

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN KELÂM SİSTEMİNDE KALBİN
FİİLLERİ**

Bahtiyar KADAYIF

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid DÜNDAR

NİSAN - 2022

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR’IN KELÂM SİSTEMİNDE KALBİN
FİİLLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Bahtiyar KADAYIF

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Kelâm Bilim Dalı**

**“Bu tez 28/04/2022 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri
üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Recai ÇETRES	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid DÜNDAR	Başarılı

ETİK BEYAN METNİ

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☐

Hayır ☒

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Bahtiyar KADAYIF

28/04/2022

ÖNSÖZ

Bu çalışma uzun bir emeğin sonucunda vücûd buldu. İnsan felsefesi son dönemde gelişen, kendisine yönelik ilgi ve alâkanın arttığı bir alandır. Doğrudan doğruya insanı, insanın kendisini ele alan insan felsefesi, insanı tümel bir varlık gibi ele aldığından farklı ve bütüncül bir perspektif sunmaktadır. İnsanı üreten ve bilen bir varlık olarak ele alan Kelâm düşüncesi ve İnsan felsefesi, onu incelemeye değer bulur. İşte biz de Kâdî Abdülcebâr'ın kelâm sisteminde ve eserlerinde insanı niteleyen ve kurucu bir insan felsefesini vurgulayan çok fazla bulguya rastladık. Özellikle, kalbi, fiil üreten bir olgu olarak kabul etmesi nedeniyle Kâdî Abdülcebâr, insanın iradesini ve düşüncelerini kalbin potasında doğan, orada büyüüp gelişen bir olgu olarak kabul eder ve oldukça değer verir. Çünkü kişiyi eyleme sevk eden tüm olgu ve olaylar orada gerçeklik bulmaktadır. Bu da kelâmcımızı, insanın değerini ortaya koyarken kalbi adres olarak tanımlamayı gerekli kılmaktadır. Günümüzde zihin olarak kabul edilen olgu, Kâdî Abdülcebâr'ın ve temsil ettiği Kelâm düşüncesinin nezdinde kalp olarak kabul edilmektedir.

Bu çalışmanın oluşmasında ve hitâma ermesinde hiç kuşkusuz birçok kimsenin doğrudan ve dolaylı olarak katkısı oldu. Başta benim üzerimde maddi-manevi hiçbir desteğini esirgemeyen ailemin, yüksek lisans eğitimim boyunca beni konu hakkında çalışmaya cesaretlendiren, özgün görüş ve düşünceleriyle tezin tıkanıdığı noktalarda gerekli desteği sağlayan danışman hocam, Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid DÜNDAR'a, yüksek lisans tahsilim boyunca bana moral desteğini hiçbir zaman esirgememiş olan kardeşim Cengizhan ÜÇÜNCÜ'ye teşekkür ederim. Tezin yazım ve okunmasında gerekli ilgi ve tashihi yapan, öneri ve tavsiyeleri ile tezin gidişatına yön veren kıymetli büyüklerim, İlhami İNCEÖZ, Şemsettin TAÇAR, dostlarım Görkem ÇEVİKGİL ve Mustafa Talha SAVAŞ'a da teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak tezin son bulmasında olumlu temennileri ve iyi dilekleri ile mütemadiyen desteğini hissettiğim Melek Sümeyye CAN'a medyun-u şükrânım.

Kusur ve noksanlık bize, övgü ve senâ Allah'a aittir. Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.

Bahtiyar KADAYIF

28/04/2022

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	ii
TABLO LİSTESİ.....	iii
ŞEKİL LİSTESİ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM:VARLIK, İNSAN VE MAHİYETİ.....	4
1.1. İnsan Nedir? Mahiyeti Üzerine.....	4
1.2. İslâm Düşüncesinde Varlık, Ruh ve İnsan.....	7
1.3. Felsefe Tarihinde Zihin-Eylem İlişkisi.....	17
1.3.1. Materyalizm ve Zihin-Eylem İlişkisi.....	18
1.3.2. İdealizm ve Zihin-Eylem İlişkisi.....	19
1.4. Psikolojide Davranışlar ve Ekoller.....	22
1.4.1. Davranışçılık.....	26
1.4.2. Bilişselcilik.....	28
1.4.3. Psikanalitik Yaklaşım.....	29
1.5. İslâm Kelâmında Fiil ve Fâillik.....	31
1.5.1. Cebriyye.....	32
1.5.2. Mu'tezile.....	33
1.5.3. Ehl-i Sünnet.....	39
İKİNCİ BÖLÜM: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR AÇISINDAN KALBİN FİİLLERİ..	52
2.1. Kalbin Fiilleri.....	52
2.2. Mu'tezile Kelâmında Kalbin Fiilleri.....	57
2.3. Kâdî Abdülcebbar'a Göre Kalbin Fiilleri.....	58
2.4. Kalbin Fiili: Havâtır.....	88
SONUÇ.....	101
KAYNAKÇA.....	105
ÖZGEÇMİŞ.....	109

KISALTMALAR

bk.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
ed.	: Editör
m.ö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşir
ö.	: Ölüm tarihi
vb.	: Ve bunun benzerleri, bunun gibi
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
y.y.	: Yayıncı yok

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Gazzâlî'ye göre ihtiyârî fiilin oluşumu.....	47
Tablo 2: Hâlid el-Bağdadî'ye Göre Fiilin Oluşumu	47
Tablo 3: Sadru'ş-Şeriâ'ya Göre Fiilin Oluşumu.....	49
Tablo 4: İnsanın fiilleri	59



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Kelâmın Varlık Görüşü	9
Şekil 2: Mezheplere Göre Fiilin Ortaya Çıkış Durumu.....	51
Şekil 3: Güdülerin Fiil ile İrtibatı.....	87



ÖZET	
Başlık: Kâdî Abdülcebbar'ın Kelâm Sisteminde Kalbin Fiilleri	
Yazar: Bahtiyar KADAYIF	
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Mücahid DÜNDAR	
Kabul Tarihi: 28/04/2022	Sayfa Sayısı: vi (ön kısım) + 109 (tez)
Günümüz psikolojisinde insanın davranışlarını açıklayan birden çok etmen üzerinde durulur. Oysa Kelâm disiplini insanın davranışlarının dinî yönü ve karakteri üzerinde baskın bir biçimde yorumlar yapılır, hükümler verilir. Ancak özellikle ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren kelâm düşünürleri, davranışın ortaya çıkışında belirleyici olan diğer etkenleri de araştırma konusu haline getirip teolojik düşüncenin alanı ve sınırlarını genişletmişlerdir. Söz konusu genişleme esnasında kalbin eylemi doğuran yönü üzerinde durulmuş bu da kalbe biçilen rollerde çeşitliliğin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kelâmcılar bu konuda özellikle iç gözlem yöntemine dikkat ederek ve dönemin tıp bilgileriyle mukayeseli bir yorum geliştirmişlerdir. Böylelikle ortaya konulan görüşlerde farklı kültür ve medeniyetlerin dinî düşünce ve kanaatlerine karşı bir savunma dilinin de ötesinde yanıtlar verilmiş aynı zamanda da insan üzerine de güçlü bir felsefe yapılmıştır. Sözü edilen insan felsefesi, insanın davranışları üzerinden yapılırken kalp de bu konuda oldukça hassas ve merkezî bir işlev elde etmiştir. Çünkü genel kanaat, kalbin eylemler üzerindeki güçlü ve sarsılmaz egemenliği idi. Böyle olunca da kelâmcılar kalbe ve onun davranışlar üzerindeki etkisine yönelik çok fazla eser ya da risale yazmışlardır. Bu kelimcilerden birisi olan ve araştırmamıza da konu olan Kâdî Abdülcebbar, insan davranışlarını açıklarken birçok defa kalbin fiil ortaya koymasındaki işlevini açıklamış, kendi kelâm düşüncesiyle de bu konuyu genişletmiştir. Özellikle insan davranışlarıyla ilgili geçen hemen her bir konuda güdülere, zihne gelen ani düşüncelere, yine fiilin nesnesi olan dış uyarıların idrak gücüne çok defa yer vermiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın ayırt edici özelliği ise bu konuyu kendisinden önceki Mu'tezile ekolüne mensup kelimcılara görece eserlerinde daha geniş ve daha sistematik yer vermiş olmasıdır.	
Anahtar Kelimeler: Kalp, Adalet, Bilinç, Güdü/Dürtü, Hâtır	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Actions Of Heart In The Kalam System Of Al Qadī Abd Al-Jabbar	
Author of Thesis: Bahtiyar KADAYIF	
Supervisor: Assist. Prof. Muhammed Mücahid DÜNDAR	
Accepted Date: 28/04/2022	Number of Pages: vi (pretext) + 109 (main body)
Today's psychology studies dwell on several factors explaining human behaviour. However, Kalam discipline focuses mainly on interpreting and drawing conclusions on religious aspect and characteristics of human behaviour. On the other hand, especially with the first half of the 2nd century, Mutakallimun expanded the scope and boundaries of theological thinking by researching other factors determining how behaviour is developed. During the aforementioned expansion, heart's influence over actions was deliberated, which caused variety of roles given to the heart. Mutakallimun developed a comparative interpretation on the subject by paying attention to the introspection method and with the medical knowledge of the time. Thus, the ideas that were put forward provided answers far beyond an apologetic language of religious thoughts and beliefs of different cultures and civilizations, and also made for a strong philosophy on humans. When mentioned human philosophy is based on human behaviour, heart acquired quite the sensitive and central function in this regard. Since consensus was that heart had a strong and unwavering dominance over actions. As such, Mutakallimun wrote many works and tracts on heart and its influence over actions. Al-Qadī Abd Al-Jabbar, who is one of the Mutakallimun and the subject of our study, while explaining human behaviour, explained heart's function on actions several times and expanded the subject with his own Kalam thinking. In virtually every subject regarding human behaviour, he frequently mentions motives, immediate thoughts (khatir) and cognitive powers of external stimulus, which are the object of action.	
Keywords: Heart, Divine Justice, Conscience, Motive/Impulse, Khâtir	

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu

Kelâm ilmini ilgilendiren en önemli konulardan birisi hiç kuşkusuz insan davranışları konusudur. Ancak insan davranışları tek başına bir özellik arz etmez. İçerisindeki birden çok değişkeni de beraberinde barındırır. Davranışların bağlı olduğu temel etken, kalptir. Kalbin davranışlar üzerinde üstlendiği rol, oldukça baskındır. İki olgunun arasındaki bağ, nedensel bir bağdır. Bu anlamda araştırmamız hem insan davranışları arasındaki nedensel kiplerden hem de bu bağı sağlayan psikolojik etkilerden hareketle ileri gelir. Bu anlamda tezimizin asıl konusu insan davranışlarıdır, bununla birlikte davranışları ilgilendiren güçlü psikolojik etkiler de tezi oldukça fazla ilgilendirmektedir. Özellikle kalbin fiilleri olarak sistematize olan konu, eylemlerin başlangıcı ve komuta kademesini kalp olarak işaret etmektedir. Bu da tespit edebildiğimiz kadarıyla hem düşüncenin hem de eylemin merkezi olması itibarıyla kalbin temel önem ve değerini arttırmaktadır. Tezimizin bir diğer konusu ise Kâdî Abdülcebbar'dır. Kâdî Abdülcebbar özellikle Mu'tezile kelâmında oldukça önemli bir yerdedir. Hem velûd kişiliği ile hem de konu ile ilgili zengin müktesebatı ile müellifimiz bu konuda temel başvuru noktalarından birisidir.

Çalışmanın Önemi

Araştırmanın konusunun insan davranışları olması, onun etkilerinin psikoloji ve felsefedeki kaynaklarının aranması, başlı başına önem arz etmektedir. Özellikle davranışlardaki itici ve motive edici gücün irade olması, iradeye köken olan kaynaklara ilgiyi arttırmıştır. Bu da tezin yalnızca kelâmî/teolojik bir içerime sahip olmadığını psikoloji gibi zengin bir bilim dalının birikimini de uhdesinde barındırdığını göstermektedir. Aynı zamanda idealizm, Realizm ve Materyalizm gibi felsefe akımlarının da insan davranışlarının temellerinde yer alan bilinç ve zihin ile ilgili yaptığı açıklamalara da yer verilmiştir. Bu sayede davranışların felsefe ve düşünce tarihindeki niteliği ve niceliği de tezin içerisinde yer almaktadır. Tezin önemini arttıran bir diğer husus ise araştırmanın içerisindeki güdüler, dürtülerin yönlendirici etkisi ve bu konunun kelâmî boyutlarıdır. Araştırmanın içerisinde bu konuya oldukça fazla yer verilmesi, kelâm ilminin salt savunmacı bir disiplin olduğu yönündeki söylemleri de

bertaraf etmektedir. Kelâm tümel bir disiplindir, o bağlantılı olduğu diğer konu ve disiplinleri de bu açıdan içermektedir. Bir diğer önemli konu ise felsefede başta benlik, bilinç ve bununla bağlantılı konular olan mizaç, huy ve karakter gibi konulara karşılık, kelâmdaki m 'na, i'timâd, tabiat gibi konuların arasındaki güçlü ilgi açığa çıkarılmıştır. Zaten tezimiz için temel teşkil edecek bir soru olan “kelâm ilmi açısından bir benlik teorisi inşa edilebilir mi?” Sorunsalına yanıt aranmaya çalışılmıştır. Ulaştığımız tüm bulguların sonucunda başta müellifimiz Kâdî Abdülcebbâr olmak üzere diğer tüm Mu'tezilî kelâmcılar, Kur'an'ın bütünlüğüne uygun bir davranış geliştirmeye alıştırdılar. Diyebiliriz ki bu da, İşl m'ın insan görüşünü ortaya koyma girişimidir

Çalışmanın Amacı

Tezin hazırlanışında bizi güdüleyici olan asıl etkinin bir insan felsefesinin imkânına olan güçlü merakımızdı. Bu merak neticesinde Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde insanın izini sürme gayreti gösterildi. Nitekim kanaatimize göre, insanın öznelliği ve gücü tam ve mutlak olarak belirtilmeliydi. Çünkü inanmanın öznesi insan olunca onun niteliklerinin de açıklamasının tüm boyutlarıyla yapılması gerekmektedir. Özellikle insanı bir kapasite olarak yorumlamaları, söz konusu kapasitenin de bilgi ve eylem sınırlarındaki gerçekliğini ortaya koymaktan geçmektedir. Bu sayede gözlemlenmiştir ki insan, kudret sahibi olan bir özne olmakla birlikte eylemlerinin etkin ve yetkin yaratıcısıdır. Kâdî Abdülcebbâr'ın en temel amacı, eyleminin girdi, çıktı ve dönüt gibi işlemlerini kontrol edebilen bir mekanizmaya sahip olduğunu ifade etmesiydi.

Tezin bir diğer önemli amacı konunun disiplinler arası bir gayeye hizmet etmesidir. Örneğin insan felsefesinin Mu'tezile yorumuna bütüncül bir giriş sağlanırken ortaya koyulan başta ontoloji, metafizik ve felsefe gibi disiplinler oldu. Yine konunun sınırları genişletilirken psikolojinin verilerinden yararlanıldı. Bu bağlamda da iradenin kaynakları ve ereği tam olarak tespit edilmesi amaçlandı. Bir de insan edimlerinin sosyolojik boyutu olan vicdanın yaygınlaştırılarak toplumsal hale getirilmesinin izleri sürüldü. Bu da konunun sadece psikolojik değil, aynı zamanda sosyolojik olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Tez, konu itibarıyla kelâm ve felsefe disiplinlerin kesişiminde yer alması nedeniyle hem klasik hem de modern anlamda birçok veriyi karşılaştırmalı olarak mukayese edebilme imkânı bulduk. Hem psikoloji biliminin ortaya koyduğu veriler hem kelâm ekollerinin yorumları bizlere mukayese imkânı sundu. Özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde yer verdiği görüşleri ile modern dönemlerinin psikologları ve düşünürleri olan A. Maslow, S. Freud gibi isimlerden de fazlaca yararlanıldı. Geniş kapsamlı mukayese imkânı sunan bir diğer husus da son dönemlerde ciddi gelişimler kaydeden zihin felsefesi ve bilinç konusu olduğundan bu alanda haklı bir şöhrete sahip olan John R. Searle'nin eserlerinden ve kaynaklarından istifade edildi.

Çalışmanın Kapsamı

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, insanın farklı disiplinlerce ele alınışını içermektedir. Burada özetle felsefe, psikoloji, metafizik gibi nazarî disiplinlerden yararlanılmış, her bir disiplinin insanı ele almış biçimi incelenmiştir. Özellikle kelâm ekollerinin de insanı ele alış tarzı farklı zaviyelerden yorumlanmaya çalışılmıştır. Felsefe ve metafiziğin görüşleri de etraflıca incelenince eski dönem için düşünülünce hem insanı ilgilendiren hem de felsefenin de bir konusu olan varlık düşüncesi birinci bölümde yer verilenler arasındadır. İkinci bölümde ise müellifimiz olan Kâdî Abdülcebbar'ın insan davranışlarını ve kalple ilgileniş biçimi ele alındı. Burada birinci bölümdeki psikolojinin verilerinden ve bulgularından çokça yararlanıldı. Özellikle hem Kâdî Abdülcebbar'ın düşüncesinde hem de psikolojide güdü ve dürtülerin ele alınış tarzına yer verildi. Kalbin fiilleri başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere farklı düşünürlerin düşünceleri ile temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu fiiller tek başlık altında zikredilmiş ve havâtır konusuna tek başına bir başlık ayrılmıştır. Böylelikle tez tamamlanmış oldu.

BİRİNCİ BÖLÜM: VARLIK, İNSAN VE MAHİYETİ

1. 1. İnsan Nedir? Mahiyeti Üzerine

İnsanlar, içe dönük olarak düşünce ve inançları ile yaşayan varlıklardır. Dışa dönük olarak ise insanı edimleri temsil eder. Düşünce tarihinde özgürlük sorunu ile birlikte yan yana anılan irade ve eylemlerin acaba insan felsefesi kurgulamada nasıl bir rolü olabilir? İnsanın eylem ortaya koyması, onun varlık sahasındaki güçlü bir aktör oluş özelliğini sergiler. Dünya'daki tüm icatların, ortaya konulan özgün fikirlerin, orijinal buluş ve sentezlerin öznesi hep insandır. Bu denli gösterişe sahip bu varlığın bunu eylemleri sayesinde yaptığını biliyoruz. İnsan, bilen, felsefe, siyaset, sanat yapan, inanan, kendisine idealler belirleyen, seven, nefret eden, savaşı, kendisini bir şeye veren, korkan, üzülen, şaşır, hastalanan ümitler besleyen, kısacası üreten ve bu üretkenliği ile yeryüzünü inşa eden bir kapasiteye sahiptir. Her şey bu bağlamda eylemle iç içe geçmiş bir bütünlüğün resmidir. Dünya'nın çok farklı bölgelerindeki birçok düşünür ve filozof bu vakıya mutabık olarak eylem ve insani oluş hakkında yorumlar ve fikirler geliştirmişlerdir. Asıl soru ise insanın kapasitesinin sınırlarının gerçekte nerede başladığı ve nerede sonlandığıdır.¹

İnsanlar dünyanın ve genel anlamda varlığın bir parçası olunca onun tüm şartları her şeyi fazlaca etkiler. Örneğin sıcaklar insanı etkiler ve kişide bunalma hissi oluşur, buna karşılık çok soğuk olursa insan üşür. Toplanan bulutlar yağmurun habercisidir. Beraberinde gök gürültüsünün çıkacağı da yine havanın durumuna göre mümkündür. İnsan, dış dünyasına dair tüm her şeyi en başta gözlemleri ile daha sonra da aklı ile bağlantılar kurarak açıklar. Ancak insan davranışları hiç de aynı algoritmayla açıklanamıyor. Davranışçı psikoloji kuramı hariç, neredeyse tüm ekollerin gözünde insan davranışları asla homojen değildir. Birçok değişkenin eşlik ettiği heterojen bir yapıdadır. Oysa davranışçılık kuramı açısından eylem, dış doğanın ve duyumların kaynaklık ettiği bir sürecin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.²

İnsan edimleri söz konusu olunca tartışmanın alanı önceleri her ne kadar tıbbî ve kalbî bir boyutu temsil ederken modern dönemlere gelindiğinde ise söz konusu tartışmalar zihnin alanına taşınmaya başlamıştır. Bu bağlamda bilinç ve onun etkileri ister istemez

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, (İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2021), 95-144.

² John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 57.

çok daha gündeme gelmiş durumdadır. Ancak İslâm düşüncesini temsil eden farklı disiplinlerdeki bilginler, onun hep kalple ilintili bir haleti taşıdığı kanısında devamlı olmuşlardır. Örneğin hem bir Arap edebiyatçısı hem de bir kelâmcı olan Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869), yaşadığı dönemde Bağdat'ın toplum yapısını, insanların psikolojik betimlemelerini uzun uzadıya serimlemiştir. O, insanların yapısını, bir ve ikinci doğa ile açıklamıştır. Buna göre, edimlere hazırlayıcı şey, insanın akli ve duygusal yapısıdır. Buna da birinci doğa denilir ancak onun açığa çıkıp da bir eylem ve sonrasında beceri haline dönüşmesi ise ikinci doğa kavramı ile kavramsallaştırılır. Söz gelimi, birbiriyle uyumlu bir armoni içerisinde icra edilen müzik sözlerine olan ilgi, Câhiz açısından insani bir ilgidir ve bu o kişi ile ilgili birinci doğa kavramına girer. Ancak müziğin ahenginden etkilenip duygusal bir coşkuya girip, müziğe eşlik etmek ya da o parçayı farklı enstrümanlarla icra etme becerisi ikinci doğanın kapsamındadır. Bununla birlikte her insan, aklî ve duygusal olarak birinci doğayı başarıyla içselleştirdiği gibi, ikinci doğayı içselleştiremeyebilir. Özetle birinci doğa olmadan ikinci doğa olmaz ancak herkes de ikinci doğaya başarıyla geçiş sağlayamaz.³ Birçok kelâmcı düşünürün insanı daha yakından ele alan metinleri kaleme alıp almadığını bilmiyoruz ancak Câhiz'in günümüze ulaşan eserlerinin zengin muhtevası bu anekdotu aktarmamızda etkili oldu. İslâm kelâmında insanı incelikli bir biçimde ele alan yazar zaten pek de fazla değildir.

Câhiz'in insanı tartışması ve kelâm metinlerine konu yapması, yeni bir başlangıç olması itibariyle oldukça değerlidir. Daha sonraları da çalışmamıza temel aldığımız isim olan Kâdî Abdülcebbar da (ö. 415/1025) eserlerinin farklı taraflarında parça parça da olsa insanı esas alan bir teolojiyi işlevsel hale getirdiğini gözlemlemekteyiz. Tezin farklı yerlerinde doğrudan veya dolaylı olarak da işleyeceğimiz gibi güdülere ve psikolojiyle irtibatlı bir eylem felsefesi oluşturulma gayreti görülecektir. Bu anlamda müellifimiz önceliği tıpkı varlığı tanımlayan cevher-araz gibi kavramlara karşılık insanî benin de alâmet-i fârikasını kalp olarak yorumlar:

'Bizden ve ezeli olan Allah Teâla'dan, bilgi ve irade fiillerinin meydana gelebilmesi için kalbin bünyeye sahip olması zorunludur. Kalp ise bir alet değildir.

Bu nedenle de aletlerde olduğu gibi onunla kalplerin fiili yapılmaz. Aksine bu filler

³ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 175-176.

kalpte doğrudan meydana getirilir. Kalbin bir bünyeye muhtaç olması fail ile değil, burada gerçekleşen fiillerin kendileriyle ilgili bir konudur...'⁴

Her nasıl ontolojik tartışmaların kaynağını başta Allah olmak üzere kayıtlıyorsak, insan eylemlerinin ilk kaynağını da kelâmcılar kalp olarak kayıtlamaktadırlar. Bu manada kalp, hem edimlerin merkezini hem de bilinç/şuur ve vicdanın hareket noktasını temsil etmektedir. İşte bu yüzden de bilinç eylemin girdileri arasında konumlanmaktadır. Bunun farkında olan, zihin felsefesi ile ilgilenen filozoflardan John Rogers Searle, zihnin daha derinlemesine ve dakik bir biçimde araştırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, insanın davranışlarını ortaya koyuş biçimi hakkında öne sürülen tezlerin hepsinde tek tipçi ve kategorik yaklaşımlar söz konusudur. Birinci bölümde de işlenileceği gibi eylemi ya zihnin ürettiği ya da maddenin ürettiği şeklinde ayrımlar söz konusudur. Üzerinde durulan bu kamplaşmalar gerçekte konunun derinliğini zedelediği gibi çok da yeni bir söz ve orijinal görüşlerden yoksun oluyorlar. Söz konusu bu durum da tartışmanın seyrini bir çıkmaza itiyor diyebiliriz.⁵

İnsan felsefesinin kurucu ayaklarından birisi olan bilen, eylem ortaya koyan, üreten potansiyellere sahip insan için önemli bir başlangıç sayılacak çalışmanın Mu'tezile kelâmına da farklı bir perspektif sağlayacağını düşünüyoruz. Her ne kadar Mu'tezile kelâmcıları karşılaştıkları tüm kelâmi sorunları doktrinel olarak beş ilke etrafında çözümlemeleri ile maruf olsalar da sadece basit bir kelâmcı rolü üstlenmediklerine inanıyor, gerekli ilmî sorumlulukları da taşıdıklarını düşünüyoruz. Zaten tespit ettiğimiz bulgular, ulaştığımız veriler bizce bir çeşit insan felsefesi kurmaya matuf bir gayeye hizmet ediyor. Bu da hem konunun önemini arttırıyor hem de kelâmın ve kelamcının penceresinden bir insan teorisi geliştirmeye müncer olması bakımından da mühim bir başlangıcı temsil ediyor.

İnsan, biyo-psiko-sosyal bir varlıktır. Onun bu zengin yapısı, bizlere kendisini tanıtmaya açısından bu üç özel noktayı iyice bilmeyi ve gerekli bilgileri doğru saptamak gerektiğini göstermektedir. Ne var ki insan hakkındaki bilgilerimiz son iki yüzyılda muazzam bir ilerleme kaydetse de henüz bir bilmece olmak özelliğini de sürdürmektedir. Örneğin insan bilinmezindeki başlıkların ilki olan biyolojiyi ele alacak

⁴ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Nedensellik Kitabı*, nşr ve trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 140.

⁵ Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, 22-47.

olursak bir örnek üzerinden açıklamamız gerekecektir. Şuur veya bilinç fenomeninin varlığı bizce her ne kadar bilinse de beynin parçaları ile şuur arasındaki ilişkinin boyutu pek bilinmiyor. Aslında bilgisizliğimiz bununla da sınırlı değil, iç bölgelerimiz hakkındaki bilgisizliğimiz de gerçekten had safhadadır.⁶

İnsanın bir bütün olarak kavranmasında ikinci önemli değişken olan sosyal oluş özelliği üzerinden de konuya yaklaşmak gerekir. Bu nedenle kültür konusu hakkında kısa da olsa bir değerlendirme yapmamız elzemdir. Başta insanın da bir parçası olan kültür, çevrenin en mümkün açılımının bir göstergesi olup müspet bir ölçüt olabilecek boyuttadır. Ancak kültürün de belirleyicisi olan medeniyetin insan zihnini geliştirmede müspet bir rolünün olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Fakat sanılan durum, insan zihninin gelişimi açısından medeniyetin bir belirleyici oluşunun uzak bir ihtimal olduğudur. Zaten günümüzde ise kültür, hiçbir tarafa dokunamayan açık bir tüketim nesnesi gibi algılanmakta olup, insan zihnine yönelik faydaları şayet varsa da pek önemsenmemektedir.⁷

İnsanın psikolojik varlığı onun yine en derin yanlarından birisini teşkil etmektedir. Özellikle 19. yüzyıldan itibaren başlayan psikoloji çalışmaları ile davranışların kaynağının ne olduğu, hangi değişkenlerden hareketle ortaya çıktığı, etki boyutları gibi birçok bilinmez aydınlatılmaya çalışılmıştır. Laboratuvar ortamında da deney-gözlem yoluyla yapılan çok yönlü çalışmalar insan ve diğer canlı davranışlarının temel sâiklerini incelemeye dönük bir çaba içerisinde olmuştur. Psikoloji ile ilgili bu çalışmaların karakterini belirleyen en temel sâik aslına bakılırsa felsefe ve metafizik gibi temel disiplinlerden hareketle ortaya çıkmıştır. Modern dönemlere gelinceye kadarki birikim en azından sözünü ettiğimiz iki disiplinin çabalarıyla önemli bir düşünsel olgunun somut bir göstergesi konumuna ulaşmıştır. Bu bağlamda felsefenin ve metafiziğin çabalarını tam da burada zikretmeliyiz.

1. 2. İslâm Düşüncesinde Varlık, Ruh ve İnsan

Varlık, var olanların toplamına verilen bir tasavvurun adıdır. Bu tasavvur, bütün toplumların öncelediği önemli bir fikri altyapının da bel kemiğidir. Mamefih, bu açıdan bakıldığında en ilkel toplumlardan en gelişmiş toplumlara kadar üzerine inşa edilmiş olan

⁶ Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul* çev. Ömer Durmaz. (İstanbul: Hayat Yayınları, 2003). 11.

⁷ Carrel. *İnsan Denen Meçhul* 96.

bir varlık görüşünden hareketle bir düşünce sistemi kurdukları gözlemlenmektedir.⁸ Müslüman toplumun da bu meyanda kelâmın ilk evresinde bir Allah-Âlem teorisi geliştirdiklerini rahatlıkla ifade edebiliriz.⁹ Bu süreci Ebu'l Meâli Rükneddin el-Cüveynî'den (ö. 487/1085) takip edebilmek mümkündür:

‘...Kelamcılar bazı ibareler üzerinde ittifak etmişlerdir. Bunlardan biri de hem sözlük, hem de terim anlamıyla kullanılan âlem sözcüğüdür. Âlem, Allah ve O'nun zati sıfatları dışında var olan her şeydir. Âlem, cevherler ve arazlardan ibarettir. Cevher, boşlukta/uzayda yer kaplayandır; hacmi olan her şeyi de kaplar. Araz cevherle var olan sıfattır; mesela cevherle var olan renkler, tatlar, kokular, hayat, ölüm, ilimler, iradeler ve kudretler böyledir.’

‘... Kelamcıların ıstılahında cisim birleşik olan şeydir. İki cevher bir araya geldiğinde cisim olur; çünkü onların her biri diğeri ile birleşmiştir. Cevherin hâdis oluşu bazı ilkelere dayanır: Bunlar, arazların ve onların hâdis oluşunun ispatı, cevherlerin arazlardan ayrı olamayacağının ispatı ve hâdislerin öncesiz olamayacağının ispatıdır. Bu ilkeler sabit olunca, cevherlerin hâdislerden önce bulunmaması ve bir hâdisten önce bulunmayan şeyin de hâdis olması gerekir...’¹⁰

Cüveynî'nin ortaya koymuş olduğu bu yorumlarla kelamcıların, cevher-araz denklemine bağlı bir evren görüşüne taraftar oldukları rahatlıkla söylenebilir. Esasında Kelâm kendisini tümel bir disiplin olarak ortaya koymasında yukarıda işaret ettiğimiz bir varlık bilinci oluşturmaya saikin, taşıdığı büyük anlamı burada ifade etmek gerekir. İlk olarak varlığı bir inceleme alanı şeklinde (mevcûd/malûm) yorumlayıp, bunları başlangıcı olan (hâdis) ve başlangıcı olmayan (kadîm), duyulur olan ve duyulur olmayan (ma gâbe ani'l havass) şeklindeki, sahip oldukları özelliklerle tasnif ederek ortaya koymuşlardır. Sonrasında bu teoriye uygun bir epistemoloji geliştirmişlerdir. Böylelikle kelâmın en başından beridir yalnızca savunmacı bir disiplin olduğu

⁸ Mehmet Bulgen, Kelam ilminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 39. (Şubat 2010), 52-54.

Bu kozmolojik ağırlığa, birçok ülke bayrağında bulunan gökyüzü motifleri örnek olarak verilebilir. Başta ülkemizin bayrağında olmak üzere ABD, Japonya, Moğolistan ve birçok İslam ülkelerinin bayraklarında da gökyüzüne ait öğelere rastlanılmaktadır. Bu da insanoğlunun gökyüzüne ve kozmolojiye olan ilgisinin her zaman diri olacağının açık bir kanıtı gibidir.

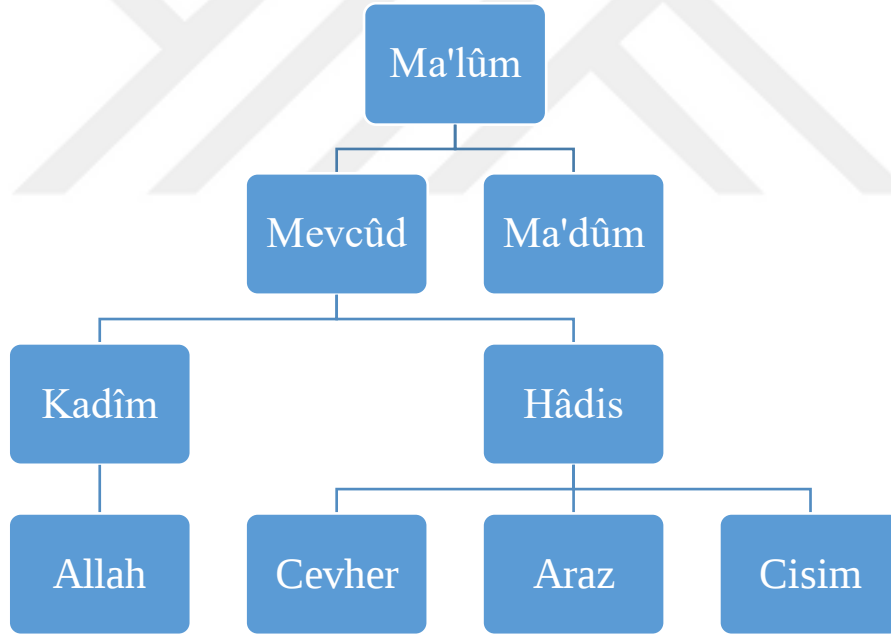
⁹ Mehmet Bulgen, Kelam ilminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi, 55.

¹⁰ İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd-İslam İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 36.

yönündeki iddiaları temelsiz bırakmışlardır.¹¹ Doğrusu Kelâm ne salt savunmacı bir disiplindir ne de salt bir teolojidir. O varlığı varlık olması bakımından araştırdığı için ve bir hakikat paradigması oluşturmayı başaran mihver bir disiplindir.¹² Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu hususu şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Şüphesiz biz âlemi incelediğimizde onu âlem, cisim, gökyüzü ya da yeryüzü olması bakımından değil. Allah’ın yarattığı bir varlık (sun’ullah) olarak görmekteyiz.”¹³

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre kelamcı evreni, salt bilimsel bir okuyuşla olmayan, ancak teolojik kısmının ağır basmış olduğu ve Allah’ın evrene serpiştirdiği bir ayetler manzumesi olarak yorumlamaktadır. Kelâmın varlık bilincini oluşturan kelimelerin mevcûd ve ma’dûm olduğunu, buradan hareketle başlangıcı olan (hâdis) ve başlangıcı olmayan (kadîm) biçiminde ontolojik alanını kurguladığını ifade etmiştik. Bunu şu şekilde göstermek de mümkündür:



Şekil 1: Kelâmın Varlık Görüşü

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

¹¹ Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 8-15.

¹² Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 20.

¹³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, 17.

İnsanın konumunu tam temsil etmek için de özellikle hâdis olan sahanın altında yaratılmış bir varlık olarak hayat bulduğunu ifade edebiliriz. Bu da insanı yaratılmış varlıklardan birisi yapmaktadır. Peki, insanın aslî sureti ve varlıksal yapısı nasıldır? Kelâmcılar ve diğer düşünce disiplinleri insana genel olarak nasıl bakmaktadırlar? İslâm düşüncesinde nefis ve ruh hangi anlamlarda kullanılmaktadır? Kapsadıkları anlam ve taşıdıkları değer hangi bağlamdadır, bu kısmı ele almalıyız.

Semitik dil ailesinde ve Arapça’da ortak olarak kullanılan ruh kelimesi “revh” kelimesinden türemiş olup, gelip geçmek, hava, rüzgârlı olmak, geniş ve ferahlık verici olmak gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Ruh kelimesi, semantik açıdan da rüzgâr (rîh), koku (râiha) ve rahatlama (istirâha) kelimeleri ile de ilişkilidir. Bu açıdan “raiha” kelimesini kötü-çirkin bütün güzel kokuları kapsadığını vurgularlarken, aynı zamanda bir şeyin önceki kokusunun yerine yeni bir koku (erâha) gelerek mevcut kokunun değişmesinin bir ifadesi olduğu da beyan edilmiştir. Yine rahatlama kelimesi de, zorluğun zıddı olarak kullanılmıştır. Ramazan ayında kılınan namazlara bu yüzden “teravih”, insanın gündüzün dinlendiği vakte ise Araplar arasında “revâh” denilirdi.¹⁵ Bu açılardan bakıldığında söz konusu kelimelerin “esenlik”, “rahatlık” gibi anlam alanlarında ortaklıklarının olduğu gözlemlenmektedir.

Sözlükte “ruh, can, hayat, varlık, zât, insan, kişi, heva-heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süfli arzular” gibi manalara gelen nefis kelimesi, insanı tanımlayan bir diğer kavramdır.¹⁶ Ruh ve nefis kavramları Antik Çağ Grek Felsefesinde “nous”, “pneuma”, “psukhe”, “psukhe tou pantos” terimleri ile ifade edilirken Latince’de “spiritus” kavramı ile karşılanmıştı.¹⁷ Bununla birlikte ruh ve nefis kavramları eski Arapçada aynı anlamda kullanılmamaktaydı. Nefis kelimesi, bir şeyin kendisine, şahsına delalet ederken, ruh kelimesi ise hafif esinti, rüzgâr anlamlarında kullanılırdı. Fakat Yunan Felsefesinden yapılan çevirilerin etkisiyle olsa gerek her iki kelime de

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/187-92.

¹⁵ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011) 39.

Ruh kelimesi Arapların çöldeki sosyal yaşantılarıyla da uyumlu olarak çöldeki esen rüzgâr ve onunla ağaçlarının dallarının kıpırdayışı, bu manzara karşısında insanların duyduğu rahatlama anlamında da kullanılmıştır. (Erihe Fulân...) *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 43.

¹⁶ Süleyman Uludağ, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/526-29.

¹⁷ İlhan Kutluer, “Ruh (Felsefe)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/193-97.

insandaki hayatın ve düşüncenin ilkesi ve bilme-idrak gücü gibi manalarda kullanılmaya başlanmıştır.¹⁸

İslâm düşüncesinde ise ruh tartışmaları temelde insanın mahiyetine ilişkin sorular karşısında kendisini ortaya çıkarmaktadır. Özellikle ilk kelamcılarda insanın sadece görünen bu bedenden (heykel-i mahsus) ibaret olduğunu, görünen varlığından başka herhangi bir varlık türünü kendisinde barındırmadığını ifade etmişlerdi. Buna göre ilk kelamcılar¹⁹ (Ebü'l Hüzeyl el-Allâf, Ebubekir el-Esam, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Eş'arî ve Bâkılânî) insanların aslında temelde normal olarak işleyen vücuttaki canlılık ritmini kendilerinde sağlayan temel sınırların varlığıyla bir dirimselliğe sahip olduklarını dile getirdiler. Bununla birlikte bu ilk kelamcılara göre ruh olarak nitelenen şey, insan vücuduna canlılığını veren şeyin ta kendisi olduğu gibi insandaki idrak yetisiyle, taâkkul ve diğer zihinsel/manevi fonksiyonlarının icrasında rol oynayan bir arazdı.²⁰ Benzer bir görüş, tıp bilgini Galen'de de mevcuttur. Galen ruhu, bedenin salgılarının terkibinden oluşan bir araz olarak görürken, Ebü'l Hüzeyl, onu cismin diğer arazları cinsinden bir araz olduğunu savunmaktadır. Kanaatimizce Ebü'l Hüzeyl'in tavrı, felsefi-teolojik bir tavidir ve Allah'ın tevhid ilkesini dikkate alan bir tavır olarak karşımızda durmaktadır. Ebü'l Hüzeyl'e göre, bedenden ayrı bir ruh kabul edilirse, muhtemelen bu ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ne olacağı sorunu ile yüz yüze gelinecekti. Bu durumda ruh ebedi bir cevher olarak mı kabul edilecekti veya öldükten sonra bütünlüğü bozulan bedenden sonraki ruha ne olacaktı? Ebedi kabul edilmesi durumunda kadim bir unsur gibi telakki edilip, Allah'ın kıdeminin yanında bir kıdem kazanması söz konusu olacaktı. Bu yüzden teolojik anlamda ruh ancak sürekliliği Allah tarafından yaratılan bir araz olarak kabul edilmiştir. Örneğin Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr, ruhun aslında nefes alma faaliyeti olduğunu savunmuştur. Ona göre ruh, kalpte olamaz, çünkü vücuda gelen bir darbe sonucunda bütün vücut acı duymaktadır. Eğer sadece kalpte olsaydı, bütün organlar bu durumdan etkilenmezlerdi. Ya da bütün fiillerin kalpten idare edilmesi gerekirdi. Aynı zamanda ruh ne beden ne de bedenin

¹⁸ Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 43.

¹⁹ Burada Gazzâlî öncesi Sünnî keliminde ve Mu'tezile kelimindeki ruh düşüncelerinden yaygın olan bir tanesinden söz ediyoruz. Bununla birlikte bu düşünce tek başına bir düşünce değildi, farklı ruh telakkileri de vardı. Bunlara kısaca değineceğiz. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, (İstanbul: İz Yayınları, 2004) 242.

²⁰ Yar, *İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, 53. ; Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, 186-91 ; Mert, Muhit *İnsan nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2004) 20-27.

içindeki bir varlıktır. Ruh, bu türden basit bir varlıksa, organların birbirine zıt idraklerde bulunması gerekirdi. Kâdî'ya göre ruh, müdebbir ve mutasarrıf rolünü yüklenmiş bir unsur olarak ele alınmaktadır. Bu açıdan insanın ya kendisi müdebbir ve mutasarrıftır ki bu durumda insan, bizatihi bünye-i mahsusa ile müdebbir ve mutasarrıftır, eğer onun söz konusu bu bilinç işlevi insan bedenindeki bir entiti olduğu kabul edilen ruhla gerçekleştiği savunulursa bu durumda taalluk olması gerekir. Bu da ya arazlar şeklinde olacak ya da cevher şeklinde olacaktır. Ruhun bedene sonradan girmesi kabul edilirse tabiatıyla onun bir araz olduğu da kabul edilmiş olur. Oysaki bir arazın canlı ve güç sahibi olması düşünülemez, aynı zamanda bu da eylem yapan varlığın güç sahibi olmasını engeller. Bunu bir mekânda (kalp) kayıtlamak da problemlidir. Bu durumda o, idrak, canlılık, ilim, irade gibi vasıfları gösteremez, çünkü bunlar mekânla kayıtlı olabilecek şeyler değil, sınırlı olan ve acizliği zorunlu kılan şeyler konumundadır. Bu durumda ruh/nefis denilen olgu nefes alıp verme yoluyla var olan bir durumdur. Buna binaen ölüm olayı gerçekleşmiş bir kişide nefes alıp veremediği için kan akışı durmuş, canlılık sona ermiştir. Böylece denilebilir ki ruh, vücuttan ayrılmıştır. Bu yüzden ruh, hem sağlıklı bir kan dolaşımı hem de nefes alıp vermedir.²¹

Bu fikre karşı çıkanlar da vardı. Örneğin Ebü'l Huzeyl'in öğrencisi İbrahim en-Nazzâm (ö. 231), ruhu bedene bitişen latif bir cisim olarak görmekteydi ve ruhu soyut, ebedi bir varlık olarak kabul etmekteydi. Ruh ve beden bu açıdan, biri diğerine indirgenemeyecek iki ayrı unsur olarak kabul edilmektedir. Bu fikre göre, insan her an, sürekli değişim içerisinde ve onun değişen organizmasının içerisinde değişmeyen bir unsur olmalıdır ki bu da ruhtur. Ruh bu açıdan insan bedenindeki nurânî olan asıldır. Bu tıpkı gülün içerisindeki gül suyu ya da zeytin ve susamın içerisindeki yağ gibidir. Bu açıdan Nazzâm, ruhu insan bedeninin içerisinde bölünmeyen bir cüz olarak konumlandığını savunmakta, onun ayrılmasıyla da bedendeki canlılık son bulmaktadır. Aynı zamanda ruh, hislerin kaynağıdır, onun bedenden ayrılıp serbest kalmasıyla ölüm olayı gerçekleşmiş olur.²² Hislerin, bilginin ve bilincin değişmez kaynağı ancak bu tür mânevî/nurânî bir varlık türü olabilir, maddi varlıklar olamaz. Aynı şekilde Gazzâlî (ö.505/1111) ile başlayan süreçte ise Ehl-i sünnet kelimasında ruh, soyut ve manevi bir cevher olarak kabul edilmiş, buna en çok uyku halindeki ruhun bedenden ayrılması

²¹ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 199-202.

²² Mert, *İnsan Nedir?* 27-38; Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 191-198.

örnek olarak gösterilmiştir. (el-En'âm, 6/160) Daha sonra Fahreddin Razi (ö. 606/1210), Taftazanî (ö. 792/1393), Celaledin ed-Devvânî (ö. 908/1502), Sırrı Girîdî (ö. 1895) gibi kelimciler de bu görüşü savunmuşlardır. En temelde ise ruhun idrak sahibi, canlılık veren bir unsur olduğu fikri burada da hâkimdir. Ancak bu görüşlerin genellikle dış tesirlerle birlikte şekillendikleri ve bir dini hüküm yerine geçemeyecekleri izahtan vareste olup daha çok basit anlamda yapılan gözlemlere ve kişisel kanaatlere dayanmakta olduğu da açıktır.²³ Bununla birlikte bu düalist ruh anlayışı fikri birtakım sorunlara yol açmaktadır ki ruhun bekası neticesinde, ruh göçü ya da külli ruhlarla birleşme gibi sorunlara neden olmaktadır. Bir diğer taraftan ise soyut cevher ruh görüşüne bağlı olarak, ruhun benliği ya da kimliği sorunu ile de karşılaşmaktayız. Zihin ya da şuur, istikrarlı bir şekilde varlığını devam ettirmekte iken, ruhun cevher olması ile şuur halleri arasında olumlu bir ilgi kurabilmek güç gözükmektedir. Kaldı ki zihnin faaliyetleri insani bir bütün olarak ampirik davranışlarıyla açıklanmaktadır.²⁴

İnsanın hem beden hem de ruhla birlikte ve birbirlerinin üstünü ya da ardılı olmayan ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak görenler de vardır. Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, (ö. 230/845) İbn-i Hazm, (ö. 456/1064) Ebü'l Muîn en-Nesefî, (ö. 508/1115) gibi isimler ruh-bedenin birbirlerine müteşâmil olduğunu ifade ederler. Nitekim ruhu öteki gören ilk kelimciler gibi- ki o zaman hislerin açıklanması bir problemdir. Diğer açıdan ahiretteki diriliş, ruh ve bedenle birlikte olacaktır. Çünkü ahiret duyumsayabileceğimiz bir yerdir, dolayısıyla bu da ancak beden ve ruhun birlikte haşrolmasıyla mümkün olacaktır.²⁵

İslâm filozofları arasında genellikle ruh kelimesi yerine, akıl-nefs gibi kavramlar kullanılmış ve mânevî bir cevher olarak kabul edilmiştir. Ruh aynı zamanda tıpkı Aristo'da olduğu gibi "*Tabii cismin ilk yetkinliğidir.*"²⁶ ve canlı olan organizmaların fiillerini gerçekleştirebilecek kabiliyete haizdir. Mânevî cevher olduğu için feleklerle aynı asıldan olup, bozulmaya tabi olmaz, ancak yetkinleştirilmesi gerekmektedir. Nefs aynı zamanda İslâm filozoflarının madde-suret denkleminde tanımladıkları ay altı âlemin, insan tanımına denk düşmektedir. Böylelikle insanın maddesi onun bedeni/cesedi, sureti ise onun ruhudur. Asıl olan ruh olmakla birlikte madde (beden) ise

²³ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 246-47.

²⁴ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 284.

²⁵ Mert, *İnsan Nedir*, 38-47; Dalkılıç *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 204-206.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları. 2000), 65.

ruhun kıvamıdır. Ruhun son derece ince, buharımsı bir cisim olduğu kabul edilir. Ruh, besinlerden elde edilen sıvıların ince bir şekilde karışımından (mecz) meydana gelmekte ve etkisini bütün organlarda hissettirdiğine inanılmaktadır.²⁷ İbn-i Sina'ya (ö. 428/1037) göre nefsin varlığı, bizzat insanın varlık sahasına çıktığı ilk yetkinlik devresi iken, onun ikinci yetkinliği duyma, düşünme, bilme gibi özellikleridir.²⁸ Bunun yanı sıra bütün nefisler asılları açısından aynı, fakat fert olmaları bakımındansa farklıdırlar. Başka bir deyişle nefisler bilkuvve aynı olmakla birlikte, bilfiil farklılık arz etmektedirler.²⁹ Bu da her insanda yer alan insanî, hayvanî ve nebatî (bitkisel) nefis olmak üzere farklı derecelerde bulunan nefis türleridir.³⁰ Ancak bu nefis türlerinden en mutedil olanı insani nefstir ve bu yönüyle “*Faal Akıl*” ile irtibat halinde olabilecek nefis de ancak bu nefistir. Bedenle beraber meydana gelen bu nefis, ondan ayrıldıktan sonra bile varlığını devam ettirebilir. Aynı zamanda ruhun bedenle olan ilgisi, kimyasal bir kaynaşma, uzlaşma ya da hulul değil, sadece bir tedbir ve tasarruf ilgisinden ibaret bulunmaktadır.

İslâm filozoflarına göre oluş ve bozuluş dünyasında nebâtî, hayvânî ve insanî olmak üzere üç tür nefis bulunduğunu ifade etmiştik. Ancak nefsin türlerinin ne olduğuna ilişkin geçerli olan şey, onu taşıyan cismin mizacı ile ilgilidir. Yani cisim bir bitki cismi ise bitkisel nefis, bir havan cismi ise hayvânî nefis, bir insan cismi (bedenî) ise insanî nefis boyutunda yer tutmaktadır. Dikkat edilecek olursa burada mizaç kavramı ile karşılaşılacaktır. Mizaç, huy ve şahsiyet gibi temel kavramları daha sonra belirteceğiz. Bitkisel nefis beslenme, üreme ve büyüme ile orantılı iken, hayvânî nefis ise duyuşsal idrak ve iradeli hareketleri de kapsamaktadır. İnsanî nefis (nefs-i nâtika) ise bütün bunlara ilaveten aklî idrak ve düşünmeye dayalı iradeli fiillerin kaynağı olarak kabul edilir. Bu kapsamda insanî nefis, diğer bütün nefis güçlerinin tamamını da içine alan bir güçte olduğundan yani onları da içermesi sebebiyle en üstün nefis olarak kabul edilir.³¹

İnsân-i nefsin diğer nefis türlerinden en ayırıcı özelliği, onun bilme ('âlîme) ve eyleme ('âmîle) özelliğidir. Başka bir deyişle, bu güçler insanı insan yapan en temel aktlardır. Böylece insan doğru ya da güzel olan davranışlarını gerçekleştirir, iyi ve faydalı olan

²⁷ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 146.

²⁸ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 157.

²⁹ Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, 160.

³⁰ Nefsin fiillerinin oluşmasını sağlayan ruhun hayvanî, idrak ve fiillerin meydana gelmesini sağlayan nefsin insanî, beslenme ve üreme gibi fiillerin oluşmasının ise tabii ruh eliyle sağlandığı ifade edilebilir. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* 160. Ayrıca bk. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri-Mağasid El-Felasife*, çev. Cemalettin Erdemci (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 273.

³¹ Mustakim Arıcı, *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi Ders Notları*, (İstanbul: 2015, y.y.), 99.

şeyleri de bilir.³² Bu güçler böylece insanda hem motive edici bir güç hem de eyleme götüürücü bilişsel bir süreçtir. Bir de nefsin ahlâkî bir boyutu vardır. Bu boyut söz konusu bilme ve eyleme kapasitesinden çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki filozoflar, insan-î nefsi tıpkı bir geminin kaptanı gibi görüp bedene yön veren bir fenomen olduğuna inanırlar.³³

İlkçağ ve Ortaçağ döneminde nefs söz konusu bu ontolojik karakterinden yalıtılarak ve dinî bir veçhe kazanarak insanın psikolojik özelliklerini de kapsayan mânevî/nurânî hatta Tanrı ile ittisâl halinde olabilen bir cevher boyutuna ulaşmıştır. Bu çeşit bir anlam genişlemesi nefsi ve nefis hakkındaki teorileri ister istemez teolojinin anlam alanına dâhil etmiştir. Örneğin Aristoteles'i takip eden İslâm filozofları da (Farâbî, İbn-i Sînâ, Gazzâlî, İbn-i Rüşd vd.) nefsi canlı türlerine sahip olan diğer suretler gibi görmekte birlikte onu, Faâl akıldan taşıp gelen aklî ve nurânî bir cevher şeklinde kabul etmişlerdi. Ancak ne var ki filozoflar insandaki "ben" idrakinin değişmediğini her ne kadar onun cismânî yapısı değişse de ve bedenden ayırık bir durumu olsa da ruhî niteliklerinin aynen devam ettiği yönünde bir görüşü de savunmuşlardır. Toparlayacak olursak nefis, hem tabi cismin ilk yetkinliği hem canlılık yeteneği bulunan organın tamamlanmamış hali hem de kendiliğinden hareket eden bir cevherdir.

Nefsi taşıyan cismin mizacının önemi üzerinde duran filozoflar, bu konuda temel bazı fikirlere sahiptirler. İnsan davranışlarında etkili olan huy, mizaç, meleke ve gârize gibi kavramların üstlendikleri rollerini ve işlevlerini açıklamada yarar olacaktır. Huy, mizaç gibi kavramlardan önce insanın davranışlarına yön veren "garize" biçiminde nitelenen bir kullanım oldukça yaygındır. Buna göre insanın tabiatını, yaratılışını, içgüdülerini ve diğer davranış kalıplarını bir arada ve bir potada tutan temel kavram garizedir. Bu bir nevi doğuştan getirilen kişilik özelliklerini ifade eder. Peki, insanın kişiliği ve tabiatı üzerinde başka hangi unsurlar etkili olmaktadır? İnsanın biyolojik yapısının yani ondaki temel sıvıların (kan, balgam, safra ve salgılanan diğer sıvılar) onun mizacını oluşturan bir olgu olarak kabul edildiğini belirtmemiz gerekir. Buna göre geliştirilen mizaç teorisinde insanın dört karışım (ahlât-ı erbaa) ile şekillenen bir karakter analizine bağlı

³² Ünlü Osmanlı âlimlerinden Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 1561) ruhu, geleneğe uygun olarak insanın nazârî aklı, bu cevherin dışı yansımasını da amelî akıl olarak niteler. Detaylı bilgi için bk. Taşköprizâde Ahmed Efendi *Şerhu'l-Ahlâki'l-Ağudiyye*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 40.

³³ Arıcı, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 96-99.

olarak yorumlanmakta olduğunu ve sıcakkanlı, sevecen, asık yüzlü, soğuk tabiatlı gibi hallerinin bu durum üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Bu tartışmalara bağlı olarak da karakter analizleri yapılmıştır. Bu ilginç analizlerinin kaynağının ünlü hekim Galen'in geliştirdiği tıp ile ilişkili olduğu düşünülmüştür. Yine aynı şekilde insanların mizaçları üzerinde etkili olan bir diğer şeyin de coğrafyalar, kültürler gibi fizikî şartlar olduğu da düşünülmüştür. Tabi bu iki olgu arasında bir fark vardır ki o da tıbbi olanların birer hal biçiminde insana, insanın kendisine nispet edilen bir değişken olmasıdır. Diğerleri ise öğrenme veya taklit yoluyla kazanılan insan nefsindeki ilişkileri niteler. Bu itibarla mizacı, ahlâkı da içine alan geniş kapsamlı bir terim olarak ifade etmek abartı sayılmaz. Nitekim insandaki iyi ahlâk, kötü ahlâk gibi iyilik-kötülük hakkındaki farklılıkların nedeni de mizaca bağlı olarak teşekkül etmiştir. Bu konuda Taşköprizâde şöyle der:

“Kötü ya da iyi kişi, kötülük ve iyilikten birinin, onun kendine has mizacının gereği olduğu kimsedir. Ondaki, yani değişimde etkin olan düşünen nefsin yatkınlıklarının farklılaşması mizaçlara, yani bedenlerle ilişkili olan mizaçların değişikliğine bağlıdır. Zira nefs-i nâtikanın huyları kişiye mahsus mizaca tâbi olan arzu, öfke ve hatta mütefekkiye gücü gibi bedeni güçleri aracılığıyla meydana gelir. İşte bu, beden ile nefis arasındaki çok şaşırtıcı bir ilişkiden kaynaklanmaktadır. Çünkü ikisinden birinin hükmü kesinlikle diğerine sirayet eder...”³⁴

Demek oluyor ki kişideki içsel tüm etkiler ile bedenî münasebetler arasında doğrudan bir ilişki kurabilmek pekâlâ mümkündür. Zaten Taşköprizâde de bu durumu mizaçtan kaynaklanan huylar ile mizaçtan kaynaklanmayan huylar olarak tefrik eder. Yani mizaçtan kaynaklanan huylar değişmezken, mizaçtan kaynaklanmayan huylar ise değişim gösterir.³⁵

Huyların insan nefsinde yerleşik olan ve kalıcı bir durum mu yoksa değişen bir durum mu olduğu da tartışmalıdır. Yani daha açık bir ifadeyle huy değişir mi? Daha önce doğuştan getirilen ve mizacı belirleyen huylarla (hal, istidat, tabiiyye) kültür, eğitim gibi yollarla sonradan kazanılan huylar (el-melekâtü'n-nefsâniyye) arasında bir farklılığın olduğunu ifade etmiştik. Doğuştan getirilen yetiler Galen tıbbının görüşlerine göre değişmeyen hallerdir. Bu hususta İbn-i Miskeveyh (ö. 421/1030) de böyle düşünür. İradî olmayan komik davranış karşısında gülmek gibi ya da yüksek bir ses karşısında

³⁴ Taşköprizâde *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 40.

³⁵ Taşköprizâde *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 40.

ürkmek gibi davranışlar bu kapsama girer. Huyun parçası olan bu haller insanda değişmemektedir. Ancak sonradan kazanılan diğer davranışlar ise kültür, eğitim gibi öğrenmenin bir parçası şeklinde gerçekleştiği için değişim gösterebilir. Ya da değişim göstermesi mümkündür. Gerek İbn-i Sina, gerek Gazzâli ve Nasîruddin Tusî (ö. 672/1274) gibi düşünürlerin yanı sıra çoğunluk ulemâ, Galenci tıbbın bu resmî görüşünü benimsemiştir.³⁶ Bütün bunlardan anlaşılan bir diğer önemli nokta ise doğuştan getirilen davranışların mizacı oluşturuyor olması bakımından sıradan davranışların kapsamına girmesi gerçeğidir. Ancak diğer yandan şahsiyet dediğimiz ahlâkî olgunluğun tüm bileşenleri sonradan kazanılan, öğrenilmiş, müktesep davranışlarda buluşur.

1.3. Felsefe Tarihinde Zihin-Eylem İlişkisi

Hürriyetin temel unsuru nedir? Belki de filozofları düşünce tarihi içerisinde en çok meşgul eden soru buydu. Bir de ona eşlik eden unsurlar söz konusudur. Sorunun cevabına yardımcı olan en temel şey ise insanın seçici oluşu gerçeğidir. Ama asıl olarak biz insanın hür mü yoksa hür değil mi oluşu üzerinde durmamaktayız. Bizim için önemli olan şey, eylemin felsefi temelleri ve eylemin gerçekleştiği andaki süreçler ve olgulardır. Buradan hareketle insanın seçtiği gerçekliğin doğal olarak bilincinde de olan bir varlık olduğunu söylememiz mümkündür. Zaten bu nedenle seçiciliği önceleyen kavramların başında bilinç ya da şuur gibi olgular gelir. Seçimin ise hemen sonrasında eylem gerçekleşmektedir. Bu nedenle insan hürriyetinin temel belirleyenlerindeki en büyük paya sahip olan değişkenlerin seçme ve eylem fenomenleri olduğunu söyleyebiliriz.³⁷

Filozofların insan hürriyeti denince genelde seçicilik mefhumunu anladıklarını biliyoruz. Bunun böyle olmasının en temel nedeni ise insanın seçimci olamadığı yani engellendiği durumlar karşısında hür oluşunu anımsayarak seçim yapamamanın kederini hissetmesidir. Anımsama ve hatırlama bize kişisel verilerin depolandığını da açıkça göstermektedir. Buna psikolojinin insan davranışlarında üstlendiği rolü açıklarken başvuracağız. Ne var ki bu gerçekler, insan hürriyetinin de bizatihi ispatıdır. İnsanın iradesini ortaya koymasında belli başlı sebepler olduğu genel kabul olarak

³⁶ Arıcı, *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi*, 96-110.

³⁷ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (İstanbul: Divan Kitap, 2013.) 18.

vurgulanır. Bu vurguyu örneğin "*Buridan'ın Eşegi*" hikâyesinde gözlemleme imkânı buluruz. Hikâyeye göre Buridan, eşeğine iki eşit mesafede, eşit miktarda ve nitelikte yiyecek koyarak tercih yapmasını beklemiş, ancak eşek kararsız kalıp açlıktan ölmüştür. Bu olay felsefe tarihinde *kayıtsızlık hürriyeti* olarak geçmektedir. Kayıtsızlık hürriyetini Leibniz,(ö. 1716) irade hürriyeti üzerinde durarak eleştirmektedir. Ona göre irade insanın en yüksek fonksiyonlarından birisi olup Buridan'ın eşeği gibi bir tercih yapma ve fiile yönelecek kararı verme süreçlerinin mükemmeliyetini sağlayan en temel safhadır. Bu yüksek safha zihnin bir gücüdür ve diğer yüksek fonksiyonlarda olduğu gibi tek bir organ tarafından yapılamayan, bilinç, fikir ve zekâ gibi değişkenlerin eşlik ettiği bir süreçtir.³⁸ Leibniz'in bu kanaati en azından gözleme dayalı bir kanaat olarak ifade imkânı bulabilse de gerçekten de irade karmaşık bir sürecin ürünüdür. Ne de olsa insanın beninde olup biten zincirleme bir örgünün belli bir amaca ilişkin kararlarıdır. Kararlar belli olsa da kararı ortaya çıkaran diğer aşamaların renginin bulanık oluşu ortada duran bir gerçektir. Sonuç olarak seçimle sonuç arasındaki ilişki olumsal (ihtimalli) bir ilişki olup zorunlu bir bağ ile olması mümkün değildir. Yani seçimlerimiz bir şeyin sebebinden hareketle, ona bağlı olarak mutlak belli bir sonuca ulaşmamıza neden olamayabilir. Bu da olumsuzluğu karşımıza çıkartır.³⁹

Felsefe tarihinde ise zihin (düşünce)-eylem ilişkisini iki farklı ekolün açısından anlamaya çalışacağız. Bunlardan ilki Materyalizm diğeri ise idealizmdir. Bu iki ekol insan davranışlarının, bu davranışlara karakterini veren benlik ve zihin gibi olguların hakkında ne gibi yorumlar yaptığını incelemeye değer bulduğumuzdandır.

1.3.1. Materyalizm ve Zihin-Eylem İlişkisi

Materyalizm, pek fazla açıdan farklı anlaşılan bir fenomen olsa da özetle var olan her şeyin fiziksel olduğunu öne süren bir kuramdır.⁴⁰ Tarihsel süreçte ve felsefi anlamda materyalizmin ilk savunucusunun Demokritos (ö. 370) olduğu bilinmektedir. Demokritos, var olan her şeyin yapı taşının en küçük birimler olan atomlar olduğunu ileri sürdü ve bunların dışında herhangi bir varlık türünün olmadığını da ifade etti. Maddenin en küçük yapı birimi olan atomlar, Demokritos'a göre bölünemeyen

³⁸ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 19-25.

³⁹ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 32, 56 ; Mustafa Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 100-101.

⁴⁰ Stephen Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, çev. Ayhan Dereko. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.) 149.

parçalardır ve doğada ya tek tek ya da birleşik bir durumda bulunurlar. Onun varlığa (tabiata) dair çelişiksiz ve katışıksız madde vurgusu, sonraki filozoflar arasında acaba zihinsel eylemlerin de bu tür bir kategoride değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusunu oldukça sarsıcı bir tutumla ele almalarının önünü açtı. Demokritos ile benzer görüşler taşıyan Epiküros da her şeyin maddeden ibaret olduğunu düşünmekteydi. O, konuyu biraz da genişleterek metafizik maksimlerin ilki olan Tanrı'yı da maddî bir varlık olarak düşündü. Bunun yanında insanın maddeyi ve özgürlüğünü çok net bir biçimde fark edip algıladığını vurgulayan Epiküros, ilk defa dinî bir felsefe yapmış oldu. Bu nedenle konu, metafizik ile farklı da olsa bir irtibat kurabildi.

Demokritos'un madde ile ilgili görüşleri zaman içerisinde geliştirildi ve o her ne kadar düşüncelerini varlık felsefesi ile sınırlı tutmuş olsa da-ya da en azından biz böyle biliyoruz.- zihin ile ilgili konular da söz konusu felsefenin içerisinde anılmaya başlandı. İlk olarak Thomas Hobbes (1588-1679) duyumsanan ve duyumsamanın sonucunda zihinde var olan tüm hareketliliği, maddenin karmaşık olarak işlediği bir durum biçiminde anlamak gerektiğini ifade etti. Çünkü ona göre, bunların her biri bizatihi fiziksel birer etmendi. Daha sonrasında ise Fransız Aydınlanmacı filozoflarından birisi olan Julien Offray De La Mettrie (1709-1751), Hobbes gibi maddenin zihinsel de olsa tüm süreçlere içkin olduğunu savundu. Bu nedenle insanın Descartes'in savunduğu gibi ölümsüz bir ruh görüşünü kabul edilemez ve kanıttan yoksun buldu. Her ne kadar karmaşık da olsa zihnin tüm üst düzey süreçlerinin fiziksel etmenler ile beraber ilerlediğini, kaldı ki zihnin de haddizatında fiziksel bir öge olduğuna inandı. La Mettrie'ye göre duyumun kendisi, maddenin karmaşık yapısından başka bir şey değildir ve eylem insandaki saf mekanik bir izah ile anlaşılır ve açıklanır. Materyalizmin en anlaşılır haliyle savunusunu yapan bu kimselere göre madde düşünebilir, duyumsanabilir ve algılanabilir bir öznel taşımaktadır. Buradan hareketle, insanların birer “düşünen madde” olduklarını söylemek abartı olmaz.⁴¹

1.3.2. İdealizm ve Zihin-Eylem İlişkisi

İdealizm, Materyalizme karşı olarak kendi görüşlerini ve tezlerini serdetmiştir. Bu nedenle hem varlık fikrini hem de düşünce-eylem fikrini Materyalizme karşı bir aksülamel olarak ortaya koymuştur. Başta Platon (m.ö. 348) olmak üzere Aristoteles

⁴¹ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 150-155.

(m.ö. 322) gibi sistem kurucu filozoflar ve Ortaçağ skolastiğinin önde gelen teologları ve filozofları da bu kanaati paylaşırlar. Ama idealizm, asıl olarak yükselişini Rene Descartes'te (ö. 1650) ve onun felsefesinde gösterir. Bir çığır açan Descartes, kendisinden sonraki birçok filozofu ve İdealizm anlayışını güçlü bir şekilde tahkim etmiştir.

Rasyonalist filozoflardan Descartes'in ruha biçtiği değer, onun Kartezyen felsefesinde anlamını bulmaktadır. Ona göre insanın bedensel gerçekliğinden farklı olarak ruhunun hiçbir maddî yasaya bağlı olmayan bir de tözsel gerçekliğe kayıtlı olduğu, oldukça temel bir başvuru malzemesidir. Onun (ruhun) değişmez bir sureti vardır ki o da ölümsüz olduğudur. İnsanın cisimsel gerçekliğine giden bilginin metafizikten geçtiğini kabul eden Descartes'e göre asıl çözümlenmesi ve hakkında kuşku duyulması gereken şey, ruhun ta kendisidir. Bu denli radikal bir çabanın altında yatan şey Descartes'e göre bir çeşit hakikatin tıpkı bir zarfın içine gizlenmiş mektup gibi saklı duran ama aklın ve zihnin açık-seçik bir şekilde hakikatin tam bir adresini teslim etmek zorunda olduğuna yönelik birtakım kuşkulara sahip olduğunu ifade edebiliriz. Ya değilse doğru bilgilerin tespiti oldukça zordur. Descartes'in kabul ettiği *temelcilik*, aklın en fazla ziyaret edilen bir uğrak noktası olmaklığının yanı sıra metodik bir şüpheciliktir. Bu iki algoritmayla daha önceden kazandığı bilgilerin bütünü veya bir bölümü hakkında gerçekten inanmaya değer olmasını ya da kuşku duyulmayı hak etmesini ölçer. Neticede zamanı, miktarı ve niçin olduğuna bakılmaksızın kuşku, insanı var kılan bir hakikattir. Yani kuşku duyuluyorsa bu durumda var olduğumuz çok açık ve şüphe götürmez bir arşimet noktası olarak anlaşılabilir demektir.⁴² Mesela filozofumuz bu hususta samimi bir biçimde şu cümleleri dile getirmektedir:

“Ben varım, bu kesin. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece. Çünkü oldu da bütün düşüncelerimi bir anda durdurdum diyelim, işte o anda var olmaktan da hepten vazgeçmiş olurum.”⁴³

Descartes'in felsefesinde “*cogito*” olarak kurgulanan bu motto, zihin-beden düalizmine dayanan bir felsefî gerçekliği kendi içinde barındırmaktadır. Descartes “*Düşünüyorum, o halde varım!*” derken, insan zihninin niçin diğer maddi varlıklar gibi bir varlık

⁴² Rene Descartes, *Meditasyonlar-Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 34-47; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 486-497.

⁴³ Descartes, *Meditasyonlar*, 37.

olmadığını da bu cümlesiyle açıklama girişimindedir. Ne var ki onun kartezyen felsefesinde insanın duyumsama yeteneği, ruhun güçleri, kabulleri, ön yargıları, korkuları, sanrıları vb. hepsi adına irade denilen güçlü ve ideal bir meleke ile bedene projeksiyon tutmaktadır. Böylece insanın neden bir ağaç, bir kuş, bir kedi gibi ya da cansız herhangi bir nesneden farklı olarak tözünün (ruh/zihin) etkilerini ve gücünün de bu suretle yüksek oluşunu daha net anlamış olabiliyoruz.

Descartes, kendi hakkında şüphe eden ve düşünen benlikten hareketle metafizik kesinliğe uzanan inşaî bir felsefe kurdu. Onun düşünen beni sayesinde ruhsal töz/cevher, dış dünya ve ontolojik anlamları daha da belirgin bir hal aldı. Üstelik Descartes bunu geleneksel olan skolastik-teolojik kabullerden bağımsız bir biçimde gerçekleştirebilmeyi başardı. Başarısının en temel sırrı da temelcilik tezinin merkezine insanı, insanın düalizmini (ruh-beden) yerleştirmesi ve ardından da kişinin kendi var oluşu hakkındaki tatmin edici bilgiyi a priori olarak elde etmesiydi. Böylece insan, kendilik (identity) hakkındaki bilincini ve kimliğini üstün bir argüman ile kurgulamış olmaktadır. Descartes, zihnin maddesel olmayan bir töz olduğunu ve mekân tutmayan bir özdeşliğe sahip olduğunu ifade etmektedir. Çünkü maddi olmayan bir töz ereksel olarak duygu ve bilinç gibi entitilerle ilişki kurmayı sağlayan bir içerime sahiptir. Bunun özel adı da zihindir, Descartes'e göre bu beyin değildir. Çünkü beyin, zihinden farklı bir türdür ya da zihin beyinden farklı bir türdür. Şu halde bunlar arasında net bir ayrım olduğunu kabul etmeli ve beyinlerimizin düşünmek için kullandığımız bir organ olmadığı gerçeğini teslim etmeliyiz.⁴⁴ Descartes'in idealizmi daha sonraları zihin-beden problemi hakkındaki tartışmaları daha da canlı tutacak bir başlangıcı tıpkı ışığı güçlü bir meşalenin aydınlığı gibi ortaya koymaktadır.⁴⁵

Zihin ve beden ayrımını en net biçimde savunan Descartes'in bunun yanı sıra düşünsel tüm durumların da kendini gerçekleştirebilmesinin imkânını beyinsel bir parça olan kozalaksı beze yükler.⁴⁶ Esasında Descartes'in fikrin ve eylemin açılımı hakkında tam bir fikir sahibi olmadığını itiraf ettiğini biliyoruz. En son vardığı nokta ise zihin ve beden düalizminin içinde daha serbest olarak işleyen bir birlik fikri. Yani zihin ve beden arasındaki güçlü bağ. Bunu da dümen ve dümeni yöneten kaptan metaforu ile savunan

⁴⁴ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 52.

⁴⁵ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 506-510.

⁴⁶ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 59-62.

Descartes, kaptanı zihin olarak değerlendirirken geminin dümenini de beden olarak ifade eder. Böylece kişi sadece zihin olmaktan daha öte bir şeydir o bedeni ile karışmış bir zihindir. Buna göre zihinsel etmenler, fiziksel etmenleri etkilediği gibi, fiziksel etmenler de zihinsel etmenleri etkiler. Bu görüşün savunulmasına da "*psiko-fiziksel etkileşimcilik*" ya da sadece "*etkileşimcilik*" denilmektedir.

Düalizm konusunda Descartes'ten daha da katı bir ayrımı savunan kişi nedensellik tartışmalarında ismini ön planda gördüğümüz Nicolas Malebranche'dir (1638-1715). Ona göre zihin ve beden kendilerinde varlıklardır ve bu biçimde hareket ederler. Aralarındaki hareketi ve paralelliği sağlayan en temel varlık ise Tanrı'dır. Şu halde Tanrı'nın olaylar arasındaki makul ve alışlagelmiş dizilime sürekli müdahalesini ve doğrudan etkisini fark etmemiz gerekir. Oysa onunla aynı dönemlerde yaşamış olan Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) iradî hareketin Tanrı tarafından en başında verilmiş olarak insanda bulunduğunu kabul etse de daha sonraki sürecin bizatihi Tanrısal bir müdahaleye açık olmadığını savunmaktadır. Ama Malebranche ile ortak tutumu zihin ve beden arasındaki paralelliğin yine Tanrı tarafından sağlandığı hakkındaki ortak kanaatleridir. Malebranche'nin zihin-beden bağlamında eylemsellik tartışmalarına yönelik sağladığı katkı, Descartes'ten devraldığı mirasa, ara-nedencilik (vesilecilik/okasyonizm) görüşünü kazandırmakla olmuştur. Bu da her olayın asıl ve gerçek fâilinin bizzat Tanrı olduğunu kabule dayanır.⁴⁷

1.4. Psikolojide Davranışlar ve Ekoller

İnsan davranışları denilince akla gelen ilk şey, hiç kuşkusuz insanın tipolojisidir. Yani kişilik özellikleridir. Kişilik özellikleri denilince de akla benlik, karakter, mizaç gibi kimliği tanımlayan bazı kavramlar gelir ve bu kavramların zaman zaman da birbirleri yerine kullanıldıkları olur. Oysa söz konusu kavramlar arasında bazı farklar vardır. Mizacın kişilik üzerindeki etkisinde bedensel kimyasalların önemi üzerinde duran ilk kişinin M.Ö. IV. yüzyılda yaşayan Hipokrat olduğu bilinmektedir.⁴⁸ Ağırlıklı olarak olgulara karşı tavır alış şeklini, duygu durumunu ve kişinin tabiatını yansıtan bir

⁴⁷ Priest, *Zihin Üzerine Teoriler*, 17-20.

⁴⁸ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013) 163-164.

özelliktir mizaç.⁴⁹ Karakter ise gündelik kullanımda ağırlıklı olarak ahlâkî yargıların bir ifade biçimi gibidir. Söz gelimi karakterli, karaktersiz vb. kullanımlar yaygındır. Bu nedenle karakterin daha çok ahlâk ile birlikte anlaşılan bir yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Kişilik ise insanî özelliklerin bütününi kendi içerisinde toplayan adeta bir genel sistemin de adıdır. Tam olarak ne olduğu bilinmeyen bu karmaşık yapı, insanın ilgilerini, tutumlarını, dış ve iç görünüşünü içinde tutan daha genel bir kavramdır. Bu nedenle kişiliğin, mizaç ve karakterden daha üstün bir yönünün olduğunu ya da daha tümel bir kavram bütünü olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁰

İnsan vücudundaki zihinsel, bedensel ve kişilik gelişimi (Ahlâk, kimlik vb.) nöbetleşe olmak üzere ilerleyici bir biçimde gelişim göstermektedir ve her bir organizma zamanı geldiğinde işlevsel hale gelmektedir. Bu duruma "*biyolojik saat*" denilir. Biyolojik saat kendisini belli salgıları belli zamanlarda salgılamakla açığa çıkartır. Gerekli zaman ve gerekli olgunlaşmanın sonucunda beden, fiil yapabilecek kapasiteye ulaşır. Olgunlaşma ise kalıtım ve çevrenin karşılıklı etkileşimi ile sağlanabilir. İnsan, doğuştan itibaren belli güdüsel ve refleksel davranışlara bağlı şekilde hareket eden bir varlıktır. Ne var ki insanın içgüdüsel yönü onun fizyolojik(yeme, içme, beslenme) tarafı ve psikolojik (merak, anlama vb.) ya da toplumsal (bağlanma, güvenlik) açılardan olabilir.⁵¹ Aynı zamanda daha bir bebek iken her insanda emme refleksi de vardır. Bu da insandaki fizyolojik güdülerin devamlılığını sağlayan bir mekanizmadır. Çünkü ilk beslenme, emme refleksi ile gerçekleştirilebilir.⁵² Gerek fizyolojik ve psikolojik içgüdüler gerekse de refleksler insanda doğuştan var olan, onun yaşamsal karakterinin dirik yönünü ifade eden anahtar kavramlardır. Her ikisi de insan için olmazsa olmazdır. Ancak aralarındaki en temel fark, içgüdülerin ertelenemeyip aynı zamanda engellenememesi, buna karşılık reflekslerin kişide ertelenebilir bir özellikte mevcut olmasıdır. Tabi refleksler de engellenemez.⁵³

Gündelik dilde istek, arzu, ihtiyaç, merak, ilgi gibi kavramlarla ifade edilen *güdü*, psikolojide davranışların yapı taşı olarak kabul edilir. Herhangi bir konuda araştırma

⁴⁹ Fizyolojik psikoloji, hormonların ve insanın içyapısının davranışlar üzerindeki etkisini incelemektedir. Bu durumda mizacın yapısını ve işlevini fizyolojik psikolojinin içerisinde incelemek mümkündür. Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 3.

⁵⁰ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 164-165.

⁵¹ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 65 ; Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı-Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi. 1999) 94.

⁵² Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 22-30.

⁵³ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 229.

yapma, bir amaca kendini odaklama, heyecan duyma ve bir işe niyet etme gibi birçok şeyde muhakkak bir güdü vardır.

Güdülenme psikolojik olarak şu üç temel süreci yansıtır:

“Bir ihtiyaç ve isteğin uyanması; kişiyi belli bir hedefe iten güdüleyici durum.

Bu istek ve ihtiyacı tatmin edecek hedefe ulaşmak için yapılan davranış.

Hedefe ulaşmak.”⁵⁴

İnsanda potansiyel bir hal olarak güdü, hareki bir olgudur ve eyleme geçmiş olma durumuna ise güdülenme denir. Aslında insanda eylem yapmanın psikolojik ön şartı da budur. Güdüler içsel ve dışsal olarak ikiye ayrılmaktadır. Kişinin kendi istek, arzu, ilgisi sonucu şekillenen güdülenmeye içsel, gördüğü herhangi bir yiyecekten dolayı aç olduğunu hatırlamak da çevresel etmenlere bağlı olduğu için dışsal bir uyarıcıdır. Aslına bakılırsa bu durumun tam tersini düşünmek de mümkündür. Yani insanın ilgi ve arzularına hitap eden dışsal uyarıcılar olduğu gibi, kişiyi belli bir eylemi yapmaktan uzaklaştıran durumlar da vardır. Korku, tikslenme gibi olumsuz güçler bunların arasına girer. Bu durumda gerçekleştirilen tüm eylemler, gerek yaklaşma gerekse de sakınma maksadıyla yapılagelen şeylerdir.

Fizyolojik güdüler bütün canlılarda olduğu için bunlara birincil güdüler denilmektedir. Birincil güdüler, canlılarda onların devamlılığını sağlayan bir fonksiyonu vardır.⁵⁵ Birincil güdülerin kendilerini sağlam olarak devam ettirmeleri için de bedensel olarak sabit bir denge vardır. Buna homeostasis denge denilmektedir. Bu sabit denge, kişideki tüm işleyişin belli bir düzeyde ilerlemesini sağlar. Söz gelimi aşırı sıcak ya da aşırı soğuk kişideki dikkat ve algı gibi tüm süreçleri olumsuz etkiler. Bu da dikkati dağıtır, odaklanma gücü zayıflar. Bunun gerçek nedeni ise homeostasis dengenin bozulmasıdır. Zihin bilinci tam ve doğru algılamak ister ve bu yüzden genel uyarılmışlık halini orta bir durumda tutmak ve sabitlemek ister. Bunu da ancak homeostasis dengeyi koruyarak sağlar.⁵⁶ Güdülerden farklı olarak bir de dış uyarıcıların etkisi altında gelişen anlık duygular da vardır ki buna heyecan denilmektedir. Heyecan da aynı şekilde davranışların kaynaklarından birisidir. Ancak heyecanın bir diğer farkı da sahibi üzerinde bazen aşırı baskı yapabilmesidir, bu da kişide gerginlik ve düşüncede

⁵⁴ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 68.

⁵⁵ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 67-71; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 230.

⁵⁶ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş* 72 ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 238.

durgunluğa neden oluşturabilir. Tabii bunun yanı sıra heyecan kişiyi olaya daha iyi bir şekilde odaklanabilme imkânı da sağlar.⁵⁷ Denge bozulunca kişi, bu açığı kapatmak için organizmada belli bir güce ihtiyaç duyar ki buna da dürtü denilir.⁵⁸

Çevredeki uyaranların davranışa yol açması, etraftan gelen enerjinin hem nöral hem de psişik süreçlerle açığa çıkan enerjiye dayanmasındandır. Bu enerjiyi herhangi bir duyu organı ile duyumsamaya duyum denilmektedir. Duyum, tüm etki ve edilgilere de açık bir haldir. Bu nedenle davranışlar hem etkin hem de edilgin bir şekilde açılım gösterir. Bu sürecin ortaya çıkışında algılama önemlidir. Algılama, uyaranların farkına varma, onları yorumlama, anlamlı bütünler haline getirme ve tanıma sürecidir. Algı psikolojik bir süreçtir. Ancak algılamanın başlangıcındaki duyumsama ise fizyolojik bir süreçtir. Aralarındaki bir diğer fark ise algılamanın hem duyu organlarından gelen enerji ile oluşması hem de geçmiş yaşantılar, kültürler, olguların da algıları yönetmede aktif olmasıdır. Yani belli bir olguyu ya da olayı belli kültürler farklı şekillerde algılayabilirler. Bu tamamen kültürel bir farktan kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Tayland'da vücudun en tepe organı olan başa dokunmak bir saygısızlık ve küçük düşürme eylemi olarak algılanırken başka bir toplumda bu bir sevgi ifadesi olarak görülebilir. Duyumsama ise beş duyunun verileri ile olabilir. Üşüme, titreme, terleme vb. tüm fizyolojik faaliyetler böyledir.⁵⁹ Bir şeyi algılama ve duyumsamanın sonunda hem bilgi hem de eylem olur. Eylem kısmını daha sonra ele alacağımız için şu an burada yer vermeyeceğiz. Ancak bilginin söz konusu süreçte, zihne soyutlama yoluyla kodlanan bir proses olduğunu ifade etmekte yarar var. Bu bilgi de uzun süreli belleğe kaydedilmesinin ardından her an kullanıma hazır bir ürün olarak saklı kalmaktadır.⁶⁰

Biri diğerinin nedeni olan güçlü sebepler bağı ile bilgi ve eylem süreci tamamlanmaktadır. Bu tamamlanma aşamasındaki önemli eşiklerden bir tanesi de algı ve duyumsamanın ön şartı olan dikkattir. Ancak bu, herhangi bir dikkat değil, seçici dikkattir. Seçici dikkat, bilgiyi en uygun formatı ile ayrıştırıp alım yapma sürecinin başlangıcıdır. Bir olayı izlerken ya da bir gazeteyi okurken kişi, yazılanlara dikkat etmekte ve bu suretle bilgiyi almaktadır. Tabii bunun için gerekli olan şey, zihni belirli

⁵⁷ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 96 ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 264-265.

⁵⁸ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 72 ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 230.

⁵⁹ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 107-112.

⁶⁰ Bilgiyi elde etme, psişik olarak akıl yürütme, yorumlama, sorun çözme, imgeleme, soyutlama ve yargılama süreçleriyle gelişen bir prosestir. Bk. Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 143. Ayrıca bu duruma anımsama, hatırlama gibi kavramlara daha önce işaret edilmiştir.

bir nokta üzerinde sabit tutarak zihinsel gücü, uyarıcı alıcılara sabitlemektir. Dikkati etkileyen en temel şey ise psikolojik hazırbulunuşluk halidir. Bu da ilgi, ihtiyaç, ruhsal ve duygusal durumlarla bağıntılıdır.⁶¹ Peki, tüm bu süreçte bilincin üstlendiği rol nedir?

Tespit edilebildiği kadarıyla bilincin kendi başına bir mahal olarak tuttuğu bir yer yok. Bilinç sadece bizim hallerimizin ve duygularımızın bir görüntüsüdür. Bu durumda bilinç bizim kişiliğimize göre şekil bulan ancak bizi de bütün yönlerimizle yansıtmayan bir olgudur.⁶² Tam olarak nerede başlayıp nerede bittiği bilinmeyen bilincin alanı ve sınırları bize dair ve bizim hakkımızda cüzi bir bilgi kısıntısı vermektedir. Bilincin dikkat ile olan ilişkisi doğrudan ve dolaylı olarak gerçekleşebilir. Doğrudan olmasına etkin bilinç neden olur. Çünkü etkin olan bilinç, en baştan güdülenmiş olan egonun hedefe yönelik hareket etmesini ve alıcı olmasını sağlar. Edilgin bir bilinç ise sadece olan bitenin detayına vakıf olmaksızın farkında olur. Bu bütüncül olmayan bir farkındalıktır. Bilinç, işlevselliği bakımından da akılcı (rasyonel/ratio) bilinç ve sezgisel bilinç olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Akılcı bilinç, sebep-sonuç ilişkilerini kuran, ihtimaller üzerinde plan yapabilen ve analitik işlemler kurgulayabilen bir bilinçtir. Sezgisel bilinç ise bütüncül, vasıtasız ve daha eş zamanlı bir bilinç türüdür. Ancak burada şunu hemen belirtmemiz gerekir ki bu iki bilinç türü birbirine alternatif ya da aykırı değil, birbirini tamamlayan bir konumdadır.⁶³ Esasında sezgisel bilinç daha kapsamlı bir işlevdedir ve geneli kavramaya ilişkin bir iç görüye de sahiptir/hâkimdir.

Psikoloji, insanın ruhsal durumunu, içsel yaşantılarını, duygu, tutum ve davranışlarını gözleme ve bilimsel metoda dayalı olarak inceleyen bir bilim dalıdır.⁶⁴ Tarihsel süreçte de hep bu bağlamda çalışmalar yapmıştır. İnsan davranışlarını incelerken ve yorumlarken çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların üzerinde durmamız gerekmektedir.

1.4.1. Davranışçılık

Davranışçılık, insan davranışlarını uyarıcı ile tepki arasında kurulan sinoptik bir bağ ile açıklamaya çalışan bir psikoloji ekolüdür. Bu ekole göre insan davranışları, herhangi bir uyarıcının insan davranışlarını tepkisel olarak nasıl belirlediği ile ilgilenmiştir. Bu

⁶¹ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 113-116.

⁶² Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 129.

⁶³ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 130-132.

⁶⁴ Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 2.

bağlamda da insanın içsel birtakım davranışlarına, bilişsel olarak davranış kalıplarının oluşabileceği teorisine ya da iç gözleme⁶⁵ dayalı davranış açıklama tarzlarına hep soğuk bakmışlardır. Çünkü insan davranışları ancak görüldüğü şekliyle bilinebilir. Görünür ve gözlemlenebilir olan davranışlar, ancak insan davranışlarını bütününe teşkil eder ve psikolojinin de asıl ilgilendiği alan burası olmalıdır.

Davranışçılık, İvan Pavlov'un (1849-1936) şekillendirdiği “**Klasik koşullanma ilkesi**” ve yeni tip davranışçılık olan Edward Thorndike'nin (1874-1949) ve Burrhus Frederick Skinner'in (1904-1990) geliştirdiği “**Edimsel koşullanma**” şeklinde tebarüz etmiştir. İlkine göre uyarıcılar davranışları (tepki) belirlerken, ekolün ikinci yorumuna göre ise herhangi bir uyarıcı olmadan da tepki durumu oluşur ama uyarıcılar bu tepkinin sonunda mutlaka peşi sıra gelir. Söz gelimi bir öğrenci öğretmenin masasını temizler, sınıfın tahtasını siler ve öğretmeni ona "Aferin" derse bu davranış öğrencide süreklilik kazanır. Bu durumda öğrenci tepkisel davranışını önden gerçekleştirmiş, öğretmenin kendisine sağladığı pekiştireç (Aferin=Ödül) ile davranışın kazanımı ve sürekliliği sağlanmıştır. Birincisine göre de ekolün dış dünyada tanınmasını sağlayan bir olgudan yani “Pavlov’un köpeği deneyinden” burada söz etmemiz gerekir. Pavlov, davranışların uyarıcı-tepki ilişkisinden hareketle ortaya çıktığını ispat etmek için köpeklerle birçok deney yapmıştır. Bu deneylerin sonucunda fark etmiştir ki davranışlar belli uyaranlara karşı oluşturulan devamlı ve değişmez tepkilerle açığa çıkmaktadır. Bu da psikolojik olarak davranışın temelini ve açığa çıkış durumunu bizlere göstermektedir. Deneye göre İ. Pavlov, köpeğe bir zil sesi vermiş ve ardından da süreleri değişmekle birlikte bir parça et vermiştir. Eti gören köpekler de koşulsuz olarak salya salgılamışlardır. Bu durum böyle devam edegelmiş ve zamanla köpekler zil sesine karşı tepkisel bir halde koşullanmıştır. Bu koşullanma sonucunda köpekler, zil sesini duyar duymaz salya salgılamaya başlamışlardır. Tüm bu proseslerden anlaşılan odur ki, koşulsuz bir uyarıcı olan ete karşı koşulsuz bir tepki sunan köpeğin salya akıtması, nötr uyarıcı olan zil sesi ile koşulsuz uyarıcı olan et ile birlikte koşullu bir uyarıcı ve koşullu bir tepkiye dönüşmüş olduğudur. Yani zil sesi başta nötr bir uyarıcı iken (herhangi bir anlam ifade etmemekte iken) et ile bitişik bir halde verilmesi suretiyle daha sonra koşullu bir uyarıcı

⁶⁵ İç gözlem ya da içebakış yöntemi olarak da bilinir. Modern psikolojide bir araştırma tekniğidir. Bu tekniğe göre kişinin içsel hallerini anlamak için onun kendi deneyimlerine, içsel değerlendirmelerine ve öznel yorumlarına başvurmak gerekir. Söz gelimi sevmek, inanmak, korkmak, duygulanmak gibi süreçler hep zihinsel etmenlerin yol açtığı durumlardır ve bu nedenlerle bilişin kontrolü ve üst düzey gözlemi ile anlaşılabilir. Bk. Hayati Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 13-14.

olmuş, köpek de zil sesini duyar duymaz koşullu bir tepki vermiştir. Çünkü zil sesi, ete bitişik bir uyarıcı-tepki ilişkisi kurmayı başarmış ve davranış bir pekiştireç olan et ile koşullanmıştır. Bu da davranışın süregelen alıştırmalarla kazandırıldığını bizlere deneysel yolla göstermektedir.⁶⁶

Deneyin devamında ise Pavlov, köpeklere koşullu olarak alıştırdığı davranışı ortadan kaldırıp kaldıramayacağını sınamak istemiştir. Bu nedenle de zil sesini verdikten sonra ortama sunduğu koşulsuz uyarıcı olan eti, artık sunmamaya başlamıştır. Zamanla köpekler zil sesine karşı gösterdikleri tepkiyi azaltarak göstermeye başlamış, kısa süre sonra da artık hiç göstermemeye başlamışlardır. Bu durumu da Klasik Koşullanmada “sönme ilkesi” denilmektedir. Sönme ilkesi, koşullu tepkiyi ortaya çıkaran, koşulsuz ve nötr uyarıcının birlikteliğinin artık son bulmasıyla ortaya çıkan bir durumdur ve alıştırmalar yoluyla kazandırılan davranışın sönmesine yol açar. Bu davranışın kazanılıp sürdürülmesine bağlı olarak gelişen bir proses olduğunu bizlere kanıtlar niteliktedir. İlginç olan taraf ise sönen bir davranışın daha sonra tekrar aynı koşullar sağlandığı takdirde yeniden kazandırılabilceğini de ortaya koyar. Bu yukarıda da ifade ettiğimiz gibi davranışın sürekliliği ile ilgili bir olgudur.

Buna göre, davranışçılık davranışların açığa çıkmasında çevresel etmenlerin yeter koşul olduğunu savunur. Bir başka deyişle davranışlar, ödül-ceza gibi davranışı şekillendiren çevresel koşullardan ibarettir.⁶⁷

1.4.2. Bilişselcilik

Biliş, insan davranışlarının ortaya çıkmasında algı, tutum, dikkat ve bellek gibi süreçlerin ele alınmasını savunur. Gerek bilginin gerekse de davranışların, zihinsel süreçlerle tamamlanan bir işlem olarak gören bilişselcilik, davranışçı teorinin aksine çevresel etmenlerden daha çok, zihnin kapasitesine dayalı olarak davranışı açıklamayı tercih eder. Bu bağlamda davranışçılığı da indirgeyici bir söylem olarak bulur. Ne var ki bilişselci sava göre, insan davranışları basit olarak bir uyarıcı-tepki ilişkisiyle anlaşılamaz, bunun yerine bilişsel süreçler işletilmelidir.

Bilişselciliğe göre Davranışçılık, insanı edilgen tutan bir teoridir. Çünkü insan tamamen dış uyarıcıların kontrolünde herhangi bir davranışı açığa çıkartır. Oysa biliş, dış dünyayı

⁶⁶ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 140-141.

⁶⁷ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 6-7. ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 28-29.

yorumlayan hatta yorumlamanın da ötesinde onu yeniden şekillendiren bir güce ve kapasiteye sahiptir. Kişinin dünyayı nasıl içselleştirdiği ve bunun neticesinde olan biteni nasıl algıladığı asıl olandır. Tüm bu sebeplerle de içgörü (içe bakış) yöntemini de aktif olarak kabul ederler. Aynı zamanda bilişselci görüş, çevresel etmenlerin davranışı oluşturmada hiçbir etkisinin olmadığını da ileri sürmez. Buna göre bilişselci teori, içten dışa doğru bir eylemsellikten ve algılamadan söz ediyorken, davranışçılık dıştan içe doğru bir eylemselliği ve algılamayı savunmaktaydılar.⁶⁸

1.4.3. Psikanalitik Yaklaşım

Sigmund Freud'un (1856-1939) kurgulamış olduğu bu yaklaşım, insan davranışlarının geçmiş yaşantılarla şekillenmiş bir fenomen olduğunu ifade etmekteydi. Buna göre insan davranışlarına biçimini veren şey, bilinçdışı⁶⁹ olarak kavramsallaştırılan bellek idi. Yine insan davranışlarına yön veren bir diğer etkenin id, ego ve süper ego gibi kavramlar olduğu, Freudyen psikolojide bilinmektedir. Buna göre insan idinin ona yaptığı yönlendirme ile hareket eder ve yapmak istediği sınırsız eylemler alanının mahkûmudur. Ancak bu sınırsız eylemler alanı, toplum, kültür, örf ve adetler gibi sosyo-kültürel bariyerlerle karşılaşmaktadır. Bu iki olgu arasında atomize olan modern insan, aklına ve duygularına bağlı kalarak yani egosunu tercih ederek orta bir yolu bulmaya çalışır, kendisine de bu suretle bir çıkış yolu üretir. Toparlayacak olursak insan, geçmiş yaşantılarının girdabında bir eylem ve davranış ortaya koymaktadır ve eylemlerini ortaya koyarken hazzını temsil eden id dinleyerek hareket etmek ister ancak süper ego buna kuralları ya da cezalarıyla barikat kurar ve engel olur. Bir diğer taraftan insan bu ikilemin arasında kalınca çözümü hem id hem de süper egoyu rahatsız etmemeye bağlı bir çözüm yolu bulmakla arar. Bu da insanın egosudur. Yani ego, davranışı her ne kadar gerçekleştirse de bunu yaparken belli bir sansür veya filtre ile yapar. Bu itibarla insan kişiliği, determinist bir yaklaşımla açıklanmaya çalışılmış ve

⁶⁸ Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 7-8. ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 29-30.

⁶⁹ Bilinçdışı kavramı, Freud'un kişilik topografyasında oldukça önemli bir kavramdır. Bilinçdışı, kişinin yaşamının adeta görünmeyen buz dağını temsil eder. Ancak bu görünmeyen yön, sonraki yaşamı da etkileyici bir karakterdedir. Anlaşılan bilinçdışı da bir bilinç halidir ancak etkin değildir, onu etkin kılmak için rüya, hipnoz vb. psişik sarmallar devreye sokulur ve bilinçdışında yatan haller açığa çıkmış olur. Bk. Hayati Hökelekli *Psikolojiye Giriş*, 136. ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 407-414.

içgüdülerin, bilinçdışı yaşantıların, insan davranışlarını gözetleyen ve üzerinde hakimiyet kuran bir öge olduğu bu psikolojide böylece ifade edilmiştir.⁷⁰

Freud'un psikolojide bir diğer etkili kavram çifti, cinsellik ve saldırganlıktır. Cinsellik ve saldırganlık, insanın yaşamsal iki içgüdüsüdür. Bütün eylemlerin en üst belirleyicisi olan bu ikili, insanın yaşamsal fonksiyonlarının orijinal/kökensel noktasıdır. Cinsellik insanın içgüdüsel olarak sevmeye, sevilme, istek, zevk, keyif alma gibi bütün eylemlerinin hareki noktası gibidir. Saldırganlık ise insandaki korku, ümitsizlik, endişe, kaygı, ölüm, üzüntü gibi tüm olumsuz duygulara kaynaklık eden bir diğer harekî noktadır.⁷¹

Bilinç ve benlik felsefede olduğu kadar psikolojide de önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Nitekim Freud Psikanalitik ekolünde bilinç konusuna da özel bir yer vermiştir. Ona göre bilinç, ruhsal olguların var olan ya da olmayan bir niteliği biçimindedir yoksa bu niteliklerin toplandığı bir yer değildir.⁷² Aynı zamanda kişinin davranışlarının kaynağını temsil eden ve adına “üst ben” dediği bir girift kavramdan gelişim sağlamaktadır. Benliğin gelişiminin altında güçlü ve ağır ama aynı zamanda aşılması gereken bir baba figürü yatar. Bu baba figürü erkek çocuğu kuşatan bir imajdır ve onun kıskançlıklarını, tutkularını, egemen olma idealindeki diğer çabalarını karşılar. Bu konuda tutkun ve güçlü bir sahip olma eğilimi taşır. Buna “*Oedipus Kompleksi*” denilmektedir. Bu kompleks sayesinde ki ben, ideal olan üst benin istekleri ile dış dünya arasında yukarıda da sözünü ettiğimiz çatışmalar yaşar bazen de çapraşık ilişkiler ağı kurar. Ancak nihayetinde kendisini güçlü ve egemen bir id olarak konumlandırmayı başarır Freud'un psikolojisinde. Bunun tam tersi durumlar da yaşanabilir elbette fakat sağlıklı bir bireyin dürtüleri bu bağlamda gelişim göstermektedir.⁷³

Bütün bu noktalardan hareketle Alexis Carrel'in de paylaştığı gibi, insanın zihni, çevresinin ona sunmuş olduğu tüm imkân veya zorluklarla birlikte zihnin kontrollü bir geri bildirim yaparak bir karşılık verdiği noktasında açıktır. En azından bunu gözlemlerimizin sonucunda bu şekilde ifade edebiliriz. Böylece insan kabul veya ret cihetinden olan psikolojik olarak düşüş veya kalkışı kendi elleriyle

⁷⁰ Sigmund Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, çev. Ali Babaoğlu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020.) 118-121; Cüceloğlu *İnsan ve Davranışı*, 409. ; Ali Ayten, *Psikoloji ve Din-Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.) 47.

⁷¹ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 91, 105; Hökelekli, *Psikolojiye Giriş*, 8-9. Ayrıca bk. Ayten, *Psikoloji ve Din*, 48-49.

⁷² Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 81.

⁷³ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 102.

gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle insan hem çevresi tarafından inşa edilmekte hem de kendisini inşa etmektedir.⁷⁴

1.5. İslâm Kelâmında Fiil ve Fâillik

İslâm düşüncesinde insanın fiilleri oldukça erken denebilecek bir dönemde kendisini ortaya koydu. Bunda birçok değişkenin etkili olduğunu söylemek mümkündür. En başta büyük günah işleyen kişilerin dini anlamdaki durumlarının nasıl olduğu ve iman-amel münasebeti hakkındaki tartışmalardan da takip etmek mümkündür. Tüm bu süreç aslında Müslümanların imânî durumlarını görmek ve bunu temellendirmek için insan fiillerinin yerini doğru tespit etmeyi zorunlu kılmıştı. Bu nedenle insan fiilleri hakkındaki ilk tartışmalar böylece başlamış oldu. Yani ağırlıklı olarak dinî karakterli yorumların etkisi altında gelişti. Ancak söz konusu tartışmalar oldukça basit ve başlangıç denebilecek bir boyuttaydı. Tüm bu tartışmaların merkezinde işlenen amellerin kişinin mümin oluşunu ispat etmeye ya da dinden çıktığını (irtidât suçunu işlediğini) anlamaya dair bir gösterge oluşu hayli kan dondurucu bir durumdur. Ne var ki kriz dönemlerine has bu gibi durumlar, Müslüman toplumların iman hakkındaki soruşturmalarının kanlı ve talihsiz bir sürecidir denilebilir. Zamanla gelişen düşünceler ve İslâm dünyasında büyük bir dolaşım imkânı bulan fikirler, fiil konusuna daha farklı pencerelerden bakmaya olanak sağlamıştır. Daha sonrasında kelâmcılar ve filozoflar arasında ortaya çıkan tabii nedensellik gibi tartışmalarla her şey daha tam ve kesin bir şekilde anlaşılmaya odaklanılmış ve insan fiilleri de yerli yerine konulmaya çalışılmıştır.⁷⁵

Bilindiği kadarıyla İslâm düşüncesinde "araz" kavramını ilk defa Dırâr b. Amr el-Gatafânî el-Kûfî (ö. 200/815) kullanmıştır.⁷⁶ Araz kavramına değinmemizin ayrı bir önemi de vardır. Çünkü araz, var olan birçok nesneye ilişkin ikincil bir nitelik olduğu için fiil gibi birçok değişkenin bir arada olduğu bir olguyu açıklamak için anlaşılmaya ihtiyaç duyulan bir kavramdır.⁷⁷ Bu nedenle fiilin karakteristik özelliği de bir çeşit araz

⁷⁴ Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, 124.

⁷⁵ Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik-İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015) 67.

⁷⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 135.

⁷⁷ "...sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan demektir. Kelâm ve felsefe terimi olarak "cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey" gibi manalara gelir... Kelâmda ilk olarak Câ'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745)

gibidir. Hangi mezhebi görüşe bağlı olduğu tam olarak bilinmese de kesb kavramını da yine ilk olarak geliştiren kişinin Dırâr olduğu düşünülmektedir.⁷⁸ Peki, kesb teorsini temellendirirken Dırâr, istitaâtı nerede konumlandırmaktadır? Dırâr'a göre istitaât, fiilden önce, fiilde ve fiilden sonra da vardır. Bu insanın kendisine Allah tarafından verilmiş bir yetisidir. Daha sonraları Sünnî kelâmcılar tarafından da benimsenen kesb nazariyesi, fiilin gerçekleşme biçimini açıklayan yanıtlardan birisi olmuştur. Ancak bir farkla ki Sünnî düşünceyi temsilen görüşlerini beyan eden Eş'arî, burada daha çok Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah en-Neccâr'ın(ö. 230/845) kesb nazariyesine bağlı kalmış ve Dırâr'ın savunduğu anlamdaki kesb anlayışına ise karşı çıkmıştır. Bunun nedeni öncelikle Dırâr, fiilden önce ve sonra insanda istitaât denilen fiil ortaya koyabilme prosesini kabul etmesi ile Sünnî düşüncenin aksi bir iddiayı savunmaktaydı. Oysaki Eş'arîlerin savları ne fiilden önce ne de fiilden sonra, kişide fiil işleyecek hiçbir gücün ya da potansiyelin olmaması yönündeydi. Çünkü fiil işlemeye yararlı gücü o anda sadece Allah kendi dilemesine bağlı olarak yaratır.⁷⁹ Eş'arîlerin ve diğer ekollerin görüşlerini daha sonra ele alacağımız için şimdilik sadece kısaca değinmiş olduk. Tüm bu tezler veya antitezler bir yana, kelâmcıların ulûhiyet karşıtı birçok akım ile de mücadeleleri kapsamında fiilin işlevini, doğasını ve felsefî yorumunu tam olarak anlamayı ve gerçek değerini tespit etmeyi amaçladıklarını ayrıca belirtmiş olalım.⁸⁰ Şimdi fiil hakkındaki düşünceleri ekollerin yorumlarından takip edelim.

1.5.1. Cebriyye

Kesb görüşünün temellerinin İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde cebr fikrinden hareketle sistemleştirildiğini bilmekteyiz. Cebr fikrine taraf olanların Cebriyye adı altında buluştuğunu ve zaman zaman da Cehmiyye olarak da anıldığı rivayetler arasındadır. Ancak birbirlerinin yerine anılan bu iki anlayışın birbirlerinin aynısı olmadığını ifade eden güçlü kanıtlar da vardır. Söz gelimi Cehmiyye bir düşünce hareketi iken, Cebriyye insanın hiç yoksa bir hürriyeti olduğu fikrine karşı çıkan bir anlayıştı. Esasında İslâm düşüncesinin ilk dönemlerinde her şey çok karışıktır. Her ne

tarafından kullanılmıştır. “Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, “Araz” Kelâm Terimleri Sözlüğü” (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 31.

⁷⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 135.

⁷⁹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 157.

⁸⁰ Fiiller hakkında geliştirilen tüm yorumlar ve düşüncelerin temelinde de ontolojik kabuller yer almaktadır. Bk. Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 49.

kadar belli yerlerde belli konular konuşuluyor olsa da isimlendirme konusunda hiçbir netlik yoktur. Biz mezhep isimlendirmeleri adına bir tartışmaya girmeyeceğiz ama farklı düşünce biçimlerinin birbirlerinin isimlendirme durumlarının kesin ve keskin kanaatler etrafında oluştuğunu sanırım söylemek gerekir. Çünkü birbirine karşı oldukça farklı olan düşünceler bu dönemde net ve tarafgir olmanın yanı sıra tahkim edicidir de. Ancak Cebriyye'nin birbirinden ton konusunda bir farkının olduğundan söz edilebilir. İlki “*Cebriyye-i Halisâ*” olarak nitelendirilen ve insana özgür olarak yapabileceği hiçbir şeyi onun kendisine uygun görmeyen bir Cebriyye'dir. İnsanın fail olmasını, taşın yuvarlanması, gezegenlerin dönmesi, ağacın meyve vermesi ve toprağın canlanmasında olduğu gibi gerçekleşen ve insana mecazen atfedilebilen bir olgu olarak görmesinden ileri gelir.⁸¹ Cebri düşüncesi kabul eden kelamcılara göre tabiata dönük basit bir gözlem ile her şeyin Allah'ın kaza ve kaderine göre işlediği ortadadır. Örneğin güçleri, akılları veya idrakleri olmadığı halde "Güneş battı.", "Değirmen döndü." denir.⁸² Bir de insan fiilini ve iradesini kabul etseler bile, iradenin fiil üzerinde ona doğrudan ya da dolaylı olarak herhangi bir etki affetmeyen Cebriyye'ye de "*Cebriye-i Mütevassıta*" denilmektedir. Öyle veya böyle Cebriyye, insanın sadece Allah'ın iradesine bağlı bir biçimde eylem ve düşünce ortaya koyabildiğini ve bunun sonuçlarının da aynı şekilde Allah'ın ilmine ve iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Başka bir deyişle kesb fikrinin ilk nüvelerini söz konusu düşüncenin yapısından takip etmemiz mümkündür.

1.5.2. Mu'tezile

İnsan fiillerinin gerçekte ne olduğu konusunda ilk dönem düşünürlerin arasında çeşitli tartışmalar olmuştur. Tartışmaların merkezinde daha çok fiillerin mahiyeti yatmaktadır. Söz konusu entelektüel çabalar ilk nüveler olarak karşımıza çıkan fikrî münasebetlerden olduğu rahatlıkla kabul edilir. Bir önceki başlıkta adından Cebr olarak bahsedilen görüş insanın kesbini ortaya çıkarmayı amaçlamış ve bunun doğru olduğunu düşünmüştür. Kaynaklarda zaman zaman “Kaderiyye” olarak da yer alan Mu'tezile'ye göre ise insanın hürriyeti tartışma götürmeyecek kadar açıktır neredeyse. Mu'tezile'nin bu konudaki en temel ayrımı, doğada gerçekleşen rüzgârın esmesi, taşın yuvarlanması gibi hallerle insanın arasındaki farkı kesin olarak belirtmesidir. İnsan onlardan farklı olarak

⁸¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 218-219.

⁸² Ömer Aydın, *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998) 39.

fiilinin yaratıcısı konumundadır. Bu da fiilinin kendisine mâl edilmesine olanak sağlar. Bu anlamda insanın ihtiyarında olan fiiller onun yaratmasının kapsamına girerken, doğada gerçekleşen diğer birçok fiil ise sadece ıztırârî (zorunlu bir hal) olarak gerçekleşmektedir. Bu da insanın en azından indeterminist bir karakter arz ettiğini düşündürmektedir. Ne var ki istitâat, Mutezile'nin kanaatine göre tamamen kulun kendi inisiyatifinde olan bir şeydir. Kul kendi iradesiyle onu yaratır ve istediği biçimde yönlendirir. Ebu'l Huzeyl, Muammer ve Mutezile'nin büyük bir kesimi insanın ayırt edici özellik olarak canlı oluşu ve müstâtîi oluşunu vurgularlar. Ancak bununla birlikte canlılık ve istitâatın ondan başka bir şey olduğunu da inanmaktadırlar.⁸³ Fakat istitâat fiilin açığa çıkmasını sağlayan en temel etkidir.

Mu'tezile içerisinde fiil kavramını açıklama girişiminde evren görüşünün etkinliği, sahip olunan telakkilerin güçlü bağlamındadır. Bu durum her mezhebin kabulünde de en az bu şekildedir. Mesela Eş'arî kelâm okulunun görüşlerini açıklarken de yine aynı kabulün (evren görüşü) izlerine rastlayacağız.

İlginç bir biçimde tanık olmaktayız ki Mu'tezile içinde fiil hakkında yorumların gelişmesinde tabiatçı kelâm görüşüne sahip bilginlerin önemli bir rolü vardır. Ontoloji hakkındaki kök salan bu ilk fikirlerin şüphesiz temelinde Allah'ın yaratıcılığı fikri yer almaktadır. Ne var ki çevredeki birçok grup ya da akım, İslâm'ın temel kabulleri olan ulûhiyeti, nübüvveti ve ahireti reddetmekteydiler.⁸⁴ Hem buradan hareketle geliştirilen dünya ve insan görüşü, hem de eyleme yön veren bilgi teorisi, fiillerin mahiyetini çözümleme noktasında önemli dayanak noktalarını teşkil etmiştir. Bu cümleden hareketle Mu'tezile ekolüne mensubiyeti olan kelâmcıların fiil anlayışlarını yorumlamaya çalışacağız.

Mu'tezile'nin fiil anlayışının gelişiminde önemli nokta istitâat anlayışında belirginlik kazanmıştır. Yukarıda istitâat kavramının ilk defa Dırâr b. Amr tarafından kullanıldığını ve bir araz olarak kayıtlandığını ifade etmiştik. Bu nedenle istitâat açık bir şekilde tüm kelâm mezheplerinde bir araz olarak kabul edilmektedir. Ancak istitâatın araz oluş biçimindeki tartışmalar öyle anlaşılıyor ki asırlarca sürgit olmak üzere devam etmiştir. Bu yargıyı destekleyecek en temel örnek de bizce bir yandan savunulan kesb anlayışıyla

⁸³ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri-Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2003) 67.

⁸⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 49.

birlikte diğer yandan savunulan “tefviz” görüşüdür. Söz konusu bu iki kanaat, asırlar boyunca fiil üzerine tahakküm eden iki önemli terimsel kavramlardır. Bilindiği gibi de Mu'tezile ve Şia gibi gruplar, tefviz görüşüne taraf olan gruplar arasında yer almaktayken, kesb görüşüyse Ehl-i Sünnet ile özdeşleşmiştir. Aslında her iki görüş de kendi içinde istitâatı birer araz olarak kabul edip varlığını da kesin bir biçimde onaylamakla birlikte, istitâatın fiilin işleyişindeki rolünde ayrılmaktaydılar. Çünkü Hüseyin en-Neccâr'a göre durum bundan biraz farklıydı. İstitâat, hem fiilden önce hem de fiilden sonra şeklinde düşünülemezdi ve sadece fiil esnasında mevcut idi. Tabi Mu'tezile'nin kanaatlerinin şekillenmesinde asıl rol oynayan unsurlardan birisi de yukarıda da ifade edildiği gibi istitâatın sürekliliği idi

Mu'tezile'nin tabiatçı görüşleri ise incelenmeye değer bir diğer konudur. (İbrahim en-Nazzâm, Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, Muammer vb.) Âlemdeki işleyişi sürekli yaratma teorisinden farklı olarak Muammer'in mânâ ve Nazzâm'ın kümûn teorisiyle ifade etmeye çalışmışlardı. Buna göre âlem bir seferde yaratılmış ve sonrasında bu yaratılışıyla yapısına yerleştirilen özel durumuyla vakti ve zamanı geldiğinde yeni bir hal alabilir, değişebilir veya gelişebilir. (kümûn-zuhur teorisi.)⁸⁵ Tabiat düşüncesini daha iyi anlamak adına şunları da söylemek gerekir ki göz, görmek için gerekli tüm alt yapıya sahip, aynı şekilde kulak da duymak için gerekli bütün donanımlara sahiptir. Öyle ki göz varsa görülen şey, kulak varsa duyulan şey de vardır.⁸⁶ Câhiz, Nazzâm ve Kâ'bî gibi diğer düşünürler de tümevarımsal bir metot ile diğer duyu organlarının söz konusu bu etkileşimsel yapısını da ele almışlardır. Görüldüğü üzere daha çok geleneksel Sünni anlayışta Allah'ın etkin gücü, insan fiillerinde de tam bir şekilde kendini açığa çıkartır. Mu'tezile'de ise bu durum, daha çok insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu vurgulayan bir yapıda ortaya çıkmıştır.⁸⁷ Eş'arî düşüncenin tabiattaki nedensel bağın tümünü reddetmesinin asıl nedeni onların tabiata fâiliyet özelliği verilmesi anlamında tehlikeli bir anlam kalıbının söz konusu olmasındandır. Çünkü yaratıcılık vasfı, sadece Allah'a it olmalıdır.⁸⁸

Tabiatçı görüşe sahip kelâmcılara göre tabiatın uygun bir yapısının olduğunun bir diğer kanıtı da i'timât dedikleri bir çeşit fiziksel süreklilikteki gözlemlerle temellendirilebilir.

⁸⁵ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 69.

⁸⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 117.

⁸⁷ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 41.

⁸⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 76.

İ'timât, dayanmak meyletmek gibi anlamlara gelmekte olup fizik terimi gibi algılanmaktadır. Her ne kadar itme, çekme gibi kuvvetleri ifade ediyor olsa da tam bir karşılık bulmak zordur. Bu zorluk Nazzâm'daki cisimlerin bir mekâna dayanması anlamındaki i'timâd hareketi olarak tanımlaması ile açıklığa kavuşmuştur. Cisimlerin bir mekâna dayanması böyle iken bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesi ise intikal veya nukle olarak nitelendirilmektedir. Nazzâm hareketi ontolojik kanaatinin merkezinde görmüş olmasından olsa gerek, oluşları (ekvân), insan fiilleri ve iradeyi de nefsin/kalbin hareketleri olarak görmüştür.⁸⁹ Hareket eden herhangi bir olgunun mutlaka bir kontrol merkezi vardır. Bu düşünce, doğaya atfedilen nedensel bir bağ ve kiplerden başka bir şey değildir.

Kâdî Abdulcebbâr (ö.415/1025) ise doğadaki nedenselliği i'timâd ve tevellüd kavramlarıyla açıklamıştır. Ona göre bazı fiiller vardır ki gerçekten de insanın kudret mahallini aşan bir durumda oluşmaktadır. Örneğin bazı oluşlar(ekvân) ya da bazı seslerin elem vermesi veya dinleyende farklı bir duygu yaratması gibi olaylar böyledir. Dolayısıyla insanın kendi kudretini aşan bir vetirede fiilini işleyebileceği gerçeğini ifade etmekle Kâdî, başta Bağdadî olmak üzere Eş'arî kelâmcıları da eleştirmiş olmaktadır. Öyle veya böyle doğadaki peşi sıra gerçekleşen birçok fiil adına tevellüd ya da i'timâd denilen bir biçimde gerçekleşmektedir.⁹⁰ Nitekim eşyanın kendi zâtından öte başka bir eşyaya uyguladığı basınç ya da diğer fiziksel maksimler(itme, çekme kuvveti vb.) ancak bu şekilde açıklanabilir. Tabii bu açıklamanın basit gözlemin yüksek gücünden ileri geldiğini de ifade etmekte yarar vardır. Burada Mu'tezile içinde sonucu doğuran şeyin i'timâd olup olmadığı hususunda bir ayrılık söz konusu olsa da kudretin aşıldığı zamanlarda i'timâdın veya tevellüdün gerçekleştiğini ifade etmek mümkündür. Bu ise bazı durumlarda i'timâd bazı durumlarda da tevlittir/tevellüttür. Ancak burada şu da var ki tevellüdün kesintisiz olamayacağı gerçeğidir. Nitekim Kâdî, bu durumu çok açık bir şekilde tevellüd eden fiile etkisi olan hariçten gelen bir durumla izah eder. Buna göre oku atan kişinin gücü veya hızla gürzü çeviren bir kişinin kuvveti tevellüdün etkisinin altının çizilmesinde bize olanak sağlar. Bu gibi hariçten gelen bir fiilin yine başka bir nedenle engellenmesi de söz konusu olabilir. Tüm bunlar tevellüd veya i'timâdın gücünün boyutları hakkında bize daha açıklayıcı bilgiler sunmaktadır.

⁸⁹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 183.

⁹⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 194-195.

Tabiattaki cisimlerin içerisinde bir iç sebep olduğunu kabul eden Mu'tezile kelâmcılarına göre, acaba insanın fiillerini açıklarken de bir iç nedensellikten bahsedilebilir miydi?⁹¹ Tabiat-fiil ilişkisi bakımından sorulması gereken doğru soru, sanırım budur. Örneğin Nazzâm tüm fiillerin tabiat yoluyla (bi't-tab) gerçekleştiğini söylemektedir. Bu kapsamın dışında yer alan tek fiil iradedir. Dahası insanın tek fiili iradedir. Geri kalanlar ise arazî birimlerden başka bir şey değildir.⁹² Mesela bilgi de insanın iradesinin sonucunda gerçekleşen bir fiildir. Bilginin zihne işlenmesini de tab'an açıklayan Nazzâm, bilginin işlenmesiyle elde edilen (tevlîd edilen) bir nesne olduğunu ifade eder.⁹³ Burada bilgi tartışmalarına girmek niyetinde değiliz ama tabiat kavramının ya da insanın tabiatının kelâmî bakımdan somut bir örneklemini bilginin alımlanışı bakımından gözlemlemenin mümkün olduğunu görmüş olduk. Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz da hocasına bu konuda iştirak eder. Câhiz'a göre bilginin telakkisi için yapılan düşünce gerekli bir gârize gibidir. Aslında modern çalışmalara da benzeyen bu durum huy ve karakter gibi kavramları çağrıştırır. İnsanın düşünmeye ve bilgi elde etmeye elverişli yapısı onun tabiatından ileri gelmektedir. Pekala insanın tabiatından bahseden bu yorum bir çeşit determinizm değil midir? Ya da insanın tabiatı onu domine eden sebepleri de beraberinde getirir mi? Câhiz'a göre bu sorunun cevabı "Hayır." şeklindedir. Çünkü insandaki ihtiyar dediğimiz hürriyetin kaynağı tercih sahibi olmasından kaynaklandığına göre, düşünme ya da düşünmeme kabiliyeti ile de beraber donatılmıştır. Bu da ondan cebr gibi insan iradesini ve tercihlerini nefyeden kabulleri reddetme imkânını sağlar.⁹⁴

Yukarıda oldukça az adı geçen bir diğer önemli olgu da hiç şüphesiz tevellüttür. Tevellüd, üzerine de birçok tartışmanın olduğunu bilmekteyiz. Yine bu tartışmaların ilk izlerini Dırâr b. Amr ile Hüseyin en-Neccâr arasında görürüz. Dırâr bir istitâat ile birden fazla tevellüdü imkân dâhilinde görürken, Hüseyin en-Neccâr bunu kabul etmez. Ona göre sadece bir istitâat ile bir tevellüd yapılabilir.⁹⁵

Tevellüdün asıl tartışıldığı konu ise failinin kimliğinin belirsizliği hakkındadır. Yani eğer bir istitâat ile birden fazla fiil işlenebiliyorsa bu durumda her fiilin faili de aynı kişi

⁹¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 106.

⁹² Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim, Şehristânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011) 64.

⁹³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 113-114.

⁹⁴ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 116.

⁹⁵ Turhan, *Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri* 94.

midir? Yoksa farklı kişiler midir? Ya da bu gibi fiillerin faili Allah mıdır veya herhangi bir faili yok mudur? Aslına bakılırsa sormuş olduğumuz tüm bu soruların tamamı konuşulmuş ve üzerinde tartışıl原因lmış sorulardır. Çünkü Eş'arî kelâmcılar açısından hedef olarak belirledikleri tabiatçı kelâm görüşünün tüm kabullerini çürütmekle meşgullerdi. Bu hem varlık hem bilgi konusundaki kabullerin tümünü kapsar. Neticede Mutezile'ye mensup olan kelâmcıların bu kabulü, Eş'arî kelâmcılar açısından izahı mümkün olmayan bir konudur. Bunun birkaç nedeni vardır elbette. En temelde insanın kudret mahallini aşan bir vasatta fiilin gerçekleşmesinin aklî izahının olmadığını düşünürler. Bunun yanı sıra hem aklının hem de iradesinin olmadığı bilinen bir varlık (doğa/tabiat) nasıl bu kadar mutken ve muhkem fiiller gerçekleştirebilir? Onlara göre bu sorunun yanıtı yalnız ve yalnız Allah olmalıdır.⁹⁶

Peki, yukarıdaki soruya geri dönecek olursak eğer bir istitâatın birçok fiile ön ayak olması gerçeğini yani tevellüdü nasıl konumlandırmak gerekir? Yine bir başka deyişle, ölmüş bir kimsenin fiil işlemesi mümkün müdür? Ölen birisinde istitâat olmadığına göre ondan herhangi bir fiilin sadır olması da ilk bakışta düşünülemez. Oysa bir kimse ölmeden önce bir ok atıp da ardından hemen ölse ve attığı ok ile bir cinayet gerçekleşmiş olsa bu suçun öznesi kim olacak? Tevellüde bu biçimde yaklaşılsa sanki çözülmesi güç bir bilmece karşımızda durmuş gibi olmaktadır. Ne de olsa fiil için gerekli şart onu yapabilecek güç olan istitâat yetisidir. İşte Sümâme b. Eşres bu soruna cevap olarak mütevellid fiilin öznesiz faili olduğu görüşüyle konuya çözüm getirmeye çalışmıştır. Sümâme'nin bu yorumu kendi mezhebi dâhil, neredeyse hiçbir kelâmcıyı tatmin etmeyecek olmalı ki, birçok ağır eleştiriye maruz kalmıştır. Kaldı ki, failsiz bir fiil düşünülemez.

Ancak diğer birçok tabiatçı kelâmcı açısından fiilin gerçek öznesi tabii ki fiilin başlatıcısı olan insan olmalıydı. Bu soruna oldukça basit bir çözüm getirmişlerdir. Nazzâm, Muammer gibi isimler fiili de üst bir sebebe bağlarlar. Nazzâm, fiili yalnızca hareket arazı olarak değerlendirir ve bunu da bedeninin bir fiili olarak kabul eder. Bir diğer tabiatçı kelâmcı olan Muammerde ise fiilin bağlandığı üst ilke olarak yine iradeyi görürüz. O da tüm fiilleri iradenin bir parçası olarak görür. Bu anlamda fiiller iradenin aynısıdır, gayrısı değildir. Aradaki tek fark, Nazzâm'ın arazları yaratılmış olarak kabul ederken, Muammer arazları yaratılmamış olarak cevherin bir parçası şeklinde yorumlar.

⁹⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 161-162.

Öyle ya aslında tabiatçı kelâmcılar maddeyle ilgili bu görüşten hareketle tevellüde dair fiillerin niteliği konusunu doğal bir eğilim olarak görürler. Yani fiilin faili ölmüş olsa bile ölümünden hemen önceki fiili yine ona ait olmuş olmaktadır.⁹⁷

İnsanın iradeden başka herhangi bir fiilinin olmadığını savundukları için onlara göre insandaki irade gerçeği tahakkuk ettiği zaman, fiil Allah'ın tabiata verdiği hilkat icabı irade edilen şey üzerinde tecelli eder. Bu nedenle tek fiil iradedir. Tabiat bu soyut iradeyi harekete geçiren bir aygıt gibidir.⁹⁸ Bizim görüşümüze göre tabiatçı kelâmcıların, fiilleri bir üst fiil olan iradeye bağlı olarak açıklaması, insanın iradesinin ne kadar zengin bir rol üstlendiğini beyan eder niteliktedir. Bu görüşün kökenlerinin Stoacı felsefe ile irtibatını kuranlar vardır. Bu irtibatların bize ontolojik olarak gösterdiği çok açık bir tespit imkânı vardır. O da Nazzâm'ın tıpkı kümûn-zuhur teorisinde olduğu gibi varlığı görüngü itibarıyla daha küçük bir varlık birimine gizleyen teorisine paralel olarak insanın fiillerini de çekirdek bir fiil olan irade fiili ile açıklamasıdır. Yani Nazzâm'ın ontoloji hakkındaki görüşleri, insan hakkındaki görüşlerinde de bize projeksiyon tutmaktadır. Kaldı ki ontolojik kabuller kanaatimizce diğer tüm kabulleri belirleyici niteliktedir.

1.5.3. Ehl-i sünnet

Ehl-i Sünnet kelâmına göre, fiil bir istitâat ile gerçekleşir. Bu yorumun kökenlerinin Hüseyin en-Neccâr tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Başlangıçtaki iki farklı yorumlama biçimi ile (tefviz/kesb) insan fiillerinin kökeni problemine değinmiştik. Ama bundan önce Ehl-i Sünnet'in varlık düşüncesine bir miktar değinmek de gerekir.

Allah'ın sürekli yaratması teorisini kabul eden Eş'arî kelâm okuluna göre, her şeyin Allah'ın yaratması ile olduğu bir anlayışa göre tabii nedensellik de insan zihninde bu şekilde yer edinmiştir. Buna göre varlık hakkındaki anlayışımızla insan fiillerini de Allah'ın sürekli müdahalesi anlamındaki "âdet" teorisi ile açıklamaya gidilerek yaratılmış bir düzeneğin parçası gibi kabul etmişlerdir. Ne var ki âlemdeki işleyiş sürekli olarak Allah tarafından yaratılmıştır ve yaratılmaya da devam etmektedir. Böylece yazma fiilini eğer düşünecek olursak yazı, irade ve sonuç birbiriyle örüntülü ama mütemadiyen bir yaratılış ile sağlanmaktadır. Aradaki kesintisizlik bizzat Allah'ın

⁹⁷ Turhan, *Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri* 77-78.

⁹⁸ Aydın, *Kader ve Özgürlük* 76-77.

müdahalesi ile sağlanır. Ancak bu kesintisizlik hiçbir şekilde biri diğerinin illeti ya da asıl sebebi şeklinde nitelenebilecek gibi değildir. Yapısı gereği âleme bu kesintisizliği sağlayan varlık sadece Allah'tır. Allah dilerse de bu kesintisizliği de bitirebilir. Bu ontolojik kabule uygun en anlamlı fiil yorumu ise tabii ki kesb teorisidir.

Kesb görüşüne taraf olanlara göre (Eş'arîler) insanın, kendi fiillerini yaratamadığı çok açık ortadadır. Mesela kul kendi fiillerinin yaratıcısı olsaydı, onu tüm ayrıntılarıyla bilmesi gerekirdi. Bunu uykusunda kendisinde bilinçsizce fiil meydana getiren tüm insanlarda görmek mümkündür. Ya da yazı yazan kişinin bu eylemi sırasında kemik ve hareketlerinin bilincinde değildir. Kaldı ki insan yapacağı fiilleri bazen terk etmek konusunda aynı güçte değildir ve eğer fiilin yaratıcısı olsaydı onun tersini yapmaya da mutlaka kâdir olurdu. Mâturîdîler de kulun fiilinin yaratıcısının Allah olduğunu yine fiil kavramının kendisi üzerinden ispatlama girişimi içerisindedirler. Onlara göre fiil bir şey ise şeyler de bir varlıktır. Dolayısıyla var olan bir varlık ya vacip ya mümkün ya da mümteni kategorisinde olur. Vacip ve mümteni olması şıkkı aklen mümkün olmadığına göre mümkünler kategorisinde olduğu şıkkı geçerli olmaktadır. Kaldı ki mümkün olan varlıkların hükmü, hem var olmaya hem de yok olmaya eşit derecede yakın olan bir varlık hükmüdür. Yine Eş'arî kelâmcıların dediği gibi yaratan yarattığı fiilleri tüm ayrıntılarına göre de bilmesi gerekirdi ancak bu da mümkün değildir.⁹⁹

Esasen fiilin yaratılması konusu, istitâata yüklenen anlamla da doğrusal bir irtibata sahiptir. İstitâat arazının insanda bulunuş şekli, Mu'tezile'ye göre, bekâ adı verilen bir arazla sağlanır. Bu da insanı her an, fiil yapabilme donanımı ile var olduğunu gösterir. Yani istitâat arazı, insanda baki olan bir arazdır. Ancak Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre istitâat, sürekliliği olan bir araz değil, devamlı yaratılan bir arazdır. Bu cümleden hareketle de Mu'tezile'nin istitâat anlayışını reddetmişlerdir. Mu'tezile'nin istitâat anlayışında bir çeşit süreklilik (bekâ) olduğu için bu da insanı sanki Allah'ın her an olan müdahalesinden uzak tutması nedeniyle söz konusu istitâat fikri reddedilmiştir. Ne var ki istitâat bir arazdır ve oluş ve bozuluş kurallarına bağlı olarak bir işleyiş içerisinde hareket eder. Her şey bir yana, fiilin kulun kendi kudretinden çıktığını savunmak, Allah'ın egemenliğini zedeleyici bir söylemi savunmak gibidir.¹⁰⁰ Dahası bu, Allah'ın

⁹⁹ Aydın, *Kader ve Özgürlük* 55-57.

¹⁰⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 238.

irade, kudret ve yaratma gibi sıfatlarının etkinliğini zedeleyici bir dili söylem haline getirmektedir.¹⁰¹

Eş'arîlerin kesbe bağlı olarak yorumladıkları istitâat anlayışını fiilin yanı sıra bilgiye tatbik etmek de mümkündür. Mesela, idrakin oluşumu da kendi ontolojik kabulü ile anlaşılabilir. Nitekim idrak, idrak eden duyu organı ile idrak edilen nesne arasındaki zorunlu bir ilişkiselliğe bağlı olmayan âdet kavramı ile karşılanabilir. Yine aynı şekilde ilmin elde edilmesi keza böyledir. İlim bir nazar ile elde edilse de sonuç itibariyle bir çeşit kesbin sonucudur. Yani nazar kesb, ilim ise mükteseptir ve aralarındaki ilişki sadece bir sebep-sonuç ilişkisinden ibaret olup kesinlikle zorunlu değildir. Allah isterse insanın zihninde bilgiyi yaratabileceği gibi istemezse de yaratmaz.¹⁰²

Aslında kesb görüşündeki ısrarın nedenini anlamak güç değildir. Çünkü Eş'arî kelâmcılar açısından asıl hedef, tabiatçı kelâm görüşünün tüm kabullerini çürütmekten başka bir şey değildir. Bu hem varlık hem bilgi konusundaki kabullerin tümünü kapsar. Bunu destekleyecek yargıyı, yine istitâat kelimesinin anlam alanı içerisinde aramak mümkündür. Eş'arî'nin istitâat kelimesini "taat" kelimesi ile ortak bir anlam sahası içerisinde kullanmasını Watt, yerinde bir durum olarak değerlendirir.¹⁰³ Çünkü insanın yapısal olarak fiil işlemekten ziyade daha çok bir kul formatında olması ve itaat etmesi gerektiği Eş'arî kelâmcıların özenle üzerinde durdukları bir durumdur. Yani Allah-insan ilişkisini bir çeşit efendi-köle ilişkisi biçiminde okumaktaydılar.¹⁰⁴

Yine aynı şekilde felçli bir hastanın ıztırârî olarak hareket edememesi ya da ateşli bir hastanın titremesi gibi örnekler burada zikredilebilir. Esasında Eş'ari'ye göre bu hali (ıztırârî) yaratan da Allah'tır. Bu sebeple de bir fiil ister kesbî olsun isterse ıztırârî olsun Allah yarattığına göre kul kendi fiilini bu bağlamda kesbetmiş olur.¹⁰⁵ Zaten Eş'arî'ye göre de insanın bazen mustatî oluşu bazen de aciz kalışı söz konusu olduğuna göre aslında istitâa, insandan başka bir şeydir. Yani onda bulunan bir mana ya da bir sıfat olamaz. Eğer öyle olsaydı insan her zaman müstatî olurdu. Aslında Eş'arî'nin bu kesb anlayışı Fahreddin Razî'nin (ö.606/1236) de eleştirilerinden bir karşılık almıştır. Onun

¹⁰¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 293.

¹⁰² Demir, *Kelâmda Nedensellik* 157-158.

¹⁰³ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlıklı. (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996) 291.

¹⁰⁴ Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 201.

¹⁰⁵ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 110-113.

eleştirileri, ıztırâr ve iktisâb hali arasındaki farkı aklen nasıl tespit ettiğimiz üzerineydi. Yani bu iki şeyi de yaratan aslında Allah ise nasıl oluyor da aralarında bir fark olabiliyordu? Bu durumda tüm fiilleri yaratan zaten Allah idi ve dolayısıyla insanın kendi başına yapabileceği bir şeyi yoktu.¹⁰⁶ Anlaşılan hem insanın kendi gücü ile fi'l-hakika bir fiil gerçekleştirmesi hem de bunu Allah'tan gayrı olarak yapmaması kabul edilen bir durumdu. Böylelikle insan kendi fiillerinin hem yapıcısı hem de yapmaya nasibi olan kişiydi. Bu durum tıpkı sıfatlardaki çözüm yolu ile aynı idi. Sıfatlar, Allah'ın ne zâtının aynısı ne de O'ndan başkası değildi. İstitâa da insanın ne bir sıfatıydı onun zâtında olan ne de değildi. Bu durum gerçekten de çetrefilli bir yapının tanımı olsa gerektir. O yüzdendir ki kabul görmemiştir.¹⁰⁷

Ömer Aydın, kesb görüşünü başarısız bir açıklama olarak görmektedir.¹⁰⁸ Kesb teorisindeki asıl sorun Kasım Turhan'a göre ise iradenin rolünün söylenmemiş olmasıdır. Bu yüzden fiil, hudus, kudret gibi kavramların en temeli olan irade kavramına yer verilmemesi insanın kesbinin sınırlarını da tespitte zorlaştırıyor. Bu yüzden insanın gerçek anlamda fiilinin faili mi yoksa faili değil mi belli olmuyor.¹⁰⁹

Ayrıca Eş'arî kelâmcılar açısından kesb görüşü, âdet teorisinin eylem gerçekleştirme planına birebir uyum arz etmekteydi. Sadece insan fiil işlemeye niyetlenir ve gerisini Allah tamamlar. İnsanın iradesinin sıfatı da özgür olunca Allah bu fiili işlemeye imkân tanır ya da tanımaz ve sorumluluğun kıstası da bununla sağlanmış olur. Bu durumun bir benzerini yani insandaki iradî potansiyelin açığa çıkış şeklinin izlerini vesilecilik (okasyonalizm) olarak on yedinci yüzyıl Avrupası'nın düşünce dünyasında da gözlemlemek mümkündür.¹¹⁰ Bilindiği kadarıyla insanda iradenin kökeninin Allah'ın dilemesine bağlı olarak geliştiğini felsefî anlamda öne süren ilk olarak Nicolas Melebranche'dir. Vesilecilik kavramında gelişimini bulan bu görüşe göre, insan iradesi sadece Allah'ın iradesini ortaya çıkarmak için kullanılmış bir araçtır.¹¹¹ Ehl-i Sünnetin kelâmî kabullerine göre sadece Allah'ın kudreti bizâtihi kendisi değil, tesir ettiği diğer kudretlerin üzerinde de hâkimdir. Aslında Ehl-i Sünnet, kudret sıfatının ne kadar etkin ve yetkin bir konumda olduğunu merkeze alarak konuyu açıklamaya gitmiş, böylece

¹⁰⁶ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* 116-117.

¹⁰⁷ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* 118.

¹⁰⁸ Aydın, *Kader ve Özgürlük* 55.

¹⁰⁹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* 96.

¹¹⁰ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 279.

¹¹¹ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 35.

kudreti olan ya da güç yetirilen (makdûrât) her şeyi en yüce hatta tek yüce kudrete bağlamışlardır.¹¹²

Gerek Mâturîdî gerekse Nesefî, insan fiilini çeşitli yönlerin üzerinde etkisinin olduğu bir olgu olarak değerlendirir. Bu, bir yönüyle Allah'a uzanan diğer bir yönüyle de insana uzanan bir süreçtir. Allah'a bağlı olduğu tarafıyla klasik anlamda "halk" , insana bağlı olan tarafıyla ise "kesb" aracılığıyla fiil oluşum sürecine girer.¹¹³ Mâturîdî'nin ve Nesefî'nin bu görüşlerinin altında aşırı uç olarak gördükleri Cebriyye ve Mu'tezile gibi ekollerin görüşleri yer almaktadır. Cebriyye fiilin sahibini tamamen Allah olarak görürken Mutezile ise tamamen insan olarak görmektedir. Dolayısıyla bu iki görüş de Mâturîdîliğin temel doktrinine aykırıdır. En temelde fiilin orijini kime ait sorunu en temel sorunsaldır. Elbette Mâturîdîlik açısından bu hem insana hem de Allah'a aittir. Çünkü fiilin yaratılması Allah'a aittir. İnsanın bunu yapmaya gücü kesinlikle yetmez. Yani yaratma en temelde Allah'a ait olan bir şeydir. Dolayısıyla kula ait olamaz. Böylece Mu'tezile'nin yaratma hakkındaki kabullerini reddetmektedirler. Fiilin işlenmesi için de irade gibi bir gerçeğe ihtiyaç vardır. İnsana özgür olarak kullanabileceği cüzî bir irade verilmiş, böylece de insanın kendi kararlarını ortaya koyup özgürce sorumluluk alanının açılması hedeflenmiştir. Söz konusu iradeye yüklem olarak gelen sıfat onun "yaratılmamış" olduğuna ilişkindi.¹¹⁴ Bunu da ilk defa dile getiren kişinin yine Mâturîdî ulemâdan olan İbn-i Hümâm (ö. 1457.) olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁵ Böylece Cebriyye'nin hürriyet karşıtı görüşleri çürütülmüş olmaktadır.

Nesefî, fiilin yaratılmışlığı sorununu, tekvin-mükevven konusundaki görüşlerden hareket ederek açıklamaktadır. Buna göre fail ile meful ayrımını iyi yapmak gerektiğini ifade eden Nesefî, kulun fiilini Allah'ın mefulü olarak görür. Bu ayrımı, Allah'ın fiili yaratmasından fiile bağlı sorumlulukta aramak mümkündür. Şöyle ki eğer fiili Allah yaratıyor, kul da onu kesb ediyorsa bu durumda fiildeki kötülük dolaylı da olsa Allah'a izafe edilemez mi? Sorusuna bir yanıt gibidir. Ne var ki Allah evrendeki her şeyi kendi zatı ile kâim olarak bulunan tekvin sıfatı ile sürekli yaratmaktadır. Yaratığı varlıklar arasında kötü, necis birçok varlık da vardır ancak o varlıklar Allah'ın fiili değil,

¹¹² Demir, *Kelâmda Nedensellik* 237.

¹¹³ Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâturîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017) 38-39.

¹¹⁴ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 75.

¹¹⁵ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 57.

mefulüdür. Yani tekvin sıfatının taayyün ve taalluk etmiş halidir. Bu durum aynen insan fiilleri için de uygulanabilir ve insanın işlediği kötülükler hakkındaki sorumluluk böylece Allah'a değil, kula izafe edilir. Ne var ki kesb fiilin dini sorumluluğunu belirleyici bir etkindir. Şu halde sorumluluk açısından önemli olan kesptir. Mesela Allah, imanı ya da küfrü yaratır, insan da onu kesb eder. Ya da yazının kendisi ile yazmak fiili de birbirinden farklı şeylerdir. Neseî, bunu zihindeki imge olan bir mana ile nesnenin zihnin haricindeki konumunu farklı kılarak çözüme kavuşturmaktadır. Esasında dinî sorumluluk konusu bizim açımızdan bir diğer konu niteliğinde olup doğrudan doğruya tezin konusu olarak yer işgal etmemektedir. Fiilin var oluş şartlarını belli sebeplere bağlayan Neseî'ye göre kudret ve istitâat, fiilin sürekli muhtaç olduğu bir şeydir. İstitâati ve kudreti birer araz olarak kabul eden Neseî, onların ancak fiil ile birlikte yaratıldığını, Mu'tezile'nin iddiasının aksine fiilden önce bulunmadığını bu durumda istitâat arazının yaratılmamış bir araz gibi algılanması hakkındaki çekincelerini belirtir. Ne var ki Mu'tezile'den herkes bu konuda görüş birliği içerisinde de değildir. Bazı kişiler istitâatin baki bir araz olduğunu ifade ederken bazıları da böyle düşünmezler. Aslında Mu'tezile'nin istitâati beka arazı ile birlikte değerlendirerek bir sürekliliğin olduğunu savunan görüşü ile Mâtûrîdî'nin istitâatî değerlendirdiği ilk mana birbirine çok yakındır. O da istitâatin uygun aletler ve uygun şartlar (sıhhatu'l-âlât ve selâmetü'l-esbâb) şeklinde kısaltabileceğimiz manasıydı. Bu konuda bir süreklilik gören Mâtûrîdî ulema, istitâatin fiile tesirini aynı biçimde değerlendirmezler. Onlara göre fiil, ancak istitâatle birlikte olabilir, fiilden önce değil. Bunun en temel nedeni, Allah'ın yarattığı bir varlığı (istitâatı) yine onun yok etmesidir. Dolayısıyla istitâata bir süreklilik yüklersek bu durumda insanı da Allah gibi yaratıcı konumuna yükseltmiş olmak çekincesi ortaya çıkar. Yani arazların bekası gibi bir sorun karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun temelinde arazın arazla kaim olması da vardır. Oysa geleneksel kabule göre bir arazın varlık halinin sona erip de yok haline geçişi ile durum son bulur. Yani istitâat gibi bir araz, beka gibi başka bir arazla kaim olamaz. Böyle olması muhal olduğu gibi bunlar sürekli de olamaz. Oysa hareketi bir araz kabul edersek ona bitişen hızlılık ve yavaş da birer arazdır. Bu durumda hareket arazı yavaş olmaklık ya da hızlı olmaklık arazı ile yeni bir yüklem kazanabilir. Dolayısıyla arazın arazla kaim olması, niçin bir sorun teşkil etmektedir? Bu durum kanaatimizce çok da anlaşılır bir şey değildir.¹¹⁶

¹¹⁶ Muḥammed Ebû'l Hasen el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri-Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'ḥtilâfu'l-*

Ehl-i Sünnet (Eş'âriler) hâdis bir kudretin fiiller üzerindeki tesirine de kuşku ile bakmıştır ve bir makdûra iki kudretin etkisinin olabileceğini reddetmişlerdir. Buna göre araz olan kudret, iki zıt şeye elverişli bir yapıda değildir. Yani insan yaratılmış (hâdis/muhdes) bir kudretle yalnızca bir fiil işlemeye kadirdir. Hem iman hem de küfür aynı mahalde bulunmaz. Ya da yokuş aşağı inen bir kimse aynı zamanda yukarı hareket edemez, bu durum olanaksız kabul edilir. Bu nedenle kudret tek bir makduru (fiili) gerçekleştirmeye özgü bir hakikattir.¹¹⁷ Buna karşılık Mâturîdîler, bir fiile iki kudretin ya da iki failin etkisini mümkün görmüşlerdir. Fiilin birinci yönüyle (halk) Allah'a, ikinci yönüyle ise insana (irade/ihtiyâr) ait olduğunu kabul etmişlerdir.¹¹⁸

Mu'tezile açısından kudret insana daha baştan verili bir potansiyel olduğu için iki zıt durumu da elverişli olabilir. Kişi, kendinde bulunan kudreti zıt da olsa iki farklı koşula veya olguya etkin olarak kullanabilir. Zaten insana tam bir özgürlük sahası yükleyen Mu'tezile, bu konuyu da insan için en uygun kanaat olarak kabul eder ve savunur. Bizce de Mu'tezile'nin insana tanıdığı özgürlük teklife konu olması bakımından tam ve yüksek bir özgürlüktür. Ancak varlık öğretileri bakımından bu durum bir ölçüde tezat teşkil eder. Nitekim Osman Demir'e göre determinist bir evren algısıyla hareket eden Mu'tezile, özgürlüğün insanda tam ve mükemmel olarak bulunduğunu kabul eder. Bu durum teori ile gerçekliği karşı karşıya getiren ilginç bir olgu gibi durmaktadır.¹¹⁹ Hâlbuki Mu'tezile'nin burada kendi fikirlerini desteklemek için kullandığı argümanları onların "beş temel ilkesine" dayanmaktadır. Özellikle "Adalet" ilkesinde karşılığını bulan "özgür insan" bu açıdan yaklaşıldığı takdirde çelişik durmaz, ilkelere bağlı görüşlerin savunulduğunu bizlere gösterir.

Peki, istitâattan bu kadar bahsedildiğine göre, konunun derinleştirilmesi açısından söz konusu kavrama olan yaklaşıma da daha net bir mercek tutmak iktiza etmektedir. Bu nedenle istitâatın anlaşılış biçimini okumamız gerekiyor. Bu konuda Mâturîdî, Eş'arî ile aynı düşünmekle birlikte istitâatın ihtiyâr ile gerçekleşeceğini bildirmesi ile de insanın iradesine bir alan açmış olmalıdır.¹²⁰ Tezimiz açısından da bu alan oldukça önemlidir elbette. Nitekim Eş'arî'nin aksine Mâturîdî, istitâatı sıhhatu'l-alât ve selâmetü'l-esbâb

Muşâllîn, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005) 274.

¹¹⁷ Yazıcıoğlu, *İnsan Hürriyeti*, 77-94.

¹¹⁸ Demir, *Kelâmda Nedensellik* 238. ; Yeprem, *İrade Hürriyeti* 243.

¹¹⁹ Demir, *Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36/1, (2010), 63-82.

¹²⁰ Turhan, *İnsan Fiilleri*, 131.

olarak görmüş olmakla bir çeşit fiil işlemeye uyumlu olan kudreti bu tarz bir potansiyele eş tutmuş olmaktadır. Yani görüldüğü şekliyle Mâturîdî, istitâatı fiilden önce de görmüş olmaktadır. Bir de fiil işleme anında açığa çıkan iyi ve kötü olanı işleyebilme yeteneği olarak açığa çıkmış bir istitâayı ispat etmek ister. Bu da Mâturîdî'nin Mu'tezile'ye yakın olduğu bir yönünü ifade etmektedir.¹²¹ Diğer taraftan Mâturîdî düşünce, insanın işlediği fiillerin sonuçlarını tam olarak kestirememesi ya da bütün bir zaviyesiyle idrak edememesi gerçeğinden hareketle kesb görüşünü de tutarlı bir görüş olarak kabul etmektedir. Esasında Mâturîdî düşünce, teorinin içinde kalarak (kesb) özgürlüğü ispat etmiştir. Mâturîdî'nin insanın yaptığı fiilleri seçerek yapması ve bunu kendi nefsinde bilmesi gerçeği ile bugünkü psikoloji ile de bir paralellik kurmuştur. Kaldı ki Psikolojide de irâdî hareket bir amaca matuf olarak hareket etmek prensibi ile ifade edilir.¹²²

Mesela ihtiyâr, insandaki iradenin olumlu bir çıktısı gibi yorumlanır. Bu yorumlar ağırlıklı olarak Mâturîdî kelâmcılara aittir. Çünkü onlara göre ihtiyâr yaratılmamış ve insanın kendi hürriyetinin alanları içerisinde bulunan özel bir nimettir.¹²³ Yine Mu'tezile'ye mensubiyeti olan birçok kelâmcının da istitâata psikolojik bir anlam yükledikleri açıktır. Bunların başında Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gelir. Ebu'l-Huzeyl'e göre, bir fiilin ortaya konulma süreci iki aşamada anlatılır ve istitâanın bunlarla ilgisi kurulur. Öncelikli olarak bedenin organlarının gerçekleştirdiği zaruri birtakım eylemler (refleksler ya da içgüdüler) bir kuvvete/istitâaya ihtiyaç hissetmeksizin gerçekleşirken kalbin fiilleri için muhakkak istitâa gereklidir. Yani öncelikli olarak Ebu'l-Huzeyl fiili gerçekleştirmeden önce insanın kalbin bir fiili olarak düşünme, karar verme gibi aktlarından sonra (burada istitâa gereklidir) fiil ortaya koyduğunu ve bundan sonra istitâanın gerekli olmadığını ifade eder. Karar verme ya da düşünme aktının gerçekleştiği aşama (yef'âlu) aşamasıdır, fiilin bittiği aşama ise (fe'âle) aşamasıdır. Bu iki an içerisinde insanlar fiil işlerler ve genellikle sözü edilen süreç gerçekleşir.¹²⁴ Muammer'in istitâatı sağlık veya diğer azalar gibi işlemeyen bir bilinç hali olarak

¹²¹ Turhan, *İnsan Fiilleri*, 283-284.

¹²² Turhan, *İnsan Fiilleri*, 286. Ayrıca bk. Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 21, 244-245.

¹²³ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 82.

¹²⁴ Turhan, *İnsan Fiilleri*, 74-75. Bu ilk aşama, kalbin karar verdiği bilişsel bir süreçtir. Bu anlamda kalbin fiil işleme üzerindeki işlevi tartışılmaz büyük bir role sahiptir. Bk. Watt, *Teşekkül Devri*, 292.

yorumlaması da oldukça ilginçtir. Yine Bişr el Mu'temir, Sümâme, Gaylân ed-Dımeşkî gibi düşünürler de bu görüştedir.¹²⁵

İhtiyârın yaratılmadığını Ubeydullah b. Mes'ud Sadru's-Şeria es-Sâni (ö. 747/1346), zihinsel bir düşünce olarak ve hal kategorisinde isimlendirir. Bu isimlendirme ile hariçte varlığı olmayan bir nitelik olarak zihinde mevcut bir kategoriden bahsetmiş olunmaktadır. Yani bir anlamda ihtiyâr ne vardır ne de yoktur. Ne var ki yaratma hariçte bulunan varlıklara taayyün eder, zihindeki varlıklara bu taayyün gerçekleşmez.¹²⁶ İhtiyârî fiilin tahlilini yapan ilk kişilerden birisinin Gazzâlî (ö. 505/1111) olduğu düşünülmektedir.¹²⁷ Ona göre fiil, başlangıçtan organların hareketi şeklinde vücut buluncaya kadar belli başlı aşamalardan geçmektedir. Bunlar:

Tablo 1: Gazzâlî'ye Göre İhtiyârî Fiilin Oluşumu

1. Gûdüler, dürtüler, hâtır	İnsanın hayâl gücünün tümü ve psikolojik yapısı.
2. Meyil	Duyumsanan uyarıcıya yönelme
3. Kalbin Hükmü	Bilginin eşlik ettiği bir süreç (İ'tikâd, zan ya da kesin bilgi)
4. Kast, niyet, azim.	İlk hareket.
5. Fiil/Eylem	Sonuç.

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 2: Hâlid el-Bağdadî'ye Göre Fiilin Oluşumu

1. Fiilin bir cihetiyle tasavvur edilmesi.	Düşünce, bilgi
2. O tasavvurdan doğan cüz'î şevk.	Meyil, yönelim

¹²⁵ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 88.

¹²⁶ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 83.

¹²⁷ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 131-132.

3. Cüz'i kast.	Sınırlı kast ediş
4. Azaları harekete geçirmek.	Sonuç = Fiil

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Tablo 3: Sadru'ş-Şeriâ'ya Göre Fiilin Oluşumu

1. İlim	Bilgi
2. Kudret	Güç, Kudret
3. İrâde	
4. Kast	Yönelim
5. İcâd	Sonuç = Fiil

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

Diğerlerinden ilginç olan bu taksimde ilim ilk sırada yer almaktadır. Yani bilgi, fiilin açığa çıkmasını sağlayan en değerli ölçüt olarak görülmektedir. Çünkü fiilin hangi amaçla yapıldığı bilgiye dayalı olarak temel bulur. Yani fayda veya zarar açısından ya da iyi-kötü, güzel-çirkin oluşu bakımından olması gibi. Daha sonra söz konusu bilgi, kudret ile iradeye, iradeden de kesin bir kast ve karar ile fiile (icâd) dönüşür.¹²⁸ Zaten iş, Eş'arîlerin iddia ettikleri gibi olsaydı insan ne iradesiyle ne kudretiyle ne de bilgisiyle hiçbir tercihte bulunamayan soyut bir seçim yapıyor demek olacaktı. Bunların tümü eğer insanı sorumlu bir varlık kabul edeceksek imkânsız olan şeylerdir. İnsandaki irade ve ihtiyar potansiyelini kabul etmekten başka bir çare yoktur.¹²⁹

Aslına bakılırsa tüm bu anlatılanlardan çıkan yanıtlar bazı sorular hakkındaki belirsizliği de giderme imkânına sahiptir. Başında insanda var olan irade/ihtiyâr ile kişi fiilini gerçekleştirmeye niyetleniyor. Bunun için gerçekleştireceği fiil hakkında bir bilgi veya fikre sahip oluyor. Ardından da fiili meydana çıkarmak için gerekli kuvvet ya da

¹²⁸ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 134.

¹²⁹ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 85.

istitâat burada devreye giriyor, ardından da îkâ(fiile yönelik kast) gerçekleşmiş oluyor. En sonunda da Allah yaratırsa eğer, fiil gerçekleşiyor ve kul gerçekleşen bu fiili kesbetmiş oluyor. Bilgi bazen başta bazen de sonda olmaktadır. Başta veya sonda olması şöyle dursun, fiil açısından ihtiyâra daha büyük bir rol verilmekte ve böylece insanın eylemi açığa çıkmaktadır. Peki, cüzî irade denilen irade gerçekten de ne kadar cüzîdir? Sorusunun konunun anlaşılması bakımından önemi oldukça büyüktür.

Mâturîdî kelamcılara göre bu cüzî irade, insanın adeta tüm eksikliğinin bir telafisi gibidir zannımızca. Çünkü gerek istitâat gerekse de fiilin ortaya çıkması için gereken bütün koşullar (sıhhâtü'l-alât ve selâmetü'l-esbâb) insanın elinde olmayan durumlardır ve bu anlamda insan kendini kuşatan bir çeperin içinde gibidir. İnsanın tüm seçimlerinin kökeni ise cüzî denilen soyut bir iradenin etkisine bağlanmakta ve ortaya koyduğu bütün fiiller de bu soyut iradenin somut çıktıkları olarak durmaktadır. Demek ki cüzî irade en yalın haliyle insanî bir durumdur ve filozofların “*İnsan, düşünen bir canlıdır!*”¹³⁰ Sözü nü yani insanın ayırt edici faslını ortaya koymuş gibidir. Bu bakımdan cüzî iradenin boyutunu ve yukarıda serimlemiş olduğumuz ihtiva ettiği tüm değişkenleriyle birlikte okuduğumuzda cüziyyetinin ve cesametinin pek de sanıldığı kadar cüzî olmadığını görmekteyiz. Diyebiliriz ki cüzî irade söylemi barındırdığı ve geliştirdiği kesb yorumuyla bir yeniliktir. Bu da kelâmî bakımdan üzerinde durulmaya şayan ve takdir edilir bir gerçektir. Ancak diğer taraftan da insanın düşünsel gerçekliğine yaptığı atıf felsefî anlamda hiç de yeni bir durum olarak kabul edilemez. Bu itibarla cüzî irade, teolojik perspektiften yepyeni bir söylem değerine sahip olsa da, felsefî anlamda yeni olduğu görüşü pek de doğru değildir.

Genel eğilime göre insanda fiilin dört mertebede ortaya çıktığını söyleyebiliriz:

- Küllî İrade
- Küllî kudret
- Cüzî İrade
- Cüzî Kudret ¹³¹

¹³⁰ Farabî, Ebû Naşr Muhammed b. Muhammed *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017) 83.

¹³¹ Aydın, *Kader ve Özgürlük*, 101.

Anlaşılmaktadır ki Mâturidî kelâmcıları, kendilerinden önceki fiil-kudret ve irade tartışmalarının seyrini iyi okuyabilmişler ve Mu'tezile'nin "yaratıcı insan" tanımından kaçınarak, buna karşın Eş'arî'nin altını boş bıraktığı kesb anlayışının içini beşere kudret ve ihtiyâr vasfını kazandırarak doldurmaya gayret etmişler böylece iki tezi birbirine buluşturmaya çalışan yeni bir sentez geliştirmişlerdir.¹³² Bizce bu gayret, hem ilahi kudreti hem de insani iradeyi bir potada buluşturabilme gayretidir. Ancak kabul etmek gerekir ki bu tavır, Eş'arî görüşün sadece farklı bir yorumlanma şeklidir. Yani insan, hâdis olan iradesi ve kudretiyle ve her şeyin Allah tarafından yaratıldığı bir dilimde olmasına rağmen özgürdür ve seçimlerinden sorumludur. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Mâturîdî'nin cüz'i irade görüşü ile Eş'arî'nin kesb görüşünde insanın fiil işlediği aşamada özgür olduğu hissine bağlı hareket etmesi, en ortak ve ilgi çekici bir noktadır. Aslında insanın özgür oluşu, onun bunu bir şuur hali olarak kendinde, kendi nefsinde hissetmesi ile eş değerdir. Buna göre, özgürlüğün bilişsel ya da şuursal bir bir niteliğe ait olduğunu ifade ettiklerini gözlemlemekteyiz.¹³³

İstitâata yüklenen anlamlar ve etrafında yapılan bilumum tüm tartışmaların bakiyesi, asırlarca fiillerin yaratıcısı kimdir? Tevhit denilen dolaylı fiilin gerçek öznesi kime denir? Soruları ile oldukça indirgenmiş bir mevzu olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki kelâmî anlamda üzerinde durulması gereken asıl olgular, kanaatimizce bunlar değildi. Çünkü Müslüman kelâmı henüz en başından Allah'ın yaratıcı oluşunu ve bütün canlılık üzerindeki hâkimiyetini/egemenliğini kabul ederek açılan bir yoldan hareket etmeyi tercih etmişlerdi. Ne var ki bizce insanın fiil gerçekleştirmesi gerçeğini konuşmak dururken, fiil yaratılmış mıdır yoksa yaratılmamış mıdır? Soruları ile bir çeşit anlam daralmasına uğrayan tartışmalar silsilesi ve tahkim edici birçok iddia sorunları sadece daha da kaotik bir hale sokmuş, yapıcı olamamıştır.

Bir diğer tartışma biçimi olan tevhit/tevellüd fiilinin orijinin aidiyeti sürgit tartışmalar silsilesinin başlangıcını oluşturmakta ama bu da çözümü olmayan teolojik polemiklerden öteye gidememektedir. En azından bunu çok net gözlemele imkânına sahip olduk. Oysa tartışmanın merkezi böyle olmamalıydı. Her ne olursa olsun konu şu, tevellüd fiil maalesef mütevelled ile ilgili olan kısımda kaldı. Mesela Nazzâm mütevelled olan failin iki hâtırdan (hatırâyn) hareketle söz konusu fiilin ortaya çıktığı

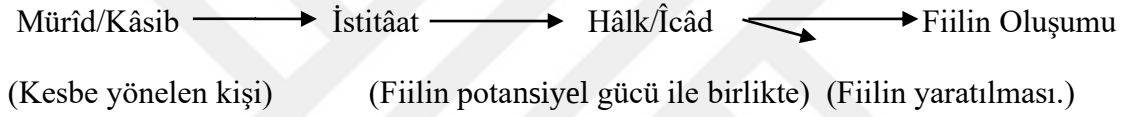
¹³² Turhan, *İnsan Fiilleri*, 286.

¹³³ Yeprem, *İrade Hürriyeti*, 202.

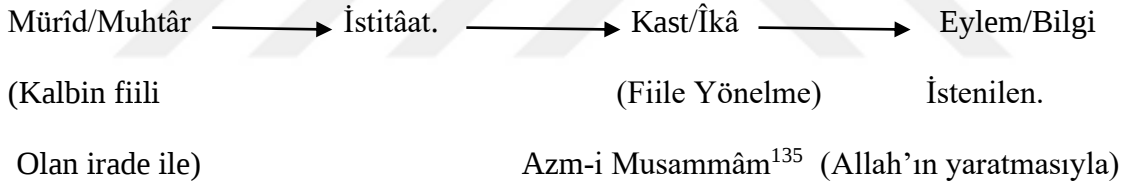
mesalesini tartışma konusu etse de bu durum sadece Nazzâm'ın başlattığı bir muhâvere olarak kaldı. Daha sonraki kelâmcılar (gerek Mutezili olsun, gerekse de diğer ekollerden olsun) sadece mütevelled fiilin orijinini tartıştılar. Bu tartışma da konuyu oldukça sınırlı bir çerperin içinde hapsetti ve konunun dışına çıkmasına müsaade etmedi.¹³⁴ Bütün bu nedenler dolayısıyla insanın fiili ile içsel süreçleri arasında anlamlı bir ilerleme maalesef kaydedilemedi ve umulan bilimsel sıçrayış gerçekleştirilemedi. Fiilin psikolojik bakımdan oluşum süreci, birkaç yüzyıl daha beklemek zorunda kalmış oldu. İnsan davranışları ile kayda değer, bakış ve gerekli gelişim ise Aydınlanma felsefesi ile başlayan süreçte ve pozitif bilimlerle ciddi bir ilerlemeye sahne oldu.

Fiilin işleniş biçimini kelâm ekollerine göre yukarıda zikrettikten sonra bunu görsel bir biçimde kısaca ifade etmemiz gerekirse şöylece gösterebilmemiz mümkündür:

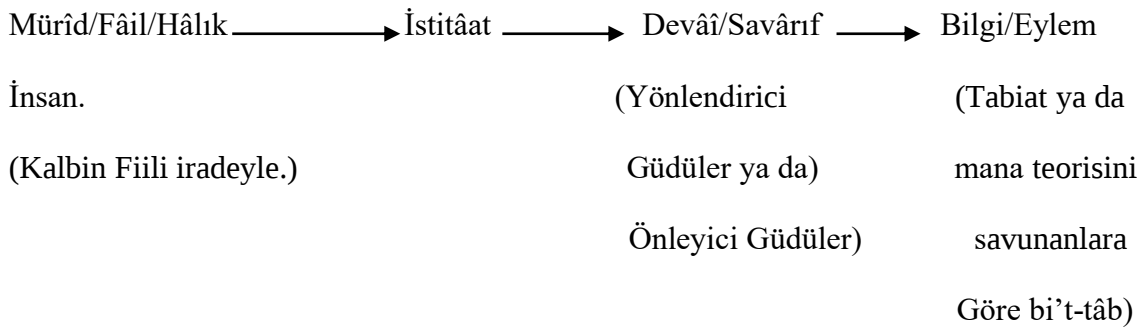
Eş'arîlere Göre:



Mâturîdîlere Göre:



Mu'tezile'ye Göre:



Şekil 2: Mezheplere Göre Fiilin Ortaya Çıkış Durumu

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

¹³⁴ Watt, *Teşekkül Devri*, 294. Ayrıca bk. Turhan *İnsan Fiilleri*, 85.

¹³⁵ Bk. Fiile yönelirken adına Devâî denilen, birtakım saikler, etkileyici ve güdüleyici olgular mevcuttur. Kelâmcılar, bu konuya da eserleri arasında yer vermişlerdir. Biz de bu konuyu tezin ikinci bölümünde açıklayacağımız için burada sadece işaret etmekle yetindik.

İKİNCİ BÖLÜM: KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR AÇISINDAN KALBİN FİİLLERİ

2.1. Kalbin Fiilleri

İnsanı maddî ve mânevî bir bütün olarak kabul eden kelâm ekolleri, ruhun ve bedenin tıpkı bir melodi gibi ortak biçimde çalıştığından söz etmektedirler. Bu uyumlu ve dengeli harmoni, insanın davranışsal işleyişinde kendisini çok net bir biçimde açığa çıkartmaktadır. Söz gelimi duygularımız ve hissiyatımız bizlerin ruhsal mekanizmalarıdır ancak, açığa çıkan fiil hali ise sözü edilen denge ve uyumun bir yansımasıdır.¹³⁶

Kalbin fiilleri veya bilinç ile sadece kelâm, felsefe veya tasavvuf gibi nazari ilimler değil, fıkıh gibi normatif ilimler de ilgilenmektedir. Örneğin mükellefin mükellefiyet algoritması olarak kabul edilecek olan temyiz kabiliyetinin günümüzde bilinç konusu ile yakın bir ilişkisi vardır. Öncelikli olarak cezaya konu olan suçların taksimini yaparken sürekli olarak bilinç ve onun etkilerinden söz edilir. Örneğin Türk Ceza Kanunu'nun 32. ve 34. Maddelerinde suça terettüp eden durumlarda aranan en temel özellik bilinç ve kişinin iradesinin açıklığıdır. Zaten temyiz gücünü henüz kazanmamış ya da geçici nedenlerle kaybetmiş olan bir kimse veyahut zorla iradesi elinden gasp edilmiş olan bir kimse bu bağlamda suçlu olarak kabul edilmemektedir. Söz konusu konularda kendisine başvuru temyiz kavramı geniş anlamda aklı ve bilinci de içine alan kapsayıcı bir kavramdır. İlâveten her mümeyyiz akıllı ve mükellef kabul edildiği halde her akıllı, mümeyyiz kabul edilmemektedir.¹³⁷

Fıkıh âlimlerinin bedenin fiilleri ile uğraşmasına karşılık, kelamcıları daha çok i'tikâd (bilgi/eylem) ile ilgili olan kısmı yani "kalbin fiillerini" konuşmayı kendilerine zaruri bir konu olarak görmeleri, bu konunun daha sonraları kelâmî bir konu olarak kabul edilmesindendir.¹³⁸ Ne var ki ilk başlarda bu durum yoktu ya da sadece eylemin dinî içeriği ile ilgili tartışmalar vardı. Örneğin İslâm'ın erken dönemindeki büyük günah tartışmaları tam da böyledir. Ancak daha sonraları günah veya sevap denkleminin

¹³⁶ Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsan Fiilleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997) 209.

¹³⁷ Cemalettin Şen, *Bilinç ve Etkisi-İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010) 101-102.

¹³⁸ Turhan, *Kelâm ve Felsefede İnsan Fiilleri* 41.

merkezinde amellerin oluşu onun dünyevî taraflarının da açığa çıkması gerektiğini kısa sürede ortaya çıkartmıştır. Çünkü kalp denildiğinde daha birçok ayetten de onun ne denli mihver bir içerime sahip olduğu ortadadır.

"Nefse ve ona düzen verene. Ona kötü ve iyi olma yeteneklerini yerleştirene ant olsun."¹³⁹

"*Fakat diğerinin ihtirası onu kardeşini öldürmeye sürükledi ve onu öldürdü: Böylece hüsrana uğrayanlardan oldu.*"¹⁴⁰

"*Gerçek şu ki: İnsan tatminsiz bir tabiata sahiptir. (Kural olarak) başına bir kötülük geldiği zaman sızlanmaya başlar. Bir iyilikle de karşılaşınca onu bencilce (sahiplenip başka insanlardan) uzak tutar.*"¹⁴¹

"*De ki: Herkes kendi mizaç ve karakterine(şâkile) göre iş yapar.*"¹⁴² Ayeti olgusal bir duruma işaret etmesi bakımından oldukça önemlidir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, (ö. 1942) söz konusu ayetteki "şâkile" ifadesini şöyle tefsir etmektedir:

"Şâkile kelimesi, tabiat, adet, din, hulk, niyyet, seciyye ve cibillet, tarıkı müşâkil gibi muhtelif ve fakat mütekarib ma'nalarla tefsir edilmiş ise de en cem'iyetlisi sonuncusudur. Yani herkes kendi hâl ve mizacına uygun olan yolda hareket eder. Tabiri aharla hissiyatı mahsusasına göre iş yapar."¹⁴³

Elmalılı, kişinin seciyesini ve kişilik özelliklerini referans göstererek onun karakteristik özelliğinin bütünlüğüne işaret etmiş olmaktadır. İnsanın iradesini açıklamak isteyen üçüncü yüzyıl kelâmcıları için bu konu oldukça yeniydi. Çünkü onlar özellikle Doğu Akdeniz bölgesinin mirasıyla henüz yeni karşılaşmışlardı ve söz konusu bu mirasla yüzleşmeleri gerekiyordu. İşte bunun için insanı, onun neliğini, mahiyetini doğru bir şekilde kavramaları ve yorumlamaları kaçınılmaz bir durumdu. Cengiz'e göre bunun nedeni irade meselesinin kelâmcıları o dönemde oldukça meşgul ediyor olmasıydı. Bu yüzden iradeyi doğru açıklamak için girift olan insan tartışmalarına girmiş oldular. Bu sayede kelâmcıların zamanını alan oldukça yeni bir konu gündeme gelmiş oldu. Kaldı ki

¹³⁹ *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002) eş-Şems, 89/8-9.

¹⁴⁰ el-Mâide, 5/30.

¹⁴¹ el-Meâric, 70/19-21.

¹⁴² el-İsrâ, 17/84.

¹⁴³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979) 5/3196.

bir asır öncesinde bu tartışmaların bir nüvesi bile yoktu.¹⁴⁴ Muhammed Ammâra, bu konuda şöyle bir açıklama yapmaktadır:

“...Zorluklar ve sıkıntılar karşısında insanda beliren korku ve telaş, yine mal kazanma esnasında bazı insanların sergiledikleri cimrilik ve pintilik gibi tutum ve davranışlar, Adalet ve Tevhid Ehli gruplara göre insan serbestliğinin, özgürlüğünün semereleridir. Onlar, bu tür davranışların doğuştan gelen yerleşik karakterler olmasını ve yaratıcının insan içindeki faaliyetinin/fiil işleminin görüntüleri olmasını reddetmişlerdir.”¹⁴⁵

Bu da demek oluyor ki erken dönemden itibaren bir davranışın ortaya konuluş halinin neden hep aynı biçimde geliştiğini ve buna karşılık insan davranışlarının neden hep belli bir biçimde araştırılmasının zarureti ortaya çıkmış oldu. Eylemin doğasını anlamak için felsefî ve psikolojik birtakım araştırmalar gereklidir. Başta irade konusu olmak üzere eylemle ilintili diğer konuların açılımı, bizleri teolojik bir konunun araştırılmasının yanı sıra bunun psiko-sosyal bir anlamının da olduğu gerçeğini beraberinde getirmektedir. Özellikle iradenin ahlâk ile olan ilişkisinin yanı sıra bilgi, akıl, doğal istekler vb. hallerin de açıklığa kavuşmasını gözlemlemek mümkün olacaktır. Eylemin doğasını anlamaktan kasıt, onunla ilgili genel bir sonuca varmaktır. Eylem teorisi, karakteristik olarak tümel bir konudur. Onun tümel olması, ilgi çekici olmasını da beslemesinin yanı sıra normatif bir dal da değildir. Konunun altını dolduran en güçlü etmen ise temelde metafizik, etik ve yer yer de epistemoloji ile olan bağlantısıdır. Konuyu açım-larken belli soruların yanıtlarının peşinde koşulduğunu unutmamak da gerekir. Bu sorular metafizik, etik ve epistemolojik konuların içerisindedir.¹⁴⁶ Örneğin eylemlerin nedenli olup olmadığı konusu özgür irade bağlamında tartışılan bir konu olduğundan bu metafizik bir konudur. Ancak eylemin nasıl oluştuğunu anlamak ise tam olarak psikoloji ve epistemolojinin sınırlarında tartışılması gereken bir konudur. Eylemlerimizin kaynağı nedir? Sorusu tamamen felsefî bir sorudur ve soruya verilen yanıtlar karşısında eylem teorisi şekillenmektedir. Örneğin Determinizm düşüncesini savunan bir kimse için

¹⁴⁴ Yunus Cengiz, Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 2019, 59.

¹⁴⁵ Muhammed Ammâra, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998) 147.

¹⁴⁶ George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islâmic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985) 98-109.

eylemler aslında biri diğerini takip eden bir oluştan başka bir şey değildir.¹⁴⁷ İşte tam da yukarıdaki satırlardan hareketle İslâm filozoflarının da fiile kaynak aradıklarını ve bu konuda derinlemesine araştırmalar yaptıklarını biliyoruz.¹⁴⁸

Ebû Yusuf Ya'kub b. İshak el-Kindî (ö.252/866), insanın doğuştan akıl, şehvet ve öfke kuvvetlerine sahip olarak yaratıldığını öne sürer. İnsanın nefesine ait olan bu iç kuvvetlerden şehvet ve öfke kuvveti onu herhangi surette düşük seciyeli bir fiili gerçekleştirirken akıl kuvveti ise onu doğru olana sevk edecek potansiyeli kendinde barındırır. Burada kişinin iradesini etkin bir boyuta taşıyıp kuvve halindeki aklını iyiyi ve doğruyu işleyecek fiil hale getirmesi beklenir. Aslında filozofumuza göre, tüm bu haller insanda bilişe ait olan şuurun çeşitli taraflarını açığa çıkartarak doğru düşüncüyü, doğru bilgiyi ve doğru eylemi ortaya koyabilmekten geçer. Bu doğrultuda hareket etmenin yolunu düşüncede derinlik olarak gören Kindî, bu derinliğin kişiden kişiye göre de değişebildiğini ifade eder. Bunun nedeninin ise iç ve dış etkenlerin çemberinde düşünen bene yorar. Çünkü insanın düşüncesindeki derinlik de bu bağlamda açığa çıkar. Söz gelimi bazısı öyle derin düşünür ki gözünün önünde cereyan eden bir şeyi ya da herhangi bir nesnenin kendisini göremez oysa diğer taraftan dalgın olmayan bir kimse ise etrafında olup biten birçok şeyi duyumsar ve düşünür. Bu kişideki duyumsama gücü ile müfekkire gücünün ilişkisine bağlı olan bir şeydir.¹⁴⁹ Aynı zamanda irade ile ihtiyâr arasında da bir farkı kabul eden Kindî'ye göre, irade tüm canlılarda var olan ve olması gereken doğrultuda fiil gerçekleştirme alt yapısı olarak kabul görür. Bunu yapabilmesini sağlayan da "hâtır" kuvvetidir. İhtiyâr ise sadece insanlarda bulunan bir kuvvedir ki insan onunla seçimini ortaya koyabilecek bir kabiliyet sergiler. İrade ile ihtiyâr arasındaki benzerlik ise her ikisinin de nefsin birer kuvveti olmalarından ileri gelmektedir. Kindî, insanı harekete geçiren adına "*Sanîh*" dediği bir iç idrak durumundan da bahseder ki buna göre insan bu idrakin sayesinde fiil işler. Tüm bunlardan hareketle rahatlıkla ifade edebiliriz ki Kindî açısından insanın fiili mutlaka psikolojik bir süreçle anlaşılır.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi-Kâdî Abdülcebbar Örneği*. (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012). 27-37.

¹⁴⁹ Kindî, Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 255.

¹⁵⁰ Kindî, *Felsefî Risaleler*. 244-245./150-151.

Gazzâlî, genel olarak canlılığın felsefede tam ve bütün olarak olmasını imtizâcın (birçok elementin bir araya uyumlu gelmesi ile) olması ile şart koşturmaktadır. Bu nedenle vücuttaki tüm psikolojik işleyişin Gazzâlî'ye göre imtizâcın ortak uyumsal hareketi ile mümkün olacağını söylemeliyiz. Bu diyor Gazzâlî, bir meyl-i tabii ile gerçekleşir. Ancak sonuna da ilâhî kanunun böyle cereyan ettiğini ilave etmeyi ihmal etmez.¹⁵¹ Aslında bu da tabiat düşüncesinin felsefedeki kullanım sahasının ne kadar yaygın olduğunu gösterir bizlere. Felsefede belli davranışlara karşı belli güçler veya tepkiler hep bir şeye karşı o şeyin tersinin değişmesi ile olmuştur. Örneğin korku, öfke gücünün azalması ile sabittir. Öfke gücü ise korkunun azalması ile sabit olur. Yani, aslında her şey zıttı ile kaimdir. Gazzâlî'nin dikkati çektiği bir başka şey ise fizyolojik ihtiyaçlardır. Ya da bunlara birincil güdüler de denilir. Örneğin hayatta kalma içgüdüğü böyledir, beslenmek için yemeğe ilgi böyledir, nesli devam ettirmek için üreme ihtiyacı da yine böyledir. Bunların felsefedeki karşılığı ise *nüzû'* kavramıdır. Tüm bu bedensel ihtiyaçların giderilmesinin yolunu ise Gazzâlî, şehvet gücünden ileri geldiğini savunur ve bununla da kalmayarak söz konusu bu gücün baskın bir güç olduğunu da ilave eder. Gazzâlî, insandaki batınî/nefsânî güçlerin aslında onun nefesine bağlı bir cevherden neşet ettiğini ifade eder. Bu güçler, insanın aklî tüm gereklerini (hayal gücü, düşünme gücü, hatırlama gücü vb.) insanî nefse bağlı olarak gelişir. Bunun tüm merkezini felsefede, akılda görür. Aklî güç, Gazzâlî'nin Makâsıdu'l-Felâsife'sinde bu ve benzeri cümlelerle özetlenmekte.¹⁵² Kelâm'da ise daha çok kalbin birer eylem sahası olarak tüm bu aklî fonksiyonlar iş görmektedir. Toparlayacak olursak insanın yaratılış itibarıyla yapısı, görünen ve görünmeyen tüm yönleriyle bir bütündür. Dolayısıyla insanın dışsal bütünlüğü adeta bilgisayarın dış kasasını (hardware) temsil ederken, içsel yapısı (nefs) da bilgisayarın iç kasasını (software) temsil etmektedir. Şaban Ali Düzgün'e göre nefis, bilinci ve kişiliği temsil etmektedir. Nefsin tesviye edilmesi ibaresinden onun maddi âlemle kurabileceği uygun irtibatı anlamamız gerektiği ifade edilmektedir. Örneğin nasıl gözün tesviyesi görmeyi, kulağın tesviyesi işitmeyi sağlıyorsa nefsin tesviyesi de anlamayı, idrak etmeyi sağlamaktadır. Tabi bu durum, nefsin ruhsallık yapısı ile ilgilidir. Bir ruha sahip olan nefis, insan olmanın tüm bu yetkinliğini içermektedir.¹⁵³

¹⁵¹ Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri-Makasıd El-Felasife*, 264-265.

¹⁵² Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, 273-275.

¹⁵³ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, (Ankara: OTTO Yayınları, 2016). 26-37.

2.2. Mu'tezile Kelâmında Kalbin Fiilleri

Mu'tezile kelâmında fiiller, kalbin ve organların fiilleri olarak ikiye ayrılmaktadır. Genel itibariyle fiiller, belli bir tasnif sırasına göre işlerlik kazanmıştır. Mu'tezile'de eylem kalpte ve organlarda oluşan eylemler olmak üzere iki çeşide ayrılmaktadır.¹⁵⁴ Örneğin Vasıl b. Atâ insan fiillerini, hareket, sükûn, i'timâd, nazar ve bilgiden oluşan bir bütün olarak yorumlamıştır. Aynı şekilde Ebü'l-Huzeyl el-Allâf da fiilleri; kalbin ve azaların fiilleri olarak ikiye ayırmışlardır. Üçüncü olarak da insanın fiilinden doğan fiil olarak tanımladığı mütevellid fiil de vardır. Benzer bir ayrımı da Kâdî Abdülcebbâr benimsemişti. Mu'tezile tevellüdü, acı, ses, telif gibi sebeplere bağlı olarak yapılan vasıtalı fiiller kapsamına almaktadırlar. Bunun yanında herhangi bir vasıtaya bağlı olmaksızın doğrudan fiiller vardır. İrade, nefret, zan, düşünme, kanaat gibi fiillerdir. Bir de bunların dışında i'timâd ya da tevlîd yoluyla gerçekleşen fiiller de vardır. Mu'tezile için dinî sorumluluğa konu olan fiiller mübaşir yani doğrudan olan fiiller için geçerlidir. Dolaylı olan fiiller de bu kapsama girmekseyse de onların gerçekleşmesinde birden fazla değişkenin de etkili olabileceği düşünülünce mütevellid fiiller için farklı yorumlar da yapılabilir.¹⁵⁵ Bilgiler, sanılar, kanılar, yönelme ya da kaçınma gibi süreçlerin yanı sıra üzüntü, pişmanlık veya sevinç de kalbin fiillerinden kabul edilmektedir. Organlarda gerçekleşen eylemler ise çeşitli oluşlar (ekvân), i'timâtlar, telif, sesler, elemeler ve dokunma gibi şeylerle oluşan bütün edimlerden oluşmaktadır. Her iki mahalde de Kâdî'ya göre fiillerin insana nispet edilen fiiller olduğu gibi, Allah'a nispet edilen fiiller de vardır.¹⁵⁶ Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl-el-Allâf, fiilleri, kalbin ve organların fiilleri olarak ikiye ayırmaktadır. Kalbin fiillerini doğrudan insanın kendi gücünün sınırlarında fiiller olarak yorumlarken, organların fiillerini ise hem insanın gücü dâhilinde olan hem de insanın gücünü aşan fiillerin kategorisinde ele alır. İnsanın gücünün yettiği fiilleri toplamda on fiildir. Bunların beşi kalbin beşi de organların fiilleridir. Ebu'l-Huzeyl'e göre bunlar sırasıyla şu fiillerdir:

¹⁵⁴ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 62.

¹⁵⁵ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 239-240.

¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl*, nşr. Taha Hüseyin-İbrahim Medkûr (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), 9/9.

Tablo 4: İnsanın Fiilleri

Kalbin Fiilleri	İtikâdât (İnanışlar)	İradât (Arzu ve istekler)	Kerâhât (İsteksizlikler)	Enzâr (Düşünceler)	Zunûn (Sanılar)
Organlarda gerçekleşen Fiiller	Ekvân (Oluşlar)	İ'timâdât (Fizik Kanunları)	Te'lifât (Maddenin unsurlarının birleşmesi)	Esvât (Sesler)	Âlâm (Acılar)
İnsan Gücünün Yetmediği Fiiller	Sıcaklık Soğukluk	Yaşlık Kuruluk	Hayat Kudret	Şehvet Nefret	Fenâ ¹⁵⁷ (Yok oluş)

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

2. 3. Kâdî Abdülcebâr'a Göre Kalbin Fiilleri

Tabiat görüşünü savunan kelâmcılara göre, ruh akıllı, beden ise arzuları karşılayan bir duyum merkezidir. Dolayısıyla eylemin girdileri ruhun, eylemin çıktı ve dönütü ise bedenın doğasından kaynaklanır. İşte bu yüzden eylemin doğası, akıl ve arzunun tam da kesişim noktasında bulunur. Tespit edilebildiği kadarıyla Nazzâm, Aristotelesçi kalp merkezli bir eylem teorisyenidir. Çünkü o eylemin/edimin merkezini kalp olarak görür. Nitekim ruh, bedenın her yerine yayılan latîf bir cisim olunca ruhun bedenle güçlü bir etkileşim içerisinde olduğunu gözlemlemiş olmak mümkündür. Bu da Nazzâm'ın müdahale teorisinden ileri gelmektedir.¹⁵⁸ Ancak Kâdî Abdülcebâr ruh-beden düalizmine karşıdır. Çünkü ona göre asıl olan bedendir. Kaldı ki eğer ruhun bedene yayılmış bir cevher olduğu kabul edilirse sağlam bir organın çalışması şöyle dursun, hastalıklı bir organın çalışmasının nasıl açıklanacağı da müphem olmaktadır. Nitekim ruh eğer beden üzerinde etkinse onun tamamı üzerinde etkin olmalı, sadece bir parçası üzerinde etkin olmamalıdır. Bu nedenle kişinin bütün edimlerinin temelinde olsa olsa ancak beden olur, ruh olamaz. İşte bu durum Kâdî Abdülcebâr'ın Ebu'l-Hüze'yl'in sahip

¹⁵⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı*, nşr ve trc. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 140, 182. Bk. Aydın. *Kader ve Özgürlük*, 63.

¹⁵⁸ Yunus Cengiz. Rakip İki Tasavvur, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, 64-65.

olduğu gelenekten geldiğini göstermektedir. Kaldı ki zaten insanın doğasından bahsetmek de anlamsızdır. Çünkü eğer insanın bir doğası varsa bedendeki birtakım durumların bilgi ve irade üzerinde etkisinin olduğu da asla yadsınamaz. Buna göre, insanın özgür oluşundan da asla bahsedilemez.¹⁵⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiil, "kişide onun güç yetirdiği şey" olarak zikredilir. Bu nedenle kâdir oluşun sırrını onun (failinin) fiilinde aramak gerektiğini ifade eden Kâdî, insanın fiilinin değerini de onun amaçlarına bağlar. Kâdî'ya göre bu anlaşılınca insanın fiilinin failinin muhdesi olduğu ve onun da hakiki bir muhdis olduğu açık olmuş olmaktadır. Aslında bu ifadelerden anlaşılan şey, fiilin kendisinden sâdır olduğu kimsede bilinçli bir sürecin ürünü biçiminde meydana gelişidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiil, failinin kendisine nispetle güdü ya da dürtülerin eşlik ettiği bilişsel ve psikolojik yapının bir parçasını temsil etmektedir. Bu güçlü yapı bazı kısımlarında zorunluluk ifade etse de örneğin kişinin küçük hatalara her zaman gebe olması gibi ya da uykusu gelince uyuması gibi durumlar bu zorunlu kısımlardan bazılarıdır. Bu zorunluluk Kâdî'nin insan ve dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Çünkü işlevsel bir nedensellik organizmadaki işleyişin durumu hakkında bize açık bir ipucu vermektedir.¹⁶⁰ İpucu denilince aklımıza gelen şey, Kâdî'nin adil bir tanrı imajına sahip olduğudur. Çünkü ona göre kulların fiilleri bizzat onların kendi yaratımı ve tasarımı iledir, Allah'ın yaratımı değildir. Kâdî Abdülcebbâr adalet prensibini bu cümlelerle açıklamaya başlar. Fiilin insana nispetini açıklayınca hangi fiillerin bizzat insandan sâdır olan ile ondan sâdır olmayan arasında basit bir tasnif yapar. İnsandan sâdır olanlar yazma, yürüme, düşme, kalkma, oturma, yatma vb. olarak sürer gider. Ancak cisimler, telifler, oluşlar (ekvân) vb. hiçbirisi ondan sâdır olmamaktadır.¹⁶¹

Allah'ın adaletini savunan Kâdî ondan hiçbir zulmün ortaya çıkmayacağını da savunmaktadır. Şu halde iyilik veya kötülük ancak insanın elindedir.¹⁶² Durum böyle olunca fiillerin bir başka açıdan tasnifi de övülmeyi ve yerilmeyi hak etmesi ile ilgilidir. Buna da adaletin iyi oluşu, zulmün kötü oluşu örnek olarak verilebilir.¹⁶³ Çünkü her iki

¹⁵⁹ Yunus Cengiz. Rakip İki Tasavvur, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* 71-78.

¹⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/5-8.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn)* çev. Hulusi Arslan (Endülüs Yayınları, İstanbul:2017) 77-78.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009). 351, 391.

¹⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 78.

fiilin de faili kuşku götürmez bir gerçeklikle insandır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre hiçbir fiil, kendi başına iyi veya kötü (hüsün-kubuh) yüklemi ile nitelenemez. Mutlaka onun söz konusu bu aksiyolojik durumunu besleyen çeşitli yönler (vücûh) vardır. Kâdî'nın kelâm sisteminde dürtülerin ve güdülerin iradeye sağlamış olduğu kaynaklığı nasıl biliyorsak aynı şekilde fiile eşlik eden niyete de kaynaklık ettiğine tanık olmaktayız. Bir kelâm problemi olan Hüsün-kubuh tartışmalarına doğrudan doğruya girmeye niyetli değiliz ancak fiillerin ahlâkî değerinin ona bitişmesine olanak sağlayan bir niyet/kasıt ve bilişsel sürecin süzgecinden geçtiğini de ifade etmemiz gerekir. Örneğin uyuyan bir kimsenin herhangi bir fiili bu aksiyolojik ilgiden yeterince uzaktır. Çünkü bilişsel süreç en hafif durumda olması sebebiyle uyuyan bir kimsenin fiiline ne ontik ne de ahlâkî hiçbir yargı yüklem olarak bitişemez. Tıpkı ölü bir kimsenin fiilinin de böylesi bir yargıya konu olamayacağı gibi. Şu halde fiilin medih (övgü) veya zemme (yergi) konu olabilmesi için fâilinin niyeti ile tutumu arasındaki ilişkiyi anlamak gerekmektedir.¹⁶⁴ Uykuda, rüyasında kendini Bağdat'ta gören bir kimse düşünelim der Kâdî. O kimsenin kendisini Bağdat'ta zannetmesi gerçeğe aykırı olması nedeniyle kabîh olan bir durumdur. Bu durumun kaynağı araştırıldığında ise ya Allah'tan gelen bir durumdur ya bir başkasından gelen bir durumdur ya da kişinin kendisinden gelen bir durumdur. Kâdî'nın kelâm anlayışı birinci şıkkı doğrudan tasfiye eder. Çünkü Allah'tan kötülük gelmez. İkinci şıkka gelince bir başkasının kudret mahalli farklı olduğundan bizim kendi mahallimiz üzerinde doğrudan herhangi bir etkisi olamaz, sadece tevellüd yolu ile olabilir. Ama en net durum ise kişinin kendisinden kaynaklanan bir sanıdır bu durum.(i'tikâd)¹⁶⁵ Bu cümleden hareketle fiillerimiz bütünüyle kaynağı kendimizde olan güdü veya dürtülerin tayin ettiği bir sürecin ürünüdür.

Kâdî Abdülcebbârın düşüncesinin birçok yerinde nefse ve onun insanî bene olan etkilerinden söz edilmektedir. Bu, insanın zayıf ve güçlü yönlerinin bir haritasını ortaya koymak açısından oldukça önemli bir göstergedir. Çünkü sorumluluk planında ilerleyen Allah-insan ilişkisi, doğru ve mükemmel bir mümin kimliğini geliştirmeyi amaçladığından insan benine ve onun sahip olduğu etkiye vurgu yapması hayli normaldir.¹⁶⁶ Mu'tezile'ye göre, insanı tanımlayan ifadelerden öncelikli olanı, özgür ve

¹⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/9-14.

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 343.

¹⁶⁶ Osman Demir *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi-Güdüler(Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013) 32, 77.

sorumluluk sahibi oluşudur. Bu itibarla Kâdî'nın güdüler üzerine teşekkül ettirdiği düşünceleri mezhebin "*Adalet*", "*el-Emr-i bi'l ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker*" , "*el-va'd ve'l-vaîd*" ilkeleri ile yakın irtibata sahip olduğu bilinmektedir. Nitekim zikredilen ilkeler, bütünüyle insanın teklifinin ve sorumluluğunun altını çizmekte olan ilkelere. Şu halde insanın güdülerıyla olan ilgisi ve ilişkisi bilinçli bir ilişki biçimidir. Ne var ki Kâdî, bu minvalde insanın yaptığı fiilleri güdülerıyla yaptığını söylerken aynı zamanda bunun bilincinde olduğunu da ifade etmektedir. Örneğin hareket ederken hareket ettiğini, dururken de durduğunun bilincindedir. Nitekim müellifimiz insana fâil ve muhdis derken bunu kastetmekte ve güdülerin bizâtihi varlığını da bu yolla ispat etmektedir.¹⁶⁷

Muhkem bir fiil için gerekli ön şart, Kâdî açısından tartışmasız kudrettir. Çünkü fiilin varlığı ancak bununla gerçekleşebilir. Diğer taraftan ise bilgi, fiilin kendisine ve onu var eden kudrete yönünü ve karakterini tayin ettirir. Fiil için gereken şartları zikrederken Kâdî, âlet kavramını kullanmayı tercih eder. Âlet, fiilden önce olması gereken ve fiile eşlik eden olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin fiilden önce olması gereken kudret ve bilgi iken fiille birlikte olması gereken ise yeryüzünün sağlamlığıdır. Nasıl ki kurban kesmek için bıçağa ihtiyaç varsa der Kâdî, aynı şekilde başka başka fiilleri de işlemek için yeryüzünün sabit ve sağlam olması gerektiğinden bahsi açar. Bu sayede dünyaya ve insana özgü eylemler ondan, onun kendisinden açığa çıkar.¹⁶⁸ Demek ki teolojik anlamda fiilin işlenmesi için fiziksel ve coğrafi koşullar da önemlidir. Kudret, insanda sürekli olan bir şeydir. Ancak nasıl ki her şey sürekli işlemez ise kudret de insanda öyledir. Örneğin yorgunluk gelince kudret sona erer.¹⁶⁹ Yani müellifimiz, fiilin oluşumu için doğal ve biyolojik işleyişe işaret eder. Kâdî Abdülcebbar'a göre iradeyi meydana getiren bileşenler, canlılık (hay), güç (kudret), istek gücü (iştiâh/şehvet) ve düşüncedir. (zan/fikir) Kişi bu aletlerle düşünür.¹⁷⁰ Ancak bu bileşenlerin hiç biri iradenin bizatihi kesinlikle kendisi değildir. Sadece iradenin kendini ortaya koyabilmek için işbirliği yaptığı fenomenlerdir.

Kâdî Abdülcebbar fiillerin ortaya çıkışı bakımından tasnifini yaparken daha önce fiilin açıklanış tarzı olan kesb teorisini eleştirmektedir. Bunun nedeni kişiden dolayı fiillerde

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/21. Ayrıca bk. Demir, *İnsan Psikolojisi*, 37-39.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 409.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 426.

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/34.

kesbin geçerliliği hakkındaki açık kuşktur. Çünkü kesbin savunucularına göre kulun fiili ortaya çıkarmaya etkisi yoksa da ihtiyârı vardır ve bu bağlamda fiile dinî teklif bakımından övgü veya yergi bitişir. Fakat tevellüde bağlı fiillerde söz konusu ihtiyâr yoktur ki bu gelişsin. Bu bağlamda da tevellüd fiili kesinlikle ihtiyârdan yoksun olarak gelişim kaydetmektedir.¹⁷¹ Şu halde Kâdî'nın ve diğer Mu'tezile kelâmcılarının fiili doğrudan ve dolaylı olarak gelişen fiil şeklinde yorumlamaları pek tabii normaldir. Kâdî, insanın fiilini gerçekleştiren irade mefhumunun yaratıcısının Allah olmasını ve insanın bu yolla fiilini ortaya koyması hakkında öne sürülen Eş'arî savı iki zıddın bir araya gelmesi (içtimai zıddeyn) ilkesi ile eleştirir.

“İmdi bilindi ki iradenin insanda adet üzere belirdiği ve bu yolla fiil ortaya koyduğu gerçeği sabit olunca, şu halde insandaki güdüler ve dürtülerin konumu ne olacaktır? İnsanın irade edişi, isteyişi güdülerle olunca insanın gerçekte bir fiili yoktur demek olmaktadır. Oysa bu söz irade konusunda bizi batıl bir sözün kabulüne iletir. Çünkü insan gerçekte müridir diyenlerin sözü ile insan adet üzere faildir diyenlerin sözleri bir olmaktadır. Bu da apaçık bir fesattır.”¹⁷²

Kâdî Abdülcebbâr, kuvve ve kudret kavramını birlikte kullanır. Buna istinaden Yunus Cengiz, Aristoteles ile Kâdî'nın fiil kavramının arasındaki benzerliği gösterir. Aristocu felsefenin fiil tanımı zihinsel olması bakımından (amelî-pratik) Kâdî'nın fiil ve irade arasındaki bağda (âlîme-âmîle) güçlü bir benzerlik göze çarpmaktadır. Kudretin insanda daima olduğu gerçeği Kâdî Abdülcebbâr açısından onun gözleminin basit bir sonucudur. Çünkü fiil işleyebilmesi için bir failin ancak kudret sahibi olması gerekmektedir. Bu da kudretin fiili öncelemesinin bir sonucudur. Dolayısıyla insanın güçlü ve işler bir kudretin kadiri olması gerekmektedir ki bununla tam ve güzel fiiller ortaya koyabilsin.¹⁷³ Nitekim Kâdî açısından eylem, bir tek şeyi içermektedir o da eylemektir. Her ne ki eylemek kapsamının altına girerse o şey, eylem olur. Ancak şu da vardır ki eylem, bilgiye dayalı, iradî, kasıtlı ve istendik olmalıdır. Bu da eylemin kişiye özgü kılan bir profilini arz etmektedir. Modern dönemde eylem felsefesinin tartışılmasında Kâdî'nın eylem konusunda -Öznenin bir eylem ile birden çok fiilin sahibi olması gerçeğini yani tevellüdü- tuttuğu tarafın da ne denli önemli olduğunu

¹⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 369.

¹⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/22. Zaten bu savunu hali ve öne sürdüğü argümanlar Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm eserlerindeki cedel ilmini ustalıkla kullandığını göstermektedir.

¹⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 94-95.

göstermektedir. Zira günümüz eylem filozofları da benzer kanaatleri paylaşmaktadır. Kâdî, eylemin bir oluşum ve değişimin içerisinde yatışmaz bir yapısının olduğunu serimlerken aslında onun en özel halinin bir bilinçlilik ve güçlü bir olumsuzluk olduğunun altını çizmektedir. Bu sayede insanın da evrendeki güçlü nedenselliğin içerisindeki gösterişli bir iradeye sahip olduğu gerçeğini Kâdî açısından ve onun incelikli kelâm sisteminin (irade, bilgi, eylem, tevellüd) içerisinde pekâlâ sağlam bir varlığa sahip olduğu söylenebilir. Sağlam bir varlıktır çünkü eyleme dair kurguladığı bütün yargılar ya da önermeler önce en açık ve seçik tabiattaki nedensel bağlardan ve gözlemlerden ileri gelerek geliştirilmiştir. Zaten bu bakımdan onun eylem teorisi de tıpkı kelâm sistemi gibi rasyonel bir betimlemedir.¹⁷⁴ Kaldı ki iradeyi adet üzere yaratmakla Allah'ın kudret ve ilim gibi sıfatlarını ispat ettiklerini öne sürenlerin (Cebriyye) aslında insanı iradesiz bir varlık gibi niteledikleri gerçeğinin de dikkatini çeken Kâdî, onun muhkem fiillerinin aslında güçlü ve birbiriyle bağdaşık dürtülerinin ve güdülerinin sonuçları olarak herhangi bir fiili gerçekleştirdiklerini savunmaktadır.¹⁷⁵

Kâdî Abdülcebâr, güdülerimizin istek ve isteksizliklerimizdeki fiillerimizde bize eşlik ettiğini ifade eder. Her nasıl görünür olarak (şâhid), fiillerimizi yapıyor ve yapmıyor gibi iki çeşit tercihte bulunuyorsak içimizde de yapmaya meyilli olarak ortaya çıkan (devâî) ve ortaya çıkmayan, engelleyici (sâvârîf) birtakım fonksiyonlar vardır. Bu konuda da Kâdî, kelâmdaki "*Şâhidin gâibe istidlâli*" yöntemini kullanmaktadır.¹⁷⁶ Devâî kavramı, fiile yön veren ana hat bir kavramdır. Kişiyi yapmakta olduğu fiile sevk eden ya da ondan uzak tutan her şey dürtülerin içine girer. İradeden önce yer alan dürtüler kişide, ilgi, yakınlık, alaka vb. duyguları yaratmakta ve bu duygularla kişi fiilini ortaya koyabilmektedir. Kudret de tıpkı dürtüler gibi fiilden önce bulunur ancak o kişinin özelliklerine göre bir değişim sergiler. Yani sağlık durumu, yaş, cinsiyet gibi değişkenler kudretin üzerinde belirleyici olabilmektedir. Ayrıca insan bir işi yapma planlarını düşünürken, onun bilgisine de sahiptir. Herhangi bir işe muktedir olabilecek mi ya da olamayacak mı diye bunu da düşünür. Kudreti hakkındaki değerlendirmeleri de birçok kez hatalı sonuçlar da verebilir. Oysaki dürtüler bu kapsamda değildir. İnsan, bir fiili yapabilecek bilgiyi, dürtüsel bir bilgi olarak kesin bir biçimde kendi nefsinde

¹⁷⁴ Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 85-86.

¹⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/22.

¹⁷⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 9/15. Ayrıca bk. Fethi Kerim Kazanç, *Kadî Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014). 291.

duyumsama yoluyla fark edebilir. Açlık, tokluk, susuzluk, üşeme, titreme gibi birçok etken bunun içine girer. Psikolojide fizyolojik ihtiyaçların arasına giren bu olgular da böyledir. Dolayısıyla dürtüler hakkında bilğimiz hislerle paralel olması nedeniyle kesin bilgiler içermektedir. Buna karşılık kudretimiz hakkındaki bilğimiz aynı netlikte değildir.

Kâdî, insandaki iradenin ortaya çıkışını organların fiillerine bağlamaktadır. Organların fiillerindeki irade de hiç şüphesiz nedensel bir bağ ile ortaya çıkar. Nedenselliği serimleyen ifadelerden olan tevlit, i'timâd, mâ'na gibi ifadeler daha önceden değindiğimizden burada tekrar üzerinde durmayacağız. Ancak nedensellik fikrinin bir parçası olan güdüler (devâî) ise iradeyi anlamak için önemli olan eksen bir kavramdır.¹⁷⁷

Dürtü, Kâdî'nın felsefesinde tam olarak neyi ifade etmektedir? Eylemin hazırlayıcıları arasında adını andığımız dürtüler/güdüler (dâî/devâî), organizmaya eylem yapmaya sevk eden birincil âmildir.¹⁷⁸ Ebu Hâşim'e göre dürtü veya güdülerin kaynağı karşı tarafın ister emir cinsinden olsun ister nehiy cinsinden olsun isterse de haber cinsinden olsun herhangi bir fiiline karşılık gelecek şekilde de organlara ruh veren bir oluşum gibi çalışmaktadır. Bu olguyu tıpkı felsefede olduğu gibi ontolojik anlamda maddeyi harekete geçiren ruh fenomeninin biyo-psikolojik alandaki izdüşümü olarak değerlendirmemiz de mümkündür.¹⁷⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, fiilin açığa çıkması için gereken koşul, güdülerin tam ve bütün olmasıdır. (Hulûsî'd-devâî ve zevâli'l-mevânî') Güdülerin fonksiyonu merak edilecek olursa örneğin fiilin yönü, miktarı ve biçimi buna göre şekillenir.¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr kendi kelâm sisteminde güdülere öylesine önem vermiştir ki "*ed-Devâî ve's-Sâvârî*" adında bir kitap yazdığı rivayet edilir. Kâdî açısından fiil, failin kastı güdüler ve kudreti olmadan gerçekleşmez. Bilginimize göre düzenek basittir. Güdüler, kudreti harekete geçirir böylece kudret aktif olarak kastın da eşlik ettiği bir süreçle failin fiilini ortaya çıkartırlar.¹⁸¹ Kudret nedir? Kâdî'ya göre kudret, "fiili yokluktan varlığa

¹⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/17.

¹⁷⁸ Cengiz. *Eylem Teorisi* 197.

¹⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/21.

¹⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 337.

¹⁸¹ Demir. *İnsan Psikolojisi* 18.

çıkartan şeydir.”¹⁸² Kâdî'ya göre güç, insanın herhangi bir organında bulunmaz ya da herhangi bir organına has bir nitelik değildir. Aksine güç, tümel ve bütünsel bir işleyiştir. Bu anlamda güç, sürekli ve optimum bir potansiyeldir de denilebilir.¹⁸³ Gücü, bir organın kendisine nispet etmek, o organın işleyişi için iç içe geçmiş ve çelişik birçok yönlendirici etkeni kabul etmek demektir. Bu durum fiilin ortaya çıkmasından daha çok fiilin olmaması, yapılamaması anlamına gelmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencisi Ebu Reşîd Said b. Muhammed en-Nisâburî, delil ile medlûlün bağdaşıklığı gibi insandaki eylemi delil, kudreti de medlûl olarak yorumlar. Bu sayede insanın eyleme dönük yapısı netlik kazanmaktadır.¹⁸⁴ Kudret fiilin maddi yönünü temsil ederken güdüler psikolojik yönünü temsil eder.¹⁸⁵ Kâdî'ya göre fiilin tabiat ile değil de kudret ile meydana gelişinin en güçlü delili her ne kadar güdülerimiz bizi bir fiil işlemeye sevk etse de kudretimiz yoksa eğer o fiili işleyebilecek bir gücümüz de olmuyor. Dolayısıyla güdüler, kudretin olmaması halinde bir hiç konumuna gerilemiş oluyor. Nitekim tabiat bir fiili zorunlu kılar ve o herhangi bir fiili zorunlu kıldığında onun güdülerle bir ilgisinin de olmaması gerekir.

Kâdî'ya göre dürtüler ve güdülerin hudûsu sabit olunca, onların bir mahalli de olması gereklidir. Bu mahal, başta kişinin kalbinde ve akabinde de onun kastındadır. Dolayısıyla güdüler de mahalde yer kaplar. Ancak hem dürtülerin kendisi hem de onların yer tuttukları mahal hep birden (cümleten) hâdistir.¹⁸⁶ Kalp, görme ya da duyma gibi organlarda olduğu gibi bir alet değil, edilgin bir organdır. Çünkü diğer tüm organlar etkindir. Aslında Kâdî'nın, kalbin soyut bir gerçekliğinin olduğunu da ifade etmektedir. İşaret edilebilir ki aklın yetisi ve doğru konumu Kâdî'da kalp olmalıdır. Bu sayede İslâm düşüncesinde düşünme aktının kodlarının orada olduğunu da yanıtlamış oluyor. Kalp, Allah ile kurulan bağlantıda önemli bir kanal işlevindedir. Dolayısıyla metafizik ve ilahî tüm bildirimler doğrudan kalbin işletim sisteminin bir parçası gibi rol üstlenecektir. Aynı zamanda da bilginin toplandığı yer, kalptir. Zaten felsefî düşüncede nefis (ruh) ile

¹⁸² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/89.

¹⁸³ Bk. Kudretin insanda daima olduğu gerçeği Kâdî Abdülcebbar açısından onun gözleminin basit bir sonucudur. Çünkü fiil işleyebilmesi için bir failin ancak kudret sahibi olması gerekmektedir. Bu da kudretin fiili öncesinin bir sonucudur. Dolayısıyla insanın güçlü ve işler bir kudretin kadiri olması gerekmektedir ki bununla tam ve güzel fiiller ortaya koyabilsin. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 94-95.

¹⁸⁴ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 127-28.

¹⁸⁵ Demir, *İnsan Psikolojisi*, 190.

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8/19-20.

kalbin arasındaki güçlü ilişkiyi biliyoruz. Ne var ki doğrudan doğruya asıl töz/cevher ile güçlü ilişkiyi (ittisâl) kuran aygıt da kalp/akıl/zihindir.¹⁸⁷ Aslında Kâdî Abdülcebbâr'ın kalp olarak tarif ettiği duyum ve algıların carî merkezi oluşu günümüzde zihne ait bir alandır. Ancak dikkat çeken şey ise Kâdî'nın düşünce aktı olarak kalbi görmesidir. Genel olarak modern dönemlerle birlikte gelişen zihinsel çalışmalar hem zihne eylemsel olarak büyük bir alan açmış hem de eylemin gerçekleşme olanaklarının sınır alanlarını sandıklarımızdan daha fazla olduğunu göstermiştir diyebiliriz. Oysa kalp, insanların akıl sahipleri olması nedeniyle duyum ve algının bilgiye dönüştürüldüğü bir alandır. Bununla birlikte kalbin bir cisim olduğunu kabul eden Kâdî, edimin gerçekleştiği bir yer olması bakımından onu bir araz olarak da kabul etmez. Aklı ise tüm bilgilerin ve öğrenmelerin toplaşım alanı olarak görür. Bir yerde bir kişiye "çok akıllı" demek aslında o kişiye çok şey öğrenmiş, çok şey biliyor demektir. Çünkü akıl bilginin depolandığı bir hazine gibidir. Ancak bilişsel işleyiş bundan farklı bir şeydir.¹⁸⁸

Kâdî'ya göre fiildeki iyilik, kötülük, yergi veya övgü o kişinin irade, kudret ve bilgisine göre şekillenir. Bu meyanda da mutlaka iradesini önceleyen kasıt ve güdülerinin tüm bu dinî yükümlülükte bir rol oynadığı ortaya çıkar. Nitekim herhangi bir kimsenin tüm fiilleri muhakkak onun güdülerinin, dürtülerinin ve kastlarının taalluku biçiminde gerçeklik bulur. Mu'tezile'den Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/980), kişinin dürtülerinin ve güdülerinin bilgisinin kendisinde hep var olduğunu ifade ederek, kişinin fiilinin ve tasarruflarının söz konusu bilginin süzgecinden geçerek ortaya çıktığını beyan eder. Kâdî'nın düşüncelerinin de bu görüşe dayandığını onun güdülleri ve dürtülleri önceleyen bir bilginin varlığından bahsetmesinden anlıyoruz. Aynı biçimde fiilin gerçekleşmesinde örneğin güzel olan bir şeye ya da çirkin olan bir şeye yönelimdeki dürtülerin hakkında da belli başlı ipuçlarını yine Kâdî'nın kendisinden öğrenmekteyiz. Ona göre fiile yönelimdeki temel dürtüler şehvet (iştihâ) ya da şevk (ve in şâkka) gibi dürtülerdir.¹⁸⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre irade, iştiha, onun zıttı olan tiksinti ve temenniden farklı bir durumdur. O, insandaki bir varoluş halidir. İnsan olmanın da bir gereğidir. Yukarıda saydığımız iştiha, tiksinti, temenni gibi duyguların yanı sıra rıza, sevgi, öfke vb. duygu

¹⁸⁷ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 152-154.

¹⁸⁸ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 245.

¹⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/29.

durumları illet-malul ilişkisi biçiminde seyrederken irade yapısı itibariyle bu hali iktiza ettirmez. Yani irade, irade edilen şey olmasa da insanda bil-kuvve vakidir. Bu durum hakkında şüphe edenlerin şüphelerini irdeleyen Kâdî, onların insandaki bilme gücünü küçümsediğini düşünür. Hasımlarını konuşturarak onların dilinden "Zeyd kâimdir. (ayaktadır.)" sözünün haber mi yoksa o an ki gerçek mi olduğu konusunda herhangi bir geçerli delilin olmadığı öne sürüldüğü takdirde kişinin hangi seçeneği seçeceği durumunun karışık bir durum olduğu Kâdî tarafından öne sürülür. Bu şöyle dursun bir de toplumun bu cümleden ortak bir kanaati anlayıp anlamayacağı hususu da karmaşıktır. Çünkü bir lafzın delaleti toplumu oluşturan her bir fert tarafından ortak bir anlama gelmiyor olabilir. Kâdî bu örneği kişisel irade ve idrak yetisinin onda ne kadar da biricik ve temel/aslî bir yeti olduğunu ispat sadedinde zikreder. İlk olarak bu durum, iki ihtimalli bir olgudan başka bir şeyi gerektirmez. Bu durum ya bir rivayet olarak aktarılıyordur ya da gerçek bir durumdur. Şayet rivayet olarak aktarılıyorsa bu aktarımın cinsi de rivayete tetabuk eder ve anlatım bu yapıya göre şekillenir eğer gerçekse de zaten bu durum bizatihi görülen ya da beş duyuya konu olan bir gerçekliktir. "Zeyd ayaktadır." cümlesinin toplum tarafından farklı bir biçimde algılanabileceğine gelince bu sorunun cevabının da bir lafzın üzerindeki toplumsal uzlaşıyla (muvazaâ) çözüme kavuşturulabileceğini ifade eden Kâdî, lafzın delalet ettiği mananın herkesçe kabul gören bir anlama yaptığı işaretin altındaki gerçeklikte aranması gerektiğini belirtir. Bu sayede Zeyd'in bir kişiyi ifadesi ve ayakta olmanın taşıdığı anlam, bir karmakarışıklık değil, tersine apaçık bir cümleye dönüşmektedir. İşte tam da böyle kişi, kendi nefsinin irade ve kudret yetirmeye yeter (kâdir) görmektedir.¹⁹⁰

İştihâ yahut şehvet dürtüsünden bahsederken Kâdî Abdülcebbâr kalbin irade ve iştiha şeklindeki bu iki fiilini birbirinden ayırt etmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- İrade kendisi adına faydalı olan bir şeyi irade edebileceği gibi zararlı olan bir şeyi de irade edebilir. Şehvet ise genel olarak faydalı olan bir yapıya yönelim gösterir.

- İrade, irade edilen şeyin gayrısına da şamil olabileceği gibi bunun tersi de olabilir. Ancak şehvet, şehvet duyulan şeyden başkasını iktiza ettirmez.

- Sağlığa zararlı şeyler de irade edilebilirken şehvet de böylesi bir durum geçerli değildir.

¹⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/6-17.

- Seks, şehvet ile gerçekleşir, irade ile gerçekleşmez. Oysaki kişi, Ramazan ayında su içmek istediği halde bunu yapmayarak sevaba nail olmak ister.
- Şehvet haz duygusuna işlerlik katarken irade hem katabilir hem de katamaz. Yani her iki duruma da elveriş sağlayabilir.
- İrade koşula göre değişiklik gösterebilir. Yani kişi bazen irade ettiği bir şeyi bazen etmezken şehvet durumunda ise bu mümkün değildir. Ya da aynı durum, şehvetin zıttı olan nefret durumunda da geçerlidir.
- İrade kesintisiz ve güçlüdür. Kişi bir şeyi yapmayı ya da yapmamayı sürekli olarak tercih ederken şehvet de her ne kadar kesintisiz olsa da bazen zayıf bazen güçlüdür.
- Kişi irade ettiği şeye dair bir bilgiye sarılırken aynı durum şehvet duyulan şeyde olabileceği gibi tersi de geçerli olabilir.
- İrade, fiile gereksinim duyarken şehvet fiile bazen gereksinim duyar bazen de duymaz.
- İrade, insan kudretinde olabilirken şehvet insan kudretinde değildir.
- İrade insana has bir yeti iken, şehvet canlı olan varlıkların tümüne has bir yetidir.¹⁹¹

Kâdî Abdülcebbar'a göre beşeri fizyonomiyi besleyen belli başlı uyaranlar vardır. Duyumun alanına giren bu uyaranlar belirli duyumsamalarla oluşur. Genellikle lezzetler ve faydalar (Menâfi') şehvet dürtüsü ile gelişir ve kişide sevinç/mutluluk (sürûr) duygusuna sebep olur. Bunun tam tersi, elemeler ve zararlı şeyler (Mazârrât) için de geçerlidir. Bu da kişide gerek şehvet gerekse de olumsuz itkiler (nufûr) biçiminde de meydana gelebilir ve bu bakımdan kişide üzüntüye (gam) neden olur. Demek ki insani duyguları besleyen temel hisler, lezzet ve elemelerdir ve bunların beşeri organizma tarafından alımlanışı ise sevinç (sürûr) ve üzüntü (gam) biçimindedir.¹⁹²

Kâdî'ya göre, dış dünyadaki faydaya ya da zarara konu olan şeylerle kişinin özü arasındaki ilineksellik bilgi-idrak (ilim), zan ya da düşünce (i'tikâd) yoluyla olur. Bir tür etki-etkilenen ilişkisi olarak algılanan tüm bu süreç, lezzet duyulan nesnenin hazza, nefret duyulan nesnenin ise eleme yani bir tür kaygıya neden olabileceğini söylemekle mümkündür. Biz, Kâdî Abdülcebbar'ın kurduğu bu bağlantıyı haz-elem psikolojisi

¹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/35-36.

¹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/14.

olarak adlandırıyoruz. Ancak Kâdî, idrake yani duyumsamaya bağlı bir hazzı diğerlerinden çok daha açık ve çok daha hissedilir bulur. Çünkü kişinin idrak ettiği yani duyumsadığı gerçeklik, onda şüpheye mahal bırakmayacak bir biçimde vuku bulur ve kesin bir kanı oluşturur. Ancak iki zıt şeyin bir arada bulunmasının muhal olduğu ilkesinden (el-içtimâ-i zıddeyn muhâlûn.) hareketle Kâdî, elem ve hazzın bir tek mahalde bulunamayacağını da altını çizer. Haz ya da elem buradaki ölçütünün onun müdrek (duyumsamaya konu olma) olması ile sabit tutan Kâdî, duyumsanmayan bir şeyin lezzet verse bile ona yönelimin olması için duyumsanması gerektiğinin de kabul eder. Dış dünyamızda bize mutluluk ya da üzüntü veren ancak kendilerine yönelemeyeceğiz (gayr-i müştahûn) birçok şey vardır. Demek ki Kâdî kişinin organizmasında hissettiği duyumsanan haz ve elem gibi duyguların yanı sıra bir de bunu bilişsel olarak bir hissedişten bahis açar. Bu nedenle bazı şeyler kişide bir mâna biçiminde varlık gösterebileceği gibi cismânî olarak da varlık gösterebilir. Kâdî'nin cismânî duyumsamaya vermiş olduğu örnek, kişinin kuduz olduğunda kaşınma hissini kendinde zorunlu hissetmesi ama normal zamanda bunun o kişiye elem vereceğini de bilmesidir. Buna göre kuduz hastalığı veya benzeri sağlık sorunları bedensel bazı değişikliklere de yol açabilirler. Ancak yine de nefis, kişisel olarak acı veya mutluluk verecek uyaranları tanımaktadır. Ne var ki haz, elem ve lezzet gibi başka şeylerin de mânevî olarak kişinin kendi nefsinde hissedilebilecek bir gerçeklikte bulunduğunu bilir. Bu bakımdan iradeyi etkileyen bu psikolojik duygulanış halleri ya da duygu durumları, kişide kalıcı veya geçici olabilir. Bilişsel olanlar kişide daha kalıcı iken, duyuşsal olanlarsa daha geçicidir.¹⁹³

Kâdî, haz dürtüsünün olabilmesini belli başlı şartlara bağlamaktadır:

- Bunlardan birincisi kişinin kendi nefsinde mana olarak bulunan bilgi. (el-ilmü bi'l-mâ'na fi'n nefis),
- İkincisi duyumsamaya konu olan nesnenin var oluşu (vücûdu'l-müdrek),
- Üçüncüsü söz konusu nesne ile kalp arasında kurulan ilgi (taalluk),
- Dördüncüsü kişisel sağlık ve afiyet. (Salâhu'l-Cisim ve sıhhâtu'z-ziyâde)

Kâdî Abdülcebbâr tespit edebildiğimiz kadarıyla yukarıda sayılan şartlar arasında herhangi bir öncelik veya sonralık yapmaz. Kanaatimizce kudret konusunda olduğu gibi

¹⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/15-18.

organizmadaki haz dürtüsünü oluşturan temel şartlarda da bütüncül bir okuma yapmıştır. Kâdî, şehvet olarak adlandırdığı bir şeyi yapma dürtüsünü, kişinin nefret ettiği bir şeye yönelik de gerçekleştirebileceğini ifade eder. Bu duruma verdiği örnek ise hasta bir kimsenin istemese bile kendisine acı veren ilaç ve diğer tedavi yöntemlerini uygulamasıdır. Çünkü vücudun sıhhi bütünlüğü bozulursa bu durumda kişi kendisini gerçekleştiremeyecek ve bu hasta (âlîl) duruma mahkûm kalacaktır.¹⁹⁴ Anlaşılmaktadır ki Kâdî, dürtüleri iradeyi ortaya çıkartan bir araç olarak kabul etmektedir ve bu nedenle de dürtülere insanın cisimsel (maddî) ve bilişsel (kognitif) yapısında ereksel bir rol yüklemektedir. Haz duygusunun bir işi yapmaya münce yönünün olduğunu vurgulayan Kâdî, bunu kudretin yapısına ya da bir bilgiye benzetir. Tüm bunların nesnesine olan ilgisi nedensel bir ilgiden ibaret olup genellikle nesnesini iktiza ettirir. Yani fiil olmasa bile kudret vardır, nazar olmasa bile bazı bilgiler zorunlu olarak kişide mevcut olabilir. Tıpkı bunun gibi haz duygusu kişide sürekli bulunarak (bi'l-istimrâr) ondaki iradenin ortaya çıkmasındaki mekanize etkiyi gösterir durumdadır. (Enne'l-Mâ'na, kad yeteallaku bi's-şey ve lâ yüessiru fihî)¹⁹⁵ Bu cümleden hareketle Kâdî'nin işaret ettiği nedensel bağ bizce açıkça anlaşılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, insanın kendini savunmak maksadıyla öldürmeyi çare olarak görmesi de yine onun kelâm sisteminin bir parçasıdır. O bunu, psikolojinin insan fiilleri üzerindeki etkisinden bir parça olarak görür. Benzeri bir fiil olan kurban kesme ibadetini de yine psikolojinin başka bir sâikin bir parçası olarak kabul eder. İki fiilin de meydana gelişini sağlayan iki güçlü etmen vardır. Kendini korumak maksadıyla birisini öldürmeyi nüfûr (ölümden kaçınma ya da hayatta kalma içgüdü), kurban kesmek maksadıyla bir hayvanı boğazlamayı ise sevap kazanmak maksadıyla içsel bir motivasyon olarak değerlendirir. Bu fiilin de şehvet güdüsü ile yapıldığını vurgulayan Kâdî, fiilin etmenini anlamamız açısından anlamlı bir değerlendirmeyi örnek göstermektedir. Bu anlamlı örnek, bize fiilin açığa çıkmasını sağlayan iki güçlü sâiki göstermiş oluyor. Birincisi şehvet sâiki, diğeri ise nüfûr sâikidir. Birincisinde fiilin oluşumu istek sâiki olarak görülür, diğesinde ise kaçınma sâiki olarak görülür. Bu anlamda organizma, şehvet ve nefret ilişkisi düzleminde fiiller gerçekleştirmiş olur. Yalnız burada şehvet, fiili yapma konusunda daha güçlü bir motivasyonu temsil

¹⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/27.

¹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 4/28.

etmektedir. Nefret ise yine daha güçlü olan başka bir motivasyonu aksi yönde temsil etmektedir. Fakat yine de irade ayrı bir şeydir. Yani irade edilen şey şehvet duyulan şeyle aynı anlama gelmez. Ya da irade edilmeyen bir şey için de aynı durum geçerlidir. Bunun en net örneği, kişinin acı reçetelerle acı ilaçları içmesidir. Hasta bir kişi her ne kadar istemese de acı ilaçlar tüketmek zorunda kalır. İşte bu yüzden bu irade ile şehvet ya da kerahât ile nefret aynı şeyler değildir. Tüm bu durumları ilâhî düzenin hikmetli ve adil bir parçası olarak değerlendiren Kâdî, hemen her durumda olduğu gibi bu durumu da adalet prensibi çerçevesinde değerlendirir.¹⁹⁶

Bilindiği üzere Freud, hazzı psikolojisinin merkezine koymaktadır. Bu da bize insan davranışlarının güçlü dürtüsel bağlarla irtibatlı olduğunu göstermektedir. Dürtüler adeta insanın herhangi bir şeye yönelimsel yanının apaçık nedenleridir. Ama bir o kadar da kapalıdır. Fakat fazlasıyla da gerçekçidirler.¹⁹⁷ Diğer yandan haz ilkesi yaşam ve ölüm gibi var oluşun en güçlü katmanlarına sahip konularda ne denli bir rol oynamaktadır? Şunu kesin olarak bilmekteyiz ki haz egonun eylemi işlemeye dönük en güçlü taraflarından birisidir. Belki de en güçlüsü. Ama yaşam için gereken en güçlü ya da yeterli en güçlü ilke bu mudur? Freud'a göre canlı organizma yaşamını devam ettirmek için bazı içgüdüler, dürtüler ve çeşitli savunma mekanizmaları geliştirmiştir. Bunlar (Savunma Mekanizmaları) konusal olarak tezimizin ana fikrini pek de ilgilendirmemektedir. Ancak Freud yaşam için temel güdünün haz ilkesi olamayacağını varsayar. Çünkü insan her ne yaparsa yapsın haz ilkesi kapsamında düşünüldüğünde hiçbir zaman ilk duyguyu yaşayamamaktadır. Örneğin insan öleceğini bildiği halde genlerini bir sonraki kuşaklara aktarmak ister ve bunu haz ilkesi bağlamında yapar. Ama bu sadece haz ilkesi etrafında açıklanamayacak kadar komplike bir konudur. Biyoloji, kültür ve insanı ilgilendiren birçok diğer şey de konunun kapsamına dâhildir. Ancak ne var ki tükettiğimiz bir tatlı bize ilk seferki gibi de haz vermemektedir. İlk deneyim her zaman doruk yaşantılara neden olmaktadır. Şu veya bu şekilde dürtüler yaşamın muhafızları ve tutucu bekçileridir. Freud'a göre insan, yaşamın kökeni ve amacı için organizmasındaki bu inatçı varlığa muhtaç durumdadır. Aynı şekilde Freud'a

¹⁹⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 430-433.

¹⁹⁷ Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*, 25.

göre dürtüler "*hiç gemlenemeden ileri doğru atılan atlar gibi*" hedefine doğru hücumla gider. Hedefine tam varamasa da ona yakın bir konuma gelir.¹⁹⁸

Özne ile nesne arasında sürekli olmasa da mevcut bir bağ vardır. Ancak özne nesneye yöneldiği takdirde bu bağ çok açıkça kendini belli eder. Özne her ne kadar bazen istediğini elde edemese de nedensel ilişki bu süreci domine eder. Örneğin çokça susayan bir kimse su (uyarıcı) gördüğünde onu şiddetle içmek ister (şehvet) ancak bu isteğine nail olamayabilir. Fakat içmek için gerekli bu ilineksel kipten geçmek zorundadır. İşte bu nedensellik irade prosesinin nasıl meydana geldiği hakkında ciddi bir bulgudur. Özne ile nesne arasındaki taalluk bir tek taalluk iken, tesir birden çok olabilir. Hangisinin etkisi daha fazla ise az olanlara üstün gelir ve daha güçlü bir uyarıcı olmuş olur. Kâdî'nın serimlediği tüm bu sürecin insanın özgürlüğünün imkânını anlamak yerine, yukarıda da ifade edildiği gibi domine eden bir süreci tarif ediyorsa şu halde nasıl olur da özgür, fâil, muhdis bir insan figüründen bahsedebiliriz? Ne var ki kişisel olarak insan, psikolojik yapısının da bir sonucu olarak belli davranışları hep belli olaylara karşılık gelecek biçimde ortaya koyuyorsa bu durumda adından özgür olarak bahsedilen insan tanımını ne derece Kâdî'nın teorisinde karşılık bulmaktadır? Aslında tezimizin ilk bölümünde bu tartışmanın kapılarını bir miktar aralamıştık. Nedensellik anlayışının kabul gördüğü teori ile insanın özgürlüğü arasındaki bağdan bahsetmiştik. Başka bir deyişle determinist bir kabul, indeterminist bir insan anlayışı ile aynı konumda bulunabilir mi? Yanıtını arayacağımız bir diğer soru ise güdülerin Allah'ın bahşettiği lütuf olarak kabul görmesinin bir sonucu olarak nasıl bir özgür fiile kaynaklık sağlayabileceğidir. Yani güdülerini Allah, insana fiil işleyebilsin diye bir özgürlük aracı olarak yaratmıştır. Ancak Mu'tezile'nin doktrinlerine göre insan özgürdür ve bütün fiilleri yine onun kendisine mal edilmelidir. Nasıl olur da Allah'ın yarattığı bir fiil olan güdülerle insan kendi davranışını ortaya çıkartmaktadır?¹⁹⁹

Kâdî'nin nedenselliği ele alış tarzı mutlak bir determinizm değil, şeffaf ve garantör bir determinizmdir kanaatimizce. Çünkü olguya (teklîf) belli bir oranda makul anlam

¹⁹⁸ Freud. *Ben ve İd* 55-58.

¹⁹⁹ Bk. Doğal isteklerin irade ve eylem üzerindeki tartışılması Mu'tezile'de temel gündem maddelerinden birisiydi. Bu tartışmada da doğal isteklerin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışması söz konusudur. Eğer doğal istekler Allah tarafından yaratılmakta ise kişinin kötü olarak anılan olaylara yönelmesi kötü olamaz, iyidir. Çünkü Allah, kötüyü istemez de onu meydana getirmez de. Şu halde kişinin kötüye yönelmesi de iyidir. Çünkü iradesinin canlı ve pozitif yönünü keşfetmiş olmaktadır. Doğal istekler iyiye yönelirse zaten iyidir.

kazandırmak için detayları ile anlaşılabilir bir sistemden bahsetmektedir. Hatta biz bu sistemin Kâdî Abdülcebâr özelinde ve diğer Mu'tezile kelâmcılarının genelinde "Aslâh" teorisine dayandığını düşünüyoruz. Bu düşüncemizin nedeni yukarıdaki tartışmayı hasmının ifadeleriyle dile getiren Kâdî'nın imalarından ileri gelmektedir. Kâdî, bir ara dürtüler ile insanın özgürlüğü arasındaki ilgiyi kurarken, hasmın aslâh görüşünden hareketle kurguladığı ilzâmı dile getirir. Bu ilzam, kısaca hem aslâh ile idare edilen mükemmellikten hem de insanı kontrol altında tutan psikolojik süreçlerden bahseden bir ilzamdı. Hasımlarının düşüncesine Kâdî'nın yanıtı ise "*Bilakis insan, organizmasındaki nedensellik sayesinde ki özgürlüğü garantilenmiştir.*"²⁰⁰ İnsanın özgürlüğünün Tanrı tarafından baştan ve bir seferde verildiğine inanan Kâdî, bu sayede daha sağlam bir özgürlük teorisine ulaşmış olmaktadır.

Kâdî Abdülcebâr, insandaki dürtü ya da aslında güdülerin yine insanın özgürlüğünü vurguladığını ifade etmektedir. Bu görüşün antitezinin (hilâfinin) Eş'arîlerin âdet teorisi olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir. Determinist bir görüşü savunan Kâdî, insanın tüm içsel dirimselliğini (güdüler, dürtüler vb.) Allah'ın koyduğu düzene göre işleyen bir bütün olarak değerlendirir. Şu halde yine de dürtüler/güdüler, insanın özgürce fiil işlemesinin bir teminatı olarak kabul görür. Oysa Kâdî, âdet teorisinin insanı sınırlaması bakımından görüldüğü dürtüler ve güdülerin onu indirgeyici bir yorumdan öteye gidemediğinin imasını da yapmaktan kaçınmaz. Şu halde insandaki dürtülerin ve güdülerin ondaki iradeyi de aktive etmek konusunda bir dinamo gibi işlev gördüğünü söylemek elbette mümkündür. Tüm bu eleştirilerle birlikte Kâdî'nın önerisi, dürtülerin ve güdülerin insandaki işleyen benden ortaya çıktığını ve buna dair algının da bilgi ile sabit olduğunu ifade etmesidir. Yine gerekli algı ve bilginin sübutundan sonra i'timâdî bir biçimde dürtüler ve güdüler gerçekleşir. İnsanın konuşması da böyledir nitekim. Çünkü dilin hareketi ile oluşan kelimeler bir i'timâttır. Aynen öyle de dürtülerin ve güdülerin devinimi de bu çeşit bir i'timâdın sonucudur.²⁰¹ Ne var ki insan kendisini kendi nefsinde mürîd olarak bilmektedir. Bu da onun iradesinin başlı başına verili ve güçlü olduğunu gösterir. Bu yüzden irade fiili önceler, fiil de bir insandan sadır olduğunda o da potansiyel bir kudretin oluşunu bizlere göstermektedir.

²⁰⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 4/20-30.

²⁰¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 8/34-40.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre fiilin işlem bulurken yer tuttuğu mahal, iki türlü olabilir ya kendinde (bi nefsihî) ya da kendinden başka (min gayrihî) olmak üzeredir. Birinci seçenek geçerli olursa buna kalbin fiilleri demek gerekir. İkinci seçenek geçerli olursa buna da tevellüde bağlı olarak gerçekleşen fiilleri ifade etmek gerekir. Çünkü kişinin kendi nefsindeki bir bilgiyle ilintili olarak işlediği tüm fiiller onun kalbî bünyesinde yer almaktadır.²⁰² Aslında Kâdî, insanın dürtülerinin veya güdülerinin sürgit bir farkındalık içerisinde bir işlerliğe sahip olduğunu düşünür. Bu da nereden bakılırsa bakılsın sarsılmaz bir kontrol aracının işe koşulduğunu gösterir. Şu halde sorunun yanıtı da çıkmaktadır. Yani güdüler ve dürtüler zorunlu haller dışında (organizmanın fizyolojik ihtiyaçları) engellenemese de ertelenebilen ya da çeşitli biçimde yönlendirilebilen olgulardır. Zaten İslâm düşüncesinde de fiilin bilinçli oluş ve bilinçsizce oluşu bakımından bile bir ayrıma gidilmiş ve birincisine "*amel*" denilirken ikincisine de salt "*fiil*" denilmiştir.²⁰³

Kâdî'ya göre fiilin oluşumunda mümkün bir etkiye sahip olan güdülerin güçlü ve zayıf olmaları da söz konusudur. Bazı güdüler fiili hızlı bir biçimde gerçekleştirmeye müncer iken bazı güdüler de fiili ortaya çıkartma bakımından daha zayıf ve yavaş bir yapıdadır. Şu halde güdülerini güçlü ve zayıf olmaları bakımından tasnif edebildiğimiz gibi gerçekleşme hızları bakımından da hızlı (muaccel) ve yavaş (müteahhâr) olarak da tasnif edebiliriz.²⁰⁴ Determinizm, her şeye bir neden aradığı gibi özgürlük için de bir neden arayışı içerisinde olmuştur. Bu nedenle de insanın iradesini, kararlarını, duygusal edimlerinin her birini bir başlangıç noktasına bağlamak isteği içerisindeyler. Bu da hiç kuşkusuz insanın serbest bırakılmış dürtüleridir/güdüleridir. Eğer eylemler daha önceden belirli bir dizilimin sonucunda dengeli ve düzenli bir biçimde ortaya çıkmıyorsa bu durumda akıl dışı ve kurgusaldırlar.²⁰⁵

İrade acaba başkasından bir şey istemeyi de kapsar mı? Başka bir deyişle x işini yapabilecekken onu başkasından istemek de bir irade midir? Bir babanın oğlundan bir bardak su istemesi örneğinde olduğu gibi. Bu durum, Kâdî açısından kesinlikle iradedir. Tartışmanın seyrine baktığımızda iradenin sözlük anlamı üzerinde oluşan bir kavram kargaşasını görmekteyiz. Ya da farklılık olarak ifade edilebilecek bir detay da

²⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/39-41.

²⁰³ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 104-105.

²⁰⁴ Demir, *İnsan Psikolojisi*, 34.

²⁰⁵ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 270.

denilebilir. Eğer iradeye istemek, temenni etmek gibi anlamlar verilirse Kâdî Abdülcebbâr da böyle düşünmektedir ki evet bir kimseden bir şey talep etmek de bir çeşit iradedir.

Kâdî Abdülcebbâr, kendi mezhebinden bazı kişilerin tabiat fikrine kapıldıklarını belirtir. (Nazzâm, Câhiz, Muammer) Bu kimselere göre tek fiil irade olup tek araz ise harekettir. Onun dışındaki organların tüm fiilleri tabiat yoluyla kişiden sâdır olmaktadır. İrade ve istitaât konusunun tam da bu açıdan Adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirilen bir şey olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü irade, fiil ya da insanın özne oluş özellikleri bir bütün olarak Allah'ın ona açtığı alanın keyfiyeti ile alâkadar olan bir şeydir. İnsanın fiilinde ve iradesinde özgür oluş keyfiyetini Allah'ın adaletine yoran Kâdî, tabiat düşüncesini kör bir illet-malul ilişkisi gibi kabul eder ve bu yüzden karşı çıkar.²⁰⁶ Kâdî'ya göre fiilin tabiat ile değil de kudret ile meydana gelişinin en güçlü delili her ne kadar güdülerimiz bizi bir fiil işlemeye sevk etse de kudretimiz yoksa eğer o fiili işleyebilecek bir gücümüz de olmuyor. Dolayısıyla güdüler, kudretin olmaması halinde bir hiç konumuna gerilemiş oluyor. Nitekim tabiat bir fiili zorunlu kılar ve o herhangi bir fiili zorunlu kıldığında onun güdülerle bir ilgisinin de olmaması gerekir.²⁰⁷ Kalbin fiilinin oluşumunu etkileyen birden çok değişkenin olduğunu biliyoruz. Eş'arî, bu konuyu şöylece aktarmaktadır:

“Kelâmcılar, duyularla hissedilenlerin idrak edilmesi konusunda ihtilaf ettiler. Onlardan bazıları şöyle demiştir: Eğer onun sebepleri duyuludan ise, o duyulunun fiilidir. Eğer Allah'tan ise O'nun fiilidir. Eğer Allah'tan ve duyuludan başkasından ise başkasının fiilidir...”²⁰⁸

Dış uyaranların fiili çağrıştırıcı niteliklere sahip olduğunu bilmekteyiz. Peki, bu durumda bu fiiller kimlerin fiili olmaktadır? Yukarıdaki pasaja göre tabiat, eğer fiiller tabiatçı kelâm okuluna bağlı kelâmcıların ileri sürdüğü salt dış uyaranlara bağlı bir biçimde gerçekleşiyorsa bu durumda arka planında zorunluluk olan fiiller işlenmiş olacaktır. Bu durum tabiatçılığı savunan kelâmcıların içerisine düştükleri çelişkiyi serimlemektedir. Ne var ki bu durum özgür insan fikrine kara çalmaktadır. Bu durum adına sebep-sonuç ilişkisinin tüm açılardan cari olduğu bir düşünce bağlamında konuyu

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 390.

²⁰⁷ Demir, *İnsan Psikolojisi*, 230-242.

²⁰⁸ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 286.

çözümüne kavuşturmaya çalışmışlardır. Örneğin bilginin edinilmesi de böyledir. Tabiatçı kelâmcılara bu yüzden "*Ashâbu'l-Mâarif*" denilmektedir. Bunun nedeni bilginin marifet biçiminde zorunlu olarak oluştuğu anlayışını savunmalarındandır. Oysa Kâdî Abdülcebâr ve onun düşünce olarak selefleri (atomcu kelâmcılar) "*Ashabu'n Nazar*" olarak anılmışlardır. Çünkü bilgi kişide zorunlu bir biçimde gerçekleşmez. Aynı ekole bağlı olmalarına rağmen atomcu kelâmcılar tabiatçı kelâmcıları bu başlıklar altında çokça eleştirmişlerdir.²⁰⁹

Kâdî'nın teorisinde yer açtığı bir diğer etken ise ilâhî lütuf ile ilcâ arasındaki ilişkidir. Fiilin gerçekleşmesi adına önceliğin organizmanın kudret mahalli içerisinde olmasını zikreden müellifimiz nasıl olur da takatini aşacağını bildiği halde bir kimsenin ölümüne veya zor bir işin altına girmesine anlam vermenin zor oluşunu serimler. Örneğin şehit savaşta öleceğini bildiği halde mücadeleye devam eder. Bunu sırf ilâhî bir lütfâ mazhar olmak için yapan asker aslında fiillerinde özgür olmaktadır. Çünkü ilâhî lütuf da burada güdüleyici bir etken durumundadır. Şu halde kendisine ilâhî lütuf denk gelsin diye kişinin ilcâyâ, zorlama davranışlara mecbur kaldığını ve bu suretle de özgür olamadığını kast edenlere müellifimiz insanın özgür oluşundan (bilinç ve şuur bakımından) dem vurarak bir karşılık verir.

Kâdî, kendisine şöyle bir itirazın yöneltildiğini de varsayar. İnsanın, müellifimizin kelâm sisteminde fâil bir varlık olarak kabul edildiği bilinen bir gerçektir. Oysa sâhî (hatalı/sakar) olan bir kimsenin de gerçek bir fâil olduğu söylenebilir mi? Aslında bu tartışmanın kökeninde yatan şey hiç kuşkusuz insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı yönündeki farklı düşünce ve yorum fraksiyonlarıdır. Mâlumdur ki Kâdî açısından bu durum tartışmasız fiilini yaratan tarafın kişinin kendisi olduğu yönündedir. Oysa hatalı bir kimse gerçekten bir fâil midir? Kâdî, bu tartışmayı fiilin biçimini tartışarak açıklar. Örneğin fiil için gerekli olan şart kudrettir ve kudret kişi hatalı da olsa onda mevcuttur. Bir diğer gerekli koşul ise ilimdir yani kişi fiilini muhkem bir biçimde yapacak bir bilgiye sahip olan âlim olması gerekir. Sadece bu ikinci durum yoktur. Öyleyse bu durum, fiilin o kimseden muhkem bir biçimde çıkmadığının ispatı olmuş olur. Ancak diğer taraftan fiilin miktarını, yönünü ve biçimini de tam olmasa da bir ölçüde onun kendi güdülleri ve dürtülleri sağlar. Böylece bu kimse sâhî de olsa aslında

²⁰⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 286-287.

fâil olmuş olmaktadır.²¹⁰ Tüm bunlardan anladığımıza göre aslında hata veya sakarlık, psikolojik olarak güdülerin ve dürtülen kontrolünün dışında bir saha değil, sadece kişinin bilgisinin dışında yer alan ve onun davranışlarını etkileyen bir sahadır. Diğer taraftan rüya hali ise tamamen düşlerin, düşüncelerin (doğru ya da yanlış olduğunun bir önemi olmadan) eşlik ettiği zihinsel bir sahadır.

Nazzâm ve takipçileri rüyayı, havâtır olarak ifade etmişken, Muammer gibi düşünenler ise bunu insan tabiatının bir gerçeği olarak ifade etmişlerdir. Ancak kelâmcıların çoğuna göre sahih rüya bir gerçektir. Çünkü Allah lütfu gereği insanı şerden korumak için ona rüyasında bazı doğruları gösterebilir. Bunun yanında insanın kendi fiili ile gerçekleşen rüyası da vardır ki bu da zihnin belli başlı bir konuda temerküz etmesi sonucu hâdisu'nefs (sezgi) ile görülen rüyadır. Bir de tabiatın neden olduğu rüya vardır. Bu da insanın tabiatının bir parçasıdır. Buna göre rüyalar üçe ayrılır:

- Allah'tan gelen Rahmanî rüyalar.
- İnsandan kaynaklı sezgi tarikiyle gelişen rüyalar.
- Tabiatın neden olduğu rüyalar.²¹¹

Kâdî Abdülcebbar'a göre irade, fiili zorunlu kılmaz. Bunun nedenini onun kelâm anlayışında gözlemlemek mümkündür. Çünkü irade zorunlu olarak fiili gerektirseydi bu durumda fiilin ya tevellüd yoluyla ya da i'timâd yoluyla yeni fiilleri iktiza ettirmesi gerekirdi. Bu durumda fiil yapısı gereği taalluku olan her şeyle bir ilişki içinde olması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Bu nedenle Kâdî'ya göre irade, fiili zorunlu kılmamaktadır.²¹² Kâdî Abdülcebbar'a göre eylemin kendisi özgür değil, eyleyenin kendisi özgürdür. Bunu da basit bir gözlemden hareketle ileri sürdüğünü ifade edebiliriz. Ne var ki güç, kudret ya da bir fiili terk etmek gibi tüm etkenleri kişi yapabilme iradesini gösterebilmektedir. Şu halde eyleyenin kendisi esastır. Özgür insan resmi, o kadar ileri boyuttadır ki kişi zorlamaya maruz kalsa bile yapacağı fiilde ya da tercih edeceği seçenekte onu özgür bir benlik beklemektedir. İrade ile eylem arasında belli farklar gören müellifimize göre, biri (irade) doğal isteklerin ve yönlendirici nedenlerin sonucunda var olurken, eylem ise öznesinin temel vasıflarının tümüne sahip

²¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 342.

²¹¹ *Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 314-315.

²¹² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/84.

olarak ortaya çıkar.²¹³ Fiillerin insana nispet edileni olduğu gibi Allah'a nispet edilen fiiller de vardır. Ancak Kâdî, bu bağlamda tabiat teorisini eleştirmektedir. Bunun nedeni onların nesneye doğal bir yaptırım gücü verip insan iradesini nefyetmelerinden ileri gelmektedir. Kâdî Abdülcebâr ise felsefesinde insanın özgürlüğünü tartışma konusu bile yapmadığından insan iradesini yok sayan tüm etkenleri adeta hor görmektedir. Burada iradeye daha yakından bir mercek tutmamız gerekecektir. Tabiat fikrine taraf olan Mu'tezile içerisindeki kelâmcılar daha önce de zikrettiğimiz gibi iradeye özel bir anlam yüklemişlerdir. İradeyi adeta tabiatın biri diğerine bağlı ve kesin bir düzenlilikle cereyan eden zorunluluktan da istisna etmişlerdir. Zorunluluk irade için sabit olmayınca insan, her tür zordan ve zorlamadan vizesini almış olmaktadır. Bu istisna, insanı planlı ama aynı zamanda da bilinçli bir eylemci haline dönüştürüyor, tüm akışın doğal seyrine karşı da onda bir joker oluşturunca.²¹⁴

Kâdî Abdülcebâr, uyarana karşı ilgiyi simgeleyen güç olan iştihâyı ilâhî alana taşıyarak Allah'a da iştihâ gibi bir nispetin atfedilip atfedilemeyeceğini tartışır. Elbette ki Kâdî açısından bu sorunun yanıtı kesinlikle muhâl biçimindedir. Çünkü iştihâ yapısı itibarıyla eksikliği karşılayan bir ihtiyaca bağlı olarak açığa çıkmaktadır. Bu nedenle de Allah için böyle bir atıf katiyen düşünülemez. Zira O, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan mutlak zengindir. (Ğânî) Kâdî'nin düşüncelerinin antropomorfist algılara karşı tedbirli yorumları bize Allah hakkındaki cisimci grupların dayanaksız görüşleriyle ilgili bazı fotoğraflar sunmaktadır. Bu fotoğraflar bir yana, iştihâ ile ihtiyaç arasındaki optimum ilişki parmak basılan önemli bir diğer noktadır. Bu nokta bize insanın fiilini meydana getirirken bir ihtiyaç süzgeciyle baş başa kaldığını da gösteriyor.

Kâdî'ya göre, eylemin çerçevesini anlamak için temel bazı özel bilgileri bilmek gerekir. İrade, eylemin algılanması, eylemin sonuçlarını kestirebilmek (iyi-kötü, güzel-çirkin) eyleme güç yetirmek ve tabi daha önemlisi bilen olmayı da bunlar arasına katmak gerekir. Tüm bu süreçlerden anlaşılan bir şey vardır. Bizce Kâdî kendi felsefesini, başına bilen ve eyleyen tam bir özne ile başlatarak anlamlandırmak istemektedir. Bu da elbette bilginin eyleme eşlik etmesi bakımından ne denli önemli olduğunu da göstermektedir. Zaten bilginin sağlam bir i'tikâdı havî olması ona yüklenen rolün değerini açıklamaktadır. Onun yanında bir de bilgi şayet açık, seçik, tam ve tutarlı yani

²¹³ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 347-359.

²¹⁴ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 366-367.

kesin bir hüviyete kavuşursa öznedeki net bir dinginlik hali oluşturmaktadır. (Sükûnu'n-nefs) Esasında bu da psiko-bilişsel bir sürecin doğrusal ve kesin uzanımının bir sonucu olup bilmenin Kâdî Abdülcebbâr açısından arşimet noktasıdır. Kaldı ki akıl yürütme iç içe geçmiş birçok sürecin ortaklaşa ve büyük bir irtibatından ibarettir. Kaçınılmaz olarak bilgi sanı ile başlar ama tam bir bilgiye ulaşana kadar da formel olmayan birçok süreçten de geçer. Bu sürecin sonucunda da bilgi bazen oluşsa da bazen oluşmayabilir. Ya da bilgi, zihne bir yansıma olup bazen çok güçlü aksedebileceği gibi bazen de zayıf bir akis yaşanabilir. Bilgi, öznenin bilişsel hali bakımından adeta ofensif (saldırgan) bir tavidir. Bunun yanı sıra kuşku, sanı bundan farklı bir durum arz eder. Her halükarda kuşku ve sanıda nesnesine ait olup olmamak bakımından bir tereddüt hali geçerli olup altı doldurulamayan bir boşluk söz konusudur. Kuşku ve sanı arasında da bir fark vardır. Sanı, bilmeye daha yakinken, kuşku verinin daha zayıf olduğu bilme halini ifade eder.²¹⁵

Kuvvet, Kâdî'da mutlaka iradede önce bulunmaktadır. Bunun gerekçesi, iradenin güç gerektiren eylemlerde ancak bir gerçekliğinin olmasıdır. Bu yüzden de kuvvet, Eş'arîlerin aksine iradede önce olmalıdır. Müellifimize göre bu sayede iradenin kaynağı akıldır. İnsan akli sayesinde ki irade eder, amaçlar, zihninde hedefler belirler ve bunları uyumlu bir biçimde sıralar.

Ashâbî't-Tabâî'den Câhiz, güdülerin tabiatın doğal bir parçası olduğunu kabul etmekle birlikte irade üzerinde ne denli etkili olduğu konusunda da bir netlik olmadığını kabul etmektedir. O dönemdeki bilgilerin ışığı altındaki söz konusu özgürlük görüşü de gayet doğaldır. Örneğin Câhiz, insanın sentetik bir psikolojik yapıda olduğunu kabul eder. Buna göre fitrattan gelen yaratılış güdülerıyla doğadan gelen içgüdülerin bir toplamı olan insan özel bir seçim hürriyetine de sahiptir. Söz gelimi Tanrı, erkeğin kadına karşı cinsel ilgi duyarak yaratmıştır. Ancak zina etmeyi de yasaklamıştır. Burada tabiatın öznesi insandır. Bu sayede doğal isteklerini gemleyebilir veya hiçbir endişeye mahal bırakmadan da ortaya koyabilir.²¹⁶ Ancak doğal isteklerin ne denli etkili olduğu sorunu bizce, Câhiz'i ilgilendirdiği kadar kelâm mesleği ile ilgilenen onun diğer meslektaşlarını da en az onun kadar da ilgilendirmiştir. Câhiz açısından nefis ile ilgili tam olarak bilinmeyen bir durum söz konusudur. O kendi döneminde yapılan birçok nefis

²¹⁵ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 155-183.

²¹⁶ Ammara, *İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, 129-131.

tanımından kaçınmıştır. Hatta düşünmenin merkezi tam olarak kalp mi yoksa beyin mi olduğu konusunu da netleştirmiş değildir. Zaten o eserlerinde hep ihtiyatlı bir yorum çizgisini benimsemiş durumda olup deneyci bir kişiliğe sahiptir. Bu nedenle de büyük olgular karşısında genel geçer yorumlar yapmaz, temkinli davranır.²¹⁷ Çünkü sorunun yanıtı ya doğal isteklerin irade üzerinde daha belirleyici olduğu yönünde geliştirilmiş ya da iradenin doğal istekler ve güdüler üzerinde daha belirleyici olduğu şeklinde geliştirilmiştir. Ya da tüm bu yanıtlar bir yana doğal isteklerin irade gibi bir eylem prosesi üzerinde Allah'ın/yaratıcının etkisinin olduğunu düşündürmüştür. Kelâmcımız Kâdî Abdülcebbâr ise iradenin doğal isteklerden bağımsız bir şekilde eylemi oluşturabildiğine inanmaktadır.²¹⁸ Normalde Kâdî, insanın hem iç hem de dış işleyişinde tevellüd denilen nedensel bağlantıyı ön plana çıkartır. Ancak irade söz konusu olunca kalbe ait tüm iç ve dış faktörleri nefyetme ehliyeti vermiş, onun kendi başına uyarılma (tenebbüh) sahibi olan bir çeşit mekanizma gibi görmüştür.²¹⁹ Bize göre Kâdî, kalbî bu fonksiyonları ile hem kontrol mekanizması, hem uyarıcı bir radar merkezi, hem sabit işleyen bir çalar saat gibi hem de düzensiz bir blok olarak konum almış bir kara kutu gibi görmüştür. Paradoks gibi kabul edilebilecek bu ifadeler, iradenin doğal güdülerle arasındaki ilişkinin berraklığından hareketle söylenmiştir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğal istekler veya çeşitli güdülenmeler, kişinin nefsinde duyumsama yoluyla netlik kazanması hislerle paralel olarak açıklık kazanır.

Bir işi yapmakla yapmamak arasındaki irade için dürtüler eşit miktarda da olabilir. Bu durumda Kâdî, insanın fail ve muhtâr oluşunu devreye dâhil eder. Bir yere gitmekle gitmemek ya da önünde bulunan bir tabak hurmayı yemek ile yememek arasındaki seçimi kişinin kendisi yapar. Dürtülerin etkisini kontrol eden ve insandaki ihtiyâr gerçeğinin altını çizen Kâdî, öne çıkarttığı bu kavramla kişisel olarak failiyeti ve adle olan bağlılığına da bir işlerlik kazandırmaktadır. Buna göre insan içgüdülerin arasında çaresiz bir varlık değil, tam tersine yetkin bir varlıktır. İçgüdüler kişiyi engellemediği gibi ondaki fiil yapabilme potansiyelini ispatlayan bir argüman gibidir. Bu nedenle insan, yapıp yapmama serbestliğini ihtiyâr gibi kavramlarla daha da netleştirmiş olmaktadır. Özgürlüğe açılan kapı olarak dürtüler, insandaki fiil işleme yetkinliğinin nedensel kipleri olarak okunabilir. Mu'tezile kelâmcılarına göre nedenselliğin sınırları

²¹⁷ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 63.

²¹⁸ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 368-373.

²¹⁹ Cengiz, *Eylem Teorisi*, 379.

insanın fiillerini de böylece kapsamaktadır.²²⁰ Güdülerin kaynağı da kelâmda üzerinde tartışılan bir konudur. Kâdî'nın bu tartışmayı tüm güdüleri bir tek ana güdüye bağlamakla bitirmek istediği ve bu sayede teselsülü engellemek istediğini görmekteyiz.²²¹ Câhiz ise "*Hiçbir şey doğalarının talebi ve nefsin arzusu kadar etkili değildir.*" demektedir ve her doğa sahibi şeyin fiil hale gelmesinin yollarını aradığını ileri sürmektedir. Böylece cimrilik, cömertlik, korkaklık veya cesaret gibi tüm eğilimler fırsatını bulduğu takdirde açığa çıkar.²²²

Kâdî, insandaki güdülerin onun yaratıcılığını açığa çıkartan bir aygıt olarak ifadelendirir. İlginç bir şey daha ekleyerek güdülerin, faydaları öncelediğini ve zararı giderici bir rolü üstlendiğini de ekler. Yani iradenin açığa çıkmasındaki dinamik etkinin başrolndeki güdüler, organizmadaki faydayı birincil amaç olarak grdğu gibi aynı şekilde zararın def edilmesini de yine birincil hedef olarak görmektedir. Teolojik anlamda iradenin nesnesi psikolojik bir hissediş hali olarak kişide lezzet, sevinç gibi doyumları beraberinde getirmekle birlikte bunları taât, edâ (namaz, zekât) gibi dini edimleri yerine getirmekle de sağlanmış olur. Kâdî, bunu insanın Allah'ın tanzim ettiği sistemde insani varoluşun bir kurgusu olarak sunar. Yani din insanı rahatlatır. Bu çok açıktır. Çünkü dindar bir kimse şayet ibadetlerini yerine getirdiği takdirde kendini mutlu hisseder. Getiremezse de mutsuz olur.²²³

Peki, ilcâ yani zorlanma karşısında organizma nasıl güdülenir? Kâdî Abdülcebbâr buna kendi perspektifinden nasıl bir yanıt vermektedir? Fiilin ortaya çıkmasında dürtülerin ve güdülerin de etkisini nefyeden bir olgu olan ilcâdan (zorlama) bahseden Kâdî, bu durumun dürtü ya da güdüleri etkileyen bir fenomen olduğunu beyan eder. Buna göre ister insan olsun isterse başka bir canlı olsun şayet yemek yemek ile öldürülmek arasında bir tercihte kalsa bu durumda kesinlikle korkusunun yemeğe olan ilgisine galebe çalacağını böylece kaçmaktan başka bir durumu nefsî bir gereklilik olarak yapacağını gözlemsel bir yolla aktarır. Buradaki "nefsî" ifadesi oldukça önemlidir. Çünkü önce güvenlik ihtiyaçı gerek bizde gerekse de bütün diğer canlılarda en temel ihtiyaçıdır ve güdülerin momentum noktası olarak ifade edilebilir. Organizma böylesi

²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/15-21. Ayrıca bk. Kazanç, *Kadî Abdülcebbâr'da Nedensellik Kuramı*, 291-295.

²²¹ Demir, *İnsan Psikolojisi*. 39-42.

²²² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 66, 74.

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/80, 88.

durumlarda çok hızlı bir biçimde fayda-zarar hesabı yaparak durumu değerlendirmekte ve uygun kararı vermektedir. Bu karar dinen ya da aklen doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bunun yanında Kâdî, yine de ihtiyârın organizmada en yüksek durum olduğunun da altını çizer. Yani ölmeyi kişi kendi isteği ile de seçebilir.²²⁴ Fakat bu durum ünlü psikolog Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisini akla getirmektedir. Çünkü Maslow da teorisinde güvenlik ihtiyacını bütün diğer ihtiyaçların temelinde görür. Güvenlik gereksinimi karşılandığı takdirde diğer her şey daha sağlıklı bir biçimde karşılanacaktır. Önce fizyolojik ihtiyaçlar, sonra güvenlik, barınma gibi fiziksel ihtiyaçlar, biyolojik ihtiyaçlardan sonra, hiyerarşik olarak psikolojik ihtiyaçların izine rastlamaktayız. (Ait olma, sevme, değer verme- kendine saygı ve kendini gerçekleştirme gibi)²²⁵ Kâdî Abdülcebbar'ın kelâm sisteminde olduğu gibi Maslow'da da insanın tüm bu biyolojik ve psikolojik gereksinimleri doruk bir yaşantı olarak hissetmesi hedeflenir. Maslow'un piramidi ve onun psikolojisinde insana açtığı özel alan, hümanist psikologlardan birisi olarak anılmasına neden olmuştur. Yer yer Kâdî'nin de bu denli bir yaklaşımla anılabileceğine inanıyoruz.²²⁶ Örneğin insana olumsuz koşullar olmadığı takdirde özgürlüğünü doruk bir biçimde hissedeceğine inanan Kâdî, kendini gerçekleştirmeyi arzulayan bir insanı tarif etmektedir. Hem yaratıcı, hem özgüveni yüksek hem de özgün ve orijinal hedefler belirleyen bir kişiliktir onun teolojisinde insan.

İrade Kâdî'nin literatüründe kapsayıcı olan şemsiye bir kavramdır. Mesela temenni iradeye yakın bir kavram olmakla birlikte iradenin rolünün tamamını kesinlikle temsil etmez. Sadece bir kısmını temsil eder. Örneğin iradî bir istek dünü, bugünü ve yarını topluca karşılayan zamana bağlı olmayan bir yeti iken temenni sadece bugünü veya yarına dair isteklerimizi ifade eder.²²⁷ İradeyi doğru konumlamak isteyen Kâdî, onu güdülerin veya dürtülerin şekillendirdiği kalbin bir fiili olarak görmenin yanı sıra kerâhetin (tiksinme) tersi olarak da anlaşılmasına sıcak bakmaz. Bu anlayış, Kâdî Abdülcebbar'ın düşüncesinde bir çeşit anlam kaybıdır da diyebiliriz. Her ne kadar kerâhet da kalbin bir fiili olsa da iradenin tam tersi olarak görülemez. Bunun en temel nedeni iradenin şekillendirdiği güdülerle kerâhetin şekillendirdiği güdüler bir ve aynı

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/16.

²²⁵ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 236.

²²⁶ Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, 237, 430.

²²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/37.

değildir. Her iki fiil de doğrudan kişiden sadır olsa da iradeyi kerâhetten ayıran temel şey, içinde bir seçimin olmasıdır. Hatta bu seçim birbirine çok aykırı bir biçimde bile olabilirken kerâhet genelde bir olguya veya bir şeye karşı duran kalp fiilidir. Bu itibarla kerâhet, iradedeki seçimden uzaktır. Bu durum, Kâdî'nın iradeyi özel bir konuma yerleştirdiğinin yine bir kanıtı sayılabilir. Kâdî'nın bu duruma bir şeyi bilmek, bilmemek açısından da karşı çıktığını ilave etmeliyiz. İradeyi mâluma tabi tutan Kâdî, kişinin bildiği bir konuda seçim yapmasını şart koşturmuştur. Bu nedenle de eğer irade, kerâhetin tersi olarak tanımlanırsa bu durumda ki irade konusunda bilgiye gerek yoktur, bu nedenle de kişi bilmediği bir şeyi irade etmiş gibi olacak ki bu da imkânsızdır.²²⁸ Bunun yerine Kâdî, sevme fiilini (muhabbet) irade ile eş değer tutar. Ya da sevgiyi iradî bir davranış olarak kayıtlar.²²⁹ Bunun en temel nedeni ise bir kimse sevdiği şeyi irade etmekte ya da irade ettiği şeyi de sevmektedir. Bu genellemeye bakılacak olursa toplumsal kabullerin insan davranışını ve sevgi gerçeğini anlamada da bir rol üstlendiğini rahatlıkla ifade edebiliriz. İşte bu nedenle de Kâdî, iradeyi sevmekle ilintili bir hal olarak gördüğü için ve ardındaki sosyal olguya dikkat çektiği için, bir çeşit sosyal psikoloji yapmış sayılmaktadır kanaatimizce.²³⁰

İrade, doğrudan bir fiil iken konuşmak ve türevleri tevellüt veya i'timâda bağlı bir fiildir. Doğrudan fiiller için gerekli olan şey sadece onu önceleyen bir kudrettir. Ancak tevellüde bağlı fiillerde ise kudretin yanı sıra bir vakitte ortaya çıkan bir fiilin başka vakitlerdeki haline olan tesiri tartışma götürmez bir gerçektir Kâdî'ya göre. Kâdî Abdülcebbar, fiilin ortaya çıkışında kudretin etkisini tartışırken Bağdatlı Mutezile âlimlerinin ise ihtilâfa düştüklerini ifade eder. Onların fiilin ortaya çıkacağı yeri (fiilin mahallini/vücut sıhhati) önemsediklerini ifade ederken kendilerinin (Basralıların) ise fiilin ortaya çıkışı bakımından bütün bir organizmanın eksiksiz işleyişini savunduklarını ifade edebiliriz. (Mizaç, sağlık, kudret)

Kâdî Abdülcebbar, kalbin fiillerinden birisi olan zannı (tevehhüm), kişinin hakkında net bir bilgisi olmadığı halde o şeyi biliyormuş gibi zannetmesi olarak yorumlar. Bu ihtimalen bazen fazla bazen az da olsa kişi, doğruluğu hakkında şüphe duyduğu şeylerin bütünü bu kapsamın içine dâhil edebilir. Esasında bunun bir bilinç hali olarak

²²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/41-46.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/51.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 6/51-61.

yorumlayan Kâdî, bu durumu kişinin zihinsel bir eylemi olarak değerlendirir. Bu bilinç hali kişiyi eyleme sevk edebilir. İrade ya da sakınma gibi. Tevehhümün bir i'tikâd (düşünce) eylemi olup olmadığı da Ebu Ali ile Ebu Hâşim arasında tartışmalı bir meseledir. Ebu Ali tevehhümü, bir i'tikâd olarak görmezken, Ebu Hâşim bunu bir i'tikâd olarak görür. Kâdî, i'tikâdı hesaplara dayalı, bilinçli ve doğrusal bir eylem olarak ifade ettiğinden tevehhümü Ebu Ali'nin görüşüne katılarak bir i'tikâd eylemi olarak kabul etmez.²³¹

Kâdî, irade ile muhabbetin birbiri yerine kullanımını pek doğru görmeyen kimselerin görüşlerini aktarırken çarpıcı bir örnek üzerinde durur. Ona göre, örneğin "*Zeyd'i seviyorum*." demek, onu irade ediyorum demek gibi bir anlama yol açabilir mi? Sorusu muhtemel sorulabilecek bir sorudur. Çünkü sevgi ve iradeyi aynı potadaki iki farklı anlam gibi gören Kâdî, bunu açıklamayı bir zaruret olarak görmüştür. Bu durumda iki insan arasındaki sevgi bağının yanlış bir anlamda buluşmasının söz konusu olması gündeme getirilmiş olunur. Bu sorun gibi gözüken cümlelerin yanıtını Kâdî, dilin icap ve imkânları arasında görür. Buradaki "*Zeyd'i seviyorum*." cümlesinden anlaşılması gereken ifadenin, "*O'nun iyiliğini istiyorum*." anlamında mecâzî bir ifade olduğunu ifade etmektedir. Yine "*velisi olmak*" ifadesinden de o kişiyi övgüye layık olduğunu kabul ve tebci etmek (saygı göstermeyi) istemek anlamında kullanılmaktadır.²³² Yine iradenin yerine kullanılan bir başka fiilin "rıza" olduğunu da belirtir. Çünkü bir şeyden razı olmak aslında o şeyin ya kendisini ya da kendisi aracılığı ile olan şeyi istemektir. Bu nedenle rıza iradeyi karşılayan önemli bir kavramdır. Örneğin "*Allah, imândan razı olmuştur*." ya da "*Allah mü'minden razı olmuştur*." denilir. Bu gibi ifadeler Kâdî'ya göre umumiyetle o şeyin istendiğinin bir ifadesidir. Yani Allah mü'min kulunun iman fiilinden razı olmuştur. İhtiyâr olgusunu da iradenin bir parçası olarak değerlendiren Kâdî, tamamen ya da büyük oranda (âle'l-ağleb) faydayı temin eden seçimlerin bir görüngüsünden bahsetmektedir. Yani, şu veya bu şekilde genelde ihtiyâr, olgusal olarak doğru ve faydalıyı irade etmeyi amaçlar. Amaç bu olunca irade ile ilişkili sevgi, rıza gibi konulardan ayrı olarak kast (yönelim) işin içine girmiş olur. Zaten kastın oluş biçiminin de güdü veya dürtülerle şekillenen bir süreç olduğunu ifade etmiş

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ḥamse*, 391-395.

²³² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/53-58.

olduğumuzdan tekrar aynı şeyler üzerinde durmayı gerek görmüyoruz. Ezcümle, ihtiyâr, irade ile akraba bir kullanımın içinde değerlendirilmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre öfke (saht) ve kızgınlık (gazap), kerâhet (tikinti) fiilinden çıkmaktadır. Haliyle birine kızmak onun zemmini istemektir. Bu itibarla kızmak da aslında irâdeye dayalı bir kalp eylemidir. Esef (üzgünlük) ise pişmanlık duymak, olayın geri dönmesini istemekle ilgilidir. Yani üzülmek, pişmanlıktır; pişmanlık ise geri dönme isteğidir/iradesidir. Gerek irade gerekse de kerâhet, insanda bir tek halde bulunmaktadır. Sadece bu iki fiilin ve kalbin diğer fiillerinin ortaya çıkış cihetleri birbirinden farklı olmaktadır. Örneğin bir şeyi sevmek ya da nefret etmek, bir şeye razı olmak ya da razı olmamak bir irade ile sabittir. Ancak iradenin tezahürü farklı cihetlerle meydana gelmektedir. Bu kısımda da niyet etkindir.²³³

Kâdî, iradeyi kişinin nefsinde yer tutmuş (mütemekkin) bir hâl olarak değil, bir mâna olarak kaydetmiştir. Bunun nedeni irade kişide bir bilgi de yaratmaktadır. Buna göre bilgi, kişinin zatında bir değişimle mündemiçtir. Çünkü hâdis olan bilgi, hâdis olan zâta yüklem olur. Böylece de iradeye temel olan bilgi, onun öznesini de hâdis olan değişime nesne yapmaktadır. Bu bakımdan irade kişide bir hâl olarak değil, hâdis bir mana olarak bulunmalıdır. Örneğin "*Zeyd yarın buradan ayrılacak.*" cümlesi bir bilgidir. Zeyd'in ayrılacağına dair bilgi, onun şahsında olmasa da etrafındaki kişilerin iradesini önceleyen bir bilgi yaratmaktadır. Haliyle bu bilgi hâdis bir yapıdadır. Geçmiş ve gelecek hakkındaki bilgi, değişebilir. Zeyd'in, yarın buradan ayrılacağı hakkındaki yargı, doğru olsa da yanlış olma ihtimalini de barındırmaktadır. Buna göre, kişinin zâtındaki mevcut değişim sadece bilgisel olarak mümkün iken ondaki irade olgusunu nefyetmez.²³⁴ Bu örnek üzerinden bakıldığında Kâdî, her halükârda insandaki irade gerçeğini açığa çıkartıp, bu ispat üzerinden olan biteni yorumlamaktadır. Pek tabii olarak da insanî anlamda olup biten tüm edimler, iradeyle bir şekilde buluşmaktadır.²³⁵

İrade Kâdî'ya göre iki aşamadan oluşmaktadır. Birincisi iradenin harekete geçirilmesini sağlayan bilgisel anlamda "*emir*" (Psikolojik anlamda dürtüler) ikinci aşama ise "*mefulün ihdasıdır.*" yani fiil aşamasıdır. Bu da, Ebu'l Huzeyl'in iki aşamalı fiil

²³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/53-67.

²³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/83.

²³⁵ Bk. Kalbin fiillerinin (irade, ilim, kerahat, düşünceler) hareket mi yoksa sükûn arazı ile birlikte olduğu konusunda da Mu'tezile kelâmcıları ihtilaf etmiştir. El-Eş'ârî'nin aktardığına göre bazıları hareket olarak görmüşken bazıları da sükûn olarak görmüştür. Bk. Eş'ârî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 313.

gerçekleştirme taksimine benzemektedir. Kâdî Abdülcebbâr görüşlerinin büyük bir kısmını Ebu Hâşim el-Cübbâî'den almakta olduğunu açıkça ifade etmektedir. İrade ve iradeye taalluk eden konulardaki birçok görüşün onun kitaplarında daha açık bir biçimde bulunduğunu ifade eden Kâdî, maalesef elimizde mevcut hali bulunmayan bazı kaynaklara atıfta bulunur. Mamafih bu kaynaklar bugün elde bulunmuş olsaydı daha kapsamlı görüşlerin ortaya çıkacağı ve bunun üzerine yapılacak çalışmalara da kaynaklık edeceği ortadadır.

Kâdî'ya göre eğer kast/azim olmasa psikolojik bir rahatlatama da olmazdı. (Tavtînû'n-nefs) Bu hal, iradenin bütün paydalarını harekete geçirmekle organizmada sağlanan ve de amaçlanan bir haldir. Yani Kâdî, kasıt ile kişinin psikolojik bakımdan huzura ermeyi amaçladığını, iyi bir ruh halini öncelediğini ifade etmek istemektedir.²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, fiilin oluşumundaki etkin olan psikolojik proseslerden irade, kast ve azm arasında farklar olduğunu ifade eder. Azm kişinin yapacağı fiile karar vermesi, kast fiile yönelmesi, ihtiyar ise fiili seçmesi anlamında kullanılır. Niyeti de kast ile birlikte kullanan Kâdî, irade ile ihtiyâr arasında da bir ayrım yapmayı da tercih eder. Çünkü ona göre irade, zorunlu olan ve Allah'ın yarattığı fiillerin yapılmasını temsil etmekte iken ihtiyâr ise kişinin kendi seçimi olarak değerlendirilmelidir. Çünkü ihtiyârda ilcâ veya özgürlüğü ketleyen başka herhangi bir durum söz konusu değildir. Kısacası iradede mevcut alternatiflerin arasından birisini tercih etmekle ilgili bir durumdur. Alternatifler değişkenlik gösterse de her birisi kişinin kudret alanı içerisinde yer bulur. Ancak sözün özü davranışa eşlik eden kudret eğer zorunlu durumlarda ortaya çıkarsa iradeye taşıyıcı olur, seçime/tercihe dayalı durumlarda gelişirse ihtiyâra konu olur. Ancak azm, bir fiilin nefiste yerleşmesini sağlar.²³⁷

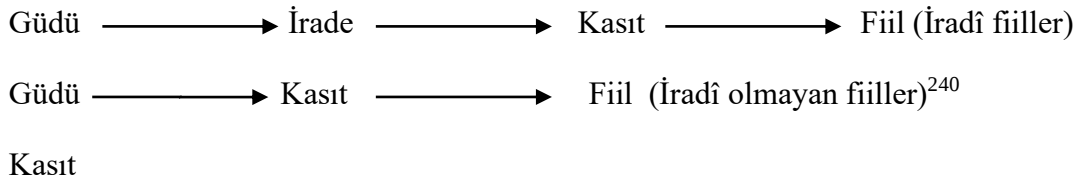
İrade-güdü ilişkisinde şunu da ilave etmeliyiz. Kâdî, güdülerini teşvik eden niteliğin bilgiden daha çok zan ve kanaatler olduğunu düşünür. Çünkü Kâdî'nın bilgi anlayışı, kalbin tatmini olarak kayıtlı olup kesinliği de aşan bir hinterlanda sahiptir. Oysa bilgi vakıaya mutabık olmalı iken fiil davranışa mutabık olmasa da olur. Birincisinin aksi olduğu durumlarda “*cehâlet*” söz konusu iken ikincisinin gerçekleştiği durumlarda fiil doğru da olabilir. Bir de kişinin acıktığını bilmesi sonucunda yemeği gördüğü ilk anda ona ihtiyaç duyduğunu bilse de hemen gıdalanamaz. Bu da güdülerin uzun süreli devam

²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/97-102.

²³⁷ Demir, *İnsan Psikolojisi* 148-152.

ettiğini gösterir. Sadece güdü, davranışa dönüşebilmek için uygun anı bekler. Ancak güdülerin iradeyle fiile dönüşmesi için son aşama ihtiyâr yani seçimdir. Burada organizma nihai kararı verir. Örneğin acıktığını bilse bile insan bazen zehirli olduğunu düşündüğü bir yiyeceği tüketmez. Ancak bu düşünceler bir son bulur ve içsel bir tatmin/huzur yaşadığı anda organizma ihtiyaç hissettiği eylemi gerçekleştirmekten çekinmez.²³⁸ Bu da hiç kuşkusuz güdülerle irade arasındaki sistematik ilişkiyi gösterir. Kâdî Abdülcebbâr açısından her ikisi de kalbin fiilleri olmasına karşın irade daha etkin bir güçtür. Çünkü güdüler kalbin atması, elin titremesi gibi etkenleri kendi içerisinde barındırır da irade davranışın bilinç boyutunda gerçekleşebildiğinin en net kanıtıdır. Güdüler ise insan davranışlarının farkındalık seviyesinde gerçekleştiği psikolojik bir boyutu temsil etmektedir.²³⁹

Güdülerle fiil arasındaki en güçlü durak kasıttır. Kasıt güdülerin dışı vurulmuş ilk halidir. Daha kasıtlarımız güdü halindeyken yeni bir evre kazanarak fiile dönüşmüş olur. Bununla birlikte güdülerle kasıt yine de bir şeyler değildir. Bazen güdüler kasıttan önce gelirken bazen de fiille birlikte ortaya çıkmaktadır. Ancak güdülerle kasıt arasına da bazen irade girer. Böylece davranışın bir hüküm kazanması sağlanmış olur. Tüm bu süreçler aslında nedenselliğin (tevlîd) kazandırdığı süreçlerdir. Kısaca şöylece göstermek mümkündür:



Şekil 3: Güdülerin Fiil ile İrtibatı

Kaynak: Yazar tarafından oluşturulmuştur.

İradenin mahallini kalp olarak gören Kâdî, kalbin işlevini iradî bir seçimi onaylamak olarak görür. (Li enne'l kalbe musâhhih.) Burada kalbe biçilen rol bilinçli bir üstlenim durumudur. Yani iradeye eşlik eden süreç bilinçli bir kast işlemidir. Bunlar da kasıtlı

²³⁸ Demir, *İnsan Psikolojisi*, 169-181.

²³⁹ Demir, *İnsan Psikolojisi*, 260.

²⁴⁰ Bir fiilin oluşması için kudret bütün kelâm mezheplerince kesin olması gereken bir şeydir. Ancak kudret, fiziksel/bedensel bir şart iken yukarıda zikredilen diğer etkenler ise psikolojik olgulardır.

eylemlerin başlangıcını oluşturur. Buna en güzel örneği diliyle "*Muhammed*" diyen kişinin bu sözle kimi kastettiği konusundaki açık kuşkunun kalbi adres göstermesidir. Bu sözle bir kimse İslâm Peygamberi Muhammed'i de kastedebileceği gibi başka herhangi bir Muhammed'i de kastedebilir. İşte kalbin direksiyon işlevi görmesi burada net bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.²⁴¹

2.4. Kalbin Fiili: Havâtır

Kâdî, fiilin oluşum sürecinde güdülerin ve dürtülerin yanı sıra o fiilin güzel ya da çirkin oluşunu çağrıştıran optimize bir güçten (hâtır) bahseder. Buna göre akla gelen veya herhangi bir nazar ya da teemmül sonucunda doğmamış bir düşüncenin ya da bir fikrin tecellisini ifade etmektedir. Bu durum, fiili oluşturan senkronize olgulardan birisidir demek de abartı sayılmaz.²⁴² Havâtırın bilgi ürettiği konusunda ilk defa görüş ileri süren kelimciler Mu'tezile kelâmcıları olmuştur. Bu durum onların kelâm sistemlerinin parlaklığı ve üzerine bina ettikleri bilgi görüşüne alt yapı oluşturmak istemelerindendir.²⁴³

Kelâm'da hâtır olarak nitelenen sürükleyici ve yönlendirici gücün kaynaklarımızda ilk defa Nazzâm tarafından öne sürüldüğünü ifade etmiştik. Nazzâm'ın hâtır tezi, biri ma'siyeti isteyen diğeri de iyiliği (hayrı) arzulayan iki tezle eş değer olarak görülmekte olduğu bilinmektedir. Ancak Nazzâm'ın teorisine genel bir kaynak arandığı da aynı katiyetle bilinmektedir. Gerek onun çağdaşları gerekse de daha sonra gelenler hâtır kavramının kökenlerini ya Grek felsefesinde ya Zerdüştlükte ya da Yahudilikte bulmuşlardır. Örneğin Yahudi düşüncesinde "*iki yeser*" teorisi ya da Zerdüştlükteki "*Ta Mainyu*" (ki bu İngilizce'deki mind=bilinç/akıl sözcüğüne denk gelir) dikotomisi (iyi-kötü karşıtlığı) gibi konuların Nazzâm'ın gençliğinde veya gelişim çağında ilgilendiği şeyler olduğu rivayet edilir.²⁴⁴ İşte bu nedenle nefsin kuvveti olan hâtır, kişide iyi ya da kötü fiil yapacak bir yönelimin karakteristiği gibi durmaktadır.

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, 434-437.

Öyle sanıyoruz ki Kâdî Abdülcebbâr, güdülerin merkezini bu anlamda büsbütün kalbe teslim etmektedir. Böylece hem teselsülü önlemekte hem de güdülerin meşru kaynağının tespitini açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

²⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 8/29.

²⁴³ Büşra Nur Hatipoğlu, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46.

²⁴⁴ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016), 480-485.

Tüm bu örnekler bir yana, bir de Bağdâdî (ö. 429/1038) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Nazzâm'ın hâtır teorisi hakkındaki şüphelerini de zikretmek gerekir. Bağdâdî ve Şehristânî Nazzâm'ın söz konusu teoriyi Brahmanlardan aldıklarını kaydederler. Wolfson ise bu bilginin hiçbir yerde kaynağına rastlanılamadığını ya da az bilinen veya hiç bilinmeyen bir kaynaktan alınmış olabileceğini ifade eder. Ancak burada tercih ettiğimiz görüş, Wolfson'un da paylaştığı gibi klasik bir kelâmcının bir konuda ortak birçok kaynaktan seçmeci bir ilgiyle tercihte bulunduğu gerçeğidir. Yani Nazzâm da pekâlâ birçok kaynaktan beslenmiş ve teorisini zenginleştirmiş olabilir. Nazzâm'ın kendi mezhebindeki kişiler ise ona genel olarak destek çıkmakla birlikte kötülüğü teşvik eden hâtırın şeytandan olduğunu, Allah'ın böyle bir hatırı yapmayacağı yönündeki genel Mu'tezilî eğilimi gösterirler.²⁴⁵ Mu'tezile ile yakın irtibatı ve mesaisi olan el-Kindî'nin de felsefî bir mesele olan bilgi-eylem tartışmalarında eyleyenin fiilini açıklamak bakımından havâtır kavramına başvurduğunu daha önce zikretmiştik.

Genel anlamda kalbin fiilleri ile beden fiilleri arasında da bir ayrımı doğru görmeyen Mu'tezile kelâmcıları insanın kudretinin mahallinde olması bakımından ikisini de ortak ve bütün olarak görmektedirler. Ortak olarak değerlendirdikleri bir diğer husus yukarıda da belirtildiği gibi havâtırın kişide zarurî bir bilgi meydana getirdiğidir. Söz konusu bu zarurî bilginin başında kelâmcılar Allah'ın varlığı bilgisini zikrederler. Yani kişideki yaratıcı bir ilah bilgisi kayıtlı ve zorunlu olmakla birlikte havâtıra dayalı bir bilgi ile verilir. Oysa Eş'arî kelâmcılar, havâtırın kişide zarurî bir bilgi oluşturmadığını ifade etmektedirler. Bunu, en başından itibaren iyi bir akla ve düzgün çalışan psikolojik etmenlere bağlı havâtırın niçin bazı insanlarda Allah/yaratıcı inancını inkâra götürdüğü sorusudur. Hâlbuki havâtıra bağlı olarak mârifetullahı terk eden bir kimsenin böylesi bir uyarıya muhatap olması gerekirken ne yazık ki Allah inancı bile tümünden ortadan kalkmaktadır. Demek ki havâtır, organizmada sanıldığı gibi zarurî bir bilgi meydana getirmemektedir. Tüm bu cümlelerden hareketle havâtırın da tümel ve kuşatıcı bir bilgiyi meydana getiremeyeceği açık olan bir konudur. Zira onun önemi irade ve fiilde tezahür etmektedir. Eş'arî düşünürlerin bu kanaatleri bizce havâtırın sübjektif karakterini yansıtan nesnel bir yorumdur.

Mâturîdîler açısından havâtır, kişinin aklî seviyesine ve rüchaniyetine göre farklılık arz etmektedir. Örneğin daha akıllı kimselerin havâtırı ona göre iken daha az akıllı

²⁴⁵ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* 482-485.

kimselerin havâtır da yine onların seviyelerine göre ortaya çıkmaktadır. Havâtır kelimesini Nesefî, kişinin açığa çıkartmaktan çekinmediği düşünce formları olarak zikreder. Bu ifadeyi güçlendirmeye yarayacak bir örnek de vermekten çekinmez. Ona göre Zeyd'in insan olduğu yönündeki aktarımın şüphe götürmez bir gerçeklik olduğunu, bu konudaki düşüncenin (hâtır) de bu yönde kendisini kesin olarak dışa vuracağını altını çizer.²⁴⁶ Mu'tezile'ye göre ise insanların akıl veya zekâ seviyelerinin ortak olduğu gibi bir algıyı kırmak için yapılan bu eleştiriler en nihayetinde insanın farklılıklarını ortaya iyi koymaktadır.²⁴⁷ Buna ilaveten havâtırın organizmada zorunlu bir bilgi oluşturması, Nesefî'nin de belirttiği üzere kişinin benlik bilgisini kesin bir biçimde biliyor oluşu olarak düşünülebilir. Yoksa bir yaratıcı inancı, kanaatimize göre havâtırın bilgi sahası içerisinde anlam bulmayabilir.

Kâdî Abdülcebbâr da zaman zaman hâtır ile devâîyi ikisinin birbirini karşılayabileceği biçimde aynı anlamda kullanmıştır.²⁴⁸ Mu'tezile'ye göre, kişinin nazarı terk etmesi ile birlikte onda meydana gelecek korku neticesinde hâtır devreye girer ve olması gereken doğru ve tutarlı düşünceleri akla getirir. Bu anlamda gerek hâtır gerekse de dâî, kişide ilâhî bir uyarıcı gibi iş görerek hareket eder. Dinî teklif ile olan bağıntısı da buradan kaynaklanan hâtırın tüm bu süreçte içsel konuşmayı (hâdîsu'n-nefs) etkin hale getirdiğini biliyoruz. Bütün bu iki güç, ikazı da meydana getirince teklif etkin ve aktif bir hâl almış olur. Hâtır aynı zamanda kalbin de bir fiili olduğundan düşünme ve akletme olmaksızın ondan önce gerçekleşen evreyi anlatmaktadır. Tıpkı fısıldayan bir ses gibi (kelâm-i hâfî) kişide bir uyarılma ve tepkimeye neden olan bu olay, düşünceyi doğuran da bir olaydır. Buna karşın kelâmcılar hâtırın bir düşüncenin ürünü mü yoksa bir kelâm mı olduğu konusunda çokça tartışmışlardır. Fakat görünen odur ki hâtır, kelâmdan önceki düşünce evresi veya ilahî uyarılma hali gibi erken devre çalışan bir iç idrak gücüdür. Hâtırın mahiyetine dair tartışmalar uzun uzadıya devam ederken Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini doğru bulmakta ve savunmaktadır. Ebû Haşim ve onun gibi düşünenler hâtırın bir kelâm olduğunu savundular. Çünkü kişinin aklına gelen şeyler sanki onun bir iç konuşması gibidir.

²⁴⁶ Ebu'l Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabşîratü'l edille fî uşûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1:17.

Esasında Nesefî'nin bu düşünceleri, kişinin kendilik bilincinin Kelâm'daki izdüşümüdür.

²⁴⁷ Aslan, Abdülgaffâr Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1, (2006), 45-54.

²⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/386-387.

Oysaki oğlu Ebû Ali, bunun adına hâcis denildiğini, hâtırın içsel bir konuşmadan ziyade aniden zihinde beliren zan ve i'tikâd olarak ortaya çıktığını ifade etti. Bu nedenle de hâtırın bir kelâm olmadığını, çünkü kelâm denildiğinde peygamberlere gelen vahyi çağrıştırdığını örnekleyerek anlatır. Örneğin Ebû Ali hâtırın kelâm gibi olduğu söylendiğinde Hz. Musa'ya gelen vahyin aslında bir hâtır gibi olduğunun anlaşılabileceğini açıklar. Oysaki bu durumun doğru anlaşılmasını Ebû Ali, hâtırın ilham gibi anlaşılması gerektiğini, vahyin ise özel bir tecrübe olduğunu ifade eder. Böylelikle kavram kargaşasının önüne geçilebileceğini vurgulamış olur.²⁴⁹

Tıpkı bir tınlaşım(rezonans) gibi çalışan hâtırın tam ve güzel olması için belli başlı şartları taşıması, bu şartları ihtiva etmesi gerekmektedir. Bunlar:

“Mükellefe nazar ve marifetin ne için zorunlu olduğunu mutlaka bildirmeli.

Bir bilgiyi zorunlu kıldığında, buna dair lütuf olan diğer bilgileri de zorunlu kılmalı.

Nazar ve marifetin terkine yönelik korku içeren emareleri ihtiva etmeli ve korkunun yönü hakkında bilgi vermeli.

Son olarak da mükellefe yapması gereken fiilleri ve bunların delillerini belli bir tertip içinde vermelidir.”²⁵⁰

Osman Demir'in yerinde ifadesi ile bu hâl, tıpkı Sokrates'in iç sesi gibi(diamond) bir şeydir.²⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, hâtır konusunda Ebû Ali el-Cübbâî, "*el-Hâtır*" isimli bir kitap yazmıştır. Bu eserin içeriği Kâdî Abdülcebbâr tarafından birçok eserde zikredilmektedir.²⁵² Ancak eser elimizde mevcut değildir. Behşemîler açısından marifet mükellefe vacip olduğundan kişide hâtırın yaratılması o kişinin aklî yetkinliğinin bir göstergesidir.²⁵³ Nitekim Ebû Ali, bu konuda şöyle söylemektedir:

“Senin içinde bulunduğun hallerindeki değişimler sebebiyle (değişikliğe mâruz bir varlık olman sebebiyle), bir müdebbire, bir sânie muhtaç kişi hükmünde olduğunu bilmektesin. O halde O'nu bilme hususunda düşün(unzur). Şayet onu bilmezsen/tanımazsan, senin üzerinde bulunan nimetlerin yok olmayacağından emin olamazsın." Yahut hâtır ona şöyle diyebilir: "Eğer O'nu tanımazsan,

²⁴⁹ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011) 170-189.

²⁵⁰ Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbâr'da İlâhî Uyarıcı ya da Vicdan: Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme*, İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı İçerisinde Editör: Yunus Cengiz-Selime Çınar (İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018) 148-155.

²⁵¹ Demir, *Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme*, 165.

²⁵² Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 59.

²⁵³ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 151.

nimetlerine karşı şükürü yerine getiremezsin, bu yüzden O'nu bilmen gerekir." Hatta hâtır kişiye şöyle de diyebilir: "Şayet O'nu bilmezsen, sana bir zarar gelmeyeceğinden emin olamazsın."²⁵⁴

Bu cümlelerden anlaşılan şey, yaratıcıyı düşünmek için kişide yeterli ve tam bir aklî yetkinlik bulunmaktadır. Böylece kişi, hâtır sayesinde Allah'ı düşünme ve O'nu gerektiği gibi tanımalıdır. Daha önce zikredilen havâtırdaki korku veya endişe aslına bakılırsa doğruya olan ilgi ve aklın düzeyli devamlılığı açısından bir zarurettir. Buna göre organizma korkudan kurtularak doğru ve sağlam olan karara gitmiş olur. Benzer bir yorumu Ebû Haşim'de görmek de mümkündür. Ebû Haşim'e göre de hâtırın kişi üzerinde şöyle etkisi vardır:

“Seni yaratan bir yaratıcı, idare eden bir idare edici olduğunu, vâcibi yaptığında O'nun tarafından sevabı, kabihi yaptığında ise ikâbı, hak edeceğini bilmek için düşün.(unzur.) Bu yaratıcıyı bilmeyip sevap ve ikâbı bildiğinde, kabihi işlemeye daha yakın olursun çünkü ona karşı sende bir arzu(şehvet) vardır. Yaratıcıyı bildiğin zaman ise kabihten uzak olma durumuna daha yakın olursun. Çünkü kabihi işlediğinde, seni etkileyen bir keder ve eksiklik hissinin yanında, zemmi hak edeceğini bilirsin ve böylelikle kabih sebebiyle daha büyük zararları hak etmeyeceğinden emin olamazsın.”²⁵⁵

Havâtırın kesiştiği en temel nokta mârifetullah konusundaki mihverdedir. Özellikle Allah hakkında düşünmek ve sonucunda bu konuda bilgi sahibi olmak suretiyle yetkinleşmek tam da havâtırın kelâm ile tasavvufun mühim bir yerinde bulunduğu noktadadır. Ne var ki havâtıra yaklaşım da ilgili disiplinlerin temsilcileri de birbirlerinden farklı bir yaklaşım sergilemektedirler. Mutasavvıflar daha çok kalbin ibadet ve dini ritüellerle saflaştırılması gerektiği üzerinden konuya yaklaşım sergilemekte iken Mu'tezile kelâmcıları ise akla önem vermekte buna karşın Eş'ârî kelâmcıları ise nakle önem vermektedirler. Bu itibarla hem havâtırın varlığı ispat edilmiş oluyor hem de onun gerekliliği konusundaki şüpheler giderilmiş oluyor. Ancak her ekolün ve görüşün ortak olarak ittifak ettikleri gerçek Allah bilgisinin insanda verili olduğudur. Esasında fıtrat gerçeği olarak kodlanan Allah bilgisi veya bir yaratıcı inancı havâtır konusu ile ilişkilidir. Söz gelimi kişinin etrafını gözlemlemesi, analizde bulunması ve yaratılmış tüm ayetler hakkında düşünmesi onun doğal olarak Allah

²⁵⁴ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 180.

²⁵⁵ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 181.

bilgisini hatırlamasını da beraberinde getirir. Böylece kişinin zihninde doğru bir mesaj oluşur ve bu mesaj etrafında da bilgi meydana gelir. Bu da havâtırın bilgi üretiş biçimini gösterir. Havâtır bilgiden önce olabildiği gibi bilgiyle de üretilebilir ve eğer o esnada üretilen havâtır, kişinin şahsi bilgisine uygunsa oradan bir edim oluşur.²⁵⁶ Kişinin gerek lehine gerekse de aleyhine tezahür edecek olan durumların, içerisinde bulunduğu hal ve koşulların uygun bir biçimde araştırılmasının kelâm bilginlerine göre insanî bir gereklilik olduğu sabit olunca gerek otokontrol gerekse de içsel olan tüm duygu ve durumlar için havâtıra başvurmak gerekmektedir.²⁵⁷

Kâdî Abdülcebbar'ın işler ve pozitif vicdanı, insanın eyleyen tarafında bir el freni gibi durmaktadır kanaatimizce. Çünkü vicdan kavramını devreye sokan Kâdî, havâtır olgusu ile fiillerin ahlâka uzanan özel bir biçimine ışık tutmuş olmaktadır. Bu da insanı hiç şüphesiz ahlâkî bir özne konumuna yükseltmektedir. Mu'tezile açısından da ahlâkî eylem, insanı anlamının temel koşullarından birisi olan onun vicdanının fısıldadıklarını incelemekten geçer. Sadece Mu'tezile'de de değil, Eş'arî düşünürler arasında ve tasavvuf çevresinde bu konuya bir yer ayrılmıştır. Fakat havâtır kavramını kendi ilkeleri etrafında yorumlayan kişi Kâdî Abdülcebbar olmuştur. Bunu ilk olarak Allah'ı varlığını ve birliğini bilme hususunda nazar etme ilkesinden hareketle yapmıştır. Tabi sadece Kâdî değil, ondan önce de birçok Mu'tezilî kelâmcı da kişinin içerisinde birisi doğruyu diğeri de yanlış ilham eden iki farklı hâtır olgusundan söz etmişlerdir. (Örneğin Ebu'l-Huzeyl, Nazzâm gibi isimler böyledir.) Şimdi Allah'ın varlığı ve birliği hakkındaki bilgi (ma'rifetullah) etrafında nazar yapmak zorunlu olunca havâtırın ve devâînin onu başlatıcı bir etkisinin olduğu da açıktır. Havâtır ve devâînin sınırları sadece bununla da kısıtlı kalmaz aynı zamanda da erken uyarı sistemi gibi çalışır ve kişiyi çeşitli tehlikelerden de korur. Mesela eğer kişi iyi/sâlih bir kimse ise havâtır adeta bir erken uyarı sistemi gibi çalışarak kişiyi istikrarlı bir düşünce kalıbı içinde düşündürür ve İslâm'a göre zararlı kabul edilen fikir ve davranışlardan da onu korur.²⁵⁸ Nazzâm'ın kelâm anlayışında insan, bilinç ve düşüncesinin sonuçlarıdır. Bunu yapmış olduğu insan tanımından anlayabilmekteyiz. İnsan Nazzâm'a göre şu şekilde açıklanır:

“İnsan ruhtur. Fakat o, beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmıştır. Her biri diğerrinin içindedir. Beden, ruh için bir afet, bir hapis ve bir darlıktır. Zurkân, ondan ruhun

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/433.

²⁵⁷ Hatipoğlu, *Havâtır Kavramı*, 52.

²⁵⁸ Demir *Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme*, 140-146.

hisseden ve idrak eden olduğunu, onun bir cüz olduğunu ve nur ve zulmet olmadığını nakletmiştir.”²⁵⁹

Nazzâm'ın düşüncesinde irade asıl ve gerçek fiil olduğuna göre onun kaynağı olan ruh ve kalp, insanın büyük ve muazzam bir bilinç kapasitesi olduğunu gösterir. Çünkü insan, bu kapasite ile muhteşem ve mütecanis fiiller ortaya koyabilmektedir.

Tasavvuf kültüründe de havâtır konusuna karşı ciddi bir ilgi vardır. Tasavvuf sahasındaki etkili isimlerden biri olan Ebu'l Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) yazmış olduğu "*Makâmâtü'l-Kulûb*" adlı risalesinde kalbin işlevlerini ve görevlerini sıralarken onun dört farklı cephesine işaret eder. Bunlardan *sadrı* İslâm'ın kaynağı, *kalbi* imanın kaynağı, *fuâdı* mârifetin kaynağı, *lubbü* ise tevhidin kaynağı olarak görür. Bu alegorik yorum bir yana kalbin iç idrak güçlerinin bir kontrol merkezi olduğunu da Ebu'l Hüseyin şöyle ifade eder:

Arif bir müminin kalbinde dört tür ateş bulunur:

“Korku (havf), sevgi (muhabbet), bilgi (marifet) ve özlem ateşi (şevk). Korku ateşi günahattan haz alma duygusunu; sevgi ateşi itaatten haz alma duygusunu; marifet ateşi varlıklar üzerinde hâkimiyet kurmaktan haz alma duygusunu ve özlem ateşi de sevilenin hoşnutluğu ile ruhu yakar.”²⁶⁰

Söz konusu alegoriye göre, kalbi bir çeşit olgunluk ya da pişmişlik olarak arifin güvenle sığınacağı bir liman olabilir. Ancak arifi ön planda tutması da manidardır. Yani, kalbin güçlerini ancak arife has bir kuvvet olarak değerlendirmektedir. Gazzâlî de birçok kelimacı gibi hâtır fikrine sıcak bakar ve kişinin öğrenme kapasitesini geliştirmesi suretiyle ya yeni bilgi üretmek ya da öğrendiği bilgiyi hatırlamak kanalıyla bilgide kalıcılık sağlandığını ifade eder. Bunun yanı sıra kalpte üretilen bu bilginin organlara olan tahakkümünü Allah'ın bir kaderi olarak saydığından insana fiil işleme durumu olarak herhangi bir hürriyet olanağı vermez. Hâtır, Nazzâm'da insanın hür seçimlerinin sonucu olarak gelişim göstermekte iken, Gazzâlî'de ise durum tam tersi nitelikte olup seçimler insanın hâtırının bir sonucudur.²⁶¹ Örneğin Gazzâlî'ye göre, insanın vücudunda gerçekleşen tüm hâl ve durumlar bizde görünen ve görünmeyen Allah'ın askerlerince

²⁵⁹ Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 261.

²⁶⁰ Ebü'l- hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî en-Nûrî *Kalpplerin Makamları (Makâmâtü'l-kulûb)*, çeviri ve yayına hazırlayan: Hacı Bayram Başer "Sufilerden Seçme Metinler" İçerisinde (İstanbul: Hayy Kitap, 2015), 119-139.

²⁶¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 489-493.

sağlanmaktadır. Kalbi bir hükümdara benzeten Gazzâlî, onun buyrukları ile söz konusu bu görünen ve görünmeyen askerlere emrettiğini ve onları idare ettiğini savunur. Görünen askerler arasında vücut azalarını zikrederken görünmeyen askerler arasında ise ruh, nefis gibi unsurları sayar. Söz konusu görünmeyen askerler de kalp üzerinde etkin ve aktiftir.

Gazzâlî'ye göre kalbin binitî bedenidir, azığı ise ilimdir. Ancak bizi ilgilendiren kısmı olan kişiye eylem yapabilmesini güdüleyen şehvet ve gazap olarak iki gücün daha varlığını savunmasıdır. Bu sayede kişi ya eyleme kendini hazır görür ya da gazap kuvvetine nispetle eylemden kendisini uzak tutar. Kalbin güçleri ise bâtinî ve zâhirî olmak üzere ikiye ayrılır. Bâtinî olanlar düşünme (müfekkiye), hayal (mütehayyile), hatırlama (müzekkire), bildiklerini aklında tutmaya kuvve-i hafıza bir de bildiği tüm her şeyi toplayıp bir araya getirmeye de hiss-i müşterek denilmektedir.²⁶² Gazzâlî'ye göre, kalpteki en güçlü etkiye sahip olan bilgiler, daha önceden zihne yerleşen ama unutulmuş olan bilgilerdir. Bunlar hatırlanmak (havâtır) suretiyle kalpte tekrar doğar ardından da iradeyi tahrik edip azmi meydana getirir. Azim ise niyeti doğurur, kişi niyetle de eğer aklına ve diğer psikolojik şartlarına uygun düşerse kalbinde hatırlamış olduğu o eylemi yerine getirir. Bu eylemler bazen iyi fiillere bazen de kötü fiillere sevk edebilirler. İyi ve güzel fiillere sevk eden hatırlara ilham, kötü ve istenilmeyen fiillere sevk eden hatırlara ise vesvese denilmektedir. Bu iki hatır melek ve şeytan üzerinden yapılır Gazzâlî'ye göre. İyi olanı melek tarafından, kötü olanı ise şeytan tarafından yapılır.²⁶³

Hâtır konusuna İhyâ adlı eserinde oldukça geniş yer veren Gazzâlî, bir fiilin doğuşu için kalbin beş aşamadan geçtiğini savunur:

- Hâtır
- Hadîsu'n-nefs
- Meyil
- î'tikâd
- Hemm

²⁶² Gazzâlî, *İhyâu' Ulûmid'd-Dîn* tercüme: Aḥmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.) 3/13-15.

²⁶³ Gazzâlî, *İhyâ* 3/59.

Hatır içinde azim de bulunmayan hatırlara hadîsu'n-nefs denir. î'tikâd ise kalbin bir eylemi onaylamasıdır. Hemm ise fiile daha yakın bir aşamadır. Bu aşamada kalp, hemmettiği şeyi ya yapar ya da akıl, irade/kalp bunu onaylamazsa da vazgeçer. İşin bu psikolojik kısmının yanında Gazzâlî'yi asıl ilgilendiren diğer kısmı ise işin dinî kısmıdır. Özellikle o kişinin kalbine aniden doğan havâtır, hadîsu'n-nefs, hemm gibi unsurların hiçbirinin ilk geldiği sırada herhangi bir sorumluluk ya da günah yüklediğini ifade etmektedir. Çünkü işin içine henüz irade karışmamıştır. İrade, kalbe gelen bu ani uyarıcıları daha sonradan kişinin ameline dönüştürürse bu durum, sorumluluk kapsamına girer. Bu noktada kalp, düşünce ve amelin merkezi olduğu gibi dinî yükümlülüğün başlangıç eşliğini de oluşturmaktadır.²⁶⁴ Aslan'a göre Gazzâlî'nin savunusunu yaptığı bu görüşler kelâmın sahasından ayrılmış ve tasavvufun sahasına yolculuk yapmış bir anlayışı ortaya koymaktadır.²⁶⁵ Dikkatimizi çeken bir diğer husus ise bizce havâtırın zihne gelen bir unsur olması ve güdülerden bu bakımdan ayrılmasıdır. Güdüler tamamen organizmayı uyaran dış uyarıcılar ile şekillenmektedir. Oysa havâtır, daha önce unutulmuş ama sonradan zihne doğan düşünceler olup zihinsel/bilişsel bir sürecin ürünüdür. Buna karşılık Gazzâlî, havâtır, daha önceden öğrenilmiş ancak zihinden çıkmış, unutulmuş olan bilgiler olarak ifade eder. Bu da onu diğer kelamcılardan ayırır.

Gazzâlî, havâtır konusunu bütün Müslümanların kendi başına bilmelerini, bunun hükmünün de farz-ı âyn olduğunu söyler.²⁶⁶ Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de kalbin hiçbir zaman boş kalmayacağını kendi tasavvufî düşüncesinde zikreder. Çünkü kalp boşluk kabul etmemektedir. Ona göre kalpte yer alan her türlü duygu ve durumun kaynağı ya akıl ya nefis ya da şeytandır. Kalbe gelen havâtırın alâmeti, bir eylemin bir bilginin sonunda oluşan tatmindir. Bu tatminle kişi kendisine gelen dürtü ve güdülerin eşliğinde fiil veya bilgi ortaya koyar. Bu demek oluyor ki bilgi ya da fiil havâtır ile birlikte kesin bir iç sükûn kazanır. Mutasavvıfların dilinde havâtır-ı Rahmân olarak isimlendirdikleri bu çeşit havâtır, Allah'ın seçilmişlerine verilir. Çünkü Allah'ın veli kulları kalplerini tertemiz ve saf tuttukları için kalp Allah'tan gelecek tüm lütuf ve nimetlerin güzergâhı haline gelir. Buna karşılık kötü huylu ve çirkin ahlâklı kişilerin

²⁶⁴ Gazzâlî, *İhyâ* 3/92-100.

²⁶⁵ Aslan, *Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri*, 50.

²⁶⁶ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşünce ve Havâtır*, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2/1, (2002), 160.

kalbine ise şeytan vesvese ve hâtır yükler. Böylelikle kalp şeytanın kontrolü altında tuttuğu bir karargâh halini almaktadır.²⁶⁷

Mutasavvıflara göre kalp, havâtırdan korunmalıdır. Bunun yolu da kalbi olabildiğince zikir ile meşgul ederek hareket etmek onu tertemiz bir biçimde cilalamaktır. Aksi takdirde kalp havâtır ile meşgul olacak ve ibadetlerden uzak kalacaktır. Bu yüzden kulak ve göz tarikiyle kalbe gelen bilgilere dikkat edilmeli, kontrol altında tutulmalıdır.²⁶⁸ Bu bakımdan mutasavvıf ile mütekellimin havâtıra bakışında küçük bir nüans göze çarpmaktadır. Kelâmcılar açısından havâtır, nefsin huzursuzluğudur. Bu huzursuzluk, kişisel olarak korkuyla başlarken şüphenin eşlik ettiği bir form kazanır devamında ise eğer amaçlanan sonuca ulaşırsa duygusal veya psikolojik tatmin yerleşmiş olur. Mutasavvıflara göre ise hâtır, sürekli mücadele edilmesi gereken ve ancak Allah ile kurulacak güçlü bir rabita ile bertaraf edilebilecek bir fenomendir.

Mu'tezile'nin prensipleri bakımından hâtır konusu çelişik bir konu imiş gibi durmakta mıdır? Özellikle bu soruyu ve lütuf konusu ile birlikte ele aldığımızda karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki karşıt hâtırlar teorisi durumu ne olursa olsun hangi ilâhî lütfun ya da tanrısal bir esinin temsilcisi olabilir? Kaynaklarda Nazzâm'ın savunusunu yaptığı bu teori, çokça eleştiri almıştır. Örneğin Allah'ı bilmeye ve O'na şükretmeye fayda sağlayan bir hâtırın hemen akabinde ona zıt yönde gelişen bir hâtır ortaya çıkmakta ve önceki hâtırın tesirini imha etmektedir. Aslında burada durum kişinin aklî yetkinliği ile ilgili bir durumdur. Kişinin kendisini kontrol etmesi onun iradesinin gücünü göstermektedir. Böylece kişi ikinci hâtır reddetmekle akidesine uygun bir davranış ortaya koymuş olmaktadır. Ebû Ali, bu birinci hâtır kabul edip ikincisinin reddedilmesini sahih nazar olarak yorumlar.²⁶⁹ Öte yandan dikkatimizi çeken bir husus daha vardır. Nazzâm'ın zıt hâtırlar teorisinin doğru veya yanlış oluşu tartışmaları bir yana psikolojideki ileriye ya da geriye ket vurma teorisi ile oldukça yakından ilgili bir konudur. Özellikle iki kelâmcımızın da savunduğu gibi şayet birinci hâtır ikinci hâtıra üstün gelirse bu durumda ileriye ket vurulmuş olacak şayet tam tersi olursa da geriye ket vurulmuş olacak. Bu da aslında psikolojideki eski ve yeni bilgilerin birbirleri

²⁶⁷ Ebu'l-Huzeyl'e göre taate sevk eden hâtır Allah'tan iken günaha sevk eden hâtır ise şeytandır. Netice itibariyle de bütün hâtırlar arazdır. Tabii havâtır konusunda tek bir düşünce yoktur, bazıları havâtırın olmadığını bile savunur. Bk. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 311-312.

²⁶⁸ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşünce Havâtır*, 161-170.

²⁶⁹ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 187-188.

üzerlerindeki hâkimiyeti olarak yorumlanabilir. Keza, birinci durumdaki hâtırın geçerli olması halinde Allah'ın varlığını ispat edebilecek bir isbât-ı vâcib teorisi de gelişim göstermiş olmaktadır.²⁷⁰ Nazzâm'ın kendi mezhebindeki kişiler ise ona genel olarak destek çıkmakla birlikte kötülüğü teşvik eden hâtırın şeytandan olduğunu, Allah'ın böyle bir hatırı yapmayacağı yönündeki genel Mu'tezilî eğilimi gösterirler.²⁷¹ Yine de bu teori Muhâsibî ya da Gazzâlî gibi bazı Sünnî kelimcilerde de görülmüştür. Muhâsibî, hâtırân kavramı yerine hatârât terimini kullanır ve birçok hâtırdan bahseder. Ancak ona göre de en temel iki hâtır vardır. Birincisi itaati teşvik eden muharrik güç ile hevâyı önceleyen güçler. Kur'an'da "*Nefsi ona kardeşini öldürmeyi mubah gösterdi.*"²⁷² Ayeti ile "*Nefis, muhakkak kötülüğü emretmeye alışkındır.*"²⁷³ Ayetlerinden istidlalde bulunur. Tüm bunlardan Muhasibî'nin hâtır kavramını dini bir çerçevede kullandığını görmekteyiz. Fakat ilahî lütuf ile havâtır konusu arasındaki ilişkinin algılanış biçimi de Sünnî kelâm geleneğince farklıdır. Mezhep içerisinde ileri seviyede tenkit edilen Câhiz ve Nazzâm'ın bu görüşleri daha sonra tüm Mu'tezile'nin bu şekilde düşündüğüne yorulmuştur. Aslında ahlâkî gayeleri ön plana alan her kişi veya mezhepsel kurumlar, insanı önceleyen ve ona iyi-kötü skalasında hareket sergileyen bir kimlik bahşedeceklerdir. Bu da gayet tabiidir. Zaten önemli olan insanın nerede olduğu, onun kelâm açısından sahip olduğu özgül ağırlığıdır. İş böyle olunca insanın fiilinin değerini kanıtlamak gerekmektedir. Bunun yolu da insan hangi fiili işlerse onun fiili hüsn olur, hangi fiili işlerse onun fiili kabîh olur?²⁷⁴ Sorusunun yanıtlarını takip etmekten geçmektedir. İşte tam da burada Mu'tezile kelimcilerinin amaçlarının hem dinî teklifin insana düşen sorumluluk hissesinin tam bir açıklamasını yapmak hem de İslâm'ın dünya görüşüne uygun bir ahlâk teorisi geliştirmektir. Bu cümleden hareketle Mu'tezile kelimcilerinin etiğe yaptıkları hizmetin de bir hayli büyük olduğu ifade edilebilir. Gerek Kâdî Abdülcebbar gerekse de diğer Mu'tezile kelimcileri, bir ahlâk teorisi geliştirme yanlısı olduklarından konuyu psikoloji, felsefe ve sosyoloji ile derinleştirmişlerdir. Ancak şunu da hemen ifade etmemiz gerekir ki gerek insan davranışlarını gerekse de bununla ilgili geliştirilen ahlâk teorisini izah ederken o günün bilgilerini bugünlerin

²⁷⁰ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 221.

²⁷¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* 487-488. Ayrıca bk. Aslan, *Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri*, 39.

²⁷² el-Mâide, 5/33.

²⁷³ Yusuf, 12/53.

²⁷⁴ Bahtiyar Kadayıf, *Tenzih Bağlamında Hüsn-Kubuh Meselesine Bir Bakış*, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/41 (2020), 143-171.[D01529]

epistemolojisi ya da psikolojik birikimi ile birebir değerlendirmek tam da doğru sayılmayabilir. Bunun çeşitli nedenleri vardır elbette. Öncelikli olarak muhtemel bir anakronizm tehlikesini bertaraf etmenin gerekli olmasının yanı sıra kelâmın ve kelâmcının dünya görüşü ile alakadar konulardaki hareket felsefesinden yana tavır sergilemeleri de bir diğer önemli neden kabul edilebilir. Ne var ki kelâmcı insanı tevhide konu alarak onu müspet veya menfi bir biçimde değerlendirir. Teleolojik olarak insanın davranışlarının dini değerinin esas alınması söz konusu olunca diğer disiplinlerin konuya sağladığı katkısının beraberinde bu konuların bahsi diğer olarak da kabul edilmesi gerektiğinden söz etmek mümkündür.²⁷⁵

İslâm, uyguladığı programla, koyduğu kurallar ve ilkelerle kişinin hayatını tanzim eden bir değerler bütünüdür. Söz konusu değerlerin bütünlüğünde de sorumluluk yatar. Sorumluluğun korunması ve teminatı oldukça mühim olduğundan bilinçlilik ilkesi çerçevesinde dini değerlerin yaşanması önemlidir. Sorumluluk bilinci denilince öncelikli kavram, vicdandır. Bu minvalde fıkıh, toplumsal varlığı sürdürmenin makul yollarını ifade ederken vicdanın eşlik ettiği bir süreç olan empati kurmayı sağlar. Bu sayede kamu vicdanı güçlenir ve kişilerin vicdanları ile oluşturduğu ahlâkî bir bilinç gelişmiş olur. Nitekim fikhın korunması ve geliştirmesini istediği beş temel ilke buradan kaynaklanmaktadır. El-Muvâfakât'ın sahibi İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî,(ö. 790/1388) fikhın ereğini zarurât-ı hamse olarak kaydetmiş ve adeta bu ilkeleri İslâm'ın bireysel ve kamusal alandaki evrensel doktrinleri şeklinde vaz etmiştir:

- Dinin Korunması
- Aklın Korunması
- Canın Korunması
- Malın Korunması
- Neslin Korunması.²⁷⁶

Havâtırın tanımını ister önceki unutulmuş bilgilerin eksik de olsa zihinde tekrar hatırlanış olarak ifade edelim istersek de kişinin tabiatından kaynaklı bir durum olarak ifade edelim, her ikisi de kelâmcıları meşgul etmiştir. Bağdat okuluna mensup olan Câhiz, duyu organlarıyla duyu nesnesinin sonucunda kişide algının oluştuğunu, tüm bilişsel ve duyuşsal etkilerin toplamı ile kişide vicdan ve basiretin oluştuğunu yine

²⁷⁵ Demir, *İnsan Psikolojisi* 26-27.

²⁷⁶ Şen, *Bilinç ve Etkisi*, 245-253.

kalpte oluşan bu birikimlerden hareketle de aklın hükümde bulunup bilginin organizmada geliştiğini düşünmektedir.²⁷⁷ Nitekim ilim bazı kelâmcılara göre duyumsamanın ve akletmenin daha da ötesindedir. Örneğin duyumsanan ve bu vesileyle idrak edilen bir nesne kalpte gerçeklik bulduğundan bu denli bir bilme ancak kalbin fiili olabilir. Kelâmcılar duyuların ve akletmenin de ötesinde bulunan bu tür bir bilmeyi "r 'yet" olarak ifade etmişlerdir. Adı geçen bu tür ileri boyut bir bilme hali olsa olsa vicdana köprü olan bir bilme hali olabilir. Bu sayede eyleyen insan  özne, aklı ve vicdanının gölgesi altında eylemini ortaya koyar.

²⁷⁷ Cengiz, *Doğa ve  znellik*, 93.

SONUÇ

İnsanın dinî yükümlülüklerinin açıklaması yapılırken kelâmcıların kendilerine kelâm yapacakları alan olarak insan davranışlarını seçmeleri oldukça mühimdir. Ancak insan davranışlarının kaynağını, etkilerini ve oluşum biçimlerinin tam ve doğru saptamasının da yapılması gerekmektedir. Bu bağlamda öncelikli olarak dönemin baskın tıp ve felsefe birikiminden yararlanılarak ortaya güçlü bir düşünce sistemi konulmaya çalışılmıştır. Başta insanın mahiyeti üzerinde durulmuş, ardından da Kur'an'a uygun olarak bir insan felsefesi geliştirilmeye çalışılmıştır.

İnsan felsefesinin kurucu sacayaklarından birisi olan şey, dönemin iki değerli düşünce tarzını iyi yorumlayabilmekten geçmekteydi. Bunlardan birisi Galenci tıp anlayışı ile diğeri Aristoteles ve Platon'un insan felsefesini yorumlamaktan geçmektedir. Galen'in düşünceleri etrafında şekillenen erken dönem kelâm düşüncesini onun mizaç teorisi üzerinden kurgulanmıştı. Diğer taraftan Aristoteles'in kalp merkezli insan düşüncesi de kelâm düşüncesinin insan davranışlarını kurgulamada ciddi bir rol aldı. Buna karşın kelâmın ilk yüzyılında insan tanımı ve onun felsefî değeri hakkında tartışmaların en ufak bir nüvesi bile yoktu. Daha sonraları ise karşılaşılan kadim kültür ve geleneklerin bir sonucu olarak güçlü bir muhasebe yapıldı. Bunun karşılığında insan üzerine düşünceler yoğunlaştı ve bunun İslâmî anlamı üzerinde duruldu. Bu minvalde öncelikle Kur'an'ın ayetlerinin insanı tanımlaması üzerinde olmak üzere, ardından da insan davranışlarının önemi üzerine mütalaa edildi. Öncelikle güdüler (devâî) üzerinde bir analiz yapıldı. Bu sayede eylemin oluşum biçimi üzerinde daha derin bir analiz ve tetkik yapılmış oldu. Bu konuda kelâmcılar her ne kadar ittifak etmiş de olsalar güdülerin insan fiilleri üzerindeki etkisi hakkında net bir konsensüs de yoktu. Ancak Kâdî Abdülcebbâr açısından güdülerin etkisi, fiillere yön veren bir tabiata sahip olup onlara oluşum da veren bir içerime sahiptir. Bu yüzden Kâdî, fiilin oluşum biçiminde idrak ve müdreğ ilişkisini açıklayarak organizmanın dış uyarıcılara karşı verdiği tepkiyi açıklar. Bunu da organizmanın asla dış uyarıcılara karşı kayıtsız kalamayacağı biçiminde ifade eder. Bu sayede dış uyaranlar ile ortaya konulan insan eylemlerinin arasındaki ilişkiye değinir.

Kâdî, Abdülcebbâr'ın fiilin konusunu oldukça sistematik bir biçimde ele aldığını söyleyebiliriz. O, öncelikle *kudret sahibinden ortaya çıkan şeyin* fiil olduğunu ifade

eder ve daha sonra fiilin diğer bileşenlerini açıklar. En temel olarak fiili ortaya çıkartan varlığın hayat sahibi bir varlık olması gerekir. Ondaki canlı dirimsellik olunca organizmanın fiil üretebilmesi için işleyen bir kudrete de ihtiyacı vardır. Kâdî Abdülcebâr'ın yaptığı kudret savunusu baki olan araz ile olduğunu söyler ve bu sayede kudret de devamlı ve sürekli olur. Kudretteki sürekliliğin yanında eylem bilgiye dayalı olmalıdır. Çünkü eylem ilim sahibi olan âlim bir kimseden neşet etmektedir. Bu da eyleyeni güçlü bir eylemciye dönüştürür. Bilinç söz konusu olunca doğrudan doğruya kasıt ve niyet gibi eylemin yönünü ve karakterini tayin eden araçlar da eylemin ortaya çıkmasında işlerlik kazanır. Bu sayede fiil artık hem çok yönlü bir kavrama dönüşmüştür. Öncelikle fiilin kudret gibi araçlarla açığa çıkması onun fiziksel yönünü, bilgi ile olan irtibatı epistemolojik yönünü, bilinç, kasıt ve niyet ile olan irtibatı da konunun psikoloji ile olan ilgisini açığa çıkartmaktadır. Aynı zamanda da kasıt ve niyet gibi değişkenler fiilin ahlâkî çehresine bir katkı sağlayarak dini/manevi yönünü de ortaya çıkartır. Bu sayede fiilin etik ile olan ilgisi de ortaya çıkmış olur.

Kâdî'ya göre fiiller, doğrudan ve dolaylı fiiller olmak üzere ikiye ayrılır. Doğrudan fiiller kalbe ve onunla bağlantılı olan zihin, duygu ve hislerle irtibatlı iken dolaylı fiiller ise daha çok maddi ve fiziksel eylemlerin arasındaki nedensel bağlardır. Gerek Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncesinde gerekse de düşüncesini devraldığı seleflerinin görüşlerinde dolaylı fiiller, tevellüt, i'timâd gibi belirleyenlerle gerçekleşmekteydi. Bu kavramlar da eylemsel dönüşümün eşya arasında süregiden bir olgu olduğunu ispatlar nitelikteydi. Ancak eylemin psikoloji ile olan bağlantısı bizce müellifimizi daha çok ilgilendirmekteydi. Çünkü eylemin dirimsel yapısı onun psikolojik alt yapısında aranmalıydı. Bu yüzden Kâdî Abdülcebâr, kelâm eserlerinin hemen hemen birçoğunda eylemlerin psikolojik etkilerini açıklamaya gayret göstermiştir. Nitekim O'na göre dürtüler ve güdüler, eylemler için vazgeçilmez değişkenlerdi. Adeta olmazsa olmazlardı. İşte bu yüzden eylemlerin yönünün asıl belirleyici üzerinde daha fazla mesai harcamak kanaatini savundu.

Kâdî Abdülcebâr'a göre eylemin bir işlem olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Eylemin girdileri olan ilim, hayat, kudret ve sağlık, mizaç gibi fiziksel etmenlerin yanı sıra süreci idare eden dürtü ve güdüler gibi psikolojik etmenler de önemliydi. Bununla birlikte işleme dönüt sağlayan akıl ve vicdan da sonucun muhkem ve tutarlı olması için çaba sarf etmekteydi. Eylemin işlem kısmını belirleyen dürtü ve

güdüler için en temel şey organizmaya menfaat sağlamasıydı. Yani eğer organizma kendisi ve şartları için menfaat sağlayan bir müdrek (idrak edilen) ile karşı karşıya kalmış bir durumda ise onu yapar. Ancak kendi aleyhine bir zararı ihtiva etmekte ise duyumsamaya konu olan o fenomenden de uzaklaşırdı. Bu da önceliğin fayda-zarar ekseninde oluşunu gösteren bir tabloydu. Aynı zamanda müellifimiz, tablonun bir sonucu olarak söz konusu yaklaşımın organizmada sevinç ve üzüntü duygularını yaratacağını ilave etmekten de geri durmaz.

Eylemin oturduğu bu zemini zikredildiğine göre sayılan işlemin kaynağı olan işlemci de yine müellifimize göre kalp olmaktadır. Kalp, aynı zamanda doğrudan fiillerin de merkezidir. İrade, düşünme, sanılar, zihinde beliren hâtırlar hep böyledir. Şu halde bedenün yönetim ve kontrol merkezi, düşünen, hisseden benin kaynağı, planlayıcı ve düzenleyici de yine kalptir. Kalp, bu anlamda Aristoteles'in kalp merkezci insan düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Kalbin bu işlevlerini bir bütün olarak zikrederken Kâdî, onun dinî anlamda taşıdığı değeri de göz önüne koymaktadır. Eğer, Allah'a tam bir teslimiyet, şükür ve hamd ile gidilirse kalbin sahip olduğu bütün mahareti sergilenmiş olacaktır. Aksi takdirde insan, kendi üzerine düşen vazifesini yerine getirmiş sayılmamaktadır. Bu itibarla Kâdî, insanın maddî/psikolojik yapısını açıklarken diğer yandan da amacın manevî/dini anlamda olgunlaşma olduğunun da altını çizer. Bunlar bir yana dürtü ve güdülerin insanla olan ilgisinin bir benzerinin asla Tanrı'ya nispet edilemeyeceğini de vurgular. Ne de olsa Kâdî Abdülcebâr'ın kelâm düşüncesi Tanrı adına bu biçimde düşüncelerin ortaya çıkmasını doğru bulmaz.

Kâdî Abdülcebâr'ın düşüncelerini açıklarken eleştirdiği bir diğer grup da tabiatçı kelimcilerdir. Çünkü tabiata yüklenen değer, insan davranışlarının üzerinde çok ağır bir etkiye sahip olmamalıydı. Fakat Kâdî'nin düşüncelerine göre söz konusu etki oldukça etkin ve ileriye. Biz bu konuda Kâdî'nin çok da tahkik edici bir yöntemi belirtmeden düşüncelerini ifade ettiğini düşünüyoruz. Çünkü gerek Câhiz'in eserlerinde gerekse de Nazzâm'ın fikirlerinde insanın hürriyetini nefyeden olumsuz bir durum ile karşı karşıya kalınmıyor. Oysaki Kâdî, mezhebin adalet prensiplerine oldukça aykırı olduğunu düşünerek tabiatçı kelimcilerin görüşlerini sıkı bir biçimde tenkit eder. Bu konuda Kâdî'nin tavrının seleflerinin düşüncelerini aynen devam ettirmek olduğunu söylemekle herhalde yanlışmış sayılmayız.

Kalbin fiilleri açısından önemli bir diğer gündem konumuz olan havâtır ise hem insanî hem de manevî bir olgudur. İnsanîdir çünkü duyumsamaya konu olan hallerin içerisinde zihninde belirir. Aynı şekilde havâtır, ilâhî bir lütfun da neticesi olması itibariyle tanrısal bir esin gibidir. Ancak Kâdî'nın bu görüşleri çokça eleştiri almıştır. Birincisi, eğer insana şeytandan gelen bir hâtır varsa bu durumda şeytan kişi üzerinde baskın olur. İkincisi, eğer hâtır Allah'tan gelirse bu durumda da insan eylemlerinin kontrol merkezi insanın kendisi olmaktan çıkmaktadır. Her iki durumda da insanın eylemlerinin yaratıcısı olduğu olgusu zarar görmektedir. Hâtırın bu yönünün Nazzâm tarafından ilk defa öne sürüldüğü, zıt hâtırlar anlayışının da bu biçimde geliştiği bilinmektedir. Mezhep dışarısından da çok fazla eleştiri alan Mu'tezile kelâmcıları bu konuyu savunma yoluna gitmişlerdir. Tenkit konusunda teorinin Zerdüştlükten geldiği savının yanı sıra en çok da zıt hâtırların eylem üzerindeki aşırı güçlü etkisinden bahis açılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ise aklın hâtırlar üzerinde aktör olduğu yönünde savunma geldi.

Benzer biçimde tasavvuf ekollerinin de hâvatır konusunda çokça yazmaları konunun sadece kelâm ekolleri tarafından değil farklı ekoller tarafından da ilgi gördüğünü göstermektedir. Ancak tasavvuf ekollerine göre hâvatır daha çok kalbin temizlenmesi konusundaki zarureti ortaya koymak içindir. Kelâmcılar ise konunun dinî tarafının yanında psikolojik tarafıyla da ilgilenmişlerdir. Hâvatır konusuyla birlikte içe doğan düşünceleri daha sistemli bir biçimde kategorize eden Gazzâlî olmuş, akla gelen yargılarla eyleme dökülen yargıların dinî anlamda bir ayrımını yapmıştır. Tüm bu çıkarımlardan hareketle kalbin etki ve boyutlarının irade, düşünceler, sanılar, tiksinnmeler, merak, duygular, sevinçler, öfkeler, özlemler gibi birçok duygusal yaşantının da kaynağı kalptir. Bu anlamda kalp merkezî bir işleve sahiptir.

Sonuç olarak eylemin birbirinden farklı yönlendiricilerinin olduğu ortaya konulmuş ve aktif bir vicdanın eşlik ettiği eylemler idealize edilmiştir. Bununla birlikte kelâm ekollerinin ve Kâdî'nın vicdanı sosyal sahaya taşımasıyla kamusal bir vicdan kavramını öne çıkarttıklarını söyleyebiliriz. Dinin korunmasını emrettiği beş temel esasın bağlantılarını kuracak köprüyü emr-i bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker ilkesinden de görebiliyoruz. Kâdî Abdülcebbâr da bu ilkelere oldukça dikkat ederek iyiliğin ve ahlâkî bilinç olan vicdanın yaygınlaştırılmasını hedeflemektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin. 20 cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerim Osman Kahire: Mektebetü Vehbe, 2009.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Dinin Temel İlkeleri(el-Muhtasâr fi Usûli'd-Dîn)* çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Abdülcebbar, el-Kâdî Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Nedensellik Kitabı*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ammâra, Muhammed. *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. Alfa Yayınları. İstanbul: 2000.
- Arıcı, Mustakim. *İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi Ders Notları*. y.y. İstanbul. 2015.
- Aslan, Abdülgaffar. *Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri*. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006/1, sayı: 16, 29-56.
- Aydın, Ömer. *Kur'an Işığında Kader ve Özgürlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din-Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri* 4. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Bulğen, Mehmet. *Kelam ilminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi*, Marmara" Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 39. (2010/2) 49-80.
- Carrel, Alexis. *İnsan Denen Meçhul*. çev. Ömer Durmaz. İstanbul: Hayat Yayınları, 2003.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi-Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cengiz, Yunus. *Cengiz, Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri, İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İLEM Yayıncılık, 2019.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı-Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1999.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâli Rükneddin b. Muhammed. *Kitâbü'l-İrşâd- İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Bülent Baloğlu- Mehmet İlhan- Sabri Yılmaz- Faruk Sancar. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Çelik, İsa. *Tasavvufî Düşüncede Havâtır*. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 2. Cilt. (2002), Sayı: 1. 157-170.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi-Güdüler(Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik-İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İlâhî Uyarıcı ya da Vicdan: Hâtır Kavramı Etrafında Bir İnceleme*. İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı İçerisinde. Editör: Yunus Cengiz-Selime Çınar. İstanbul: Nobel Yayıncılık, 2018. 139-169.
- Descartes, Rene. *Meditasyonlar-Metafizik Üzerine Düşünceler*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebü'l Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim.. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri-Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'h-tilâfu'l-Musâllîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Farâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Freud, Sigmund. *Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd*. 7. Basım çev. Ali Babaoğlu İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir, 2. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed. *Felsefenin Temel İlkeleri-Makasid El-Felasife*. çev. Cemaleddin Erdemci. Vadi Yayınları, Ankara: 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed. *İhyâu' Ulûmid'd-Dîn* tercüme: Ahmed Serdaroğlu. 4 cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâkılânî ve İnsan Fiilleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hatipoğlu, Büşra Nur. *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı* Yüksek Lisans Tezi Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islâmic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Hökelekli, Hayati. *Psikolojiye Giriş*. 4. Basım. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kadayıf, Bahtiyar. *Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış*. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2020, cilt: XXII, sayı: 41, 143-171.[D01529]
- Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebâr'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Kindî, Ebû Yusuf Ya'kub b. İshâk. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir. çev. Muhammed Esed, Türkçeye çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Kutluer, İlhan. "Ruh", (FELSEFE), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/193-97. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: DoğuBatı Yayınları, 2021.
- Mert, Muhit. *İnsan nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelâmî Bir Yaklaşım* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Nesefî, Ebu'l Muîn Meymûn b. Muḥammed. *Tabsiratü'l edille fî usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nuri, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Kalplerin Makamları(Makâmâtü'l-Kulûb)*. Çeviri ve yayına hazırlayan: Hacı Bayram Başer. *Sufilerden Seçme Metinler İçerisinde*. İstanbul: Hayy Kitap, 2015. 119-139.
- Yeprem, Mustafa Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara: 2016.
- Öner, Necati. *İnsan Hürriyeti*. 6. Basım. Divan Kitap: İstanbul, 2013.

- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk. Elzem İ    , Mustakim Arıcı,   v. Mustakim Arıcı İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Topaloğlu, Bekir –   lebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri-  miri'nin Kader Risalesi ve Tercümesi* 2. Basım. İstanbul: İFAV Yayınları, 2003.
- Priest Stephen. *Zihin   zerine Teoriler*.   v. Ayhan Dereko. Litera Yayıncılık: İstanbul, 2018.
- Searle, Jonhn Rogers. *Zihnin Yeniden Keşfi*.   v. Muhittin Macit. Litera Yayıncılık: İstanbul, 2014.
-   hrist  n  , Eb  'l-Feth Tâcüddîn Mu  ammed b. Abdülkerim. *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*.   v. Mustafa   z. Litera Yayıncılık: İstanbul, 2011.
-   en, Cemalettin. *Bilinç ve Etkisi-İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. ‘‘Nefis’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/529-529. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf   evki. ‘‘Ruh’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâturîdî ve Neseî'iye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeprem, Mustafa Saim. *  rade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Watt, Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*.   v. Ethem Ruhi Fı  lalı. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*.   v. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

Ad Soyad: Bahtiyar KADAYIF	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	İstanbul Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölümü	İlahiyat
Makale ve Bildiriler	
1. Tenzih Bağlamında Hüsün-Kubuh Meselesine Bir Bakış = A Look at al-Husn-Qubh in the Context of Incomparability Discussion, <i>Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> = <i>Journal of Sakarya University Faculty of Theology</i>, 2020, cilt: XXII, sayı: 41, s. 143-171 Türkçe [D01529]	