgin bir şekilde yer almaktadır. Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Alî, Ebû Hâşim, Nazzam ve Kâdî Abdülcebbâr biri insanı iyiye sevk eden diğeri de bu ilk hâtıra uymaktan men ederek insana kötülüğü telkin eden iki hâtırın varlığını kabul etmişlerdir. Mu'tezilî düşüncede genel anlamda kişi bir şey yapmayı düşünürken veya arzularken aklına başka karşıt bir hâtırın gelmesi mümkün görülmüştür.

Bu problem, tamamıyla insanın eylemlerinde ve tercihlerinde özgür olup olmaması ile ilgili bir kaygıdan ötürü ortaya çıkmıştır. İnsanın eylemlerini meydana getirmede ve seçtiği tercihlerde hür olduğunu savunan âlimlere göre, bir eyleme sevk eden bir uyarıcının bulunup buna denk karşıt bir uyarıcının bulunmaması halinde kişi talep edilen fiili yapma noktasında zorlanmış (mecbur) kalacaktır. Dolayısıyla bu konu

²⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 377.

²⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 377-378.

²⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 380.

ilk hâtırın aksini beyan eden başka bir hâtırın bulunması gerekir mi-gerekmez mi²⁹⁴ problemi etrafında şekillenmiştir. Birbirine karşıt iki hâtırın zorunlu olduğunu iddia eden ve konu üzerinde en fazla duran kişi Nazzam' dır. Nazzam'a göre insanın içinde biri iyiyi yapmaya diğeri iyiden alıkoymaya sevk eden iki hâtır vardır. Bu ikinci hâtır kişinin yapması için değil daha çok yapacağı eylemlerinde özgür olması veya ihtiyarın geçerli olması için gereklidir.²⁹⁵ Yani Nazzam, iki hâtır kavramını insan fiilleri bağlamında ele almış, bunu insanın eylemlerini meydana getirmede hür ve özgür olması için zorunlu görmüştür. Aksi halde insanın bir talep edilen davranışa mecbur olacağını, bu durumda, ihtiyarın ortadan kalkması ile sorumluluğun da kalkacağını gerekçe göstermiştir. Ancak Kâdî Abdülcebâr burada durumun sanıldığı gibi olmadığını zira insanda karşıt bir hâtıra ihtiyaç bırakmayacak tarzda kötüyü yapma ve hevaya uyma isteğinin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, hâtır tek yönlü olsa bile kişinin uyarılan şeye yönelik mecbur olmayacağını söyleyerek bu konuda pek çok ayette işaretin bulunduğunu delil göstermiştir.²⁹⁶

Kâdî Abdülcebâr, tek yöne sevk eden hâtırın kişiyi bir davranışa mecbur etmediğini delillendirmek için, tek yönlü hâtır davetçinin çağrısına kıyas etmiştir. Ona göre, mârifet veya diğerkonulara çağıran davetçinin, hâtırdan daha güçlü bir uyarı meydana getirdiği açıktır. Bu davetçinin çağrısı bize ulaşsa bile bizden biri doğasından kaynaklanan heva ve arzusuna uyma isteği bulunduğundan, o çağrıya uymak zorunda (mecbur) değildir.²⁹⁷ Neticede hâtırdan daha güçlü bir emreden ve nehyeden bulunması halinde bile kişi içindeki heva ve hevesi arzulayan dürtüleri sebebiyle bir fiile zorlanmış olmazken, bundan daha zayıf olan hâtır ile kişinin bir davranışa mecbur kalması söz konusu bile değildir.²⁹⁸ Yani Kâdî'ya göre tek yönlü hâtır mülce (bir fiili yapmaya mecbur kalma) olmayı gerektirmez. Bu sebeple hâtırın sıhhatinin şartı olarak bu hâtıra mukabil karşıt bir hâtırın mevcudiyeti gerekli değildir.²⁹⁹ Özetle Nazzam'da olmazsa olmaz kabul edilen ikinci karşıt hâtır anlayışı Ebû Alî, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebâr tarafından eleştirilmiş ve reddedilmiştir. Ancak şunun da ifade edilmesi gerekir ki, onlar bu ikinci hâtır teoride mümkün görmekte birlikte pratikte bir anlamının olmadığını yani

²⁹⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

²⁹⁵ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Wolfson, 281-282; Koloğlu, 186-187.

²⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

²⁹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

²⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

²⁹⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 378.

varlığının yokluğu hükmünde olacağını söylemişlerdir. Bu sebeple de birinci hâtıra denk karşıt ikinci hâtırın gelmesinin caiz olmadığını belirtmişlerdir.³⁰⁰ Çünkü Allah'ın birinci hâtır ile mükellefi hem sorumlu kılması hem de ikinci hâtır ile birinciye uymaktan sakındırması söz konusu olamaz. Zira bu ahlâken kötüdür ki Allah kötü bir eylemi asla yapmaz.

Ebû Alî'ye göre birinci hâtır, insanı mârifetullaha ulaştırır, şüpheleri gideren ve işleri açığa çıkararak bir fonksiyonu icra etmekteyken; ikinci hâtır, taklide, doğrudan kabule çağırır. Bu sebeple yapılması gereken, ikinci hâtıra itibar edilmemesidir.³⁰¹ Ebû Alî bu ikinci hâtır ile ilgili durumu günlük hayattan olgulara benzeterek şöyle anlatmıştır:

“Yolculuğa çıkacak birisini düşünelim. Birisi onu, gireceği yolda yurtcu bir hayvanın olduğu gerekçesiyle korkutur. Başka biri de onu, aynı yol hakkında araştırma yapmaksızın içine doğan şeyi yapmasını telkin eder. Bu durumda o kimsenin yapması gereken şey, kendisine iki hâtır vârid olduğunda yapması gerekenle aynıdır. Ona göre akli olan veya akıllı kimselerin reddedemeyeceği durum şudur: Bir gerekçeye binaen korkutulan kişinin yapması gereken şey araştırma ve soruşturma yapmasıdır. Böyle bir durumla karşılaşan kimsenin, kendisini araştırma ve soruşturmada men eden ikinci hâtırı terk etmesi gerekir. Aynı şekilde ticaret yapan bir kimse, ticari yöntemlerden kazanç getiren yolu tercih etmesi gerektiğini veya tecrübeli kimselere danışmasını tavsiye eden ile bunların tersini yapmasını söyleyenle karşı karşıya geldiğinde, o kişinin yapacağı şey ne ise iki hâtır hakkında da gereken odur. Nitekim ticarete giren kişi, her iki telkin üzerinde düşündüğü takdirde varacağı en mantıklı sonuç, kendisini araştırma, soruşturma ve nazardan alıkoyan düşüncüyü reddetmesidir.”³⁰²

Ebû Alî bunları ifade etmekle her ne kadar ikinci hâtırın varlığını mümkün görse de aslında o ikinci hâtırın pratikte çok da bir anlam ifade etmediğini vurgulamak istemiştir. Zira insanların nezdinde reddedilmesi imkânsız olan şey, nazar ve istidlalin

³⁰⁰ Wolfson, 281-282; Koloğlu, 186-187.

³⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 383.

³⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 383.

faydalı, bunların terkinin de zarar olduğudur. Dolayısıyla insanın kendinden zararı uzaklaştırması zorunlu olduğundan ikinci hâtırın varlığı yokluğu hükmündedir.

Ebû Alî'ye göre ikinci hâtır kişiyi akıl yürütmekten korkuttuğunda, kişi nazar etmekten korksa bile, daha önceden ilk hâtır sebebiyle kişinin nazarı terk etmekten korkutulduğu da sabittir. Bu durumda nazarın bilgi vasıtası olduğunun bilinmesinden dolayı asıl olan kişinin nazarı terk etmesi değil aksine nazar etmesidir.³⁰³ Çünkü ona göre nazar terkedildiğinde meydana gelen korku, nazar etme korkusundan daha ileri düzeyde olduğundan kişi nazarı terk ettiğinde kendisine isabet edecek zarardan emin olamaz.

Ebû Hâşim, "Mârifet, kendisine işaret eden bir hâtırla vâcib oluyorsa, birinci hâtıra denk ve onun aksini ifade eden ikinci bir hâtırla bu vücûbiyetin iptal olması gerekmez mi?" sorusuna cevap vermeye çalışarak bu konudaki görüşünü açıklar. Ona göre birinci hâtır, nazarın terkedilmesi durumuna karşı bir korku oluşturduktan sonra ikinci hâtır, kişiye nazarın terkinin nazar etmekten daha evla olduğu ifade etse³⁰⁴ bile birinci hâtır kendisinde bulunması gerekli olan şartları haiz bir şekilde gelmiş ise bu durumda ikinci hâtırın terkedilmesi gerekir.³⁰⁵ Çünkü birinci hâtırın gelmesi ile nazar ve mârifet vâcib olduğundan bu hâtır ile çelişen ikinci bir hâtırın varlığı kendiliğinden iptal olur. Ayrıca Mu'tezile'ye göre mârifetullah nazari bir bilgi olduğundan, ona ulaşılmadığında kişi cezayı hak eder. Hâtırın geliş sebebi mârifetullah olduğundan, o nazarın vücûbiyetini içermiş olur. Dolayısıyla ikinci hâtırın bulunması durumunda bu hâtır kişiyi nazara yönelmekten alıkoyacak ve böylece kişi mârifetullaha ulaşamayacaktır. Neticede ise cezaya çarptırılacaktır. Bu ikinci hâtırı gönderenin Allah olması durumunda, O'nun bu ikinci hâtırla, kulun faydasını (salah) değil de zararını istediğini ortaya çıkar. Allah'ın ise böyle bir şey yapmasının mümkün olmaması, birinci hâtır ile çelişen ikinci bir hâtırın varlığına manidir. Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre gerekli şartları haiz bir şekilde gelen birinci hâtır, nazarın vücûbiyeti ve vücûbiyet gerekçelerini içerir tarzda geldiği ve kişi de korku meydana getirdiği için artık kişi kendisini nazardan alıkoyan ikinci hâtırın yanlış olacağını kendiliğinden bilir. Ona göre

³⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 383.

³⁰⁴ Mesela karşıt hâtır şöyle diyebilir: Onu bilmek konusunda nazar ettiğin takdirde cezayı artıracak olan ve bu sebeple de seni helak edecek olan sefih bir ilahının olup olmadığından emin olamadığın gibi kendisinin bilinmesinin müfsit edici olduğunu, bu durumda cezayı hak edeceğini ve zarar göreceğini bilen hakîm bir ilahının olduğunu da bilemezsin. (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 381-383.)

³⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 381-383.

bu durumdaki ikinci hâtırın, birinci hâtırın meydana getirdiği korku üzerinde bir etkisi olmadığından ikinci hâtırın varlığı yokluğu hükmündedir.³⁰⁶

Kâdî Abdülcebbâr'a göre ise, bir hâtırın başka bir hâtır ile çelişmesi hâtırın durumuna göre farklılık arz eder. Şayet nazarın vücubiyeti yalnızca hâtırın getirdiği söze bağlıysa bu durumda ikinci hâtır ile birinci hâtırın çelişmesi mümkündür. Ancak nazarın vücubiyeti, hâtır geldiği sırada kişide ortaya çıkan açık emarelere binaen korku ve mârifetin oluşmasına bağlı ise bu durumda ikinci hâtırın birincisi ile çelişmesi mümkün değildir.³⁰⁷ Çünkü ona göre hâtır, kabihden (nazarı terkten) kokutarak nazarı vâcib kıldığından kişi kabih yaptığında zarara uğrayacağına dair bilgi sahibi olduğunda, o istenmeyen eylemi yapmaktan uzak durur. Ona göre, ikinci hâtırın olması durumunda iş tersine döner ve böylece kişi kabih yaptığında kendisine bir zararın dokunmayacağını düşünür. Ancak gerçekte olan durum bunun aksinedir. Çünkü kişi kabih yaptığında faydadan çok zarara daha yakın olur. Bu sebeple ikinci hâtırın birincisi ile çelişmesi mümkün değildir.³⁰⁸ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr şunu ifade etmektedir: İlk hâtır, nazarın terkedilmesi durumunda kişinin zarara uğrayacağına yönelik bir korku oluşturur. Bunun neticesinde nazar ve mârifet vâcib olur. İkinci hâtırın ise, akla uygun ve nazarı terk etmeyi gerekli kılacak şekilde gelmesi mümkün değildir. Çünkü akli deliller bunun aksini gösterir ve nazarın terkinin aklen kabul edilir bir tarafı bulunmamaktadır. Böylece akli delillere aykırı bir şekilde gelen ikinci hâtır emarelerden yoksun olacağından korku meydana getirmez. Dolayısıyla korkuyu meydana getirme özelliği sadece birinci hâtıra özel bir durum olur ve nazar gerekli olur. Çünkü ikinci hâtır akli delilleri yalanlarken birinci hâtır akli delilleri tasdik eder. Bu sebeple ikinci hâtırın varlığı yokluğu hükmündedir. Nitekim ikinci gelen bir şeyin birincisine yönelik daha güçlü bir tesiri olmadığından ikincisine güvenilmeyeceği herkesçe kabul edilen bir gerçektir.³⁰⁹

Sonuç olarak önceki hâtırın aksini beyan eden başka bir hâtırın mevcudiyeti Mu'tezilî sistem açısından önem arz etmektedir. Nitekim birçoğuna göre ikinci hâtırın varlığı mümkün olmakla birlikte bu ikinci hâtırın birinci hâtır ile çelişmesi caiz değildir. Zira böyle kabul edilmesi durumunda bazı problemleri beraberinde getirecektir. Örneğin

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 383.

³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 381.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 381; Koloğlu, 189.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 382.

hâtırın kişiye nazar ve mârifeti vâcib kılması onun için bir lütuftur. Kişi bu lütuf ile Allah'ı bilmeye ve sevabı hak etmeye daha yakınlaşır. Dolayısıyla karşıt yöndeki bir hâtır, lütfun ortadan kalkması anlamına gelecektir. Allah'ın böyle bir şey yapması mümkün olmadığından karşıt yöndeki bir hâtır caiz değildir.

1.2.2.2. Ehl-i Sünnet'te Havâtır Anlayışı

Ehl-i sünnet kelâm âlimleri genel anlamda, insanın kalbine gelip geçen irade dışı bazı düşüncelerin geldiğini kabul ederler. Ancak onlar, bu düşüncelerin (nefsî kelâm/havâtır) insanda zaruri bilgi meydana getirip getirmediği noktasında ihtilaf etmişlerdir. Eş'arîler sorumluluğu vahiy ile irtibatlandırdıklarından, "Havâtırın bilgiyi meydana getirmesi gerekir." şeklinde bir düşünceye ihtiyaç duymamış ve Mu'tezile'nin havâtıra yüklediği gibi bir anlam vermemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu konuda Eş'arîlerden ayrılmıştır. Onlara göre vahiy gelmese bile kul Allah'ı bilmekle mükelleftir. Dolayısıyla onlar, bilginin de akıl yürütme neticesinde meydana geldiğini göz önünde bulundurdıklarından, insanı akıl yürütme eylemine sevk etmesi açısından hâtırın bilginin oluşmasında etkili olduğunu kabul etmişlerdir.

1.2.2.2.1. Havâtırın Mahiyeti

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944)'ye göre insan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek deruni faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz. Bu hatırlar, insanın düşünme eylemine yönelmesinde veya bunu terk etmesinde etkilidirler.³¹⁰ Kişiyi tefekkür ve araştırmaya sevk ederek, kişinin bu süreç sonunda ulaşacağı sonucun gerçek olduğunu belirlemeye mecbur eden düşünceler (havâtır) Allah'tan; insana düşünmemeyi telkin ederek onu tefekkür ve araştırmadan sakındırmaya çalışan düşünceler (havâtır) de şeytandan gelmektedir.³¹¹

Matürîdî'ye göre insan, kendisine düşünmemeyi telkin eden hissî şeytanî vesveseden başka bir şey olmadığını bilir. Çünkü böyle bir davranış ancak şeytanın işi olabilir. Zira şeytan, insanın fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan ilahî emaneti (akıl) kullanmak konusunda onu korkutarak, aklının ürününü

³¹⁰ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrût: Dâru Sadr, 2010, 203,204; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne- Tefsirü'l-Matürîdî*, thk. Mecdî Basellûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1426/2005, X, 664.

³¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203-204.

toplamaktan alıkoymaya çalışır.³¹² Mesela, insanın nesnelere hakkında fikir yürütmek suretiyle aklını kullanması, bu sayede onların başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturmalarını tespit edip öğrenmesi kendisini nefsanî arzularından alıkoyacaktır. Bu durumda kişi böyle bir engellemenin şeytanın işi olduğunu mutlaka bilecektir.³¹³

Eş'arî ekolu kelâmcıları da havâtırın varlığını kabul etmişlerdir. Ancak havâtıra yükledikleri anlam bakımından Mu'tezileden ayrılmışlardır. Gazzâlî öncesi Eş'arî âlimleri, havâtırın daha çok kalbin veya nefsin sözü (kelâm/kelâm-ı nefsi) bağlamında ele almış, değerlendirmelerini de bu minvalde yapmışlardır. Ancak onların yaptığı bu değerlendirmeleri bir bütün halinde bulmak pek mümkün değildir. Zira bu konu hakkındaki görüşlerini daha çok Mu'tezile'nin görüşlerini değerlendirip onlara itiraz ettikleri nazar-mârifet, husun-kubuh ve vâcib fiiller gibi başlıklar altında görebilmekteyiz.³¹⁴

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî *Mâkâlâtu'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde Mu'tezile kelâmcılarının havâtır ile ilgili görüşlerine yer vermiş, onların hâtırın, insanın kalbine doğan veya doğmayan şeyler ile mükellef olup olmama konuları bağlamında ele aldıklarını söylemiştir.³¹⁵ Eş'arî'nin havâtıra yönelik düşüncelerini kendi eserlerinde bir arada bulmak mümkün değildir. Bu sebeple en net hâtır tarifini, onun eserlerinde değil de, öğrencisi İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserinde bulmaktayız. Burada Eş'arî'nin hâtırın, "kalbin sözü ve hadîsu'n-nefs (iç ses)" olarak tanımladığını görmekteyiz. Ona göre hâtır, insanın kalbine/nefsine atılan ve insanı bir eyleme (emre) sevk eden veya ondan alıkoyan, uyarıcı, sakındırıcı ve hatırlatıcı fonksiyona sahip kalbin ve nefsin sözüdür.³¹⁶ Nitekim mütekaddimûn dönemi Eş'arî âlimlerinin havâtır anlayışı daha çok nefsi kelâm bağlamında şekillenmiştir.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, havâtır anlayışının İslâm düşüncesine Mu'tezile aracılığıyla yabancı (İslâm dışı) kaynaklardan aktarıldığını söyleyerek bu hususta

³¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

³¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

³¹⁴ Eş'arî, *Mâkâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 241-243; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 40-45; Cüveynî, *İrşâd*, 106-112, 46-48; Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *eş-Şamil fî Usulü'd-Din*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1420/1999, 17-20.

³¹⁵ Eş'arî, *Mâkâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 141, 217, 241-242, 276.

³¹⁶ İbn Fûrek, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987, 31.

Nazzam'ı suçlamıştır. Ancak o da, Ebû Hâşim tarafından “doğrudan Allah veya aracı bir melek tarafından insanın kalbine gelen gizli bir kelâm” şeklinde aktarılan hâtırın, mâna hakkındaki görüşlerine yakın olduğunu söyleyerek aslında bir nevi kelâm olan hâtırın mevcudiyetini kabul ettiğine dair bir işaret vermiştir.³¹⁷ Ancak o, Ebû Hâşim'in Allah'tan vesvese cinsinden olmayan bir sözle vahiy gelmesini kabul etmekle, aslında kendilerinin fikirleriyle örtüştüğünü ifade etmiştir. Ancak bu örtüşmeye rağmen aralarında farklılıkların bulunduğunu da şöyle dile getirmiştir: “*Biz mânanın, vasıtasız (harf ve ses olmaksızın) olarak Allah'a veya aracı bir elçiye nisbet edilen açık bir söz*³¹⁸ (nefsî kelâm) *olduğunu söylerken, Ebû Hâşim bunu Allah'a veya bir meleğe nisbet etmiştir.*”³¹⁹ Çünkü Mu‘tezile, harf ve sesler olmaksızın kelâmın mümkün olamayacağını düşünmektedir. Onlara göre bir şeyin kelâm olabilmesi için kesik seslerden ve düzenli harflerden meydana gelmesi lazımdır. Bu sebeple onlar Eş‘ariye'nin aksine zatla kaim olan nefsî kelâmı kabul etmezler.³²⁰

Bağdâdî'nin mâna ile kastettiği şey, peygambere gönderilen vahiydir. Zira ona göre, rasûle, Allah'ın kendisini gönderdiğini bileceği bir hüccet ve burhan gerekir ki bu birkaç açıdan gerçekleşebilir. Birincisi; Allah, rasûlüne vasıtasız olarak hitap ettiğinde, onun kalbinde, kendisine rabbinin hitap ettiğini bileceği zorunlu bir bilgi yaratmaktır. İkincisi; kendisine hitap edenin Allah olduğuna delalet eden, âdete muhalif deliller göndermesidir. Üçüncüsü; başka bir rasûlünün dili ile bildirmesidir. Dördüncüsü ise; Allah, rasûl'e bir melek göndermesi ve ona risaleti emretmesi şeklinde olabilir. Ona meleği gönderdiğinde, kendisine gelenin şeytan değil de melek olduğunu bildirecek bir mucize gönderir.³²¹ Görüldüğü üzere Bağdâdî, Allah'tan kula gelen elçinin melek olmasının imkân dâhilinde bulunduğunu söylemekle birlikte bu elçinin doğruluğuna delalet eden bir mucize ile gelmesini de şart koşmuştur.³²² Burada Bağdâdî, havâtır sahibinin ilahî sözlere muhatap olduğunu, mucize ile kanıtlamasını şart koşması, onun hâtır ile vahiy kastetmiş olduğunu ortaya koymak için yeterlidir.³²³

³¹⁷ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 45.

³¹⁸ Cüveynî de bu konuda Bağdâdî gibi düşünmektedir. Nitekim ona göre şer'i bakımdan bunun delili, Allah'ın, Hz. Musa ile melek ve diğer insanlardan seçtiği diğer elçilerine yüce kelâmı vasıtasız bir şekilde işittirdiğine dair müslümanların icmasının bulunmasıdır. (Cüveynî, *İrşâd*, 121.)

³¹⁹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 45.

³²⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 46.

³²¹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 176.

³²² Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 45.

³²³ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 176; Yavuz, “Havâtır”, 524.

Bağdâdî'ye göre kullara vâcib, yasak veya haram kılınan fiiller ancak şeriat yolu ile bilinir. Allah'ın kullarına vasıtasız hitap veya resul göndermek sureti ile fiilleri vâcib kılması mümkün olduğu gibi vasıtasız veya resulünün dili ile bir şeyi yasaklayarak da haram kılabilir. Taat emre uyma, masiyet ise emre karşı gelme olup sevap taate, ceza masiyete karşılık verildiğinden, hiç kimseye, kendisine hitap ve resul gelmeden bir şey vâcib ve haram olmaz. Bu sebeple şeriat gelmeden önce akıllı kimsenin işlemiş olduğu bir fiil sevap ve ceza gerektirmez.³²⁴ Yani emre karşı gelme durumu olmadığında sevap ve ceza da söz konusu olmaz. Tüm bu ifadelerden hareketle Bağdâdî'nin, Ebû Hâşim'in kelâm kabul ettiği hâtır ile kendilerinin kabul ettiği mâna (nefsî kelâm) arasında bir benzerlik bulunmasına rağmen o, Mu'tezile'nin havâtır ile kastettiği anlamda bir hâtır anlayışını kabul etmez. Çünkü o, hâtır peygamberlere has kılınan vahiy bağlamında ele almıştır.

İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) de, insanın aklına bir takım düşünce ve fikirlerin geldiğini kabul etmiş hatta bunun inkâr edilemez bir gerçek olduğunu dile getirmiştir.³²⁵ Ancak o, bunu hâtır olarak değil de "kelâm-ı nefsi" olarak isimlendirmiştir. Hatta ona göre, Ebû Hâşim'in, işitme duyusuyla işitilip idrak edilen ve zihinde dönüp dolaşan havâtır ile kast ettiği şey aslında kelâm-ı nefsidir. Nitekim bu konuyu şöyle ifade etmiştir: "*Belki de İbnu'l-Cübbâi "kelâm-ı nefsi"yi kabul etmiş ve onu kalpte oluşan düşünceler (havâtır) olarak isimlendirmiştir.*"³²⁶

Cüveynî, kelâm-ı nefsinin varlığını kabul etmekle birlikte, ona göre bu konudaki asıl problem, bu nefis ile kaim olan kelâmın söz mü (kelâm), itikat mı, ilim mi olduğu yönündeki tartışmalardır.³²⁷ Ona göre kelâm-ı nefsi, iddia edilenin aksine ne emir konumunda bir söz ne de bir itikattır. Çünkü kişinin nefsinde, emir haline gelen bir istek bulması, kendisinden tavsiye ya da zorunluluk şeklinde ortaya çıkan lafız ile ilgilidir. Ancak nefiste emri yerine getirme duygusu sürekli olmasına rağmen lafız yetersiz kalabilmektedir. Ayrıca bu nefsi kelâmın itikat olması da mümkün değildir. Çünkü itikat, ya zan, ya ilim, ya cehalet ya da itikatlar sınıfına dâhil bir şeydir. Hâlbuki kendinde bir zorunluluk bulan kimse bunun bir ilim, zan, cehalet, sezgi (hads) olmadığını kesin bir şekilde anlar. O halde nefis ile kaim bu kelâm, zihin ve kalpte

³²⁴ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 40-41.

³²⁵ Cüveynî, 136.

³²⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 46.

³²⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 136.

bulunmakla birlikte bazen sözlerin (ibare) bazen de ortak olarak kullanılan işaret ve benzeri şeylerin delalet ettiği bir fikirdir.³²⁸

Dolayısıyla mütekaddimûn döneminde, insanın iradesi dışında kalbine gelen bir takım düşüncelerin varlığı inkâr edilmemekle birlikte, onlar bu düşünceleri havâtır yerine nefis ile kaim olan kelâm kategorisinde değerlendirmişlerdir. Nitekim Cüveynî'ye kadar olan mütekaddimûn Eş'arî ekolüne mensup âlimlerin, havâtır hakkındaki görüşleri neredeyse hep aynı minvalde olmuştur. Hâtırın varlığı daha çok kelâm-ı nefisî bağlamında değerlendirilmiş ve onun bilgi ve teklifte bir etkisinin olmadığı vurgulanmıştır. Ancak Gazzâlî ile başlayan müteahhirûn döneminde, insanı anlamaya yönelik gayret ve çabaların artması sonucu, insanın iç dünyasını anlama ve anlamlandırmaya yönelik yeni bakış açıları ile birlikte havâtır konusu üzerinde mütekaddimûndan farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu konu daha fazla ele alınmıştır.

Gazzâlî, *İhya* adlı eserinde “Kitabü Şerhi Acâibi'l-Kalb” bölümünde havâtır kavramını ayrıntılı bir şekilde ele almış ve bu kavrama iki farklı atıfta bulunmuştur. Bir yerde Gazzâlî, tasavvufî yönünün ağır basmasından dolayı olsa gerek, tasavvuftaki kullanıma benzer bir anlam yüklemiş; diğer yerde de psikolojik olarak değerlendirmiş ve onu fiilin meydana gelmesinden önceki kalbin halleri bağlamında ele almıştır. Gazzâlî ilkin havâtır, Allah'ın emrettiği bir melek vasıtası ile kulunu hayra sevk etmek amacı ile kalbine ilkâ ettiği ilhama veyahut da şeytanın kulu şerre davet etmek için kulun kalbine bıraktığı vesveseye karşılık olarak kullanmıştır. İyiye sevk ettiği için ilhama iyi hâtır, kötüye davet ettiği için de vesveseye kötü hâtır demiştir.³²⁹

Ayrıca Gazzâlî ve Razî, bir de şeytanın vesvesesi ve meleğin ilhamı arasında gidip gelen hâtırlardan bahseder ki onlara göre asıl tehlikeli olanlar bunlardır. Çünkü bu şeytanın hilelerinden biridir ve burada şeytan şerri hayır gibi göstermektir. Bunlar kalpte meydana geldiğinden onları birbirinden ayırmak zordur. Bu sebeple birçok kişi bundan helak olmuş veya tehlikeye düşmüştür. Şeytan, bu kimseleri açık bir şerre davet edemediğinden onlara kötülüğü iyilikmiş gibi göstermeye çalışır.³³⁰ Gazzâlî bu noktada insanın kalbine gelen bu havâtıra yönelik yapması gereken şeyin, gelen hâtırlar üzerine iyice düşünmek ve onların meleğin ilhamı veya şeytanın vesvesesi olup olmadığını

³²⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 47.

³²⁹ Gazzâlî, *İhya*, 907.

³³⁰ Gazzâlî, *İhya*, 907; Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII, 196.

araştırmak olduğunu söylemiştir. Ona göre kişi bu hususta heva ve hevesine değil de tam basiretine dayanarak gerekli araştırmayı yapmalıdır. Zira bu hâtıraların ilham veya vesvese olduğunu ancak takva nuru, basiret ve ilim kabiliyeti ile bilebiliriz.³³¹ Razî ise burada kişinin akıl yürüterek onları ayırt edebileceğini söylemektedir. Şöyle ki; kalbe gelen şey şayet ahirete yönelik bir talepte bulunup, kişinin ahirete yönelmesini istiyorsa bu rahmanî; şayet dünyevî bir menfaat elde etmeye davet edip onu dünyaya yönlendiriyorsa bu da şeytanî bir davet (dâî)'tir.³³²

Gazzâlî, havâtır kavramını ilham ve vesveseyi tanımlamak amacıyla kullanmakla birlikte müstakil bir anlama gelecek şekilde kalbin hallerinden biri olarak da ele almış ve onu fiilin meydana gelmesinde insanın iç dünyasında yaşadığı durumlardan biri olarak değerlendirmiştir. O, öncelikle havâtıra geniş bir çerçeve çizerek, onu “kalpte oluşan duygu ve düşünceler” bağlamında kullanmıştır.³³³ Gazzâlî, sonrasında kalpte meydana gelen bu düşünce ve hallerin neler olduğundan bahsederken hatırın neliği ve fonksiyonu üzerinde önemle durmuştur.

Gazzâlî'ye göre insanın iç veya dış duyularından kaynaklanan her şey kalpte bir etki meydana getirir. İçerden (insanın yaratılışından, mizacından kaynaklanan kuvvetler: şehvet, gazap, ahlak ve hayal gibi) ve dışardan (duyulardan) ve akan bu kuvvetler kalpte tesirli olur. Bu etkiyle kalp değişir ve halden hale döner.³³⁴ Başka bir deyişle insanın kalbinde dış ve iç âleminden kaynaklanan sebeplerden dolayı birçok hal bir araya gelir. Kalp bunların hepsi için bir pota görevi görerek bunları değerlendirir. Böylece kalp, sürekli bu tesirler altında olduğu için halden hale girerek değişip durur. Bu bağlamda Gazzâlî, havâtır kalpte meydana gelen en etkili hallerden biri olarak nitelendirir. Ona göre havâtır, kalpte meydana gelen “fikir ve düşünceler” (zikir) dir. Bu havâtır ile yenilenme ve düşünme (tezekkür) meydana gelir ve bilgilerin (ilimlerin) idrak edilmesi sağlanır. Kalp bunlardan habersizken birden bire kalbe gelmesinden dolayı da havâtır olarak isimlendirilmiştir. Ona göre havâtır, iradeyi harekete geçirir ve tüm fiillerin (işlerin) başlangıcı da bu havâtır sayesinde. Çünkü niyet, azim ve iradenin havâtırdan sonra meydana geldiği konusunda bir şüphe yoktur. Dolayısıyla hâtır arzuyu (rağbet)

³³¹ Gazzâlî, *İhya*, 907.

³³² Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII, 196.

³³³ Gazzâlî, *İhya*, 903.

³³⁴ Gazzâlî, *İhya*, 903.

harekete geçirir, hareket azmi, azim de niyeti ve niyette de azaları harekete geçirir. Böylece fiil meydana gelir.³³⁵

Gazzâlî'ye göre, bir fiilin meydana gelmesinden önce kalbin, “hâtır”, “meyl-i tabî” (heyecan-rağbet), “itikât” ve “bilfiil hem” (katî karar, azm, cezm, niyet ve kasıd) gibi dört hali vardır. Bunlardan kalbe ilk gelen ve uğrayan şeye hâtır/hadis-i nefis denir.³³⁶ Buradan hareketle Gazzâlî'nin havâtıra, insan davranışlarının dinamiği bağlamında çağdaş psikolojide yer alan güdülenme (motivasyon) nazariyelerine yakın tarzda açıklama getirdiğini söyleyebiliriz.³³⁷ O, insanın içsel dünyasında gerçekleşen durumlar olması sebebiyle insanın kendini anlamasının önemine vurgu yapmış ve buna göre fiillerinin nasıl meydana geldiği hususunda önemli bilgilere yer vermiştir.

Fahrettin er-Razî, insanın iradesi dışında aklına veya kalbine bir takım düşüncelerin gelebileceğini kabul etmiş, insanın kendisini gözlemlediği takdirde bu sonuca rahatça ulaşabileceğini söylemiştir.³³⁸ Razî, eserlerinde bu düşünceleri havâtır yerine kullandığı devâî kavramı ile ifade ederek, Mu‘tezile'nin hâtıra verdiği anlamı devâî üzerinden inşa etmiştir.³³⁹ Ancak Razî'de devâî kavramı geniş bir anlam alanına sahiptir. O devâîyi, “fiillerin meydana gelmesinden önce kalpte meydana gelen durumlar” arasında ele almıştır. Ona göre fiilden önce kişinin kalbinde onu fiile sevk edecek üç aşama bulunmaktadır. Bunlardan ilki “dâî ve sevârif”, ikincisi “güçlü bir itikat ve meyil”, sonuncusu ve fiile en yakın olanı ise “kudretle beraber fiili yapacak veya terk edecek uzuvların sağlam olma” aşamalarıdır. Fiilin meydana gelmesine en uzak olan ilk aşamayı, devâî olarak isimlendirir. Ona göre ilham, vesvese, hatır gibi irade dışı düşüncelerin bulunduğu kısım burasıdır. Bu ilk aşama kişiyi harekete geçirerek, iradesini kullanmaya sevk eder.³⁴⁰ Mesela, insan iç dünyasında (kalp veya nefis) bir şey hissettiğinde, o şey kendisine uygundur veya değildir, ya da ne uygun ne de uygun değildir şeklinde bir bilinç ve şuur meydana gelir. Şayet kişide, o düşüncenin kendisine uygun olduğuna yönelik bir şuur oluşursa, o zaman onu yapmaya yönelik kesin ve kararlı meyli oluşur ve o fiile yönelir. Şayet o hissin kendisine aykırı olduğuna

³³⁵ Gazzâlî, *İhya*, 903.

³³⁶ Gazzâlî, *İhya*, 920.

³³⁷ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 41-42.

³³⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXXI, 193.

³³⁹ Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 5; VII, 195.

³⁴⁰ Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII, 195-196.

³⁴⁰ Gazzâlî, *İhya*, 903.

yönelik bir bilinci oluşursa, bu durumda da fiili yapmamaya yönelik kesin ve karalı meyli gerçekleşir ve fiili yapmaz. Her iki durum da gerçekleşmediği takdirde kişi bir şey yapamaz ve olduğu yerde kalır. Bu sebeple kişinin fiili meydana getirmesi için kesin meyil ile birlikte fiili gerçekleştirmek için uzuvlarında güç ve sıhhat açısından bir sıkıntı bulunmadığında fiil meydana gelir. Zira fiil kudret ile sebep (uzuvların sağlam olması) birlikte bulunduğu meydana gelir.³⁴¹ Dolayısıyla Razî fiilin meydana gelmesinden önce kalpte meydana gelen ön süreçlerin gerekliliğine ve bu süreç sonunda fiilin meydana geleceğine vurgu yapmıştır. Fiillerin ortaya çıkması için kalbin hallerinin bilinmesi Razî açısından önem arz etmektedir.

Razî için bu düşüncelerin ilim, inanç (itikat) ya da zan olması arasında bir fark yoktur. Önemli olan kişinin, bir fiilde fayda olduğunu düşündüğünde onu yapmaya yönelmesi veya zarar olduğunu düşündüğünde ise onu terke yönelmesidir. İlim, itikat ve zan kabilinden olan bu düşünceler dâînin aslını oluşturur. Çünkü kişide, bir fiilin faydalı olduğuna yönelik ister ilim, ister itikat isterse de zan türünden bir bilgi oluşursa kişinin kalbinde fiili yapmaya yönelik cazim meyil (kesin bir yöneliş) meydana gelir. Bu durumda kişide bu fiili yapmaya yönelik uzuvlarında bir sıkıntı bulunmadığında fiil meydana gelir. Aynı şekilde kişinin kalbinde bir fiilin zararlı olduğuna yönelik ilim, itikat veya zan türünden bir düşünce meydana geldiğinde onun kalbinde fiili yapmaya yönelik katî bir nefret oluşur ve kişinin uzuvları sağlam olmakla birlikte kalbinde meydana gelen bu nefrete binaen o fiili terk eder.³⁴²

1.2.2.2.2. Havâtırın Mahalli ve Kaynağı

Ehl-i sünnet âlimlerine göre insanın iradesi dışında bir takım duygu ve düşüncelere maruz kalması herkesçe kabul edilen bir hakikattir. Bu sebeple onlar, bu tarz düşüncelerin mahiyetinin bilinmesinin, mümin bir insan modeli ortaya koymada esas kabul edilen eylemlerin daha sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesini kolaylaştıracağını düşünmektedirler. Ancak bu düşüncelerin bilgi ve teklif oluşturup oluşturmadığı kaygısından öte, onlar kişinin kendi iç dünyasını tanıma ve bu doğrultuda nasıl sağlıklı fiiller ortaya koyacağını öğrenmeye yönelmişlerdir. Zira onlara göre içsel ve dışsal tüm yönleriyle birlikte kendini tanıyan insanın ortaya koyacağı davranışların, kendisinden beklenilene aykırı davranması, gerçekte pekde mümkün gözükmemektedir.

³⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XIX, 114.

³⁴² Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, III, 5.

Bu sebeple onlar bu düşüncelerin epistemolojik boyutundan öte psikolojik boyutuna ve pratikteki karşılığına önem vermişlerdir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye göre insan, kendi varlığının hallerini araştırmasını ihmal etmesine müsaade etmeyecek deruni faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz. Kalpte meydana gelen bu hatırlar, insanın düşünme eylemine yönelmesinde veya bunu terk etmesinde etkilidirler.³⁴³ Kişiyi tefekkür ve araştırmaya sevk ederek kişinin bu süreç sonunda ulaşacağı sonucun gerçek olduğunu belirlemeye mecbur eden düşünceye rahmânî hâtır demektedir. Bunlara karşın insana düşünmemeyi telkin ederek onu tefekkür ve araştırmadan sakındırmaya çalışan düşünceler (havâtır) ise şeytan'dan gelmektedir.³⁴⁴

Eş'arî âlimlere göre irade dışı gerçekleşen bu duygu ve düşünceler kalpte meydana gelir. Bu sebeple onları iyi veya kötü olması bakımından birbirinden ayırt etmek zordur. Ancak onlar bu düşünceleri birbirinden ayırt etmenin zor olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun imkânsız olmadığı kanaatindedirler. Onlara göre bu tarz düşüncelerin mahiyetine bakıldıktan sonra onlar üzerinde akıl yürütüp bir de kalp tasfiyesi yapıldığı takdirde birbirinden rahatça ayırt edilebilir. İyiye sevk edenler Allah'tan iken; kötüye sevk edenler şeytandandır.³⁴⁵

Gazzâlî'ye göre havâtır, sonradan meydana gelir (hâdis). Her hâdisin de bir sebebe (muhtis) ihtiyacı vardır. Hâdislerin değişmesi, sebeplerin de değişmesi anlamına gelir ki bu Allah'ın sünnetinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple şerre davet ederek kalbin kararmasını sağlayan havâtırın kaynağı şeytan; hayra davet eden hâtırların kaynağı (sebeb) da melektir. Bunlar iki ayrı hâtır olduğu için farklı isimlere ihtiyaç duyarlar. İyiliğe davet etmesinden dolayı övülen hâtıra ilham, şerre davet etmesi sebebi ile yerilen hâtıra ise vesvese denir. Bunların kaynağı da iyiye davet etmesi bakımından melek, kötüye sevk etmesi bakımından da şeytandır. Bu bağlamda melekten gelen ilham, hayrı ve ilmi ifade eder, hakkı keşfetmeye yarar, hayrı vadeder ve marufu emreder. Şeytandan gelen hâtır, şerri vadeder ve kötülüğü emreder. Ayrıca hayır yapacağı zaman onu fakirlikle korkutur.³⁴⁶ Gazzâlî'ye göre, gelen bu hâtırları, davet

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203,204; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 664.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203,204.

³⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 31; Gazzâlî, *İhya*, 903. Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII, 195-196; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 152; Cüveynî, *İrşâd*, 136.

³⁴⁶ Gazzâlî, *İhya*, 903-904.

ettiği şeye bakarak ayırt edebiliriz. Çünkü bu hâtırların bir kısmı şerre davet ettiği için onların vesvese olduğundan, bir kısmının da hayra davet ettiği için bunların da ilham olduğundan şüphe etmeyiz.³⁴⁷

Razî'ye göre bu düşünceler kalpte meydana gelir. Kalbin fiilleri ise, ya inançlar (itikadât) ya istekler (iradât) ya da sebep ve faktörler (devâî)'dir. İnançlar ya ilimdir ya da bilgisizlik (cehl)'dir. Bir itikadın ilim olması için ancak o itikadın daha önceden bilinen ve tanınan şeye mutabık (apriori bilgiler) olması ile mümkündür. Cehl için de aynı durum geçerlidir. Dâîler ve iradelere gelince, bunların bir fail olmaksızın meydana geldikleri düşünülürse, bir muhdis olmaksızın bir hâdisin meydana gelmesi sonucu doğacaktır ki bu da imkânsızdır. Bir fail tarafından meydana geldiği düşünüldüğü takdirde ise, bu failin ya Allah olması ya da kul olması gerekir. Failin kul olması imkânsızdır. Çünkü fail kul olduğunda, buradaki niyet ve kastın başka bir niyet ve kasta dayanmasını gerekir ki bu sonsuza kadar devam eder. Bu sebeple böyle bir durum imkânsızdır. Dolayısıyla Razî'ye göre bu inançlar, iradeler ve dâîlerini faili Allah'tır.³⁴⁸ Çünkü Razî'ye göre bu ilim, itikat ve zandan müteşekkil olan bu dâîler kalpte meydana geldiğinden, bunlar kalbin fiillerindedir. Kalbin fiillerinin yaratıcısı Allah olduğundan, bu dâîleri insanın kalbinde yaratan da Allah'tır.

Sonuç olarak Matüridî ve Eş'arîler havâtırın varlığını kabul etmekle birlikte genel anlamda onu nefsî kelam veya ilham ve vesvese bağlamında ele almışlardır. Onlara göre, fiilin meydana gelmesinde payı olan bu hâtırlar kişinin kalbinde meydana gelen duygu ve düşüncelerdir. Bunların inkâr edilmesi söz konusu değildir. Kendini gözlemleyebilen, nazar ve tefekkür eden herkes bunların farkına varabilir. İnsanın kalbinde meydana gelmesi nedeniyle çoğunlukla birbirleri ile karıştırılabilme ihtimali bulunan bu irade dışı düşünceler, kendi iç dünyasını tanıyan, kalbini Allah'ın zikri ile tasfiye eden veya iyi akıl yürüten bir kimse tarafından kolayca birbirlerinden ayırt edilebilir. Bu bağlamda iyiye ve akıl yürütmeye davet eden düşüncelerin Allah'tan, dünyevî haz ve lezzetlere davet eden, kişiyi akıl yürütmekten alıkoyanların ise şeytandan olduğu rahatça öğrenilebilir.

³⁴⁷ Gazzâlî, *İhya*, 907.

³⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV, 152.

İKİNCİ BÖLÜM

HAVÂTIRIN DİNÎ SORUMLULUK DEĞERİ

Kelâm ilminde, bilen ve değer koyan insanın gücünden hareketle, insanın fiillerinin niteliğini belirleyen unsurların neler olduğu, mahiyeti, kaynağı ve yetkinliği gibi problemler geçmişten günümüze önemini muhafaza etmektedir. Bilgi, eylem ve sorumluluk üçlüsü bağlamında Allah'ın ve insanın fiillerini anlama çabası birçok açıdan ele alınmış ve çeşitli bağlamlarda dile getirilmiştir. Bilgi, dinî ve ahlakî eylemlerin ve sorumluluk alanının belirlenmesinde yer alan en önemli unsurlardandır. Zira bilgi, eylem ve sorumluluk arasında ayrılmaz bir ilişki vardır. Bu sebeple bilgiye sebebiyet veren unsurlar da bilgi kadar önem arz etmektedir. Kelâm tarihinde bilginin imkânı, değeri ve bilgiye götüren faktörlerin neler olduğu konusunda birçok tartışma yaşanmıştır. Nitekim bilginin kaynakları olarak duyular, akıl ve sezginin kabul edilmesi düşünce tarihinin başlarına kadar dayanır.³⁴⁹

Tarihi süreç içerisinde insanın ve onun fiillerinin bulunduğu yerde dinî ve ahlakî kaygılar sürekli var olmuştur. Akıl sahibi bir varlık olması hasebi ile diğer varlıklar arasından öne çıkan insan, sahip olduğu bu akıl sayesinde muhatap alınmış ve bu muhatap alınmanın sonucunda fiil ve davranışlarından sorumlu tutulmuştur. Allah ve insan arasındaki ilişkinin zeminin oluşturan akıl, Allah tarafından insanın fitratına yerleştirilmiştir. Ayrıca akıl, insanın bilgi edinmesini sağlayan bir güç unsuru olarak dinî yükümlülüğünün temelini oluşturur. Akıl vasıtası ile duyu organlarının idrak (kavrama) sahası olan yani hissedilenlerin dışında kalan soyut şeyler idrak edilir. Duyular, gözlenip duyulabilen müşahhas (somut) şeyleri idrak ederken, akıl da soyut olanlar hakkında insana bilgi sağlar. Ancak aklın doğru bilgiyi ortaya koyabilmesi için, akıl sahibi kişinin heva ve heves gibi tutkularının, çağının zihinsel ve maddi koşullandırmalarının etkisinden kurtulması gerekir. Ayrıca yaptığı mantıksal çıkarımların sağlam veriye dayanması ve akıl ile naklî çatışmaması gerekir. Zira bunlar birbirlerinin alternatifi değil tamamlayıcısı konumundadır.³⁵⁰

³⁴⁹ Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, 51.

³⁵⁰ Tunç, Cihat, "İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (7), 1990, 23; Çelebi, 55.

İslâm düşüncesinde önemli bir alanı temsil eden Mu‘tezile’ye göre Allah’ın varlığını ve âlemin yaratılışını aklen bilme, mantıksal bir sonuç çıkarmanın ürünüdür. Bunları aklen bilme yükümlülüğü vahiyden değil de aklın kendisinden kaynaklanır. Çünkü akıl âlemin yönetici ilkesidir ve âlem bu akli ilkelere göre idare edilir. Bu sebeple vahiy ile akıl arasındaki çatışmanın akla göre çözümlenmesi gerekir.³⁵¹ Mu‘tezilî düşünürler nazarı metafizik alanda bir yöntem olarak kullanmakla, hem Allah’ın varlığı, birliği ve âlemin yaratıcısı olduğu gibi inançları akli delilleri kullanarak ispatlamaya çalışmış hem de aklın bu alanda öncelikli belirleyici olduğunu kabul etmişlerdir.³⁵² Mu‘tezile’nin aksine Eş’arîler, kişiye aklen hiçbir şeyin zorunlu olmadığı kanaatindedirler. Onların çoğu Allah’ın varlığını ve âlemin yaratılışını aklen bilme gibi teolojik inceleme yükümlülüğünün vahiyden kaynaklandığını düşünmektedirler.

Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde vahiy ve akıl, mârifetullah’a ulaşmada, dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede başvurulan önemli vasıtalarından kabul edilmiştir. Bu sebeple İslâm düşüncesinde ne salt akılcılıktan ne de salt dogmatizmden söz edilebilir. Bununla birlikte bu süreç içerisinde akli nakle önceleyenler var olduğu gibi nakli temel alıp onun dışındakileri öteleyenler de var olsa da, hiçbir şekilde ne akıl ne de tümünden vahiy yok sayılmamıştır. Buradaki temel tartışma akıl sahibi olarak yaratılıp sorumlu kılınan insanın bilme yükümlülüğünün vahiyden mi yoksa akıldan mı kaynaklandığı problemidir. Yoksa vahyin ve aklın etkin oldukları alanlar farklılık arzemesine rağmen bilgi vasıtası olarak kabul edilmiş ve bu konuda değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bağlamda aklın doğru bilgiyi ortaya koyabilmesi için, akıl sahibi kişinin heva ve heves gibi tutkularının, çağının zihinsel ve maddi koşullandırılmalarının etkisinden kurtulması gerekir. Ayrıca yaptığı mantıksal çıkarımların sağlam veriye dayanması ve akıl ile naklin çatışmaması gerektiği ifade edilmiş ve bunların birbirlerinin alternatifi değil tamamlayıcısı konumunda oldukları ifade edilmiştir.³⁵³

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, aklın İslâm düşüncesindeki önemi sabit olmakla birlikte, onun değeri tartışılmaz bir mahiyete sahiptir. Bu öneme binaen akıl ile yakın bir ilişkide olan havâtır da akıl kadar önemlidir. Nitekim “Vâcibi tamamlayan bilgiler

³⁵¹ Abrahamov, Binyamin, “Akılcılığın Temelleri”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2) 2003, 140-141; Reinhart, 19; Neseî, Ebü’l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu‘temid, *Tabsiratü’l-Edille fi Usûli’l-Dîn*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003, II, 452.

³⁵² Memiş, 22; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 46, 52, 61, 68.

³⁵³ Çelebi, 56-57.

de tıpkı o vâcip gibi vâciptir.” ilkesinden hareketle akıl ile kopmaz bir ilişkiye sahip olan hâtır da tıpkı akıl gibi büyük bir öneme sahip olmaktadır. Ancak Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet (özellikle Eş‘arîler) arasında var olan aklın sorumluluk noktasındaki rolü ile ilgili görüş ayrılıkları hâtır konusunda da devam etmektedir. Bu sebeple biz burada Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet bağlamında havâtır, aklın sorumluluk alanındaki değeri ile irtibatlı şekilde ele alacak ve bu doğrultuda değerlendirmelerde bulunacağız.

2.1. MU‘TEZİLE’DE HAVÂTIRIN DİNÎ SORUMLULUK AÇISINDAN DEĞERİ

Bu bölümde havâtır, genel olarak Mu‘tezile’nin özelde ise Basra Mu‘tezilesinin görüşlerini bir araya getiren ve havâtır ile ilgili en sistemli ve kapsamlı bilgiyi aktardığı kabul edilen Kâdî Abdülcebâr’ın görüşleri bağlamında değerlendireceğiz.

2.1.1. Havâtır-Teklif İlişkisi

İslâm düşüncesinde salt akılcılık söz konusu olmamakla birlikte, burada akılcı eğilimlerden bahsedilebilir. Bu bağlamda İslâm inancının aklî açıklama ve savunmasını sistematik olarak ilk defa yapan Mu‘tezile vahyin önemini kabul edip benimsemekle birlikte aklı, mârifetullahı ulaşımda, dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede başvurulan yegâne vasıta kabul etmişlerdir.³⁵⁴ Bu sebeple onlar kişinin aklını kullanmasını mümkün kılacak alt yapıyı sağlamlaştırmak için havâtır kavramına ayrı bir önem vermişlerdir. Mu‘tezilî düşünürler havâtır, merkezi konumda olan akıl ile ilişkilendirip nazarı destekleyen bir unsur kabul ettiğinden, onu aklın sorumluluk alanındaki değeri ile irtibatlı bir şekilde ele almışlardır. Dolayısıyla Mu‘tezile açısından hâtırın sorumluluk alanı, doğrudan aklın sorumluluk alanı ile bağlantılı olduğundan biz de teklif bağlamında hâtır, aklın fonksiyonu ile birlikte ele alacağız.

İslâm düşüncesinde sorumluluk alanı “teklif” başlığı altında birçok inceleme ve araştırmaya konu olmuştur. Nitekim İslâm’da kişinin dinî, hukuki sorumluluğunu ifade eden “teklif”, kelâmda Allah’ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması anlamında kullanılmaktadır.³⁵⁵ Genel olarak bir fayda sağlama veya bir zararı gidermeye yönelik kendisinde meşakkat bulunan bir eylemi gerçekleştirmesi

³⁵⁴ Abrahamov, 137.

³⁵⁵ Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 385; Kozalı, Abdurrahim, “İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak “Güç Yetirme (Kudret)” Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı’nın Mutlak Kudreti İle Doğmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 2006, 252.

veya terk etmesi için yapılan haber verme, teklif olarak nitelendirilmektedir. Mükellefin yapmakla yapmamak arasında tercihte bulunması için bildirim esas olması tartışmaların ana noktasıdır. Zira bir kısım düşünür bu bildirim nass ile bazıları ise zaruri olarak gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir.

Mu‘tezile kelâm düşüncesinin en temel dayanağı olan akıl, değerler nazariyesinin belirleyeni, teklif alanını inşa eden ana esası ve çerçevesidir. Akıl durdukça, teklif de devam eder. Nitekim insan Allah’ın bilgisine, iyilik ve kötülüğün bilgisine ancak akılla varabilir. İnsanın bilmesi gereken ilk şey, kendi kendine yaratılmadığından hareketle kendisini var eden bir yaratıcının var olması gerektiğine dair bilgidir. Bu sebeple Allah’ı bilmek kişinin mazur sayılmayacağı bir ödevdir. Çünkü O’nu bilmemek günahtır.³⁵⁶ Ayrıca aklın, insanın makul ve ahlakî temeli olan bir yaşam sürmesi için, değer yargılarını bilmesi zorunludur. Bu bağlamda akıl, emaneti iade etmenin, insafın ve nimete şükretmenin vâcib olduğunu, zulüm, yalan ve kötü olanı emretmek gibi şeylerin kötülüğünü, iyiliği bilmenin, ikram etmenin ve benzeri şeylerin iyi olduğunu bilebilir.³⁵⁷ Bu sebeple Mu‘tezile, akıl sahibi insanı bir fiil ortaya koymadan önce o fiilin iyi veya kötü, faydalı veya zararlı olduğu hususunda zorunlu kesbi bilgiye sahip bir varlık olarak görmektedir.³⁵⁸ Nitekim Kâdî’ya göre akıl sahibi bir kimse, zulmün, küfrün, nimete nankörlük etmenin, Yüce Allah’ı bilmemenin ve O’nun dışındakilere ibadet etmenin kötü olduğunu bilir. Bunların zıtlarının da iyi olduğunu bilir.³⁵⁹

Mu‘tezile’ye göre teklifin geçerli sayılabilmesi için kişinin fiili yapmaya güç yetirmesi, yeterli donanıma sahip olması ve fiilin mahiyetini bilmesi gerekir. Bunlardan biri olmadığı takdirde teklifin bir anlamı ve geçerliliği olmaz. Anlamı ve geçerliliği olmayan bir teklif de Allah açısından mümkün değildir. Ayrıca teklifin geçerli olması için ilcanın (mecburiyet) da olmaması gerekir. Çünkü ilcanın söz konusu olduğu yerlerde teklif geçerliliğini yitirir.³⁶⁰ Nitekim Ebû Hâşim’in hâtırın itikat olmasına itiraz

³⁵⁶ Tritton, 142.

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed el-Mu‘tezilî, *Dinin Temel İlkeleri-el-Muhtasar fi Usûli’ d-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017, 121; Süt, 92.

³⁵⁸ Süt, 90.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, 78.

³⁶⁰ Ancak bazı Mu‘tezilî düşünürler, mecburiyet (ilca) anında bile insanın eylemlerini seçmede özgür olduğuna vurgu yapma ihtiyacı hissetmiştir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar, gelen hâtırın tek yönlü olması durumunda bile kişinin bir davranışa mecbur olmayacağını iddia etmiştir. O bu yöndeki eleştirileri hâtırın bir davetçinin çağrısına kıyas etmekle cevaplamıştır. Ona göre, mârifet veya diğer konulara çağırın

etmesinin sebebi de budur. Ona göre şayet hâtır itikat olursa, bu durumda aklına hâtır getirilen kişi o inanca zorlanmış olurdu. Bu gerekçe ile o hâtırın itikat değil de kelâm olduğunu ileri sürmüştür.³⁶¹ Dolayısıyla teklife konu olan eylemin belli vasıfları taşınması gerekir. Bunlar, yaptığı takdirde övgü ve sevabı hak etmesi, yapılacak eylemin yapılmaya değer iyi yönlerinin olması ve yapılacak eylemin irade ve kudretle ilişkili olmasıdır.³⁶² Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr Allah'ın kişiyi bir fiil ile mükellef tuttuğunda az veya çok o fiil ile ilgili lütuf olan bilgilerle de mükellef tutması gerektiğini söylemiştir.³⁶³ Hâtırın da bu lütuf olan bilgileri içermesi gerekir. Hâtır bağlamında lütuf olan sadece fayda ve zarar bilgileridir, bunun dışındaki bilgiler lütuf kategorisine girmez. Lütfun kendisi ile tamamlandığı şey de lütuf hükmünde olduğundan buradaki “Allah’ı bilmek, O’nun âlim ve kadir olduğunu, hikmetsiz iş yapmayacağını, taate karşılık sevap, kabihe karşılık ceza vereceği” gibi Allah’ı bilmekle bağlantılı bilgilerin hepsi lütuf olmaları hasebiyle vâciptir.³⁶⁴

Kâdî Abdülcebâr’a göre vâcib nasıl vâcib ise, vâcibe davet eden, mükellefin onun sayesinde vâcibi tercih ettiği ve o olmasaydı tercih etmeyeceği kimsenin/şeyin varlığı da vâcibtir. Burada aklın bu özelliklere sahip fiilleri bilmeye mecali yoktur. Bu sebeple Yüce Allah’ın, bunları bize öğretecek bir kimseyi (peygamber) ya da bunun yerini tutacak başka bir şeyi göndermesi vâcibtir.³⁶⁵ Ayrıca Allah, insana kötülükten sakındıracak bazı engeller koymuş ve iyiliğe teşvik eden lütuf ve kolaylıklar vermiştir.³⁶⁶ Dolayısıyla teklif konusuna giren, ister yapılması gerekli, ister terkedilmesi gerekli isterse de yapılıp yapılmaması insana bırakılan hasen işlerin tamamı, akla konulmuş ve aklen bilinebilecek işlerdendir. Yani yaptığımız takdirde zarar göreceğimiz bir fiili terk etmenin gerekli olduğunu ya da yaptığımız takdirde fayda göreceğimiz fiillerin ya kendilerini ya da bu fiilleri bilmeye götüren yolu aklen bilmek için nazara,

davetçinin, hâtırdan daha güçlü bir uyarı meydana getirdiği açıktır. Bu davetçinin çağrısı bize ulaştığında bile bizden biri doğasından kaynaklanan heva ve arzusuna uyma isteği sebebi ile o çağrıya uymak mecburiyetinde olmadığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla hâtırdan daha güçlü bir emreden ve nehyeden bulunması durumunda bile kişi içindeki heva ve hevesi arzulayan dürtüler sebebiyle bir fiile zorlanmış olmazken bundan daha zayıf olan hâtır ile mecbur (mülce) durumunda olmaz. (Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, VI/II, 63-64; XII, 378.)

³⁶¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 352.

³⁶² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 208; Süt, 85-86.

³⁶³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 364.

³⁶⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 361.

³⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muhtasar*, 121.

³⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Muhtasar*, 112.

araştırmaya, dâfiye ve uyarıcıya ihtiyaç duyarız.³⁶⁷ Çünkü teklife konu olan eylemlerin faili konumundaki insanın mükellef sayılması, ancak kendisinde veya çevresindekilerde ilahî emirleri yerine getirebilme, kendisini, arkadaşlarını, toplumu, doğayı veya çevresini değiştirme kabiliyetine sahip olma imkânı ile anlamlı hale gelir.³⁶⁸ Bu eylemi ortaya çıkarabilecek başlıca faktörler güç- kudret, akıl-bilgi ve aklın dayanağı olan nazardır. Çünkü imkân dâhilinde olmayan bir eylemin (teklif mâlâ yutak) gerçekleştirilmesini talep etmenin hiçbir aklî izahı yoktur. Teklifin bizzat kendisinin ifa edilebilir nitelikte olması hem dinin hem de aklın gerekli gördüğü bir özelliktir.³⁶⁹ Teklifin ifa edilebilir olması için de hem Allah açısından hem de kul açısından bazı şeyler gereklidir. Bunlar arasında hâtır önemli bir yere sahiptir.

Dolayısıyla teklif bağlamında hâtır, hem Allah'a hem de kula vâcib fiiller bağlamında ele alınmıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre hem Allah'ın hem de kulun yapmak zorunda olduğu belli sorumluluklarının olması ahlakî bir değerlendirmenin gereğidir. Bu bağlamda teklif, çift yönlü bir sorumluluk alanıdır. Nitekim Mu'tezilî düşünürlere göre âlem rasyonel kurallara göre idare edilir. Allah bile bu koymuş olduğu kural ve ilkelere uymak durumundadır. Dolayısıyla teklif söz konusu olduğunda hem Allah'ın hem de kulun yapmak durumunda olduğu bazı sorumlulukları mevcuttur.

Allah'a Vâcib Olan Hususlar

Allah ile insan arasındaki ilişkinin zemini teklif üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamdaki teklifin ahlakî anlamda geçerli olması için Allah'ın yapması gereken bazı hususlar vardır. Bu fiillerin Allah'a vâcib olma sebepleri ise Allah'ın adalet, hikmet ve lütuf sahibi olmasından kaynaklanır. Çünkü Allah kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz. Onun yaptığının mutlaka hasen olması gerekir. Çünkü onun adaleti ve hikmeti sabittir.³⁷⁰ Mu'tezile'nin ulûhiyet anlayışında öne çıkan temel değerler, adalet ve hikmettir. Adalet ve hikmet, Mu'tezilî sistem içerisinde her alanda belirgin bir şekilde ortaya çıkmakla birlikte özellikle onların teklif anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 22.

³⁶⁸ Süt, 28.

³⁶⁹ Süt, 102-103.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 342.

Mu‘tezilî düşünürler hâtırı, kişiyi vâcibi yapmaya sevk ettiği ve kabihî yapmaktan alıkoyduğu için hâtırı vâcib kabul ettiklerinden³⁷¹ bu Allah’tan gelen hâtırda hasen/faydalı tarafların bulunmasını zorunlu görmüşlerdir.³⁷² Ancak Mu‘tezile’ye göre vücûbiyetin Allah hakkında mümkün görülmesi asli bir durum değil “teklif” fiilinden sonra gerekli olan bir durumdur. Çünkü insanları yaratıp sorumlu kılmakla Allah’a, onlara kudret verme, lütfetme, sevap-ceza verme ve elemeler/acıların karşılığını verme vâcib olmuştur. Şayet teklif olmasaydı bunların hiç biri O’na vâcib olmazdı.³⁷³ Allah’ın insanı yaratıp mükellef tutması bir gerçek olduğuna göre lütuf olan hâtırı göndermesi de vâcibtir.

Ebû Alî’ye göre Allah, insanları sorumlu kıldığı için, onlara akıl ve bilgi, kudret ve istiaat vermek zorundadır. Onlarda kötü ihtiraslar yarattığı için de onlara doğru olanı yerine getirme ve kötü olandan kaçınma sâiklerini vermek zorundadır. Onlara akıl ve vahiy vermemiş olsaydı, onlara yükleyecek vecibeleri olmazdı. Allah, olağan tecrübe yollarından başka yollarla da insanları ergin (ahlakî fâil) yapabilir. Ona göre Allah, insanlar için yararlı olan şeyi yapmıştır ve yapmadan da edemez. Çünkü Allah, yararlı olanı yapmadığı takdirde, noksan kalacaktır.³⁷⁴ Nitekim Kâdî’ya göre Allah, kulu ilk mârifet (mârifetullah) ile mükellef tuttuğunda, taate karşılık sevap, ma’siyete karşılık da ceza göreceğine kadar devamında gelen mârifetler ile sırayla sorumlu tutması, kulun kabihî yapmaktan daha uzak olması için kaçınılmazdır. Hatta Allah’ın kula bu teklifin gereğini yerine getirecek kadar imkân vermesi gerekir. Bu imkânı vermezden önce canını alması caiz değildir.³⁷⁵

Havâtır kavramı daha çok bilgi ve ahlak ile ilgili bir problemin çözümlenmesi ve dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirebilmesi için kişinin akıl yürütebilmesi ve düşünmesi için izah edilen bir kavram olarak ele alınmıştır.³⁷⁶ Bu bağlamda Basra Mu‘tezilîleri insanı bilgiye sevk eden güdü ve telkinlerin (havâtır) var olması

³⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 360.

³⁷² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 359.

³⁷³ İslâm düşünce geleneğinde Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah hakkında hiçbir vücûbiyetin düşünülmemeyeceğini ifade ederken, Mu‘tezile, Kaderiyye ve Rafizîler bazı fiilleri özellikle de kulun faydasına olanı (salah-aslah) yapmayı Allah’a vâcib görürler. Ancak onların vâcibten kastı bir başkasını O’na vâcib kılması değil, bir şeyin varlığının kesin ve zorunlu olmasını (kendisinden kaynaklanması) anlamındadır. (Allah hakkında vâcib olan fiiller hakkında daha fazla bilgi için bk. Öge, Sinan, *Allah’tan Âlem’e İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009, 85-103.)

³⁷⁴ Tritton, 145.

³⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 365.

³⁷⁶ Cengiz, 102.

gerektiğini düşünmektedirler. Onlara göre, insanı bu tarz bilgiye sevk eden Allah'tan yahut da şeytandan gelen telkinlerin (havâtır) bulunması, insanın mükellef, hür irade ve bilgi sahibi olması için gereklidir.³⁷⁷

Mu'tezile'de insan, düşünme gücü (akıl) sayesinde vahiy gelmeden de Allah'ın varlığı, nesne ve olayların mahiyetlerini bilebilir. Bunun için Allah, insana destekleyici uyarılar gönderir. Zira Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî, ayrıntıda farklı görüşler beyan etseler de genel olarak hâtırın, nazara ve nasıl nazar edileceğine yönelik uyarıyı içermesi gerektiğini düşünürler. Bu tıpkı hâtırın, kişiye mârifetullahı vâcib kılması gibi mârifetullah ile ilgili olan diğer mârifetleri de vâcib kılması gibidir.³⁷⁸

Ayrıca peygamberliğin güvenilirliğini tespit için kanıtların tartışılması akıl ile gerçekleştirilebilir. Zira kişi, kendisine bağlanması gereken doğru dogmaları ve doğru eylemleri başlangıçta bilip, sonrasında bu fikirlere ve eylemlere davet eden bir adamla karşılaştığında, peygamber olan kişinin daveti onu yalandan gerçeğe sevk ederek üzerinde güçlü bir etki bırakır. Ardından o kişinin takip edilmesi gereken gerçek bir peygamber olduğunu bilir.³⁷⁹ Kur'an'ın kanıt sayılmasında da aklın fonksiyonu önem arz eder. Nitekim Mu'tezilî düşünürlere göre, bir kimse Kur'an'ı ancak Allah'ın bilgisi, birliği ve adaletinden mantıksal bir sonuç çıkarma yöntemi ile onun adil ve bilge bir kelâm olduğunu ispat ettiği vakit bir kanıt olarak kabul eder.³⁸⁰ Bu sebeple hâtır, kişinin ilk olarak Allah'ın, peygamberinin ve kitabının hak olduğu üzerinde tefekkür edip iman edebilmesi için nazar etmeyi vâcib kılar.

Mu'tezile'ye göre akıl sahibi bir kimse âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil oluşundan istidlal ederek onun yaratılmışlığını (hâdis) olduğunu ve onları yaratan "Kâdir" bir yaratıcıyı bilmesi mümkündür. Ancak tartışma noktası hâtırın, kişiye cisimlerin hâdis olup her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu şeklindeki akıl yürütme yöntemini tembih etmeyip, doğrudan Allah'ı bilmeye götüren nazarı gerekli kılıp kılmayacağıdır. Burada Ebû Alî ve Ebû Hâşim arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Ebû Alî'ye göre hâtır veya dâî, nasıl nazarın vâcib olduğunu açıklaması gerekiyorsa, nazarın yöntemini de açıklaması gerekir. Bu sebeple hâtırın kişiye 'âlemin hâdis olduğu ve her

³⁷⁷ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44; Tritton, 161.

³⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 341.

³⁷⁹ Abrahamov, 147.

³⁸⁰ Abrahamov, 139.

hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğu' şeklindeki açıklamayı yapmasını gerekli görür. Ancak Ebû Hâşim'e göre akıl sahibi kimsenin aklında önceden bir emareden dolayı Allah'ın bilgisi ya da bu konuda nasıl akıl yürüteceği bilgisi oluşmuşsa, böyle bir tembih yapılmasına gerek olmaz. Aksi durumda böyle bir tembih gereklidir.³⁸¹

Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebâr'a Allah'ın teklife muhatap olan insanda eylemi yapabilecek "güç", fiili kavrayabilecek "bilgi", onu "yapma isteği" ve "özgürce tercihte bulunma imkânını" var etmesi gerekir.³⁸² Bunlar, Allah'a yönelik belirlemiş oldukları bazı ilkelerdendir. Zira Mu'tezile'ye göre, Allah'ın insana eylemde bulunmadan önce güç ve kudret vermesi, salih amellerde bulunma güdüsü ve tefekkür etmediği takdirde cezayı hak edeceğine yönelik zihninde bir uyarıyı yaratarak onu tefekküre sevk etmesi gereklidir.³⁸³ Bu sebeple hâtır kişiyi ilk olarak akıl yürütmeye sevk eder ve insanı bununla mükellef kılar. Zira Allah'a hâtır göndermesinin vâcib olması O'nun sıfatlarının gereğidir. Havâtır-teklif bağlamında, Mu'tezilî düşünce yapısına temel dayanak teşkil eden Allah'ın sıfatları şunlardır:

Adalet

Mu'tezile hem ilahî hem de beşerî fiilleri ahlakî bir zeminde anlamlandırmak için adalet ilkesine başvurmuş ve Allah'ın her türlü yaratma ve davranışında adil olması gerektiğinin (vâcib) altını çizmiştir.³⁸⁴ Nitekim Kâdî, Allah'ı kötü, zulüm ve adaletsiz kavramlarıyla bağdaştırmayarak teklife makul düzeyde ahlakî bir içerik kazandırmaya çalışmıştır.³⁸⁵ Bu sebeple Kâdî'ye göre, Allah'a, kullarına tekliften dolayı gerekli olacak bir takım imkânları vermesi vâcibtir. Kulların sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için gerekli donanımı sağlamak (temkin), lütufta bulunmak, hak edene sevap veya ceza vermek, haksız yere çekilen ıstıraplara karşılık vermek (ivaz) bunların başlıcalarıdır.³⁸⁶

Mu'tezile'de adalet, hem akıl hem de nakil açısından temellendirilmiştir. "Allah'ın ilah olmasından dolayı tabiatı gereği adil olması gerekir. Adil olan asla kötülük yapmaz, Allah da adil olduğundan o hiçbir zaman kötülük işlemez. Bu yüzden

³⁸¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 341; Abrahamov, 138.

³⁸² Süt, 87.

³⁸³ Abrahamov, 138, 146.

³⁸⁴ Süt, 43.

³⁸⁵ Süt, 61-62.

³⁸⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XIV, 65.

O'nun tüm fiilleri iyi (hasen)'dir.³⁸⁷ O yalnızca hikmetli ve isabetli olanı yapar. Allah her türlü kabihden, sevap-fayda gibi şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ve çirkin yolla kulluğa çağırmaktan münezzehtir ve bütün fiillerinde adalet ve hikmet vardır.³⁸⁸

Mu'tezilî düşünürler adalet ilkesinin gereği olarak yükümlü tutulan insanın "irade özgürlüğüne" ve tercihini gerçekleştirecek belli bir "kudrete" ve hangi eylemin doğru ve yanlış olduğuna karar verecek "aklî yetiye" sahip olmasını zorunlu görürler. Mu'tezile'nin insana tanıdığı olduğu bu yetkinlik görüşü, insanın sorumlu bir varlık olarak yaratılmasının bir gereği olarak telakki edilmelidir.³⁸⁹ Allah mutlak adalet sahibi olduğundan, asla kabih yapmaz. O yalnızca iyilik yapar.³⁹⁰

Mu'tezile'de adalet, salah ve aslah meselesi ile yakından ilişkilidir. Onlara göre aslah, kısaca Allah'ın kulları için en uygun, en faydalı ve en iyi olanı yapması anlamına gelmektedir. Onlar, Allah'ın kulun faydasına olan bir şeyi kuldan esirgemeyeceğini, çünkü O'nun kul için en iyi olan şeyi yapacağını kabul etmişlerdir.³⁹¹ O'nun kulları için iyi, doğru ve faydalı olanı (salâh-aslah) gözetmediğini iddia ederek fiillerinin kullara zararlı olabileceğini de savunmak, Allah'ı âdil olmamak ve zulümle nitelendirmek anlamına gelecektir. Bu sebeple Allah'ın, kullarının sorumlu oldukları şeyleri yapmalarını sağlayacak peygamber göndermek, peygamberi kabul etmeye yönelik iradeleri önündeki engelleri kaldırmak, itaatkâr kulları mükâfatlandırıp âsileri cezalandırmak, kulları mükellef kıldıkları şeyleri yapmalarını sağlayacak kudrette yaratmak, akla doğruyu göstermek ve kudret gibi imkânları vermek Allah'a vâcibdir.³⁹²

Dolayısıyla Allah'ın insanı hür irade ve kudret sahibi kılması ona hâtırlar vermesi, onun mükellef oluşunu anlamlı kılmak istemesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamlı kılma isteği Allah'ın adaletinin gereğidir.

³⁸⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 25; XIV, 65; Süt, 63.

³⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Muhtasar*, 76; Çelebi, 164.

³⁸⁹ Süt, 36; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 11.

³⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 11-12.

³⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XIV, 51; Daha fazla bilgi için bk. İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 495.

³⁹² İlhan, "Aslah", 495.

Hikmet

Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın hakîm olduğu sabittir. O kabih olanı asla irade etmez ve yapmaz. Zira Allah, hikmetsiz iş yapmaz.³⁹³ Çünkü gayesiz iş yapmak abestir; şu halde Allah’ın bütün fiilleri bir gayeye yöneliktir. Bu gaye iyi, doğru veya faydalı olduğuna göre O’nun bütün fiilleri de iyidir. O fiillerini daima fayda gözeterek yapar, dolayısıyla zararlı olanı veya faydalı olmayanı irade etmez. O’nun fiillerinin gayesi ise kullarının faydasına ve iyiliğinedir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre Allah’ın fiillerinde gaye gözetmediğini düşünmek, O’nun abesle iştiğal ettiğini ileri sürmekle aynı anlama gelir.³⁹⁴

Mu‘tezilî düşünörlere göre, Allah insanı, ona fayda sağlama gayesine binaen yaratmıştır. Eğer Allah insanı, amaçsız olarak yaratsaydı, O’nun yaratımında bir hikmetli bulunmazdı. Çünkü amaçsız bir fiil (abes), hikmetsizce gerçekleştirilen bir fiil addedilir. Ancak Allah’ın sefih olması düşünölemez. Çünkü O’nun bütün fiillerinde bir hikmet vardır. Allah’ın insana verebildiğı en iyi yarar, sadece Allah’ın kendisine yüklediğı görevleri yerine getirmek suretiyle elde edilen bir ödöldür. Ödöl elde etmek için insanın görevlerini yerine getirmesini sağlayacak iki şartın bulunması gerekir: Bunlar, insanın o ödevleri yapma gücüne sahip olması ve fiillerini özgürce seçmesidir. Yahut onun seçiminin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmesi için farklı güdüler veya rasyonel alternatiflerin olması gerekir. Bu sebeple Allah’ın insana eylemde bulunma kabiliyeti (temkîn) ve sâlih ameller yapma güdüsü vermesi gerekir. İşte bu son yardıma lütuf denir.³⁹⁵

Hâtırın kaynağı Allah olduğuna göre, bu hâtırda hikmetin gerektirdiğı bir yönün olması gerekir. Çünkü Allah hikmetsiz iş yapmaz. O halde buradaki hikmet, hâtırın kişiyi kabih fiilden uzaklaştırmasıdır.³⁹⁶ Bu sebeple kulun kabih fiilden uzaklaşması için hâtırın kişide güçlü bir uyarı meydana getirmesi Mu‘tezile açısından önem arz etmektedir. Zira onlara göre hâtır, Allah’ın abes iş yapmayan hikmet sahibi olmasının bir gereğidir. Dolayısıyla hâtırın kula gönderilmesi, Allah açısından zorunludur.

³⁹³ Kâdî Abdölcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372; Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, II, 342.

³⁹⁴ İlhan, “Aslah”, 495.

³⁹⁵ Abrahamov, 145-146.

³⁹⁶ Kâdî Abdölcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 372.

Lütuf

Mu‘tezilede lütuf, ilahî adalet ve hikmet anlayışının sonucudur. Onlara göre lütuf, teklifi ahlakî ve makul kılan hususlar içermektedir. Zira lütuf, insanların doğru ahlakî eylemleri tercih etmelerini sağlayan ve yükümlülüklerini yerine getirmede motive eden bir unsurdur. Lütuf, tekliften dolayı Allah’a vâcibtir. Teklif olmayan yerlerde lütfun Allah’a vâcib olması da söz konusu olmaz.³⁹⁷ Bu bağlamda Mu‘tezile havâtırı, Allah’a vâcib olan lütuf bağlamında ele almıştır. Nitekim onlara göre hâtır, bu lütuflardan (ilahî yardım) biridir. Çünkü hâtır, kişiyi vacibi yapmaya sevk eden ve kabihî yapmaktan alıkoymasını sebebi ile lütuf olmaktadır. Lütuf Allah’a vâcib kabul edildiğinden hâtır da vâcib olmuş olur.³⁹⁸

Mu‘tezile ekolü, insanın davranışlarını anlaşılır kılmak ve teklifin geçerli olmasını sağlamak için bazı şartlar koymuştur. Bu sebeple teklifin yerine getirilmesi için gerekli lütufların yapılmasını Allah açısından zorunlu kabul etmiştir.³⁹⁹ Dolayısıyla kişinin iyiye ve kötüye yönelmesinde ve onları gerçekleştirmesinde özgür olması için lütuf olan havâtırın fonksiyonu önem arz etmektedir.

Bu bağlamda Cübbâiler’e göre Allah, insanların hem aklî hem de şer‘î yükümlülükleri yerine getirmeleri için kötü eylemlerden sakınmalarını gerekli kılmıştır. Bunun yanı sıra insanlarda kötüye karşı istek ve iyilikten tikslenme tabiatı vermiştir. İnsana bu teklifin yüklenmesine binaen, Allah’ın ona tam bir akıl, yeterli miktarda kanıt, güç ve araçlar vermesi vâcibtir. İnsanın Allah’ın emrettiği şeyi yerine getirirken önüne çıkan engelleri kaldırabilmesi için bunlar gereklidir. Allah’ın insanlarda, yapmalarından sorumlu tuttuğu fiiller için en etkili yönlendirici unsurları, yasakladığı kötülükten alıkoymak en etkili faktörleri yaratması, zorunlu bir lütuftur.⁴⁰⁰ Nitekim Ebû Alî bu konuda şöyle demiştir: “Allah’ın lütuf ile inanma konusunda yardımcı olduğu kimse, herhangi bir yardım almadan inanan biri kadar büyük mükâfatı hak etmez. Bu sebeple Allah, herkese lütuf vermeli ve onları sanki bu lütfu almamış gibi mükâfatlandırmalıdır.”⁴⁰¹

³⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 65; Süt, 76.

³⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 360.

³⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 65.

⁴⁰⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 71.

⁴⁰¹ Tritton, 145.

Sonuç olarak teklif ile Allah'ın maksadı, mükellefi sevab ile ödüllendirmektir.⁴⁰² Bu sevabı elde etmek için Allah, bize vâcibleri gerekli kılıp, kötülüklerden sakınmamızı istemiş; vâcib olanların vâcibliğini, kötü olanların da kötülüğünü bize öğretmiştir. Bu vâcib kılma ve öğretmenin tek sebebi de onu ihlal ettiğimizde veya zıttı olan kabihî öne çıkardığımızda büyük bir zarara uğrayacak olmamızdır.⁴⁰³ Bu sebeple Allah kulun zarara uğramasını engellemek için hâtırlar gönderir. Bu sayede kulda korku oluşturarak onu nazar ve tefekküre sevk eder ve sevabı kazanmasına fırsat verir.

Kula Vâcib Olan Hususlar

Mu'tezilede teklif, Allah ile insanın karşılıklı olarak sorumluluklarını yerine getirmesi sonucu ortaya çıkan bir durumdur. İsmail R. Farûkî, Allah'ın insanı tek başına ilahî iradeyi keşfetmesini mümkün kılacak derecede mükemmel bir şekilde yarattığına ve onu duyularla, akıl, anlayış ve sezgi ile donattığına işaret etmiştir.⁴⁰⁴ Kul açısından teklifin makul/ahlakî olması için, insanın akıl/bilgi sahibi olması gereklidir. Çünkü neden dolayı hesaba çekileceğini bilmeyen birisini sınamak doğru değildir. Allah bunun aklî gerekçelerini hazırlamak için, insanı akıl ve vahiy ile desteklemiştir.⁴⁰⁵ İnsanı teklife muhatap kılan en temel ön koşulun akıl olduğu konusunda İslâm kelâmında genel bir ittifak söz konusudur. Dolayısıyla kul açısından teklif, nazar ve tefekkür etme, zarara uğrama korkusuna binaen kendisine vâcib olan şeyleri bilme, iyiyi yapma, kötüden sakınma veya kötüye engel olma, nimete şükür, lütfun hakkını verme, yani kulluk ve ödev bilincine sahip olma anlamına gelmektedir.

Genelde Mu'tezile mezhebi özelde ise Kâdî, insanın ahlakî sorumluluklarının gereklerini uygun bir şekilde yerine getirebilmesinin, ancak o eylemin iyi ya da kötü olduğunun bilmesi ile mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Zira bir eylemin güzel olduğunun bilinmesi, insanı o eylemi yapmaya sevkederken; kötü olduğunun bilinmesi de o eylemi gerçekleştirmekten alıkoyar. Bu sebeple teklif mükellefin bilgisi dâhilinde olduğunda anlam kazanır ve ahlakî olur. Çünkü imkân dâhilinde olmayan bir eylemin (teklif mâlâ yutak) gerçekleştirilmesini talep etmenin hiçbir aklî izahı yoktur. Bu Allah'ın adaleti ve hikmetine aykırıdır. Yine bu, Allah açısından kabih olduğu için

⁴⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 346.

⁴⁰³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 504.

⁴⁰⁴ Farûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006, 16.

⁴⁰⁵ Süt, 104-105.

ahlaken de doğru değildir. Bu sebeple teklifin bizzat kendisinin ifa edilebilir nitelikte olması hem dinin hem de aklın gerekli gördüğü bir özelliktir.⁴⁰⁶

Mu‘tezilî düşünürlerin tamamı, vahiy gelmesi bile insanın akıl sahibi olmasından dolayı belli hususlarda yükümlü olduğunu kabul ederler. Ayrıca bu hususların gereğini yerine getirmenin de insana vâcib olduğu kanaatindedirler.⁴⁰⁷ Çünkü onlara göre kulun bir eylemle mükellef olması için, “güç/kudret”, “akıl/bilgi” ve aklın dayanağı olan “nazar” gibi başlıca faktörlerin bulunması yeterlidir. Bunlar Allah tarafından sağlandıktan sonra, kul da Allah tarafından kendisine verilen akıl sayesinde nazar ve istidlal ederek -vahiy ile sabit olan konular hariç- temel sorumlulukları, hayata dair genel doğru ve yanlışları, adaleti ve zulmü, iyiyi ve kötüyü bilmekle yükümlü olacaktır.⁴⁰⁸ Bu sebeple hâtırın herkese gelmesi gerekir. Çünkü hâtırın gelmesi, teklifin geçerli olması için gerekli bir durumdur. Zira bilgiler, deliller üzerine nazar ve tefekkürle elde edilir. Nazar da, hâtır ile devreye girer. Nazarın devreye girmesi, sorumluluk alanının başlaması anlamına gelir. Bu bağlamda hâtır, kişiye uyarıda bulunduğu anda, kişinin o hatırı gereğini yerine getirmesi gerekir. Aksi halde bunun sorumluluğunu almak durumundadır.

Bu bağlamda hâtır, insanı bir yaratıcı ve idare edicinin olduğunu hususunda akıl yürütmeye sevk ettiğinde, insanın bu uyarıdan hareketle nazara yönelmesi ve Allah’ın varlığına ulaşmak için gayret göstermesi gerekir. Aynı şekilde hâtır insana, bu bilgileri bilmediği takdirde ceza göreceğini veyahut da bunlardan bihaber kaldığında, kabihe daha yakın olacağını bildirir ve bu konuda ondan tefekkür etmesini isterse, bu durumda insanın nazar etmesi gereklidir. Çünkü kişi, kendi nefsî hallerini mülâhaza ettiğinde ve bunları yapmadığı takdirde de kendisine bir zararın dokunacağından da emin olmadığında, bu uyarıların gereğini yapması gerektiğini kavrar. Böyle bir kavrayış da ancak hâtırın, verilen nimetlerin yok olması, nimete karşı şükürün eda edilememesi ve zarara uğrama korkusu gibi gerekçelerle gelmesiyle mümkün olabilir.⁴⁰⁹ Nitekim Allah, insana bunları haber veren hâtırları da göndermekle birlikte, insanın bunlara ulaşabilecek bir kapasitesi de bulunmaktadır. Dolayısıyla kişinin böyle bir durumda nazar ve tefekkür ederek bu gelen hâtırları gereğince teyit etmesi gerekir.

⁴⁰⁶ Süt, 102-106.

⁴⁰⁷ Cârullâh, 105-107.

⁴⁰⁸ Süt, 111.

⁴⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 373-375.

Neticede şunu söyleyebiliriz ki: İnsanın Allah'a karşı yapması gerekli ilk görevi, Allah'ın bilgisini elde etmek için kuramsal olarak nazar ve tefekkür etmesi iken; Allah'ın insana karşı sorumlu olduğu kısım, tefekkür etmediği takdirde cezaya çarptırılacağına yönelik insanın zihninde tefekkür etmeye yönelik uyarıyı (dürtü/hâtır) yaratmasıdır.⁴¹⁰

2.1.2. Havâtır-Nazar İlişkisi

Asıl anlamı gözle bakmak, görmek olan nazar, kalp gözüyle bakmak, düşünmek, bir şey hakkında tefekküre dalmak anlamlarına da gelir. Arapça'da düşünmeyi ifade eden kelimelerin başında gelen nazarın terim anlamı ise “bilinmeyi elde etmek için bilinenleri belli bir kurala göre sıralamak”tır.⁴¹¹ Mu‘tezile’de genel anlamda nazar vâciblerin ilkidir. Onlara göre nazarın vâciblerin ilki olmasının sebebi mükelleflerin bu konuda ayrılığa düşmemiş olmasıdır. Zira nazar dışındaki şükür vb. diğer vâciblerde görüş ayrılıkları bulunmaktadır.⁴¹²

Mu‘tezile’de nazar ve mârifet arasında doğrusal bir ilişki vardır. Çünkü “nazar eden bilir” veyahut “bilen, nazar edendir.” anlayışı hâkimdir.⁴¹³ Nazar, kulun fiili olması sebebiyle mârifet de kulun fiildir. Zira nazar mârifeti doğurur. Nazar ve mârifet, birbirini gerektiren şeyler olup kulun güç yetirebildiği şeylerdendir. Kul ikisini de yapmaya kadir olduğundan, bunları yapmasına bir engel yoktur. Dolayısıyla nazar, kulun dâîlerine, kastına ve iradesine göre gerçekleşir. Kulun ikisi veya biriyle mükellef kılması hasen olduğu gibi Allah'ın, kulu bununla mükellef tutması da mümkün ve hikmet gereği hasendir.⁴¹⁴

Nazar, objeleri açısından, dinî ve dünyevî konularda olmak üzere iki kısımda ele alınır. Dünyevî konulardaki nazar kişinin gündelik yaşamına ilişkin konulara yönelik iken; dinî konulardaki nazar, Allah ile olan ilişkilere yöneliktir. Bu sebeple insanın ebedi mutluluğunu sağlayan dinî nazar, esas nazardır.⁴¹⁵ Kâdî, dinî işlerdeki bu nazarı, “cevaplandırılmak üzere hasmın ileri sürdüğü iddialar üzerinde nazar” ve “gerçek deliller üzerinde akıl yürüterek onlarla bilgiye (mârifet) ulaştıran nazar” olmak üzere

⁴¹⁰ Abrahamov, 138.

⁴¹¹ İbn Manzûr, VIII, 604; Daha fazla bilgi için bk. Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 53-57.

⁴¹² Kâdî Abdülcebbar, *Mecmu‘ fi'l-Muhîr*, I, 19.

⁴¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 84.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 196.

⁴¹⁵ Koloğlu, 139.

ikiye ayırmış ve ikincisi üzerinde önemle durmuştur. O, Allah'ın insana vâcib kıldığı şeylerin başında insanın Allah'ı tanıma yolunda nazar etmesi olduğunu söylemiştir.⁴¹⁶ Bu bağlamda hâtır kavramını, dinî konularda nazar ile ilişkilendirerek onun, dinî konulardaki nazara yönelik bir uyarı olduğu sıklıkla vurgulanmıştır.

Hâtır, ya sadece nazar ve mârifeti vâcib kılacak şekilde ya da nazar ve mârifetin vücûbiyetini içermekle birlikte vâcib olma gerekçeleri ile birlikte gelir. Aksi bir durum caiz değildir. Çünkü nazar ve mârifetin, vücûbiyeti sağlamayan bir gerekçe ile gelmesi kabihtir.⁴¹⁷ Mesela bir kimsenin bir yemeği yemekten yasaklanması, ancak o yemeğin zehirli olduğu veya yemesi durumunda kendisine faydasından çok zararın dokunacağı haber verildiği takdirde bir anlam kazanır. Bu sebeple hâtır da, mükellefe nazar ve mârifetin neden vâcib olduğunu açıklamaksızın yapacağı uyarının bir anlamı ve etkisi olmaz. Ayrıca böylesi bir talep de abes olur ki bu da kabihtir.⁴¹⁸

Basra Mu'tezilesine göre, hâtır nazarı vâcib kılar. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre "*Nazarın gerekli olması için korkunun*⁴¹⁹, *korkunun oluşması içinde emarelerin olması gereklidir. Bu emareler ise dâî veya hâtırın uyarısıdır.*"⁴²⁰ Bu uyarılar, nazarı terk ettiği takdirde cezanın olacağına yönelik korkuyu ifade ettiğinden dolayı burada hâtırın kişide uyarıcı bir görev yaparak, kişiyi tefekküre götüren bir konumda olduğunu görmekteyiz.

Hâtırın nazarı vâcib kılması, geldiği akıllı kimsede korku meydana getirmesine bağlı olduğuna dair, Basra Mu'tezile ekolüne mensup âlimler arasında genel bir ittifak vardır. Bu bağlamda nazarın vâcib olması, nazarı terk etmekten dolayı kişide mutlak surette korkunun meydana gelmesine bağlanmıştır. Bu korkunun altında yatan sebep de ister bilinen birşeyle ister de zan ile olsun "zararı kendinden def etme gerekliliği" dir.⁴²¹ Akıl sahibi mükellef kişide, bu korku sebeplerinin tamamı veya bir kısmı olduğu takdirde mutlaka korku meydana gelir.⁴²² Zira kişinin zarara uğramasını engelleyen her

⁴¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 74.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 372.

⁴¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 372.

⁴¹⁹ Bu korkunun belirli şartları sağlaması yani nazarın gerekli olduğunu bilen kişide, nazarın terkinden dolayı oluşacak zararlara işaret eden bir korku olması gerekir.

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 338.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu' fi'l-Muhît*, I, 17.

⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, *Mecmu' fi'l-Muhît*, I, 17.

türlü nazarın, insanların tamamının aklına yerleştirilmiş olduğu konusunda bir tereddüt bulunmamaktadır.⁴²³

Korku, genellikle dâî ve hâtırın uyarıları sayesinde meydana gelir ve kişi nazarın vâcib olduğunu ancak bu sayede bilebilir. Ancak dâî ve hâtır yerine geçen haber ve tecrübe gibi sahih korkuyu oluşturacak bir uyarı olduğunda da nazarın vücûbiyeti bilinebilir.⁴²⁴ Bu hususta Kâdî,

“Dâî ve hâtır gibi bir durum olduğunda korku oluşur ve ancak böyle bir durumda tefekkür vâcib olur. Bunlar dışında dünyevî konularda bilgiye ulaşma imkânı olması sebebiyle korku oluşsa dahi nazar gerekli olmaz.”

demiştir.⁴²⁵ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr, burada hâtır ve dâînin nazarı vâcib kılmasını dünyevî konulara değil de dinî konulara hasretmiştir. Zira insan dünyevî konularda çeşitli şekillerde bilgiye ulaşabilir. Ama dinî konularda özellikle uhrevî meselelerde sadece nazar ve tefekkür ile bilgi sahibi olabilir. Bu da ancak hâtır, dâî veya bunlar yerine geçebilecek bir şeyin uyarısıyla mümkündür.

Mu‘tezile’de nazar veya nazarın vücûbiyet gerekçesi ile korku arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Zira nazarın vâcib olma sebebi, terkinden dolayı korkunun meydana gelmesidir. Bu korkunun meydana gelme sebebi, herkesin aklen bildiği bir durumdur. Ayrıca Mu‘tezile’ye göre nazar, şayet bilgiye değil de cehalete sebep olursa nazarın vâcib olması caiz olmaz hatta kabih olur.⁴²⁶ Zira onlar, “Bir şeyin vâcib olması onun içerdiği fayda sebebiyledir.” prensibinden hareketle nazarın bilgi meydana getirmesi gerektiğini düşünmektedirler.

Mu‘tezile’de nazar, vâcib olan bir bilgi vasıtasıdır. Ancak nazarın bilgiyi meydana getirebilmesi için, kişinin üzerinde nazar etmesi gereken delilleri bilmesi gerekir. Çünkü delilleri bilmek, bilgi meydana getiren nazar için şarttır.⁴²⁷ Nitekim deliller üzerinde nazar etme, öncelikle kişide bir itikat meydana getirir sonrasında ise bilgiye sebep olur.⁴²⁸ Ancak Mu‘tezile’de, sahih bir nazarın bilgi meydana getirebilmesi kaçınılmaz olmasına rağmen, bu durum mutlak surette kesin değildir. Bu sebeple sahih

⁴²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, I, 110.

⁴²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 339.

⁴²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 340.

⁴²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 109-111.

⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 107.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 87.

bir nazarın bilgiyi oluşturması için, belli şartları taşıması gerekir. Bunlar: a) Nazarı gerçekteşiren kişinin akıl sahibi olması; b) Nazarın delile binaen gerçekteştirilmesi; c) Delilin bilinmesi; d) Medlulün -tam bir bilinmemelik olmaması kaydı ile- bilinmemesi, yani medlule yönelik şüphenin olması; e) Delilin gerektiği şekilde takip edilmesi.⁴²⁹ Bu şartlar gerçekteştiği ve herhangi bir engel bulanmadığı takdirde nazar, zorunlu bir şekilde bilgiyi meydana getirir. Zira çoğunluğa göre, maddesi ve sureti bakımından şartları yerine getirilen doğru nazar, nazar edilen şeye dair sahih/güvenilir bilgi verir.⁴³⁰ Çünkü onlara göre nazardan sonra meydana gelen bilgi tevliđ⁴³¹ (doğurma) yolu ile gerçekteşir.⁴³²

Mu'tezile'ye göre hâtır, nazar ve mârifeti mükellefe vâcib kılar. Nazar ve mârifetin vâcib olma sebebi hâtır olduğuna göre, hâtırın Allah'tan gelişini hasen kılan bir tarafının bulunması gerekir. Bu da hâtırın lütf olmasıdır. Lütfun sebep olduğu şey de lütf kategorisinde olduğundan, nazar ve mârifet de, kul için bir lütuftur. Hâtırın nazarı vâcib kılmasının esas gerekçesi, mârifetullahtır. Zira nazar, kendisi sebebi ile değil mârifet[ullah]a ulaştırması sebebi ile vâciptir.

2.1.3. Havâtır-Mârifet İlişkisi

İslâm düşüncesi açısından büyük bir öneme sahip olan bilgi meselesi, bütün disiplinlerin üzerinde öncelikle durduğu konuların başında gelmektedir. Çünkü bilgi olmadan kişinin gerek dinî gerekse dünyevî hayatını doğru bir şekilde düzenlemesi mümkün değildir. İslâm kelâmında bilgi konusu, ilk sırada ele alınmıştır. Hemen hemen her âlimin bu konuda ya müstakil çalışmasının bulunması veya bölümler ve bahisler şeklinde meseleye değinmeleri konuya verilen önemi göstermektedir. Öte yandan bilginin, Kur'an'da dikkat çekilen bir konu olması ve Hz. Peygamber'in de bilgiye yönelik özel vurgularının olması, meselenin hicri II. (IX) asırdan itibaren tartışma konuları arasında yer almasını sağlamış ve sonraki dönemlerden itibaren günümüze kadarki geçen süreçte müstakil eserlerin yazılmasına etki etmiştir.⁴³³

⁴²⁹ Peters, 58.

⁴³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 294.

⁴³¹ Tavlîd: Bir fiilin failine başka bir fiili zorunlu kılmasıdır. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 330.)

⁴³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 330.

⁴³³ Daha fazla bilgi için bk. Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 159; Memiş, 47; Özcan, 29-37.

Mu‘tezilî düşüncede, insanın yaratılış gayesine hizmet etmesi, kendisine yüklenen görevi yerine getirmesi ve bunun sorumluluğunu üstelenebilmesi açısından çok önemli bir yere sahip olan bilgi ve bilgi bahisleri, birçok bağlamda ele alınmıştır. Bununla birlikte bilgi, oluşum safhası öncesi veya bilgiyi meydana getiren faktörler konusunda önemli pek çok görüşün beyan edildiği konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda Mu‘tezile âlimleri bilginin oluşumuna etki eden faktörlerden biri olduğunu kabul ettikleri hâtır kavramı üzerinde önemle durmuş ve bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bilgi anlayışlarının farklı olması havâtıra yükledikleri işlevin de farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzden de biz, burada öncelikle bilginin ne olduğunu ve bilgi meydana getirmede hâtırın nasıl bir katkısının bulunduğunu yukarıda açıkladığımız hâtır konusu bağlamında ele alıp incelemeye çalışacağız.

Havâtır bağlamında ele aldığımız bilgilerde esas olan, dinî konulardaki bilgiler (mârifet)’dir.⁴³⁴ Dinî konulardaki bu bilgiler, insanın ebedi mutluluğuna sebep olması açısından önemlidir. Mârifet, sözlükte bilmek, tanımak, ikrar etmek anlamında kullanılmaktadır.⁴³⁵ Tasavvuf literatüründe önemli bir yeri bulunan mârifet, terim olarak “ilahî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiler” şeklinde tanımlanmıştır.⁴³⁶ Sûfilere göre bu ilimde, vehmin tesiri bulunmaz. Ayrıca mârifette, aklın ve naklîn alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız bir şekilde elde edilir. Bu nedenle bu mârifetler, vehmin etkisinde kalma ihtimali olan akıl ve nakille elde edilen bilgilerden daha üstündür.⁴³⁷ Görüldüğü üzere mârifet ve bilgi arasında hem kaynak hem vasıta hem de güvenilirlik noktasında mutlak bir ayrıma gidilmiştir.

Mu‘tezile’de havâtır, mârifet ile nazarı ortak bir zeminde birleştiren bir kavramdır. Bu kavrama, hem “ashâbü’n-nazar”ın hem de “ashâbü’l-maârif”in önem atfetmesi, bunu gösterir mahiyettedir. Zira onlara göre havâtır ile kişiye nazar ve

⁴³⁴ İslam düşüncesinde ilim kelimesinin yanı sıra mârifet sözcüğü de Türkçe’deki “bilgi” ye karşılık kullanılan bir ifadedir. Ancak bunlar çoğu zaman eş anlamlı kullanılsa da aralarında bazı farklar vardır. Kelâm ilminde de bu kavramlar zaman zaman eş anlamlı, zaman zaman da farklı anlamlara gelebilecek şekilde kullanıldığından bu ayrımın yapılmadığı durumlarda anlaşılma noktasında bir takım güçlükler ortaya çıkmıştır. Bu güçlüğü aşma adına biz “bilgi” tabirini daha çok dinî ve dünyevî bilgiyi kuşatacak şekilde, “mârifet” tabirini ise özel anlamda yani dinî bilgiyi kastedeceğimiz zaman kullanacağız. Zira havâtır bağlamında ele aldığımız bilgiden kastımız dinî bilgiler yani mârifetlerdir.

⁴³⁵ İbn Manzûr, VI, 194-195; Firûzâbâdî, 1076.

⁴³⁶ Uludağ, Süleyman, “Mârifet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2003, XXVIII, 54.

⁴³⁷ Uludağ, “Mârifet”, 54-55.

mârifetler vâcib olur. Zira Mu‘tezilî düşünürler, Sûfîlerin aksine akıl sahibi bir kimsenin vasıtasız bir şekilde değil de nazar ederek mârifetlere ulaşacağını söylemişlerdir.⁴³⁸ Ayrıca onlar, nazarı havâtır ile destekleyerek, bu sayede ulaşılan bilgilerin aslında sûfîlerin “vasıtasız elde edilen bilgilerin aklî istidlal ve kıyas ile elde edilen bilgilerden daha üstün olduğu” yönündeki iddialarına karşı bir nevi cevap vermişlerdir. Çünkü onlarda hâtır, bir taraftan Allah ile diğer taraftan insanın en önemli özelliği olan nazar ile bağlantısı olduğundan, bu şekilde ulaşılan mârifetler aslında daha üstün bir konuma gelmiş olmaktadır. Bu sebeple hâtır onlarda mârifetlere ulaştırıcı önemli bir sâiktir.

Mârifet, Allah, insan ve âlem ile ilgili kapsamlı bir bilgi olup, Kelâm ilminde daha çok dinî alandaki bilgiler (Allah’ın zâtı, sıfatları, fiilleri, isimleri, ceza ve sevap bilgisi vb.) bağlamında kullanılmıştır. Nitekim hâtır kavramı da, dinî konulardaki bilgi (mârifet) ile ilişkilendirilmiş ve hâtırın dinî konulardaki nazara yönelik bir uyarı olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu bağlamda Mu‘tezilî düşünürler, Allah’ın vücûbiyet gerekçesini açıklamaksızın bazı aklî ve şer‘î meseleleri vâcib kılması nasıl mümkün değilse, mârifetler konusunda da bunun mümkün olmadığını savunmuşlardır. Nasıl ki Allah, aklîyata dair konularda, insan aklına aklî sorumlulukların vâcib olma gerekçesine yönelik bir işaret (delalet-tarif) koymuşsa, şer‘î yükümlülüklerde de bunları bilmeye yönelik mükellefe imkân (peygamber vasıtası ile vahiy göndererek) vermiştir. Mârifetleri bilmeye götüren vasıtalarından biri olan hâtır ise ne aklîyata ne de şer‘îyata dâhildir. Zira kişinin Allah’ı bilmeden, istidlal yapıp kendisine nazar ve mârifetin vâcib olduğunu bilmesi mümkün değildir. Bu sebeple kendisine bunun vâcib olduğunun bildirilmesi (ilkâ) ile uyarıda bulunulması gerekir.⁴³⁹ Bu da ancak hâtır, dâî veya bunlar yerine geçebilecek bir şeyle mümkündür.

Mu‘tezile âlimlerinden bilginin ilham, tab‘ veya zorunlu olarak meydana geldiğini iddia edenler (ashâbü’l-maârif), nazarı kabul etmektedir. Bununla birlikte onlar, nazar ile ya zannın meydana geldiğini ya da nazarla meydana gelen şeyin/bilginin, nazar edenin fiiline bağlı olarak değil de Allah’ın fiili ile meydana geldiğini yahut da bu bilginin tab‘ ile doğal bir süreç sonunda meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Nitekim onlara göre insanın irade dışında bir fiili yoktur. İrade dışındaki diğer fiiller, kullardan tabiatleri gereği zaruri olarak gerçekleşir ve iradeleri gereği

⁴³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 337-384.

⁴³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 372-373.

kesinlik kazanır. Bütün bilgiler (maârif) tabiat gereği zorunludur. Onlar kulların seçim hakkı bulunmadığı fiillerdir. Hiçbiri insanın fiili değildir.⁴⁴⁰

Bilgi düşüncesi itibariyle mârifet ehlerinden olan Câhiz, bilgiyi nihai olarak bir sezgi olarak kabul etmekle birlikte, bilginin aşamaları konusunda duyu[m], havâtırın oluşması –veyahut kalbin karar vermesi veya vicdan- ve akıl yürütmeyi esas almıştır. Dolayısıyla Câhiz’da hâtır, duyum ile aklın karar vermesi arasında bir aşama olarak kabul edilir.⁴⁴¹ Duyu ile aklın verdiği kararlar arasında hâtır denilen bu aşama aklın karar vermesini sağlamaktadır. Câhiz kalbin görmesiyle/hâtır ile duyum ve idrakin oluşması sonrasında kişide irade dışı meydana gelen ve açık gerekçeleri bulunmayan bilgisel kabulleri kastetmektedir. Burada kalbin görmesi/hâtır, ani ve iradesiz olarak gerçekleşmekle birlikte bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymamaktadır. Bununla birlikte kalbin görmesi olayını gerçekleştiren faktörler, sadece bilgisel faktörler değil, duygular, kişinin yaratılışındaki baskın eğilimler ve edindiği alışkanlıklar da eşlik etmektedir.⁴⁴² Ayrıca Câhiz akıl yürütmenin gerçekleşmesi için zihinde yeteri kadar hâtırın oluşmasını gerekli görmektedir. Bununla birlikte o, buradaki hâtıraların çokluğunun, ihtiyacın çokluğuna paralel olarak değişeceğini de ileri sürmektedir.⁴⁴³ Bu bağlamda Câhiz şöyle demektedir.

“Bilgi kullanılmıyaydı, anlamı da olmazdı. Gerekçelendirme olmasaydı, getirilen kanıtların da bir anlamı olmazdı. Yararlıyı zararlıdan, iyiyi kötüden ayırmak gibi bir gereksinim olmasaydı, Allah gözlere görmeyi de vermezdi. Duyumsayan ve idrak eden bir varlık olarak insan, sahip olduğu ayırıcı yetileriyle gereksinim duyduğunu alır, gereksinim duymadığını ise almaz, hoşuna gideni alır, gitmeyeni almaz... Bunun arkasında akıl için bir alan oluşur, uyarılmak (havâtır) için sebepler yayılır, doğru görüş için kapılar açılır, duyuşsal bilgiler oluşur, doğal (garîzî) vicdanlar meydana gelir, bu vicdanlarla yapılan temyiz, akılların temyiz ettiği şeye yükselir ve yapılan karşılaştırmalarla sınıflandırma gerçekleşir. Dünya ameli ahiret ameline, duyuşsal bilgiler aklı bilgilere merdiven olur.”⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, 205; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, I, 65.

⁴⁴¹ Cengiz, 115.

⁴⁴² Cengiz, 116.

⁴⁴³ Câhiz, “Hücecü’n-Nübüvve”, 238.

⁴⁴⁴ Câhiz, *Kitabu'l-Heyevan*, II, 115-116.

Câhiz, havâtırın fonksiyonunu daha çok teolojik bağlamda tartışan seleflerinden ayrılmıştır. Ona göre havâtır, insanın sadece dinî bilgiye erişmesini sağlayan bir faktör değildir. Aynı zamanda havâtır, gündelik hayatı da kapsayacak şekilde her türlü bilgiye ulaştırıcı bir sâiktir.⁴⁴⁵ Bilgi edinmede Câhiz'in en çok üzerinde durduğu hususlardan birisi havâtırın artması yani zihnin çeşitli şekillerde uyarılmasıdır. Ona göre zihin ne kadar çok ve çeşitli hâtıraya sahip olursa, bir şeyin doğasını anlamak olan bilgiye de o kadar yakın olur.⁴⁴⁶ Bu bağlamda her türlü haberin birer hâtır şeklinde zihindeki yerini aldığını düşünen Câhiz'a göre, havâtır en çok olanlar en çok şey işitenlerdir. En çok havâtıra sahip olanlar en çok düşünenlerdir. En çok düşünenler en çok bilenlerdir, bilgisi en çok olanlar ise en fazla amel edenlerdir.⁴⁴⁷ Câhiz burada hem havâtır ile duyular arasında doğrudan bir ilişkinin olduğuna, hem de havâtır ile düşünme, tefekkür etme ve dolayısıyla bilgiye ulaşıp bildiğiyle amel etme arasındaki ilişkiye işaret etmiştir.

Bu bağlamda Câhiz, insan doğasından kaynaklanan havâtırın da hem zihni mekanizmayı harekete geçirdiğini, hem de arkasından bilginin bir anlamda mekanik olarak havâtır aracılığıyla gerçekleştiğini ileri sürmüştür.⁴⁴⁸ Örneğin Câhiz hâtırın, insanın gereksinimlerinden olan duyum, haz alma, sevinç, acı ve üzüntüden kaçınma gibi kişinin doğası ve kendisine özel tecrübi zihinsel faaliyetleri sonucu meydana geldiğini söylemiştir. Bu sebeple o, havâtırın ortaya çıkarıcısı olarak duyu organları ve tabî zihinsel işleyişi temel almıştır.

Buna karşılık bilginin akıl yürütmekle üretildiği görüşünde olan çoğu âlim (ashâbü'n-nazar), insandaki akıl yürütme kabiliyetinin havâtır vasıtasıyla harekete geçtiğini, fakat bilginin akıl yürütme eylemine bağlı olarak üretildiğini (kesb) savunmuştur. Böylece onlar havâtır, akıl yürütme eylemini başlatan bir unsur olarak kabul etmişlerdir.⁴⁴⁹ Çünkü onlara göre kesb, ancak nazar ile mümkündür. Nazardan başka bizi bilgiye götüren, güç yetirebileceğimiz bir yol olmadığından nazari bilgi kesbidir. Buna göre güç yetirebildiğimiz her bilgi sahih nazar içerir ve sahih nazar

⁴⁴⁵ Cengiz, Yunus, Doğa ve Öznellik, 98.

⁴⁴⁶ Cengiz, 271.

⁴⁴⁷ Câhiz, "Hüccü'n-Nübüvve", 239.

⁴⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 110; *el-Muğni*, XII, 103; Yavuz, "Havâtır", 524; Cengiz, 114.

⁴⁴⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 110; Cengiz, 114.

içeren her bilgi de bizim gücümüz dâhilindedir.⁴⁵⁰ Nazarın gerçekleşmesi içinde hâtır veya onun yerine geçebilecek bir sâikin bulunması vâciptir. Zira Basra Mu‘tezilesinde önemli bir yere sahip olan havâtır kişiyi özellikle bilgiye götüren akıl yürütmeye götürdüğü için vâciptir. Onlara göre nazar, mârifet meydana getiren zorunlu bir vasıta olduğundan nazara götüren alt yapının sağlamlaştırılması sistemleri açısından önem arz etmektedir. Bu sebeple nazar kavramının yanına hâtır kavramını eklemiştirler.

Ebû Alî de bu anlamda nazar ve mârifetin vâcib oluşunun sebebi hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Bunlar; a) Allah mükellefi aklının kemale ermesi sebebiyle kendisine hâtır varit olacak şekilde kılmıştır. Mârifet mükellefe gerekli kılınmazsa, mârifeti gerçekleştirmediği takdirde kendisi için bir zararın olmadığı mükellefe bildirilmiş sayılacaktır. Mükellefte mârifeti gerçekleştirmediğinde, bunun zıddı olan cehalet ve şekten hali sayılmayacağına göre kişi, cehaleti ya da şekki gerçekleştirdiğinde, kendisine yönelik bir zararın olmaması gerekecektir. Bu ise, Allah’ın mükellefe cehalet ve şekki mübâh kılmış olmasını gerektirecektir. İlahi hikmette cehalet ve şekkin mübâh kılınması da kabih olduğuna göre, Allah’ın mârifeti insana vâcib kıldığını söylemek en doğrusudur.⁴⁵¹ b) Allah mükellefe, mârifete yönelik hâtırlar sevk etmiş, deliller ortaya koymuş ve mükellefi mârifeti gerçekleştirecek kudrette yaratıp ona mârifet gerçekleştirecek imkânı (temkin) sağlamıştır. Bununla birlikte Allah mükellefi, mârifeti gerçekleştirmediğinde, bunun zıddı olan cehalet ve şekten hali kalamayacak bir şekilde yaratmıştır. Bütün bunlar ortadayken, Allah, mârifeti mükellefe vâcib kılınmazsa, bu durumda mükellefin cehl ya da şekkten dolayı mazur sayılması gerekir. Çünkü mârifetin vâcib olduğu söylenmediği takdirde, mükellefin kabih işleminin mazur sayılması gerekir ki bu yanlıştır.⁴⁵² c) Mükellefe pek çok nimetin verildiği açık olmakla birlikte, nimete karşı şükretmenin aklen vâcib olduğu da ortadadır. Mükellefin bu nimetlere şükretmesi ve üzerine vâcib olan şeyi yapması yalnızca Allah’ı tanımakla mümkündür. Bu sebeple mârifet onun için gereklidir. Yani kulun üzerine düşen şükürü yerine getirebilmesi için Allah’ın mârifeti vâcib kılması hasendir.⁴⁵³ Ayrıntıda farklı şeyler söylemekle birlikte Kâdî Abdülcebâr ve Ebû Hâşim, genel anlamda nazar ve mârifetin vâcib olmasının, onların lütuf

⁴⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 184.

⁴⁵¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 424-425.

⁴⁵² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 425.

⁴⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 425.

olmalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Çünkü lütuf, kişiyi vâcibi yapmaya, kabihî de terk etmeye daha yaklaştıran bir etken olduğu gibi, nazar ve mârifetde kişiyi vâcibi yapmaya kabihî de terk etmeye daha yakın kılar. Bu sebeple nazar ve mârifetin lütuf olması onların vâcib olmasını hasen kılan bir faktördür.⁴⁵⁴

Ebü'l-Hüzeyl, Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî ile Kâdî Abdülcebbâr, hâtır harici muharrik güç kaynaklı bilgisel bir durum olarak ele almışlardır. Onlar insandaki akıl yürütme kabiliyetinin harici bir muharrik güç tarafından kalbe gönderilen havâtır ile harekete geçirildiğini ve bu süreç sonunda bilginin akıl yürütme eylemine bağlı olarak üretildiğini iddia etmişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre hâtır ya da dâî olarak isimlendirilen güdüler, belirtilere dikkat edilmek suretiyle mükellefi akıl yürütmeye sevk eder.⁴⁵⁵ Böylece bilgiye götürmesi muhtemel deliller kişide belirginlik kazanır. Kişi bunlar üzerinde düşündükten sonra bunların hangisinin bilgiye ulaştıran delil olduğuna karar verir.⁴⁵⁶ Ancak bilginin oluşmasında önemli yere sahip olan havâtır doğrudan bilgiye kaynaklık etmez. Zira hâtır, bilginin oluşum sürecindeki birçok aşamadan yalnızca biridir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bilgiye ulaşmak için nazar ve akıl yürütmek esastır. Ona göre, akıl yürütmeksizin kişinin kalbinde, Allah'ın varlığına, birliğine ve onun kadir, hayy ve âlim gibi sıfatlara sahip olduğununa yönelik bir bilgi meydana gelmez. Ancak zan oluşabilir. Çünkü bilgi, ancak nazar ettikten sonra kişide oluşur.⁴⁵⁷ Bu sebeple gelen hâtır, kişiye peyder pey gerekli olan nazarın bütünü açıklayarak gelir. Nazar edilecek konu birçok bilgiyi içeriyorsa gerekli olan bütün mârifetleri de bildirmesi zorunludur. Zira hem sonraki bilgilerin vâcib olmadığı bir durumda baş taraftaki mârifetlerin vâcib olması hem de vücbiyeti sağlamayan bir gerekçe ile vâcib olması kabihîdir.⁴⁵⁸

Mu'tezile'ye göre zaruri bilgileri Allah yaratırken, nazari bilgileri insan elde etmektedir. Nazari bilgiler, insanda zorunlu olarak var olan bilgilere dayanarak oluşur. Mu'tezile'de nazar sonucunda ulaşılan bilginin sahih olup olmadığının anlaşılması

⁴⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 422.

⁴⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 381.

⁴⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 157.

⁴⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 380.

⁴⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 376.

noktasında ayrıntılarda farklılıklar olsa da genel anlamda sükûn-u nefis⁴⁵⁹ tabirini kullanmışlardır. Bu bağlamda Ebû Hâşim, sükûn-u nefis nazarın sıhhatinin şartı olarak kabul etmiştir. Ona göre kişi sükûn-u nefis ile bilgiyi, cehl, şek ve zandan ayırt eder. Sükûn-u nefis, itikadı bilgiye dönüştürerek şek ve zanna yer bırakmaz.⁴⁶⁰ Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr da birçok konuda olduğu gibi yine Ebû Hâşim ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Kâdî'ya göre gerçek bilgi insanın iç dünyasında ve zihninde bir dinginlik oluşturan, şüpheleri gideren ve insana itminan hissi veren bilgidir.⁴⁶¹ Ona göre bilgilerin doğru olmasının yolu, zihnin söz konusu bilgiler hususunda dingin olması (sükûn-u nefis)'dir. Bu bilgiler hususunda zihin sükûna erdiğinde onun doğruluğuna hüküm verilir.⁴⁶² Sükûn ise gereksinimlerin giderildiği, ıstırap ve korkunun sona erdiği bir durumu ifade eder.⁴⁶³ Ebû Alî ise, bu konuda onlardan ayrı görüş beyan etmiştir. Ona göre nazarın sıhhatinin şartı, nazar edilen konuda çelişkiye düşmemesidir.⁴⁶⁴

Bu bağlamda hâtırın kişide sükûn-u nefis meydana getirmesi gerekir. Bu sebeple Mu'tezilî düşünürler sükûn-u nefsin sağlanması noktasında, hâtırın kişide güçlü bir uyarı meydana getirmesi için onun nazar ve mârifetin vücûbiyet gerekçesini, hâtırın kendisi sebebi ile vâcib olduğu diğer vâcib mârifetleri, korku meydana getirecek gerekçeleri ve son olarak nazarın gerekli tertip üzere işletilmesini sağlayacak sırayı bildirmesinin gerekli olduğunu söylemişlerdir.⁴⁶⁵ Zira hâtır, gerekli olan bu şartları taşıdığı takdirde kişinin onun gereğini yapıp yapmama konusunda bir tereddüdü kalmaz ve sükûna erer. Bu bağlamda hâtır korkuyu giderip ve sükûn-u nefis sağladığı ölçüde bir bilgi meydana getirir.

Görüldüğü üzere hâtırın, sükûn-u nefsin yanı sıra korku ile olan ilişkisi de bilgiyi meydana getirmesi noktasında önem arz etmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr hâtır kavramını ele alırken korku ve uyarılma gibi psikolojik faktörler üzerinde önemle durmuştur. Ona göre insanın kendisine ilk vâcib olan akıl yürütme eylemine girişmesi, bu eylemi terk etmesi halinde zararlı çıkacağına dair korkuya bağlıdır. Çünkü zararı kendinden uzaklaştırmak aklen zorunlu (vâcib) bir kaidedir. Korku oluşmadığında kişi

⁴⁵⁹ Sükûn-u nefis, kalbin anılan şey hususunda mutmain olması, ıstırap çekmemesidir. (Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 42-44); Ayrıntılı bilgi için bk. Memiş, 54-68.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 81-82.

⁴⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IX, 73; Süt, 126.

⁴⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 44, 55, 60, 72.

⁴⁶³ Memiş, 55.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 86.

⁴⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 359.

araştırma ve soruşturma yapması gerektiğini bilemez. Böyle işlevsel bir korkunun mükellef insanda meydana gelişinde pek çok etken bulunabilmektedir. Doğrudan doğruya Allah veya ilahî emirle bir melek tarafından insanın kalbine bırakılan bir hâtır veya Allah'a davet eden bir davetçinin daveti ile korkunun oluşması bu etkenlerden sadece bazılarıdır.⁴⁶⁶ Ayrıca Mu'tezile kelâm düşüncesinde nazar, kendisi sebebi ile değil bilgi meydana getirmesi sebebiyle vâciptir. Bu sebeple bazı Mu'tezilî âlimlerine göre nazar, bilgiyi değil de cehli gerekli kılar, onun vâcib olması kabihtir. Kişi nazarın vâcib olduğunu da nazarı terk ettiğinde oluşan korku sayesinde bilir. Zira korku, bilginin oluşmasında tesir eden bir faktördür. Bu sayede korku sırasında bilgi vasıtası olan nazarın vücubiyeti sabit olur ve bilginin meydana gelmesi kesinleşir.⁴⁶⁷ Bu bağlamda hâtır, kişide korku meydana getirerek bilgiye sebebiyet verir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre hâtır, içerik açısından genel kaide ve aklî prensiplerle çelişmediği takdirde korkuyu meydana getirmesi kaçınılmaz bir durumdur. Aksi bir durum söz konusu olduğunda korku oluşmaz.⁴⁶⁸

“Allah'ı bilmezsen sana gelecek zarardan emin olamazsın” şeklinde gelen hâtırın, bu zararla kastı, uhrevî bir ceza korkusudur. Çünkü dünya zararı, kabihî yapmakla elde edilen bir zarar değildir. Bu sebeple hâtırın, dinî bir korku meydana getirmesi gerekir. Dolayısıyla hâtırın dünyevî zarara uğrayacağına yönelik bir uyarı yapması da caiz değildir.⁴⁶⁹ Ayrıca hâtır, bir kimseyi bir şeye yönelik korkuttuğu zaman ona bu korkutma gerekçesini açıklaması ve onda korkması gereken emarelere yönelik bir farkındalık oluşturması gerekir.⁴⁷⁰ Çünkü tek başına hâtır ile korku meydana gelmeyebilir. Ancak hâtırın, aklî bilgilerden oluşan bir takım emareleri destekleyecek şekilde gelmesi durumunda korkunun meydana gelmesi kesinleşir.⁴⁷¹ Kâdî bu duruma şöyle işaret etmiştir: “*Hâtır kişide önceden bildiği bir korku meydana getirmek sureti ile mârifeti vâcib kılar.*”⁴⁷²

Kâdî Abdülcebbâr, dinî zeminde ortaya çıkan korkuyu, dinin usulü yani temel esasları ile ilgili bilgilerle sınırlandırmış, dinin furûu ile ilgili meselelerde korkunun

⁴⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 337-338; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît*, I, 17-18.

⁴⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 102, 109.

⁴⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 343.

⁴⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 375.

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 376.

⁴⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 339.

⁴⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 58.

kişiyi düşünmeye zorlayan niteliğinin geçerli olmadığını kabul etmiştir. Zira kişi, dinin usulleri ile Allah karşısındaki sorumluluklarının bilgisine (itaati isyan, sevap ve ceza) bu korku ile sahip olur.⁴⁷³ Kâdî Abdülcebbar'a göre korku, Allah'ı bilmeye götüren vasitalardan olan nazarın terk edilmesine binaen ortaya çıkan bir unsurdur. Mesela mârifetullah konusunda nazar vâcibtir ve buna yönelik nazarın terki durumunda kişide ceza, yerilme (zem) ve bunlara benzer dinî kaynaklı bir korku oluşur. Çünkü bu yöndeki dinî bir korku normal şartlarda gerçekleşemez. Ancak hâtır ve dâî veya bunlar yerine geçebilen bir uyarı, insanda istenmeyen bir davranış (akıl yürütmenin terk edilmesi gibi) meydana geleceği zaman kalpte büyük bir cezaya çarptırılma korkusu meydana getirir.⁴⁷⁴ Dolayısıyla Mu'tezile'de korku, dinde rasyonel düşünceye yer açmak için, dinde yerleşik hale gelen "taklît" ve "dogma" anlayışını ve aklî düşünceyi dinin dışında (tahrîmu'n-nazar) gören selefi söylemi reddetmek için kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın bu yöndeki çabası öznel olandan uzaklaşarak dinin kapsayıcı ve evrensel zeminini açığa çıkarmaya yöneliktir.⁴⁷⁵ Zira Mu'tezile'de korku kavramı, tam da bu bağlamda işlevsel değer kazanmaktadır.

Mu'tezile birçok konuda olduğu gibi ahlakî değerlerin belirlenmesinde de aklî bilgiyi esas alarak onları görecelikten kurtarmayı amaçlamıştır.⁴⁷⁶ Nitekim Kâdî Abdülcebbar, bir kimsenin bir eylemi iyi kılan unsurları bilmesinin, o eylemi yapmaya sevk edeceğini, bir eylemin kötü niteliklerini bilmesinin de, onu o eylemi gerçekleştirmekten alıkoyacağını ifade etmektedir. Çünkü sebeplerin değişmesi fiillerin de değişmesine sebep olacaktır.⁴⁷⁷ Bu bağlamda hâtır kişiye eylemin neden iyi olup yapılması gerektiği veya neden yapılmaması gerektiğine dair bilgi verir. Bu bağlamda hâtır kişiye, Allah'ı, sevap ve cezayı bilmek için akıl yürütmediği takdirde, kötülüğe düşeceği, kendisine bahşedilen nimetlerin yok olacağı ve başına gelebilecek bir zarardan emin olamayacağı gerekçesiyle korkutarak, onu bir eyleme sevk eder veya ondan alıkoyar. Dolayısıyla böyle bir durumda hâtır kişiye büyük bir zararın dokunacağına yönelik bir uyarıda bulunduğu için böylelikle nazar ve mârifeti gerekli

⁴⁷³ Aslan, "...Korku'nun Teolojisi", 206.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 338.

⁴⁷⁵ Aslan, "...Korku'nun Teolojisi", 190.

⁴⁷⁶ Süt, 131.

⁴⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 71; Süt, 130.

kılan gerekçeyi de tembih etmiş yani aklına getirmiş olur. Bu da ancak hâtır ile mümkündür.”⁴⁷⁸

Mu‘tezile’ye göre kişi, vâcibi yapmaya, kabihden de sakınmaya davet eden her şeyin vâcib olduğunu aklen bilebilir. Çünkü onlara göre akıl, Allah’ın kula verdiği en büyük nimet olmakla birlikte⁴⁷⁹ insan onunla, peygamber bildirmese bile Allah’ın varlığı, evrenin yaratılışı, nesne ve olayların mahiyetleriyle dair bilgiyi bilebilir. Zira Mu‘tezilî düşünürlere göre mükellefin öncelikle bilmesi zorunlu olan bilgi “tevhid” bilgisi iken sonrasında “adalet” hakkındaki bilgiler gelmektedir.⁴⁸⁰ Hâtır kişiye gelerek onu mârifetullah ve ilgili konularda akıl yürütmeye sevk eder. Çünkü nazar ve akıl yürütme mârifetullaha ulaştırın bir vâcibtir.

Görüldüğü üzere dinî anlamda bilginin (mârifet) meydana gelmesine etki eden tüm süreçlerde, hâtırın önemli bir katkısı vardır. Zira hâtır kişide korku meydana getirerek onu nazara sevk eder ve kişide belli konularda bilgilerin oluşmasını sağlar. Bu sebeple hâtır ve mârifet arasında kopmaz bir ilişki vardır. Neticede Mu‘tezilî düşünürler havâtır, daha çok dinî bilgi ve ahlak ile ilgili bir problemin çözülmesi ve dinî-ahlakî yükümlülüklerin yerine getirebilmesi için, kişinin akıl yürütebilmesi ve düşünebilmesi için izah edilen bir kavram olarak ele almışlardır.⁴⁸¹

2.1.3.1. Havâtır-Mârifetullah İlişkisi

İslâm düşüncesinde mutlak hakikat olan Allah’ın varlığı ve sıfatları hakkındaki bilgi, Kelâm ilmi sistematığı içerisinde akıl yürütmeye elde edilen bilgiler kabilinden sayılmıştır. Ancak Yüce Allah’ı bilmenin (mârifetullah) aklî bir edinim olduğuna yönelik genel anlamda ittifak sağlanmışsa da şeriat/ilahî mesaj gelmeden önce kişinin Allah’ı bilmekle yükümlü tutulup tutulmayacağı sorunu, büyük tartışmaları beraberinde getirmiştir. Nitekim bu sorunun cevabı, insanın sorumluluğunu temellendirme noktasında önemlidir. Bu bağlamda İslâm düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren gerek mezhepler arası gerekse de mezhep içi birbirinden farklı görüşler beyan edilmiştir.

⁴⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 373-375.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, I, 23.

⁴⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, I, 11.

⁴⁸¹ Cengiz, 102.

Mu‘tezilî düşünürler aklın tek başına Allah’ı ve ilahî sıfatları kavrayabileceği, bu nedenle de kişinin bu konuda düşünmek ve hakka iman etmekle yükümlü olacağı gibi hususlarda kendilerine özgü farklı ve orijinal yaklaşımlar ileri sürmüşlerdir.⁴⁸² Zira ilk dönemden itibaren Mu‘tezilî kelâmcılar, bilgi vasıtalarına ilaveten insanın, vahiy gelmeden de Allah’ın varlığını, eşyanın mahiyetini, güzel veya çirkin olduğunu bilebilen, hayır ve şerri ayırt etmesini sağlayan bir akla sahip olduğu üzerine ittifak etmişlerdir.⁴⁸³ Mu‘tezile’den Ebü’l-Hüzeyl el-Allaf, nazar-ı evveli nakilden önce kabul eden ve akılla Allah’ın ve ahlakî değerlerin bilinmesi gerektiğini savunan ilk düşünürlerdendir.⁴⁸⁴ İlaveten Mu‘tezile’den Ebû Musa künyesi ile bilinen el-Murdar lakaplı İsa b. Sabih, Sümame b. Eşres en-Nemiri, Bişr b. Mu‘temir, Nazzam, Câhiz, Ebû Alî el Cübbâî, Ebû Hâşim el Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr da benzer görüş beyan etmişlerdir. Binaenaleyh temelde aklın, dinî kurallar gelmeden önce bütün hükümleri ve özellikleri ile Allah’ı bilmesi gerektiğini, eğer bunu bilmede kusur eder, bilmez ve şükretmez ise Allah’ın sürekli azabını hak ederek ebedi cehennemlik olacaklarını ileri sürmüşlerdir.⁴⁸⁵

Kâdî Abdülcebbâr’a göre, kişi mârifetullah ile birlikte onunla bağlantılı diğer bilgilerle de mükelleftir. Zira bu tarz bilgiler birbirleri ile ilişkili olduğundan, bu bilgilere ancak bir bütün halinde itibar edilir. Bu sebeple Allah’ı, birliğini ve adlini bilme, sevap ve cezanın Allah tarafından verileceği bilgisi gibi mârifetlerin hâtırla bütün halinde gelmeleri esastır. Çünkü itibar edilen tek tek mârifetler değil, bütününe birlikte olmasıdır.⁴⁸⁶ Hâtırın bu mârifetlerin birini getirip diğerlerini getirmemesi caiz olmadığından, onun bu bilgileri tertip üzere getirmesi gerekir. Şöyle ki önce Allah’ı bilme bilgisi, akabinde Allah’ın birliğini, adaletini ve sevap ve ceza fiilini gerçekleştirileceğine dair bilgileri beraberinde getirir.

Sonuç olarak Mu‘tezile âlimleri, ister nazari isterse de zaruri olsun mârifetullahın, akli kemale ulaşan ve doğru akıl yürütme imkânına sahip gerek çocuk

⁴⁸² Ardoğan, Recep, “Mu‘tezile’ye Göre Allah’a İman Konusunda Aklın Gücü Ve Sorumluluğu”, *Marife-Bilimsel Birikim (Mu‘tezile Özel Sayısı)*, 3, 2003, 294

⁴⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 84; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 52-68; Cârullâh, *Zühdü el-Mu‘tezile*, Beyrût: el-Ehliyetu’n-Neşri ve’t-Tevfiz, 1974, 105-107.

⁴⁸⁴ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 46; Ayrıca bk. Öztürk, Resul, “Matürîdî’nin Kelâm Sisteminde Allah’ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 9(24), 2005, 97.

⁴⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 52-68

⁴⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, 368

gerek yetişkin herkese vâcib olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸⁷ Ancak Mu‘tezile âlimleri, her ne kadar aklın tek başına Allah’ı bilebileceği veya bilmesi gerektiği noktasında ittifak sağlamış olsalarda, kendi aralarında bu aklî tefekkürün niteliği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafın altında yatan temel problem ise Allah’ı bilmenin (mârifetullah) kazanımsal bir bilgi mi (nazarî-kesbî) yoksa yaratılış gereği (zarurî-bedihî) bir bilgi mi olduğudur.⁴⁸⁸ Nitekim mârifetullahın nazari ya da zaruri olduğuna yönelik farklı görüşler neticesinde, Mu‘tezile içerisinde “ashâbü’l-maârif” ve “ashâbü’n-nazar” isminde nitelendirilecek iki önemli ekol meydana gelmiştir.

Mârifetullah’ın Kesbi Olduğunu Söyleyenler

Mârifetullah’ın kesbi olduğunu söyleyen Mu‘tezilî âlimlere göre, kullar belli aklî tekâmül ve her iki yöne elverişli fiil yapabilme kudretine sahip yaratılmışlardır. Bu sebeple aklî tefekkür, güç ve kapasiteleri sayesinde belli hususlarda mükelleftirler.⁴⁸⁹ Bunların başında Allah’ı bilmeye (mârifetullah) ulaştıran nazar gelir. Nazarın vâcib olma sebebi kendisinden dolayı değil, Allah’ın bilgisine ulaştırmasından dolayıdır.⁴⁹⁰ Nazarın gerekli oluşu (vücûbiyeti) ancak hâtır, dâî ve bunların yerine geçebilecek faktörlerledir.⁴⁹¹ Ayrıca Mu‘tezile’de Allah’ı ve maksatlarını bilme iktisabi olduğundan kişi bunları bilmekle mükellef kabul edilir. Allah’ın maksadını bilme ise deliller ile mümkündür. İnsanın bu maksatların neler olduğunu bilmesi ancak Allah’ın zatını bilmesinden sonra mümkün hale gelir.⁴⁹² Dolayısıyla kişiye ilk vâcib kılınanın, aslında mârifetullah olduğu, bunun da ancak hâtır, dâî ya da bunlara denk bir uyarı yapacak başka bir şeyle mümkün olduğu ortaya çıkar. Aksi halde vahiy gelmediği takdirde, kişi mârifetullaha sorumlu olmaz.

Nazzam ve ona tabi olanlara göre şeriat gelmeden önce insan akıllı ve düşünebilecek bir seviyede ise, tefekkür ve teemmül yani istidlal ile Allah’ı bulmak durumundadır. Ayrıca insanın tüm fiillerinde iyiyi ve kötüyü bilip anlaması da akıl ile olur.⁴⁹³ Bu sebeple insanda algılanabilir iki hâtır vardır. Biri bir işe koyulmayı

⁴⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 46; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 161.

⁴⁸⁸ Ardoğan, “Mu‘tezile’ye Göre Allah’a İman”, 294.

⁴⁸⁹ Cârullâh, 105.

⁴⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 64; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 336.

⁴⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 337.

⁴⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 77.

⁴⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 52; Cârullâh, 105-107.

emrederken diğeri de seçimin doğru olması için o işten geri durmayı emreder.⁴⁹⁴ Bunlar Allah'ın akıllı kişinin kalbinde yarattığı hayra davet eden “taat hâtırı” ve kötülüğü yapmaya çağırın “ma’siyet hâtırı” olarak nitelenir.⁴⁹⁵ Nazzam'ın bu düşüncesi genel Mu‘tezilî prensip olan “İnsan kendi fiillerinin yaratıcısıdır.” teorisi ile de bağdaşmaktadır. Zira Mu‘tezile, “Allah, hayır ve şer türünden kulun fiillerinin yaratıcısıdır.” diyenleri küfre sarmakla itham etmiştir.⁴⁹⁶ Çünkü onlara göre, kulun fiilinin yaratıcısı Allah kabul edildiğinde, şerr fiilinin de meydana getiricisi Allah olacağı için, Allah’a iftira edilmiş olunacaktır. Bu sebeple onlar, kendi düşünceleri bağlamında bu çıkmazdan kurtulmak için, Allah'ın kulun fiillerine doğrudan müdahil olmadığını, bunun yerine davet bakımından eşit olan taate veya ma’siyete yönelik iki hâtır yaratarak müdahil olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak onlara göre Allah'ın bu müdahalesi, kişiyi bir eyleme mecbur etmenin aksine, özgürlük alanı çerçevesine seçenekler sunma ve bu seçenekler arasından seçtiği fiil doğrultusunda, ona sorumluluk yükleme şeklindedir.⁴⁹⁷

Nazzam'a göre Allah'ı bilme bilgisi zaruri olmamakla birlikte, O'nun salt nazar ve istidlalle bilinmesinin yeri ahiret hayatıdır. Şöyle ki; kıyas ve nazar ile bilinebilen şeylerin zaruri olarak bilinmesi caiz değildir. Ona göre bilinen şeyler, algılanan (mahsûs) ve algılanamayan (ğayr-ı mahsûs) olmak üzere iki kısma ayrılır. Algılananlar (hissedilenler) cisimlerdir ve ancak hisle bilinebilir. Ona göre his ancak bir cisim üzerinde vuku bulur. Bu sebeple o, “hislerle idrak ettim” ifadesini kullanmıştır. Algılanamayan bilgiler (kadim ve araz) ise, haber ve hisler dışında yalnızca nazar ve kıyasla bilinebilir. Algılanan şeylerin nazar ve kıyas ile bilinmesi caiz değildir.⁴⁹⁸ Yani Nazzam, bir nevi Allah'ı bilmenin, algılanan hâtırlar üzerinde nazar ve tefekkür ederek gerçekleşeceğini söylemiştir. Çünkü ona göre, nazar ve istidlalle doğrudan Allah'ı bilmek, bu dünyada imkân dâhilinde değildir. Çünkü Allah “kadim” olandır. Kadim olan ise yalnızca nazar ve istidlal ile bilinebilir. Doğrudan nazar ve istidlal ile bilmek ahiret hayatında gerçekleşecek bir durumdur. Bu sebeple Allah'ın dünyada nazar ve istidlalle bilinmesinin şartı, hâtırlar üzerinde nazar ve tefekkür ederek gerçekleşebilir.

⁴⁹⁴ Eş'ari, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 52.

⁴⁹⁵ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

⁴⁹⁶ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

⁴⁹⁷ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44; Tritton, A. S, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları, 1983, 94.

⁴⁹⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 172; *Usulü'd-Din*, 29-30.

Dolayısıyla Nazzam, düşünen insanın vahiy gelmeden de Allah'ı, hayrı ve şer'î hâtır ile harekete geçen aklı ile bulmakla ve bunların gereğini yapmakla mükellef olduğunu, bulamadığı/güç yetiremediği takdirde cezayı hak edeceğini söylemiştir. Ona göre kişi, vahiy olmaksızın mârifetullahı ulaşmada başarısız olduğunda, onu nazara sevk eden hâtır bulunduğu için cezalandırılması mümkündür. Çünkü düşündürücü başka bir delile gerek kalmaksızın hâtır, yeterlidir.⁴⁹⁹

Allah hakkındaki delile dayanan bilginin, zarurî değil de kesbi olduğunu savunan Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, iki hâtırın var olduğunu ve bunların araz olduğunu söylemişlerdir. Ancak Ebû Hâşim, Allah tarafından nazar ve istidlale davet eden hâtırın, Allah veyahut ta melek tarafından insanın kalbine bırakılan emir konumunda gizli bir söz (kelâm) olduğunu iddia ederken; Ebû Alî el-Cübbâî, hâtırın ilim veya fikir olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁰⁰ Dolayısıyla burada bir yandan Allah'ı bilmeye götüren bir yönlendirici sâikin insanda olduğu, diğer yandan da imanın istidlali olduğu fikri öne çıkmaktadır.

Ebû Alî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre, kâdir, âlim, cömert ve hakîm olan Allah, kullarına verdiği takdirde onların itaat ve tövbeye yöneceklerini bildiği iyi (salah), en iyi (aslah) ve lütuf gibi şeyleri onlardan esirgeyerek biriktirip gizlemez. Çünkü onlara göre peygamber gönderilmesi, hukuk kuralları konulması, hükümler düzenlenmesi kısaca yükümlülüklerin hepsi ve en doğru yol konusundaki uyarıların (tembih) tamamı ilahî lütuftur.⁵⁰¹ Onlar kulun yaratılıp sorumlu tutulmasını temel alarak şöyle demişlerdir: “Allah, kullarını bazı fiilleri yapma, bazılarını da yapmama noktasında aklen ya da şer'an sorumlu tutar ise, bu durumda onların akıllarını kemale erdirmeye, onlara delilleri gösterme, kudret ve istitaat verme gibi gerekli vasıtaları hazırlamak zorundadır.⁵⁰² Ebû Alî, mârifetullah hususunda gerek dâî gerekse de onun yerine geçebilen bir uyarıyı (tembih) gerekli görür. Buna karşın Ebû Hâşim, kişide daha önceden onu mârifetullahı sevk edecek bir yol veya yöntem oluşmuşsa, böyle bir uyarıya gerek olmadığını söylemiştir.⁵⁰³

⁴⁹⁹ Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 52, Tritton, 94; Ebû Rîde, 167.

⁵⁰⁰ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 44.

⁵⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 68.

⁵⁰² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 71.

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, XII, 341. (Ebû Alî ve Ebû Hâşim her ne kadar mârifetullahın vâcibliği konusunda ittifak etmişlerse de mârifetullahın oluşum şeklinde ihtilaf ettikleri görülmektedir.)

Mu‘tezilî düşünörlere göre, mârifetullah konusunda nazar, akıl yürütme ve tefekkür etme aklın alanına bırakılmıştır. Çünkü Allah’ın kula verdiği nimetlerin en büyüğü akıldır.⁵⁰⁴ Bu bağlamda Kâdî Abdölcebbâr, Allah’ın dünyada nazari yolla, ahirette ise zaruri yolla bilinebileceğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Allah’ın dünyada kula vâcib kıldığı ilk önemli görevin Allah Teâlâ’yı bilmeye ulaştıran akıl yürütme (nazar) olduğunu söyleyen Kâdî, iyiliklerin (hüsün) ve kötölüklerin (kubuh) zaruri olduğunu, aklın gücü dâhilinde bilinebileceğini de kabul etmiştir.⁵⁰⁵ Kâdî’ya göre akıl yürütmenin vâciblerin ilki olmasının sebebi, söz ve fiil türündeki bütün dinî hükümlerin ancak Allah bilindikten sonra hasen olmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁰⁶ Ona göre mârifetullaha ulaşmakla nefsin sükûnu, kalbin rahatlaması ve mutmain olması gerçekleşir. Bu sebeple zan veya başka bir şey, mârifetullah yerine geçemez.⁵⁰⁷

Kâdî’ya göre dünyada Allah’ın bilgisine ulaşma ancak nazar ile gerçekleşir.⁵⁰⁸ Çünkü Allah ne zaruri bilgi ne de müşahade ile bilinebilir. O’nun sadece düşünme (tefekkür) ve akıl yürütme (nazar) yoluyla bilinmesi gerekir.⁵⁰⁹ Allah’ı bilmenin vâcib oluşunun sebebi, onun terkinin kötü oluşundandır. Mârifetullah konusunda akıl yürütmeyi terk etmesinden kaynaklı oluşan ceza, zem edilme veya bunlara benzer dinî bir korku olduğunda mârifetullah konusunda nazar vâcib olur. Kötü olan şeylerden de sakınmanın gerekliliği aklen vâcib olduğuna göre Allah’ı bilmek ihlali caiz olmayan vâciblerdendir.⁵¹⁰

Dolayısıyla nazarı Allah’ın bilgisine ulaşmak için başvurulması zorunlu bir vasita olarak gören Mu‘tezilî kelâmcılar, kişinin nazara yönelmesini mümkün kılan alt yapıyı sağlamlaştırmak için nazar kavramının yanına başka bir kavram eklemişlerdir. Onlara göre Allah’ın varlığına inanma konusunda akıl yürütmek vâcibtir. Her durumda olduğu gibi kişinin Allah’ın bilinmesi konusunda yükümlülük altına girebilmesi için, lehte ve aleyhte koşulların ve kişiyi düşünmeye sevk edecek veya ondan uzaklaştıracak duygusal ya da bilgisel durumların olması gerekir. İşte Mu‘tezilî kelâmcılar bu durumu

⁵⁰⁴ Kâdî Abdölcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, 23.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 64, 82-86.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 114.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 70, 76.

⁵⁰⁸ Kâdî Abdölcebbâr, *el-Mecmû’ fi’l-Muhît*, I, 21.

⁵⁰⁹ Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 64.

⁵¹⁰ Kâdî Abdölcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 338; Kâdî Abdölcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I, 70.

havâtır olarak ifade etmişlerdir.⁵¹¹ Yani Mu‘tezile’de Allah’ın varlığına inanmada akıl yürütme, vâcib olması bakımından salt bir vâciblik değil, insanı buna sevk edecek aklın belirli şeylerle desteklenmesi gerektiğini içine alan bir zorunluluktur. Nitekim Mu‘tezile, akıllı kimsenin Allah’ı bilme noktasında nazar ve istidlale davet eden havâtırdan (hâtır, sezgi, iç ses) hali olmadığını söyler. Hatta bu görüşü benimsediklerinden dolayı Eş‘arî kelâmcılar tarafından Nazzam özelinde Mu‘tezile, bu görüşü nübüvveti inkâr eden Berahime’den⁵¹² almakla itham edilmiştir.⁵¹³

Mârifetullah’ın Zorunlu Bir Bilgi Olduğunu Söyleyenler

Mârifetullah’ın zorunlu bir bilgi kabul eden bir kısım Mu‘tezilî düşünürler, kişinin vahye muhatap olmaksızın mârifetullahı ulaşmayacağı durumda, nazara sevk edecek hâtır veya hâtır dışında düşündürücü bir delil bulunması gerektiği ve bu takdirde ancak cezanın mümkün olacağını söylemişlerdir.⁵¹⁴ Bazıları ise havâtırın gerekli olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda;

Havâtırın Gerekli Olduğunu Söyleyenler

Câhiz, bu konuda hocası Nazzam’dan farklı düşünmüş ve Allah’ın ancak zaruri bilgi ile bilinebileceğini iddia etmiştir. Ona göre insanın irade dışında bir fiili yoktur. İrade dışındaki diğer fiiller kullardan tabiatleri gereği zaruri olarak gerçekleşir ve iradeleri gereği kesinlik kazanmış olur. Bütün bilgiler (maârif) tabiat gereği zorunludur. Onlar kulların seçim hakkı bulunmadığı fiilleridir. Hiç biri insanın fiili değildir.⁵¹⁵ Bütün bilgilerin (maârif) tabiatı gereği zorunlu olduğunu ileri süren Câhiz ve aynı görüşü paylaşan Sümame b. Eşras’a göre mârifetullah, zarurî-bedihî bir bilgidir ve

⁵¹¹ Cengiz, 100; Koloğlu, 170.

⁵¹² Ayrıntılı bilgi için bk. Tümer, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, TDV Yayınları 1992, VI, 329-333.

⁵¹³ Daha fazla bilgi için; Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 43-44; Wolfson, 483-484. Ancak Mu‘tezileden Nazzam’ın Berâhime ile aynı görüşte olduğunu her ne kadar Bağdâdî iddia etse de, Wolfson bunu kabul etmez ve şöyle der: Brahmanizm’de insanda iki zıt muharrik güç olduğu anlayışı yoktur. Her ne kadar Bağdâdî böyle bir iddiada bulursa da, İbn Hazm’ın ve Şehristânî’nin, Bağdâdî’nin Berahime’nin hatrânisi hakkındaki söylediği şeyleri destekleyen bir bulgudan hiç bahsetmemesinden hareketle Bağdâdî’nin bilgi kaynağının genel olarak bilinmediğini söylemiştir. Şayet biliniyor ise de bunun yaygın bir şekilde kullanılmadığını belirtmiştir. Bu yüzden Nazzam’ın hâtırânî teorisinin kaynağının Brahmanizm olduğunu iddia eden Bağdâdî’nin söyledikleri konusunda şüphe bulunmaktadır. Ancak yine de o, her ne kadar bu düşüncenin kaynağının Brahmanlar olduğu noktasında şüphenin olduğunu söylese de, bu ifadeler, bu görüşün yabancı kaynaklı olduğunu düşünen Bağdâdî dışında başkalarının olduğunu gösterdiğini kabul etmiştir. Wolfson devamında bu yabancı kaynakların ne olabileceğine yönelik ihtimalleri ortaya koymaktadır. (Wolfson, 483-486.)

⁵¹⁴ Ebû Rîde, 167.

⁵¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 205; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 65.

bunlardan hiç biri insan eylemlerinden değildir. Çünkü kulun istek ve arzusu (irade) dışında yaptığı ve elde ettiği bir şey yoktur.⁵¹⁶

Câhiz'a göre akıl sahibi insanların hepsi Yüce Allah'ın yaratıcıları olduğunu bilip, peygambere muhtaç olduklarını itiraf eder ve bilgileri ölçüsünde sorumlu olurlar.⁵¹⁷ Câhiz Mârifetullah'ın zaruri bir şekilde gerçekleşen tabii bir bilgi olduğunu, nazar ve istidlalin hemen peşine kendiliğinden meydana geldiğini iddia etmiştir.⁵¹⁸ Yine kulun mârifetullah ile emrolunmadığını ve Allah'ı bilene ancak taatin gerekli olduğunu söylemiştir.⁵¹⁹ Bu sebeple ona göre Allah'ın bilinmesi de peygamberin kabulü de zorunlulukla gerçekleşmektedir. Yani tercihle değil doğal bir süreç içerisinde oluşmaktadır. İnsan doğasından kaynaklanan havâtır, zihni mekanizmayı harekete geçirerek arkasından mârifetullahı bir anlamda mekanik olarak gerçekleştirir.⁵²⁰ Ancak Câhiz da hâtır, insanın doğasından kaynaklanan bir durumdur. Zira ona göre hâtır, insanın duyum, haz alma, sevinç, acı ve üzüntüden kaçınma gibi gereksinim içinde olma gibi kişinin doğası ve kendisine özel tecrübi zihinsel faaliyetleri sonucu meydana gelir.

Her ne kadar bilgilerin hem zorunlu olduğunu, hem de insanın bilgi ve eylemlerinde irade sahibi olduğunu söylemek çelişki gibi gözükse de, Câhiz'a göre bu bir çelişki değildir. Zira ona göre, duyumsama, hayal etme, sezme ve bilme süreçlerinin doğal akışından kaynaklı bilgilerimiz zorunlu bir şekilde gerçekleşmesine rağmen, her zaman olmasa da önemli oranda bizim inisiyatifimizle gerçekleşmektedir. Çünkü bilgi a) duyu organlarının duyu nesnesiyle karşılaşması sonucu algının oluşması aşaması b) tüm zihinsel etkinliklerin kalpte bir araya gelmesi ve bunların birleşmesinin sonucunda vicdan ve basiretin oluşma aşaması c) kalpte oluşan bilişsel birikimden hareketle aklın hükümde bulunması, sonucu gerçekleşir.⁵²¹ Dolayısıyla Câhiz, Allah'ı bilmenin tabii ve zaruri olduğunu kabul etse de, bu bilginin inanç olarak kabulünün iradi bir şekilde

⁵¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65.

⁵¹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 65-66.

⁵¹⁸ Câhiz'a göre mârifetullah bilgisi, nazar ve istidlalin peşine zaruri olarak meydana gelir. Ancak o buradaki zaruri kavramı ile aklın hiçbir delile ihtiyaç duymadan doğruluğunu kabul ettiği 'bedihi bilgi' yi kastetmez. Bunun yerine aklın basit kıyasla vardığı hükümleri yani fitri (tabii) bilgiyi kastetmiştir. Zaruri bilgiler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çağrıçı, Mustafa, "Zarûriyyât", *DİA*, 2013, XLIV, 146-148.

⁵¹⁹ Ebû Ya'lâ, İbn Ferra Muhammed b. Hüseyin, *el-Mu'temed fi Usûli'd-Din*, thk. Wadi Z. Haddad, Beyrût: Dâru'l-Meşrik 1974, 30; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 48.

⁵²⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 110; *el-Muğnî*, XII, 103; Yavuz, "Havâtır", 524; Cengiz, 114.

⁵²¹ Cengiz, 93.

gerçekleşeceğini söylemiştir. Başka bir deyişle iradenin, bilgilerin var edilişinde değil benimsenmesinde devrede olduğunu ifade etmiştir.⁵²²

Havâtırın Gerekli Olmadığını Söyleyenler

İlk dönem Mu‘tezilî âlimlerden olan Ebü'l-Hüzeyl, insanın vahiy gelmeden de Allah'ın varlığını, eşyanın mahiyetini, güzeli ve çirkinini ayırt edecek tefekkür gücü de denilen bir kuvvete sahip olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda o havâtır, düşünce ya da bilginin mahiyetine ait arazlar şeklinde tanımlamış ve iyi olanların Allah'tan, kötü olanların ise şeytandan geldiğini ileri sürmüştür. Ona göre havâtır fiil için gerekli değildir. Çünkü onlar bulunmasa da insan sorumludur.⁵²³ Çünkü ona göre Allah hakkındaki bilgi ve O'nun varlığının delilleri zaruridir. İnsanın akıllı bir varlık olması, onun kendi nefsinin bilmesini gerektirir. Bu bilgiyi ise ikinci anda Allah'ın bilgisi takip eder; eğer böyle olmazsa, o insan kâfirdir. Bu bilgiyi elde ettikten sonra, onun tevhid ve adalet hakkında bütün bildiklerine, yani Allah'ın onlara yüklediği her şeye boyun eğmesi gerekir.⁵²⁴

Buradan anlaşılacağı üzere Ebü'l-Hüzeyl, hâtırın varlığını kabul etmekle birlikte, o bu görüşü ile havâtır doğrudan fiil ile olmasa da, fiile sebebiyet veren bilgi vasıtasına nazar ve istidlale ilişkilendirerek kişide bilgi meydana getiren bir faktör olduğuna işaret etmiştir. Çünkü nazar ve istidlal bilgiyi meydana getiren en önemli vasıtalarındandır. Ayrıca onun havâtır doğrudan fiile sebebiyet veren bir etken kabul etmeme çabası, insanları dışarıdan gelen telkinlerden bağımsız kılmak yani onları bir otomat olmaktan kurtarmak içindir. Onun düşünen bütün insanların bir yaratıcının varlığını tanımaları gerektiği şeklindeki bilgi görüşü, İslâm'ın tabî bir din olduğuna yönelik bir vurgu ve bunu kabul etmeyen herkesin aklî noksanlığına işaret eden bir düşüncedir.⁵²⁵ Bu sebeple Ebü'l-Hüzeyl, kişinin vahiy olmaksızın mârifetullaha ulaşamayacağı durumda, nazara sevk edecek apaçık bir delilin bulunması halinde cezanın mümkün olacağını kabul etmiştir.⁵²⁶

Bişr el-Mu‘temir de insanda mârifetlerin veya Allah hakkındaki bilginin oluşumunu belli aklî tekâmüllere bağlı kılmıştır. Zira ona göre din gelmeden önce de

⁵²² Ardoğan, “Mu‘tezile’ye Göre Allah’a İman”, 295-296.

⁵²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 46; Eş'arî, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 242; Tritton, 89.

⁵²⁴ Tritton, 88.

⁵²⁵ Tritton, 91; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 49; *el-Fark beyne'l-Fırak*, 161.

⁵²⁶ Ebû Rîde, 167.

düşünen insan, tefekkür ve kanıt bulma yolu ile Allah'ı bilebilir. Bu sebeple fiilinde özgür olan insan iki tür hâtıra ihtiyaç duymaz. Çünkü ona göre gelen hâtırların her ikisi de Allah'tan olmayıp şeytandandır. Bu sebeple insan havâtır olmadan da bir fiili işleyebilir.⁵²⁷ Dolayısıyla onunda, havâtırın varlığını kabul ettiğini ancak fiilin özgürce meydana gelmesi için iki hâtırı gerekli gören Nazzam'ın görüşünü kabul etmediğini anlamaktayız.

2.1.4. Havâtır-Lütuf İlişkisi

Sözlükte yumuşak davranmak, merhametli davranmak, birisine fayda vermek ve incelik gibi mânalara gelen lütuf⁵²⁸, sonradan ilave anlamlar kazanarak belirli şartları haiz teorik bir içerik kazanmıştır. Allah ile insan arasındaki ilişkiyi tanımlamada önemli bir yere sahip olan lütuf kavramı başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhepler tarafından da ele alınan bir konu olmuştur. Mu'tezile'de lütuf, *kişinin vâcibi seçmesini ve kabihden sakınmasını yahut da insanın vâcibi tercihe ve kabihî terke daha yakın olmasını sağlayan şey*"dir.⁵²⁹ Mu'tezile'nin tanımında kişiye irade ve eylem hürriyeti alanı bırakılmıştır.

Mu'tezileye göre lütuf, Allah'ın mükellef olan insanı desteklemesi ve engellerini ortadan kaldırmasıyla irtibatlı bir fiil olduğundan, Allah'a vâcib hususlardan birisidir.⁵³⁰ Zira hakkında menfaat ve zararların mümkün olduğu her varlık hakkında lütfun bulunması gereklidir. Lütfun bulunması doğrultusunda insanın da üzerine düşen nazar ve tefekkür etme eylemini gerçekleştirmesi gerekir.⁵³¹ Bunu yerine getirdiğinde Allah'a yaklaşıp ona itaat etmesi daha yüksek bir ihtimal olacaktır. Allah'ın, korkuya sebebiyet vererek kişiyi muhtemel zararlardan koruma gayesine yönelik fayda sağlayan başka bir fiili olan hâtır da, Mu'tezileye göre lütuf olmaktadır. Mu'tezileye göre lütuf, Allah'a vâcibtir. Hâtır da lütuf olduğuna göre, Allah'a vâcib olan fiillerdendir.

Kâdî Abdülcebbar'a göre lütuftaki hedef ve gayenin aynısı hâtırda da mevcuttur. Nitekim kalbe gelen hâtırlar, itaate sevk ve gûnahtan uzaklaştırma gayesini güderler. Böyle bir hedefe binaen gerçekleşen hâtırlar lütuf konumunda Allah'ın fiilidir. Lütuf

⁵²⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 57.

⁵²⁸ İbn Manzûr, VIII, 82; Daha fazla bilgi için bk. Öge, Sinan, *İslâm Kelâmcılarında Lütuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015, 15; Çelebi, İlyas, "Lütuf", *DİA*, TDV Yayınları 2003, XXVII, 239-241.

⁵²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 354.

⁵³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 354.

⁵³¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, 363.

gibi hâtır da kişiyi zorlayıcı değil, motive edici bir konumdadır. Bu sebeple kişiye lütuf geldikten sonra düşünmesi ve tefekkür etmesi vâcib olduğu gibi hâtır geldikten sonra da kişinin nazar ve tefekkür etmesi gereklidir.

Bu bağlamda kişide zarar göreceği korkusu oluşturarak onu mükellef kılan gerekçelerden hatıranî bilgiler de, Kâdî Abdülcebbâr'a göre lütuftur. Ancak burada hâtırın lütuf ile ilişkilendirildiği nokta kişinin zarara uğrama korkusu ve fayda elde edeceği bilgisi noktasındadır. Zira bir takım emir ve yasakları yerine getirmekle sorumlu insan, Allah tarafından, taate yaklaşacak ve günahtan da sakınacak eylemler ortaya koymada yalnız bırakılmayarak bir takım ilave yardımlarla desteklenmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, "Sayesinde teklifin vâcib olduğu bilgiler lütuftur. Buradaki lütuf olan, taati yaptığında sevabı kabihî yaptığında cezayı hak edeceğine yönelik bilgidir. Kişi bu zarar korkusu ve fayda ümidi ile vâcibi yapmaya kabihîten de sakınmaya daha yakın olur."⁵³² Ancak buradaki zarar ve fayda bilgisi de bir takım ön bilgi ve yakın tecrübelerle dayanır. Bunlar meydana gelmediği takdirde fayda ve zarar bilgisinin de oluşması mümkün değildir. Örneğin; ancak Allah'ı, tevhidini, adlini ve onun kötü fiil yapmayacak bir hakîm olduğunu bildikten sonra, ceza ve sevap bilgisi, ceza ve sevabın hangi durumlarda hak edileceği ve Allah'ın fiilleri gibi bilgilerin oluşması sahih olur.⁵³³ Zira Allah'ın Hakîm olduğu bilinmezse -ki Mu'tezile'nin Eş'arileri eleştirdiği nokta da burasıdır- o zaman Allah'ın itaat edene ceza, asi olana da mükâfat vermesi veyahut kişiyi mükellef tutup ona sevap vermemesi caiz olur. Başka bir deyişle, Allah'ın bizi sadece fayda vermek için mükellef kıldığını veya Allah'ın meşakkatli bir vâcible bizi mükellef tutmasının vâcib olmadığını, yine Allah'ın, terkettiğimiz takdirde bize bir zararın dokunacağını bildiği meşakkatli fiillerle bizi mükellef tutmasının caiz olduğunu bilmemiz için, öncelikle Allah'ı hakîm olarak bilmemiz gerekir. Bu sebeple lütuf olan bu fayda ve zarar bilgisi ancak Allah'ı, tevhidini, adlini bildikten sonra vâcib olur. Bu durumda vâcibin bilinmesini sağlayan bu tür diğer bilgiler de kişiye vâcib olmuş olur.⁵³⁴

Kâdî Abdülcebbâr, bilginin (ilim) kendisi ile tamamlandığı diğer dinî bilgilerin (mârifet) lütuf olduğunu söylemiştir. Ancak ona göre lütuf olan bu tamamlayıcı bilgiler

⁵³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 360.

⁵³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361

⁵³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 361.

(mârifet) iki kısma ayrılır. Birincisi akli destekleyen (ikmal eden) mârifetler, ikincisi ise delillerinin asıllarının ancak kendisi ile bilindiği zorunlu mârifetlerdir.⁵³⁵ Aklın kendisi ile tamam olup nazarın mümkün olduğu bilgiler (ilim) kudret ve temkin konumundadır. Çünkü kudret ve temkin bulunmadığında mükellef talep edilen fiili vâcib olduğu şekliyle gerçekleştiremez. Dolayısıyla temkin konumunda olan lütuf olmaz.⁵³⁶ Ayrıca Kâdî, tüm bilgilerin (ilim) lütuf kategorisinde olmadığını, bu bilgilerden (mârifet) ceza ve sevap bilgisi ile bağlantılı olanların lütuf olacağını söylemiştir. Çünkü bu bilgiler olduğunda kişi, kabih yapmaya daha uzak, bilgilerin olması durumunda ise daha yakın olur. Şayet gelen bilgi, ceza sevap bilgisini gerektirmeyen bir bilgi (ilim) ise bu durumda bunlar lütuf değil normal bilgi kategorisinde olur. Çünkü sanat ve dil bilgisi vb. kategoridekiler lütuf değildir.⁵³⁷ Kâdî Abdülcebâr dinî bilgiyi (mârifet) lütuf kabul etmiş, gündelik normal bilgileri ise lütuf kabul etmemiştir. Bu sebeple havâtır, kişiye dinî anlamda bilgiler sağladığını kabul ettiğinden sadece mârifetleri ele almış, bunların lütuf olmaları ile hâtır arasındaki ilişki üzerinde durmuştur.

Kâdî'ya göre, mârifetleri takviye eden ceza ve sevap bilgisi ile tevhid ve adalet konusunda oluşan şüpheleri gideren bilgilerin (nazar ve tefekkür bilgisi gibi) lütuf olması kaçınılmazdır. Çünkü bunların bulunması durumunda insan kabihden sakınır. Bulunmadığı durumda ise kişi kabih yapmaya daha yakın olur. Dolayısıyla akıl sahibi bir kimsenin deliller hakkında nazar etmesi vâcib olduğu gibi şüpheler hususunda da nazar etmesi vâcibtir. Çünkü bu bilgilerin değeri kendisine ihtiyaç duyulan asıl bilgiler gibidir. Yani lütfa götüren bilgiler de lütuf gibi vâcibtir.⁵³⁸

Kâdî Abdülcebâr'a göre lütfun, lütufla gerçekleşecek olan fiilden önce olması gerekir. Çünkü kişi bu lütuf sayesinde kabih ile vâcibi birbirinden ayırt etmeye daha yakın olur.⁵³⁹ Dolayısıyla lütuf olup kişiyi kötülükten alıkoyan ve vâcibi yapmaya sevk eden bilgi, kendisinden sonra gerçekleşecek fiilde lütuf olma özelliğine sahiptir. Ona göre lütuf olan bilgilerin (mârifet), kendisinden sonra gerçekleşecek fiillerin bazısında lütuf olacağı kesindir. Kendisinden sonra meydana gelecek tüm fiillerde lütuf bulunup bulunmamasına gelince, bunlar Allah'ın teklife seçtiği fiillere göre değişir. Teklif

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 362.

⁵³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 362.

⁵³⁷ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 363.

⁵³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 363.

⁵³⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XII, 364.

olunan fiil ne kadarsa lütuf da o ölçüdedir.⁵⁴⁰ Çünkü ona göre Allah bir kimseyi bir fiille mükellef tuttuğunda, o kişinin lütuf kabul edilen fiil konusunda mükellef sayılması gerekir. Bu fiil ister az ister çok olsun fark etmez.⁵⁴¹ Dolayısıyla ona göre lütuf neye yönelikse teklif de ona yöneliktir.

Kâdî'ya göre lütuf olan mârifetlerin Allah tarafından vâcib kılınması hasendir. Lütuf ise kişinin vâcibleri yapmayı kabihden de sakınmayı tercih ettiren durumdur. Çünkü fiilde fayda olduğuna dair bilgi onu yapmaya teşvik eder. Zarar olduğuna dair bilgi de onu yapmamayı (sevârif) gerektirir.⁵⁴²

Dolayısıyla basit bir fayda, fiili yapmaya ve kötü olduğu bilinenden de kaçınmaya sevk ettiğine göre, uhrevî ceza (ikâb) kabilinden göreceği zarar bilgisi de kişiyi hak edilecek cezadan sakınmaya çağırır. Bu sebeple Allah kulunu mükellef kılınca, yaptığı takdirde kulunun kötünden sakınıp vâcibleri yapmaya daha yakın olmasını mümkün kılacak yönlendirici sebepleri (devâî) yapması hikmet gereği vâcibtir. Bu yönlendirici nedenler lütuf olma açısından eşit olup mecbur bırakıcı değildir. Vâcibi yapmaya daha yaklaştıracak yönlendirici sebepler olsa bile, kişi vâcibi yapmayabilir. Aynı şekilde bulunduğu kabihden uzaklaşmasını sağlayacak durumların (sevârif) olması durumunda bile, kul kabih yapabilir. Mesela; Allah bir peygamber gönderdiğinde onu, nübüvvetin kabulünü zorlaştıracak şeylerden sakındırması gerekir. Çünkü böyle bir durumda mükellef, nübüvveti kabule daha yakın olur. Ancak buna rağmen, mükellefin başka sebeplerden dolayı nübüvveti kabul etmemesi de mümkündür. Mârifetler hakkındaki durum da tıpkı bunun gibidir.⁵⁴³ Allah'ın sevap ve cezayı bilmeyi emretmesinin hikmet açısından vâcib olması da bu sebeplerdir. Çünkü bu bilgiler, tüm mükellefler için lütuftur. Dolayısıyla kul hiçbir açıdan mükellef olmasa bile bu ikisi ile mükelleftir. Çünkü bunu vâcib kılan gerekçe herkeste mevcuttur. Bu lütfun sadece bazılarına tahsis edilmesi mümkün değildir. Lütuf olan şey kişiye ve zamana göre farklılık gösterse de lütuf herkes için geçerlidir.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 364.

⁵⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 364.

⁵⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 369-370.

⁵⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 370.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 370-371.

Neticede Mu‘tezile’de hâtır ve lütuf, her ne kadar mahiyet açısından farklı olsalar da fonksiyon açısından bir nevi aynıdırlar. Bu sebeple Kâdî, çoğu yerde hâtır anlatırken onun yanına lütuf kavramını da eklemeyi ihmal etmemiştir.

2.2. EHL-İ SÜNNET’TE HAVÂTIRIN DİNÎ SORUMLULUK AÇISINDAN DEĞERİ

Ehl-i sünnet bağlamında havâtır, Eş‘arî ve Matürîdî ekollerinin bilgi ve teklif görüşleri doğrultusunda ele alınacak ve bu konuda onların havâtıra yüklediği anlamın Mu‘tezilî havâtır ile paralellik gösterip göstermediği, paralellik arz ediyorsa, hangi noktalarda benzerlik gösterdikleri, benzerlik olmaması halinde ise hangi noktalarda ayrıldıkları tespit edilip ortaya konulmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Havâtır-Teklif İlişkisi

Matürîdî ve Eş‘arî mezhepleri teklif bağlamında bazı meselerde ihtilaf etmekle birlikte genel anlamda insanı düşünmeye sevk eden bir sâikin varlığını kabul etmişlerdir. Ancak onlar teklif konusunda olduğu üzere bu sâikin yükümlülüğün temellendirilmesinde bir katkısının olup olmadığı noktasında farklı görüşler beyan etmişlerdir. Bu sebeple biz de havâtırın sorumluluğu meydana getirmede bir katkısının bulunup bulunmadığına geçmeden önce, Mâtürîdîler ve Eş‘arîler açısından teklifin hangi durumlarda geçerli olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Zira teklifin hangi noktada geçerli olduğu ortaya konduğu takdirde, havâtırın buradaki rolü de kendiliğinden meydana çıkacaktır.

Ehl-i sünnet ekolünün Matürîdî kanadında, vahiy ve akıl dengede tutulmuştur. Zira İmam Matürîdî ne akli dışlayıp sadece vahyi esas alarak akli pasifliğe gitmiş, ne de aklın peygamber ve mesajına ihtiyaç duymadığını söyleyerek aklın tek başına yeterli sayılacağını iddia edip dinî subjektivizme düşmüştür. Bilakis o, tek başına aklın ancak Allah’ın varlığını bilmesinin gerekli olduğunu kabul etmekle birlikte, yine aynı aklın peygamber aracılığı ile tebliğ edilen vahye zemin hazırladığını, peygamberi ve mesajını kabul ettirecek delilleri sağlayıp vahyedilen hakikatlerin kavranılması ve savunulmasında bir vasıta olduğunu söylemiştir.⁵⁴⁵

⁵⁴⁵ Özcan, 173-174.

İmam Matürîdî ve Mâtürîdiyye mezhebinin çoğunluğun tercih ettiği görüşe göre peygamber gelmesi bile insanlar akılları ile Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun layık olduğu sıfatları ve evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekir. Vahiy ulaşmayan kimse bu konuda mazur görülemez ve terk ettiği takdirde de cezayı hak eder. Ancak kişi Allah'ı bilmediği takdirde cezanın gerçekleşeceğine dair kesin bilgiyi ancak vahiy ile bilebilir demişlerdir.⁵⁴⁶ Örneğin; Matürîdî'ye göre akıl, nimet verene şükretmeyi gerekli görür. Böyle bir gerekliliğe ulaşmak aklın alanı içinde olmakla birlikte, şükürün nasıl yerine getirilebileceğini akıl tek başına bilme gücüne sahip değildir. Bu, aklın sınırlarının ötesinde bir bilgidir.⁵⁴⁷

Konuya yükümlülük açısından bakıldığında Ehl-i sünnetten Mâtürîdî âlimleri, mükelleflerin yükümlü tutuldukları hususlara nasıl vâkıf olabilecekleri sorusunu hüsün ve kubuh anlayışlarından hareketle cevaplamışlardır. İmam Mâtürîdî, iyilik ve kötülüğü kavramada aklın esas rolünü kabul etmektedir. Ancak o, her aklın vahiyden bağımsız şekilde fiillere ait hüsün ve kubuhu bütün ayrıntılarıyla bilebileceğini iddia etmez. Aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesinin sınırlı olduğu, bu sınırın ötesini bilmenin vahiy ile gerçekleştiği görüşündedir.⁵⁴⁸

Bununla birlikte Matürîdî, akli insanoğluna verilen bir emanet olarak görmüş ve insanın sorumlu kılınmasında da büyük bir etken kabul etmiştir.⁵⁴⁹ Nitekim Matürîdî'nin de aynı görüşte olduğunu anladığımız nazar ve istidlali vacip görenlere göre, insan akli ile güzellikleri ve çirkinlikleri tanımakta ve diğer canlılardan üstünlüğünü onun sayesinde anlamaktadır. Bu yüzden tefekkür ve istidlalin terkedilmesi insanın mahvoluşunun sebebidir.⁵⁵⁰ Çünkü düşünme insan tabiatında vardır ve insandan bunu kullanmamasını istemek, asıl olanı ve kendisine mahsus tabiatı terk etmesini talep etmek demektir.⁵⁵¹

Matürîdî âlimleri hâtıra, teklif bağlamında kişiyi nazar ve istidlale sevk etmesi noktasında önemli bir yer vermişlerdir. Onlar teklifin sebep ve hikmetini insanın

⁵⁴⁶ Harbi, Ahmed Abdullah, *el-Mâtürîdiyye Diraseten ve Takvimen*, [Riyad]: Dâru'l-'Asîme, 1413/[1992], 147-150; Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara: Otto Yayınları 2015, 57; Öztürk, 104.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

⁵⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301-304.

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

⁵⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

⁵⁵¹ Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dinî Tasdik-Ebû Mansur el-Maturîdî'nin Görüşü", çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1994, 445.

yaratılış gayesinden hareketle açıklamışlardır. Mâtürîdî, Allah'ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının ve sorumlu tuttuğu halde ona yol göstermemesinin hikmetle bağdaşmayacağını belirtir.⁵⁵² Ona göre emir ve nehiylerin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Allah, insanı kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Yararlı bir şeyden onları uzak tutması mümkün olmadığı gibi onlara kendini tanıma yollarını kapaması da mümkün değildir. Nitekim Cenabı Hak, kendi birliğine ve hikmetine delâlet eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez; zaten bu takdirde âlemi yaratmasının bir anlamı kalmaz.⁵⁵³ Bu sebeple bütün noksan vasıflardan münezze olan Allah, kuluna emrettiği her şey için kılavuz koymuş, zihnini düşünce ve ilhamlarla (havâtır) harekete geçirmiş ve yine kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla da uyarmıştır.⁵⁵⁴

Ebû Mansûr el-Matürîdî'ye göre insanda bulunan hâtırlar, insanın düşünme eylemine yönelmesinde veya bunu terk etmesinde etkilidirler.⁵⁵⁵ Matürîdî'ye göre nazarın terk edilmesini insana güzel gösteren şey, mutlak mânada şeytandan gelen bir vesvese (havâtır)'dir. İnsanın buna aldanması, onu aklının ürününü toplamaktan alıkoyacak, fırsatları değerlendirmesine ve arzusuna ulaşmasına vesile olan ilahî emaneti (aklını) kullanmaya dair bir korkuya sebep olacaktır. Aksi durumda insan nesnelere hakkında fikir yürütmek sureti ile aklını kullanacak, onların başlangıç ve sonları ile ilgili gizli kalan yönlerini tespit edecek ve onların sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturdukları sonucuna varacaktır. Böylelikle o yararlar ve zararların belirlenmesinde vasıta olan akıl ve istidlalin ihmal edilmemesi gerektiğini anlayacaktır.⁵⁵⁶ Bu sebeple kişi kendisini nazara sevk eden hâtırın iyi, nazardan alıkoyan hâtırın da kötü olduğunu bilecektir. Bu durumda kişinin kendisini nazara sevk eden hâtırın gereğini yapmak adına nazar ve istidlale yönelmesi gerekir.

Bir taraftan Allah, dünyadaki yaratılmışları yönetmede inisiyatifte sahip tek varlık olan insanoğlunun yapısına, hem akıl yürütmesine temel olacak hem de onu akıl yürütmeye sevk edecek çeşitli fizyolojik ve psikolojik özellikler koymuştur. Diğer taraftan içinde bulunduğu bu durumun yanında, hayatın zaruretleri de insanı istidlale

⁵⁵² Sinanoğlu, , "Teklif", 386.

⁵⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

⁵⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

⁵⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203,204.

⁵⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204-205.

yöneltip, tefekküre sevk eder. İnsan içinden kaynaklanan bir etki ile hem varlığını devam ettirme arzusuna sahiptir hem de başına gelebilecek acı ve sıkıntılardan korkar ve yok olma endişesi taşır. Bu durumda tabîî kabul edilen, insanın öncelikle kendisine zevk veren ve arzu ettiklerini sağlayan vasıtaları tespit etme yollarını aramasıdır. Ayrıca varlığını devam ettirebilmek için nesne ve olaylardan kendine faydalı ve zararlı olanlarını bilmeye de ihtiyaç duyar. Ancak bunları tek tek tecrübe ederek tespit etmeye aklı izin vermez. Burada kendine bunları bildirecek birine ihtiyaç duyar. İşte böyle birini arayıp bulmada istidlal yoluna başvurması kaçınılmazdır.⁵⁵⁷ Bununla birlikte insanoglu, dünyevî zevklere yönelen bir yaratılışa sahip olmasına rağmen, hayat her zaman zevk ve hazla devam etmemektedir. Nitekim insan, zaman zaman kendisine acı ve ıstırap veren haller de yaşamaktadır. Hâlbuki bu konularda bir bilgisi yoktur. Bu noktadaki cehaleti, onu kendi varlığı hakkında düşünmeye sevk eder. Şöyle ki: “Bu konumu nasıl elde edebilmiş? Ne ile bu hale gelmiş yahut da hangi yolla bu hale gelmiş?” şeklinde zihnine ansızın gelen düşüncelerden (havâtır) uzak kalmaz. İşte bu hallerin hepsi düşünme ve araştırma yapmasının zaruretini gösterir.⁵⁵⁸

Matürîdî’ye göre insanın zihnine gelen bu tarz düşünceler (havâtır) ile varabileceği muhtemel sonuçlar vardır. Bunlardan ilki, insanın düşüncesi kendisinin yaratılmış olduğu, iyi davranışlarına mükâfat, kötü davranışlarına ceza verecek bir yaratıcısının bulunduğu şuuruna varır. Bu sebeple kişi yaratıcısının gazabını gerektirecek şeylerden sakınır. Onun rızasına götüren davranışlara yönelir ve böylelikle mutluluğu kazanıp dünya ve ahiret kurtuluşunu hak eder. İkincisi, düşüncesi onu birinci alternatifte kabul edilen hususları reddetmeye götürür ve bu durumda ahirette cezayı hak etmekle birlikte, en azından çeşitli dünya zevklerinden faydalanmış olur. Üçüncüsü ise, kişinin istidlali onu hakikati anlama kapısının kapalı olduğu bilgisine götürür ve bu durumda da kalbi rahata kavuşur ve zihnine gelebilecek fikirlerin (havâtır) doğuracağı korku ortadan kalkar. O halde nazardan ayrılmayan insan düşünce eyleminde hangi sonuca ulaşırsa ulaşsın her durumda kârlı olduğunu anlar.⁵⁵⁹ Matürîdî burada insanın istidlalle yanlış bir sonuca ulaşma ihtimalini göz önünde bulundurmamıştır. Ancak bu durum istidlalin gereksiz olduğunu göstermez. Bu ancak nazar eden kişinin gerekli

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204; krş. Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 71.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

⁵⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205.

nazar yöntemini kullanmamasından veya aklının kemale ermemiş olması gibi kendi noksanlığından kaynaklanabilir. Zira kişi istidlalin her aşamasında nazarın şartlarını bilir, onların doğruluğunu sağlarsa bu durumda yanlış sonuca ulaşmaz. Bu da asıl hatalı olanın nazar değil onun kullanımı olduğunu gösterir. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de dâhil olmak üzere bu konuda istidlal metodunu takip eden ve onun tüm öncüllerinde şartlarını gözeten herkes, bu fikri hareket sonucu kesin bilgiye ulaşır diyerek Mâtürîdî'nin görüşünü desteklemiştir.⁵⁶⁰

Matürîdî'ye göre bütün mukaddimleri heva tarafından değil de akıl tarafından belirlenen nazar, kişiyi sahih bilgiye ulaştırır. Nitekim ona göre hakikat tektir. Bu sebeple o, "Her müçtehit isabet etmiştir." görüşüne karşı çıkar. Ona göre Allah katında hak tektir ve O, insanları hakkı bulmakla mükellef kılmıştır. Eğer kişi içtihadı ile bu gerçeğe ulaşamaz ise bu, yaptığı içtihadın başından sonuna hatalı olduğunu gösterir. Bu sebeple Matürîdî farklı düşünce ve alternatiflerin bulunduğu durumda tercih yapılabilmesi için araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu kendisine bir ilke olarak belirlemiştir.⁵⁶¹ Mu'tezilî düşünürlerin nazarın tertipli bir şekilde gerçekleştirilmesine verdikleri önem de bundan kaynaklanmaktadır. Aksi halde kişinin yanlış sonuca ulaşması imkân dâhilindedir. Bu sebeple onlar açısından, hâtırın sistemli düşünme biçimini getirmesi vâcib olarak kabul edilmiştir. Ancak Matürîdî açısından havâtırın böyle bir fonksiyonu yoktur. Zira ona göre havâtır kişiyi nazara sevk eder, nasıl nazar edileceğine dair bir bilgiyi veremez.

Matürîdî kelâm düşüncesinde akıl, değerler nazariyesini belirleme ve teklif alanını inşa etmede önemli bir unsurdur. Zira Matürîdî'ye göre belli şartları taşımakla birlikte aklın güzel bulduğu hiçbir zaman kötü olmaz. Yine aklen çirkin olan da hiçbir zaman güzel olmaz.⁵⁶² Bu sebeple Allah bu önemli fonksiyonları icra eden akla sahip insanı mükellef olarak yaratmış ve onu iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, aklî idraklerine kötü davranışı çirkin, iyi davranışı da güzel göstermiştir. Yine onların zihni kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye layık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilemez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Aynı şekilde Allah, insanları bünyelerine yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lütfedilen

⁵⁶⁰ Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Tevhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 24.

⁵⁶¹ Alper, 74.

⁵⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275.

hasletlere binaen, bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırılmış ve bunun dışındaki bir hareket tarzına ağırlık vermeyi bu bünyeye sahip bulunan şuurlu canlıların aklen benimsemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.⁵⁶³ Dolayısıyla akıl iyi, kötü faydalı ve zararlıyı bilmekle kalmaz aynı zaman da iyinin yapılması, kötünün terk edilmesi gerektiğini bilir. Çünkü akıl sahibi kimsenin davranışları ile hikmet yolundan çıkması ona yakışmayan bir durumdur.⁵⁶⁴ Akla bu önemli fonksiyonları yükleyen Matürîdî, bu sistem içerisinde, kendisine ilahî mesaj ulaşmayan kişinin tevhid inancına ulaşmakla sorumlu olduğunu kabul etmiştir.

Allah-insan ilişkisinde mutlak güç sahibi ilah anlayışını benimseyen Ehl-i sünnetin Eş'arî kanadı, bu anlayışını değer alanından pratik ve düşünce alanına kadar devam ettirmiştir. Bunlardan biri olan teklif alanında da Allah'ın mutlak kudretine zarar gelir kaygısıyla, insanın fiil ve davranışlarının belirlenmesinde esas alınacak ölçütü, vahye yani ilahî iradeye bağlamışlardır. Bu bağlamda onlar Allah'ın irade ve kudret alanını sınırlandırma anlamına gelecek her şeyden uzak durmuşlardır. Mu'tezile'nin aksine onlar, bir kimsenin aklen hiçbir şeye mecbur olmadığı kanaatindedirler. Zira Eş'arî âlimleri, Allah'ın varlığını ve âlemin yaratılışını aklî olarak bilme yani teolojik inceleme yükümlülüğünün vahiyden kaynaklandığını düşünmektedirler.⁵⁶⁵ Örneğin; Ebû Hasan el-Eş'arî'ye göre vâcib olan şeyleri ve bunların vâcib olma hükümlerini bilmek ancak sadık ve güvenilir bir kimsenin (peygamberin) gaybdan getirdiği- yaptığı veya terk ettiği takdirde göreceği zarar, eksiklik, kusur ve yergi kabilinden sonuçları bildirmesi gibi- doğru haberiyle mümkündür. Bunlar arasında vahiy (sem') kanalıyla ilk vâcib olan ödev, Yüce Allah'ı bilmeye sevk eden nazar ve istidlaldir. Bunlar akıldan kaynaklanan bir vücûbiyet değildir. Çünkü aklın bir fiilin hasen veya kabih olarak nitelendirilmesinde bir payı yoktur. Fiillerin kullara vâcib kılınması, yasaklanması ve haram kılınması ancak şeriat yolu ile bilinebilir. Hiç kimseye bir hitap ve râsul gelmeden önce bir şey vâcib ve haram olmadığından, akıl sahibi bir kimsenin işlemiş olduğu herhangi bir fiil sevap ve ceza gerektirmez.⁵⁶⁶

Eş'arîlerde meseleler sem'î vücûb üzerine bina edilir. Onlar genel bir prensip olarak konuyu önce vahiy açısından ele alıp, onu sem'î bir gereklilik şeklinde ispat

⁵⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301.

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁵⁶⁵ Abrahamov, 138.

⁵⁶⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 40-41; Abrahamov, 138.

ettikten sonra akılla izah yolunu tutarlar.⁵⁶⁷ Onlar vücubun şartı olarak ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunmasını gerekli görmüşlerdir.⁵⁶⁸ Nitekim vahiy gelmeden, peygamber gönderilmeden insanların eylemlerinden dolayı yükümlü tutulup tutulmayacağı konusunda Ehl-i sünnetten özellikle Eş'arîlerin tutumu olumsuzdur. Eş'arîlere göre insanlar, aklın idrak alanına giren konularda bile vahiy olmaksızın mükellef olmazlar.⁵⁶⁹ Çünkü onlara göre dinî sorumluluk vahiyle sabittir. Hüsün ve kubuh şer'î olduğundan insan, akıl gücünü kullanarak iyilik ve kötülüğü bilip ona göre davranmakla mükellef tutulamaz. Çünkü bir fiil Allah tarafından emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötüdür.⁵⁷⁰

Bununla birlikte Eş'arî düşünürler, insanın aklının bir takım mârifetlere ulaşmasını mümkün görürler. Şöyle ki: Akıllı bir kimse, şeriat gelmeden önce, âlemin hâdis olduğuna, onu yaratanın birliğine, kıdemine, sıfatlarına, adaletine ve hikmetine istidlal ile inanırsa, o kimse muvahhit ve mümin olur. Ancak bununla Allah'ın sevabına hak kazanmaz. Şayet Allah onu cennet ve nimetleriyle ödüllendirirse, bu ona Allah'tan bir ikramdır. Eğer şeriat gelmeden önce kişi, küfre ve dalaletle saparsa, o kâfir ve inkârcı (mülhid) olur. Ancak bundan dolayı azaba uğramaz. Şayet Allah, ona ebediyen cehennemle azap ederse, bu onun için ceza sayılmamasına rağmen, bu onun için bir elemidir ve Allah'ın adaletinden kaynaklanmaktadır.⁵⁷¹

Teklif bağlamında havâtırın katkısına gelince Eş'arî, Bağdâdî, Cüveynî gibi âlimlerden bazısı havâtırın akıl sahibi kimsede mükellefiyet oluşturmadığını söylemiş, bazısı da havâtırını daha çok kelâm-ı nefsi bağlamında değerlendirmiş ve bunu peygamberlere gelen bir söz olmakla sınırlandırmıştır.

Bu bağlamda imam Eş'arî havâtırını, hatırlamaya, sakındırmaya, uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak insanın kalbine ve nefesine atılan kalbin ve nefsin sözü⁵⁷² olarak kabul etse bile, Allah'ın insanı havâtırlarla mükellef tutmadığını

⁵⁶⁷ Memiş, 23.

⁵⁶⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 9-10.

⁵⁶⁹ Süt, 93.

⁵⁷⁰ Sinanoğlu, "Teklif", 386. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 94-97; Razî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Kitâbü'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud 'Abdu'l-'Aziz Mahmud, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, 242-244.

⁵⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32; Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 40-41;

⁵⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 31.

savunmaktadır. Buna “Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği ile sorumlu tutar.”⁵⁷³ ayetini delil getirmiştir. Ona göre bu ayet “Allah nefislerinden kaynaklanan ve onları kötülüğe çağıran havâtırları gidermek gibi kendilerine ağır gelecek şeylerle mükellef kılmaz.” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Cenab-ı Hak, bu tür şeyleri mazur görmüş ve kendilerine ağır geleceği için işlemedikleri müddetçe, nefislerinin onları davet ettiği bu günahlardan dolayı onları sorumlu tutmamıştır.⁵⁷⁴

Bağdâdî'nin de, havâtır sahibine, ilahî sözlere muhatap olduğunu mucize ile kanıtlamayı şart koşması, onun hâtırı peygambere gelen bir söz olarak -vahiy dışında ama vahye benzer- kabul ettiğini gösterir.⁵⁷⁵ Zira mucize peygamberlere özel bir durumdur. Dolayısıyla o, hâtırın Mu‘tezile’de kabul edildiği tarzda bir mükellefiyet oluşturmadığını iddia etmiştir.

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî de, bu konuda seleflerine katılmış ve inkâr edilmesi mümkün olmayacak şekilde insanın aklına gelen bu fikir ve düşünceleri hâtır olarak değil de “kelâm-ı nefsî olarak isimlendirmiştir. Hatta ona göre, Ebû Hâşim'in işitme duyusuyla işitilip idrak edilen ve zihinde dönüp dolaşan havâtır ile kast ettiği şey de aslında kelâm-ı nefsîdir.⁵⁷⁶ Nefs ile kaim bu kelâm da, zihin ve kalpte var olup, bazen sözlerin (ibare) bazen de ortak olarak kullanılan işaret ve benzeri (yazı) şeylerin delalet ettiği bir fikir (mâna)'dir⁵⁷⁷ ve bu teklife zemin hazırlamaz. Çünkü ona göre vücubun şartı ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunmasıdır.⁵⁷⁸

Cüveynî'ye kadar olan mütekaddimûn Eş'arî ekolüne mensup âlimlerin havâtır hakkındaki görüşleri nerdeyse hep aynı minvalde olmuştur. Hâtırın varlığı daha çok kelâm-ı nefsî bağlamında değerlendirilmiş ve onun bilgi ve teklifte bir etkisinin olmadığı vurgulanmıştır. Ancak Cüveynî'den sonra, özellikle Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî gibi kelâmcılar tarafından havâtır, üzerinde önemle durulan bir konu olmuştur. Gazzâlî'nin havâtır hakkındaki görüşleri tasavvufa olan yakın ilgisinden dolayı bazen mutasavvıfların görüşlerine yakın olurken, bazen de konuya psikolojik bir muhtevayla dâhil olmuştur. Razi'nin havâtır anlayışı fiile sevk eden dâîler bağlamında daha çok

⁵⁷³ Bakara, 2/286.

⁵⁷⁴ Eş'arî, *el-Luma'*, 67.

⁵⁷⁵ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 43-45; Yavuz, “Havâtır”, 524.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 46, 136.

⁵⁷⁷ Cüveynî, *İrşâd*, 47

⁵⁷⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 9-10

konunun psikolojik tarafını ele almaya yönelik olsa da o da tasavvufta yer alan havâtır anlayışı üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Onlar öncelikle havâtır, hem Allah'ın emrettiği bir melek vasıtası ile kulu hayra sevk etmek amacı ile kalbine ilkâ ettiği ilhama hem de şeytanın kulu şerre davet etmek için kulun kalbine getirdiği vesveseye karşılık olarak kullanmışlardır.⁵⁷⁹ İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ilham, genel geçerliği bulunan kesin bir bilgi kaynağı olarak dinî alanda delil kabul edilmez. Ancak sûfiler ve bir kısım âlimler ilhamı, Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırıldığı için en doğru bilgi sayıp kesin delil kabul etmişlerdir.⁵⁸⁰ Nitekim Gazzâlî, ilham ile elde edilen ilimle kesb ile elde edilmiş ilim arasında bir fark görmemiştir. Ancak ilhamda perdenin ortadan kalkması kulun irade ve ihtiyarı dışında olduğu için gayret ve çaba ile elde edilen iktisaba aykırıdır.⁵⁸¹ Bu sebeple Gazzâlî ve Razî tarafından bu anlamda kullanılan havâtır teklif meydana getirir ve akıl sahibi bu hâtırlar ile sorumludur. Ayrıca Gazzâlî ve Râzî havâtır kavramını bir de psikolojik bir bakış açısı ile ele almışlardır. Burada hâtır onlar için eylemin meydana gelmesinden önce kalbte meydana gelen süreçlerden birinin adıdır.

Gazzâlî'ye göre havâtır, kalbin hallerinden biridir. Ona göre bir fiilin meydana gelmesinden önce kalbin, hâtır, meyl-i tabîî (heyecan-rağbet), îtikad ve bilfiil hemm (kat'î karar, azm, cezm, niyet ve kasıd) gibi dört hali vardır. Bunlardan kalbe ilk gelen ve uğrayan şeye hâtır/hadis-i nefis denir. İkinci aşamada heyecan, rağbet ve meyl-i tabîî gerçekleşir. Bu tabiatında olan şehvetin harekete geçmesi ile meydana gelir ki bu ise ancak hâtır ile gerçekleşir. Üçüncü aşamada kalbin hükmü anlamında itikat gerçekleşir. Yani önce Hâtır, sonra meyl sonrada itikat meydana gelir. Dördüncü aşamada ise kat'î karar, azim, cezm ve niyet etme meydana gelir ki buna da bilfiil hemm/niyet ve kasıt denir. Bu aşamalar neticesinde utanma, korku gibi herhangi bir başka engel bulunmadığı takdirde fiil meydana gelir.⁵⁸² Bu bağlamda o, kalbin bu hallerinden hâtır/hadis-i nefis olarak isimlendirilmesi gereken ilk aşamanın insanın irade ve ihtiyarı dışında gerçekleşmesinden dolayı kulun bunlardan sorumlu olamayacağını ifade etmiştir. Bunun gibi meyl-heyecan ve şehvet denilen aşama olan ikinci aşama da insanın ihtiyarı ile gerçekleşmediği için onlardan da sorumlu olmaz. Kulun bunlardan

⁵⁷⁹ Gazzâlî, *İhya*, 907; Razî, *el-Metâlibü'l-Âliye*, VII, 195-196.

⁵⁸⁰ Yavuz, "İlham", 98-100.

⁵⁸¹ Gazzâlî, *İhya*, 894-895.

⁵⁸² Gazzâlî, *İhya*, 920.

sorumlu olması gücü yetmediği şeyi ona yüklemektir (teklif mâlâ yutak) ki bu caiz değildir. Ayrıca Hz. Peygamberin “Ümmetimden hadîs-i nefis affedildi”⁵⁸³ sözüyle kastettiğinin bu olduğunu söylenmiştir. Çünkü kendileri ile birlikte azim-hemm bulunmayan havâtıra, hadîs-i nefis denir. Üçüncü aşama olan itikatta ise kalbin “bu işin yapılması uygundur” şeklinde hüküm vermesidir ki bunun ihtiyari veya ıztırari (zorunlu) olması da söz konusudur. Ona göre kişi ihtiyari dâhilindeki kısımdan sorumlu iken; ıztırari olan kısımdan sorumlu değildir. Dördüncü aşama olan bil-fiil hemmde ise kişi sorumludur. Çünkü hemm kalbin ihtiyari fiillerindedir.⁵⁸⁴ Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre kalp amellerinin insan iradesi dışında kalan kısımlarından insan sorumlu değildir. Kim kalpte olan bu şeylerin hepsini hadîs-i nefis diye kabul ederse ve onları kısımlara ayırmazsa hata etmiş olur. Zira bu hata onların bu halleri birbirleri ile karıştırmalarından kaynaklanır.⁵⁸⁵ Bu sebeple insan ancak kalbin amellerinden olan kibir, ucub, riya, nifak ve haset gibi hastalık ve benzeri pisliklerden tam anlamıyla sorumludur. Aynı şekilde küfür, iman ve benzeri fiiller kalbin fiillerinden sayıldığından, kişi bunlardan tam mânası ile sorumludur. Ancak kalbin fiillerinden olmayan durumlarda, kişi o eylemden azim ve irade nispetinde sorumlu olur. Yani insan düşündüğü fiili gerçekleştirmediği müddetçe sadece irade etmesi bakımından sorumlu olur.⁵⁸⁶

Razî de, “devâî” başlığı altında Gazzâlî’nin havâtır anlayışına benzer şeyler söylemiştir. Nitekim ona göre, bir fiilin meydana gelmesi bir süreç sonucunda gerçekleşir. Bu süreçler gerçekleştiğinde fiil meydana gelir gerçekleşmediğinde ise fiil meydana gelmez. Ona göre havâtır, kalbin fiillerindedir. Kalbin fiilleri olan inançlar (itikadat), istekler (iradat) ve sebep ve faktörler (devâî)’in faili ise Allah’tır. İlim, itikat ve zandan müteşekkil olan bu devâîler kalpte meydana geldiğinden, bunların yaratıcısı Allah’tır.⁵⁸⁷ Ancak Razî’ye göre insanın iradesi dışında kalbine gelen şeyler iki kısma ayrılır. Bunlardan birincisi insanın kalbine geldiğinde oraya iyice yerleşir ve kişi bunlar üzerinde tasarrufta bulunarak onları gerçekleştirmeye azmeder. İşte insan bundan

⁵⁸³ Hadis ravilerinden Irakî, bu hadisin Ebû Hüreyre tarikiyle “muttefekun aleyh” olduğunu söylemiştir. Ebû Hüreyre’den rivayetle “(Allah) Konuşmadıkça ve uygulamaya koymadıkça ümmetimin içinden geçirdiği kötü duygu ve düşüncelerine günah yazmaktan vazgeçmiştir.” buyurmuştur. (Tirmizî, “Talak”, 8; Ebû Abdullah, Mahmud bin Muhammed el-Haddad, *Tahricu Ehadis-i İhyâ’ü ‘Ulûmi’d-Dîn li’l-Irakî ve İbn Sübkî ve ‘z-Zebidî*, Riyad: Dâru’l-Asime, 1408/1987, I, 1564)

⁵⁸⁴ Gazzâlî, *İhya*, 920-921.

⁵⁸⁵ Gazzâlî, *İhya*, 922.

⁵⁸⁶ Gazzâlî, *İhya*, 920.

⁵⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XV, 152.

sorumludur. Ancak ikincisi, birincinin aksine insanın hoşlanmadığı ancak kalbinden de uzaklaştıramadığı yani üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmadığı düşüncelerdir ki kişi bunlar ile sorumlu değildir.⁵⁸⁸

Eş'arîlere göre de mükellefe ilk vâcip olan, Allah Teâlâ'yı, sıfatlarını, birliğini, adaletini ve hikmetini bilmeye götüren nazardır. Sonra O'nun resul göndermesinin ve dilediği şekilde kullarına teklifte bulunmasının mümkün olduğuna götüren nazardır. Ardından resul göndermenin ve teklifte bulunmanın vücûbiyetine götüren nazardır. Ancak onlara göre her ne kadar nazar ilk vâciplerden olsa da bu nazarın vücûbiyetine dair bilgi ancak vahiy ile bilinebilir.⁵⁸⁹ Çünkü onlar vücubun şartı olarak ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'î delilin bulunmasını gerekli görmüşlerdir. Buradaki şer'î delil ise ümmetin Allah'ın bilinmesi hususunda icma etmiş olmasıdır ki bu bilgiyi elde etmenin yolunun nazar ve istidlal olduğu aklen de aşikârdır. Vacip olan şeye ulaştıran şeyin kendisi de vaciptir.⁵⁹⁰ Dolayısıyla onlar hâtır da dâhil vahiy dışında herhangi bir şeyin yükümlülüğü meydana getirmediğini savunmuşlardır. Hatta Mu'tezile'nin savunduğu gibi peygamberin güvenilirliğini ispatta da hâtıra ihtiyaç olmadığı zira bu konuda mucizenin yeterli olduğu kanaatindedirler. Ayrıca mucize ile peygamberin güvenilirliğine kani olduktan sonra onun sözü ile doğru ve yalanı ayırt edilebileceğini söylemişlerdir.⁵⁹¹

Ehl-i sünnet âlimleri, havâtırın varlığını kabul etseler de, onun hem teklif bağlamında bir tesirinin olup olmadığı, hem de Allah ve kul açısından bir vücûbiyet doğurup doğurmayacağı hususunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hâtır bağlamında Eş'arîler, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine ne Allah'a ne de kula bir vücûbiyet alanının doğmadığını düşünmektedirler. Zira onlara göre Allah'a hiçbir şey vacip değildir. Çünkü onlar Allah'ın kudret ve iradesinin herhangi bir şekilde sınırlandırılmasına şiddetle karşı çıkarlar.⁵⁹² Allah mutlak otoritedir ve insanın anladığı anlamda aklî ilkelere de tâbi değildir. Bu sebeple Allah, hiçbir fayda veya karşılık vermeksizin istediği gibi insanı acılara maruz bırakabilir.⁵⁹³ Yine Mu'tezile'nin aksine Allah'ın fiillerinin belli bir hikmete ve gayeye bağlı olmadığını ve O'nun dilediği şeyi

⁵⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, VII, 135.

⁵⁸⁹ Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 233-234.

⁵⁹⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 10.

⁵⁹¹ Abrahamov, 147.

⁵⁹² Memiş, 26-27; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 125.

⁵⁹³ Abrahamov, 145-147.

dilediği şekilde yapmasının da caiz olduğunu belirtmişleridir.⁵⁹⁴ Kula da şer'i delil bulunmadığı müddetçe bir şey vacip olmaz.

Mâtürîdî düşünürler de, Allah'a vücûbiyet yüklenmeyeceği konusunda Eş'arîlere aynı düşünmekle birlikte, onlar Allah'ın fiillerini hikmet açısından değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın fiili hikmetsizlikten uzaktır.⁵⁹⁵ Çünkü Allah kendi uğrunda gayret sarf edene lütuf ve keremi ile yolunu göstereceğini vaad etmiştir. İnsan O'na boyun eğip niyazda bulunduğu Allah da bu uğurda gayret sarf edeni, gizli hikmetinden kerem ve ihsanı ile lütfedeceği miktarına muttali kılar.⁵⁹⁶ Zira bunun böyle olduğunu akıl kavrayabilmektedir. Çünkü akıl, Allah'ın adalet ve hikmet sahibi olmasının hasen, zalim ve sefih olmasının da kötü olduğunu bilebilir.⁵⁹⁷ Mâtürîdiyye âlimleri teklifin sebep ve hikmetini insanın yaratılış gayesinden hareketle açıkladıklarından böylesi bir durumda Allah'ın şuurlu bir canlı olarak yarattığı insanı sorumlu tutmamasının ve sorumlu tuttuğu halde ona yol göstermemesinin hikmetle bağdaşmayacağını belirtirler.⁵⁹⁸ Zira Mâtürîdî, bu konuda şöyle demektedir: Emir ve nehiylerin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Nitekim Allah, insanı kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Bu sebeple yararlı bir şeyden onları uzak tutması mümkün olmadığı gibi onlara kendini tanıma yollarını kapaması da mümkün değildir. Dolayısıyla kendi birliğine ve hikmetine delâlet eden bir âlem yaratmış olan Allah'ın, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemez. Zira bu durumda âlemi yaratmasının bir anlamı kalmaz.⁵⁹⁹

Sonuç olarak Eş'arîler sorumluluğu vahiy ile irtibatlandırdıklarından onlar "Havâtır, teklifi gerekli kılar." şeklinde bir düşünceye ihtiyaç duymamış ve Mu'tezile'nin havâtıra yüklediği gibi bir anlam vermemişlerdir. Ancak her ne kadar teklif bağlamında havâtırın bir etkisinin olmadığını söyleseler de, onlar havâtır bilgiyi meydana getirme ve kişinin eylemi gerçekleştirme sürecinin önemli bir parçası olmadaki rolünü de inkâr etmemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu konuda Eş'arîlerden ayrılmışlardır. Onlara göre vahiy gelmese bile, kul Allah'ı bilmekle mükelleftir. Dolayısıyla onlar da Mu'tezile gibi insanı akıl yürütme eylemine sevk etmesi ve

⁵⁹⁴ Yavuz, "Eş'ariyye", XI, 451, Bağdâdî, *Usulü'd-Din*, 156.

⁵⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300.

⁵⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301.

⁵⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297.

⁵⁹⁸ Sinanoğlu, "Teklif", 386.

⁵⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

bilginin de akıl yürütme neticesinde meydana geldiğini göz önünde bulundurdıklarından, hâtırın teklifi meydana getirmesinde etkili olduğunu söylemişlerdir.

2.2.2. Havâtır-Nazar İlişkisi

Ehl-i sünnet kelâm geleneğinde önemli bir yere sahip olan bilgi ve bilgi bahisleri, kişinin dinî ve dünyevî yaşantısını düzenlemede önemli bir yere sahip olmuştur. Peygamberin getirdiği haberin yorumunda aklın ne nisbette ölçü alınacağı, kelâmcılar arasında tartışma konusu olmuştur. Kelâmcılar bilgi bağlamında vicdanın keşfine, düşünce ve akla dayanıp güvenen ancak bu bilgileri desteklemek ve delillendirmek için nakle başvuranlardır. Bu noktada Ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu‘tezilî kelâmcılardan daha fazla nakle bağlı olmuşlardır.⁶⁰⁰ Nitekim Mu‘tezile, Ehl-i sünnet kelâmcılarına nazaran akla daha geniş yetkiler tanıyarak bir şeyin iyi yahut kötü olduğunu şeriat gelmeden önce aklın bilebileceğini öne sürmüştür. İslam düşünce tarihinde “hüsün-kubuh” meselesi altında ele alınan bu konulardaki esas tartışmada Ehl-i sünnet, bütün dinî bahislerin sem‘i (nakil) olduğu inancını vurgular. Ancak Matürîdî, Allah’ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgiye ulaşmanın insan akli için mümkün ve gerekli olduğunu söyleyerek Eş‘arîlerden farklı bir izahta bulunmuştur.⁶⁰¹

Mâtürîdî düşünürler, aklın bilgi edinme yolu olduğu bilgisinin herhangi bir düşünme ve tefekküre ihtiyaç duymadan gerçekleşen zaruri bir bilgi olduğunu iddia etmektedirler.⁶⁰² Nitekim Matürîdî’ye göre insanda, nazar ve tefekküre yönelmesini sağlayacak bir takım deruni faktörler (havâtır) bulunmaktadır. Bu hâtırlar, insanın düşünme eylemine yönelmesinde veya bunu terk etmesinde etkilidirler.⁶⁰³ Bu bağlamda akıl insanoğluna verilen bir emanet olup onun bir fonksiyonu olan düşünme de insan tabiatında var olan bir yetenektir. İnsan güzellikleri ve çirkinlikleri akıl sayesinde ayırtdebilmektedir.⁶⁰⁴

Ancak her ne kadar Matürîdî düşüncede teorik akıl, teemmül ve nazar yolu ile insanı hakikate ulaştırma imkânına sahip olsa da çeşitli sebeplerden dolayı pratik

⁶⁰⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2013, 60.

⁶⁰¹ Taylan, “Bilgi”, 159-160.

⁶⁰² Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 27; Alper, 68.

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203-204.

⁶⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204; Pessagno, 445.

hayatta her zaman sahih bilgi gerçekleşmemektedir.⁶⁰⁵ Bunun bir takım sebepleri vardır. Bunlar; nefساني arzuların baskın geldiği dñyevî meşguliyetlerden keder, insan yapısına yerleştirilen çeşitli sıkıntılar, muhtelif acılar gibi hususlardır. Bunlar insan aklını tesir altına alır, onun sağlıklı çalışmasını aksatır. Ayrıca nefساني arzuların egemenliği, dñyevî emel ve lezzetlerin çokluğu da aklın pasifize olmasına tesir eder. Bunların hepsi aklı meşgul etmekte ve onu kñek, bñyek, gizli, aşıkâr her alandaki gerçeği kavramaktan alıkoymaktadır.⁶⁰⁶ çünkü nefsanî duygular (hevâ) adeta aklın rakibi konumundadır. Üstelik bu duygu, insana özđ arzular, şehvetler ve bunları cazip gösteren şeytanlardan oluşan yardımcılarla desteklenmiştir. Bu realite karşısında akıllara bazı yardımcıların verilmesinin yadırganmaması gerekir.⁶⁰⁷

Matürîdî'ye göre nesne ve olayların meşru olup olmayışı, duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra kötü ve iyi fiiller meydana gelse bile, elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir. Bu dñřnceyle o, aklı hakem kılarak hñsn ve kubuhu bilme noktasında akla temyiz kudreti vermiştir. Bununla birlikte o, aklın bu konudaki bilgisinin teemmül ve nazarla elde edileceğini belirtmiştir. Nitekim ona göre insan yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiştir. İnsanlar bu uğurda güçlüklere göğüs germek, kendileri için aklen en elverişli olanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı olanlardan sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise, nesne ve olayları incelemek sureti ile aklı kullanmaktan ibarettir ve başka bir yöntem de mevcut değildir.⁶⁰⁸

Dolayısıyla Matürîdî, nazar ve istidlalin gerekli vâcip oluşunu insanın doğasında bulunan bir gerekliliğe bağlamış ve aklın kendisinin kullanılmasının ihmal edilmesine karşı bir direniş temayülüne sahip olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan insanın ister kendi varlığının, isterse içinde bulunduğu dñya şartlarının onu aklını kullanmaya sevk edeceğini belirtmiştir.⁶⁰⁹ Zira aksi bir durumda yani akıl tabiatının gereğini yapmadığında ve işlevsel halde bulunma ihtiyacını gidermediğinde kişide korku meydana gelecektir. Çünkü korku gereksinimlerin giderilmediği durumlarda oluşur.

⁶⁰⁵ Alper, 94.

⁶⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 253.

⁶⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 255-256; Alper, 94.

⁶⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73-74.

⁶⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168; Alper, 72.

Nitekim korku halinin zıttı olan sükûn, gereksinimlerin giderildiği, ıstırap ve korkunun sona erdiği bir durumu ifade eder.⁶¹⁰

Eş‘arî düşünürler ise, nazarın vâcpliğini ispat ederken mârifetin vâcpliğinden hareket etmişlerdir. Ancak onlar nazarın vâcpliğini ispat derken icma ile birlikte ayet ve hadislere tutunmuşlardır. Bu bağlamda Yüce Allah’ı bilmenin ümmetin icmâ ile sabit olduğunu ve mârifetullahı elde etmenin yolunun da nazar ve istidlal olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre vâcibe ulaştırılan şeyin kendisi de vâcib olduğundan nazar ve istidlal de vâciptir.⁶¹¹ Ve yine “*De ki: Göklerde ve yerde ne olduğu hakkında nazar edin.*”⁶¹² ve “*Allah’ın rahmet eserlerine nazar edin, nasıl yeri öldükten sonra diriltiyor!*”⁶¹³ ayetlerinden hareketle Allah ve sıfatlarının delili hakkında nazarın emredildiğini ve bu emrin de vâcplik ifade ettiğini söylemişlerdir. Hadislerden de; “*Göklerin ve yerin yaratılışı ile gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıl sahipleri için ayetler vardır.*”⁶¹⁴ ayeti indirildiğinde Hz. Peygamberin söylediği şu söz delil getirilmiştir: “*Onu okuyup da hakkında tefekkür etmeyen kimseye yazıklar olsun!*”⁶¹⁵ Bununla Hz. Peygamber, mârifet delilleri hakkında tefekkürü terk edecek olanı tehdit etmiştir. Buradan hareketle onlar nazarın vâcib olduğunu söylemişlerdir. Çünkü vâcib olmayanın terki sebebiyle tehdit yapılmaz.⁶¹⁶

2.2.3. Havâtır-Marifetullah İlişkisi

Matürîdî mezhebinin kurucusu olduğu da iddia edilen İmam-ı Azam Ebû Hanife (ö.150/767)⁶¹⁷, dinî bir davetle karşılaşmasa bile yetişkin ve akıllı her insanın kendi

⁶¹⁰ Memiş, 55.

⁶¹¹ Cüveynî, *İrşâd*, 10.

⁶¹² Yunus, 10/101.

⁶¹³ Rum, 30/50.

⁶¹⁴ Al-i İmran, 3/190.

⁶¹⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi-Tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1408/1988, II, 387.

⁶¹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 336-338. (Ancak Cürcânî burada Eş‘arîlerin delil olarak getirdiği ayet ve hadislerin delil getirilmesinde bazı problemlerin olacağına dikkat çekmiştir. Nitekim hadisin ahad olması ve ayetteki emrin vâcplik dışında başka anlama delalet etme imkânı oluşundan nass ile olan ispatın zanni olmaktan öteye geçmeyeceğini ve delaletinin kesin olmadığını söylemiştir. Bu eleştiriyi yapmakla birlikte nazarın vâcpliğinin ispatında güvenilir olan yolun “Mârifetullah bütün Müslümanların icmâ ile vâciptir, mârifetullah ise ancak nazarla tamamlanır, vacibin kendisi ile tamamlandığı şeyde vâciptir” görüşü ile olacağını söylemiş devamında bunun sebeplerini uzun uzadıya açıklamıştır. (Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 336-358).

⁶¹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, 2003, XXVIII, 165.

akılları ile Allah'ı bilmekle yükümlü olduğunu söylemiştir.⁶¹⁸ İmam Mâtürîdî de bu konuda Ebû Hanife ile aynı görüşü beyan etmiştir. Nitekim aklın iyiyi ve kötüyü bilmesinin mümkün olduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye göre vahiy gelmeden de insan biraz düşünüp tefekkürde bulunduğu takdirde yaratılışında Allah'ın varlığına, birliğine ve O'nun rabbi olduğuna yönelik delillerin var olduğunu görecektir.⁶¹⁹ Ancak o, akla üst bir alanın bilgisine ulaşma imkânı vermekle birlikte "hikmetini anlamaktan aciz kaldığı bütün konularda düşünce kapasitemizin hakiki anlamda idrak edemediği derin hikmetlerin bulunabileceğinin kabul edilmesi gerektiğini" söyleyerek aklın sınırları olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁰ Nitekim Mâtürîdî'ye göre insan, akli ile âlemin varlığının sonradan yaratılmışlığına hükmederek Allah'ın var olduğu sonucuna ulaşsa da onun mahiyeti hakkındaki bilgiye sahip olamaz.⁶²¹ Bu sebeple insanlar akılları ile Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun layık olduğu sıfatları ve evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi gerekir. Vahiy ulaşmayan kimse bu konuda mazur görülemez ve terk ettiği takdirde cezayı hak eder. Ancak kişi Allah'ı bilmediği takdirde cezanın gerçekleşeceğine dair kesin bilgiyi ancak vahiy ile bilebilir.⁶²²

Aklın bilgi edinme yolu olduğunun, akıl ile zorunlu bir şekilde bilindiğini söyleyen Mâtürîdî düşünürler göre, delile binaen akılla elde edilen bilgi kuvvet bakımından en üst seviyededir.⁶²³ Bu bağlamda Mâtürîdî de, nesnelere üzerinde tefekkür ederek akli kullanmanın insanları başlangıç ve sonları hakkında kendilerine gizli kalan hususları tanımaya ve dolayısıyla kendilerinin yaratılmış olduğu bilgisine götüreceğini düşünmektedir.⁶²⁴ Bu sebeple o, âlemin delaleti yöntemi ile Allah'ı bilme imkânının bulunduğunu, Allah'ın duyularla idrak edilmesinin imkân dâhilinde bulunmamasından dolayı O'nun varlığının bilinmesinin ancak duyulur âleme kıyas (istidlal) ile olacağını

⁶¹⁸ Sabunî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014, 167; Beyâzîzâde, Kemaleddin- Ahmed b. Hasan el-Bosnavî, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm Ebû Hanife en-Nu'mân fî Usulu'd-Din*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrût: Dârul Kitabi'l-İlmiyye 2007, 59 vd., Daha fazla bilgi için bk. Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı: İsbât-i Vâcip*, Ankara: DİB Yayınları 1995, 74-77; Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanife", *DİA*, 1994, X, 138-143.

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, III, 421; Daha fazla bilgi için bk. Harbi, 147-150.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 183.

⁶²¹ Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, 81.

⁶²² Harbi, 147-150.

⁶²³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 20.

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

söylemiştir.⁶²⁵ Ancak insan akılı yaratıcının bazı sıfatlara sahip olduğuna hükmetse bile onların mahiyetini bilemez. Örneğin, akıl açısından Allah'ın hikmet sahibi olması, bir zorunluluktur. Yine akıl açısından ister bedihi isterse istidlali çerçevede olsun Allah'ı sefih olarak nitelemek kötüdür.⁶²⁶ İnsan, akıl ile bu hükme rahatlıkla ulaşır. Ancak Allah'ın fiillerini insanın değerlendirmeye gücü yetmez. İnsan, akıl sonlu nitelikteki âlemin bir parçası olduğundan nesnelere tamamını ihata etme ve bütün işlerin sonucuna ulaşma konusunda acizdir. Bu durumda olan bir akıl elbetteki ilahî bir fiil hakkında hüküm verme hakkına sahip değildir. Böyle bir hakkı akla vermek veya ondan bunu talep etmek aslında ona bir zulümdür.⁶²⁷ Matürîdî'ye göre akıl nimet verene şükretmeyi gerekli görür. Böyle bir gerekliliğe ulaşmak aklın alanı içinde olmakla birlikte, şükürün nasıl yerine getirilebileceğini akıl tek başına bilme gücüne sahip değildir. Bu, aklın sınırlarının ötesinde bir bilgidir.⁶²⁸ Dolayısıyla bu durumda ki insan, kendi varlığının hallerini araştırmasını ihmal etmesine müsaade etmeyecek deruni faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz. Böylece kişi kendi mevcudiyetinin prensiplerine vakıf olur ve bunun kendi kendine mi oluştuğunun yoksa bizzat yaratıp yöneten bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrakine ulaşır.⁶²⁹

Eş'arî'ye göre nazarın ardından bilginin meydana gelmesi âdet yolu ile gerçekleşir. Ona göre bütün mümkünler doğrudan doğruya herhangi bir aracı olmaksızın Allah Teâlâ'ya dayanır ve Allah da kâdir-i muhtardır. Zira nazardan sonra ortaya çıkan bilgi de mümkün ve hâdis olup müessire muhtaçtır. Allah'tan başka da müessir yoktur.⁶³⁰ Eş'arîler insanın iyi olan şey ile kötü olan şeyi ancak vahiy kanalı ile bilebileceği kanaatinde idirler. Onlara göre Allah'ın yasak ettiği şey kötü, emrettiği şey ise iyi olduğundan insan vahiy gelmeden akıl ile ahlakî değerleri bilemez. Bu bağlamda onlar ilahî öznelciliğe tutunmuşlardır. Allah mutlak otoritedir ve insanın anladığı anlamda aklî ilkelere de tabi değildir. Çünkü Eş'arîlikte Allah'a hiçbir kural yüklenmez. Onlara göre Allah hiçbir fayda veya karşılık vermeksizin istediği gibi insanı acılara maruz bırakabilir.⁶³¹ Konuya havâtır açısından baktığımızda genel anlamda havâtırın

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315.

⁶²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297-298.

⁶²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 300; Alper, 82.

⁶²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

⁶²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

⁶³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 328.

⁶³¹ Abrahamov, 145-147.

varlığını kabul eden Eş‘arî kelâmcıları, havâtırın bilginin meydana gelmesinde bir etkisinin olup olmadığı konusunda birbirine yakın görüşler beyan etmişlerdir.

Eş‘arî’ye göre havâtır, insanda zaruri bilgi meydana getirmez. Çünkü Allah’ı dünyada iken bilmek zaruri değil, iktisabidir. Şayet zaruri bir bilgi olsa havâtırın bu konuda bir şüphe oluşturması caiz olmaz. Bu sonuç zaruri bilginin gereğidir. Hâlbuki durum bunun tam tersidir. Çünkü Allah’ın varlığına davet eden havâtır olduğu gibi onu inkâr etmeye çağırın havâtırlar da mevcuttur.⁶³² Eş‘arî’nin, “el-Luma” eserinde verdiği şu örnek bunu destekler mahiyettedir. “Çölde yaşayan ikiz kardeşlerden birinin kalbine Allah’ın bir olduğu inancı doğduğunda, bu inanç onun kalbine kim tarafından ilkâ edilmiştir, bu inanç hak mıdır batıl mıdır?” sorusuna şöyle cevap vermiştir. “Evet, haktır ve bunu Cenabı Hak ilkâ etmiştir.” Peki, “Allah kalbine yerleştirdiği bu inanç konusunda o kimseye doğru söylemiş midir?” sorusuna ise: “Allah’ın doğruyu söylemesi ancak onun kelâmı ile gerçekleşir. İnsanın kalbine doğan şey ise Allah’ın kelâmı olmadığından Allah, bu inanç konusunda o kimseye doğruyu söylemiştir, denilemez.” Yine “Bu ikiz kardeşlerden diğerinin kalbine de Allah’ın için üçüncüsü olduğu şeklinde bir inanç ilkâ edildiğinde bu inancı ilkâ eden kimdir ve bu inanç batıl mıdır değil midir?” sorusuna: “Evet, batıldır ve bunu Cenabı Hak ilkâ etmiştir.” şeklinde cevap vermiştir. Devamında ise “Allah bu kimsenin kalbine bu inancı ilkâ ederek o kimseye doğru mu yalan mı söylemiştir?” sorusuna ise: “Allah ona doğru söylemiştir, demek yanlış olur. Çünkü doğruluk (sıdk) Allah’ın zatî sıfatlarından olan “kelâm”a karşılık gelmektedir. Nitekim “Allah ona yalan konuşmuştur da denilemez.” Zira Allah’ın yalan söylemesi imkânsız olduğundan, yalancılığın (kizb) O’na nisbet edilmesi caiz değildir.” Dolayısıyla ona göre, nasıl ki Allah’ın bir kimse için kudret, irade ve hareket yaratması, Allah’ın bizatihi yarattığı bu şeyler sayesinde kadir, mürîd ve hareketli olmasını gerektirmiyorsa, başka bir kimse için bir yalanı yaratması veya onun kalbine yanlış bir inanç ilkâ etmesi de Allah’ın bizatihi yalancı olmasını gerektirmez.⁶³³ Buradan anlaşıldığı üzere İmam Eş‘arî, hâtırın Allah tarafından kulun kalbine gönderilen bir düşünce sayılmasını kabul etmekle birlikte, bu hâtırın kelâm olmadığını, bu sebeple de birbirine zıt yargıları bulundurmasının imkân dâhilinde bulunduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla hâtır yalana (kizb) ve doğruya (sıdk) açık

⁶³² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 248.

⁶³³ Eş‘arî, *el-Luma*, 56.

olmasından dolayı bunun kişide zorunlu bir bilgi meydana getirmesi düşünülemez. Zira böylesi bir durumda doğru olmayan, akla ve dine aykırı bir takım düşüncelerin doğru bilgi kategorisinde değerlendirilmesi söz konusu olur. Havâtırın zorunlu bilgi meydana getirmediği konusunda Bağdâdî, Cüveynî ve Şehristânî gibi mütekaddimûn âlimler İmam Eş‘arî ile aynı görüşü paylaşmışlardır.

Gazzâlî’de ise durum, temelde aynı olmakla birlikte ayrıntıda biraz daha farklıdır. Ona göre tecrübe, düşünce ve kesb sureti ile elde edilen ilimler bazı kalplere keşif ve ilham yolu ile vahyedilir, bazen de kesb ve öğrenmek sureti ile verilir. Bazıları bu ilimleri kolaylık ve süratle elde eder, bazıları da ağır ve zorlukla elde eder. Bu açıdan dereceler birbirlerinden farklıdır.⁶³⁴ Zaruri olmadığı halde kalpte meydana gelen bazı ilimler farklı şekillerde meydana gelir. Bazen nereden geldiği bilinmeyecek şekilde kalbe doğar, bazen de istidlal ve öğrenme yolu ile kalpte meydana gelir. Delil ve iktisabsız meydana gelen ilme “ilham” denirken, delil ile elde edilen ilme “itibar ve “istibsar” denir.⁶³⁵ Ona göre öğrenmeden ve gayret sarf edilmeden kalbe doğan ilim, nasıl ve nereden geldiği bilinen ve bilinmeyen olmak üzere iki kısma ayrılır. Sebebi bilinen ilim, ancak ilmi kalbe ilkâ eden meleği görmekle mümkündür ki buna vahiy denir ve bu ilim peygamberlere mahsustur. İkincisi ise velilere ve iyilere mahsus olup buna ilham ve kalbe (ruh) üfleme denir.⁶³⁶

Gazzâlî’ye göre kalbin iki kapısı vardır. Biri duyulur olan şehadet ve mülk âlemi kapısı, diğeri melekût ve levh-i mahfuza açılan kapıdır ki bu kapı ancak Allah Teâlâ’yı zikir ve fikir edenlere açılır.⁶³⁷ Kalbin melekût âlemine açılan kapısı ilham ve kalbe üfürülendir.⁶³⁸ Nitekim ona göre kalp, bütün eşyanın hakikatini bilme kabiliyetine sahiptir. Kıyamete kadar meydana gelecek mukadderat-ı ilahîyenin hepsinin mevcut olduğu levh-i mahfuz aynasından kalp aynasına ilimlerin aksetmesinin çeşitli şekilleri vardır. Bu bazen öğrenme ve gayret ile bazen öğrenme ve gayret olmaksızın rüzgâr ile olur. Gazzâlî bunu “ilahî lütuf rüzgârlarının esmesi ile kalp gözünden perdenin kalkarak levh-i mahfuzdaki bazı yazıların kalbe aksetmesi” olarak yorumlar. Bu bazen rüya ile bazen de Allah’ın gizli bir lütfu olarak uyanıkken olur ve keşif kapıları açılır. Bazen

⁶³⁴ Gazzâlî, *İhya*, 883.

⁶³⁵ Gazzâlî, *İhya*, 894.

⁶³⁶ Gazzâlî, *İhya*, 894.

⁶³⁷ Gazzâlî, *İhya*, 897.

⁶³⁸ Gazzâlî, *İhya*, 902.

esen bir yel gibi sür'atli bazen de bir noktaya kadar ağır ağır ve devamı pek az olacak şekilde kalplere gayb perdesinin ardından garip ilimler ilkâ olur ki buna ilham denir. Bu bağlamda Gazzâlî, ilham ile elde edilen ilimle kesb ile elde edilmiş ilim arasında mahalli ve ilim olması açısından bir fark görmemiştir. Ancak ilhamda perdenin ortadan kalkması kulun irade ve ihtiyarı dışında olduğu için gayret ve çaba ile elde edilen iktisaba aykırıdır, demiştir.⁶³⁹

Ancak Gazzâlî her ne kadar bilgilerin iktisap edilmesi için itaat eden saf, temiz ve salih bir kalbi gerekli görse de bunların bilginin meydana gelmesi için yeterli olmadığını söylemiştir. Hakkın kalbe tecelli etmesi için kişinin hakkı araması ve matluba yönelmesi de gereklidir. Nitekim kişiye ancak düşünmekte olduğu amelin afetlerinin incelikleri parlar ve keşf olunmaya başlar.⁶⁴⁰ Bu sebeple kişi sistematik bir şekilde düşündüğünde onda bilgi meydana gelmesi de kaçınılmaz olur. Çünkü tertipli bir şekilde düşünmez ise, doğru bilgiyi elde edemez.⁶⁴¹ Dolayısıyla kişi gazab, şehvet ve şeytanın aksine hareket edip bunları rabbanî sıfatı olan aklının hâkimiyeti altına aldığı anda, rabbanî sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakîn ve eşyanın hakikatini idrak etme ve her şeyi olduğu gibi anlamak gibi hasletler kalbine yerleşir. Bu ilim ve basiret sayesinde hepsine hâkimiyet sağlar.⁶⁴² Zira insanda aranan hususiyet ilimdir, çünkü insan bunun için yaratılmıştır.⁶⁴³

Gazzâlî'ye göre insanı diğer varlıklardan şerefli ve üstün kılan mârifetlerin başında, Allah'ı bilme kabiliyeti gelmektedir. Bu doğrultuda kişinin Allah'ı bilme isti'datı (kabiliyeti) kalbe ait bir fiildir. Zira kişi ancak kalbi ile Allah'ı bilir, ona yaklaşır, onun için amel eder ve Allah için sa'yu gayret gösterir ve onun katındakileri keşfeder. Ona göre kalp öyle bir varlıktır ki insan onu bildiği zaman nefsinin, nefsinin bildiği zaman da rabbini bilir. İnsan onu unuttuğu ve bilmediği zaman kendini bilmez ve kendini bilmeyen de rabbini bilmez.⁶⁴⁴ Çünkü kalp Allah'a ulaşmak için yaratılmıştır. Bu sebeple de Allah'a ulaşmak için gerekli olan binit ve azıkla donatılmıştır. Bunlar üç sınıfta toplanmıştır. Birinci sınıfı muharrik ve teşvikçidir. Kişi bununla faydalı şeyleri elde etmeğe teşvik ve tahrik olur. İkincisi, bu arzuları yerine

⁶³⁹ Gazzâlî, *İhya*, 894-895.

⁶⁴⁰ Gazzâlî, *İhya*, 889.

⁶⁴¹ Gazzâlî, *İhya*, 889-890.

⁶⁴² Gazzâlî, *İhya*, 886.

⁶⁴³ Gazzâlî, *İhya*, 884.

⁶⁴⁴ Gazzâlî, *İhya*, 876.

getirmek için azaları doğrudan harekete geçiren kuvvettir. Bunlar vücudun bütün uzuvlarına dağılmıştır ki buna kudret denir. Üçüncüsü, eşyayı tarif edip anlayan ve idrak eden kuvvettir. Bunlar da çeşitli uzuvlara dağılmıştır ki bunlara ilim ve idrak denir. Bunlar batını güçlerdir. Bu müdrik olan üçüncü kısımda, hissi müşterek, hayal, tefekkür, tezekkür ve hıfz kuvvetleri vardır. Bunlar olmadığı takdirde el, ayak hatta beyin bile, bu kuvvetlerden hali kalırdı.⁶⁴⁵

Gazzâlî, insanı şerefli kılan veya onu diğer canlılardan ayıran özelliği kalbinde yer alan ilim ve irade olarak belirlemiştir. Zira kişi onlarla Allah'a yaklaştırmaya liyakat kazanır. Bu bağlamda ilim, dünya, ahiret ile ilgili şeyler ile akıl ile ilgili gerçekleri bilmektir. İrade ise, insan akli ile bir işin sonunu anlayıp iyilik tarafını bildiğinde içinden o tarafa yönelip sebeplerini temine çağırırdıktan sonra gerçekleşendir. Örneğin; şehvet, hastalık zamanlarında tatlı ve nefis yemekler ister fakat akıl, bunların zararlı olduğunu bildiği için kendiliğinden bu yemeklerden nefret eder. Şayet Allah yalnız bu neticeleri anlayan akli yaratıp, aklın ve hikmetin gereğince azaları harekete geçirecek olan bu muharriki (irade) yaratmasaydı aklın bu hükmü boşa giderdi.⁶⁴⁶ İradeyi harekete geçiren ve tüm fiillerin başlangıcı havâtır olduğundan, onun bu fonksiyonu mârifetin elde edilmesi açısından büyük bir önem taşımaktadır.⁶⁴⁷

Eş'arî düşünörlere göre akıl ile âlemin hâdis olduğu, bu âlemi var edenin bir, ezeli ve ebedi olduğu, mucizelerin delalet ettiği peygamber göndermesinin caiz olduğu ve kullarına dilediği şekilde teklifte bulunabileceği gibi mârifetlere ulaşılabilir. Ancak bunları bilmekle mükellef değildir. Çünkü teklife konu olan mârifetler ancak şariat yoluyla bilinir.⁶⁴⁸ İşte bu mârifetler içerisinde din kanalıyla ilk vacip olan ödev, -her ne kadar bunları vucûben bilme yolu din de olsa- Yüce Allah'ı bilmeye ileten akli inceleme ve akıl yürütmedir.⁶⁴⁹ Mârifetullahın vacip olmasındaki şer'î delil, ümmetin bu hususta icma etmiş olmasıdır. Mârifetullahı ulaşmak için de nazar gerekli olduğundan nazar da vaciptir. Çünkü mârifetullah ancak nazarla tamamlanır. Zira insan var oluşundan

⁶⁴⁵ Gazzâlî, *İhya*, 880-881.

⁶⁴⁶ Gazzâlî, *İhya*, 882-884

⁶⁴⁷ Gazzâlî, *İhya*, 903.

⁶⁴⁸ Bağdâdî, *Usulü 'd-Din*, 40-41, 28.

⁶⁴⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32; Bağdâdî, *Usulü 'd-Din*, 40-41.

itibaren herhangi bir nazar olmaksızın kendi güdüleri ile baş başa bırakıldığında kendisinde kesinlikle mârifete dair bilgi bulmaz.⁶⁵⁰

Sonuç olarak Eş‘arî düşünürler her ne kadar havâtırın zorunlu bir bilgi meydana getirmedigini söyleseler de kişiyi bilgiye ve eyleme sevk etmedeki rolünü inkâr etmemişlerdir. Zira ilk dönemlerde her ne kadar havâtır sadece kelâm-ı nefsî bağlamında ele alınıp bunun peygamberlere özel bir durum olduğu vurgulansa da Gazzâlî, onun bilgiye ve neticede fiile sevk etmedeki fonksiyonu üzerinde durmuş ve onun bilinmesinin önemine vurgu yapmıştır. Zira bunun bilinmesi durumunda kişi kendi iç dünyasına vakıf olur ve bu vukufiyet onu kendisini bilmesine ve oradan da Allah’ı bilmeye götürür.

2.3. MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Havâtır bağlamında Mu‘tezile’ye yönelik eleştiri yapanlar, çoğunlukla Ehl-i sünnet âlimleri olmuştur. Bunla birlikte, tespit edbildiğimiz kadarıyla Ehl-sünnetin Matürîdî ekolü âlimlerinin, havâtır bağlamında eleştirileri bulunmamaktadır. Bu konudaki eleştirilerin ana eksenini, Eş‘arî ekolü kelâmcılarının görüşleri oluşturmaktadır.

Eş‘arî ekolu kelâmcıları genel anlamda havâtırın nazara sevk etmedeki rolünü kabul etmekle birlikte havâtırın, teklif ve zorunlu bilgi meydana getirdiği noktasında Mu‘tezileden farklı düşünmüş hatta onlara bu ve diğer birkaç hususta itiraz etmişlerdir. İtirazlarını da daha çok Mu‘tezile’nin ilke ve prensiplerine dayanarak yapmışlardır. Eş‘arî düşünürlerin bu bağlamdaki eleştirileri genel anlamda Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü en önemli iki gerekçesi üzerinedir. Bunlardan ilki, kişinin mârifetullah, şükürün gerekliliği ve sevap ile cezayı bildiği takdirde ileriki zamanlarda (ahiret) kendisine gelecek bir zararı def etmesidir. İkincisi ise, peygamberi düşeceği güç durumdan kurtarma çabasıdır. Şimdi bunlar temelinde genel itirazları ele alabiliriz.

Bu itirazlardan ilki Eş‘arî’ye aittir. Ona göre havâtır insanda zaruri bilgi meydana getirmez. Şayet zaruri bir bilgi oluşturursa bu durumda havâtırın aynı konuda bir şüphe oluşturması caiz değildir. Çünkü zaruri bilgi, şüpheyeye mahal bırakmayan bir bilgidir. Hâlbuki durum bunun tam tersidir. Çünkü Allah’ın varlığına davet eden havâtır

⁶⁵⁰ Cüveynî, *İrşâd*, 10; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 336-338.

olduğu gibi, onu inkâr etmeye çağıran havâtır da mevcuttur.⁶⁵¹ Ayrıca İmam Eş‘arî, Mu‘tezile’nin aksine Allah’ın insanı havâtırla mükellef tutmadığını söylemiştir.⁶⁵²

Mu‘tezile’ye yönelik itirazlar noktasında Bağdâdî, daha açık ifadeler kullanmıştır. O, ilk olarak Mu‘tezile’yi, havâtırın nazar ve istidlale davet etmesi ile mükellefiyet oluşturduğunu kabul etmesinden dolayı nübüvveti inkâr eden Berâhime ile uyuşmakla itham etmiştir.⁶⁵³ Şöyle ki; Berahime’ye göre araz olan birinci hâtır, Allah tarafından olup, Allah’ı bilmeye ve O’na şükretmeye dair aklın gerekli gördüğü şeye dikkat çeker ve onu ayet ve delillerle nazar ve istidlale davet eder. İkinci araz olan hâtır da şeytan tarafından olup, onu Allah’tan gelen hâtıra uymaktan vazgeçirmeye çalışır. Onlara göre teklif, ancak bu iki hâtır ile gerçekleşir. Çünkü iki hâtırdan sadece birinin bulunması durumunda kişi kendisinde bulunan hâtıra uymak zorunda olacağından teklif zorunlulukla birlikte gerçekleşmiş olacaktır. Hâlbuki onlara göre teklif zorunlulukla birlikte olmaz.⁶⁵⁴ Mu‘tezile de bu görüşü onlardan alıp İslâm düşüncesine dâhil etmiştir.

Akabinde, bu görüşü benimseyen Mu‘tezile’nin, aslında bunu savunmakla kendi ilkeleri ile çeliştiklerini söylemiştir. Teklifin cevazı hususunda kalbe şeytan tarafından hâtırın bırakılmasını gerekli gören Mu‘tezile’ye karşı şu gerekçe ile itiraz etmiştir: Teklifin mümkün olması için şeytan hâtırını gerekli görenlere; *“Bu şeytan şayet mükellef değilse niçin onu kötülüyor ve lanetliyorsunuz? Eğer mükellef ise kalbindeki iki hâtırın birincisi Allah, ikincisi başka bir şeytan tarafından kalbine gelmesi lazım değil mi?”* diye sormuştur. Mu‘tezile’nin söylediği doğru kabul edildiği takdirde ikinci şeytanın mükellef olması için de başka bir şeytanın olması, oradan da başka bir şeytanın ve böylece sonsuz şeytanların olması gerekir ve hâtırı olmayan bir mükellefte son bulur.⁶⁵⁵ Dolayısıyla ona göre teklifin geçerli olması için gerekli görülen bu şart doğru olmamakla birlikte zaten buna ihtiyaç da yoktur. Ayrıca o, Nazzam’ın *“Davetin eşit olması için ikinci hâtır, Allah tarafından birinci hâtır ile davet edilen şeyin yapılmamasına yönelik gönderilmiştir.”* şeklindeki gerekçenin batıl olduğunu

⁶⁵¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 248.

⁶⁵² Eş‘arî, *el-Luma’*, 67.

⁶⁵³ Bağdâdî her ne kadar burada Mu‘tezile’yi, havâtırın nazar ve istidlale davet etmesi hususunda Berahime ile uyuşmakla itham etse de, o, davet amacı ile resuller göndermenin cevazı ve iddia ettikleri amaç için hayvanların boğazlanması, yakalanması ve eziyet edilmesi gibi aklın yasakladığı şeyleri mübâh saydıklarından dolayı, Mu‘tezile’nin, Berahime’den ayrıldığını ilave ederek hakkı teslim etmiştir. (Bağdâdî, *Usulü’-d-Din*, 44.)

⁶⁵⁴ Bağdâdî, *Usulü’-d-Din*, 43-44.

⁶⁵⁵ Bağdâdî, *Usulü’-d-Din*, 45.

eleştirirken şöyle der: “Teklifin geçerli olması için, ikinci hâtırın birincisine uymaktan sakındırmasının gerekli görülürse, Allah’ın yapılması caiz olmayan şeyi emretmesi, yapılması caiz olan şeyden de nehyetmesi caiz olur.”⁶⁵⁶ Ancak böyle bir şeyin Allah hakkında düşünülmesi imkânsızdır.

Cüveynî, Mu‘tezile’den Ebû Hâşim’in kabul ettiği hâtır kelâm-nefsî bağlamında kabul etse bile bunun Mu‘tezile’nin dediği gibi zorunlu bilgiyi meydana getirdiğini kabul etmez. Bu noktada o da Mu‘tezilî düşünürlerin bu konuda tutarsız olduğunu ve nazarın vücûbiyetini idrak etmenin yolu olarak iki hâtır zorunlu kabul etmelerinin sahih bir gerekçe olmadığını söyler. Şöyle ki; nazarın vücûbiyeti için hâtır ve hâtırın meydana getirdiği korku gerekli görüldüğünde, hâtır dikkate almayan, kendi iç dünyasından bihaber olan itibar sahibi nice akıllı kimselerin durumu açıklanamayacaktır. Çünkü bu hâtırdan habersiz kimseler için bilgiye ulaşma vasıtası olan nazar ve nazar sonucunda ulaşılacak bilgilerin ortadan kalkması anlamına gelecektir.⁶⁵⁷ Bu da Mu‘tezile’nin prensipleri açısından bir çelişkidir. Çünkü onlara göre aklî olan nazarın vücûbiyetini idrak etmenin yolu havâtırdır.⁶⁵⁸

Ayrıca kişinin faydasına olanı seçmesi zarardan sakınması için havâtırın şart koşulması durumunda da bazı problemler ortaya çıkacaktır. Çünkü hâtırın kişiye doğru olanın aksine bir takım düşünceler de getirdiği herkesçe malumdur.⁶⁵⁹ Nitekim haberi sıfatlar konusunda Allah’a şekil, yön ve mekân isnat eden inkârcı grupları bu anlayışa sevk eden onların vehim, vesvese ve içe doğan kötü düşünceleri (havâtırü’l-hevacis)’dir.⁶⁶⁰

Bunlara ilaveten İmâmu’l-Haremeyn, Mu‘tezile’nin hâtırın zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğine dair görüşlerine ve bu bağlamda Mu‘tezilî düşünürlerin ileri sürdüğü hâtırın vücûb gerekçelerine yönelik de itiraz etmiştir. Öncelikle o da, Bağdâdî gibi Mu‘tezile’nin havâtır bağlamına akla atfettiği değer bakımından Berahime ile hem fikir olduklarını, bu yüzden de akli destekleyici mahiyette bir nevi hâtıra yer

⁶⁵⁶ Bağdâdî, *Usulü’l-Din*, 174.

⁶⁵⁷ Cüveynî, *Şamil*, 18-19; Cüveynî, *İrşâd*, 10.

⁶⁵⁸ Cüveynî, *İrşâd*, 10; Cüveynî, *Şamil*, 17-18.

⁶⁵⁹ Cüveynî, *İrşâd*, 111.

⁶⁶⁰ Cüveynî, İmâmu’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *Akîdetü’n-Nizamiyye fi’l-Erkani’l-İslamiyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetü’l-Ezheriye li’t-Turas, 1412/1992, 22.

verdiklerini söylemiştir.⁶⁶¹ Ardından Mu‘tezile’nin, “nimeti verene şükretmenin aklen vâcip olduğunu ispatlamak için hâtırın gerekliliği” yönündeki iddialarının, kendi uydurmaları olduğunu şöyle dile getirmiştir: Mu‘tezilî düşünürlerin -akıl sahibi bir kimse, kendisinin bir rabbi olduğunu bilir ve ilk anda nimet veren rabbine şükretmenin gerekli olduğunu kabul ettiğinde ve O’na şükrettiği takdirde rabbinin kendisine sevap vereceğini, nankörlük ettiğinde ise onu cezalandıracağını ve helak edeceğini bilmesini mümkün gördüğünde, kişi kendisini azaptan kurtaracak ve sevabı ümit ettirecek şeyi tercih etmeye yönelecektir şeklinde- ileri sürdükleri gerekçenin onların akıl yürütme eylemini tam gerçekleştirmemelerinden kaynaklanan batıl bir görüş olduğunu söylemiştir. Nitekim ona göre bunu iddia edenler, akıl yürütme eylemini sonuna kadar götürdükleri takdirde, kendilerinin de bu gerçeği birkaç açıdan göreceklarini belirtmiştir.

Birincisi; akıl sahibi bir kimse kendisinin yaratılmış, terbiye edilmiş ve sahibi olan bir kul olduğu ve sahibi izin vermedikçe hiçbir şeyi yapamayacağını, sahibinin izni alınmadan bir şeye kalkıştığında bunun boşuna olacağını da düşünebilir. Üstelik bu düşünce, nimet veren rabbın şükredenlerin şükrüne muhtaç olmadığı ve ihtiyaçtan beri olduğu fikri ile daha da güçlenir. Çünkü Yaratıcı nimeti, insanlara hak etmeden önce verdiği gibi onlardan bu nimetlere bir karşılık da beklemez. Dolayısıyla mesele Mu‘tezile’nin söylediği gibi değildir.⁶⁶²

İkincisi; hâtırın, nazarın vücûbiyetini içermesinin nimete şükrün eda edilmesi için gerekli kılmanın, Allah açısından hoş bir durum olmadığını söylemiş ve bunu günlük hayattan şöyle bir örnek vererek açıklamıştır. “Hizmetçilerinden birine bir ekmek parçası veren büyük bir sultan düşünelim. Bu hizmetçi doğu veya batı bir yöne gitmek istediği vakit, sultanı yaptığı iyilik ve ihsanından dolayı övüp durursa, bu sultan açısından anlamsız bir durumdur. Çünkü sultanın yaptığı bu iyilik onun kudretine nispetle çok küçük ve önemsizdir. Dolayısıyla bütün nimetler de, Allah’ın kudretine nisbet edilince, sultanın katındaki ekmek kırığından çok daha az ve önemsizdir.⁶⁶³

Üçüncüsü ise; kendisine ilk nimet vereni hatırlamayan kimse ile ilgili tartışmadır. Burada Mu‘tezile’nin bu sözü söylemesi aklına bir şey gelen ve bundan

⁶⁶¹ Cüveynî, *Şamil*, 17-20; Cüveynî, *İrşâd*, 106-112.

⁶⁶² Cüveynî, *İrşâd*, 111-112.

⁶⁶³ Cüveynî, *İrşâd*, 111.

ibret alan kimse hakkında mümkündür. Fakat aklına bir fikir gelmeyen dalgın ve gafil kimse hakkında vacip olan nazarı ve gerekli olan şükrün edasını bilmeleri mümkün gözükmemektedir.⁶⁶⁴ Bu durumda herkes bir kabul edilemeyeceğinden adalet gerçekleşmemiş olacaktır. Allah'ın adaletsiz olması düşünülemeyeceğinden, bu durum da batıl olmaktadır.

Dördüncüsü şudur: Cüveynî, Mu'tezile'nin "Allah akıl sahibi kimsenin aklını ilk kemale erdirdiği sırada ona bu hâtırları da vermiştir" şeklinde ki havâtırın zorunlu olarak gerçekleşeceğini gösteren bu gerekçeyi kabul etmemiştir. Bunların din ile alay etmek anlamına geleceğini söylemiştir. Şöyle ki; nice akıllı kimselerin sapıklık ve kibirlerinde devam ettiği ve Mu'tezile'nin verildiğini söyledikleri hâtırların akıllarına bile gelmediği aşikârdır. Üstelik ilk nazar sırasındaki düşüncelerde birtakım şüpheler de vardır. Allah hakkında da şüphe küfürdür. Hâlbuki onların ilkelerine göre Allah küfrü yaratmaz.⁶⁶⁵ Ona göre şayet Mu'tezile bu durumda "Her akıl sahibi kişiye Allah, onun kalbini mühürleyen bir melek gönderir ve bu melek o kişiye duyacağı şekilde bir şeyler fısıldar." derlerse de bu büyük bir iftiradır. Çünkü bu, harfler olmaksızın bir şeyin varlığını kabul etmek demek olur ki, sesler ve harfler olmaksızın kelâmın olamayacağı onların kendi ilkeleridir. Bu durumda kendi ilkeleriyle çelişmiş olurlar.⁶⁶⁶

Gazzâlî, her ne kadar meseleye seleflerinden farklı baksa da, o da Mu'tezile'nin havâtıra yönelik bazı görüşlerine itiraz etmiştir. Mu'tezile'nin havâtırın varlığını zorunlu kabul etmelerini sağlayan gerekçelerini eleştirmiştir. Öncelikle Gazzâlî, Mu'tezile'ye muhalefet ederek şariat gelmese de Yüce Allah'ı bilmenin ve onun nimetlerine şükretmenin kullar için zorunlu olmadığını iddia eder. Ancak Mu'tezile, sadece akla sahip olmanın bu bilgileri zorunlu kılacağını düşünmektedir. Zira Mu'tezile'ye göre akıl, ya kendi üzerine düşen bir faydadandan dolayı araştırma yapmayı ve bilgi elde edinmeyi gerekli kılar, ya da dünya ve ahirette elde edilecek faydalar hakkında varlığının ve yokluğunun aynı konumda olduğunu kabul eder. Aklın şimdi ya da gelecekte kesin olarak fayda sağlamayacağını bildiği bir şeyin zorunluluğunu gerektirmesi, aklın değil cehaletin gereğidir. Çünkü akıl faydasız bir şeyi emretmez. Faydasız şeylerin tamamı abestir. Gazzâlî, Mu'tezile'nin bu şekilde ileri sürdüğü

⁶⁶⁴ Cüveynî, *İrşâd*, 111.

⁶⁶⁵ Cüveynî, *Şamil*, 18-19; Cüveynî, *İrşâd*, 111-112.

⁶⁶⁶ Cüveynî, *İrşâd*, 112; Cüveynî, *Şamil*, 19.

gerekçeyi reddetmiştir. Ona göre bu fayda kul açısından ya dünyada ya da ahirette olur. Dünyada bu faydanın hemen gerçekleşmesini beklemek, faydası olmayan yorgunluktan başka bir şey değildir. Ahirette gerçekleşeceğini beklemek de mükâfat ile ilgilidir. Bu durumda kul fiilinden dolayı cezalandırılması da mümkünken mükâfat göreceğini nereden bilmektedir. Onun mükâfat göreceğine hükmetmek aslı olmayan bir ahmaktır.⁶⁶⁷

Gazzâlî, Mu'tezile âlimlerinin "İnsanın aklına bir rabbi olduğu ve ona şükrederse onu mükâfatlandıracağı ve ihsanda bulunacağı, nimetlerini inkâr ettiğinde ise onu cezalandıracağı şeklinde bir düşünce (ki Mu'tezile'ye göre bunu hâtır getirir) geldiğinde, aklın verdiği bir hükümde vehmedilen bir zarardan sakınmak bilinen bir zarardan sakınmak gibidir." şeklindeki görüşlerine şöyle diyerek itiraz etmiştir: "Aklın ister mefhum isterse de bilinen bir zarardan kaçınmaya teşvik ettiğini inkâr etmiyoruz. Ancak buradaki asıl tartışma, şükürün ve onu terk etmenin Yüce Allah açısından aynı olduğunu bildiğimiz halde, mükâfat ve cezayı göz önünde bulundurarak yapmayı, terke tercih etmemizdir. İnsanın şükür ve övgüden dolayı memnun olup zevk alması, nankörlükten dolayı acı ve eziyet çekmesi mümkün olsa da Allah hakkında böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah için her iki durum arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla böyle bir gerekçe ile aklın iki seçenekten birini tercih etmesi imkânsız olur. Ayrıca insanın aklına şükrettiğinden dolayı ceza göreceğine dair bir düşünce de gelebilir. Nitekim kişiye şükrettiğinden dolayı ceza göreceğine dair bir düşüncenin iki şekilde gelmesi mümkündür. Birinci ihtimal, kulun şükür ile meşgul olabilme düşüncesi onu asıl yaratılışında olan şeylerin hakkını vermekten alıkoyabilir. Zira belki yaratılıştaki amaç, kulun nefsinin hoşuna giden şeyleri yapması ve Yüce Allah'a istemediği işlerle kendini yormamasıdır. İkincisi ise, Yüce Allah'ı bilmek isteyen bir kimse, onun yüce sıfatlarının, hikmetinin, fiillerinin ve fiillerindeki sırların inceliklerini bilmesi gerektiğini düşünür ki, bu ancak yüksek makama sahip kimselerin elde edeceği bir durumdur. Kul bu makamı hak ettiğini nereden bilmektedir. Dolayısıyla bu düşüncelerin kaynağının alışkanlıklarından dolayı içinde kökleşen, benzerlerine ters düşen ve kurtuluşu bulunmayan vehimler olduğu ortaya çıkar.⁶⁶⁸ Çünkü şükrettiğinden

⁶⁶⁷ Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İtikadda Orta Yol: el-İktisad fi'l-İtikad*, thk. ve çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, 157.

⁶⁶⁸ Gazzâlî, *İktisad fi'l-İtikad*, 157-158.

dolayı ceza göreceği hiçbir şekilde kişinin aklına gelmez. Bu sebeple Mu‘tezile’nin bu yöndeki gerekçeleri de iptal olur.

Mu‘tezile’nin havâtırın sevk ettiği nazarın zorunluluğuna yönelik ileri sürdüğü gerekçe şudur: “Şayet bu zorunluluğun sebebi aklın gerekli kılması olmasaydı, bu durum peygamberlerin güç duruma düşmesine sebep olurdu. Şöyle ki: Peygamber mucize getirip “onun hakkında düşünün” dediğinde muhatabı şöyle diyebilir: Eğer düşünmek zorunlu değilse bunu yapmayacağım. Eğer düşünmek zorunlu ise bunu idrak edenin akıl sahibi olması imkânsızdır. Çünkü akıl bir şeyi zorunlu kılmaz. Onu idrak ettirenin şeriat olması da imkânsızdır. Çünkü şeriat mucize hakkında düşünmeden ortaya çıkmaz. Dolayısıyla şeriatın varlığı ortaya çıkmadan mucize hakkında düşünmek de gerekmez. Bu da nübüvvetin doğruluğunun hiçbir şekilde anlaşılmasına götürür.” Gazzâlî’ye göre bu gerekçe tutarsızdır. Çünkü Gazzâlî, bu sorunun nedeninin, zorunluluğun gerçek mânasının bilinmemesinden kaynaklandığını söylemiştir. Ona göre zorunluluk, bir fiilin yapılmasını o fiili terk etmeye tercih etmenin sebebi olacak şekilde bilinen bir zararı def etmekle ilişkilidir. Bir şeyi zorunlu kılan aynı zamanda onu tercih edendir ki bu müreccih Yüce Allah’tır. Ceza vermek düşünmenin terk edilmesine bağlandığında düşünme nazarı terk etmeye tercih edilmiş olur. Ancak Allah, cezayı fiili yapmaya veya onu terk etmeye bağlamayı tercih etmiştir. Burada idrak olunan zorunluluğun kendisi değil, zorunluluğu bilme yönüdür. Zorunlu olanın zorunlu olduğunun bilinmesi şart değildir.⁶⁶⁹ Bu nedenle peygamber şöyle demektedir:

“Küfür insanı helak eden bir zehir, iman ise mutlu eden bir şifadır. Yüce Allah bunlardan birini mutlu edici, diğerini ise helak edici kılmıştır. Zira ben hiçbir

⁶⁶⁹ Gazzâlî, *İktisad fi’l-İtikad*, 159. Bu konuda Cürçânî de Gazzâlî gibi düşünmektedir. Nitekim o da bu görüşe iki şekilde (çürütme ve çözüm) cevap vermiştir. İlki şöyledir: Şayet nazar akılla vacip olsaydı o zaman ittifaken nazarla vâcib olurdu. Yani nazarın vâcipliği, zorunlu olarak değil de onun hakkında nazar etmekle ve “bilgi vaciptir; bilgi ancak nazarla tamamlanır; vacibin kendisi ile tamamlandığı şeyde vâcibdir” gibi incelikli nazarlara muhtaç öncüller üzerinde istidlal etmekle bilinmektedir. Bu durumda mükellef şöyle diyebilir: “Vâcib olmadıkça kesinlikle nazar etmiyorum ve nazar etmediğim sürece de vacip olmaz. Bu durumda da mutlak bir şekilde nazarın varlığı ile nazarın vâcipliğinden her biri diğerine dayanacaktır. Bu nasıl batıl ise Mu‘tezile’nin bu gerekçesi de batıldır. İkincisi ise Mu‘tezile’nin, “Şeriat benim nezdimde sübut bulmadıkça, nazar bana vacip değildir.” şeklindeki gerekçesine karşı da şöyle delil getirmiştir: Vaciplik, nefsü’l-emirde akılla sabittir ve mükellefin vâcibliği bilmesi onun hakkında nazar etmesine bağlı değildir. Şayet vaciplik, vâcipliği bilmeye bağlı olsaydı, kısır döngü oluşur ve inkârcıya hiçbir şey vacip olmazdı. Aksine nefsü’l emirde vâciblik, şeriatın nefsü’l emirde sübutuna bağlıdır. Şeriat ise ister mükellef bilsin ister bilmesin, ister onun hakkında nazar etsin ister etmesin nefsü’l emirde sabittir. Vâciblik de böyledir. Bu, “Teklifin şartı onu bilmek değil onu bilecek durumda olmaktır.” sözü ile kastedilen şeyin mânasıdır. (Cürçânî, Şerhu’l Mevâkif, I, 362-366.)

şeyi zorunlu kılamam. Çünkü zorunlu kılmak bir tercihtir ve tercih edici olan yalnızca Allah'tır. Ben küfrün zehirli olduğunu söylüyor ve doğruluğunu bileceğin bir yola sevk ediyorum Bu yol ise mucize hakkında düşünmendir. Bu yola girersen gerçeği öğrenir ve kurtulur, terk ettiğinde ise helak olursun."⁶⁷⁰

Gazzâlî peygamberin durumunu şöyle açıklamıştır:

"Peygamberin bu durumu tıpkı, önüne konulan iki ilaçtan hangisini kullanacağı hususunda tereddüt eden hastanın yanına giden doktor gibidir. Doktor hastaya iki ilaçtan birini göstererek bu ilacı kullanma. Çünkü bu ilaç hayvanı helak eder. Bunu şu kediye yedirerek, gerçeği hemen öğrenebilirsin. Bunu yaptığında kedinin hemen öldüğünü, dediklerimin ortaya çıktığını göreceksin. Diğer ilaca gelince iyileşmen bunun sayesinde olacaktır. Bunu da deneyerek öğrenebilirsin. Bunun yolu ilacı içmen, hemen şifa bulmandır. Senin hayatta kalmanın veya ölmenin, ne benim ne de hocam açısından bir faydası yok. Çünkü hocamın, senin yaşamana ihtiyacı olmadığı gibi benim de yok."

Bunun üzerine hastanın; *"Bunu bilmem senin sözünle mi yoksa akılla mı zorunludur? Bu açığa çıkmadıkça denemeyeceğim"* demesi, kendisini helak eder de doktora bir şey olmaz. Dolayısıyla aklın buradaki fonksiyonu, tercihi bizatihi değil, peygamberden işiterek anlamasıdır. Çünkü burada tercih eden Allah iken, peygamber bu tercihi haber verendir. Peygamberin doğruluğu ise kendisi ile değil mucize ile ortaya çıkar. Mucize üzerinde düşünmedikçe de bir şeye delalet etmez. Düşünme de akıl ile olur.⁶⁷¹ Ancak akıl duyduğu ve anlatıldığı zaman kavrar, doğrular ve faydalanır.⁶⁷²

Razî ise, havâtıra devâî konusu altında yer verdiğinden, o Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerini de daha çok dâî bağlamda yapmıştır. Ona göre devâînin (havâtır),- Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi- fiil üzerinde zorunlu bir etkisinin olduğunun kabul edilmesi, insanı özgür bir fail olma konumundan çıkaracaktır. Nitekim fiilin devâîye bağlı olması, fiilini özgür irade ile yapan varlık ile doğal (tab') bir zorunluluk ile yapan arasındaki farkın ortadan kalkması demektir. Çünkü dâî ve fiil ilişkisinde iki durum söz konusudur. Birincisi dâî olmadığı takdirde fiilin meydana gelmesinin imkânsızlığı;

⁶⁷⁰ Gazzâlî, *İktisad fi'l-İtikad*, 159; (Her ne kadar Gazzâlî, Hz. Peygamber'den aktarılan bir rivayet olarak kaydetse de hadis kaynaklarında yaptığımız taramalar neticesinde böyle bir rivayet tespit edilememiştir.)

⁶⁷¹ Gazzâlî, *İktisad fi'l-İtikad*, 159-160.

⁶⁷² Gazzâlî, *İktisad fi'l-İtikad*, 163.

ikincisi ise dâîlerin sevk ettiği fiilin zorunlulukla meydana çıkmasıdır. Fiilin bu iki durumdan birinde meydana gelmesi, diğerinde ise gelmemesi halinde irade ve ihtiyardan bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü bu durumda fiilin oluşumu güdülerin varlığına bağlıdır ki bu, özgür olan ile doğasının gereğini yapan varlıklar arasındaki farkı ortadan kaldırır. Nitekim fiilin güç sahibinden meydana gelmesi demek onun bu fiille medh, zemm, sevap ve ikâb gibi sonuçları beklemesini gerekli kılar, fiilin zorunlulukla yerine getirilmesinde ise onun bu tür hükümleri beklemesini abes kılar. Bu sebeplerden ötürü Razî, güç sahibi kişiden meydana gelen fiilin sıhhatinin dâîler ile ilişkilendirilmesinin, kişiyi bu duruma sürükleyeceğini ve buna ihtiyaç duyulmadığını söylemiştir.⁶⁷³

Ayrıca Râzi, dâîlerin fiillerin özgürlüğüne engel olduğu noktasında Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü “Davranışlar her ne kadar dâîler tarafından başlatılsa da bunların önceden Allah tarafından yaratılan bir dâîye dayanması gerekir. Aksi halde bu durum sonsuz dâîlerin varlığının varsayılmasını gerekli kılacaktır.” şeklindeki görüşlerine, onların ilkelerinden hareketle şöyle itiraz etmiştir: Şayet Allah’ın yarattığı bu dâînin varlığının zorunlu olduğu kabul edilirse, bu durumda insanların fiilleri ilahî fiilin sonucu olacaktır. Zira illetin yaratıcısı demek, malulün de yaratıcısı ve irade edicisi demektir. Bu durumda Mu‘tezile, “Kötülükler Allah’ın dilemesi ve hükmü dışında gerçekleşir.” şeklindeki kaideleri ile çelişmiş olacaktır. Aynı şekilde “Fiiller Allah’tan gelen ihsan dâîsine binaen gerçekleşir.” sözü batıl olur.⁶⁷⁴

Razî de, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü, “Teklifin geçerli olması için, dâîlerden birinin yönelme diğeri ise geri durma arasında mütereddit bırakması gerekir. Aksi halde kişi fiile mecbur (mülce) kalmış olur.” şeklindeki görüşlerini kabul etmez. Bu sebeple Razî’ye göre olacaksa şayet iki dâînin olması gerekir. Çünkü tek bir dâînin hem yapmayı hem de terk etmeyi meydana getirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bir dâînin yönelmeyi diğerinin ise terk etmeyi teşvik etmesi gerekir. Bu durumda kişi fiile sevk eden dâî sırasında fiili yapmaya zorlanmış, fiili terke sevk eden dâî sırasında ise onu terk etmeye zorlanmış olur ki, her iki durumda da “mülce” konumunda olur. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü gerekçe geçersizdir.⁶⁷⁵

⁶⁷³ Razî, *Metâlibü’l-‘Âliye*, III, 22-29.

⁶⁷⁴ Razî, *Metâlibü’l-‘Âliye*, III, 42-43.

⁶⁷⁵ Razî, *Metâlibü’l-‘Âliye*, III, 16.

Ayrıca Razî, dâîlerden birinin yönelmeyi diğersinin de geri durmayı sağlaması, bunların fiile sevk etme noktasındaki eşitliği göstermediğini savunmuştur. Zira ona göre böyle eşit bir durum geçici bir süre vuku bulur ki kişi sadece bu zaman diliminde hareketsiz kalır. Ancak sonrasında zihinde bu dâîlerden biri diğersine baskın gelir ve insan o yöne hareket eder. Razî bunu şu örnekle desteklemiştir: Bir kimse evden arkadaşını ziyaret etmek için çıktığı sırada yolda aklına eve dönmesini gerektirecek önemli bir şey geldiğinde kişi eve dönüp dönmeme arasında kararsız kalır. Şayet onun zihninde bir şeye yönelmeyi gerekli kılacak bir durum meydana gelmezse, kişi iki yönde gidemez ve olduğu yerde kalır. Ancak ne zaman ki zihninde ve hayalinde bir yöne gitmesi gerektiğine dair bir karar oluşur ise o zaman kişi o yöne gider ve bu kararsızlıktan kurtulur. Dolayısıyla kişide bu dâîlerin eşit olması onu hareketsiz kılacağından bu durum imkânsızdır. Yani biri diğersine mutlaka baskın gelmelidir.⁶⁷⁶

Son olarak, Cürçânî de bu konuda görüş beyan etmiştir. O da daha çok Mu'tezile'nin hâtırın vücûbiyetini üzerine bina ettiği korku üzerinden eleştirilerini yapmıştır. Mu'tezili düşünce sistemi içerisinde, insanda zarara uğrayacağına yönelik bir korku getiren ve onu nazara yönelten etkenlerden biri olarak ele alınan hâtıra, Cürçânî şu gerekçe ile itiraz etmiştir: Kendi durumları hakkında düşünmeyen kişilerde böyle bir farkındalık da oluşmaz. Farkındalık oluşmadığı için de bu kişilerin kendi durumları hakkında herhangi bir endişeleri de kalmaz.⁶⁷⁷

Mu'tezilî düşünürlerin çoğunluğuna göre mârifet aklen vaciptir. Çünkü mârifet, yaratıcının ispatı, sıfatları ve bize kendisini vacip kılması hakkında insanların ihtilafından ve başka şeylerden meydana gelen korkuyu def eder. Akıl sahibi kimse insanlar arasında meydana gelen bu ihtilaflara muttali olduğunda, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu, bu yaratıcının kendisini bilmeyi ona vâcib kıldığını ve bilmediği takdirde onu zemmedeceği ve cezalandıracağını mümkün görür ve onda korku meydana gelir. Ya da kul, açık ve gizli nimetleri gördüğünde, bunları verenin bundan dolayı şükürü talep ettiğini ve onu tanımadığı ve nimetlerden dolayı ona şükretmediği takdirde nimetleri kendisinden alacağını ve onu cezalandıracağını mümkün görür. Bu sebepten ötürü onda korku oluşur. Korku ise, aklın zararlı bulduğu bir durumdur. Bu sebeple güç yetirildiği takdirde zararın nefisten def edilmesi aklen vâcibtir. Şayet kul güç

⁶⁷⁶ Razî, *Metâlibü'l-Âliye*, III, 30.

⁶⁷⁷ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 360.

yetirebildiği halde bunu def etmezse, akıl sahipleri onu kınar ve ona hoşlanmayacağı şeyler söyler. Dolayısıyla mârifet aklen sabit olup bu da ancak nazarla tamamlandığına göre nazar da mârifet gibi aklen vaciptir. Çünkü vacibin kendisi ile tamamlandığı şey de vaciptir.⁶⁷⁸ Ancak Cürcânî, Mu‘tezile’nin bu şekilde ileri sürdüğü gerekçeyi kabul etmemiş şu şekilde itiraz etmiştir: “Biz sayılan bu gerekçelerden dolayı korkunun meydana geldiğini red ediyoruz. Zira kişi, insanlar arasında nelerin korkuya sebebiyet verdiği farkında olamayabilir. Ayrıca akıl sahibi kimsede farkındalığın oluşmasının zorunluluğu yönündeki iddiaları da kabul etmiyoruz. Çünkü çoğu kimsenin aklına, zikredilen şeylerde ihtilaf olduğu, bu nimetleri veren biri olduğu ve bunlara karşı O’na şükretmelerini istediği bilgisi gelmemektedir. Aksine onlar bu tür şeyleri düşünmediklerinden onlarda kesinlikle korku da oluşmamaktadır. Korkunun oluştuğunu kabul etsek bile, bu korkunun nazar ile meydana gelen bilgi ile yok olacağını kabul etmiyoruz. Zira nazar eden yanılabilir ve bilgi de nazarın yanlışlığından ötürü doğru bir şekilde gerçekleşmeyebilir. Dolayısıyla da korku çoğu durumda varlığını sürdürmeye devam edecektir.”⁶⁷⁹ Bu sebeple korku, hâtırın gerekli kıldığı nazarın vücbiyeti için bir gerekçe sayılması kabul edilebilir bir gerekçe değildir.

Sonuç olarak, Mu‘tezile’ye yönelik tüm bu eleştirilerine rağmen Eş‘arî düşünürler, havâtırın varlığını ve fiildeki rolünü inkâr etmemişlerdir. Aksine konuya psikolojik açıdan bakmış, iyi ve kötü bütün fiillerin meydana gelmesinde insanın doğrudan bir etkisinin olmadığını görmüş, buradan hareketle de insana ait tüm fiillerin onları yapmaya yönelten etkenlerin (sâik) zihne doğmasıyla gerçekleştiğini söylemişlerdir. Ancak zihne doğan bu sâiklerin oluşmasında kişinin herhangi bir katkısının bulunmadığını, bu sebeple de irade dışı bir durumla karşı karşıya bulunan insanın fiillerinde iyilik veya kötülük aramanın isabetli bir davranış olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan, iradesi dışında zihnine doğan düşüncelere göre harekete geçmekten kendisini alamayacaktır. Bu sebeple onlar mükellefiyet noktasında daha somut -şariat gibi- etkenlerin bulunmasını şart koşmuşlardır.

⁶⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 358-360.

⁶⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 360.

SONUÇ

Bilgi, davranış ve teklif konuları İslâm kelâmının en temel konularını oluşturmakla birlikte, dinî inanç ve yaşamı belirlemede önemli bir yere sahiptir. Nitekim İslâm düşünce tarihinde meydana gelen önemli teolojik tartışmalar bu konular çerçevesinde cereyan etmiştir. Başlangıçta teorik zeminde ortaya çıkan bu tartışmalar, pratikte mezheplerin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Kelâm ilminde de bilen ve değer koyucu olan insanın gücünden hareketle insanın fiillerinin niteliğini belirleyen unsurların neler olduğu, mahiyeti, kaynağı ve yetkinliği gibi problemler mezhepler içerisinde önemli bir gündem meydana getirmiştir.

Kelâm tarihinde havâtır, Allah-insan ilişkisini anlama gayesi ile ele alınmış ve ilgili tartışmaların ana eksenini Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekolleri oluşturmuştur. Meselenin İslâm düşünce tarihinde yer alışı, bilgi, eylem ve sorumluluk üçlüsü bağlamında olduğundan havâtır, her mezhebin sistematığı içerisinde değerlendirmeye tâbi tutulmuş olup, bu anlama ve anlamlandırma çabası farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu bağlamda insanı bilgiye sevk eden güdü ve havâtırın bulunması gerektiğini düşünen Mu'tezile'nin tutumu, daha çok Allah'ın fiillerinin ahlakî sonucunu yansıtmaya şeklindeki; Ehl-i sünnet'in tutumu, insanın iç âleminin bir parçası olarak değerlendirme şeklindedir.

Mu'tezile'de havâtır, insanın düşünce üretimine ve eylemde bulunmasına yön veren önemli bir epistemolojik kaynak olan akli atıl durumdan aktif hale getiren önemli bir faktördür. Bu sebeple onlar akli havâtırla destekleyerek, aklın bilgi elde etmedeki hata olasılığını ortadan kaldırarak metafizik alanda objektif bir bilginin imkânını ispatlamaya çalışmışlardır. Bu doğrultuda onlar, hâtır için belli şartlar koyarak, onu görünürdeki subjektiflikten kurtarmaya çalışmışlardır. Ayrıca belli şartları haiz olan hâtırın, eylemlerin olumsuz neticeleri hakkında uyarıda bulunarak kişide dinî ve ahlakî bir bilinç, objektif bir bilgi, kişiyi iyiye sevk etme ve yaratılış gayesi olan mükâfatlandırılma yolunda yardımcı bir uyarıcı olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezilî düşünürler, İslâm'ın kişinin bilincini korumayı amaçlayan bir din olmasından hareketle havâtır, dinî ve ahlakî bilincin korunmasına yönelik tedbir mahiyetinde bir fonksiyon yüklemişlerdir.

Allah-insan ilişkisini ahlakî bir zeminde ele alan Mu‘tezilî düşünürler, müstakil bir anlam verdikleri havâtır, dinî ve ahlakî yükümlülükleri yerine getirmede kişinin tefekkür etmesini sağlayan bir uyarıcı olarak kabul etmişlerdir. Özellikle onun, dinî konulardaki sorumluluğun temellendirilmesi noktasındaki rolü büyük bir öneme sahiptir. Zira onlarda hem Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatlarının hem de âlemin yaratılması ve yapısı, insan ve fiillerinin mantıken kavranabileceği kabul edildiğinden, genelde doğru davranışlarda bulunup kötülükten kaçınma konusunda bizi motive etmek için salt bağımsız akıldan başka şeylere de ihtiyacımız olduğu düşünülmektedir. Bir taraftan bu, Allah’ın bizim acz ve zaaflarımızı bilmesinden ötürü lütuf gösterip öte dünyada ne ile karşılaşacağımızı bize anlatmasıyla olur. Diğer taraftan ise cezadan kaçınıp mükâfatı elde etme konusunda bize yardımcı olmaları için bizim doğru bir biçimde davranma yatkınlığımızı güçlendiren ve böylece nihai mükâfatı kazanmamızı sağlayacak şekilde çeşitli yardım ve lütuflarda bulunması şeklinde kendini gösterir. Bu bağlamda Mu‘tezilî düşünürler havâtır, daha çok nazarın desteklenmesi, mükellefiyetin temellendirilmesi bağlamında teorik içeriğe büründürülmüş bir faktör/sâik olarak ele almışlardır. Onlar yaratılan ve mükellef tutulan insanın başıboş bırakılmadığını vurgulayarak aslında havâtır ile insanın kendisine yüklenen görevi yerine getirebilmesi için sürekli bir hareket halinde olmasını kastetmişlerdir. Çünkü onlar, ilahî adalet doktrinleri gereği, mükellefin eylemlerini tercih etme, karar verme ve gerçekleştirme araç ve imkânlarından yoksun oluşunun, teklifi hükümsüz ve anlamsız kılacağı kanaatindedirler. Bu sebeple teklifin anlaşılır veya akledilebilir nitelikte olması ve insanın teklifi yerine getirebilecek imkânlar ile donatılması ve bu doğrultuda harekete geçirilmesi gereklidir.

Mu‘tezile’nin havâtır anlayışı, hem onların salt akılcı olmadıklarının bir kanıtı, hem de onları mutlak akılcılıkla suçlayanlara da bir cevap niteliğindedir. Çünkü onlar havâtırla bir taraftan Allah’a bağlı bir aklın dinî ve ahlakî alandaki işlevselliğini ön plana çıkarmışlar; diğer taraftan da Allah’tan bağımsız bir akıl düşünülemediği için insanın mutlak değil de Allah’ın sınırlarını çizdiği oranda bir özgürlük potansiyeline sahip olduğunu söylemek istemişlerdir.

Ehl-i sünnet ekolüne mensup âlimler ise havâtırın, teklif bağlamından öte, insanın iç âleminde gerçekleşen bir durum olduğunu kabul etmiş ve bunun inkâr edilemez bir hakikat olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu bağlamda onlar daha çok

psikolojik bir tutum sergileyerek insanın kendisini tanımasını ve yaratılışındaki iç ve dış mükemmeliyetin farkına varmasını temin etmeye çalışmışlardır. Bu vasıta ile yaratana ulaşmanın tabii bir süreç içerisinde gerçekleşeceğini, bu sebeple de dikkatlerin insanın iç dünyasına çevrilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlar genel anlamda hâtırın, tek başına belirleyici değil de, bilginin ve dolayısıyla eylemin gerçekleşme sürecinin önemli bir parçası olduğunu kabul etmişlerdir. Havâtırın başlı başına bilgi kaynağı kabul edilmemesinin sebebi, onun zihinsel bir işlem olmakla sübjektif bir intiba uyandırmasından kaynaklıdır. Çünkü onlara göre havâtırın, irade ve fiil bakımından etkisi kısmi olsa da, bilgi kaynağı kabul edildiği takdirde izahı güç bir önerme olması kaçınılmazdır. Bu sebeple havâtırın, her ne kadar irade sahibi ve eylemde bulunan kişilerce varlığı kabul edilse bile, bilgi ve teklif bağlamında genel geçer bir değer ortaya koyduğu söylenemez. Ancak Gazzâlî'nin, insanın içsel dünyasında gerçekleşen durumlar olmaları sebebiyle insanın kendini anlamasındaki önemine yaptığı vurgu bu konunun önemini göstermesi açısından yeterli bir gerekçedir. Nitekim Gazzâlî'nin ifade ettiği üzere medeniyetlerin kâinat ve psikoloji hakkında elde ettiği gerçeklerden yararlanmamız ve bunlardan İslâm prensipleri ve genel amaçlarına ters düşmeyenleri kabul etmemiz gerekir. Zira Kur'an, gerek tecrübeye dayanan ilimler gerekse de diğer ilimlerden daha fazla insan yapısını şekillendiren sosyal ilimlere dikkat çekmiştir. Bu sebeple insanın, araştırma ve ilmin öncelikli konularından biri haline gelmesi önemlidir. Zira dinin asıl muhatabı olan insanın sorumluluğunun anlaşılmasında havâtır, bu anlamda büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Kur'an'ın asli bir konusu olan insanı ve onu diğer varlıklardan ayıran aklî tefekkür sürecini anlamak, önemlidir. Nitekim Mâturîdî de havâtırın, genel geçer bir bilgi kaynağı olmasından ziyade, bilginin ve akıl yürütme eyleminin bir etkeni olarak görmüş ve insana gelen bu tarz düşüncelerin onun tefekkürüne sebebiyet verdiği ölçüde değer kazandığını söylemiştir.

İnsanı en güzel şekilde yaratıp donatan, her şeyi kuşatan lütuf ve merhameti ile *“Biz onlara şah damarlarından daha yakınız.”* (Kaf, 50/16) buyuran Allah'ın, özgür iradesini devre dışı bırakmayacak şekilde insanı desteklemesi elbetteki mümkündür. Zira kendini bildiği takdirde rabbini bilecek bir varlık olup Allah'ın halifesi olma şerefine layık insan, dinî ve ahlakî alanda enfüsî ve afakî delillerle desteklenmiştir. Çünkü *“(Allah) O, her an bir iş ve oluştadır.”* (Rahman, 55/29) İşte bu iş, insanın âlemde daha etkin rol almasını sağlar ve onu sürekli bir yönelim ve hareket halinde

tutar. Ayrıca bu iş, insanı düşünmeye sevk edip, âlemi var edeni, varlığını, birliğini, adaletini öğrenme, eylemlerinde tâbi olduğu ahlakî gerekçeyi keşfederek var oluş gerekçesini anlama ve kavramayı sağlayan bir uyarı niteliğinde tezahür edebilir.

Dolayısıyla gerek metafizik âlem ile ilgili konuların aklın sınırını aşması, gerekse insanın iç âleminin nesnel bir inceleme alanı olmaması nedeniyle konu ile ilgili yorum ve değerlendirmelerde ortak bir kanaate varılamamıştır. Ancak ekoller arasındaki farklılaşmaları bir kenara bırakacak olursak, dinde aklın ispatlayamayacağı konular olduğu gibi telkin yolu ile kabul edilecek gerçeklerin de var olduğu bir hakikattir. Nitekim aklın ve dinî tecrübenin bilgisini kavramsal düzlemde birbirinden ayırmak mümkün görünmemekle birlikte çoğu kez bu iki unsur birbirine eşlik etmektedir. Bu sebeple Allah, insan hayatına sözlü ve yazılı olarak yani vahiyle müdahale eder. Bunun dışında, süreci dışında yarattığı insandan haberdar bir şekilde Allah'ın insan aklının sınırlarının ötesindeki şeylere yönelik makul bilgiler ve yönlendirici sâikleri vermiş olması da yadırganmamalıdır. Her ne kadar bu durum, nesnel bir zeminde ispatlanmasa da tarihi süreç içerisinde yaşanan tecrübelerden hareketle bir yaratıcının varlığına götüren “Tanrı geni, fitrat, dinî tecrübe” gibi görüşlerin ortaya çıkması bunun bir çarpıda inkâr edilemeyeceğini gösterir. Zira bir şeyin imkân dâhilinde olduğunun düşünülmesi onun imkânsız olmadığını gösterir. Zikredilen bu bağlamdan habersiz ya da bu durumların göz ardı edilmesi, insanın var oluş gayesini anlama ve anlamlandırmada eksiklikler meydana getirecektir. Dolayısıyla fizik ve metafizik âlemin birlikte değerlendirilmesi, hakikati arama ve belirleme noktasında daha bilimsel bir çabayı ortaya koyacaktır. Neticedehavâtır vb. konular üzerinde yapılacak çalışmaların çoğalması, insanın anlaşılmasını ve dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesini sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, “Akılcılığın Temelleri”, çev. Fethi Kerim Kazanç, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1 (2) 2003, 137-154.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (thk. Şuayb Arnavut ve diğerleri), Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1999.
- Alper, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Ardoğan, Recep, *Kur’an ve İnsan Psikolojisi*, Ankara: İlkadım Yayınları, 1998.
- _____, “Mu‘tezile’ye Göre Allah’a İman Konusunda Aklın Gücü ve Sorumluluğu”, *Marife-Bilimsel Birikim (Mu‘tezile Özel Sayısı)*, 3, 2003, 293-314.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *el-Fürûku’l-Lügavî*, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru’l-İlim ve’s-Sekafe.
- Aslan, Abdülgaffar, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (16),2006, 29-56.
- _____, “Kelâm’da İlhamın Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 2008, 25-45.
- Aslan, İbrahim, “Kâdî Abdülcebâr’da ve Kierkegaard’da Korku’nun Teolojisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 51, 2010, 186-211.
- Aydın, Hayati, “Kur’an Açısından Şeytanın Etkisi Bağlamında Vesvese ve Şüphe”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, 1/15 (4), 2002, 537-542.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, thk. Muhammed Fethi en-Nâdî, Kahire: Dâru’s-Selam, 1431/2010.
- _____, *Usulü’d-Din*, thk. Ahmet Şemsu’d-Din, Beyrût: Dâru’l-Kitabi’l-İlmiyye, 1423/2002.

Beyâzîzâde, Kemaleddin- Ahmed b. Hasan el-Bosnavî, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm Ebû Hanîfe en-Nu'mân fî usulu'd-Din*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Beyrût: Dâru'l-İlmiyye 2007.

Bilgiz, Musa, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, İstanbul: Beyan Yayınları, [t.y.].

Budak, Selçuk, "Güdü", *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve diğr. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitabu'l-Heyevan I-VIII*, thk. Abdüsselam Harun, Kahire: Cem'iyetü'r-Ri'ayeti'l-Mütekamile, 2004.

_____, "Hücecü'n-Nübüvve", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991, III, 221-281.

_____, "Kitmânü's-Sır ve Hıfzu'l-Lisân", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964, I, 135-172

_____, "et-Terbî ve't-Tedvîr", *Resailu-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991, III, 55-112.

Cârullâh, Zühdi, *el-Mu'tezile*, Beyrût: el-Ehliyetü'n-Neşri ve't-Tevfiz, 1974.

Cengiz, Yunus, *Doğa ve Öznellik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus ve Selime Çınar, (Ed.), *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2018.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhah I-VI*, thk. Ahmed Abdulğafur Attar, Mısır: Dâru'l-Kutubi'l- 'Arabi [t.y.].

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *eş-Şamil fi Usuli'd-Din*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1420/1999.

_____, *Akidetü'n Nizamiyye fi'l-Erkani'l-İslamiye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 1412/1992.

_____, *el-İrşâd ila Kavâtı'ı'l-Edilleti fi-Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Şeyh Zekeriyya 'Umeyrat, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1437/2016.

Çağrııcı, Mustafa, "Vesvese", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 70-72.

_____, "Zan", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIV, 120-122.

_____, "Zarûriyyât", *DİA*, 2013, XLIV, 146-148.

Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

_____, "Nazzam", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 466-469.

_____, "Lutuf", *DİA*, TDV Yayınları 2003, XXVII, 239-241.

Çelik, İsa, Tasavvufî Düşüncede Havâtır, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (1), 2002, 157-170

Demir, Osman, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi: Güdüler (Devât) Ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013.

_____, "Vicdan", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XLIII, 100-102.

Dölek, Adem, "Hadislerde İman Hususundaki Vesveseler, Tedavi Yolları ve Telkinin Önemi", *Diyanet İlmi Dergi*, 42 (4), 121-143.

Eagleman, David, *Beyin Senin Hikâyen*, çev. Zeynep Arık Tozar, İstanbul: Domingo Yayınları, 2016.

- Ebû Abdullah, Mahmud bin Muhammed el-Haddad, *Tahric-ü Ehadis-i İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn li'l-Irakî ve İbn Sübkî ve 'z-Zebidî I-VII*, Riyad: Dâru'l-Asime, 1408/1987
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Beyrût: Dâru Risâletu'l-Alemiyye, 2009.
- Ebû Ya'lâ, İbn Ferra Muhammed b. Hüseyin, *el-Mu'temed fî Usûli'd-Din*, thk. Wadi Z. Haddad, Beyrût: Dâru'l-Meşrik 1974.
- Ebu'l-Beka, Eyyûb b. Mûsâ el Hüseyinî el-Kefevî, *Külliyât'ı Ebi'l-Bekâ*, Mısır: Dâru't-Tıbbâ'atil-Âmire [t.y.].
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'an Dili I-X*, sad. İsmail Karaçam ve diğerleri, İstanbul: Zehraveyn Yayınları, [t.y.]
- Eş'arî, Ebû Hasen Ali b. İsmâil, *Mâkâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musâllîn*, thk. Ahmet Câd, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- _____, *el-Luma' fî'r- Red 'ala Ehli'z- Zeyğ ve'l- Bid'a*, thk. Muhammed Emin el-Dannâvî, Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l- İlmiyye.
- Farûkî, İsmail R., *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım ve Lâtif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn I-VIII*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî, Beyrût: Müessesetül-Alem-i lil-Matbuat, 1408/1988.
- Firûzâbâdî, Mecidüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamusu'l-Muhît*, Kahire, Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, "Kitâbü Şerhi Acâibi'l-Kalb", *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-Dîn*, thk, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî Beyrût: Dâru'l-İbni Hazm, 1426/2005.

_____, *İtikadda Orta Yol: el-İktisad fi'l-İtikad*, thk. ve çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

_____, *Mi'yâru'l-İlm: İlmin Ölçütü*, çev. Ali Durusoy, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Gökcan, Mansur, "Tasavvufta Allah Korkusu (Havf)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2), 2004, 250-277.

Harbi, Ahmed Abdullah, *el-Mâtürîdiyye Diraseten ve Takvimen*, Dâru'l-'Asîme, [Riyad] 1413.

Hatipoğlu, Büşra Nur, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2016.

Heyet (Mecmu' Lugati'l-'Arabiyye), *el-Mu'cemu'l-Vâsît*, [Kahire]: Mektebetü's Şuruk ed-Devliye, 1425/2004.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2010.

_____, "Hads", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XV, 68-69.

Işık, Kemal, "Nazzam ve Düşünceleri", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 3, 1977, 101-113.

İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan el-Ezdî, *Cemheretu'l-Luğa I-IV*, Beyrût: Dâru Sadr, [t.y.].

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi-Tertîbi İbn Balabân I-XVIII*, thk. Şuayb Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408/1988.

İbn Mâce, Ebû Abdullah el-Kazvînî, *Sünen* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.].

İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l 'Arab I-IX*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1434/2013.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbûrî, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1987.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebi's-Saadât el-Mübarek b. el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser I-V*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî-Muhmud Muhammed et-Tanâhî, Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.

İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, 495-496.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Mu'tezilî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl IV-XX. (I, II, III, X, XVIII, XIX eksik)*, thk. Hudr Muhammed Nebhâ, Beyrût: Dâru Kütübi'l-İlmiye, 1433/2012.

_____, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf I-II*, Şerh ve Derleme: İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Metteveyh Bahrânî, tsh. ve thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesui, Beyrût: el-Matbaatü'l-Katolikiyye (Imprimerie Catholique), 1965.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi I-II*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

_____, *Dinin Temel İlkeleri-el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Kindi, Ebû Yûsuf Ya'küb b. İshâk b. es-Sabbâh, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.

Kozalı, Abdurrahim, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usülcülerinin Yaklaşımaları-İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti İle Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (1), 2006, 247-265.

Köse, Mustafa, *Câhiz'in Mu'tezile Mezhebindeki Yeri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.

Köz, İsmail, "Sezgi'nin Bilgideki Yeri ve Önemi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 2005, 23-40.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Kuşeyrî Risalesi*, çev. Muhammed Coşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

Kutlu, Sönmez, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kutluer, İlhan, "Düşünme", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, 53-57.

Luğavî, Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ, *Mücmelü'l-Luğa I-IV*, thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultân, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle 1986.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrût: Dâru Sadr, 2010.

_____, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne: Tefsirü'l-Matürîdî I-X*, thk. Mecdî Basellûm, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/ 2005.

Memiş, Murat, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ, *Tefhimü'l Kur'an: Kur'an'nın Anlamı ve Tefsiri I-VII*, çev. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min Őüyühi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâühü'l-Kelâmiyye el-Felsefiyye*, Kahire:1365/1946.

- Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *el-Müctebâ mine's-sünen* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Haleb: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn I-II*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- _____, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- _____, *İlahi Kelâmın Yapısı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- _____, *İslâm Kelâmcularında Lütuf Teorisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Öz, Mustafa, "Dâî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 420-421.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Öztürk, Resul, "Matürîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (24), 2005, 95-110.
- Pessagno, J. Meric, "Akıl ve Dinî Tasdik-Ebu Mansur el-Maturîdî'nin Görüşü", çev. A. Bülent Baloğlu-Adil Çiftçi), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1994, 441-453.
- Peters, J. R. T. M., *God's Created Speech*, Peters: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî, Leiden; E.J. Brill, 1976.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Şur'ân I-II*, thk. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.

Razî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî I-IX*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420/1999.

_____, *Kitâbü'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud 'Abdu'l-'Aziz Mahmud, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

_____, *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsirü'l-Kebir I-XXXII*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*, Albany: State University of New York Press, [1995].

Sabunî, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekir, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.

Sarıkaya, Berat, *Genlere Müdahale ve İlahi Kader İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.

Searle, John R., *Bilinç ve Dil*, çev. Muhittin Macit ve Cüneyt Özpilavcı İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

_____, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

Seyyid Mustafa Rasim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü: İstilahât-ı İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yayınları, [t.y.]

Seyyid Şerif Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî, *et-Ta'rifat*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 2013.

_____, *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi I-III*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Sinanoğlu, Mustafa, "Teklif", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 385-387.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî, *Gerçek Tasavvuf: 'Avârifü'l-Ma'ârif*, çev. Dilâver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2010.

Süt, Abdunnasır, *Mu'tezile ve Ahlâk*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Şafak, Ali, "Kasıt", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 559-561.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal I-III*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi ve Bilim-Ruh, Beyin ve Akıl Üçgeninde İnsanoğlu-İnancın Psikolojik Boyutları, Dinler, Ritüeller ve Doktrinler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

_____, *Duyguların Psikolojisi ve Duygusal Zekâ-Bize Özgü Duygular ve Bize Özgü Analizler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.

Taylan, Necip, "Bilgi", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 157-161.

Tehânevî, Muhammed 'Ali el-Fârûkî, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn I-II*, thk. Mevlevî Muhammed Vecih-Mevlevî Abdülhak- Mevlevî Ğulâm Kâdir, Kalkuta 1862.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrût: Dâru'l-fikr, 1988.

Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı: İsbât-i Vâcip*, Ankara, DİB Yayınları 1995.

Tritton, A. S, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.

Tunç, Cihat, "İslâm Dininde Kalb ve Aklın Önemi", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (7), 1990, 19-27.

Tümer, Günay, "Brahmanizm", *DİA*, TDV Yayınları 1992, VI, 329-333.

Uludağ, Süleyman, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 526.

_____, “Mârifet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2003, XXVIII, 54-56.

_____, “Kalb”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 229-232.

Wensinck and Mensing, *Mu‘cemü’l-Müfehres li elfâzi’l-Hâdisi’n-Nebevî I-II*, Leiden: Brill, 1943.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri-Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 523-526.

_____, “Akıl”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, 242-246.

_____, “Câhiz” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 24-26.

_____, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, 1994, X, 138-143.

_____, “Eş‘ariyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XI, 447-455.

_____, “İlham”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 98-100.

_____, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, 2003, XXVIII, 165-175.

_____, “Ebû Alî el-Cübbâî” *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VIII, 99-102.

Yurdagür, Metin, “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”, *DİA*, TDV Yayınları İstanbul 1994, X, 330-332.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtażâ, Tacu’l- ‘Arus I-X, ‘Abdüssettâr Ahmed Ferrac, Mısır: Matba’atu’l-Hayriyye, 1306.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Nuray DURMUŞ
Doğum Yeri ve Tarihi	Tatvan 01.08. 1992
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce, Almanca
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	nuray1316@hotmail.com
Tarih	