

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE GÜDÜLER VE
İNSAN FİİLLERİNE ETKİLERİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Büşra ÇAKIRHAN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE GÜDÜLER VE
İNSAN FİİLLERİNE ETKİLERİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Büşra ÇAKIRHAN

Danışman:
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İSTANBUL

2023

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalı'nda 200920YL18 numaralı Büşra ÇAKIRHAN'ın hazırladığı “*Fahreddin er-Râzî’de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 20/02/2023 günü (11:00 – 12:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ali AYTEN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Büşra ÇAKIRHAN

20/02/2023

ÖZ

Bu çalışmada kelâm tarihinin en önemli tartışmalarından olan “insan fiilleri” meselesi, İslâm düşünce tarihinin köşe taşı isimlerinden Fahreddin er-Râzî düşüncesinde devâî ve savârîf gibi merkezi güdüler üzerinden semantik ve analitik bir okuma ile tahlil edilmeye çalışılmıştır. Konunun kelâm disiplininin önce muhtelif havzalarda cereyan etmesi sebebiyle, çalışmanın birinci bölümünde kavramların tarihi arka planına odaklanarak Râzî öncesinde atfedilen manalar irdelenmektedir. Tarihsel sürecin sunulmasının akabinde, devâî ve savârîf terimlerinin derinlemesine tahlilinin yapıldığı kavramsal çerçeve kısmında ise Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîfler başta olmak üzere nakli kaynaklardan yola çıkarak, kavramların Arap literatüründe ve birincil sözlük kaynaklarında nasıl ele alındıkları, mantikî tutarlılıkları, disiplinler arası değişken tanımları, mezhepsel temellendirmeleri, toplumsal düzeyde nasıl kullanıldıkları ve benzer manalar ifade eden ıstılahî cihetleri ifade edilmiştir.

Kavramların terminolojik olarak erken tanımının Câhiz’in (ö. 255/869) ifadelerinde geçtiği, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ile seleflerinden farklı bir anlam kazandığı ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) vasıtasıyla Mu‘tezile teolojisinde önemli bir yer edindiği görülmektedir. Bu bağlamda mezhebin, güdülerini insan eylemlerinde özgürlük alanı açan güçler olarak konumlandığı anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet cephesinde ise söz konusu mana ekseriyetle *ed-devâî* sözcüğü üzerinden işlenmekte olup, bir eyleme yönlendiren kuvve manasıyla geniş bir çerçevede ele alınmış ve muhtelif geleneklerde şeytanî yahut rahmanî unsurlarla ilişkilendirilmiştir.

Nitekim güdülerini psikolojik, fizyolojik ve biyolojik açılarıyla inceleyerek insan eylemlerine bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşan Fahreddin er-Râzî; gerek Mu‘tezile ekolü gibi güdülere sınırsız güç tayin eden, gerekse insanı monotonlaştırıp güdülerini reddeden zümrelere eleştirilerini yöneltmiş ve güdülerini detaylı bir biçimde ele almıştır. Bu nedenle çalışmanın ikinci ve ana bölümünde Râzî düşüncesinde güdü mefhumu, insan davranışlarına etkisi, kelâm ilmi bağlamında problematize edilen hususlardaki işlevselliğinin imkânı, psikoloji kuramlarıyla benzer yönleri ve çağdaş yaklaşımlarla irtibatı işlenerek mütekellimin bu husustaki fikriyatı açığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin er-Râzî, İnsan Fiilleri, Güdüler, Devâi, Savârif, Kelâm, Psikoloji.



ABSTRACT

In this study the discussion of “human actions”, which is one of the most significant discussions in the history of kalām, has been tried to be analyzed with a semantic and analytical reading through central motives such as *devâi* and *savârif* in the thought of Fakhr al-Dîn al-Râzî, one of the cornerstone names of the history of Islamic thought. Due to the fact that the topic took place in various fields before the discipline of kalām, in the first part of the study, the meanings attributed before Râzî are examined by focusing on the historical background of the concepts. Following the presentation of the historical process, in the conceptual frames in which the terms *devâi* and *savârif* are analyzed in-depth, starting from the sources, especially the Qur'an and hadîth-i-sherîfs, how the concepts are handled in the Arabic literature and primary dictionary resources, their logical consistency, interdisciplinary variable definitions, sectarian foundations, how they are used at the social level and their terms expressing similar meanings are expressed.

The terminologically early definition of the concepts was mentioned in the statements of Cāhiz (d. 255/869), and it gained a different meaning from his predecessors with Ebû'l-Huseyn al-Basrî (d. 436/1044) and it is seen that it gained an important place in Mu'tazila theology through Kādî Abdulcebbar (d. 415/1025). In this context, it is understood that the sect positions the motives as forces that open up an a space of freedom in human actions. On the aspect of Ahl as-sunnah, use this meaning mostly over the word *ed-devâi* and it has been dealt with in a broad framework with the meaning of the power that leads to an action and has been associated with devilish or angelic elements in various traditions.

As a matter of fact, Fakhr al-Dîn al-Râzî, who approached human actions with a holistic perspective by examining motives from psychological, physiological and biological perspectives, directed his criticisms to groups such as the Mu'tazila school that assign unlimited power to motives, and that monotonize human beings and reject motives, and in this regard discussed the motives in detail. For this reason, in the second and main part of the study the concept of motive in Râzî's thought, effect on human behavior, the possibility of functionality in the issues problematized in the context of the learning of kalām, similar aspects with psychological theories and connection with contemporary approaches have been tried to clarify the perspective of mutakallim on this point.

Keywords: Fakhr al-Dîn al-Râzî, Human Acts, Motives, Devâî, Savârîf, Kalâm, Psychology.



ÖNSÖZ

İnsan eylemlerinin hangi saikle gerçekleştiği meselesi, geçmişten günümüze kadar süregelen tartışmalarda fikir beyan eden diğer düşünürlerde gözleendiği gibi benim zihnimi de meşgul eden bir soruydu. Hem bir kelâm talebesi hem de psikolog olarak sorunun cevabını müştereken inceleyen Fahreddin er-Râzî gibi bir Ehl-i sünnet âliminde araştırma fırsatına sahip olmam, ilme olan muhabbetimin ve hayretimin artmasına vesile bir süreç oldu. Ancak bu noktada altını çizmek istediğim bir husus var ki o da tezimizin yalnızca iki alanın benzerliklerini sunan refleksif bir çalışma olmadığı; bilakis bu süreçte her iki disiplinin de bilgi kaynaklarının, pratik karşılıklarının ve yöntemsel gidişatının farklılıklar arz ettiğinin bilincinde olarak ilerleme kaydedildiğidir. Binaenaleyh kelâm ve psikoloji geleneklerinin meseleyi farklı pencerelerden inceliyor olmaları ve kelâmın normatif yöntemi ile psikolojinin deskriptif yönteminin mezcedilmesi hususu, tezimizde karşılaşılacak güçlükler arasında zikredilebilir.

“Fahreddin er-Râzî’de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri” başlıklı çalışmamızda güdü meselesinin derinlemesine tahlili yapılırken yeni terimler türetilmemiş olup Râzî’nin bu meseledeki orijinal yönü, eserlerinde yer verdiği devâî ve savârîf kavramları üzerinden gün yüzüne çıkarılmıştır. Müttekellim öncesinde ifadelere atfedilen mana incelenirken, bu hususta söz hakkı alan düşünürlerin fikirlerine müracaat edilmiş ve konumuzla ilgili olan görüşleriyle iktifa edilmiştir. Öte yandan konunun sınırlılıklarına bağlı kalmak adına, mezkûr kavramların psikoloji biliminin alt dallarında incelenen yansımaları ele alınmamış ancak alanın terimlere atfettiği tanımlamalar ve fonksiyonel çözümlemelerden faydalanılmıştır.

Araştırmamızın öne çıkan ve yenilik vasfı taşıyan yönlerinden biri, Fahreddin er-Râzî’nin sisteminde insan fiilleri meselesini güdülere odaklanarak geniş ölçekli bir biçimde ele almak suretiyle inceleyen ilk çalışma oluşudur. Bu durum savârîf kavramı için de geçerli olmakla birlikte, tezimizin söz konusu kavrama Türk akademisinde bir görünürlük kazandıracağı öngörülmektedir. Çalışmamızın diğer bir kuvvetli yönü ise geleneğin birikiminin modern kuramlara önderlik edeceği ve müşterek bir yöntem inşa edilebileceği vurgusudur. Bu yönüyle tezimizin kendinden sonra gelecek olan ve bilhassa kelâm-psikoloji ilişkisi çerçevesinde cereyan eden interdisipliner çalışmalara menkulde makulü arama cihetiyle yeni bir yol haritası sunduğu düşünülmektedir.

Tez yazma sürecinin zihnen ve bedenen ne denli yorucu olduğunu idrak ettiğim şu günlerde, maddi-manevî desteklerini hissettiğim güzîde insanlara teşekkürü borç bilirim. Söz konusu çalışmanın teşekkül etmesinde büyük emeği olan, tez konusunun belirlenmesinden sürecin takibine kadar her aşamasında kıymetli katkı ve tecrübelerini esirgemeyen, hem ilmî hem de manevî desteğini hissettiğim ve talebesi olmayı iftihar vesilesi addettiğim muhterem tez danışmanım Sayın Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye tüm emekleri için en içten şükranlarımı arz ediyorum. Tezin fikri olgunluğa erişmesi hususunda değerli katkı ve yorumlarına başvurduğum hocam Sayın Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na teşekkürlerimi iletiyorum. Henüz lisans döneminde gönlüme kelâm ilminin muhabbetini nakşederek yolumu aydınlatan hocalarım Dr. Öğr. Üyesi Ali Mahmud AL-OMARI ve Dr. Öğr. Üyesi Hamza EL-BEKİRİ'ye hassaten müteşekkirim.

Çalışma sürecince psikoloji alanına dair yönlendirmeleri ve işaret ettiği noktalarla tezimin sağlam bir zemine oturmasına yardımcı olan saygıdeğer hocam Dr. Öğr. Üyesi Taha Burak TOPRAK'a teşekkürlerimi sunuyorum. Tezimle alakalı zihnimdeki muğlak alanları berraklaştıran Doç. Dr. Osman DEMİR hocaya, çalışmalarından istifade ettiğim ve konumun derinliğine dair kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Doç. Dr. Eşref ALTAŞ hocaya ve de tezimin okunması ve biçimlenmesi noktasında değerli katkılarını sunan Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan EREL hocaya çok teşekkür ederim.

Tezim nihayete ererken beni hayatımın her alanında destekleyen, yorulduğumda dinlenebilme imkânı tanıyan, varlıklarını her daim şükür sebebi saydığım pek kıymetli anneciğim Emine ÇAKIRHAN ve muhterem babacığım Kâmil ÇAKIRHAN'a tüm fedakarlıkları, destekleri ve duaları için en derin şükranlarımı sunarım. Ayrıca beni her çalışmamda güdüleyen canım kardeşim Ahmet Hakan ÇAKIRHAN'a ve yanımda yürüyen tüm dostlarıma teşekkür ediyorum. Mamafih sürecin başından itibaren hem bir müzakere ortamı hem de aile sıcaklığı sunan Psikoloji ve Psikoterapi Araştırmaları Derneği'ne de ayrıyeten minnettarım. Bu hususta şüphesiz ki en büyük şükürüm; bana kelâm ilmini anlama ve bu yolda ilerleyebilme kabiliyeti lütfeden Cenâb-ı Hakk'adır.

Gayret bizden, tevfiğ yüce Allah'tandır.

Büşra ÇAKIRHAN

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ	viii
İÇİNDEKİLER	x
KISALTMALAR.....	xiii

GİRİŞ.....	1
1. Tezin Konusu ve Önemi	1
2. Tezde İzlenen Yöntem	4
3. Tezde Kullanılan Kaynaklar	5
4. Tezin Amacı ve İddiası	7

BİRİNCİ BÖLÜM	10
----------------------------	-----------

TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	10
---	-----------

1. Gûdü Kavramının Tarihsel Arka Planı	10
2. Kavramsal Çerçeve: Devâî ve Savârîf	21
2.1. Devâî Kavramı	21
2.1.1. Devâî ile Yakın Anlamlı Kavramlar	28
2.1.1.1. Havâtır	28
2.1.1.1.1. İlham.....	36
2.1.1.1.2. Vesvese.....	38
2.1.1.1.3. Râzî’de İlham ve Vesvesenin Hakikati	44

2.1.1.2. Bâis	45
2.1.1.3. Sâik	45
2.1.1.4. Motiv	46
2.1.1.5. Garaz.....	48
2.1.1.6. Kasıt.....	49
2.1.1.7. Şehvet	51
2.2. Savârîf Kavramı	53
2.2.1. Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde Savârîf.....	61
2.2.2. Savârîfla Yakın Anlamalı Kavramlar	63
2.2.2.1. Mâni'	63
2.2.2.2. Kuvvet	64
2.2.2.3. Davranışsal Ketleyici Güç	66
İKİNCİ BÖLÜM.....	68
FAHREDDİN er-RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE DEVÂÎ ve SAVÂRİF'ın İNSAN	
FİİLLERİNİN OLUŞUMUNDAKİ YERİ	68
1. Kulların Fiilleri ile İlişkili Ana Akım Teoriler	69
1.1. Cebr Teorisi	70
1.2. Tefvîz Teorisi	72
1.3. Cebr ve Tefviz Arasında Mutavassıt Çizgi: Kesb Teorisi.....	73
2. Fahreddin er-Râzî'nin Muhtar Görünümlü Muhtar Teorisi	77
2.1. Râzî'nin Eylem Teorisini Nasîrüddin et-Tûsî'nin Tenkid Ettiği Noktalar...	81
3. Râzî Düşüncesinde Gûdü Meselesi.....	83
3.1. Fiilin Meydana Gelmesinde Gûdünün Konumu.....	87
3.2. Gûdülerin Kısımlara Ayrılması	91
3.2.1. Gûdülerin İhtiyaç ve İhsan Şeklinde Ayrımı	92

3.3. Fiile Sevk Etmede Bilgi, İnanç ve Zannın Etkisi	94
4. İnsan Fiillerinin Yaratılması	99
4.1. Kulun Mutlak Bir Şekilde Özgür Olmadığını Savunanların Aklî Delilleri..	99
4.2. İradî Fiillerin Allah Tarafından Yaratıldığına İlişkin Naklî Deliller.....	101
5. Fiile Sevk Eden ve Engelleyen Güdülere Dair Değerlendirme	102
 SONUÇ.....	 105
BİBLİYOGRAFYA.....	112
ÖZGEÇMİŞ	128

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.g.e.	Adı geçen eser
a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin/ibn
Bkz.	Bakınız
byy.	Basım yeri yok
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
Ktp.	Kitapevi
M.Ö.	Milattan önce
md.	Madde
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa
şrh.	Şerh eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
ts.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
yay.	Yayınları
yy.	Yayınevi yok

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Önemi

Klasik ve güncel düşünce ekollerinin hemen hemen bütün dallarında tartışma konusu olan insan fiilleri (ef'alu'l-ib'ad) meselesi, üstün bir yaratıcının mutlaklığı ve kudreti ile beşerin düşünce ve davranışlarını ihata eden, güdüleyen ve arzularına sevk eden yönü arasındaki ilişkinin açıklanmasına zemin hazırlaması hasebiyle oldukça mühimdir. Çeşitli bağlamlarda ele alınan bu mevzu, İslâm düşüncesinde Mu'tezilî, Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm sistemlerinin yanı sıra felsefe bilimi de dahil olmak üzere muhtelif düşünce ekollerinin temel paradigmaları arasında yer almakta ve özellikle kelâm ilminin birçok bahsi ile irtibatlı olarak incelenmektedir.

Kuvvetli bir benlik bilinciyle donatılan insan, davranışlarının ardında yatan sebebi sorgulamakta ve evrendeki misyonunu anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda; kendinden üstün bir kudret mefhumunu idrak etmeye, âlemdeki yerini belirlemeye ve davranışlarını yapmaya yönlendiren saikleri anlamaya gayret etmekte, bu gayret neticesinde gerek aklî gerekse naklî istidlallerden yola çıkarak çeşitli çözümlemelerde bulunmaktadır.

Yaratılmışlar arasında şerefli kılındığı âyetle sabit olan¹ insanı diğer canlılardan ayıran şey nedir? İslâm düşünce geleneğinde, bilhassa mantık ilminde insan, *el-hayevânü'n-nâtık* (konuşan/idrak eden/düşünen canlı) olarak tanımlanmaktadır.² Cürcânî (ö. 816/1413) “hayevân” ifadesini *et-Târîfât*'ında “İrade veya içgüdü ile hareket eden, duyarlı, gelişken varlık”³ şeklinde tanımlamakta ve insanın hem irade ile hem de içgüdü ile donatıldığına atıfta bulunmaktadır. Öyleyse insanın diğer yaratılmışlardan farkı konuşabilir olması mı yoksa idrak sahibi olması mıdır? İnsanın herhangi bir muarız durum olmadığında tefekkür melekesine sahip olduğu bilinen bir gerçek iken her düşünen, insan mıdır? Hayvanların da konuşabildiği, bitkilerin de hareket edebildiği vb. insanla ortak hasletleri göz önünde bulundurulduğunda, buradaki esas nokta; insan

¹ el-İsrâ 17/70; et-Tîn, 95/4. Âyetlerin Türkçe tercümesinde, Diyanet İşleri Başkanlığının meali tercih edilmiştir. Bkz. *Kur'ân Yolu Meali*, Ankara: DİB Yayınları, 2020.

² Mehmet Faruk Bayraktar, “Hayvan / 2. Bölüm: İlimler Tarihi”, *DİA*, XVII, 86.

³ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: (Tarîfat)*, çev. Arif Erkan, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 91.

fiillerinin özü itibariyle diğer canlıların fiillerinden farklı olarak gerçekleştiğinin idrak edilmesidir.

İnsanı diğer canlılardan farklı kılan özelliği, bir ihtimali diğerine tercih edecek bir ihtiyar mekanizmasına sahip olmasında gizlidir. Söz konusu mekanizma vasıtasıyla eylemleri üzerinde tasarrufta bulunabilen insan, bu itibarla doğru ve yanlış ayırt etmede müdrîk olma vasfı taşımaktadır. İdrak edebilme niteliği ise insana sorumluluk alanının varlığını hatırlatmakta ve ilâhî teklîf olgusu vasıtasıyla birtakım gerekleri yerine getirme durumu hasıl olmaktadır. İhtiyari ve ıztırârî fiil ayrımında merkezde yer alan birey için tam da bu itibarla eylemin mesuliyetinin ön kabulü niteliğinde, tartışmanın temel sorusu zuhur etmektedir: insan fiillerinin yaratıcısı Allah mı yoksa insan mıdır?

Bu minvalde iki önermeden bahsetmek mümkün olup bunların ilki fiillerin tümüyle Allah Te‘âlâ’ya isnad edilmesidir. Ancak bu durumda insanın; eylemlerindeki failliği noktasında nasıl bir konumu olacaktır? Herhangi bir seçme hürriyeti, fiilleri üzerinde iradesini kullanamıyor oluşu gibi hususlar, insanın davranışları üzerinde söz sahibi olamamasına kapı aralamaktadır. Bu da insanın hür olmadığı halde Allah tarafından yapıp ettiklerinden sorumlu tutulması bakımından yaratıcının zorba bir varlık olmasını gerektirir. Oysa bu durum ilahlık vasfıyla uyuşmamaktadır. Meseleye insanın penceresinden bakıldığında ise mutlak bir cebr altında ve fiillerinden sorumlu olamıyor oluşu dünyadaki temel misyonuna engel teşkil etmektedir. Bir diğer seçenek ise fiillerin tümüyle kula ait olmasıdır. Ancak bu öncül “Allah’ın her şeyin yaratıcı olması”⁴ hakikatiyle çelişmektedir. Hâdis bir varlık olan insanın kudret dairesi sınırlı ve yetki alanı dardır. Fiilleri her daim gaflet ve dalalet olasılığı barındırmaktadır. Ancak her ne kadar ölümü, doğumu hatta bedensel faaliyetleri dahi belirli sınırlar dahilinde cereyan etse de insanın mutlak manada özgür olduğunu söylemek ne kadar muhal ise fiilleri üzerinde tasarrufu olmadığını söylemek de o kadar imkansızdır.⁵ Öyleyse gerekli çizgiler belirginleştirildikten sonra insanın tabiatı gereği bir irade ve fiil hürriyetiyle donatıldığı kabulünün yanı sıra, belirli kodlamalarla hareket etmeyip güdülerine kulak verdiği gibi hususların Allah’ın aşkınlığına ve mutlak kudretine hâlel getirmediği sarahaten söylenebilir.

⁴ ez-Zümer 39/62.

⁵ Hafzullah Genç, “Eş‘arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri”, *İslâmî Araştırmalar* 3 (2016): 440-441.

Fiillerin arka planındaki etkenin ne olduğu sorusu canlılığını yüzyıllar boyunca korumuş ve bu durum insan davranışları üzerine tekrar tekrar düşünülmesine sebebiyet vermiştir. Kelâm kitaplarında kader, ahiret, teklif gibi konularda ele alınan bu mesele, ilk dönemlerden itibaren gerek filozoflar gerekse İslâm mütefekkirlerince incelenir hale gelmiştir. Bu noktada davranışa meyli açıklamak için kullanılan ve muhtelif disiplinlerin adeta kesişim kümesi olarak karşımıza çıkan güdü mefhumunun ele alınış biçimlerini, bağlamını ve kaynağını incelemek fiillerin nasıl ortaya çıktığını anlamamızda yardımcı olacaktır.

Bu çerçevede “Fahreddin er-Râzî’de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri” başlıklı tezimiz konusu, önemi, gayesi, yöntemi, kaynakları ve güdü kavramının tarihsel arka planının izah edildiği Giriş kısmı, araştırmanın kavramsal çerçevesinin, devâi ve sâvârîf ile benzerlik gösteren kavramların kelâm, felsefe ve psikoloji alanlarındaki karşılıklarının işlendiği Birinci Bölüm, güdü mefhumunun Fahreddin er-Râzî’de (606-1210) ele alınış biçimi ve insan fiilleri üzerindeki etkisinin incelendiği İkinci Bölüm ile konuya dair değerlendirmelere yer verilen Sonuç bölümünden müteşekkildir.

Tezin muhtevasını şekillendiren insan fiilleri meselesinin güdü kavramı üzerinden açıklanacak oluşu, Râzî’nin gün yüzüne çıkarılmamış bir yönüne ışık tutması hasebiyle önemlidir. Zira Râzî, en hacimli kelâm eseri *el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî* isimli külliyyâtında insan fiillerine dair düşüncelerini güdülerin ne olduğu ve ne olmadığı üzerinden ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır.⁶ Onun sisteminde bir fiili yapmaya veyahut terk etmeye sevk eden saiklerin ne olduğu güdüler üzerinden izah edilmektedir. Fahreddin er-Râzî, bu konu bağlamında, bilhassa psikolojik bir çözümleme yapılmadan insan fiillerinin arka planından bahsetmenin yetersiz olacağı hususunun altını çizmektedir. Onun orijinal yönü, güdü teorisi ile insan fiillerinin ayrıştırılamaz bir denkleme sahip olduğunu ve de bireyin psikolojik yönünü göz önünde bulundurmadan ne insandan ne de teşbih itibariyle dahi Yaratıcıdan söz edilemeyeceğini defaatle zikretmiş olmasıdır.⁷

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddin er-Râzî”, *DİA*, XII, 89.

⁷ Özkan Tekin, “Fahreddin Râzî’nin İnsan Fiilleri Teorisi”, *Danışname* 4 (2022): 76.

2. Tezde İzlenen Yöntem

Çalışmamızda devâî ve savârîf kavramlarının Fahreddin er-Râzî düşüncesinde insan fiillerinin oluşumundaki etkileri ele alınmadan önce; konu bağlamında yer alan ve gerek kelâmî gerek felsefî gerekse psikolojik açıdan mühim bir yeri olan mezkûr kavramların, tarihî süreçte geçirdiği dönüşümler göz önünde bulundurulmak suretiyle semantik bir yöntem üzere yorumlanmıştır. Düşünce dünyasının ilk dönemlerinden itibaren devâî ve savârîf kavramlarının güdü ifadesi altında hangi saikle ele alındıkları incelenmiş, Antik dönem filozoflarıyla başlayan bu kronolojik sırayı güdülere düşünce sistemlerinde önemli bir konum atfeden İslâm filozofları ve mütekellimlerin beyanlarının tetkiki takip etmiştir.

Kavramların derinlemesine tahlilinin yapıldığı bölümde ise Kur'ân âyetleri ve hadis rivayetleri başta olmak üzere nakli kaynaklardan yola çıkarak, kavramların Arap literatüründe ve birincil sözlük kaynaklarında nasıl ele alındıkları, mantıkî tutarlılıkları, disiplinler arası değişken tanımları, toplumsal düzeyde nasıl kullanıldıkları ve benzer manalar ifade eden ıstilahî cihetleri ifade edilmiştir. Yalnızca İslâmî ilimler literatürüne bağlı kalınmayarak, aynı zamanda insan davranışlarının hemen her yönüyle ilintili olması bakımından psikoloji disiplininin de bu alandaki güçlü birikiminden yararlanılmıştır. Bu bağlamda kelâm geleneğinin kural koyuculuğu noktasında araç olarak kullandığı normatif metodu ile psikoloji ilminin deskriptif (*betimleyici/açıklayıcı*) yöntemi cemedilmiş ve iki farklı disiplini birbirine yaklaştıran analitik yöntemle müşterek bir söylem alanına ulaşılmıştır.

Çalışmada kavramların geçirdiği dönüşümün yanı sıra, farklı düşüncelere sahip zümrelerin beyanları problematize edilerek sunulmuş, muhtelif görüşler ve delilleri tartışılmış, Râzî'nin temellendirmeleri ile bu görüşlerin kelâmî bağlama yansıyan yönlerine ışık tutulmuştur. Bu hususta birincil kaynak olarak kullanılan *el-Metâlib*'in orijinal nüshasına ve tercümesine başvurulmuş, karışıklığa mahal vermemek adına dipnotta eski/yeni nüsha şeklinde parantez içinde belirtilmiştir. Öte yandan tarihsel süreç içinde insan eylemlerinde güdülerin etkilerine yönelik görüş belirten tarafların iddiaları temel kaynaklara yönelerek ortaya konmuş, güçlü ve zayıf yönleri irdelenerek gün yüzüne çıkarılmaya gayret edilmiştir.

3. Tezde Kullanılan Kaynaklar

İki bölümden müteşekkil olan bu çalışmada -özü itibariyle literatür tarama ve incelemeye dayanması nedeniyle- Fahreddin er-Râzî'nin başta kelâm olmak üzere muhtelif disiplinlerdeki kitapları birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bunların yanı sıra kavramsal çerçevenin izahında istimal edilen sözlükler, Râzî hakkındaki müktesebât, psikoloji ilmindeki erken ve geç dönem dokümanlar, felsefe alan yazındaki araştırmalar ve mantık çalışmaları ikincil kaynak olarak sıralanmaktadır.

Tezimizde kullandığımız belli başlı sözlükler ve ansiklopedilerden söz etmek gerekirse; terimlerin lügavî karşılıklarında Muhammed el-Firuzâbâdî'nin, *el-Kâmûsü'l-muhît*'i, İbnü'l-Manzur'un *Lisânu'l-Arab*'ı, Şemseddin Sâmî'nin *Kâmus-ı Türkî*'si, Zebîdî'nin *Cevâhiri'l-Kâmûs*'u kullanılmakta olup; ıstılâhî manalarda M. Namık Çankı'nın *Lügatçe-i Felsefe*'si, Doğan Cüceloğlu'nun *Psikolojinin Temel Kavramları* kitabı, Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi'nin müştereken telif ettikleri *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı, Isfehânî'nin *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*'ı ve Tehânevî'nin hacimli eseri *el-Keşşâf* başta olmak üzere birçok terim sözlüğünden istifade edilmiştir. TDV *İslâm Ansiklopedisi* ise sıkça müracaat edilen kaynaklarımızdan bir diğeridir.

Antik dönem filozoflarının güdüler hakkındaki görüşleri ele alınırken Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i, Diogenes Laertios'ın *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* kitabı ve Brad Inwood'un kaleme aldığı *Ethics and Human Action in Early Stoicism* başlıklı makalesi yoğun olarak başvurulmuş merciler arasında iken; İslâm filozoflarının düşüncelerini nakletme noktasında ise Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'si, Fârâbî'nin *Kitâbü't-Tenbîh*'i ve İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ* külliyatı gibi muhtelif eserlerden yararlanılmıştır. Bu hususta filozofların konu hakkındaki düşüncelerinin kendi eserlerinden tahriç edilerek sunulduğunu ifade etmek gerekmektedir.

Mütekellimler cephesinde güdüler etrafında serdedilen fikirler incelenirken kaynak çeşitliliğinin geniş bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Bu itibarla Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*'i, İmâm Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'i, Kādî Abdülcebbar'ın *el-Muğnî* ve *el-Muhît bi't-teklîf*'i, Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Usûlü'd-dîn*'i, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ı ve Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin kaleme aldığı *Tebşîratü'l-Edille*'nin yanı sıra Wilferd Madelung'un *The Late*

Mu'tazila and Determinism çalışması ve J. Van Ess'in İsam Konuşmaları; *Niçin Kelâm* başlığı gibi konuyu bütüncül bir bakış açısıyla izah etmeye yardımcı olacak kaynaklara da müracaat edilmiştir. Bu hususta mütekaddim ve müteahhir dönem kelâmını kapsayan ve güdülere dair görüş beyan eden neredeyse tüm birikim taranmıştır. Kelâm ilminde Fahreddin er-Râzî'nin devâî ve savârîfa yaklaşımı ve bu kavramların insan fiillerine etkisi hakkında müstakil bir esere rastlanmamakla birlikte, Osman Demir'in *Kādî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* kitabı, benzer bir çalışma olarak zikredilebilir. Demir, Mu'tezile özelinde devâî teorisi hakkındaki incelemelerini sürdürmekte olup; güdülerini Kādî'nin düşüncesinde eylemin itici gücü olarak değerlendirdiği ve editörlüğünü Ömer Türker ile Yunus Cengiz'in yaptığı *Usûl ve Esaslarıyla Mu'tezile'ye Giriş* adlı eserde kaleme aldığı müstakil bir bölümü bulunmaktadır.

Tezimizin ikinci bölümünde Fahreddin er-Râzî düşüncesinde güdü mefhumu tartışılırken ana kaynak olarak Râzî'nin en hacimli kelâm eseri *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî* referans alınmış; *el-Muhassal*, *Me'âlimü Usûli'd-dîn*, *Nihâyetü'l-îcâz*, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Mefâtîhu'l-gayb* gibi diğer eserlerinden de yararlanılmıştır. Râzî'nin meselelere yaklaşımının çözümlenmesi ve düşünce sisteminin berraklaştırılması hususunda Eşref Altaş'ın *İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi* başlıklı makalesine başvurulmuştur. Fahreddin er-Râzî'nin eylem teorisine yönelttiği eleştirileri incelenen Nasîrüddin et-Tûsî'nin ise esas görüşlerine ulaşmak maksadıyla *Telhîsu'l-Muhassal*'ına müracaat edilmiştir.

Öte yandan modern psikoloji ve din psikolojisi alanlarında da güdülere dair öne sürülen çalışmaların incelenmesinden de geri durulmamıştır. Bu meyanda önerdiği yeni bir terapi modeli ve tezimizde zikredilen vesvese-ilhâm gibi ifadelerin psikolojik yansımaları hususunda Taha Burak Toprak'ın editörlüğünde kaleme alınan *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi Sağlam Temeller ve Yeni Ufuklar* kitabına başvurulmuştur. Güdülerin psikoloji alan yazındaki yansımalarının izahında Gökhan Malkoç, Uzun Dural ve Fatma Girgin Kardeş'in editörlüğünde derlenen *Güdülenme ve Duygular: Biyo-Psiko-Sosyal Yaklaşımlar* kitabı, davranışın fizyolojik yönünü anlamamızda yardımcı olan Oğuz Tanrıdağ'ın *Davranış Nörolojisi* yapıtı, insanı anlamaya dair Doğan Cüceloğlu'nun *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları* ile Sefa Saygılı'nın *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları* adlı eserleri ve Neda

Armaner'in *Psikopatoloji'de Dinî Belirtiler* isimli çalışması da konu bağlamında istifade edilen esas kaynaklardandır. Batı'da yapılan çalışmalar arasında konumuzla bağlantılı olduğu görülen J. L. Mackie'nin *The Problem Of Evil* adlı kitabı ve dinî OKB'nin mahiyetinin sunulduğu *Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder: The Cognitive Perspective in Islamic Sources* ile *Scrupulosity and Islam: A Perspective* isimli makalelerden de yararlanılmıştır.

Yeni dönemde Râzî'nin eylem teorisinde güdülerin önemini vurgulayan çalışmalar sayıca fazla olmamakla birlikte Tekin'in *Fahreddin Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi* başlıklı makalesi tezimize paralel olarak devâî ve savârîfın mütekellimin düşüncesindeki önemini vurgulanmaktadır. İbrahim Özdemir *Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmî T'alîl* isimli çalışmasıyla Mu'tezile'de benimsenen güdü anlayışını izah ederken, Yasemin Angın ve Muhammed Kızılgeçit'in *Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış* başlıklı makaleleri ise OKB vb. psikopatoloji düzeyinde incelenen rahatsızlıkların dinî temelli yaklaşımlarla kesişim kümesini ortaya koyan bir makedir. Son dönemde ise Belhî'nin *Mesalihü'l Ebdan ve'l Enfüs* adlı eseri Muhammed Uysal tarafından *Beden ve Ruh Sağlığı* başlığıyla çevrilerek Türkçe literatüre kazandırılmış, psikolog Zeki Özcan'ın *Erken Dönem İslâm Geleneğinde Dört Duygu* isimli yeni çalışması ise Fârâbî, İbn Sînâ, Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürlerin duygu çözümlemelerine terapi merkezli bir yaklaşım sunmaktadır.

4. Tezin Amacı ve İddiası

Her türlü psikolojik davranışta olduğu gibi devâî ve savârîfta da davranış öncesi kabul ve yargılar etkili hatta yönlendiricidir. Dinî düşünceler ise bu kabul ve yargı kümesi içinde rolünü aktif bir biçimde yerine getiren başat olgulardan biri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla bireyin eylemlerini anlamada yahut psikolojik rahatsızlıklarını çözümlemede toplumsal kabuller yanında bireysel inanç ve düşüncelerin de önem arz ettiği anlaşılmaktadır. İşte bu itibarla tezimizin amacı mezkûr kavramların insan davranışlarını Fahreddin er-Râzî'nin düşünce sistemi bağlamında nasıl etkilediğinin ortaya konması ve de kulun mükellef oluşu gibi kelâmî düzlemde problematize edilen tartışmalara bir cevap sunulması ile psikoloji dünyasındaki dinî temelli yaklaşımların âtıl kaldığı noktalara çözüm önerisi olarak nitelenebilecek interdisipliner bir model takdim edilmesi olarak ifade edilebilir. Nitekim bu süreçte kelâm ve psikoloji arasında yeni bir alan inşa

edilmediği, bilakis o alanın ortaya çıkarıldığını belirtmek gerekmektedir. Öyle ki psikoloji bilimi için kelâm ilmi, davranışın arka planını izah etme noktasında kaynaklık teşkil etmekte ve her iki alan da entegratif bir biçimde birbirini beslemektedir.

Analitik bir yaklaşımla incelenen meseleler mütakellim cihetinde serdedilen güdü tahlilleri dikkate alınarak, günümüz psikoloji dünyasına değen sistemler üzerinden örnek verilmek cihetiyle somutlaştırılmıştır. Durum böyleyken Fahreddin er-Râzî'nin işaret ettiği hususların muhtelif noktalarda canlılığını koruduğu görülmektedir. Râzî, güdülerinde etkileyen faktörlerin insanların sahip olduğu inanç, yargı, bilgi ve zanlardan müteşekkil olduğunu düşünmekte ve düşüncenin de tasdik merhalesinin eyleme geçirici adım olduğunun altını çizmektedir. Bahsi geçen bu unsurlar insanın güdülerini tetiklemekte, güdüler ise sağlam bir beden ve kudretle birleştiği takdirde davranışı ortaya çıkarmaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin bu görüşü 4T gibi güncel psikoterapi modellerinde de işlenmektedir. Bu minvaldeki yaklaşımlar, dinî hassasiyetlerinden kaynaklanan obsesyon yahut vesveselerden muzdarip kimseler için, adeta yara bandı niteliği taşımaktadır. Zira yaratıcı-kul ilişkisinin devreye girdiği bir durumda, misalen aşamalı maruz bırakma gibi dinî hükümlerin sınırlarını zorlayacak bir tedavi yöntemi muhatap için verimli bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Bu noktada devreye girecek olan model, Râzî gibi düşüncenin yargı aşamasına odaklanmakta ve tasdik dışındaki tahayyül, tasavvur, taakkul gibi şemalarda kelâmî açıdan bir problem bulunmadığını vurgulayarak muzdarip olunan noktaya temas edecektir.

Öte yandan kişiliğindeki dürtü ve temayüllerden etkilenen bir yapıda yaratılan insanın eylemlerinde dengeli bir tutum sergilememesi, âlem ve Tanrı'yla kurduğu ilişkisini de tehlikeye atmaktadır. Bu bakımdan insanın sahip olduğu güdü ve eğilimlerinin, olgunlaşmasına vesile olacak biçimde yeniden düzenlenip itidalli bir forma sokulması inançlı insan kimliğinin oluşması açısından önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla fiillerin meydana gelme saiklerini anlamak, bu minvaldeki hayatî hususlarda problemin kaynağını tespit etme ve çözüm önerisi sunma açısından da oldukça mühimdir.

Son olarak söylenebilir ki; devâî ve savârîf meselesinin kavramsal çerçevesi ve insan fiillerine etkisine dair birkaç ansiklopedi maddesi ile araştırma makalesi dışında yeterince veri bulunmaması nedeniyle bu hususta müstakil bir çalışma yapılması gerekli görülmüştür. İslâm düşünce geleneğinde Râzî öncülüğünde güdülere atfedilen konum

vesilesiyle insan eylemlerinin incelenmesi ve bu gelenekte zikredilen kavramların birtakım güncel psikolojik rahatsızlıklarla ilişkilendirilmesi bakımından, tezimizin yeni bir yöneme öncülük edecek bir kaynak olma niteliği taşıdığı kanaatindeyiz. Bu meyanda çalışmamızın tamamen farklı gibi görünen iki alana dair bir kesişim kümesi sunduğunu kaydetmekle birlikte, tartışmaya açmak suretiyle birtakım yeni çalışma sahalarının da kapılarını aralayacağını ümit ediyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL ARKA PLAN VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. GÜDÜ KAVRAMININ TARİHSEL ARKA PLANI

İnsan fiilleri meselesi; kişinin bedensel ya da bilişsel bütün yapıp etmelerinin arka planındaki en asli motivin ne olduğunun açıklanması hakkında tarih boyunca süregelen kadim bir tartışmadır. İç bir kuvve olarak nitelenen güdüler, filozoflar tarafından bilhassa içgüdü kavramıyla ifade edilerek daha dar bir manada kendini göstermiştir. İçgüdü kavramının filozoflardaki karşılığı bilincin eşlik etmediği şiddetli istek ve/veya meyil/temayüldür. Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) etkilenen filozoflar içgüdü olarak daha nokta atışı bir tanımlama yaparak bu terime sözü edilen anlamı vermektedir.⁸ Kimi düşünöre göre bu birincil güdüler insanda hayatta kalma arzusuna bir meyil olarak ortaya çıkarken, kimilerine göre hazcılığa kapı aralamıştır.

Antik dönem düşünce dünyasının iki kanadı olan Epikürcü (hazcı) ve Stoacı gruplar, insanın hangi sâikle belirli davranışlara sahip olduğunu ve bu fiillerin meydana geliş sürecini doğaya ve doğanın isteklerine izafe ederek açıklamaya çalışmışlardır.⁹ Bu noktada Helenistik dönem filozoflarının doğa anlayışlarından kasıtlarının ne olduğuna Cicero (M.Ö. 106-43), şu ifadeyle büyük ölçüde ı ışık tutmaktadır:

⁸ Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon Press, 1985, s. 11 ve s. 17. Bu hususta Râzî, filozofların güdüyü “gâye/neden” ya da “tam sebep” olarak isimlendirdiklerini belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Metafizik (el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî)*, haz. Ekrem Demirli, İstanbul: Fikriyât Yayınevi, 2022, III, s. 380.

⁹ Iain Hampsher Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, der. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2004, s. 87.

Doğa, kimilerine göre cisimlerde zaruri hareketlere yol açan akıldan yoksun bir güçtür; kimilerine göre de kendi yolunda ilerleyen, yaptığı şeyi niçin ve hangi amaçla yaptığını ve neden amaç edindiğini açıklayan, hiçbir sanatın, hiçbir insan elinin, hiçbir zanaatkârın taklit ederek bile ustalığına erişemeyeceği akıllı ve düzenli bir güçtür.¹⁰

Stoacı filozoflar ile Epikürcü (hazcı) filozoflar arasında cereyan eden güdünün mahiyeti hakkındaki söylemler, iki grupta da farklı minvalde yorumlanmaktadır. Söz konusu meselede hazcılığı benimseyen filozoflar; canlılarda bulunarak onları harekete sevk eden ilk içgüdünün haz merkezli ve onu aramaya yönelik olduğunu savunmakta, binaenaleyh bu meyil vasıtasıyla fiillerin meydana geldiğini iddia etmektedir. Stoacı düşünürler ise bu iddianın doğru olmadığı fikrinden yola çıkarak, canlıların ilk içgüdüsünün doğa cihetinden insanlara bahşedilen kendini koruma motivisi olduğu görüşüyle hazcılara çeşitli eleştiriler yöneltmişlerdir.¹¹ Zira onlara göre haz (yahut elem)¹²; kendini koruma/yaşamda kalma içgüdüsüne uygun bir biçimde davranma neticesinde hâsıl olan tâli bir netice ve gelip geçici bir arazdır.¹³

Nikomakhos 'a Etik adlı eserinde Aristoteles'in aktardığına göre Helenistik dönem filozoflarından önce de yaşamda kalma arzusu ile haz arayışı arasındaki ilişkinin mahiyeti meselesi tartışılmıştır.¹⁴ Ancak Antik Yunan'la birlikte bu mesele felsefî bir akım halinde ele alınmıştır. Belirtmek gerekir ki söz konusu mevzunun benimsenen penceresi, bir pergel metaforu gibi canlılığını korumaktadır. Pergelin bir ucu insanın doğasına dayalı iken diğer ucu modern psikoloji kuramlarından ahlâkî ilkelere, dünya ve ahireti şekillendirme gayreti güden dinî sahalara kadar çeşitli alanlarda etkilerini göstermektedir.

¹⁰ Cicero, *Tanruların Doğası*, çev. Çiğdem Menziloğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012, s. 245; Ahmet Faruk Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan ‘Birincil GÜDÜ’ye Dair Bir Araştırma” (Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 2.

¹¹ Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 331-332.

¹² Haz kavramı; Arapça lezzet, Yunanca hêdonê kelimelerine tekabül eden ve sözlükte zevk ile hoşlanma hali manalarına gelen psikolojik bir hal olarak tanımlanmaktadır. Acı terimi ise Arapça elem, Yunanca Lûpe olarak hazzın aksine ağrı, sancı, dert, hüzn gibi menfî durumları ifade etmek için kullanılmaktadır. Bkz. Samim Şerif, *el-Mevsüatü'l-Arabiyye*, Dimeşk, 2001, III, s. 352-354; Firuzâbâdî, *Kamus-u Muhit*, çev. Mütercim Asım Efendi, İstanbul: Okyanus Yayınları, 1980, “elem” mad.; Şemseddin Sâmî, *Kâmus-ı Türkî*, “lezzet” ve “elem” mad.; J.O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, London: Bristol Classical Press, 1990, “Hedone” ve “Lupe” mad..

¹³ Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam”, s. 38.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, 1175a (10-20) – 1176a.

Antik Yunan'dan (M.Ö. 5. yüzyıldan) itibaren mezkûr tartışmaların kronolojisi sunulacak olursa; fiillerin arka planını anlamlandırma yolculuğuna dair görüşlerin hazcılık ile başlayan bir serüven olduğu anlaşılmaktadır. Konunun uzmanlarınca hazcılığın Yunan kökleri Demokritos'a (M.Ö. 460-380) dayandırılrsa da¹⁵ günümüze ulaşan belge ve malumatların yetersizliği¹⁶ sebebiyle hedonizmin yani bilinen adıyla hazcılığın Kirine okulunun kurucu ismi Aristippos (M.Ö. 435-356) ile başladığı kabul edilmektedir.¹⁷ O, öteki varlıklar gibi insanın da eylemlerini yönlendiren aslî bir kuvvesi olduğunu ve bunların hazza meyiletme itkisi (*dâî*) ile acıdan kaçınma motivî (*sârîf*) olduğunu savunmaktadır.¹⁸

Stoacı filozofların itirazının asıl muhatabı olan ünlü Yunan filozofu Epikür (M.Ö. 341-270) ise haz kavramına akıl hocası Aristippos'tan farklı bir mana atfederek; mânevî-zihnî hazları yok sayan salt duyuusal hazcılığı kabul etmemiş ve yeni bir haz teorisiyle aklî hazcılığa daha yakın bir duruş sergileyen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ Epikür; haz olgusu ile iyilik mefhumunu, elem hissi ile kötülük düşüncesini ilişkilendirmekte ve hayatın mutlak gayesinin hazzın imkan dairesinde arttırılmasında, acıdan ise olabildiğince uzak durulmasında saklı olduğunu düşünmektedir.²⁰ Filozof, doğanın insandan ilk beklentisinin ise hâlihazırda kendisinde bulunan birincil güdü ile hazza meyledip acıdan uzak durması olduğunu iddia etmektedir.²¹

Aklî hazcılığın kilit isimlerinden biri olan Epikür, insanın diğer canlı formundakilerden farklı olarak haz peşinde oluşunun zorunluluk itibarıyla gerçekleştiğini savunmakta²² ve kendinden sonra gelecek olan Freudyen ekol hazcılığının şekillenmesine öncülük etmektedir.²³ Bergson'un aktarımına göre Epikürcülük anlayışı, İngiltere

¹⁵ J. C. B. Gosling ve C. C. W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Oxford: Clarendon Press, 1982, s. 27-37.

¹⁶ Çağlar, "Yaşamın Amacı Olarak Yaşam", s. 16.

¹⁷ Aristippos,

¹⁸ Diogenes Laertios, a.g.e., s. 99-91.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Etik Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s. 53. Fahreddin er-Râzî de aklî hazcılığı duyuusal hazcılığa incelemektedir. Hatta *Metâlib*'inde meseleden bahseden başlık; Aklî Hazcılığın Duyusal Hazcılıktan Daha Mükemmel Olması şeklindedir. Zira insan yeme içme gibi yalnızca duyuusal hazcılıktan besleniyor olsaydı, ondan daha çok yiyecek tüketen kurt gibi hayvanların daha mutlu olmaları gerekirdi. Öyleyse insanın mutluluğu bu tür duyuusal faaliyetlerle değil, aklî hazlarını doğru bir biçimde yönetebilmesiyle orantılıdır. Yaşamlarını, erdem ve öğretilerini bu yönde eğiten ve metafizik alanlara eğilen orta kuşak sakinlerinin insanoğlunun daha faziletli bir kitlesi olarak görülmeleri de bu sebeptedir. Bkz. Râzî, *el-Metâlib*, VII, (yeni nüsha), s. 205-209.

²⁰ Diogenes Laertios, a.g.e., s. 479.

²¹ Diogenes Laertios, a.g.e., s. 519.

²² A.A. Long ve diğer., *Etik Kuramları*, çev. Mehmet Türkeri, Ankara: Lotus Yayınları, 2019, s. 35.

²³ Çağlar, "Yaşamın Amacı Olarak Yaşam", s. 20.

havzasında devam etmekte ve günden güne bilimsel bir forma dönüşerek “hedonizm/yararcılık” gibi başlıklar altında fikrî canlılığını korumaktadır.²⁴ M.Ö. 5. yüzyıldan başlayıp 19. yüzyıla uzanan içgüdünün hazla özdeşleştirilmesi meselesi zamanla farklı formlara bürünmüş olsa da filozofların geneli hazzı iyi ile özdeşleştirmiş²⁵ ve bu düşünce sistemi John Stuart Mill (1806-1873) ile bütünlüklü bir yapı halini almıştır.²⁶

Güdü tartışmaları hakkında fikir beyan eden bir diğer grup olan Stoacı filozoflar, hazcılık fikrine itiraz ederek sahip olunan yaşamı korumanın birincil (iç)güdü olduğu fikrini temele almakta olup salt hazcılığa karşı çıkmaktadır. Hedonizme itirazın Antik dönemdeki yazılı belgelerine ilk olarak, düşünce tarihi serüveninde idealist felsefenin en seçkin temsilcilerinden biri olan Platon (M.Ö. 427-347)²⁷ ve hazcılığın mahiyetini farklı yorumlayan Aristoteles’te rastlandığı bilinmektedir. Platon’dan farklı olarak Aristo hazzı tamamen göz ardı etmemekte ve kişiyi bir şeyi yapmaya yönlendiren güdünün güzel, yararlı ve haz verici olmak üzere üç bileşenden oluştuğunu söylemektedir.²⁸ Ancak her iki düşünür de duysal hazza karşı çıkmakta ve hazzın tüm canlılarda bulunduğunu ifade etmektedir.²⁹ Buradaki mühim husus hazzın, harekete sevk edici bir unsur olarak kabul edildiği takdirde daima aklın denetiminden geçmesi gerektiği vurgusudur.³⁰

Platon ve Aristo’dan yola çıkarak felsefe tarihinde hedonizm akımı hakkında bilinen ilk sistematik itirazı³¹ yönelten Stoacılar; canlıların birincil güdülerinin haz arayışı olduğu ve insanların doğar doğmaz acıdan kaçıp hazza yöneldikleri iddiasına karşı çıkmaktadır.³² Zira onlara göre canlı varlıkların birincil içgüdü, kendi mevcudiyetlerini

²⁴ Bkz. Henri Bergson, *Etik ve Politika Dersleri*, çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021, s. 21.

²⁵ A.A. Long, a.g.e., s. 32.

²⁶ Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam”, s. 32.

²⁷ Her ne kadar Eflâtun, bütünüyle hazcılığı reddeden anti-hedonist bir anlayış sahibi olsa da; bu tavrı onu kinizme (çilecilik) sürüklememektedir. Aksine o, her iki ucun da aşırılık barındırdığını düşünmektedir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 65.

²⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 32-33.

²⁹ Aristoteles, duysal hazzın insanın haz denince akla ilk gelen ve hayvanlarla ortak yönü olduğunu düşünmektedir. Ona göre haz, insan için yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bu husustaki menfi durum, haz sahibi olmak değil hazzının kurbanı olmaktır. Filozof işte bu sebeple yalnızca akli hazcılığı önemsemektedir. Bkz. Cahid Şenel, “İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 11-12.

³⁰ Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam”, s. 38.

³¹ Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam”, s. 38.

³² Cicero, *Stoacıların Paradoksları*, çev. Serap Gür Kalaycıoğulları, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2012, s. 43.

muhafaza etmeye ve bu durumun devamlılığını sağlamaya yöneliktir. Haz, insan için diğer canlılar gibi peşinden koşacağı asıl amaç değildir; çünkü o diğer canlılardan farklı olarak akıl yetisine sahiptir³³ ve varlığını korumak için çaba sarf etmelidir.³⁴ Aydınlanma çağının erken dönem filozoflarından Spinoza (1632-1677) “Zira bütün insanlar her koşulda varlıklarını korumaya ve güçleri hasebinde elemi yok etmeye gayret gösterirler.”³⁵ sözleriyle diğer canlılar gibi, insanın da kendi varlığını korumak ve sürdürmek istediğini belirterek Stoacı düşünörlere destek vermektedir.

İnsanın mevcudiyetini sürdürme çabasını felsefelerinin merkezine yerleştirerek, güdüler üzerinden açıklayan ilk akım olan Stoacılara göre mezkûr kavram o kadar önemlidir ki güdülerin kaynağı olan yaşamda kalma içgüdüğü olmadan hiçbir eylem hayata geçirilemez.³⁶ Onlara göre insan doğumunun ardından varlığını sürdürmek için içgüdüsel olarak gayret eder ve hayatta kalmaya çalışır; ancak ona bir benlik/kendilik bilinci bahşederek insanı varlığını korumaya programlayan esas güç Tanrı/doğadır.³⁷ Stoa felsefesinde, varlık dünyasına gelişinden itibaren içgüdüsel olarak çabalayan insanın iradî bir fiili söz konusu değildir, fiiller üzerinde aktif olan beşerden ziyade Tanrı’dır.³⁸ Doğa görüşünü büyük ölçüde Aristoteles’ten alan³⁹ Galen’e (M.Ö. 130-220) göre ise haz odaklı bir güdü tanımı kabul edilmemektedir. Ona göre davranışların kaynağı akıl değil, insanın içinde doğal olarak bulunan ve onu iyi yahut kötü şeyleri yapmaya iten (dâî) güçtür.⁴⁰

Antik dönem filozoflarıyla başlayan canlıların fiziksel ve psikik edimlerine temel oluşturan güdülerin (dakik manasıyla içgüdülerin) ne olduğu hakkındaki tartışma, Müslüman filozoflar cihetinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu isimlerden ilki olan Fârâbî’nin (ö. 339/950), Aristo felsefesine düşünsel yakınlık beslediği bilinmektedir. Düşünce sisteminde teknik manasıyla zikretmese de fiile yönlendiren kuvveler olarak devâî ve sâvârîf kavramlarının etkisine dikkat çeken Fârâbî, insanın bir eylemi yapıp yapmama arasında kaldığında fiilden hâsıl olacak haz ve elem derecelerini karşılaştırıp,

³³ Brad Inwood, a.g.e., s.18.

³⁴ Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 197.

³⁵ Spinoza, *Ethica*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2011, s. 165.

³⁶ Cicero, *Tanrıların Doğası*, s. 221.

³⁷ Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press, 1993, s. 262-263.

³⁸ Çağlar, “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam”, s. 41.

³⁹ İlhan Kutluer, “Câlinûs”, *DİA*, VII, 32-34.

⁴⁰ Câlinûs, *Muhtaşar min Kitâbi'l-Ahlâk*, nşr. Paul Eliezer Kraus, Kahire: Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, 1937, s. 25, 30, 42, 47.

kötü yerine iyiye meylettiğini ve böylece dâiye gücünün iyi olan bir fiili tercih etmeyi kolaylaştırdığını kabul etmektedir.⁴¹

Fârâbî'nin çağdaşı ve İslâm düşünce geleneğinde tabiat felsefesi akımının önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Bekir er-Râzî ise (ö. 313/925) ruh ve beden sağlığı hakkında yazdığı *et-Tıbbü'r-rûhânî* isimli kitabında, yaratılışının doğal eğilimi sonucu insanın hazlarının peşinden giderek özüne döneceği (*er-rücu 'ilet'-tabîa*) bir yapıya sahip olduğunu iddia etmektedir.⁴² Nitekim insanın psikolojik yapısını müthiş bir biçimde tahlil eden filozofun bu hususta zikrettiği hazlardan maksadı; nihai amaç olarak hazza erişmek değil, eyleme götüren bir araç olması yönüyledir.⁴³

İnsanı harekete geçiren etkenin mahiyetine dair çıkarımlarıyla bir diğer önemli filozof olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) eylemlerin hayata geçirilme safhasında ikili bir ayrım yapmaktadır. O bâise ve fâile olmak üzere iki farklı kuvveden bahsetmekte, hareket için gerekli olan iradenin kaynağının bâise gücünde, eylemi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyulan esas mahallin ise fâile gücünde bulunduğunu söylemektedir. İbn Sînâ irade etmeye imkân tanıyan “*şevk gücü*” ve bu istek neticesinde harekete geçirici “*nüzûiyye gücü*” arasındaki ayrımı ortaya koyarak seleflerinden farklı, yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktayı berraklaştırmak adına örnek vermek gerekirse; lezzetli bir yemeğe ulaşmak için duyulan şiddetli istek şevk gücü, bu lezzetli yemeğe ulaşmak için eyleme geçiren net irade ise nüzûiyye gücüdür.⁴⁴

Meselenin kelâmcılar cephesindeki tezahürüne bakıldığında ise, konunun yine uzunca bir zamandır tartışılacağı anlaşılmaktadır.⁴⁵ J. Van Ess'e göre güdülerin fiil

⁴¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, *Kitâbü't-Tenbîh alâ sebîli's-seâde*, thk. Cafer Ali Yasin, Kahire: İntişârât-ı Hikmet, 1371, s. 69.

⁴² İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, Beyrut, 1890, s. 77.

⁴³ Ebû Bekir er-Râzî, *Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 62. Haz ve elem hakkında Ebû Bekir er-Râzî'nin ifadelerini hatalı bularak eleştiren Fahreddin er-Râzî; bir kimsenin planlamadan da bir mevki, haz, sevinç yaşayabileceğini savunarak doğal olmayandan doğal olana dönüş fikrinin yanlış olduğunu belirtmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, nşr. M.M. el-Bağdâdî, Beyrut, 1990, I, s. 512-513. Felsefi ekolde birincil olarak İbn Sînâ'dan, ikincil mercî olarak ise Galen'den etkilenen Fahreddin er-Râzî'ye göre haz ve elem terimleri kaynakları bilinmeyen ve psikoloji temelli a priori bilgilerdir. Dolayısıyla ispatlarına yahut tanımlanmalarına gerek yoktur. Bkz. Râzî, *a.g.e.*, s. 514; Şenel, “İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışları”, s. 82-83.

⁴⁴ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012, s. 207-209.

⁴⁵ Macid Fahri, özellikle ilk dönem kelâmcılarından Muammer ve Nazzâm gibi isimlerin insana ve âlemdeki ahlâkî konumuna dair görüşlerinin Yunan felsefesinin Eflatunculuk ve Yeni-Eflatunculuk akımlarından etkilenerek şekillendiğini aktarmaktadır. Bkz. Macid Fahri, “The Mu'tazilite View of Man” *Rechershers d'Islamologie: Recuil d'Articles Offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet Par Leurs Collegues et Amis*,

üzerindeki tesirine eserlerinde değinen ilk isim, Mu‘tezile kelâmcısı Câhiz’dir (ö. 255/869).⁴⁶ Vann Ess’le aynı kanaati paylaşan Wilferd Madelung, Câhiz’den sonra güdü fikrinin Cübbâiler tarafından da benimsendiğini aktarır.⁴⁷

Erken dönem kelâm geleneğinde sistematik bir biçimde teoriler üreten ve insan psikolojisine dair çıkarımlarda bulunan Câhiz, düşünce sisteminin temeline insanı koymuştur. Kelâm dışındaki bir perspektiften beslenen Câhiz; insanın karar verme mekanizması, ilâhî teklife muhatap olmanın gereklilikleri ve amellerden hangi noktada sorumlu olunduğu gibi meseleleri meta-düzeyde incelemiştir. Kendinden önce gelen ulemânın insan iradesi hakkındaki teorilerini insanın özgürlüğünü kısıtladığı gerekçesiyle reddetmesi, bir rasyonalite krizinin tetiklenmesine yol açmıştır. Zira onun düşüncesinde, Mu‘tezile mezhebinin özgür irade teorisi kapsamında öne sürdüğü gibi insan, kendi doğasından beslenen mutlak bir özgürlüğe sahip değildir ve eylemleri üzerinde güdülerinin yadsınamaz bir tesiri bulunmaktadır.⁴⁸ Ayrıca Câhiz’in düşünce sisteminde dâî; insan tabiatı ile doğrudan ilişkilidir ve kişiyi davranışlara sevk etme hususunda güdüleyen, fiili gerçekleştirmeye sevk eden zorunlu nedenlerden biridir.⁴⁹

Güdülere fiil ile fâil arasında aracı bir nesne konumu biçen Câhiz,⁵⁰ insana ait tüm etkinliklerin doğal bir oluşumla gerçekleştiğini, öte yandan insanın bu işleyişe müdahale edip kendisini inşa edebileceğini ve bu sebeple her insanın biricik olduğu hakikatinin kaçınılmaz olduğunu tab’ görüşüne atıfla vurgulamaktadır.⁵¹ İşte tam da bu sebeple kişi özne konumuna geçebilmekte ve kendi eylemlerinden sorumlu olabilmektedir. Câhiz’in insana dair bu genel bakışı; kişinin benliğini ortaya koyabilmesine imkân tanıdığını, aynı arzu ve temayüllere sahip olursa dahi bu kuvvelerin farklı yorumlanabileceğini göstermektedir.

Leuven: Peeters, 1977, s. 119-120. Dolayısıyla meselelerin tartışma sahaları farklı gibi görünse de düşünürlerin canlı bir etkileşim halinde olduğu görülmektedir.

⁴⁶ Josef Van Ess, “İsam Konuşmaları; Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe-Kelâm”, *Niçin Kelâm?* hz. Seyfi Kenan, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 257-260. Câhiz kavramı eylemle özdeşleştirmektedir. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu l-Evvel el-Heyevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu Mustafa, Mısır, 1966, IV, s. 88.

⁴⁷ Wilferd Madelung, The Late Mu‘tazila and Determinism, *Yad-Nama, İn Memoria Di Alessandro Bausani*, ed. B. Scarcia Amoretti ve Lucia Rostagno, Roma: Bardi Editore, 1991, I, s. 245.

⁴⁸ Ess, *İsam Konuşmaları*, s. 257-258.

⁴⁹ Ess, *a.g.e.*, s. 187-188.

⁵⁰ Osman Demir, *Kādî Abdülcebbar’da İnsan Psikolojisi; Güdüler (Devâ’î) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*, Bursa: Emin Yayınları, 2013, s. 107.

⁵¹ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 277.

Güdüyü Allah'ın varlığını ispat etmeye vesile delillerden biri olarak kabul eden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850[?]) ise meseleyi kelâmî perspektiften değerlendiren isimlerden biridir. Onun düşünce sisteminde ikili bir motiv anlayışı bulunmaktadır. Bunlardan ilki kişiyi nazar ve istidlale yönlendiren ve yaratıcının, kulunun kalbinde yarattığı teslimiyete kapı aralayan kuvvedir. Bir diğeri ise şeytan cihetinden gelen kuvvedir ki o, insanı itaatten menedip hayırsız olana yönlendirmektedir. Bu meyanda Cübbâiler de Ebû'l-Hüzeyl'e muvafakat edip, iki farklı güdünün (devâi ve savârîf) varlığını kabul etmektedir.⁵²

Mu'tezile teolojisinde şüphesiz ki güdülere en çok yer veren âlimlerin başında, aktarımları vasıtasıyla mezhebinin kabulleri hakkında çokça bilgi edindiğimiz bir isim olan Kādî Abdülcebbar (ö. 415/1025) gelmektedir. Zira onun fiil sisteminde, davranışın esas kaynağında güdüler bulunmaktadır. Bu sebeple o, insan etkinliklerini açıklamada güdü merkezli bir yol izlemektedir. el-Cüşemî'nin aktarımına göre yalnızca güdüler hakkında “*ed-Devâi ve's-Savârîf*” isimli önemli bir kitap yazdığı da görülen⁵³ âlimin devâi teorisi incelendiğinde yoğun psikolojik tahliller ve fiil ile güdü (dâi) arasında kuvvetli bir nedensellik örgüsü kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.⁵⁴ Nitekim Kādî'nin müntesip olduğu ekolün kelâmcılarının aklın rolünü de göz ardı etmediği ve insanın kendi güdüsüyle varlık ve hadiselerdeki güzeli ve çirkini bilebileceğini söylediğini belirtmek gerekmektedir.⁵⁵

Kādî'ye göre güdüler duanın kişiyi eyleme geçmeye teşvik etmesi gibi, insanı menfaati gereği bir işi yapmaya yönlendiren güçlerdir.⁵⁶ Onun sisteminde mezhebinin ilkeleriyle doğrudan ilintili olan güdüler, bütünlüklü bir haldedir. Dâi devreye girdiğinde kişi bir fiili yapmaya yönelmekte, sârif aktif olduğunda ise fiili terke sevk etmektedir.⁵⁷ Bu meyanda Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*'inde Mu'tezile'nin bir işi yapmaya yönelik

⁵² Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü-d-din*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1981, s.27.

⁵³ Bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bkz. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerame el-Cüşemî, *Şerhu'l-Uyûn*, (*Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içerisinde), thk. Fuâd Seyyid, Tunus: Dârü't-Tûnusiye, 1974, s. 95, 367.

⁵⁴ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 9-11.

⁵⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002, s. 273.

⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adli ve'tevhîd*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire. el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962, XVI, s. 44.

⁵⁷ Kādî, *el-Muğnî*, XVI, 382.

güdüye dâî, terke yönelik güdüye ise sârif adını verdiklerini belirtmektedir.⁵⁸ Mu‘tezile’nin güdülere böylesi merkezi bir konum atfetmelerinden mütevellit, motivler olmadan fiilin ortaya çıkmayacağı veya onlardan müstağni bir biçimde de eylemin gerçekleşebileceği gibi iddiaları nedeniyle en çok eleştiren isimlerin başında Râzî gelmektedir.

Ehli sünnet cihetinde ise söz konusu kavramlara bilhassa Eş‘arîlerin günümüz psikoloji anlayışına daha uzak bir anlam atfettikleri anlaşılmaktadır. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* gibi ilk dönem kelâmî tartışmalarını aktaran bir kaynak ele alındığında, dâî kavramının isim olarak zikredilmediği ancak “yed’û” ifadesiyle fiil formunda bir eyleme sevk edici unsurdan bahsedildiği ve de kavramın henüz ıstılâhî bir karşılığı olmadığı görülmektedir. İmâm Eş‘arî (ö. 324/935-936), Mu‘tezile’nin irade üzerinde güdünün mü yoksa nefsin mi daha baskın olduğu (*yed’û*) iddiasının mezhep içinde tartışlageldiğini ve bir grup dâînin yönlendiriciliğini imkân dahilinde görürken, diğer bir grubun kabul etmediğini söylemektedir.⁵⁹

Güdüye dair farklı bir yorumlamada bulunan mezhep; kişinin tabiatı gereği yaptığı, sevdiği, meylettiği hususlarda güdüye muhtaç olmadığını, hoşnut olmadığı noktalarda ise Allah’ın onda bir dâî yarattığını iddia etmektedir. Eş‘arî düşünürler, fiile sevk etmesi hususunda akla ihtiyaç kalmadığını, insanın doğası itibariyle hazza yönelik davranışlarda bulunmaya ve acıya dair eylemlerden de kaçınmaya meyyal olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Bu yönüyle ekolün duyusal hazcılığa yakın bir görüş benimsiyor olduğunu söylemek mümkündür. Meşhur Eş‘arî mütekellim Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) de *Usûli’-d-dîn* adlı eserinde dâî kavramının fiil halini kullanmış ve teklifin mahiyetini açıklarken “bir iş emredildiyse, kişi ondan hoşnut olmasa bile onu yapar” tabiriyle, güdünün zorunlu fiile kapı aralayan bir yönü olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

Mâtürîdî düşünce sisteminde ise Eş‘arîlerde de olduğu gibi, kesb teorisinin irâde hürriyetine alan açmasıyla birlikte Allah’ın insanda iki mümkün seçenek arasında tercihe götüren “dâîye”, “meyl” ve “ihtiyar” gibi nefis kuvveleri yarattığı fikri görülmektedir. Bu

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü’l-âliye min ilmi’l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1987, III, 13.

⁵⁹ Ebü’l-Hasen el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*, tsh. Helmuth Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963, s. 419.

⁶⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 428-429.

⁶¹ Bağdâdî, *Usûlü-d-dîn*, s. 207.

vesileyle insanın iki alternatiften birini tercih ediyor oluşu, onu karar kudretinin mahalli kılmaktadır. İnsan kendi içinde kararını verdiğinde, Allah onda her iki mümkün seçeneği de yapmaya güç yetirebileceği umumi bir güç yaratır. Alternatiften birine yönelip diğerini terk eden insanda yaratılan bu genel güç doğrultusunda, ihtimaller dahilindeki fiil meydana gelmektedir.⁶²

İmâm Mâtürîdî'ye göre kişiye, aklıyla beraber bazı hevesler de doğuşundan itibaren yüklenmiş ve insanoğluna, sahip olduğu hislere yönlendiren ve neyi seçeceğini bildiği bir tab' verilmiştir.⁶³ Onun düşüncesinde insan hoş, lezzetli, erişilmesi mümkün ve suhuletle gerçekleşen şeylere yönelen; acı, sıkıntı, elem ve keder verici şeylerden kaçan bir tabiat üzere yaratılmıştır.⁶⁴ Mâtürîdî'nin insan görüşüne göre içindeki ses tarafından (devâî ve savârîf) iyiye yahut kötüye çağırılan insanoğlunun tek kutuplu, seçme mekanizması olmayan bir varlık olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁵ “*Ey insanlar! Yeryüzündeki şeylerin helâl ve temiz olanlarından yiyin! Şeytanın izinden yürümeyin. Çünkü o sizin için apaçık bir düşmandır.*”⁶⁶ ifadesini de bu yönde yorumlayan Mâtürîdî, buradaki “*helal ve temiz olanlar*” lafzını helal yiyecekler manasında değil, insanın tabiatına hoş gelen yiyecekler manasında tefsir etmiştir. Zira insan tabiatı, her helal kılınan yiyecekten hoşlanmayabilir. Bu sebeptendir ki tabiatına yakın hissettiği ve kendisine daha çok haz veren yiyeceklerden yemek isteyecektir.⁶⁷ Aynı şekilde “*Hoşlanmadığınız halde savaş size farz kılındı. Bazen hoşlanmadığınız bir durum sizin için hayırlı olur, bazen de sevdiğiniz bir şey sizin için zararlı olur. Allah bilir ama siz bilemezsiniz.*”⁶⁸ âyetindeki “*hoşnutsuzluk*” manasını, insanın tabiatı gereği zorluk ve güçlüklerle göğüs germekten hoşlanmaması anlamında tefsir etmektedir.⁶⁹ Onun, insan tabiatına dair bu yöndeki çıkarımları ve güdülerle kurduğu ilişki sistemi, davranışlara yön veren faktörler hakkında bilgi vermektedir.

⁶² H. Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2000, s. 549-550.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, II, s. 9.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 255.

⁶⁵ Osman Nuri Demir, “Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 108.

⁶⁶ el-Bakara 2/168.

⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015, s. 333-334.

⁶⁸ el-Bakara 2/216.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, s. 27.

Fahreddin er-Râzî'den de önce insan fiillerinin ve psikolojisinin izahı hususunda Antik dönem filozoflarından itibaren, bilhassa felsefe ve kelâm geleneğinde güdülere benzer oluşumların varlığını kabul eden ve bunları tasnif edip düşünce sistemlerinde önemli bir konum biçen düşünürler olmuştur. Râzî, fikir dünyasını inşa ederken gerek felsefî gerekse kelâmî ekolden istifade etmiş ancak edindiği malumatları kendi birikimiyle harmanlamış, benimsediği yöntem ve iddia ettiği teori çerçevesinde yeniden yapılandırmıştır.

Râzî'nin metodunun ilk basamağını vaktin ve yerin, hükümlerin ve benimsenen dinlerin farklılaşmasıyla değişmeyerek yakîn ifade eden gayeler ve hakiki bilgilerin evrenselliği kabulü oluşturmaktadır.⁷⁰ Dolayısıyla Râzî'nin; üzerinde durduğu mesele, kavram ve izahların bir geçmişe dayandığının ve çıkarımlarının evrensel bilgi geleneğinin bir devam halkası niteliği taşıdığının idrakinde olduğu söylenebilir. Söz konusu geleneğin taşıyıcıları ise muhtelif inanç ve milletlere ait mütekaddimîn ve müteahhirîn dönemi ulemâsı, mütekellimler ve filozoflardan oluşan bilginlerdir.⁷¹ Öte yandan Râzî'nin yönteminin diğer basamağını oluşturan tahkik üslubunun ise ne her şeyi reddeden ne de körü körüne taklid eden bir yapıda olmadığı, düşünürün kendi üslûbunu orta (*vasat*) yol olarak tanımlamasından anlaşılmaktadır.⁷²

Mütekellimin güdü teorisini *el-Metâlib* adlı eserinde, sübûtî sıfatlar gibi esas bir meseleye giriş yaparken ele alması, insan fiillerini açıklarken söz konusu kavrama düşüncelerinin temeline dâîleri koyan Mu'tezile'den daha işlevsel bir mana atfetmesi gibi hususlar meselenin onun kelâm sistemindeki önemini göstermektedir.⁷³ Ayrıca, irade-fiil ilişkisinin güdüler üzerinden incelenmesi psikolojik faktörlerin fiile etkisinin ve hakiki manada irâde özgürlüğünün ne anlama geldiğinin anlaşılmasına zemin hazırlamaktadır.

⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât: Mantık I*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005, I, s. 1.

⁷¹ Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *M.Ü. İlahiyât Fakültesi* 36 (2009): 146. Bu ifadenin anlamı, Râzî'nin de kendinden önce gelenlerin mirasçısı olduğu ve hakikatin tek bir grubun özelinde olmadığıdır.⁷¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kâhire, ts. s. 15.

⁷² Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, I, s. 88-89.

⁷³ Tekin, "Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", s. 75-76.

2. Kavramsal Çerçeve: Devâî ve Savârîf

Konunun izahında ve idrakinde yardımcı olması bakımından temel kavramların⁷⁴ tanıtılması yerinde olacaktır. Binaenaleyh meseleye geçmeden önce güdülerin (devâî ve savârîf) sözlük ve ıstılah anlamları ile teolojik ve psikososyal çözümlemeleri üzerinde durulacak, terimlerin tahlilinin akabinde devâîye benzer işlevler yürüten; havâtır, bâis, sâik, motive, garaz, kasıt, şehvet terimleri ile savârîfa yakın anlamlı kuvvet, mâni‘ ve ketleyici güç kavramları hakkında malumatlar aktarılacaktır.

2.1. Devâî Kavramı

Türkçe literatüre güdü olarak tercüme edilen dâî kavramı, Arapça kökenli bir kelime olup “d-a-v” harflerinden müteşekkil bir ism-i fâildir. “Seslenmek, çağırmak, davet etmek” manalarına gelen dâî teriminin çoğulu devâî şeklindeyken, bazı hallerde anlamın pekişmesi için “-ta” eki alarak “dâîye” formunda karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵ Sözlük manası itibariyle Arap literatüründe savaşlarda atın sayhasına “dâîye” denilirken,⁷⁶ Hz. Peygamber’den öğrenildiği üzere süt artığına/kalıntısına “dâîye’l-leben” adı verilmektedir.⁷⁷ el-Cevherî (ö. 309/1003) kavramın çoğulunu kullanarak sözcüğün cümleye “zamanın sıkıntıları ona isabet etti” manası kattığını da aktarmaktadır.⁷⁸ Kelimenin *dua* veya *da’ve* mastarıyla sıfat halini alan versiyonu ise, “insanları benimsediği din ve ekolüne davet eden kişi” tanımıyla daha özel bir manada bilhassa İsmâiliyye, Karmatîyye ve Dürzî fırkalarında inançlarını yaymak için görevli kimselere verilen genel bir isimdir.⁷⁹ Bu bilgiler ışığında dâînin, sözlükte birden çok manaya tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Dâî kelimesi gerek âyetlerde gerekse hadis-i şerîflerde fiil ve isim terkinde muhtelif manalarda yer almaktadır. Kelimenin âyetlerde tekabül ettiği karşılık, genel

⁷⁴ Kavram, “kavramak” sözcüğünden türemiş olup, düşünceden bağımsız bir şekilde bir nesnenin idrak edilmesi demektir. Fikir olarak da ifade edilebilen terimin net karşılığı bir objenin zihinde ona tekabül eden tasavvuruna kavram denildiği şeklindedir. Bkz. Hamdi Ragıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*, Ankara: Köprü Kitap Yayınları, 1974, s. 99; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara: Divan Kitap, 1986, s. 16; Necip Taylan, *Gazzali’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989, s. 54.

⁷⁵ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, Ankara: İsam Yayınları, 2019, s.74.

⁷⁶ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnâb Dâvûdî, Beyrut: Dârü’l-fikr, 1996, s. 316.

⁷⁷ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, Beyrût: Dârü’l-Hidâye, t.y. “d-a-v” md. Ayrıca hadisin tamamı için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, s. 4/76.

⁷⁸ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh (Tâcu’l-Luġa ve Sihâhu’l-Arabiyye)*, Daru’l-Hadîs, Kahire, 2009, “d-a-v” md. s. 373.

⁷⁹ Mustafa Öz, “Dâî”, *DİA*, VIII, 420.

itibariyle Allah'ın yoluna davet eden kimse/Peygamber⁸⁰, çağırın⁸¹/dua eden⁸², ahiret gününde insanları mahşere çağırın melek⁸³ gibi müsbet manalara gelse dahi, müşriklerin Allah'tan başka bir tanrıya tapınmalarının ifade edildiği yergi üslubu barındıran âyetlerde de geçmekte⁸⁴ ve sözcüğün hem olumlu hem de olumsuz bir harekete imkân tanıyacak biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kavramın hem peygamberlere hem de şirk gibi şeytanî unsurlara isnad edilmesi, bir imtihan mecrası olarak dünyada insanın iyilik ve kötülük arasındaki konumunun kendi tercihiye sunulduğuna delalet etmektedir. Söz konusu kavramın hadis-i şerîf rivayetlerindeki yansıması ise ekseriyetle “çağırın/dua eden” anlamında karşılık bulmaktadır.⁸⁵

Araştırmamızın ıstılahî anlamı olan “insanı fiile sevk eden iç etken” olarak dâî kavramının, naslarda birebir bu manada zikredilmediği görülmektedir. Öyle ki Kur'ân'da insanın içinde bir kuvve halinde bulunan, onu işe sevk edici/yönlendirici, kötülüklerden alıkoyan, gerekli durumlarda uyaran ve sakındıran, menfî işleri öncesinden bildirecek muharrik bir kuvveye dair açık bir bahis bulunmamaktadır. Ancak semantik bir okuma çerçevesinde, Kur'ân'ın aynı kökten türeyen bu kelimeleri, insanı iyi yahut kötü olana yönlendiren unsurları ifade eder bir biçimde kullandığını söylemek mümkündür. Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505-1111) ve Fahreddin er-Râzî gibi müteahhir dönemin önde gelen kelâmcılarının da kanaatlerinin bu yönde olduğu bilinmekte olup, naslardan yola çıkarak insanda iç tecrübe vasıtasıyla iradesi dışında gelip geçen düşünce ve kuvvelerin bulunduğu dikkat çektikleri görülmektedir.⁸⁶

Hadislerde ise farklı varyantları mevcut olmakla birlikte, kişilerin kalplerine biri şeytan diğeri melek cihetinden olmak üzere, insanı iyiye yahut kötüye sevk eden iki dürtünün (*lemme*) varlığından bahsedilmektedir. Melekten gönle ilkâ edilen *lemmenin* insanı hayırlı olana, Hakk'ın yoluna tâbî olmaya; şeytandan gelen *lemmenin* ise şer

⁸⁰ el-Ahzâb 33/46.

⁸¹ İbrahim Aslan da kavrama “çağrı” anlamı atfetmekte ve dâînin irade etmenin itme ve çekme kuvveleri üzerinden bir yansıması olarak tanımlanabilecek psikolojik temelli bir kavram olduğunu savunmaktadır. Bkz. İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*, Ankara: OTTO Yayınları, 2014, s. 200-201.

⁸² el-Bakara 2/186.

⁸³ el-Kamer 54/6.

⁸⁴ en-Nisâ 4/117.

⁸⁵ Bkz. Arent Jan Wensinck, *Mu'cemü'l-müfrehes li elfâzi'l-ehâdisi'n-nebevî*, “d-a-v” mad., Leiden: Brill, 1946, II, s. 131.

⁸⁶ Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, III, çev. Ahmet Serdaroglu, Ankara: Bedir Yayınları, 1975, s. 104-110; Fahreddin er- Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), s. 186; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Hakîm: Tefsîrû'l-Menâr*, 2. Basım, Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ts., I, s. 268; II, s. 88, III, s. 137-140.

kanalına, Hakk'ı reddetmeye ve nefsin menfi hasletlerine yönlendirdiği buyurulmaktadır.⁸⁷ Söz konusu hadisin bir diğer rivayeti de şöyledir: “*İnsanın gönlü, meleğin dokunması ile şeytanın dokunması arasında yer alır. Allah, onlar (şeytan ve meleğin lemmesi) vasıtasıyla insanların kalplerini bir hâlden başka bir hâle değiştirir.*”⁸⁸ Benzer bir dokunma haline Hz. Eyyub'un Rabbi'ne dua ederken “*Şeytan, bana zahmet ve acı ile dokundu.*”⁸⁹ ifadelerinde de rastlanmaktadır. Burada zikredilen dokunma lafzı, şeytanın vesvese vermesi olarak belirtilmiştir.⁹⁰ Burada tek bir hâl üzere olunmadığına, değişimin yaratıcı cihetinden gerçekleştiğine ve hayır ile şerre dair teşvik edici unsurların insanın dışında bulunduğuna dair bir göndermede bulunulmuştur. Teşvik edici unsurların insanın dışından geleceğine dair bu ifadeyi, bir nevî *dışsal güdülenme* olarak adlandırmak mümkündür.⁹¹

İnsan dediğimiz canlı hem içten hem de dıştan gelen uyaranların etkisiyle harekete geçen komplike bir varlıktır. Ancak beden üzerinde yalnızca içsel güdülerin veya dışsal güdülerin salt tesirinden söz edilemez. Zira içsel güdülerin mutlak tahakkümü söz konusu olsa, ikiz bireylerin tamamen aynı davranışları gerekir. Bir başka açıdan bakıldığında yalnızca dışsal güdülerin etkisiyle hareket etse aynı çevrede yetişmiş, aynı ortamı paylaşmış bireylerin aynı eylemde bulunmaları beklenir. Nitekim vâkıanın böyle olmadığı açıktır.⁹²

Psikoloji dünyasının yanı sıra, kalbe ve nefse yapılan atıflar vasıtasıyla âyetlerde de insanın doğasının mahiyetinden ve davranışa etki eden diğer unsurların varlığından bahsedildiği bilinmektedir. Kur'an'daki birtakım âyetlerde Allah Teâlâ'nın melekler aracılığıyla; mümin kimselerden şeytanın vesveselerini defetmek, onları cesaretlendirmek, kalplerine metanet vermek, inanmayanların ise yüreklerine korku salarak onlardan inayetini geri çekmek minvalindeki vesilelerle insanların bilinç ve davranış düzeyleri üzerinde etkili olduğu zikredilmektedir.⁹³ Diğer taraftan kötü fiillerin

⁸⁷ İbnu'l-Esîr, Necmuddîn Ebu's-Saadet el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs ve 'l-Eser*, thk. M. Muhammed et-Tanahî, Beyrut, ts., IV, s. 273.

⁸⁸ Bkz. Buhârî, Tevhîd, 35, Bedü'l-Halk, 8, Tefsîr, 1/32; Müslîm, İmân 312; Tirmizî, Cennet, 15, Tefsîr, 1/56, 2/32, İbn Mâce, Zühd, 39; Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, VI, s. 284.

⁸⁹ Sa'd 38/41.

⁹⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, VI, 4100.

⁹¹ Güdülenme çeşitleri ile ilgili daha fazla bilgi için Bkz. Mücahit Dilekmen ve Şükrü Ada, “Öğrenmede Güdülenme”, *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi* 11 (2005): 117-118.

⁹² Gülten Ülgen, *Eğitim Psikolojisi*, İstanbul: Alkım Yayınları, 1997, s. 57.

⁹³ Bkz. el-Enfâl 8/11-12.

gerçekleştirilmesi hususunda nefse ve şeytana dair net ifadeler gözlemlemek mümkündür. “Gerçekten nefis aşırı derece kötülüğü emreder.”⁹⁴ ve “Kardeşini öldürmekte nefsinin dediklerine uydu.”⁹⁵ gibi âyetler bu bağlamda örnek verilebilir. İnsanın kişiliği, benliği, düşünce ve eylemleri hakkında zikredilen âyetlerden yola çıkarak; kulun iç dünyasına gelen birbirinden farklı dürtü ve temayüllerin varlığının ilâhî bir izahı olduğu görülmektedir. Kur’ân’da insanı hayra ya da şerre yönlendiren iç güçler kadar, şeytan gibi bizzat kötülüğe teşvik edici dış motivatörlerin varlığına da işaret edilmektedir. Fussilet sûresinin otuz altıncı âyetinde geçen “Şayet şeytan tarafından gelen kötü bir fikir seni dürtecek olursa, derhal Allah’a sığın. Zira O, hakkıyla işiten ve bilendir.”⁹⁶ ifadesi tam da bu konuya paralel yönde bir emsal teşkil etmektedir. Öte yandan “Hınzeb adı verilen şeytanın yaklaştığını hissettiğin vakit Allah’a sığın. Sol yanına üç kez tükür!”⁹⁷ hadisinde de şeytanın mahiyetine dair, ondan neredeyse başlı başına bir varlık (entite) şeklinde bahsediliyor oluşu ise dikkat çekicidir.

Bu bağlamda söylenebilir ki; kişiliğindeki dürtü ve temayüllerden etkilenen bir yapıda yaratılan insanın⁹⁸ eylemlerinde dengeli bir tutum sergilememesi, âlem ve Tanrı’yla kurduğu ilişkisini tehlikeye atmaktadır. Bu bakımdan, nefsin tabîi dürtü ve eğilimlerinin, insanın olgunlaşmasına vesile olacak biçimde yeniden düzenlenip, itidalli bir forma sokulması mümin insan tipolojisinin oluşması açısından önem teşkil etmektedir.⁹⁹

Araştırmamıza konu olan güdü kavramına, kelâmcılar tarafından ekseriyetle *devâî* terimi üzerinden izah getirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) *el-İrşâd*’ının amellerin/işlerin yaratılması babında, kulların sıfırdan yeni bir şey yaratan (*muhterî*) olmadıklarını açıklarken *devâî* kelimesini kullanmaktadır.¹⁰⁰ İmâmiyye Şîası’na mensup bir âlim olan Ebû Ca’fer et-Tûsî de (ö. 460/1067) Allah’tan kötülüğün nefyedilmesiyle alakalı adl mefhumunun izahında, bilhassa kader konusunu açıklarken *devâî* sözcüğünü zikretmektedir.¹⁰¹ Aynı hususu Basra Mu‘tezile’sinin ünlü

⁹⁴ Yûsuf 12/53. Ayrıca bkz. Yûsuf 12/18.

⁹⁵ el-Mâide 5/30.

⁹⁶ Fussilet 41/36.

⁹⁷ Müslim, Selam 68, (2203).

⁹⁸ Al-i İmran 3/14.

⁹⁹ Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, s. 24.

¹⁰⁰ Abdülmelik b. Ebi’l-Meâlî İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavati’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, Mısır: el-Matbaatü’s-Saade, 1950, s. 200-201.

¹⁰¹ Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi’l-İtikâd*, Necef, 1979, s. 96, 97 ve 99.

kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde de çokça gözlemlemek mümkündür. Zira o, mezhebinin temel görüşlerinin yer aldığı *el-Muğnî*¹⁰² ve kavram tahliline başvurduğu *el-Muhît*¹⁰³ isimli eserlerinde devâî kavramına sıkça yer vermektedir.¹⁰⁴ İlk dönem sûfilerinden Hâris el-Muhâsibî'nin ise (ö. 243/857) devâî kavramını diğer terimlere öncelediği ve kalbî istekler, fuâdî saikler, motiveler anlamında devâî terimini kullandığı anlaşılmaktadır. Muhâsibî'ye göre dâîler yalnızca iyiye değil hem hayra hem de şerre sevkeden kalbî arzulardır.¹⁰⁵

Ehl-i sünnet cihetinde mezkûr kavrama günümüz psikoloji literatüründen çok da uzak bir mana verilmediği, Bağdâdî'nin insanları sıcaktan ve soğuktan korunmaya sevk eden kuvve yerine aynı sözcüğü (dâî) kullanmış olmasından anlaşılmaktadır.¹⁰⁶ Kelimenin daha sonraları da kullanılageldiği bilinmekte olup Gazzâlî'nin *İhya*'sında, kelâm ilminin zararlarından bahsedildiği yerde çoğul terkinde devâî lafzı geçmektedir. Düşünüre göre kelâm ilminin kimileri için menfî bir yönü de bulunmakta olup bunlar da; bid'at ehli grupların inançlarını takviye ederek onların kalplerinde şüphelerin yerleştirdiği, böylece onların dalalet yönünde ısrar ettikleri ve bu sebeple görüşlerini müdafaa güdülerinin (*devâî*) harekete geçtiği yönündedir.¹⁰⁷ Bu bilgiler ışığında farklı mezhep ve düşünce sistemine sahip düşünürlerin kast olunan mananın izahında, başka kavramlar kullansalar dahi, devâî kelimesini daha çok tercih ettiklerini söylemek mümkündür.

Kelâmî bakış açısıyla metafizik bir düzlemde tartışılan insanın davranışı ile olan ilişkisi, yapısı ve düşünce sistemi gibi hususlar şüphesiz ki psikoloji biliminin de ilgi alanlarının temelini oluşturmaktadır. Mütakellimlerin insana dair akıl yürütmelerinin ve çıkarımlarının, psikoloji ilmiyle birlikte bilimsel bir dönüşüm geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple günümüz psikoloji anlayışında güdünün işleniş ve açıklanış biçimi hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır.

¹⁰² Kādî, *el-Muğnî*, VII, s. 48.

¹⁰³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, thk. Ömer Seyyid Azmi, Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts., I, s. 267-268.

¹⁰⁴ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 27.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukukillah*, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990, II, s. 92.

¹⁰⁶ Ebu Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân anî'l-fıraki beyne'l-mu'cizati ve'l-hiyeli ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-nerincât*, tk. Richard McCarthy, Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958, s. 54.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, I, s. 91.

Tarihsel süreç incelendiğinde yirminci yüzyılın başlarındaki psikologların, güdü sonucu oluşan davranışın doğuştan gelen içgüdüler tarafından belirlendiği ve insana özgü olduğu kanaatini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Günümüz dünyasında ise bu teori önemini kaybetmiş olup yerini insanın daha karmaşık bir yapısı olduğunu fark eden bütüncül bir tavra bırakmıştır.¹⁰⁸

İnsan davranışının hemen her yönüyle ilişkili olan güdü kavramı, bireylerin ve grupların gündelik hayatlarında yapıp etmelerinin altında yatan temel unsura ışık tutmaktadır. Literatürde dürtü, içgüdü, motiv, itki vb. kavramlarla özdeşleştirilmekte olan kuvve, insanı anlamadaki önemli konumuna rağmen sosyal bilimlerde bütüncül bir güdü/güdülenme kuramı çerçevesinde izah edilmemektedir. Ancak bilhassa 2010 sonrası çalışmalarda, muhtelif disiplinlerce güdüye dair araştırmaların bir çatı altında toplanması için gayret edilmektedir. 2009 yılında kurulan Society for the Sciences of Motivation (*Güdülenme Bilimi Derneği*), *Motivation and Emotion (Güdülenme ve Duygu)* dergisi ile *Advances in Motivation Sciences (Güdülenme Biliminde Gelişmeler)* yayını gibi akademik mecralar, kurumsallaşma çabalarıyla birlikte ortak dilin hâkim olduğu bir güdü anlayışını hedeflemektedir. Bu meyanda önümüzdeki yıllarda farklı disiplinlerin bulgu ve birikimlerinin birbirini etkilemesiyle birlikte bütüncül bir güdü anlayışına doğru yol alındığı öngörüsünde bulunmak mümkündür.¹⁰⁹ Zira araştırmacılar, insan davranışlarını anlamak için gerisinde yatan nedenleri de anlamak gerektiğinin farkındadır.

Güdü kavramı, sözlük tanımlarının aksine alan yazında birbirinden farklı tasvirlerle karşımıza çıkmaktadır. Psikoloji biliminde en eski kaynaklar tarandığında, örneğin Sully'nin (1842-1923) *Psikolojiye Giriş* adlı eserinde “bir hareketin öncülü olan arzu ve hareketi başlatıcı güç” şeklinde bir güdü tanımına rastlanmaktadır.¹¹⁰ Güdü psikolojisinin öncülerinden biri olan Paul Thomas Young (1892-1978) *Motivation and Emotion* adlı eserinde güdülenme süreçlerinin oldukça geniş bir çerçevesi olduğunu, psikologların bu perspektifi sınırlamaya gayret ettiklerini ve canlı varlıkların

¹⁰⁸ Charles Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, çev. N. Ekrem Düzen, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002, s. 445.

¹⁰⁹ Gökhan Malkoç, Uzay Dural ve Fatma Girgin Kardeş (ed.), *Güdülenme ve Duygular: Biyo-Psiko-Sosyal Yaklaşımlar*, Ankara: Nobel Yayınları, 2021, s. 3-4.

¹¹⁰ P.R. Jr. Kleinginna ve A. M. Kleinginna, A categorized list of emotion definitions with suggestions for a consensual definition, *Motivation and Emotion* 5 (1981): 345-379.

davranışlarını nelerin belirlediğine dair genel bir araştırma sistemi olarak ifade etmektedir.¹¹¹

Yakın döneme gelindiğinde ise psikolog Doğan Cüceloğlu (1938-2021); güdülerini insanın arzularını, ihtiyaçlarını, temayüllerini ve dürtülerini kapsayan genel bir tanımla açıklamaktadır.¹¹² Bu bilgiler ışığında davranış bilimcilerin güdüyü kavramsallaştırmakta güçlük çektiği ve gerek insanlar için gerekse hayvanlar için güdü analizi yapan genel bir kurama ulaşılmamış olduğu görülmektedir.¹¹³ Güdü ile karıştırılan güdülenme kavramı ise motivlerden bir miktar ayrışarak, bireyin ihtiyaçlarını tatmin etmek amacıyla bilme ve harekete geçme arzusu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁴ Bu hususta Beck'in (1973-2004) güdülenmeye dair tanımlamasına bakıldığında "hedefe yönelik davranışın yönünü, kararlılığını ve canlılığını/enerjisini belirleyen etmen"¹¹⁵ şeklinde genel bir açıklaması bulunduğu görülmektedir.¹¹⁶ Psikoloji dünyasındaki ayrışan bakış açılarından kaynaklanan betimlemeler neticesinde 102 farklı güdülenme tanımı olduğu bilinmektedir.¹¹⁷

Organizmaların ne ile ve nasıl güdülendiğine dair çıkarımlar, psikoloji bilminde temelde ikili bir ayrıma gidilerek doğuştan var olan fizyolojik güdüler (içgüdü) ve sonradan öğrenilmiş sosyal güdüler çerçevesinde açıklanmaktadır. Yeme içmeden spora, daha verimli bir çalışma için iş hayatından ikili ilişkilere kadar güdülenme araştırmaları etkisini geniş bir çerçevede sürdürmektedir. Görüldüğü üzere kapsamlı bir yapıya sahip olan güdülerin, hareketle özdeşleştirilmesi meselesi ise dürtülerden ayrılan yönüdür. Zira dürtüler; ihtiyaç neticesinde var olan ve organizmada etkinlik uyandıran fizyolojik gereksinimlerdir. Öğrenilmemiş, doğuştan gelen ve ihtiyaçtan kaynaklanan biyolojik güdülere "dürtü" adı verilmektedir.¹¹⁸ Örneğin açlık, susuzluk gibi dürtüler yaşamı devam eden her canlıda bulunmaktadır. Ancak güdü, bu açlık hissi neticesinde insanı onu

¹¹¹ P.T. Young, *Motivation and Emotion: A Survey of the determinants of human and Animal Activity*, New York: Wiley, 1961, s. 24.

¹¹² Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış Psikolojisinin Temel Kavramları*, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996, s. 226.

¹¹³ Lawrence, I. O'Kelly, "Motivation", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1968, X, s. 514.

¹¹⁴ İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1990, s. 251.

¹¹⁵ Robert C. Beck, *Motivation: Theories and Principles*, 2. Baskı, Upper Saddle River N.J.: Prentice Hall, 1983, s. 25.

¹¹⁶ Malkoç ve diğerleri, *Güdülenme ve Duygular*, s. 5.

¹¹⁷ Malkoç ve diğerleri, *Güdülenme ve Duygular*, s. 5.

¹¹⁸ Morris, *Psikolojiyi Anlamak*, s. 445.

gidermeye sevk ederek, fiilin dahil olmasıyla birlikte dürtüden pek çok noktada farklılaşmaktadır.¹¹⁹

2.1.1. Devâî ile Yakın Anlamlı Kavramlar

2.1.1.1. Havâtır

İnsanı anlamaya dair gayretleriyle kelâmcıların ilk olarak insan psikolojisine yöneldikleri ve fiili başlatan etmenlerin arka planını anlamaya yönelik muhtelif çözümlemelerde bulundukları anlaşılmaktadır. Bir iç duyu olarak insanın iyiye yahut kötüye meyletmesinde tesiri olan iç kuvveler arasında zikredilen *havâtır* kavramı, kelâm ilminin mühim konularından insanın özgürlüğü ve kader anlayışının açıklanması hususunda, güdü ile özdeşleştirilen esas nosyonlardan biridir. Dâî mefhumuyla en çok ilişkilendirilen terim olması hasebiyle çalışmamızda geniş bir yelpazede incelenecek olan bu kavram, Sünnî kelâmcıların varlığını kabul ettiği¹²⁰ ancak ilk dönem İslâm düşüncesinden itibaren bilgi değerinin tartışıldığı bir olgudur.

Arap dilinin üslûp özelliği olarak havâtır kavramı, birbiriyle ilişkili olmak üzere birçok kategoride ele alınmaktadır. Bu itibarla kelimenin etimolojik tahlilinde küllî ve fer'î anlamları bir arada sunmak, anlam zenginliğini belirginleştirmede ve kavramın ıstılâhî olarak hangi manada karşılık bulduğunu anlamada yardımcı olacaktır. Filolog zümrelere göre *hatare* kökünden türeyen ve ism-i fâil terkinde kullanılan kelimenin müfredi *hâtır* sözcüğüdür. *Hatare* ifadesinin *mehâtır* hali ise “mermi atılan yerler” ve “çevresini tehlikeye atan kimse” olmak üzere muhtelif manalarda karşımıza çıkmaktadır.¹²¹ Kelimenin “deveyi kuyruğundan bağladı”, “kişi böbürlenerek ve sallanarak yürüdü” gibi kalıplarda gündelik dildeki varlığını sürdürmesinin yanı sıra, çalışmamıza konu olmasına sebep olan “şöyle bir şey kalbime doğdu/aklıma geldi” ifadesiyle bir şeyin gönülden hızlı bir biçimde gelip geçtiği manasını da içerdiği görülmektedir.¹²² Bir kimseye herhangi bir kötü hal/zarar gelmesi durumunda da aynı

¹¹⁹ Clifford Morgan, *Psikolojiye Giriş*, çev. Hüsnü Arıcı ve diğer., Ankara: Meyeksan Yayınları, 1999, s. 190.

¹²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 523.

¹²¹ Zebîdî, *Cevâhiri'l-Kâmûs*, VI, s. 360.

¹²² Bkz. Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mazûmî İbrahim es-Sâmerâî, Beyrut: Dâru İhyâ'it- Turâsî'l-Arabî, 1988, IV, s. 213; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., II, s. 199.

kelimenin masterına başvurulmakta ve “cinler tarafından *hatraya* uğradı” şeklinde kullanılmaktadır.¹²³

Söz konusu betimlemeler ışığında havâtır mefhumunu dar anlamıyla “bireyin kalbinde önceden var olmayan bir şeyin süratli ve hafî bir biçimde gelip geçmesi”¹²⁴ olarak tarif etmek mümkündür. “Akla gelmek, birden hatırlamak, gönle doğmak”¹²⁵ anlamındaki *hutur* masterından çoğalan kelimenin “kişinin zihnine gayri iradî gelen ya da dinî olarak günahı olmayan iyi veya kötü düşünceler”¹²⁶ şeklinde umûmî bir izahı bulunmaktadır. Kavramın fikir, uyarıcı, hareket, bâl, nefis, kalp (gönül/ruhsal ve manevî merkez), meşîet, meyl, rağbet, rey, vesvese, ilhâm, hâcis (insanın defedemekte güçlük çektiği tasavvurlar silsilesi), sânih (gönülde esen düşünce) ve dâî anlamlarında istimal edildiği de bilinmektedir.¹²⁷

Devâî kavramı gibi havâtır da dinî kaynaklarda, bilhassa Kur’ân’da lafzen bulunmamakla birlikte, terimin varlığına mana olarak dikkat çeken âyet ve hadislerden bahsetmek mümkündür. Öyle ki Allah’ın, insanın düşüncelerinin yaratıcısı olduğundan ve onları bildiğinden bahseden âyetler bulunmaktadır.¹²⁸ Zira Allah, gizli veyahut açıktan yapılan fenalıkları bildiği gibi, gönle ansızın düşen fikirleri (havâtır) de bilendir.¹²⁹ Âyetlerde insana bilmediklerini öğretenin de yine Allah olduğu vurgusu sıkça geçmektedir.¹³⁰ Kavram tanımında da geçtiği üzere kalbe doğan düşünceler iyi ya da kötü yönlü olabilir. Ancak kulların iradeli yaratılmış olmaları, hayır ya da şer arasındaki seçimin sonuçlarını üstlenebilecek bir formda olduklarının ispatıdır. Ancak insanoğlu kabîh şeyleri terk etmekle yükümlüdür.

Terimsel olarak sözlük tanımlarından çok da uzak bir karşılığı olmayan havâtır kelimesi; felsefeden kelâma, tasavvuftan psikolojiye hatta ahlak bilimine kadar çeşitli ekollere konu olması bakımından belirgin sınırlar çizilerek izah edilmeye çalışılmıştır.

¹²³ Ferâhîdî, IV, s. 214.

¹²⁴ Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır”, s. 34.

¹²⁵ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 134.

¹²⁶ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 134.

¹²⁷ Ferâhîdî, IV, 214; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, thk. Remzi Münir el-Ba'lebekkî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987, I, 587-588; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., IV, s. 249-251.

¹²⁸ Bkz. el-Ahzâb, 33/51; el-Mülk, 67/13-14; en-Nisâ, 4/63; el-Hucurât, 49/7.

¹²⁹ Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998, VII, s. 251; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VIII, s. 227.

¹³⁰ Bkz. el-Bakara, 2/31, 239; el-Mâide, 5/1-4; er-Rahmân, 55/1-4; el-Alak, 96/4-5.

Bu itibarla ilk olarak Antik Yunan felsefesi incelenecek olursa söz konusu kavramın o dönemde açık bir şekilde kullanılmadığı ancak Platon'un insan nefsinin iyiyi ya da kötüyü hatırlatıyor olması fikrinden yola çıkarak üzerine konuşulan ve nefis güçleriyle ilişkilendirilen bir kavram olduğu anlaşılmaktadır.¹³¹ Wolfson'a göre ise hâtır terimi şehvet anlamında kullanılabilmekte¹³² ve Aristoteles'in *orexis* (arzu) terimiyle örtüşmektedir. Zira arzu kuvvesi akılla bir araya geldiğinde akla mutabık bir halde iken; hayal gücüne uyduğunda şehvetin tahakkümü altındadır.¹³³

Ehli sünnet cihetinde ise ilk olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) havâtır tanımı karşımıza çıkmaktadır. Ona göre havâtır, gönülde meydana gelen şeydir¹³⁴ ve Allah, kulunun zihnini havâtır ve benzeri düşünce sâikleriyle eyleme geçirmektedir.¹³⁵ Mütakellimin düşüncesinde rahmânî ve şeytânî olmak üzere ikili bir havâtır ayrımı vardır ve bu ayrım vesilesiyle insan, rıza-i ilâhî yolunda hak ile batılın ayırımına vâkıf olabilmektedir.¹³⁶ İnsanı iyiye çağıran, kötülüklerden sakındıran, itaate meylettiren rahmânî havâtırın vicdan ile benzer hasletler barındıran bir meleke olduğu söylenebilir.¹³⁷

Mâtürîdî ekolün başat isimlerinden Ebû'l Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) ise havâtır kavramını psiko-sosyal bir bakış açısıyla incelediği ve insanları iyi bir havâtırla donanmış yetenekli kişiler ile kötü bir havâtıra, yanlış kavrayışa sahip bireyler olmak üzere ikili bir ayrımla betimlediği anlaşılmaktadır. Ona göre birinci gruptakiler cühdlerini iyi yönde sarf etmekte ve hakikati tefekkür süzgecinden geçirerek araştırma yapmakta ve kendilerine bir şeyler katmaktadır. İkinci gruptakiler ise edinilen bilgiler üzerine düşünmeyen ve dünya kazancına kendini kaptırmış kimselerdir.¹³⁸ İmamın havâtır kavramına ve etkilerine atfettiği derin manalar, muhatabına adeta nitelikli bir yaşam biçimi tasavvuru sunmaktadır.

Aklî ilkelerle edinilmiş ve düşünmek üzerine düşünmenin övgüyle karşılandığı birinci grup, psikolog Abraham Maslow'un (1908-1970) *İhtiyaçlar Hiyerarşisi*

¹³¹ Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958, s. 202-207.

¹³² Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri", *İslâm Tetkikleri* 1 (2022): 192.

¹³³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s. 194-201.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, s. 549.

¹³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018, s. 173.

¹³⁶ Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, s. 207; çev. 171.

¹³⁷ Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 26-28.

¹³⁸ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame, Dimeşk: Institut Français De Damas, 1990, I, s. 48.

Piramidi’nin¹³⁹ en üst basamağı olan, kişinin potansiyelini ortaya çıkarmasına ve gayretine odaklanan kendini gerçekleştirme basamağına benzemektedir. Aynı zamanda güdüler hiyerarşisi olarak da adlandırılan bu piramit, temelde güdüler ve ihtiyaçlar üzerinden kurgulanmış bir mekanizmadır. “İnsanın yalnızca ekmek vasıtasıyla yaşamını sürdürebileceği oldukça yerinde bir ifadedir. Nitekim hiç ekmek bulunmadığı bir koşulda veya birden çok ekmek mevcutken ya da insanların karnı daima tok olduğunda, arzuların durumu ne olacaktır?” sorusunu soran Maslow, insanların fizyolojik ihtiyaçları tamamlandığında diğer aşamalara geçtiğini iddia etmektedir.¹⁴⁰ Düşünür, bireydeki en önemli güdünün ise var olmak, gelişmek ve iyileşmek olduğunu savunmaktadır.¹⁴¹ Bu itibarla temel ihtiyaçların karşılanması ardından güdülerini yönetip, analitik perspektifle yoğuran bir insanın kendini gerçekleştirme basamağına yaklaştığı söylenebilir. Öte yandan fizyolojik güdüler psikolojik güdülere kıyasla daha kolay gözükse de en basitinden açlık güdüsü bile tam manasıyla anlaşılamamıştır.¹⁴²

Havâtır kavramı hakkında Eş’arîyye mezhebinden Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû’l-Hasan el-Eş’arî’nin hâtırı, “hatırlamaya, sakındırmaya, uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak, insanın kalbine ve nefesine atılan, kalbin ve nefsin sözü”¹⁴³ olarak tanımladığını belirtmektedir.¹⁴⁴ Kendisi de açık açık isim zikretmese de İbrahim en-Nazzâm’ın (ö. 231/845) zıt yönlü havâtır teorisine yanıt mahiyetinde bir açıklamada bulunmuştur. Ona göre insana şeytan vesilesiyle iyi olmayan bir düşünce gelebilir ya da bir melek aracılığıyla güzel işlerde bulunma, hayır işlemeye teşvik etme gibi bir hâtır da lütfedilebilir.¹⁴⁵ Aynı minvalde İmam Eş’arî, İbnü’r-Râvendî’ye (ö. 301/913-914 [?]) nisbet ettiği bir görüşte devâî kavramına yer vererek, o dönemde devâî ve havâtır kavramlarının aynı manada kullanıldığına işaret etmektedir.¹⁴⁶ Öte yandan İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî nesnel kanaatin oluşmasında engel teşkil

¹³⁹ İhtiyaçlar Hiyerarşisi Piramidi, Maslow tarafından 1943 yılında ortaya atılan ve beş basamaktan oluşan bir insan psikolojisi teorisidir. Detaylı bilgi için Bkz. Banu Yazgan İnanç ve Eşef Ercüment Yerlikaya, *Kişilik Kuramları*, Adana: Pegem Yayınları, 2010.

¹⁴⁰ Abraham H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, 50 (1943), 370-396.

¹⁴¹ Cüceloğlu, a.g.e. s. 235.

¹⁴² Cüceloğlu, a.g.e., s. 240.

¹⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredetü Makalâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdirrahmân es-Sâyih, Kahire: Mektebetü’s-sakâfeti’ d-dîniyye, 2005, s. 31.

¹⁴⁴ Yakut, “Kelâm İlminde Havâtır”, s. 50.

¹⁴⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 279.

¹⁴⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 428-429.

edeceği endişesiyle, havâtır kavramının bilginin oluşumunda bir etkisinin olmadığını savunmaktadır.¹⁴⁷

İmâm Gazzâlî'ye göre iradeyi harekete geçiren unsur havâtır olup o, fiillerin meydana gelişinde başlangıç noktasıdır. Söz konusu terim hakkında detaylı bir taksime giden âlim; şerre davet eden, nihaî kertede zarar veren ve hayra davet eden, ahirette güzel hasenât olarak değerlendirilecek amellere sevkeden olmak üzere İmâm Mâtürîdî'ye benzer ikili bir havâtır ayrımı yapmaktadır. Bu sebeple sonucuna binaen medh edilen hâtıra *ilhâm*, zemmedilen kuvveye ise *vesvese* adı verilmektedir.¹⁴⁸ Genel çerçevede, düşünürün zihninde havâtır meselesinin *teklîf-i mâlâ yutâk* (Allah'ın insanları kudret yetiremeyecekleri hususlarla mükellef kılması) bahsinin ilişkilendirildiği görülmektedir. İki kavram arasındaki ilişkiye dikkat çeken Gazzâlî, söz konusu kavramın kişinin seçimleri vasıtasıyla gerçekleşmeyen bir unsur olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kulu böyle bir sebepten ötürü sorguya tâbî tutmak, güç yetiremeyeceği bir durumla hesaba çekmek olacaktır.¹⁴⁹

Havâtır hakkında şeytânî ve rahmânî olmak üzere ikili bir taksimde bulunan Fahreddin er-Râzî, kalpte meydana gelen bu unsurların izahının zor olduğunu düşünmektedir. Psikolojik olarak da havâtırın varlığının kanıtlanabileceğini söyleyen imâm, havâtırın kaynağına odaklanmaktadır. Zira ona göre rahmânî ve şeytânî yönlendirmeler birbirine karıştırılabilir. Öyle ki hayırlı bir işe yönlendirdiği düşünülen dâî, kimi zaman rahmânî zannedildiği halde şeytânî olabilmektedir.¹⁵⁰ Havâtır kavramı yerine çalışmamıza konu olan ed-devâî ifadesini bilhassa fiilin meydana gelişini ifade ederken daha çok kullanan¹⁵¹ büyük mütefekkiye göre, devâînin konumu kendinden önce gelen âlimlere göre değişiklik göstermekte ve meydana geliş fiilin zuhurunu öncelemelidir.¹⁵² Çalışmamızın ikinci bölümünde Râzî'nin güdüler hakkındaki tahlillerine detaylı bir biçimde yer verilecek olması hasebiyle, şimdilik bu kadarla iktifâ edilmektedir.

¹⁴⁷ Cüveynî, *el-Akâidu'n-Nizâmiyye*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty., s. 22.

¹⁴⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 25.

¹⁴⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 40-41.

¹⁵⁰ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), VII, s. 329, 330-331.

¹⁵¹ bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 200, 201.

¹⁵² Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 35.

Mu‘tezilî bilginler cephesinde ise havâtırın varlığına ve fiiller üzerindeki etkisine dair muhtelif yorumlamalarda bulunduğu İmâm Eş‘arî’nin *Makâlât*’ındaki anekdotlar vasıtasıyla anlaşılmaktadır. İnsanda seçmenin gerçekleşmesi için harekete geçmeye, çalışmaya, daima ilerlemeye sevk eden bir itaat hâtırı, bir de geri durmayı emreden masiyet hâtırı olmak üzere iki muharrik unsura işaret eden Nazzâm, bu yorumlamaların önemli bir kanadıdır. Bu hususta İbnu’r-Râvendî, Nazzâm’ın düşüncesindeki masiyet hâtırının Allah tarafından geldiğini ancak kullarını şerre yöneltmeye değil, adaleti temin etmek için yarattığını savunduğunu nakletmektedir.¹⁵³ Havâtır mevzusunda Mu‘tezile’den bir kısım mütekellim ve Ebu’l-Huzeyl el-Allâf’ın, itaat hâtırı hususunda Nazzâm ile ittifak ettikleri ancak masiyet hâtırı noktasında ihtilaf ettikleri bilinmektedir. İmâm Eş‘arî söz konusu grubun; itaatin Allah’tan, masiyetin ise şeytandan olduğunu savunduklarını rivayet etmektedir.¹⁵⁴

Nazzâm’ın havâtır teorisini kabul edenlerin yanı sıra özellikle ilk dönem bazı Mu‘tezilî âlimler gibi eleştirip, teorinin ona ait olmadığını söyleyenler ve nübüvvetin gerekliliklerine inanmamakla suçlayanlar da vardır.¹⁵⁵ Örneğin Abdülkâhir el-Bağdâdî, Nazzâm’ın hipotezinin yabancı bir kaynaktan alındığını ve köklerinin Brahmanlara dayandığını iddia etmektedir. Zira Brahman gruplara göre havâtır kavramı Allah ve şeytan tarafından olmak üzere teolojik bir ayrımla izah edilmektedir. Ekol, Allah’ın bahsettiği hâtırın her akıllı insanı âyet ve delillere nazar etmeye çağırdığını, şeytanın ise emir ve yasaklara uymamaya davet ettiğini söylemekte ve teklîf bahsi ile ilişkilendirmektedir.¹⁵⁶ Ancak Bağdâdî’nin Mu‘tezile düşüncesine hatta Nazzâm’a yönelik ithamlarının spekülasyondan öteye geçmediği anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Zira bilginin; görüşlerini temellendirmek için birçok yabancı kaynak kullanması, farklı düşünürlerden ilhâm alması ve filozofların düşünceleri ile mezhebinin kabullerini birleştirme arzusu içinde olması¹⁵⁸ noksanlık barındıran yahut teorisinin fâsid olduğunu gösteren etkenler değildir. Havâtır kuramını kabul etmeyen bir diğer isim olan Bîşr b. el-Mu‘temir (ö. 210/825) ise hür kimsenin iki yönlü bir hâtıra ihtiyaç duymadığını, kuvvelerin iki cihetten

¹⁵³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 428.

¹⁵⁴ Eş‘arî, a.g.e., s. 429.

¹⁵⁵ İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *DİA*, XXXII, 466-467.

¹⁵⁶ Bağdâdî, *Usûlü-d-din*, s. 26, 154, 155.

¹⁵⁷ Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır”, s. 39.

¹⁵⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 479.

olmaları durumunda Allah’a değil, şeytana ait olacakları fikrini delil getirmektedir.¹⁵⁹ Bu ifadeden Bişr’in hâtırı tek bir bütün olarak gördüğü ve yalnızca Allah tarafından böyle bir kuvvenin verilebileceğini düşündüğü anlaşılmaktadır.

İç kuvvelere düşünce sisteminde önemli bir yer ayıran Kādî Abdülcebbâr, havâtır mefhumunu idea,¹⁶⁰ tezekkür¹⁶¹ ve kelâm-ı hafî (*gizli söz*)¹⁶² gibi birbiriyle benzeşen kavramlardan biri olarak ifade etmektedir. Düşünürün zihnindeki havâtır kavramının yansımalarına *Şerhu ’l-Usûli’l-Hamse* adını verdiği eserinde rastlanmaktadır. Kādî, eserinde akıl yürütmeye kâdir olan her insanın Allah’ı nazar ve istidlal yoluyla bulması ve istidlali bırakmaktan korkması gerektiğini ifade ederken bu korkunun sebeplerini sıralamaktadır. Bu sebepler arasında Allah katından ve melekler tarafından olmak üzere iki cins hâtır ayrımı yapılmaktadır.¹⁶³ Kādî’nin havâtırın bir kanadında Allah’ı zikretmesi selef ulemâ ile benzerlik gösterse de ikincil kuvveyi çoğunluğa nazaran şeytanla değil de meleklerle özdeşleştirmesi, havâtıra umûmî bir müsbet mana biçildiğini göstermektedir. Bu noktaya kadar aktarılan malumatlar neticesinde Mu‘tezile bilginlerinin havâtır ile ihtiyar gücü arasındaki ilişkiye ve de havâtırla elde edilen bilginin mahiyetinin ne derece genellenebilir olduğuna odaklandıklarını söylemek mümkündür.

Mezkûr kavramın İslam düşüncesinin muhtelif kaynaklarında ulûhiyyet, nefis, ruh, kalp, fiil ve aklın işlevselliği gibi birbiriyle bağlantılı konular üzerinden bölümlere ayrılarak ele alındığı görülmektedir.¹⁶⁴ Fiillerin arka planındaki unsurlara dair fikirlerine zaman zaman yer verdiğimiz bir isim olan Hâris el-Muhâsibî’nin havâtır taksiminin Allah’tan, nefsten ve şeytandan olmak üzere üçlü bir ayırmadan meydana geldiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ Havâtır tanımlamaları hakkında söz alan bir diğer isim olan Ebû İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), kalbe doğan gelip geçici şeylere hâtır adını vermekte ve es-sânih terimiyle ilişkilendirmektedir.¹⁶⁶ Bir başka ekolün temsilcisi olan Muhyiddîn İbn Arabî’nin (ö. 638/1240) havâtır tanımı ise “insan vücudunun davranış ve yönelimini

¹⁵⁹ Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1975, I, s. 65.

¹⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 4.

¹⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, s. 7, 34-35.

¹⁶² Yakut, “Kelâm İlminde Havâtır”, s. 86.

¹⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Kahire, 1996, s. 68.

¹⁶⁴ Aslan, a.g.e., s. 35.

¹⁶⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 92-94.

¹⁶⁶ Ebû İshâk el-Kindî, *Kindî’nin Felsefî Risâleleri* (el-Hudûd ve’r-Rusûm), çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s.193.

ortaya çıkaran (*tevlîd*) şey”¹⁶⁷ olarak yeni bir terimsel ifadeyle karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf tarihinde hayli tesirli bir isim olan İbn Arabî, dörtlü bir havâtır ayrımı yapmaktadır. Bunlardan ilki hayra yönlendirme hususunda güçlü bir sevk edici olan “*havâtır-ı rabbânî*” veya “*havâtır-ı hakkânî*” adı verilen kuvvedir. İkincisi hayır cihetinin tam karşısında konumlanan şerre teşvik hususunu çok güçlü hissettiren “*havâtır-ı nefsânî*” gücüdür. Üçüncü sâik olan “*havâtır-ı melekî*” hayra teşvik noktasında zayıf bir şekilde vârid olurken, dördüncü güç olan “*havâtır-ı şeytânî*” ise şerre yönlendirme itibarıyla zayıf bir biçimde kendini göstermektedir.¹⁶⁸

Pek çok disiplin tarafından ele alınan havâtır; bilhassa kelâm, felsefe ve tasavvuf ilimlerinde incelenen içsel bir tecrübedir. Mütekellimlerin kavramı Allah tarafından yaratılan ve insan iradesi dışında Allah ya da şeytan cihetinden gelen hissiyat olarak nitelemeleri, onu kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Nitekim kavramın, nesnel bir geçerlilik düzeyi olduğu kabul edilmese de insanın eylemleri üzerinde tesiri olduğu ve kalbine doğduğu andan itibaren kontrol altına alınması gerektiği de belirtilmiştir. Bu konuda ana akımlardan biri olan Mu‘tezile, havâtır ile davranış arasında bir bağlantı olduğunu savunarak, fiillerin sorumluluğunu doğrudan insana yüklemek ve kötülüğü Allah’tan nefyetmek için insan tarafından yaratıldığını iddia etmektedir. Ekole muarız bir fikir sunan Eş‘arî’lere ve mutasavvıflara göre ise bu durum teklifin özüne ters düşmekte ve insanın dahilî yahut hâricî her fiili Allah’ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir.¹⁶⁹

Kelâm ilminde düşünmeye sevk etmesi, davranışa etkisi, bilgi değeri, zihnî fiiller içindeki mahallî ve tedebbüre yönlendirmesi bakımından titizlikle üzerinde durulan havâtır; ilhâm ve vesvese kavramlarıyla umum-husus ilişkisi barındırmaktadır. Övülmüş, hayra yönlendiren hâtıra ilhâm adı verilirken; yerilen ve şerre sevk eden hâtıra ise vesvese denilmektedir. Bilhassa tasavvuf ilminde işlenen bu kavramların, havâtırla benzeşen ve farklılaşan yönlerine ışık tutmak amacıyla ayrı bir alt başlık altında incelenmesi gerekmektedir. Zira söz konusu kavramların bilgi derecesi, davranışa etkisi, iradeyle ilişkisi insanın mükellefiyeti noktasında ehemmiyet arz etmektedir.

¹⁶⁷ Muhyiddîn İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiye*, çev ve şrh: Ahmed Avnî Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul: İz Yayınları, 1992, s. 97.

¹⁶⁸ İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiye*, s. 269, 280-281.

¹⁶⁹ Bkz. Yakut, “Havâtır Kavramının Yeri”, 187-216.

2.1.1.1.1. İlham

İlham sözcüğü lügatte “içmek, birden yutmak” anlamlarına gelen *lehm* (lehem) kökünden türetilmiş bir kelime olup “yutturmak” manasına gelmektedir.¹⁷⁰ Kavramın terimsel ifadesi “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması”¹⁷¹ şeklindedir. Bilgi kaynaklarına müracaat edilmeksizin kişinin gönlüne ulvî bir cihetten ansızın doğan düşünce, ilham mefhumunun cevherini oluşturmaktadır. Yaygın olarak kullanılmamakla birlikte *havâtır*, *hevâcis* ve *firâset* kavramlarının bilhassa tasavvufî kaynaklarda ilham ile anlam yakınlığına imkân tanıyacak bir biçimde zikredildiği görülmektedir.¹⁷²

Âyet ve hadislerde nadiren yer alan ilhâma, yalnızca bir âyette yer verilmiş ve orada da kavram, Allah’ın insan benliğine hem manevî zaafalarını hem de güçlerini yerleştirdiğini belirtir bir biçimde Hz. Musa’nın annesiyle ilgili bir meselede zikredilmiştir.¹⁷³ İnsanın zıt güçler bahşedilerek yaratılmış olması; hayır ve şerre, iyiye ve kötüye, güzele ve çirkine meyiletmesinde ihtiyar mekanizmasını devreye sokmasına alan açmaktadır. Adaletin tecellisinde bu nokta önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu ifadenin hadislerdeki yansımalarına gelindiğinde ise; Hz. Peygamber’in Allah’ın kendisine ilham ettiği övgüler aracılığıyla O’na hamdettiğini aktarması ile ilhamın yaratıcı tarafından bahşedilen bir güzellik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak buradaki kilit nokta ilham vasıtasıyla edinilen bilginin genellenebilir olup olmadığıdır. Zira ilhamla bir insana bildirilen bilginin bir başkasına bahşedilmemiş olması mümkündür. Hatta aynı bilginin tekraren diğer insanlara da bildirilmesi ilham anlayışının özüne aykırıdır.

Kelâm literatüründe ilhamın hangi sâikle ortaya çıktığı ve bilgi değeri tartışılırken; ilhamın bilgi kaynaklığı teşkil etmediğini beyan eden ilk isim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’dir. Müstakil bir bilgi anlayışına sahip olan âlim, insana dair bilginin noksanlığını öne sürerek, yalnızca Allah’tan tarafında bahşedilen ve ilham kategorisinde değerlendirilen bilgiye müracaat etmek gerektiğini öne süren zümreleri eleştirmiştir.¹⁷⁴ Bu minvalde görüş beyan eden bir diğer isim olan Ebû’l-Muîn en-Nesefî ise *Tebsiratü’l-*

¹⁷⁰ Ali Kerdîge, “Psikoloji ve Din Açısından Takıntı-Vesvese” (Yüksek Lisans Tezi, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), s.18.

¹⁷¹ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham”, *DİA*, XXII, 98.

¹⁷² Yavuz, “İlham”, s. 98-99.

¹⁷³ eş-Şems 91/8.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 6; çev. 41.

Edille’sinde taklîdî îmanı izah etmeden önce ilhâm meselesini ele almıştır. Mütakellim, ilhâmın muhtelif kalplerde hissedilebilir olmasını dinlerin çoğalmasının sebeplerinden biri olarak görmekte ve ilhâmın kalbe doğuşunu reddetmektedir.¹⁷⁵ Seleflerini destekleyecek yönde bir kanaate sahip olan Teftâzânî (ö. 792/1390) de söz konusu kavramın Ehl-i sünnet cihetinde bir meselenin sıhhat derecesini ortaya koyan bilgi/marifet vasıtalarından biri olmadığını savunmaktadır.¹⁷⁶ Bu ifadelerin ardından, zikredilen kelâmcıların bir kişiye delil olan bilginin herkese olması gerektiğini savundukları ve tek bir insana gelen bilginin sahibine dahi delil olamayacağı yönünde bir sonuca vardıkları anlaşılmaktadır. Binaenaleyh ilhâmı kat’î bilgi kaynaklarından biri olarak görmedikleri söylenebilir.

Öte yandan Bağdâdî gibi, bazı kimselerde nazari bilginin oluşması noktasında ilhâma başvurulabileceğini savunan isimler de vardır.¹⁷⁷ İlhamî bilgiye büyük önem veren Gazzâlî, meseleyi hem psikolojik hem de tavavvufî açıdan ele almakta olup; Allah’ın birtakım gönülleri ilhâma münasip kılmasına “*tevfîk*” adını verirken, bazılarını vesveseye uygun görmesine ise “*hızlân*” demek ve insanın şeytanla melek arasında gidip gelen bir kalbi olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸ Bu itibarla söylenebilir ki; ilhâmın zıddı vesvese, meleğin zıddı şeytan, tevfîkin zıddı ise hızlândır.¹⁷⁹ İmamın akabinde; Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi Mâtürîdî âlimler mezkûr ifadenin nesnel bilgi oluşturmayacağı iddiasıyla çeşitli eleştiriler yöneltse de Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve İbnü’s-Salâh (ö. 643/1245) gibi şahsiyetlerin de takvâ sahibi kimseler için ilhâmın geçerli olabileceği görüşüne meylettikleri rivayet edilmiştir.¹⁸⁰

İslâm âlimleri arasında şeytanın menfî hasletlere davet etmesine karşılık, Allah’ın yahut meleklerin ilhâm vasıtasıyla insanın kalbine hakka ve hayra yönelten bilgileri ulaştırdığı hususunda görüş birliği vardır. Bu meselede en sert bakış açısına sahip olan Mu‘tezile dahi Allah’ın insanları tefekküre sevk etmesi amacıyla bazı düşünceleri ilhâm ettiğini ve müminlerin muzaffer olmaları için kalplerine cesaret, kafirlerin yenilmeleri için ise kalplerine endişe saldırdığı hususunda mutabıktır.¹⁸¹ Nitekim bu meselede tartışılan

¹⁷⁵ Nesefî, *et-Tebîrâtü'l-Edille*, I, s. 55-56.

¹⁷⁶ Sa’duddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İstanbul: Rihle Kitap, 2011, s. 108-109.

¹⁷⁷ Bağdâdî, *Usûlü-d-din*, s. 14.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 60.

¹⁷⁹ İlyas Çelebi, “Hızlân”, *DİA*, XVII, 419.

¹⁸⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî, Beyrut, 1992, s. 415-416.

¹⁸¹ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 264.

esas problem, bazı velî ve takva sahibi kulların aktardığı ilhâmî bilginin kesinlik taşıyıp taşımadığıdır.¹⁸²

İlhâmın dinî mevzu ve kâidelerde yakîn barındıran bir kaynak olup olmadığı hakkında âlimlerin beyanları genel olarak iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan ilki olan sûfî cenaha göre ilhâm; Allah veya melek tarafından kalbe ulaştırılıyor olması sebebiyle kaynakların güvenilirliklerine ithafen kesin bilgi kaynağıdır. İkinci bir grup ise sûfî ulemâ haricindeki kimselerden oluşmaktadır. Onlara göre ilhâm mefhumunun mevcudiyeti katîlik barındırmamakla beraber, onun vasıtasıyla elde edilen bilginin bağlayıcılığı yoktur. Öyle ki takva sahibi birine bir ilhâm bahşedilebilir ancak çevresindeki insanlara, müritlerine bu ilhâmın kural koyuculuğu yoktur. Bu durum ilhâmın kelâm ilminin temel referansları arasına girmesini engellemektedir. Grubun delili ise ilhâmın kesin bilgi kaynağı olması durumunda elde edilen bilgiler arasında çelişki yaşanmayacağı, dinî ve mezhebî farklılıkların¹⁸³ ortaya çıkmayacağı yönündedir. Nitekim Kur’ân’da akıl, vahiy ve duyular vasıtasıyla akıl yürütmeye teşvik edilip, bunlar dışındaki hasletlerin üzerinde fazla durulmaması bu görüşlerin dayanağını oluşturmaktadır.¹⁸⁴ Tasavvufî düşüncede ilhâmla birlikte “akıl, duyular ve tecrübe ile idrak edilmeyen gaybın anahtarı”¹⁸⁵ ifadesiyle ayrıcalıklı bilgilenme yollarından biri olarak görülen keşf ise; bilgi kaynakları arasında kat’îlik ifade etmese de “hakikati görmeye engel hususların kaldırılması”¹⁸⁶ ifadesiyle mutasavvıflar nezdinde bilgiye götüren vasıtalar arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

2.1.1.1.2. Vesvese

Sözlükte “fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulanma”¹⁸⁷ gibi manalara tekabül eden vesvese terimi ile onunla aynı kökten türeyerek “insanın içine

¹⁸² Örneğin İbn Sîna kişinin temiz bir nefse sahip olması durumunda faal akılla ittisalının mümkün olduğunu, başkalarında bulunmayan ulvî bilgilerin feyiz yoluyla onlara bildirilebileceğini ve bu durumun da velîlere bahşedilen ilhâm olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Sîna, *el-İşârât ve’t-Tenbihât* “İşaretler ve Tembihler”, çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 654.

¹⁸³ İlhâm kavramının diğer dinlerde ele alınış biçimini detaylı incelemek için; Bkz. Mustafa Sinanoğlu “İlhâm”, *DİA*, XXII, 100-101.

¹⁸⁴ Yavuz, “İlham”, s. 99.

¹⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları VI*, İstanbul: Ensar Yay., 2004, s. 26-33.

¹⁸⁶ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, XXV, 315-317.

¹⁸⁷ Mustafa Çağrıncı, “Vesvese” *DİA*, XLIII, 70.

doğan zararlı ve kötü uyarıcı, telkin, şüphe ve evham, fısıltı”¹⁸⁸ anlamına gelen *vesvâs* kavramı, dinî terminolojide nefis ve şeytanla özdeşleştirilen iki benzer terimdir. İnsanoğlunun yaratılışının daha ilk lahzasından itibaren cinlerden olan şeytanla bir münasebeti olduğu göz önünde bulundurulduğunda,¹⁸⁹ kavramın bu münasebetin nasıl devam ettiğini açıklamada bir rolü olduğu anlaşılmaktadır.

Vesvese sözcüğü, İslâm’dan önce bilhassa Arap şiirlerinde “dalları titreten rüzgârın çıkardığı hışırtı”¹⁹⁰, “ziynet eşyasının çıkardığı ses”¹⁹¹ gibi mecâzî manalara gelirken, İslâm’la birlikte yerini “kötü hayal, gizli ses, fısıltı”¹⁹² ve “nefsin konuşmaları/telkinleri (*hadîsü’n-nefs*)”¹⁹³ ve “gizlice hoş giden laf kalabalığı”¹⁹⁴ gibi daha derûnî manalara bırakmıştır.

Kur’ân-ı Kerîm’de vesvese kavramı, iki şeytana¹⁹⁵, bir nefse¹⁹⁶, bir de cinlere ve insanlara¹⁹⁷ izâfe edilmek üzere dört âyette fiil terkinde zikredilmiştir. Ayrıca bir âyette de *vesvâs* ifadesiyle vesvese verici olarak hem insanlardan hem de cinlerden bahsedilmiştir.¹⁹⁸ Öte yandan Kur’ân’da, vesveseye yakın anlamlar barındıran *nezğ, hemezât, hems, necvâ, ilkâ, telbîs, rics, ricz, kavî, hevâ, iğvâ, mess, istifzâz, keyd, zelle, hemm, ilhâm, tesvîl, tatvî’, istihvâz* gibi kavramlar bulunmaktadır.¹⁹⁹ Dinî literatüre bakıldığında ise *havâtır, hâcis* ve *hadîsü’n-nefs* gibi vesvese ile ilgili olabilecek başka kavramların da olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁰

Şeytana ve cinlere yapılan Kur’ânî atıflar incelendiğinde şeytana yüklenen anlamlarda meâl açısından birtakım farklılaşmalar gözlenmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mealinde A’raf suresinin 30. âyet-i kerîmesinde şeytan sözcüğü

¹⁸⁸ Çağrı, “Vesvese” s. 70.

¹⁸⁹ Bkz. el-Kehf 18/50.

¹⁹⁰ Halil b. Ahmed b. Amr b. Temim, *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmirî, Dimeşk: Dâru Mektebetü’l-Hilâl, ty, VII, s. 335.

¹⁹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, VII, s. 335.

¹⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, “v-s-v-s” md. 1/677.

¹⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “v-s-s” md, s. 293.

¹⁹⁴ Zeynüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdülkadir er-Râzî, *Muhtaru’s-Sihâh*, thk. Yusuf Muhammed, el-Mektebü’l-Asriyye, Beyrut, 1999, V, “v-s-v-s” md.

¹⁹⁵ el-A’raf 7/20; et-Tâhâ 20/120.

¹⁹⁶ el-Kaf 50/16.

¹⁹⁷ en-Nâs 114/6.

¹⁹⁸ en-Nâs 114/4.

¹⁹⁹ Bkz. Emannullah Polat, “Kur’ân’da ‘Vesvese’ Kavramının Semantik Analizi”, *Ekev Akademi*, 60 (2014): 365-382.

²⁰⁰ Yasemin Angın ve Muhammed Kızılgöçer, “Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış”, *İlahiyat Tetkikleri*, 53 (2020): 348.

birebir zikredildiği gibi “Allah (onlardan) birilerini hidayete erdirdi, bir başkaları da sapıklığa gark oldu. (Zira) o kimseler, Allah’ın yolundan dönüp şeytanları dost edindiler ve hakk üzere yürüdüklerini sanıyorlar.”²⁰¹ şeklinde ele alınmış iken; Muhammed Esed’in (1900-1992) tefsirinde şeytan kelimesi yerine dürtü ifadesini kullanarak bambaşka bir mana verilmiştir. Ona göre; “Onlar Allah’ı bırakıp (kendi) kötü dürtülerini kendilerine dost edinecekler, hem de böylelikle doğru yolu bulmuş olduklarını sanarak!”²⁰² şeklindedir.

Hadis cihetinde ise mezkûr terime ekseriyetle şeytan tarafından insana fısıldanan ve onun imânını zedelemeyi amaçlayan kafa karışıklıklarını ifade eder şekilde rastlanmaktadır. Hadislerde zikredildiği üzere insanların her birinin bir şeytanı bulunmakta²⁰³ ve şeytan aynı kanın damarlarda dolaştığı gibi insanın bânında dolaşmaktadır.²⁰⁴ Rivayet edilen bu hadisteki şeytan lafzını maddî olarak yorumlayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun gibi düşünen âlimler, şeytanın insan bedenine girip hissî bir etkisi olacağı iddiasıyla sara vb. hastalıkları şeytana nisbet etmişlerdir.²⁰⁵ Bu teoriye reddiye sunan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi düşünürler ise cin yahut şeytanın insanın fiziksel yapısı üzerinde herhangi bir tesiri olmadığını söylemektedir.²⁰⁶

Vesvese, her insanın zaman zaman muhatap olduğu ve de birçoğunun karşısında âciz kaldığı bir olgudur. Teolojik açıdan fıkıh disiplininde ibadetlerle alakalı hususlarda ele alınan kavram, mesuliyet barındıran hususları yerine getirmede uç seviyelerde şüphe duyarak benzer uygulamaları defalarca tekrarlama biçiminde açığa çıkan bir nevi rahatsızlık halini ifade etmektedir. Benzer bir anlama modern psikiyatride Obsesif-Kompulsif Bozukluk (OKB)²⁰⁷ adı verilen ve gündelik yaşamda sıkça tekrarlayan,

²⁰¹ el-A’raf 7/30.

²⁰² Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, I, s. 273. Şeytan kelimesinin dürtü olarak tercüme edildiği diğer âyetler için Bkz; Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, ez-Zuhuf 43/36-37; Fussilet 41/24-25; el-Muminûn 23/97. Esed aynı zamanda cinlerin de şeytânî güçlerle (*şeyâtîn*) sembolik bir ilişkisi olduğunu düşünmektedir. Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, III, s. 1335-1336.

²⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 385.

²⁰⁴ Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, “Ahkâm”, 21, “Bed’ü’l-halk”, 11; Müslim, Selâm, 23-25.

²⁰⁵ İlyas Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX, 100-101.

²⁰⁶ Ömer Süleyman el-Eşkar, *Âlemü’l-cin ve’ş-şeyâtîn*, Küveyt, 1404/1984, s. 62-63, 156-162.

²⁰⁷ OKB hakkında detaylı bilgi için Bkz. Esra Porgalı Zayman, “DSM-5’te Obsesif Kompulsif Bozukluk”, *Cukurova Medical*, 2 (2016): 360-362. Ayrıca İslâm düşüncesinde OKB ve vesvesenin benlik üzerindeki etkisi hakkında çalışan tabiplerden biri olan Belhî’nin (ö. 322/934), rahatsızlığa dair tanı kriterlerini ve tedavi önerilerini *Mesalihu’l Ebdan ve’l Enfûs* adlı eserinde zikrettiği bilinmektedir. Bkz. Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî, *Mesalihu’l Ebdan ve’l Enfûs Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Muhammed Uysal, İstanbul: Endülüs Kitap, 2022.

hayatın olağan akışını bozan saplantı derecesindeki düşünceler başlığı altında incelenen bir rahatsızlık biçiminde de rastlanmaktadır.²⁰⁸

Halk arasında takıntı, vesvese veya saplantı olarak bilinen obsesyon; insanın rahatsızlık duyduğu halde kendini bir fiili sürekli tekrar etmekten alıkoyamadığı durumlara verilen addır. “Tekrarlayıcı, girici, ısrarcı, istenmeyen düşünce, dürtü ve imgelerin genel ifadesidir.”²⁰⁹ Kompulsiyon -bir diğer adıyla nötralizasyon- ise; bu istenmeyen ve bir türlü terkedilemeyen huzursuz edici düşüncelerin etkisini azaltmak için yapılan davranışlara ve zihinsel eylemlere verilen addır.²¹⁰ Takıntılı düşünceler bireyin aşına olduğu türden yapılar değildir ancak onun için bir anlam ifade etmezler.²¹¹ Kişi her ne kadar bu düşüncelerin saçma olduğunu kabul etmiş olsa dahi onları zihninden atma noktasında başarılı olamaz.²¹² Zira burada zihnin anlamlandıramadığı bir kargaşa söz konusudur.

Vesveselerden sıyrılabilmek adına insanlarda; abartılı temizlikler, tekrarlanan dua ve sistematik ritüeller, çevredeki nesneleri sayma, şiddete meyiletme gibi işlevselliği ve başkalarıyla ilişkiyi ciddi manada bozan davranışlar gözlenebilir.²¹³ Ancak bu noktada semptomların tanınmasında hataya düşülmemelidir; durumun patolojik olarak nitelenebilmesi için gündelik yaşamı ciddi manada etkilemesi, süreklilik arz etmesi, bireyin sosyal hayata karışmasını engelleyici, huzursuzluk verici ve zorlayıcı olması gerektiği unutulmamalıdır.²¹⁴

OKB ve vesvese adı altında incelenen takıntıların umûmî manada benzerlik gösterdiği; her ikisinin de kişiye şiddetli rahatsızlık vermesinden, huzursuzluk hissettirmesinden, mantık dairesinde düşünüldüğünde anlamsız bulunan fakat insanın engelleyemediği düşünce ve davranışları içeriyor olmasından anlaşılmaktadır. Saygılı, her iki terim arasında farklılık bulunmasına rağmen, vesvesenin tıptaki adının obsesyon

²⁰⁸ Christine Purdon ve David A. Clarck, *Takıntılarla Başa Çıkma (Obsesif Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları)*, çev. Aylin Gündoğdu, Pınar İşçen, İstanbul: Psikonet Yay., 2016, s. 27.

²⁰⁹ Reha Bayar ve Mesut Yavuz, “Obsesif Kompulsif Bozukluk” İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi, İstanbul, 2008, s. 187.

²¹⁰ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Ders Kitabı*, İstanbul: Rağbet Yay., 2015, s. 264; Sefa Saygılı, *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*, İstanbul: Türdav Basın Yayım, 2001, s. 32.

²¹¹ Engin Geçtan, *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*, Ankara: Maya Yay., 1981, s. 323.

²¹² Neda Armaner, *Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler*, Ankara: Demirbaş Yay., 1973, s. 113.

²¹³ Emannullah Polat, Kur’an’da Vesvese Kavramının Semantik Analizi”, *EKEV Akademi* 18 (60): 2014, s. 384.

²¹⁴ Tarık Solmuş, *Sinemada Psikoloji ve Anormal Davranışlar*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2012, s. 217-220.

olduğunu ifa etmektedir.²¹⁵ Ancak OKB'nin doğrudan doğruya vesvese ile aynı anlamda zikredilmesi yerinde bir kullanım şekli olmayacaktır. İfadeleri açmak gerekirse; vesvese yani klinik tanımıyla intrüzyon, “*girici düşünce*” manasına gelmektedir. Bu tanım direkt olarak patolojik bir OKB tanısına işaret etmemektedir. Her insanda zaman zaman intrüzyonlar bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu girici düşünceleri yanlış yorumlayarak hatalı tepkiler verme neticesinde obsesyona dönüştüğü anlaşılmaktadır. Yani vesvesenin mevcudiyeti ile patolojiye dönüşmesi farklı süreçler barındırmaktadır. Binaenaleyh vesvese ile intrüzyon, maraz-ı vesvese kavramı ile OKB kastedilmektedir.²¹⁶ Öte yandan bir vesvesenin nereden geldiği kelâm ilmi gibi dinî ilimlerin konusuyken, artmasına yol açan faktörleri incelemek psikoloji gibi bilim dallarının konusudur. Bu sebeptendir ki; söz konusu iki disiplinin meseleleri farklı pergellerden beslenerek ele alması ortak bir dilin oluşması ve daha verimli bir çalışma ortaya koyabilme adına oldukça değerlidir.

Çevresel ya da biyolojik faktörlerden kaynaklanabilen OKB'nin maraz-ı vesvese ile özdeşleştirilmesi neticesinde “*dinî OKB (scrupulosity)*” adı verilen bütünleşik bir tanımlaması da söz konusudur.²¹⁷ Dinî vazifeleri layıkıyla yerine getirmeyle alakalı şüphe duyma, günah içeren bir eylemde bulunduğunu zannetme, yaratıcı ve dinle ilgili kutsal unsurlar hakkında uygunsuz fikirlere sahip olma gibi biçimlerde ortaya çıkabilen bu obsesyon türü; ibadetleri hakkıyla yerine getirememe endişesiyle tamamen ibadetlerden uzaklaşmaya kadar gidebilmektedir.²¹⁸ Öte yandan böyle bir dinî gerekliliğin terki ile hassasiyetlerinden ödün verdiğini düşünen hastanın vicdanî kaygıları günden güne artmaktadır ki bu kısır döngü hastalığın daha da tetiklenmesine yol açabilmektedir.²¹⁹

Zaman içinde hatalı bir dizilimle yorumlanarak obsesyona dönüşen vesveselerin, danışana uygun bir ekolle tedavi edilmesinin mühim olduğu söylenebilir. Zira imân dairesinin bütünlüğünü bozacak seviyede düşüncelerinde aşırıya kaçan birinin bilhassa kader, ahiret, ilâhî adalet, ibadet gibi konularda obsesyona sahip olması yaratıcıyla

²¹⁵ Sefa Saygılı, *Strese Son*, İstanbul: Türdav Basın Yayım, 2015, s. 41.

²¹⁶ Taha Burak Toprak (ed.), *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi Sağlam Temeller ve Yeni Ufuklar* (İstanbul: Muhit Kitap Yayınevi, 2022) 173-174.

²¹⁷ Dinî OKB hakkında detaylı bilgi için Bkz. Scrupulosity and Obsessive Compulsive Disorder: The Cognitive Perspective in Islamic Sources (Besiroğlu ve diğerleri, 2014); Scrupulosity and Islam: A Perspective (Rosli ve diğerleri, 2019).

²¹⁸ Sefa Saygılı, *Strese Son*, s. 40.

²¹⁹ Toprak, *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi*, s. 125-126.

kurduğu ilişkisini de tehlikeye atmaktadır. Dinî yükümlülüklerini yerine getirme hassasiyeti olan inançlı bir kimsenin psikolojik destekle birlikte, bu kuşku ve şüpheleri akıl/mantık çerçevesinde yeniden değerlendirmesi; kendi eksikliklerini fark etmesi²²⁰ ve Allah’la olan ilişkisinin olumluya doğru evrilmesi gibi müsbet neticelerle sonuçlanabilir.

Eserlerinde uç seviyelerdeki uyumsuz duygu ve davranışları inceleyen Said Nursi de (1878/1960) benzer bir görüşe sahiptir. Mütefekkir, kişilerin temel inanç sistemlerinin düzelmesiyle birlikte âleme dair anlam, yorum ve algılarının niteliğinin de değişeceğini ve bu vesileyle insanın gerek maddi gerekse manevi bir denge kazanacağını düşünmektedir. Burada bahsedilen dengenin tesisi için ise akâid esaslarının hakiki manasıyla idrak edilmesi gerekmektedir. Zira akaidin sağlıklı bir zeminde anlaşılmasıyla zihinsel yapı doğru çalışacak, zihin doğru çalıştığında da bilişsel çarpıtmalar ortadan kalkacaktır. Bilişsel çarpıtma gözlenmediğinde ise duygularda değişken ivmeler görülmeyecek ve dolayısıyla duygu regülasyonuna gerek duyulmayacaktır. Nursi’nin uç noktalardaki kaygı, öfke ve üzüntü gibi yıkıcı duyguların temelde inanç, yorum ve düşünce hatalarından mütevellit gerçekleştiğini belirtiyor olması ise bir başka dikkat çekici noktadır.²²¹

Söz konusu malumatlara binaen klinik bir olgu olarak kabul edilen OKB’nin iyileşme süreciyle alakalı -bilhassa son dönemde- sergilenen manevi/dinî kökenli tedavi yaklaşımlarının, din psikolojisi çalışmalarının ve modern ile kadîm geleneğin ortak paydada bulunduğu psikoterapi araştırmalarının hayli önemli olduğu görülmektedir. Bu hususta Jung (1875-1961) din ve psikoterapi ilişkisine daha da büyük bir rol atfetmekte ve dinin ruhsal problemlerin sağaltımında etkin bir rolünün olduğunu belirterek dini, psikoterapi sistemlerinin en gelişmiş hali olarak tanımlamaktadır.²²² Zira ona göre insan davranışları hususunda esas önemli nokta bireysel bilinçaltı değil, insanların tümünde yer alan ortak bilinçdışıdır²²³ ki din de bu dairede yer alan kuvvetli arketiplerden biridir.²²⁴

Öte yandan Jung her ne kadar Freud (1856-1939) gibi dine mesafeli psikologlarla mukayese edildiğinde inanç sistemlerine yönelik daha olumlu bir bakış açısı geliştirmiş

²²⁰ Purdon ve Clarck, *Takıntılarla Başa Çıkma*, s. 118.

²²¹ Toprak, *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi*, s. 165-166.

²²² Carl Gustav Jung, *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*, çev. Kamuran Şipal, İstanbul: Cem Yayınları, 1996, s. 214.

²²³ İbrahim Gürses, “Jung’cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 16 (2007): 78-79.

²²⁴ Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, Konya: Akbank Yayınları, 2006, s. 123.

olarak kabul edilse de; arketipler üzerinden dini adeta psikolojik bir zorundaliğa indirgemiş ve bu sebeple eleştirilere maruz kalmıştır. Bu itibarla Eric Fromm (1900-1980), Jung'un dini savunur gibi görünürken asıl zarar veren kişi olduğunu iddia etmektedir. Bunu söyleme sebebi ise Jung'un dinin ve Tanrı'nın aşkın gerçekliğini reddetmesine binaendir. Zira ona göre yaratıcı mefhumu kollektif bilinçdışında insanın karşılaştığı bir arketipten ibarettir.²²⁵ Jung'un indirgemeci bakış açısıyla dini dar bir alandan okumaya çalışarak, insanın hayatında her hâlükârda var olacak bir olgu olarak tanımlıyor oluşu, insan iradesini göz ardı etmesi nedeniyle tehlikeli bir söylem olarak ifade edilebilir.

2.1.1.1.3. Râzî'de İlham ve Vesvesenin Hakikati

Râzî düşüncesinde insan davranışları üçlü bir mertebeye sahiptir. Kulun fiillerinde ilk aşama, bilginin/inancın kalpte oluşmasıdır. İkinci aşama faydaya yönelik bir inanç belirmesinin akabinde kişide bir güdü (meyil) hâsıl olmasıdır. Fiile yakın / bitişik olan üçüncü ve son aşama ise organların eyleme yahut terke yönelik selameti söz konusu olduğunda sevk edici dâî ile birleşerek fiilin meydana gelmesidir. Bu eylem sarmalında ilham ve vesvesenin de rol oynadığını ifade eden mütekellim, ilhamı melekle özdeşleştirirken vesvese olgusunu şeytanla yakın görmektedir.²²⁶ Bu üç merhale içinde ilham ve vesvesenin ilk aşamada -fiile ramak kala- bulunması mümkün değildir. Zira güdü ve kudret birleştiğinde o karar çoktan verilmiş olacaktır. Orta aşamada da söz konusu kavramların etkisi bulunmamaktadır. Çünkü tam bir fayda inancı ile fiilin mahiyeti hakkında zaten hüküm verilmiştir. Râzî'nin ifadesiyle: “Zorunlu şeyler üzerinde başkasının bir etkisinin bulunması mümkün değildir.”²²⁷

Söz konusu bilgiler ışığında ilk ve ikinci aşamanın iptalinin ardından, ilham ve vesvesenin etkisinin yalnızca ilk aşamada faal olduğu sonucu çıkmaktadır. Örneğin bir insan itaatteki lezzeti, huzuru, neşeyi unuttuğunda melek ona hatırlatacaktır. Aynı şekilde bir kötülükteki hazzı, hoşluğu, zevki unuttuğunda ise bu kez şeytan hatırlatacaktır. Bu meselenin önemli birkaç uzantısı vardır. Bunlardan ilk madde şeytanın mizaç ve nefse ait güçleri aracı kılarak vesvese verebileceğidir. Çünkü insanoğlu birbirinden farklı noktalara meylederken, muhtelif sahalardan kaçınabilir. Dolayısıyla insanın tabiatına göre bir

²²⁵ Eric Fromm, *Psikanaliz ve Din*, çev. Elif Erten, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s. 21-29.

²²⁶ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), VII, s. 229.

²²⁷ Râzî, a.g.e., (yeni nüsha), VII, s. 230.

şehvet ya da lezzet ihtarı söz konusudur. Mevzunun ikinci tarafı bu şeytanî ve rahmanî çağrılara kulak vermayla alakalıdır. Râzî'ye göre dünyevî hazlara çağıran her şey şeytânî iken rûhânî şeylerden birine davet eden her çağrı (dâî) rahmânîdir. Ancak buradaki yanıltıcı değişken göz ardı edilmemelidir. Öyle ki örf ve adete yönelmemeyi huy edinen bir kimsenin şeytânî bir çağrı ile hareket ettiği zannedilebilir. Halbuki o kimsenin bu davranış biçimiyle gayesi nefsin dünyevi temayüllerden arındırmak olabilir. Böyle bir durumda bu çağrının rahmânî bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.²²⁸ Nihai kertede söylenebilir ki kalbin yönlendirdiği her fiil üzerine tefekkür etmek gerekmektedir. O fiilin nihai amacı insanı din ve dünya çatışmasından kurtarıp gayba yönlendirecek ise rahmanî, dünyanın maslahatına yönelik çalıştırıyor ise şeytânî bir çağrıdır.

2.1.1.2. Bâis

Çalışmamızın temel sacayaklarından biri olan dâî kavramının benzeştiği kuvvelere bakacak olursak; günümüz Arapçasında *bâis* kelimesinin güdü yerine kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sözlükte, “harekete geçirmek, bir tarafa yöneltip göndermek, bir işle görevlendirmek, diriltmek”²²⁹ gibi manalara gelen kelime ba's kökünden türetilmiştir.²³⁰ Bu hususta kavrama meşhur Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bâğdâdî de benzer bir anlam vererek, bâis kelimesinin ölülerini yeniden diriltme, Peygamber irsal etme, mahlukatı canlandırma gibi varlıkları yaratma ve ahvalini değiştirme manalarının olduğunu belirtmektedir.²³¹ İmâm Eş'arî, İbrâhim en-Nazzâm'ın insan eylemlerine dair görüşlerini aktarırken bâis kelimesini tercih etmekte olup, mezkûr kavramı kişiyi seçim yapmaya yönlendiren iç etken olarak tanımlamaktadır.²³² Ancak bâis ve dâî güçleri arasında bir farklılık olduğunu iddia edenler de vardır. Türk felsefeci ve lügatçi Namık Çankı, bâise güçlerinin daha çok üzüntü, elem, keder gibi teessürî duygulanımlarla, dâie güçlerinin ise saadet, sevinç, ferahlık gibi müsbet hallerle ilintili olduğunu ifade etmektedir.²³³

2.1.1.3. Sâik

Osmanlı Türkçesinde güdü kavramına tekabül eden ifadelerden biri *sâik* sözcüğüdür. Sevk etmekten türeyen kelime; sürükleyen, götüren hal ve sebep manalarına

²²⁸ Râzî, a.g.e., (yeni nüsha), VII, s. 230-231.

²²⁹ Bekir Topaloğlu, “Bâis”, *DİA*, IV, 525.

²³⁰ Topaloğlu, “Bâis”, s. 525.

²³¹ Abdülkâhir el-Bâğdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1346/1928, nr. 497, vr. 76b-77a.

²³² Eş'arî, *Makâlât*, s. 333-334.

²³³ Mustafa Namık Çankı, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul: yy. 1954, II, 471.

gelmektedir.²³⁴ Kavram, TDK güncel Türkçe sözlüğündeki güdü tanımında “Bilinçli veya bilinçsiz olarak davranışı doğuran, sürekliliğini sağlayan, ona yön veren herhangi bir güç, sâik”²³⁵ şeklinde geçmektedir.²³⁶ Dâî kavramı hakkında çalışmalar yapan ve Mu‘tezile araştırmalarında söz konusu kavrama yer veren Murat Memiş’in de dâî kavramını, Türkçe’ye sâik olarak tercüme ettiği ve eseri boyunca bu şekilde kullandığı görülmektedir.²³⁷

Bilhassa sosyoloji disiplininin güdü ile özdeşleştirdiği sâik kelimesi, fiil mefhumunu fenomenolojik açıdan ele alan Alfred Schutz (1899-1959) tarafından derin bir incelemeye tâbî tutulmuştur. Leibniz ve Husserl gibi düşünürlerden etkilenerrek²³⁸ eylemlerin arka planındaki unsurları sâikler üzerinden inceleyen sosyolog, irâdî olarak gerçekleştirilen bir eylemde iki adet sâik (motive) olduğunu belirtmektedir.²³⁹ Meseleyi tıpkı İslâm düşünürleri gibi iki yönden ele alan düşünüre göre, her ikisi de eylemin arka planını açıklamaya çalışan sâiklerden ilki gelecek üzerinden kurgulanan “amacıyla” (*in order to motive*) kuvvesi iken diğeri geçmişini baz alan “çünkü” (*because motive*) sâikidir.²⁴⁰

2.1.1.4. Motiv

Motiv, Latince kökenli bir kelime olup “hareket etmek” fiilinden türemiş olup Türkçe’de insanı harekete geçiren güdü anlamına gelmektedir.²⁴¹ “Herald” kelimesi ise “işaret etmek, açıklamak, ilan etmek” gibi manalarda yorumlanmaktadır.²⁴² Batıdaki çalışmalarda dâî kavramı yerine motivasyon kavramının kullanıldığını ifade eden Cengiz’e göre terimin nihâî karşılığı “yönlendirici neden” şeklindedir.²⁴³

²³⁴ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Doğu Yayınevi, 1970, s. 1096.

²³⁵ Samih Bayrakçeken ve diğerleri, “Motivasyon Kuramları Çerçevesinde Öğrencilerin Öğrenme Motivasyonlarının Arttırılması: Bir Derleme Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 25 (2021): 679.

²³⁶ T.C. Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlüğü, “Sâik, <https://sozluk.gov.tr/>.”

²³⁷ Murat Memiş, *Mu‘tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*, Ankara: Sakaç Yayınları, 2011, s. 204, 206, 207, 111.

²³⁸ Aziz Şensazlı, “Doğu ve Batı Düşünce Dünyasından İnsan Fiilleri”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları* 7 (2019): 209.

²³⁹ Bünyamin Duran, “Said Nursi’nin Düşüncesinde ‘Adil İnsan’ın Sosyo-Politik Çerçevesi”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları* 5 (2018): 41.

²⁴⁰ Alfred Schutz, *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences*, ed. Springer, New York: 2011, s. 79.

²⁴¹ Namık Çankı, *Lûgatçe-i Felsefe*, II, s. 470.

²⁴² Cambridge Dictionary, “Herald, <https://dictionary.cambridge.org/tr/s%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce-t%C3%BCrk%C3%A7e/herald>.”

²⁴³ Yunus Cengiz, *Mu‘tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s. 197-202.

Mu‘tezile teolojisiinde köklü bir yer edinmiş olan dâî kavramı -bilhassa yabancı araştırmalarda- “*motiv*” ve “*herald*” terimleri üzerinden tahlil edilmektedir.²⁴⁴ Ekolün mezkûr terimi inanç sistemlerinin temeline yerleştirdiği ve ilkelerini açıklamada kullandığı göz önünde bulundurulduğunda, güdülere atfettikleri mananın anlaşılması önem arz etmektedir. Mu‘tezilî alimlere göre güdülerin varlığının ispatı Allah’ın kötülükleri yaratmıyor oluşuyla doğrudan ilintilidir. Hüsün ve kubuhu hakiki manasıyla kabul eden ekol, iyilikle kötülük halinin bir şeyin mahiyetine dahil olan zâtî bir vasfı olduğunu iddia etmektedir.²⁴⁵ Dolayısıyla Allah kötü olan bir şeyi yaratmayacağı ve dahi emretmeyeceği için bu noktada kabih fiillerin ardında güdüler yatmaktadır. Her şeyin yaratıcısının Allah olduğu bilgisi çerçevesinde, güdüleri yaratanın da insan değil O olduğu kabul edilmektedir. Bu durumda mezhebin önde gelenlerinin güdüleri nötr motivatörler olarak varsaydıkları²⁴⁶, bilgi, irade ve kudret işbirliği neticesinde bir eylemin gerçekleştiği ve fiillerin ardındaki sorumluluğun nihai kertede yine insana ait olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu mevzuda yapılan teşrihlerden mütevellit güdülere, günümüz psikoloji anlayışındaki gibi fiziki bünyenin mevcudiyetini sürdürebilmesi için hayatî bir rol biçildiği anlaşılmaktadır. Mezhebin düşünürlerince güdü (dâî)-fiil arasında kurulan nedensellik ilişkisi vasıtasıyla teolojik problemler aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Meseleyi sistematize eden Kādî Abdülcebbar’ın, güdülere insan davranışlarının sorumluluğunu yüklemesi ve onları teklifin şartlarından biri olarak kabul etmesi, *devâî teorisinin* oluşmasına öncülük etmiştir. Kādî’nin devâîye bu denli etkin bir rol biçmesi sebebiyle ortaya çıkan teori, çeşitli zümrelerce determinizme sebebiyet verme ihtimalinden dolayı eleştirilmiştir.²⁴⁷ Bu hususta eserlerinde eleştirilerini delilleriyle sunarak güdülerin fiil özgürlüğüne engel teşkil edip Mu‘tezile sistemiyle örtüşmediğini savunan kişilerin başında tezimizin ana ismi, müteahhir dönemin gözde kelâmcısı Fahreddin er-Râzî gelmektedir. İmamın *devâî teorisine* yönelik eleştirilerinin ispatlanması durumunda, Mu‘tezile’nin sorumluluk ve özgürlük esasları çerçevesinde kurduğu sistemi zayıflatma potansiyeli taşımaktadır. Oysaki Kādî’nin öne sürdüğü

²⁴⁴ George Hourani, *Islamic Rationalism, The Ethics of Abd al-Jabbar*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 82.

²⁴⁵ İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi*, 16-17 (1998-1999): 67-68.

²⁴⁶ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 31.

²⁴⁷ Bu hususta eleştiriler için; Bkz. Wilferd Madelung, *The Late Mu‘tazila and Determinism*, I, s. 245-257.

hipotezi ile amacı, davranışın sorumluluk ve özgürlük açısından diğer icbârî faktörlerden ayrıldığını vurgulamaktır.²⁴⁸

2.1.1.5. Garaz

İnsanı eyleme sevk eden iç kuvvelerden bir diğeri olarak zikredilen garaz kavramı, sözlükte “maksat, gaye, amaç, erek” manalarına gelmektedir. Istılâhî olarak ise “tutum ve davranışların kendisine yöneldiği nihâî hedef, gâî sebep” anlamlarına karşılık gelir. Bir felsefe ve kelâm terimi olarak garaz ise, fiilin ilk muharriki demektir. Garaz kavramı ayrıca fâili, fiili yapmaya ya da terke yönlendiren gaye anlamında da kullanılmaktadır.²⁴⁹

İç kuvvelerin davranışlar üzerindeki etkilerini çözümlemeye önem veren Mu‘tezile özelinde, bilhassa güdü ve garaz kavramlarının birbirinden ayırt edilmesi ve Allah’ın da bir garazı olduğu iddiası dikkat çekmektedir. Garaz söz konusu olduğunda fâil, davranışın yapılmasına sebep olan şeyi, amacı, gayeyi önceden bilmektedir.²⁵⁰ Râzî de güdü ve garaz arasında teşabüh bulursa da farklılıklar olduğunu ifade etmekte ve “garaz (amaç) bilinen veya sanılan faydanın adı iken, güdü bu bilgi veya zandan ibarettir.”²⁵¹ şeklinde bir ayırmda bulunarak garaz ile güdü kavramlarının hususi yönlerine dikkat çekmektedir. Zikredilen bilgiler ışığında garaz kavramının daha dar bir manada kullanılıyor olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu kavram hakkında farklı görüşleri nakleden Tehânevî (ö. 1158/1745), *el-Keşşâf*’ında garaz teriminin, ta‘lîl konusu ele alınırken zikredildiğini ifade eder. Ta‘lîl, bir fiilin yahut hükmün bir illetle bağdaştırılması manasında kullanılan kelâm ve fıkıh usulü terimidir.²⁵² Kelâm ilminde Allah’ın fiillerinin herhangi bir amaç barındırıp barındırmadığı ve dahi bu durumun gerekliliği gibi hususların tartışıldığı meselede Eş‘arî ekolüne göre; Allah’ın fiillerinin muallal olması gerekmez. O’nun fiillerinin icbârî olarak değil ihtiyârî olarak gerçekleştiği ön kabulüyle bazı gruplar bu görüşü desteklemişlerdir ancak buna Mu‘tezile muhalefet etmiş ve ta‘lîlin elzem olduğunu öne sürmüştür.²⁵³ Zira onlara göre Allah’ın garazının esas manası budur. Kula bir cefâ isabet etmesi teklifin bir

²⁴⁸ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 21.

²⁴⁹ Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-fünûn*, thk. Ali Dahruc, Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996, “garaz” md. II, s. 1249-1250; Cürcânî, *Ta’rîfât*, “garaz” md.

²⁵⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, s. 53-54.

²⁵¹ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), s. 379.

²⁵² H. Yunus Apaydın, “Ta‘lîl”, *DİA*, XXXIX, 511.

²⁵³ Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefi et-Tehânevî, *Keşşaf-u Istilah-i Fünun*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut, 1996, II, s.1250.

getirisidir. Allah, kulunun menfaatini gözettiği için kul, ahirette çektiği acıların karşılığını (ıvaz/ta'vîz) alacaktır.²⁵⁴

Ta'lîlin icbâren kabulüne karşı çıkan Sünnî mütekellimler ise, O'nun fiillerinde aranacak ta'lîlin garaz ve illet-i gâiyye cihetiyle değil bilakis hikmet ve maslahat dairesinde olabileceğini savunmaktadırlar. Bu konuya açıklık getirmek isteyen Teftâzânî'ye göre; eğer hikmet sözüyle garaz-i bâis işaret ediliyorsa, Allah'ın hiçbir fiili muallel değildir ancak söz konusu kavram çerçevesinde hikmetin bütün fiillerde kendini göstermesi olarak yorumlanıyorsa o zaman Allah'ın bütün fiilleri mualleldir.²⁵⁵ Garaz olmadan (amaçsız) fiilin abesî olacağını, böyle bir durumun ise menfî/kabîh olduğunu ve Allah'tan tenzih edilmesi gerektiğini delil gösteren Mu'tezile ise ta'lîlin vucubuna hükmetmiştir.²⁵⁶ Bu noktada garaz kavramının güdü ile ortak noktaları kadar farklılaşan yanlarının da olduğu ve insanı bir fiile yönlendirirken belli bir hedef barındırdığı söylenebilir.

2.1.1.6. Kasıt

Sözlükte “yönelmek, azmetmek, orta ve doğru yolu tutmak”²⁵⁷ manalarına tekabül eden ve kökleriyle birlikte altı âyette zikredilen²⁵⁸ kasıt kavramı, bir kimsenin arzu ile iradeye sahip olmasıyla birlikte fiile yönlendiriliyor oluşunu ifade etmektedir. Niyet, azim, irade, ihtiyar ve amd (taammüd) gibi insanın iç dünyasında cereyan eden öznel yansımaları ifade etmeye dair çeşitli terimlerle eklektik bir ilişki halindedir. Kavramlar arası diyaloga bakacak olursak, bilhassa fıkıh literatüründe niyet, kasıt ve taammüd terimlerinin yakın anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.

Kasıt ve niyet kavramlarının çoğunlukla eş anlamlı olarak kabul edilip kullanılsa dahi kelimeler arasında farklı nitelikler söz konusudur.²⁵⁹ Bu bağlamda kastın salt bir biçimde yöneliş ifade ettiğini, niyetin ise eyleme mânevî/müsbet bir anlam yükleyen bir

²⁵⁴ İlyas Çelebi, “İvaz”, *DİA*, XXIII, 488-490.

²⁵⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mağâşid*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1409/1989, II, s. 113 ve 116. Ta'lîl fikrine tümünden karşı çıkan Eş'ariyye ekolü, mutlak güç sahibi olan Allah'ın kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunacağını ve ona herhangi bir icbârî fiil isnad edilemeyeceğini kabul etmektedir. Örneğin Bkz. Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1987, s. 50-51; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, ter. ve nşr. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 137-152; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007, s. 150-160.

²⁵⁶ Tehânevî, *el-Keşşâf*, “garaz” md. II, s.1250.

²⁵⁷ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ksd” maddesi; Ali Şafak, “Kasıt”, *DİA*, XXIV, 559.

²⁵⁸ el-Mâide 5/66; et-Tevbe 9/42; en-Nahl 16/9; Lokmân 31/19, 32; Fâtır 35/32.

²⁵⁹ Karâfî, *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1984, s. 7-13.

sâik olduğunu savunanlar bulunmaktadır.²⁶⁰ Binaenaleyh kasıt kavramının niyetten daha kapsamlı bir manada cereyan ettiği anlaşılmaktadır. İrade-kasıt ilişkisinde ise irade kişinin öznel eylemi hakkındaki tasarrufuna işaret ederken kasıt; bu eylemin sonucuna yönelme anlamı taşıyarak daha özel bir anlamda vuku bulmaktadır. İhtiyar teriminin ise iki seçenekten birini diğerine öncelemesi yönüyle kasta göre sınırları daha belirgindir. Bir fiili bile isteye, sonuçlarını dileyerek gerçekleştirme manası taşıyan amd (taammüd) kasıt kavramı ile irade barındırması cihetiyle benzeşmektedir ancak amd kasta göre daha fazla kararlılık ve eylem ifade etmektedir.²⁶¹

Söz konusu kavram günaha yönelmenin ardından dinî sorumluluğun hangi evrede başlayacağı yönüyle kelâm ilminde, kastı izleyen eylemin ardından gelen hüküm ve sorumluluk yönüyle ise İslâm hukukunda işlenmektedir.²⁶² Fiilin gerçekleşmeden önceki fizikî aleme en yakın safhası olan kasıt kavramı, iradenin dış âlemdeki tezahürüdür. Zira hâriçte mevcut olmayan bir eylemden kişi sorumlu tutulamaz. Mütetekellimler cihetinde kavrama sevk kuvvesi manasıyla ekseriyetle Mu‘tezile ekolünün eserlerinde rastlamak mümkün olup birçok yerde devâî kavramıyla birlikte kullanılmaktadır.²⁶³

İrade merhalesinden önce davranışa etki eden ve yönünü belirleyen bu iki unsur (devâî ve kasıt); Kādî Abdülcebâr’ın düşünce sisteminde daha çok insan sorumluluğuyla alakalı konularda geçmektedir. Kādî’nin “kişinin kendisinin veya etkeninin haline mutabık bir fiili istemesi”²⁶⁴ ifadesiyle yaptığı kavram tanımı doğrultusunda, dâînin devreye girmesiyle beraber, bilinçdışı olarak ihtiyaçlar vasıtasıyla tetiklenen eylemin, kasıt mefhumu ile bilinçli bir forma sokulmasının amaçlandığı anlaşılmaktadır.²⁶⁵ Bu iradî yönü dikkate alındığında kasıt kavramının modern psikolojideki bilincin eşlik ettiği davranış anlayışıyla benzeştiği görülmektedir. Davranışı salt eylemden ayırtıran kilit nokta, eylemin bir uyarana karşısında “bilinçli tepki” özelliği barındırıyor olmasıdır.²⁶⁶ Bilinçli davranış kasıt kavramında olduğu gibi bir nedene dayalıdır ve irade barındırmaktadır.

²⁶⁰ Ali Muhyiddin el-Karadâgî, *Mebde’ü’r-rızâ fi’l-ukûd*, Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1985, I, s. 199-201.

²⁶¹ Şafak, “Kasıt”, s. 559.

²⁶² Şafak, “Kasıt”, s. 560-561.

²⁶³ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 48.

²⁶⁴ Kādî, *el-Muğnî*, VI/II, s. 58; a.mlf., *el-Muhît*, s.291.

²⁶⁵ Kādî, *el-Muğnî*, VIII, s. 43. Ayrıca Bkz. Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 49.

²⁶⁶ Jennifer M. George ve Gareth Mi Jones, *Understanding and Managing Organizational Behaviour, Edition Second*, USA: an Imprint Of addison wesley, 1999. s. 532.

2.1.1.7. Şehvet

Güdülere benzer fonksiyona sahip kavramlardan bir diğeri olan şehvet; lügatte “bir şeyi isteme, sevme, arzulama, şiddetli arzu, tutku”²⁶⁷ manalarında kullanılan bir isimdir. Daha çok mastar haliyle kullanılan kelimenin çoğulu *şehvât* olarak çekimlenmekte olup sözcük terimsel olarak, “nefsin kendisi için uygun olanı talep etmek üzere harekete geçmesi, hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru insanı tahrik eden güç ve bireyin duysal zevklere duyduğu şiddetli istek”²⁶⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Aynı kökten türeyen *iştihâ* kelimesi sıradan arzuya, *şehvân* ve *şehvâni* bir şeyi arzulayan kimseye, *şehî* ve *müştehi* kelimeleri ise arzulanan şeye tekabül etmektedir.²⁶⁹

Kur’ân’da şehvet ifadesi iki yerde²⁷⁰, *şehvât* kelimesi ise üç yerde²⁷¹ geçmektedir. Ayrıca istemek ve arzulamak manalarını içeren sekiz farklı âyette *iştihâ* kökünden fiiller bulunmaktadır. Bu âyetlerden biri dışındaki (en-Nahl 16/57) her yerde, bu fiiller cennet nimetlerine karşı hissedilen kuvvetli arzuyu tanımlamak amacıyla kullanılmıştır.²⁷² Hadislerde ise söz konusu kavramın bazen benzer anlamları,²⁷³ genellikle ise sakıncalı hazları ifade ederken kullanıldığı görülmektedir.²⁷⁴ Ayrıca fikhî terminolojide haram-helal dairesinin izahında, mubah olan şehvî güçlerin taksiminde vb. birçok meselede şehvetin hükme etkisi üzerinde durulmuştur.²⁷⁵

İnsan fiillerinin arka planındaki psikolojik etkenleri izah ederken ele alınan şehvet kavramı mevzuunda detaylı bilgi sunan Kādî’nin terminolojisinde; insan tabiatında bulunan ve onun arzuladığı davranışları yapma eğilimi gösteren bir kuvvedir.²⁷⁶ Zira insan davranışı fayda veya zararı temele alan; kişinin faydalı olana yönelerek zararlı olandan kaçınmasına imkân tanımaktadır.²⁷⁷ Ona göre insan, şehvet sahibi olduğunu

²⁶⁷ Faruk Beşer, “Şehvet”, *DİA*, XXXVIII, 477.

²⁶⁸ Beşer, “Şehvet”, s. 477.

²⁶⁹ Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, “şhv” md.; Ebu’l-Hasen Seyyid Şerîf el-Cürcânî *et-Ta’rifât*, thk. İbrahim Ebyârî, Beyrut: Darü’l-Kitâb el-Arabî, 1996, “şehvet” md., s.170; Tehânevî, *Keşşâf*, “şehvet” md. I, 1044; İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “şhv” md.

²⁷⁰ el-A’râf 7/81; en-Neml 27/55.

²⁷¹ Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/27; Meryem 19/59.

²⁷² M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Kahire, 1950, “şhv” md.

²⁷³ Wensinck, *el-Mu‘cem*, “şhv” md.

²⁷⁴ Bkz. Müsned, IV, 124; a.g.e., IV, 126; a.g.e., II, 260; Buhârî, “Rikâk”, 27; Müslim, “Cennet”, 1.

²⁷⁵ Beşer, “Şehvet”, s. 477.

²⁷⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, s.501.

²⁷⁷ Kādî, *el-Muğnî*, IV, s. 17.

zorunlu olarak bilir. Bir şeyi arzulaması ya da ikrah etmesi durumunda kendinde meydana gelen değişimin farkındadır.²⁷⁸ Çünkü arzular, insan üzerinde hayli güçlü tesiri olan duygulardır. Bu durumu sözelimi suya arzu duyan birinin ne yapıp edip ona ulaşmaya çalışmasında gözlemek mümkündür.²⁷⁹ Eserlerinde şehvet kavramına dair net bir söylem bulunmasa dahi, Câhiz'in de söz konusu kuvveye dair bu minvalde bir fikir beyan ettiği satır arası okumalardan anlaşılmaktadır. Ona göre şehvet; duyu organlarının işlevselliğiyle birlikte elde edilen hazzın, zihinde işlenmesiyle ortaya çıkan sevinç halinin nefis tarafından yaşanmak istenmesidir.²⁸⁰ Bu durumda mütekellimin Antik dönem hazcılığına yakın bir mana verdiği söylenebilir. Zira ona göre şehvet, rahatına düşkün olan nefsin buna uygun hareket etmesi demektir:

Nefs, doğası gereği rahatı, yücelmeyi, galip olmayı, duyuların görmekten haz aldığı manzaraları, güzel kokuları, hoş yemekleri, nameli sesleri sever ve bunların karıştından da hoşlanmaz... Yaratılıştan gelen bu özellikler, tabiattaki bu gizli şeyler; sevilenler ve tiksinti duyulanlar arasında yer alan bu olgular, değişmez huylar ve yaratılmış tabiatlardır.²⁸¹

Buna benzer bir yorumlama Aristoteles'in *Eczâü'l-hayevân*'ında da geçmektedir. Ona göre şehvet; haz veren şeyin istenmesidir.²⁸² Bu bakımdan insanın iç kuvvelerle tanışmasının başlangıcını teşkil eden şehvî güçlerin; güdüler ya da diğer iç motivler gibi davranışın fitilinin ateşlenmesinde etkili olsalar dahi, ekseriyetle biyolojik sâiklerle meydana geldiklerini söylemek mümkündür.

Mutasavvıflar ise şehvetin şeytan tarafından insana fısıldandığı düşüncesine ve akli etkisiz hale getirmeye çalıştığı menfi yönüne odaklanmaktadır.²⁸³ Aynı minvalde bir görüşe Antik dönem filozoflarından Pisagor'da da (M.Ö. 570-495) rastlamak mümkündür. Kindî'nin aktarımıyla Pisagor'a göre eğer nefis -bedenle beraberken- şehvî arzularından arınırsa ve varlığın hakikatine dair çokça düşünüp araştırırsa, ruhundaki

²⁷⁸ Kādî, *el-Muğnî*, IV, s. 19.

²⁷⁹ Yunus Cengiz, *Mu'tezile 'de Eylem Teorisi*, s. 236-243.

²⁸⁰ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 88.

²⁸¹ Câhiz, *el-Me'aş ve'l-me'âd Resâilü'l-Câhiz*, nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1964, I, s. 103.

²⁸² Bkz. Aristoteles, *Eczâü'l-hayevân*, çev. Yuhanna b. Bitrîk, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978, 611a; Bu hususta Râzî her canlının ulaşmak istediği bizatihi şeyi haz ve mutluluk olarak tanımlarken, kendisinden doğrudan kaçınılan unsurların elem ve hüznü barındırdığını belirtmektedir. Bkz. Râzî, *el-Metâlib*, IV, s. 491.

²⁸³ Beşer, "Şehvet", s. 478.

pastan kirden arınır ve Yaratıcının nuruyla aydınlanır.²⁸⁴ Nakledilen görüşlere binaen şehvetin, nefsin dürtü ve temayüllerinde rol aldığı ve dizginlenmesi gereken bir içgüdü olduğu anlaşılmaktadır.

Söz konusu bilgiler ışığında söylenebilir ki insan her ne kadar irade bahşedilerek yaratılmış olsa dahi; güdü, havâtır, garaz, kasıt, şehvet gibi fiili yapmaya sevk eden güçlü iç kuvvelere de sahiptir ve onlardan hâlî bir fiil yapısı yoktur. Görüldüğü üzere dâî kavramına alternatif benzer ifadeler ile, her ne kadar birbirinden farklı tarafları olsa dahi, kastedilen anlam aynıdır. Ancak fiile yönlendiren kuvveler kadar; insanın eyleme geçmesine engel olan veya fiili yapmamaya/terk etmeye yönlendiren savârîf, kuvvet, nüfur, mâni‘ gibi ketleyici güçler de bulunmaktadır. Eylem meydana gelmeden önce, zihinsel süreçler açısından devâî ve savârîfin mütesâvî olduğu söylenebilir ancak savârîf; eylem merhalesinde ters bir etki yaratmaktadır. Dolayısıyla devâî, fiili meydana getiren sâik olarak tanımlanabilirken; savârîf, bir kişiyi eyleme geçmekten alıkoyan, engelleyen gücü temsil etmektedir. Bu noktada tezimizin ikincil ana kuvvesi olan savârîfin niteliklerini ele almak yerinde olacaktır.

2.2. Savârîf Kavramı

Arapça kökenli bir kelime olan *savârîf* kavramı sözlükte uzaklaştırma, bir şeyden yüz çevirme manalarına gelmekte iken;²⁸⁵ ıstılâhî olarak Şerîf el-Murtazâ’nın (ö. 436/1044) tanımıyla “Birtakım nedenlerden mütevellit bir şeyi gerçekleştirmeye kâdir olan kimseyi, onu yapmaktan men eden şeydir.”²⁸⁶ Zemahşerî (ö. 538/1144) de söz konusu kavrama benzer bir mana atfederek mahrum etmek, engel olmak anlamlarına gelen mâni‘²⁸⁷ kelimesinin çoğulu olan mevâni‘ ile savârîf kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmıştır.²⁸⁸ Defeden, uzaklaştıran, iten gibi anlamlara gelen dâfi‘ ifadesinin de bu itibarla istimal edildiği belirtilmektedir.²⁸⁹

²⁸⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s. 245.

²⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “s-r-f”, md.

²⁸⁶ Bkz. el-Murtazâ, *el-Hudud ve’l-Hakâik*, s. 164. (Kâdî, *el-Muğnî*, XV, s. 402, 2 numaralı dipnottan naklen.)

²⁸⁷ Ferhat Koca, “Mâni’”, *DİA*, XXVII, 573.

²⁸⁸ Ebû Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hağâiki gavâmizi’t-tenzîl*, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, I, s. 675.

²⁸⁹ Mehmet Kanar, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 88.

Eraslan'ın ifadesiyle Kādî Abdülcebbâr'dan önce usûlcüler ya da kelâmcılar cihetinde kavramın terimsel karşılığına rastlanmamaktadır.²⁹⁰ Benzer bir durumu Antik dönem filozoflarında da gözlemek mümkündür. Hazza yönelip elemden kaçınma meselesinde düşünürler, savârîfa benzer birçok kuvveden bahsetmiş olsalar dahi o dönem ifadenin terim hali zikredilmemiştir. Kişinin faydalı olana yönelip zararlı olandan kaçındığı haz odaklı bir fiil sistemini desteklediği görülen Kādî²⁹¹, İsfahânî'nin aktarımına göre, şehveti insanı arzularına sevk ettirici bir güç olarak ele alırken, nüfur adını verdiği bir şeyden rahatsızlık duyup kaçınma dürtüsünü savârîf kuvvesi ile özdeşleştirmektedir.²⁹² Dolayısıyla mezkûr kuvvenin ıstılâhî anlamına ilk olarak, düşünce sisteminde iç muharriklere geniş manada yer veren Kādî'de rastlanmaktadır. Ona göre savârîf ifadesi devâin zıt anlamlısıdır²⁹³ ve kişide mevcut olan güdünün harekete geçmemiş halidir.²⁹⁴ Söz konusu anlama *devâ'i't-terk* güdüsü diyerek terimleştiren Kādî,²⁹⁵ insanı bir davranışı yapmaktan men eden genel motive sârîf/savârîf tanımlamasında bulunmaktadır.²⁹⁶

Kādî'ye göre savârîf; fiilin menfî yahut zarar olasılığı barındırması veya fayda bulundurmaması gibi sebeplerle eyleme geçişi engelleyebilmektedir ki bu durumda zannın, ilmin yerini tuttuğu anlaşılmaktadır.²⁹⁷ Yani onun düşüncesinde bir fiili yapmamak için kesin bilgi (*kat'î delil*) gerekmemektedir. Kādî bu duruma içki sofrası üzerinden bir örnek sunmakta ve kötülükler barındıran bir ortamın çeşitli yanlışlara zemin hazırlayacağını, dolayısıyla zann-ı gâlibin ilmin yerini alabileceğini iddia etmektedir.²⁹⁸ Yolda rastlanan bir tehlike uyarısı, kasvetli bir atmosfer ya da ürpertici bir ses zann ifade etmesine rağmen, insanı o yola yönelmekten alıkoyabilmektedir. Dolayısıyla savârîfî zihinsel süreçte yalnızca ilim düzeyinde değerlendirmek yeterli olmayacaktır.

²⁹⁰ Abdulvasıf Eraslan, “Kādî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi” (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) s. 173.

²⁹¹ Kādî, *el-Muğnî*, IV, s. 17.

²⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 501.

²⁹³ Eraslan, “Haber Nazariyesi”, s. 172.

²⁹⁴ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi...*, s. 33.

²⁹⁵ Kādî, *el-Muğnî*, VI/I, s. 187; XII, s. 386-392; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 178.

²⁹⁶ Kādî, a.g.e., XIV, s. 382; a.mlf., *el-Muhît*, I, s. 18, 23, 33; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 13.

²⁹⁷ Kādî, a.g.e., XVI, s. 356.

²⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, ter. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013, I, s. 89.

Kādî'den sonra gelerek kavramı ıstılâhî manasıyla istimal eden diğer alimlere bakıldığında, onun talebesi Ebû'l-Hüseyn'in *el-Mu'temed*'inde devâi ve savârıftan bahsettiği görülmektedir. Düşünür, içtihatı icmânın cevâzına dair bir mesele sunarken, bir hüküm veren kimsenin ya devâiye ya da savârıfa başvurduğu hususunda kavramları yönlendirici iç kuvveler şeklinde kullanmaktadır.²⁹⁹ Ancak Basrî, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımına güdülere Kādî Abdülcebbâr'ın teorisinden daha keskin sınırlar çizerek, fiillerin gerçekleşmesi için motivleri zorunlu nedenler olarak görmektedir.³⁰⁰ Ebû'l-Hüseyn'in dâi mefhumuna atfettiği değer, eylemin gerçekleşmesini açıklaması hasebiyle önemli olup fâilin güdüler olmadan da fiil meydana getirebileceklerini savunan Kādî'den ayrılmaktadır. Güdülere atfedilen bu yeni fonksiyon, mezhep içinde kullanılan motiv, dâi, bilinç gibi kavramların da yeniden tartışılmasına kapı aralamıştır.³⁰¹

Hanbelî kelâm âlimi ve hukukçusu Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın ise (ö. 458/1066) savârıf kavramına *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserinin nesih başlığı altında bir meselede yer verdiği görülmektedir. Ferrâ, şer'î olarak neshin câiz olmadığına delil getirenlere cevap sunarken zikredilen sârıf kelimesini, ıstılâhî manasına yakın olarak terke yönlendirici bir anlamda kullanmıştır.³⁰² Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs* adlı kitabında lafızlarla alakalı bir meselenin izahında bir misalin üzerinden savârıf ve devâi kavramlarını açıklamaktadır. Mütakellimin ifadelerine göre devâinin eyleme yönlendirdiği, savârıfın ise engellemediği bir durumda, susamış ve suyu bulan bir kimse kesin surette o soğuk suyu içecektir.³⁰³ Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî'nin (ö. 536/1141) savârıf tanımı ise "fâilin bir fiili yapmamasına neden olan etken"³⁰⁴ şeklindedir. Söz konusu kavramı kullanan bir diğer isim olan Tûsî; Şîa inançlarına dair eseri *el-İktisâd*'ında³⁰⁵ kader konusunu açıklarken terimin hem sârıf hem de savârıf formuna yer

²⁹⁹ Ebû Hüseyin Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muammer Hamidullah, Ahmed Bekîr ve Hasan Hanefî, Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyu'l-Frensiyy li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965, II, s. 60.

³⁰⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, s. 510.

³⁰¹ Wilferd Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism", çev. Kevser Demir Bektaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 28 (2019): 281-282.

³⁰² Kādî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ el Bağdâdî el-Hanbelî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî, Riyad, 1990, III, s. 778.

³⁰³ Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullâh Cûlum en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts., II, s. 23-24.

³⁰⁴ Mahmûd b. Muhammed İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, thk. Wilferd Madelung, Tahrân: Muessese-i mutalaat-i İslâmî, 1390, s. 863.

³⁰⁵ Bkz. İlyas Üzümlü, "el-İktisâd", *DİA*, XXII, 56.

vermiş ve bir insanda savârîfın bulunmayıp, devâînin hâsıl olması durumunda o fiilin gerçekleşeceğini ifade etmiştir.³⁰⁶

Akılın, bir eylemin oluşması esnasında menfaat barındırmayan bir hususu düşünmeyeceğini savunan büyük mütefekkir Fahreddin er-Râzî ise böyle bir durumda dâî oluşumunun gözlenmeyeceğini düşünmektedir. Aynı şekilde bir kimse kendisine zarar isabet edecek bir eylem olduğunu düşünürse, bu fiilin yapılmaması hususunda kendisinde muharrik bir savârîf kuvvesi yaratılır. Binaenaleyh, Râzî'nin düşünce sisteminde devâî ve savârîf kuvvelerini tasavvurât değil tasdikât grubundan kabul ettiği görülmektedir.³⁰⁷ Mütekellim, güdülerin meydana gelişinde üçlü bir fiil ayrımı yapmakta ve bunlardan ilkinin fayda sağlayan fiil, ikincisinin zararı ortadan kaldıran eylem ve üçüncüsünün ise faydalı bir şeyi izâle eden durumu yok eden davranış olduğunu söylemektedir.³⁰⁸ Âlimin güdülere dair izahatı tezimizin ikinci bölümünde daha teferruatlı bir biçimde incelenecektir.

Kötülük mefhumunu Yaraticıdan nefyetme gayesiyle güdülere diğer fırkalardan daha temel bir yer addeden Mu'tezile fikriyatı tahlil edildiğinde, devâî gibi savârîf kuvvelerinin de önemli bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Ekol; bir kimsenin eyleme geçebilmesi adına tetikleyici bir kuvve iktiza ettiği gibi, terk etmesi için de fiilden alıkoyan bir güç bulunması gerektiğini savunmaktadır. İnsan cihetinden doğan kötülüğün icbârî olarak ortaya çıkmaması için kişiye fiili yapmasına yahut terk etmesine imkân tanıyan bir iç kuvve yaratıldığı iddiasıyla eylemin oluşumundaki ilk sebep türüne dâî, ikinci nedene ise sârîf adı verilmektedir.³⁰⁹ İhtiyârî fiillere güdüler vasıtasıyla alan açarak kulun teklife ve sorumlu olacağı hükümlere muhatap olduğunu gösterme gayreti güden Mu'tezile, devâî ve savârîfa sahip olmayı, mükellef kılınmanın şartlarından biri olarak kabul etmektedir. Zira insan, sorumlu bir özne mahallinde yer alabilmek için eylemlerinde ihtiyârî olarak tasarrufta bulunabilmelidir.³¹⁰ Teklîfin kendi içinde tutarlı bir yapı halinde değerlendirilebilmesi ise dışsal bir müdahale mekanizması ve

³⁰⁶ Tûsî, *el-İktisâd*, s. 97.

³⁰⁷ Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 13.

³⁰⁸ Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 34-35.

³⁰⁹ İbnü'l-Melâhimî, *el-Mu'temed*, s. 863.

³¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Müşâbihu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Zerzur, nşr. Kahire: Dâru't-Turas, 1966, II, s. 716.

göstermelik bir eylem olan ilcânın³¹¹ ortadan kaldırılması şartıyla mümkündür.³¹² Bu hususta kötülüğün kaynağına dair çözümlemelerin, bireyin Tanrı-evren-insan anlayışının şekillenmesinde rol aldığı görülmektedir.³¹³

İyilikle kötülüğün mahiyetine ve ilişkisine dair tartışmalar kelâm ilminde hüsün-kubuh problemi çerçevesinde tartışılmaktadır.³¹⁴ Bu görüşten yola çıkarak inşa edilen güdü nazariyesi çerçevesinde hususen Bağdat Mu‘tezilesinde; teklîf, ilâhî nimetlerin kulun hayrına olması sebebiyle Allah’a iyiliği yaratmanın vacip kılınması, itaate ya da masiyete yönlendiren lütuf mefhumuyla Yaratıcının fiillerine zorunluluk atfedilmesi gibi meseleler ele alınmaktadır.³¹⁵ Mezhebin diğer kanadı olan Basra ekolü bu noktada ufak da olsa farklı bir argümana başvurmakta, ilâhî fiiller mutlak bir vücut dairesinde değerlendirilmemekte ve varlıkların iyiliklerine olan (salah) her şeyin Yaratıcıya, yaratılmalarının akabinde vacib olduğu savunulmaktadır.³¹⁶ Aslah fikrinin Mu‘tezile’nin ardından modern dönemin felsefî bir problemi olarak Malebranche ve Leibniz tarafından ele alınarak müdafaa edildiği bilinmektedir.³¹⁷

Allah’a kulları için hayrı yaratmanın vacip oluşu, *salâh* (iyi) yahut *aslah* (en iyi) sözcüğüyle ifade edilsin,³¹⁸ Kâdî’ye göre yalnızca Allah’a isnad edilebilecek bir fiil olması hasebiyle ulûhiyyet dairesinden ayrı tasavvur edilememesi demektir.³¹⁹ Mu‘tezile’nin istidlaline binaen kötülüğün; özü itibarıyla yalnızca iyi olanı yaratacağı kabul edilen Allah cihetinden yaratılmadığı, bilakis insanın kendi tabiatıyla -güdüleriyle-

³¹¹ Cengiz Kallek, “Telcie”, *DİA*, XL, 397.

³¹² Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, s. 509-510; Ömer Hamdan ve Sabine Schmidtke, *Nuketu’l-Kitâbi’l-Muğnî*, Beyrut: el-Ma’hadü’l-Almanî li’l-Ebhâsi’s-Şarkıyyî, 2012, s. 177.

³¹³ Batı düşüncesinde kötülük probleminin çözümüne yönelik birtakım tezler öne sürülmüştür. Çözüm önerileri: 1-Tanrı tamamen iyiden müteşekkil değildir. 2-Tanrı mutlak bir kudret sahibi değildir. 3-Tanrı tarafından yaratılan evrende hakiki manada mefsedet bulunmamaktadır. 4-İyilik halinden esas kastedilen şey kötülüklerin zıddı olması değildir. Bkz. J. L. Mackie, “Evil And Omnipotence”, *The Problem Of Evil*, ed. Marilyn McCord Adams ve Robert Merrihew Adams, New York, 1990, s. 30-37. Ancak bu çözüm önerilerinin sorgulanması gerekmektedir zira inanan bir kimse için zikredilen önermelerden ilk ikisi hakkında şüphe ihtimali dahi söz konusu değildir. Evrende kötülüğün olmadığı tezine gelindiğinde ise kötülüğün gerçek dünyadaki varlığını reddetmek problemi çözmekten ziyade ondan kaçmak anlamına gelmektedir. İyilik insana aitse, kötülük de o kadar onun dünyasına aittir.

³¹⁴ Bkz. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *DİA*, XIX, 59-63.

³¹⁵ İbrahim Özdemir, “Mu‘tezile ’de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T’alil”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13 (2019): 27.

³¹⁶ Bkz. Muhammed Kandil, *el-Esâs fi’t-tahsîn ve’t-takbîh*, Kahire: Mektebetu Külliyyeti Usûli’d-dîn, ts. s. 84.

³¹⁷ Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 496.

³¹⁸ Bkz. İlhan, “Aslah”, 495-496.

³¹⁹ Kâdî, *el-Muhîr*, s. 230.

gerçekleştiği sonucuna ulaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen “iyiliğin/hasenenin O’ndan, kötülüğün/seyyienin ise nefisten olduğu”³²⁰ âyetiyle görüşüne delil getiren mezhep, bu vasıtaıyla kötülüğün her bakımdan Allah’a nispetinin kesildiğini ileri sürmektedir.³²¹ Bilhassa Cübbâî, kulun ihtiyârî fiillerinin yaratıcısı olduğu tezini bu âyetten hareketle temellendirmektedir.³²² Ancak âyetin öncesindeki “O kimselere bir hayr isabet ederse, ‘Bu, Allah’tandır’ derler. Ancak onlara bir mefsedet gelirse, ‘Bu, senden kaynaklanmaktadır.’ derler. (Ey Muhammed!) De ki: “Hepsi Allah’tandır.”³²³ ifadesi bahsi edilen iddianın doğruluğuna izin vermemektedir. Nitekim insanın ihtiyârî fiilleri arasında hasenât cinsinden değerlendirilebilecek eylemleri de bulunmaktadır.

Meseleyi ele alan mütekellim ve müfessirlerin çoğunluğuna göre ise; öncelikle âyette geçen hasene/iyilik bolluk, genişlik anlamında bir nimete işaret ederken seyyie/kötülük kıtlık ve musibet manalarındaki dara düşmeyi ifade etmektedir.³²⁴ Kavramlara başka bir yorum getiren Fahreddin er-Râzî, hasene ile seyyie kelimelerinin genel anlamlarının yanı sıra tâat ve masiyet anlamları da içerdiğini söylemektedir ki³²⁵ bu ifadenin insan fiillerini kapsadığını belirtenler de olmuştur.³²⁶

Ehl-i Sünnet bu hususta, söz konusu problemi izah etmek ve insanın sorumluluğuyla fiilleri arasındaki ilişkiyi açıklamak için “kesb” kavramını ihdas etmiştir. Ulemâya göre “her şeyin yaratıcısının Allah olduğu”³²⁷ âyeti de göz önünde bulundurulduğunda; fiilin yaratılmasında Allah’ın her şeyi takdir ve tayin etmesi mahfuz olmakla beraber kişiye sorumluluk alanı sunan kulun kesbi de söz konusudur.

³²⁰ en-Nisâ 4/79

³²¹ Bkz. Kemâleddîn el-Beyadî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, İstanbul, 1949, s. 310; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut, ts. s. 102.

³²² Yener Öztürk, “Kelâmî Açıdan ‘Hasenenin/İyiliğin Allah’tan, Seyyienin/Kötülüğün Nefisten’ Olduğunu Bildiren Âyetin Yorumu”, *Ekev Akademi* 16 (2003):147-148.

³²³ en-Nisâ 4/78.

³²⁴ Bkz. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usulî'd-Diyâne*, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Beyân, 1981, s. 140; Bâkillânî, *Kitabu't-Temhîd*, I, s. 359; Ahmed b. İbrahim el-Behbehârî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, thk. Muhammed Said el-Kahtânî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1391, I, s. 41; Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an Ani'l-Metâin*, s. 102.

³²⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, s. 194. Mütekellim bu hususta iman ve küfrün de Allah tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, s. 192; a.mlf., *el-Metâlib*, (yeni nüsha), IX, s. 541-548.

³²⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, V, s. 195; Taceddîn Ebu Nasr es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur*, ter. M. Sâim Yeprem, İstanbul: İfav Yayınları, 2000, s. 34.

³²⁷ En'âm, 6/102.

Mu‘tezile’yi insan fiillerinde Allah’tan bağımsız bir alan açıyor olmaları sebebiyle eleştiren zümre, bu yaklaşımın bir tür şirk olduğunu iddia etmektedir.³²⁸

Eş‘arî alimlerin çoğunluğuna göre ise söz konusu iddianın aksine, insan fiillerinin hepsi doğrudan doğruya Allah tarafından yaratılmıştır.³²⁹ Bu ifadeden esas murad edilen, gerçek fâilliğin hakiki manada yaratmakla olduğu ve O’nun da yalnızca Allah tarafından olabileceği şeklindedir.³³⁰ Zira insan fiilleri aslında mümkünât dairesindedir ve her mümkün Allah’ın kudreti altındadır. Dolayısıyla insanın eylemleri de bu kudretin altında yer almakta ve kendinden üst bir kudret tarafından meydana getirilmektedir.³³¹

Mâtürîdî ekole gelindiğinde mezhep, konuyu insanın şuur mekanizmasına bir atıfla açıklamaktadır. Kişinin fayda verecek şeylere yönelip zarar verecek şeylerden kaçınmasının, aklıyla diğer seçeneklere yönelmesinin ve amellerinin bir karşılığı olduğunu düşünmesinin semeresi olarak, özü gereği fâil olduğunu idrak ettiği savunulmaktadır.³³² Öyle ki bu insan, arzularından yola çıkarak yöneldiği işlerinde hür ve fâil olduğunun bilincindedir.³³³ Ancak her ne kadar fiiller zorunlulukla gerçekleşmiyor olsa da Mu‘tezile gibi mutlak bir bağımsızlık da söz konusu değildir, eylemler Allah tarafından yaratılmaktadır.³³⁴ Bu bilgiler ışığında gerek iyilik gerekse kötülüklerin Allah’ın yaratmasıyla varlık sahasına çıktığı, fiilde asıl rolün insana ait olması sebebiyle cezaya ya da mükafata tâbî olduğu, günümüz fizyoloji ilminin verileriyle insanın sınırlı

³²⁸ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile ’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, *Kelâm Araştırmaları* 2 (2004):10.

³²⁹ Mustafa Said Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, 59.

³³⁰ Abdülbâki, *el-Mu‘cem*, “hlk” md.

³³¹ Abdulhamid İrfan, *İslâm’da İ’tikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem, İstanbul: Marifet Yay., III. Baskı, 1994, s. 296-297.

³³² Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*, Samsun: Araştırma Yayınları, 2008, s. 242.

³³³ Kazanç, *Kelâm Yazıları*, s. 242.

³³⁴ M. Said Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Ankara: Otto Yayınları, 2017, s. 59.

bir kudret ve iradeyle hareket ettiği³³⁵ ve bir fiili yaparken geçen merhalelerin dahi detayına vâkıf olmadığı³³⁶ ancak fiillerini gerçekleştirirken hür olduğu söylenebilir.³³⁷

İnsan yaşamında her daim bir kuvveye denk düşen bir karşıt kuvve ya da caydırıcı motiv (*sârıf*) bulunmakta ve iyiye yönlendiren güçlerle kötünden sakındırmaya yönelik sâikler sıklıkla çatışma halindedir.³³⁸ Bu iki ayrı kuvveden (devâi ve savârıf) hangisinin baskın olduğu hususu göreceli olsa da fâilin seçme özgürlüğünü etkilememektedir.³³⁹ Bu tespit insanı hem belli direktifler ve kurgusal yönlendirmelerle hareket eden bir robottan ayırmakta hem de onun kum taneleri gibi dağılan bir yapıda olmadığına ve düzenli işleyen bir sistemle yaratıldığına işaret etmektedir.

Güdüler, insanın din ile olan ilişkisinin yanı sıra hem fizyolojik hem de sosyal yönüne ışık tutmaktadır. Her ne kadar günümüz psikoloji dünyasında hazza yönelme (dâî) ve elemenden uzaklaşma (sârıf) güdüleri geniş ölçüde fizyolojik güdüler başlığında ele alınsalar da son dönemde toplumsal bir güdü halini aldıklarını da söylemek mümkündür. Sıkıntılı iş ve insanlardan kaçınmak, sinema/tiyatro gibi eğlenceli aktivitelerden hoşlanmak, sosyal ilişkiler kurmak gibi hususlar bu doğrultuda örnek verilebilir. Öte yandan bu meyil ve uzaklaşma hallerinin kompleks bir yapısı olması hasebiyle, ileride gerçekleşecek bir hazza ulaşmak için daha öncesinde sıkıntılı bir süreç gerekebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.³⁴⁰ İyiye yahut kötüye yönlendirme vasıtasıyla insanı hakikat

³³⁵ Amerikalı sinirbilimci Benjamin Libet (1916-2007), 1980’lerde insan iradesini konu alan bir deney yapmıştır. Bu deney sonucunda, özgür bir seçim yapma noktasında insan beyninin irade etme merhalesinden daha önce harekete geçtiğini, dolayısıyla irade vasıtasıyla verildiği sanılan bir kararın daha öncesinde belirlenmiş olduğu iddia edilmektedir. Ancak insan iradesini tümüyle görmezden gelen bu deney, fizyoloji alan yazındaki güncel makalelerce kabul edilmemekte ve deneyin metodolojik kısıtlılıkları sebebiyle böyle bir çıkarımda bulunmanın mümkün olmadığı belirtilmektedir. Bkz. Marcel Brass, Ariel Furstenberg ve Alfred R. Mele, “Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will”, *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251-263.

³³⁶ David Hume (1711-1776) da benzer bir görüşe sahiptir: “Herhangi bir uzvumu hareket ettirme hakkındaki istemimle bu durumdan meydana gelen fiil arasında, -sinir ve sistemlerden müteşekkil- birçok nedensel araçlar silsilesi bulunmaktadır. İnsan bu devinimde yalnızca oluşumun ilk ve son lahzalarını fark edebilmektedir. Yani istem ve davranışı.” Bkz. B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 1996, II, s. 449. Dolayısıyla insan istediği fiilin dahi gerçekleşmesi noktasında her bir aşamasını bilmemektedir. Bu sebeple insandan üstün, kâdir-i mutlak bir Yaratıcı olmalı ve fiilleri O yaratmalıdır. Bu fikre yakın bir başka isim olan Râzî; uyuyan kimsenin kendini, hareket halindeki kimsenin bazı aşamalarda sükûnunu ve kulun birtakım eylemlerinin illetini bilmediğini belirterek konuya açıklama getirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 172.

Bkz, *İnsan Mucizesi*, (heyet), İstanbul: Vural Yayınları, 2001, s. 260-264.

³³⁷ Bkz, İbn Hümam, *el-Müsayere*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979, s. 112-113.

³³⁸ Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en Théologie musulmane*, Paris: J. Vrin, 1980, s. 49.

³³⁹ Madelung, “The Late Mu’tazila and Determinism”, s. 279.

³⁴⁰ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004, s. 60.

arayışına sevk eden söz konusu iç kuvveler; güvenlik, sevmeye-sevilme, saygınlık kazanma, toplumda yer edinme, kendini bilme-geliştirme, bilişsel yaşam-gelişim, arzu ve isteklerin peşinden gitme, hayatta kalma, varlığını sürdürme ve haz alma gibi birçok noktada insan fiillerini ve dahi güdülenme süreçlerini etkilemektedir.

2.2.1. Nazzâm'ın Düşünce Sisteminde Savârîf

Güdülerin fiile yönelmeyi engelleyen kanadı olan savârîf güçleri incelendiğinde, İbrahim en-Nazzâm'ın henüz hicrî 3. yüzyılda bu konuda bir teori öne sürdüğü görülmektedir. Birbirine zıt yönde çalışan iki farklı gücün varlığına ilk kez değinen mütekellim; çalışmaya, ilerlemeye, devamlı yönelmeye ve eyleme sevk eden bir güdünün karşısında vazgeçmeyi, geri durmayı ve terk etmeyi emreden ikinci bir kuvvenin daha gerekli olduğunu, devâîye karşıt bir gücün imkânı doğrultusunda izah etmektedir. Bu hususu detaylandıran İbnü'r-Râvendî, Nazzâm'ın terke yönlendiren ikincil dâinin mâsiyet yönüyle yaratılarak Allah'tan geldiğini düşündüğünü aktarmaktadır. Ancak ona göre bu kuvve, kişiyi mâsiyete teşvik etmek için değil, adaletin tesisi için yaratılmaktadır.³⁴¹

Teklîfe ve sorumluluk mefhumuna atıfta bulunan Nazzâm'ın, insanın kalbine iki hâtır (devâî ve savârîf) gelmediği vakit doğruya yönelme durumunda seçim gücünün bulunmadığını iddia ettiği de aktarılan bir başka önemli husustur.³⁴² Düşünürün bu ikili zıt güç savunmasının Deysâniyye görüşünde benimsenen nur-zulmet dikotomisi ile bağlantılı olabileceği düşünülmektedir.³⁴³ Bu itibarla Bağdâdî, mütekellimin zıt güdülerden oluşan teorisinin zikredilen fırkanın nur-zulmet anlayışından etkilenerek meydana gelebileceğini iddia etmektedir.³⁴⁴

Nazzâm'ın bu anlayışının en belirgin ortaya çıktığı problem, sarfe teorisidir. Mustafa Müslim, teorinin İslâm düşüncesinde evvela Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) tarafından benimsendiğini aktarırken³⁴⁵ kaynakların çoğunluğu, sarfeyi Kur'ân'ın i'câz yönünü ele almak suretiyle devreye sokan kişinin Nazzâm olduğu yönünde bir kanaate sahiptir.³⁴⁶ Mütekellim, yetenek sahibi Arapların Kur'ân'ın benzerini getirmeye muktedir olduklarını

³⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, s. 311.

³⁴² Eş'arî, *Makâlât*, s. 285.

³⁴³ Mustafa Öz, "Deysâniyye", *DİA*, IX, 270-271.

³⁴⁴ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, 6. Basım, Ankara: TDV Yayınları, 2011, s. 100. Nazzâm'a benzer bir görüşe Gazzâlî düşüncesinde de rastlanmakta olup, *İhyâ'*'nın kalbin ahvalinin incelendiği bölümünde "rahmânî ve şeytânî" olmak üzere iki tür zıt kuvveden bahsedildiği görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *İhyâ'*, III, s. 59-60.

³⁴⁵ Mustafa Müslim, *Mebâhis fi'l-câzi'l-Kur'ân*, Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1996, s. 46.

³⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *DİA*, XXXVI, 140.

ancak bu durumun onlardan ilahi bir set vasıtasıyla alındığını düşünerek teorisini şu cümlelerle özetlemektedir:

Kur'ân-ı Kerîm'in ulaşılamaz yüceliği ve mucizliği; mazi ile istikbale dair gaybî hadiselerde, Arap toplumlarının Kur'ân'ın benzerini getirme arzularının engellenmesiyle ve bazı kimselerin Kur'ân ile çekişme yapmaya girişimlerine mâni olunması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Eğer Araplara mâni olunmasaydı belâgat, fesâhat ve nazım bakımından Kur'ân'a nazire getirmeye güçleri mümkün olurdu.³⁴⁷

Nazzâm'ın sarfe hakkındaki düşüncelerini nübüvvet yönüyle de değerlendiren Bâkılânî, mütekellimin Kur'ân'ın nazım şeklinin Hz. Peygamber'in nübüvveti adına mucizlik vasfı taşımadığını düşündüğünü nakletmektedir.³⁴⁸ Bu hususun detaylarına açıklık getiren Fahreddin er-Râzî'nin ifadelerine göre Nazzâm; Kur'ân'ı risaletin bir tezahürü olarak değil, bilakis ahkam ifadelerini izah etmek için gönderilen kutsal bir metin olarak kabul etmektedir. Binaenaleyh benzerinin getirilememesinin nedeni Allah Teâla'nın Arapları bu durumdan menetmesi ve nazirenin tahakkuku noktasında ilimlerin onların kalplerinden almasından kaynaklanmaktadır.³⁴⁹

Âlimlerin çoğunluğuna göre ise sarfenin genel açıklaması; bütün vecihleriyle zâtı gereği mucize olan Kur'ân'dan, bu hasletin zorla alınmaya çalışılması amacıyla, herhangi bir senet bulunmaksızın iddia edilen vehmî görüşleri çürüten bir i'câz'ül-Kur'ân teorisi olduğu şeklindedir.³⁵⁰ Bu noktada eylemi yapmaya kalkışma iradesinin ortadan kaldırılmasına “*dolaylı sarfe*” adı verilirken, fiile yönelme durumunda kişide hali hazırda bulunması gereken kuvvet ve gizil gücün (güdünün) engellenmesine ise “*mutlak sarfe*” adı verilmektedir.³⁵¹

³⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 215; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 70-71; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 143.

³⁴⁸ Abdülkâhir el- Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 143.

³⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, thk. İbrâhîm Semerrâi, Amman: Dâru'l-Fıkr, 1985, s. 33.

³⁵⁰ Asiye Aslan Gengi, “İ'câz'ül-Kur'ân Bağlamında Sarfe Teorisi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022), s. 89. Bu görüşe ihtimal dairesinde sıcak bakan isimler arasında Ehl-i Sünnet ulemâsından Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn-i Hazm, İmâm Eş'arî, Ebû İshak İsferâyînî, İmâm Mâverîdî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin adı zikredilmektedir. Bkz. Yavuz, “Sarfe”, s. 141. Mu'tezile'den ise Hişam el-Füvetî, Abbâd b. Süleyman, Câhîz, Rummânî'nin adı geçmekte iken filozoflardan Nasîruddîn et-Tûsî teoriiyi onaylayanlar arasındadır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câz'ül-Kur'ân”, *DİA*, XXI, 404.

³⁵¹ Yavuz, “İ'câz'ül-Kur'ân”, s. 404. Mutlak sarfe görüşü hakkında detaylı bilgi için bkz. Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 287-288.

Teorinin çıkış noktası hakkında net bir mutabakat bulunmamakla birlikte; Mu‘tezile bilginlerinin Halku’l-Kurân meselesi hakkındaki tartışmalarına dayandığı yahut İslâm kültüründe zikredilmeden önce Brahman geleneğinde var olduğu ve onlardan etkilenildiği minvalinde görüşler serdedilmektedir.³⁵² Zira Brahmanların inancına göre Hinduların ilahlarından biri olan Brahma, insanları kutsal kitapları *Veda*’nın benzerinin getirilmesi hususunda engellemiştir.³⁵³

Hülasaten, benzer köklerden türeyen savârîf kavramı ile Nazzâm’la başlayıp Câhiz’le şekillenen sarfe teorisi, insan eylemlerinin gerçekleşmesini engelliyor olmaları hasebiyle müşterek noktalara sahiptir. Teorinin ilâhî bir engel barındırmasının yanı sıra, insanlarda bu durumun hakiki manasıyla tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki inkarcılar arasında Kur’ân’a benzer bir metin sunmak isteyip de bunu gerçekleştiremeyenler olmuştur. Ancak buradaki engellenme, ilâhî hitabın korunmasını içerdiği için kat’î surette gerçekleşmekte ve Allah’ın haricî bir tesiriyle meydana gelmesi yönüyle insanda her daim bulunan ve seçme imkânı tanıyan savârîf anlayışından farklılaşmaktadır. Öte yandan teorinin, eylemlerinde kula mutlak bir özgürlük alanı açan bir gelenekten gelen düşünürlerce kabul edilmesi ise anlaşılması zor bir durumdur. Kanaatimizce bu husus konunun *isbâtî*’n-*nübüvve* dairesinde ele alınmasından kaynaklanmaktadır.

2.2.2. Savârîfla Yakın Anlamlı Kavramlar

2.2.2.1. Mâni‘

Şer‘î bir hükmün veya ona götüren sebebin gerçekleşmesini engelleyen vasıf ya da hal anlamında kullanılan mâni‘ kelimesi³⁵⁴, lügatta “mahrum etmek, engellemek, vermemek” gibi anlamlara gelmekte olup³⁵⁵, men‘ kökünden türemiş bir ism-i fâildir.³⁵⁶ Bilhassa fıkıh usulü disiplininin tedvini ve kavramsallaştırılması sürecinde ıstılâhî manasını kazanan lafız, Şevkânî (ö. 1250/1834) tarafından “varlığı, sebebe hüküm bağlanmaması veya

³⁵² Gengi, “Sarfe Teorisi”, s. 101-104.

³⁵³ Muhammed Ğulab, *Müşkiletu’l Uluhiyye*, thk. İsa Babi Halebi, Kahire: Daru İhyai’l Kutubi’l Arabiyye, 1951, s. 98.

³⁵⁴ Zahide Nur Özekin, “Vaz’î Hükümlerde Mâni‘” (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 36-39.

³⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “m-n-a” md., VIII, s. 343; Fîrûzâbâdî, *Kamus-u Muhît*, “h-k-m” md., I, s. 764- 765; Zebîdî, *Cevâhiri’l-Kâmûs* “m-n-a” md., XXII, s. 218.

³⁵⁶ Ferhat Koca, “Mâni‘”, *DİA*, XXVII, 573.

sebebin gerçekleşmemesi sonucunu doğuran açık (*zâhir*) ve istikrarlı (*munzabıt*) vasıf³⁵⁷ ifadesiyle özel bir anlamda zikredilmiştir.³⁵⁸

İnsan eylemlerinin engellenmesini ifade eden kavramlar arasında ekseriyetle zikredilen ifadelerden biri olan mâni‘ kavramı, geniş bir ölçekte “varlığı, sebebin ve hükmün gerçekleşmesine engel olan durum”³⁵⁹ tabiriyle kullanılarak, savârîf gibi engelleyici bir rolde zikredilmektedir. Bu hususta görüş beyan eden isimlerden olan İbn Kudâme’nin (ö. 620/1223) mâni‘ tanımı da “varlığı ile yargıyı engelleyen şey”³⁶⁰ olarak selefleriyle benzerlik göstermektedir. Kavrama dair farklı bir izaha başvuran Şâtîbî (ö. 790/1388) ise “engellediği şeyin illetine aykırı bir illet gerektiren sebep”³⁶¹ cümlesiyle mâni‘ ortaya çıktığında fiile yönlendiren sebebin illetinin geçerliliğini yitirdiğini, bu nedenle de hedeflenen hükmün var olamadığını ifade etmektedir.

Usûlcüler tarafından teferruatlı bir biçimde incelenen terim, özellikle fikhî terminoloji açısından önem arz etmektedir. Bahsi geçen disiplinde öncelikli hedef naslardan katî bir hüküm elde etmek yerine, o hükme götüren yolların doğru tespit edilmesidir. Mâni‘ kavramı da bu veçhelerden biri olarak; sâdır olduğu kaynak, kapsadığı alan, aklen bulunmasının imkânı, fiile götüren sebebi/hükmü engellemesi gibi ahkam konularına muhtelif cihetlerle temas etmektedir. Fiilin husûlünü engellemesi ve ona götüren sebebin illetini ortadan kaldırması gibi hususlar, mâni‘ mefhumunun savârîf kavramıyla benzeştiği başat noktalardan biri olmakla birlikte kelâm geleneğinin fıkıh usulünde işlenen müşterek meselelerinden biri olarak tezahür etmektedir.

2.2.2.2. Kuvvet

Savârîf güdüsüne benzer şekilde çalışarak maddî-mânevî, fikrî, ahlakî ve psikolojik açıdan direnme gücü sağlayan kuvvet kavramı lügatte “bir iş yapabilmek, bir şeye gücü yetmek” anlamlarında masdar, “güç, kudret, meleke, tâkat, yetenek” mânâlarında ise isim formunda geçmekte ve bir tesire karşı koyma gücü/yeteneği anlamında felsefî bir terim

³⁵⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*, nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî, Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1992, s. 6.

³⁵⁸ Özekin, “Vaz’i Hükümlerde Mâni’”, s. 32-34.

³⁵⁹ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, Dimaşk: Dârü'l-hayr li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006, I, s. 417.

³⁶⁰ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 2002, I, s. 181.

³⁶¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Abdullah Dirâz, Mısır: Mektebetü'l-Ticaretü'l Kübra, t.y., I, s. 265-266; Özekin, “Vaz’i Hükümlerde Mâni’”, s. 33.

olarak kullanılmaktadır.³⁶² “Canlıların meşakkatli fiillere güç yetirebilme kabiliyeti” şeklinde tanımlanan kuvvet,³⁶³ Kur’ân’da zaaf mefhumuyla zıt anlamli olarak aynı âyette zikredilmektedir.³⁶⁴ Söz konusu ifade toplam yirmi dokuz farklı bağlamda *kuvvet*, bir meselede Cebrâil için cemî hali olan *kuvâ*,³⁶⁵ on bir noktada da sıfât-ı müşebbehe olarak *kavî* formunda yer almaktadır. Kavram üç âyette Allah Teâlâ’ya nisbet edilirken, geri kalanlarda umûmen “fiil yapma, kazanma, dövüşme” gibi hem ferdî hem de içtimâî manalarda kullanılmıştır. İsfahânî, Kur’ân’da geçen bu kuvvetlerin bedenî kuvvet, kalbî kuvvet, ilâhî kudret ve hâriçten gelen yardım olmak üzere genel olarak dört kategoride sınıflandırılabilceğini belirtmektedir.³⁶⁶

Kelâm ilminde *takat*, *kudret*, *istitâat* ve *vüs* ‘ sözcükleriyle eş anlamli olan terim, fiilin yapıp yapılmamasına imkan tanıyan çift yönlü bir dengeye sahiptir. Kavramın kudretle ilişkisine bakıldığında, İbn Sînâ’nın tanımı kuvvetin eylemin gerçekleşmesinde etkisi olduğu kadar, savârîf gibi çalışarak terkinde de etkili olduğu yönündedir. Ona göre kuvvet, iradeli ya da iradesiz muhtelif eylemlerin meydana gelmesine imkân tanıyan manaya verilen bir isimdir.³⁶⁷ Bu hususta kudretin irade doğrultusunda taalluk ettiği dikkate alındığında³⁶⁸, iradesiz eylemlerin de dahliyle yapıp yapmama isteği manasındaki kuvvetin her türlü fiilin ilkesi olduğu anlaşılmaktadır. Tehânevî de mezkûr kavrama, varlığın özünde bulunan etkileme kapasitesi olarak “zâtî imkân” şeklinde bir tanımlama getirerek, bir şeyin olabilesine mecâzen kuvvet denildiğini belirtmektedir.³⁶⁹ Bu ifadelerden kuvvet kavramının yalnızca fiilin gerçekleşmesi esnasında değil bilakis, iradî-gayrı iradî eylemlerin engellenmesi noktasında da etkin bir görev aldığı anlaşılmaktadır.

Elfâz-ı müşterekeden olup hem devâî hem de savârîf manalarını kapsayan kuvvet mefhumuna çift yönlü bir pencereden bakıyor olmak, kelâmî tartışmaların ve fiillerin yaratılmasında teklif anlayışına taalluk eden konuların izahında yardımcı olacaktır. Zira kuvvetin fiilden önce mi sonra mı yoksa fiil esnasında mı yaratıldığı meselesi kadim bir tartışma olup çeşitli inanç gruplarında ve farklı zaman dilimlerinde tartışılmalıdır. Söz

³⁶² Kasım Turhan, “Kuvvet”, *DİA*, XXVI, 504.

³⁶³ Cürçânî, *Ta’rifât*, “el-kuvve” md.

³⁶⁴ er-Rûm 30/54.

³⁶⁵ en-Necm 53/5.

³⁶⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “k-v-y” md.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: İlâhiyât (I)*, haz. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 170-171.

³⁶⁸ Tehânevî, *el-Keşşâf*, II, 1032.

³⁶⁹ Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1232.

konusu kavramın çözümlemesi Eş‘arîlerde “kendisiyle fiilin ortaya çıktığı şey”³⁷⁰, Mâtürîdîlerde yükümlülükler için sahip olunması gereken şartlar (*istitâatü’l-esbâb*) ve fiilin yanında bulunan güç (*istitâatü’l-ef‘âl*) olmak üzere iki muhtelif kuvve ile fiil ve istitâatin³⁷¹ ayrı düşünölemeyeceğı³⁷², Mu‘tezile cephesinde ise Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816), Nazzâm, Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi âlimlerin görüşöyle kuvvetin, Eş‘arîyye’nin aksine insanda fiilden önce var olduğı³⁷³ şeklinde cevap bulmuştur.

Mezheplerin teşrihleri neticesinde, kuvvet adı verilen gücün bilhassa ihtiyârî fiille yakın bir ilişki halinde olduğı görölmektedir. Ancak bu bağ hakkındaki tartışmaların teorik düzlemde cereyan ettiğı, pratik hayatta insanların büyük bir çoğunluğunun kendi fiilleri ve kuvvetleriyle hür oldukları fikrini benimsedikleri ve de davranışlarını bu duygu/düşünce çerçevesinde sürdürdükleri söylenebilir. İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdölcebbar gibi mütefekkirlerin de işaret ettiğı bu nokta, modern psikoloji kuramlarıyla da doğrulanmaktadır.³⁷⁴ Göröldüğü üzere âlimler insan odaklı istidlallerinde günümüz psikoloji bilimi çerçevesinde incelenen birçok meselede fikir beyan etmişlerdir.³⁷⁵

2.2.2.3. Davranışsal Ketleyici Güç

Psikoloji literatüründe savârıfa benzer bir işlev yürüten ise ketleyici gizil güç kavramıdır. Canlı organizmanın yaptığı bir eylemin yahut tepkinin ortaya çıkma olasılığını azaltan bir psikoloji terimi olan terim; uyaran olmasına karşın başlayan bir eylemi durdurma ya da başlamasını önleme anlamlarına gelen ketleme ve henüz gerçekleşmeyen saklı potansiyel manasında kullanılan gizil güç³⁷⁶ ifadelerinden müteşekkildir. Söz konusu davranışsal ketlenmeyi Kagan, Reznick, Cralke, Snidman ve Garcia Coll, bireyin/çocuğun nesne ya

³⁷⁰ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 235.

³⁷¹ İstîtâat, kelâm ilminde genel olarak iki manada istimal edilmektedir. Bunlardan ilki eylemin gerçekleşmesine yardımcı araçlar manasıyla, istîtâatin eylemin vukuundan evvel insanda bulunduğunu ve birbirinden farklı iki muhtelif eylemi yapmaya elverişli bir zemin sunduğunu ifade ederken diğeri, istîtâatin fiilin gerçekleşmesini sağlayan güç olduğunu savunmaktadır. Bu ikinci tanımlama üçlü bir taksimle açıklanmaktadır ki bunlar; Mu‘tezile cephesinde istîtâatin fiilden önce bulunduğı, Selefiyye, Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye ekollerinde fiilden önce değil, fiille birlikte yaratıldığı ve Cebriyye fırkasında fiilden önce ve fiil anında bir istîtâatin yaratıldığı şeklinde kendini göstermektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İstîtâat”, *DİA*, XXIII, 399-400.

³⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 256-262; Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 325; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 110; Nesefî, *Tebşiratü’l-Edille*, II, s. 541-543, 560-561, 576.

³⁷³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 230-231; Nesefî, *Tebşiratü’l-Edille*, II, s. 543.

³⁷⁴ M. Sâim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1984, s. 329.

³⁷⁵ Bkz. Lütfi Öztebağ, *Genel Psikoloji*, İstanbul: Remzi Yayınları, 1956, s. 23.

³⁷⁶ T.C. TDK Güncel Sözlüğü, “Gizil güç”, <https://sozluk.gov.tr/>.

da sıkıntılı durumlarla muhatap olduğunda davranış ve tepkilerinde gözlenen kısıtlanma ve kaçınma eğilimindeki ilk davranışa etkisi şeklinde tanımlamıştır.³⁷⁷

Davranışçı yaklaşım kuramı çerçevesinde ele alınan kuvve, psikolog Sirel Karakaş'ın ifadesiyle; endişe uyandıran ipuçlarına, hissedilen tehditlere, cezalandırmaya, hoşlanılmayan durumlara, olumsuz olaylara karşı harekete geçmeye ve bu durumlardan kaçınmaya yardımcı olan/eyleme sevk edici güdülenme sistemlerinden biridir.³⁷⁸ Kavrama yöneltlen bir eleştiri olarak ise davranışsal ketlenmenin sosyal içedönüklük, utangaçlık, kaygılı yalnızlık gibi etkileşim yetersizliklerine sebebiyet verdiği iddia edilmektedir.³⁷⁹ Tezimizin 2.2. numaralı Savârîf Kavramı kısmında ifade edildiği üzere Kādî Abdülcebbâr'da da bu minvalde bir engelleyici güç tanımından bahsedilmekte olup; mütakellime göre yolda rastlanan bir tehlike uyarısı, kasvetli bir atmosfer ya da ürpertici bir ses kişiyi o fiilden sakındırmaktadır.³⁸⁰

³⁷⁷ J. Kagan ve diğer., “Behavioral Inhibition to the Unfamiliar”. *Child Development*, 6 (1988): 1580-1589. DOI:10.1111/1467- 8624.Ep7305104

³⁷⁸ Sirel Karakaş, Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı, 2017, www.psikolojisozlugu.com. (sürüm: 5.2.0/2022)

³⁷⁹ Özge Metin Aslan, “Davranışsal Ketlenme, Sosyal İçedönüklük, Utangaçlık ve Sosyal İlgisizlik Üzerine Bir Derleme”, *Elektronik Sosyal Bilimler* 57 (2016): 487-511.

³⁸⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-hamse*, I, s. 89.

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN ER-RÂZÎ DÜŞÜNCESİNDE DEVÂÎ VE SAVÂRIF'IN İNSAN FİİLLERİNİN OLUŞUMUNDAKİ YERİ

Güdü ekseninde ele alınan devâî ve savârîf kavramları, Fahreddin er-Râzî tarafından insan tabiatına dair psikolojik ve biyolojik bir bakış açısıyla, insan fiillerinin arka planını izah etmek gayesiyle yeniden yorumlanmıştır. Râzî ekolü³⁸¹ adı verilen bu perspektif, meselelerin tek bir kanaldan beslenilmeden bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasına ve de hicrî altıncı asırdan itibaren yetişen tüm mütekellim ve filozofların bu kanaldan beslenerek kümülatif bir ilim geleneği oluşturmalarına olanak sağlamıştır. Geç dönem Mu'tezilî mütekellimlerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin insan fiillerine dair argümanını temele alarak geliştirdiği dâî formülasyonu vasıtasıyla, her fiilin meydana gelmesinde devâînin etkili olduğu tezini çürüten Râzî, Madelung'a göre bu neticeye Mu'tezile sisteminin tartışmalı noktalarına yönelik elde edilmiş bir zafer gözüyle bakmaktadır.³⁸²

³⁸¹ Râzî ekolü olarak adlandırılan yöntem, âlimden sonra gelenlerin de meseleleri onun çizdiği doğrultuda ele alarak usulünü uygulamaları sebebiyle 'ekol' tabiriyle anılmaktadır. Zira kaynaklarında müştereken bu hususu zikreden düşünürlerin, dinî ilimlerin tahkikinde ve tedrisinde Râzî'nin eserlerini ve yöntemini esas alarak, mütekellim öncesi ulemânın kabul ettiği metodu terk ettikleri düşünülmektedir. Bu ekolü benimseyen isimler arasında Saduddin et-Taftâzânî, Âmidî, Beyzâvî, Cürcânî, Adudüddin İcî ve Kutbuddîn er-Râzî gibi isimler yer almaktadır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî: Hayatı/Fikirleri/Eserleri*, Ankara, 1991, s. 37; Hamdi Gündoğar, *Fahrettin er-Razi'de İnsan Fiilleri*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2010, s. 22.

³⁸² Wilferd Madelung, "Mu'tazila and Determinism", s. 277. Fransız teolog Daniel Gimaret, mütekellimin bu zafer iddiasının su götürmez bir gerçek olduğunu kabul etmektedir. Bkz. D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en Théologie musulmane*, Paris, 1980, s. 34.

Zengin bir miras devraldığının farkında olan mütefekkir, önemli meselelere dair problemlere “tahkik” usulüyle yaklaşmakta ve hali hazırdaki geleneği tamamen kabul ya da redde gitmeden yeni bir mutavassıt söylemle açıklamaktadır.³⁸³ Kendi düşünce dünyasına dair bir çıkarımda bulunan Râzî, seleflerini aşan bir mütefekkir olduğunu ve bu olgunun hem *metâlib* hem de *usul* itibarıyla ehemmiyet barındırdığını iddia etmektedir.³⁸⁴ Bilhassa insan davranışları hakkındaki çözümlemeleri, ilâhî teklifin anlaşılmasından insanın sorumluluk alanının açıklanmasına; irade-kudret-fiil bahislerinin izahından hüsün-kubuh ve dahi kader anlayışına kadar birçok düzlemde etkisini göstermektedir. Onun güdülere atfettiği konum ve insan fiillerinin oluşumuna dair düşüncelerine geçmeden önce, Râzî öncesi kulların fiilleri ile ilgili öne sürülen ana akım düşüncelere ve onun bu husustaki kanaatlerine değinmek gerekmektedir.

1. Kulların Fiilleri ile İlişkili Ana Akım Teoriler

İnsan fiilleri meselesi geç döneme ait teolojik bir tartışma olmayıp, bilakis Hz. Peygamber döneminden itibaren ilgi duyulan bir alandır. Zira ilk kuşak Müslümanlar dünyada yapılan eylemlerin ahiret hayatının selametiyle pozitif yönde bir korelasyona sahip olduğunu düşünmekte³⁸⁵ ve “*ed-dunya mezrau'l-ahire*” anlayışıyla fiillerin arka planına dair meraklarını her daim canlı tutmaktadır.³⁸⁶ Ancak bu sürecin, Mu‘tezile cephesinde başlayan Allah’ı tenzih etme ve insan iradesinin misyonunu ortaya koyma hareketi ile kulların eylemleri hakkındaki sistematik tartışmaların fitilini ateşleyen bir dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Öte yandan Türcan, metafizik alanın mevzusu olan tenzih anlayışı ile fizik alanını ilgilendiren insan fiilleri meselesinin aynı düzlemde ele alınmasını uygun bulmamaktadır. Zira farklı sahaların birbiriyle iç içe geçmesi, işlevsel olmayacak bir çözüm önerisi sunmaktadır.³⁸⁷

³⁸³ Kelâm ve felsefe geleneğinde tahkik adı verilen yöntem yeni bir eleştirel okuma şeklinin gelişme ve sistemleşmesine sebep olmuştur. Bkz. Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye*, I, s. 89.

³⁸⁴ Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslâm Araştırmaları* 17 (2007): 57.

³⁸⁵ el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahih Muslim* thk. Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l- 'Arabî, ts., 4/2040 (no. 2648).

³⁸⁶ Bayram Çınar, “Kelâm Geleneğinde Ef'âl-i İbâd ile İlişkili Teoriler”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları* 2 (2021): 935.

³⁸⁷ Galip Türcan, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (2005): 140- 142.

Söz konusu durumda ortaya atılan teorilerin üçlü bir tertibi olduğu görülmekte olup bunlar; dönemin hâkim siyâsî ideolojisine paralel olarak zuhur eden cebrî ekol, onlara muhalefet eden tefvîzî görüş ve bu iki zıt anlayış arasında ortak bir çözüm sahası sunan kesb teorisinden oluşmaktadır. Muhammed Seyyid, cebr ve tefvîzin ikili bir taksime sahip olduğunu ve cebr-i mutlak anlayışının Cebriyye, cebr-i mutavassıt görüşünün Eş'ariyye³⁸⁸, tefviz-i mutlak ifadesinin Mu'tezile, tefviz-i mutavassıtın ise Mâtürîdîyye'yi temsil ettiğini aktarmaktadır.³⁸⁹

1.1. Cebr Teorisi

İnsan iradesinin ve kudretinin Allah'ın mutlak irade ve kudreti karşısındaki konumunun tespiti, ona bir sorumluluk alanı addedilmesi amacı gütmektedir. Bu amacı belirginleştirmeye yönelik ortaya atılan teorilerden ilkinin, sosyo-kültürel bir zeminde ortaya çıkan ve alan yazında insan fiillerine dair ilk organize söylem olarak nitelenen Cebri ekol olduğu varsayılmaktadır.³⁹⁰ Cebr lügatte “bozuk olan bir şeyi ıslah etmek; bir kimseye icbâr dairesinde iş yaptırmak”³⁹¹ anlamlarına gelmekte iken ıstılâhî olarak fiillerin hakiki manasıyla Allah'a nispet edilmesi demektir.³⁹² Kulun fiilleri üzerinde esas fâil konumunda olmadığını savunan Cebri düşünce; Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) cihetinden öne sürülmüş olup³⁹³, eylemlerin özü gereği Allah'a isnad edildiğini ve insanın edilgen bir nesne statüsünde yer aldığını ileri sürmektedir.³⁹⁴

Ef'âl-i ibâd meselesinin insana nispetinin mecazî olduğunu savunan ekolün düşünce sistemine Ortaçağ İslâm dünyasının önde gelen tarihçilerinden Şehristânî'nin (ö. 548/1153), şu ifadeleri açıklık getirmektedir: “Nasıl ki cansız bir varlık olan ağaçlara meyve verme, güneşe doğma ve batma gibi hakiki manada olmayan mecâzî bir anlam

³⁸⁸ İmâm Eş'arî'nin, insan fiillerine dair çıkarımlarını cebre daha yakın bir yorumla açıklaması mezhebin “cebr-i mutavassıt” olarak anılmasına neden olmuştur. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerim eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera Yay., 2008, s. 85; Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, s. 219-220, 227, 245.

³⁸⁹ Muhammed Seyyid Bey, *Usulî Fıkıh Derslerinde İrade Kaza ve Kader*, haz. Nizamettin Saltan, İstanbul: Moralite Yayınları, 2012, s. 137;

³⁹⁰ Bayram Çınar, “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15 (2021): 129-148.

³⁹¹ Ragıp el-İsfahânî, *el-Müfredat*, I, s. 111-112; Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 55.

³⁹² Ali Sami en-Neşşar, *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslam*, Kahire: Daru'l-Maarif, 1968, I, s. 343.

³⁹³ Şerif el-Murtaza, “İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*, Kahire, Dârü'l-hilâl, 1971, I, s. 257-258.

³⁹⁴ Bayram Çınar, “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu'tezilî Yorumu Bir Eş'arî Apologysî mi?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 45 (2020): 86-101; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikadatu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Kahire, 1978, s. 103.

nispet ediliyorsa, insana da fiil izâfe ediliyor oluşu yine mecâz itibariyledir.”³⁹⁵ Eşârî ise ekolün dil alışkanlığına binaen böyle bir nispet ilişkisinden bahsettiğini belirtmekte ve de bu durumun suya akma, taşta düşme nispet etmekten bir farkı olmadığını delil getirdiklerini aktarmaktadır.³⁹⁶

Cebrî yönelimin temel argümanlarından sayılan bir diğer görüş ise insanın ne bir fiili ne de fiili üzerinde etkin bir kudretinin bulunmadığı iddiasıdır.³⁹⁷ Bu fikirden kulun, muhtar olmaktan çıkıp icbar dairesinde hareket eden bir varlık olduğuna hükmedildiği anlaşılmaktadır. Ancak buradaki cebirden kasıt, eylemlerin zorunlulukla gerçekleştiriliyor olması açısından değil fiillerin asıl fâili olunmaması yönüyledir. Dolayısıyla ekol, her fiilin yaratıcısı olarak Allah’ı kabul etmekte ve şerrin de O’nun tarafından halk edildiği fikrini benimsemektedir.³⁹⁸ Nitekim bu tez, Yaratıcıdan kabîh olan her unsuru tenzih eden Mu‘tezile başta olmak üzere, teolojik bir fesada yol açtığı gerekçesiyle muhtelif zümrelerce eleştirilmiştir.³⁹⁹

İnsana dair bir çıkarım olan Cebrî söylem, insan fiillerine yönelik sorunlu bir yaklaşım sergilemektedir. Bu sorunların en başında ahiret inancı ile ef’âl-i ibâd arasındaki ilişkinin muğlak kalıyor olması yer almaktadır.⁴⁰⁰ İbadetlere dair de anlamlı bir yorumlama getiremeyen mezhebin, İslam düşünce sisteminde, cennet ve cehennemin ebediliğine muhalefet eden tek fırka olduğu kaydedilmektedir.⁴⁰¹

Bir başka problemli açıklama ise insan sorumluluğunun ve dünyadaki esas misyonunun açıklanamıyor oluşudur. Zira iddialarıyla insanın dünya üzerindeki çabasını anlamsızlaştıran bir üslup benimseyen mezhep, her insanın Allah tarafından yazılmış bir senaryoda figüran olduğunu var saymaktadır.⁴⁰² Bu duruma karşı çıkan Şerif Murtaza, insanı fiillerinin tamamıyla Allah tarafından meydana getirildiği bir durumda, O’nun kendi kendine emretmiş olacağını ve de bu iddianın hakîm olan Allah’a yakışmayacağını

³⁹⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 86; Ayrıca Bkz. Mahmut Ay, “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye* 31 (2015): 25-50.

³⁹⁶ Eş’arî, *Makâlât*, s. 279.

³⁹⁷ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, III, s. 806.

³⁹⁸ A.g.e., II, s. 724.

³⁹⁹ Çınar, “Kelâm Geleneğinde Ef’âl-i İbâd”, s. 940.

⁴⁰⁰ Ay, “Kelâm’da Tanrı Tasavvurları”, s. 25-50.

⁴⁰¹ Eş’arî, *Makâlât*, s. 279; Ebu’l-Hüseyn Hayyat, *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku’ş-Şarkiya, 1993, s. 12.

⁴⁰² Eş’arî, *Makâlât*, s. 280; Kādî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, II, s. 724.

delil getirmektedir.⁴⁰³ Aynı zamanda Yaratıcı-kul ilişkisini de zedeleyen Cebrî yaklaşım; ikâb ve sevapta da cebrin söz konusu olduğunu⁴⁰⁴ ve bir kimsenin mümin iken kafir olmaya, kafir iken mümin olmaya kudret yetiremeyeceğini ileri sürerek⁴⁰⁵ hidayet/dalalet kavramlarını abes bir forma dönüştürmektedir. İmâm-ı Âzam ise bu görüşe karşı çıkarak, insanın imandan ve küfürden selim olarak yaratıldığını, varlık sahasına çıkmalarının akabinde Allah'ın beşeriyeti emir ve yasaklarıyla yönlendirdiğini ancak kâfir kimsenin kendi iradesi ve fiili ile hakkı inkâr ettiğini, mümin kimsenin ise kendi iradesi, istikrarı ve Allah'ın yardımını ile îman üzere kaldığını ifade etmektedir.⁴⁰⁶

İnsana bir birey gözüyle bakamayarak değişimine, psikolojik ya da fizyolojik iyi oluş haline, dinî ya da sosyal dönüşümüne hatta diğer varlıklardan ayrılan yönlerini vurgulamasına imkân tanımayan mezhebin; insanın psikolojik ihtiyaçlarını giderme ve dinî statüsünü belirleme konusunda başarısız bir profil sergilediği görülmektedir. Hukuk sistemi, kriminolojik sorumluluklar, kamusal düzen vb. meseleler cihetinden de tehlikeli bir söylem barındıran Cebrî yaklaşımın, bir dönem savunulsa da zamanla etkisini yitirerek temsilci bulamadığı söylenebilir.

1.2. Tefvîz Teorisi

İslâm kelâm geleneğinde insanların, bilhassa iradi fiilleri hususunda Allah tarafından tüm yetkilerinin kendilerine verildiğini savunan düşünce akımına *tefvîzci* anlayış adı verilmektedir.⁴⁰⁷ Terimin dinî kökeni, Mü'min suresi 44. âyet-i kerimesinde geçen “*Ben işimi Allah'a havale ediyorum.*”⁴⁰⁸ ifadesinden kaynaklanmakta ve fıkıh literatüründe kişinin kendine has hukukî bir yetki ve idare hakkını başkasına vermesi olarak zikredilmektedir.⁴⁰⁹ İmâm Eş'arî söz konusu görüşe meyledenlerin insana yönelik fiil isnadının geçici, yegâne yetki sahibinin ise Allah olduğu yönünde bir düşüncede olduklarını aktarmaktadır.⁴¹⁰

Ef'âl-i ibâd mevzuuyla ilişkili olarak Cebrî görüşe karşıt olarak ortaya çıktığı kabul edilen tefviz anlayışı, insanı ön plana çıkaran bir tavır benimseyerek daha çok

⁴⁰³ Şerif el-Murtaza, *İnkâzû'l-beşer*, 274, 279, 281, 290.

⁴⁰⁴ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 128.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, s. 724.

⁴⁰⁶ Nu'man b. Sabit Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2001, s. 49-59.

⁴⁰⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, s. 308.

⁴⁰⁸ el-Mü'min 40/44.

⁴⁰⁹ Abdussamet Bakkaloğlu, “Tefvîz”, *DİA*, XL, 310-311.

⁴¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, s. 93.

Mu'tezile cephesinde kendini göstermiştir. Ekol, fiilleri iki grupta yorumlamakta olup bunlardan ilki dış etkenler olmaksızın insanın kendi iradesi ve kasdı ile gerçekleşen mübaşir fiillerdir ki tefviz kapsamında değerlendirilen eylemler bu kategoride yer almaktadır.⁴¹¹ İkinci grup eylem çeşidi ise birden çok vasıta aracılığıyla gerçekleşen mütevellid fiillerdir.⁴¹²

Konumuna cevap aranan esas öznenin insan olarak kabul edildiği⁴¹³ mezhebin meseleye temel yaklaşımına göre dinin misyonu, insanın mesuliyet yönünü kayda değer bir forma büründürmektir. Zira kul, gerçekleştirmeye kadir olduğu şeylerden sorumlu tutulduğunda bu bağlam hakiki manasıyla anlamlı olacaktır. Dolayısıyla onlara göre, âyette⁴¹⁴ taahhüt edildiği üzere insan, gücünü aşan bir şeyle mükellef değildir.⁴¹⁵

İlahî teklif, ahiret hayatı, kader gibi konular çerçevesinde izah edilen tefvîz görüşe binaen insanın, bir eylemi gerçekleştirmek için her türlü yetiye sahip olarak tam bir potansiyelle yaratıldığı iddia edilmektedir. Ancak insan bu potansiyeli neticesinde eylemler gerçekleştirse dahi, ona bu nitelikleri sunan ve ahirette davranışları mukabilince ödül ya da cezayı takdir edecek olan Allah'tır.⁴¹⁶ Mezhebin bu konudaki çözümlemeleri Yaratıcı'nın adalet ve hikmet vasıflarını ön plana çıkararak O'ndan çirkin şeyleri tenzih etme amacı taşısa da; çeşitli zümrelerce Allah'ın dünya üzerindeki iktidar alanını sınırladığı, düalist düşüncelere kapı araladığı vb. sebeplerle eleştirilmiştir.⁴¹⁷ Tefviz teorisi, hududu belirsiz bir insan iradesi problemi içerdiği ve Allah'ın meseleye dahlinin kula kıyasla daha az olduğu anlaşılmakta olup, ef'âl-i ibâd üzerindeki ilâhî tesiri tam manasıyla açıklayamaması sebebiyle eleştiriye açıktır.

1.3. Cebr ve Tefviz Arasında Mutavassıt Çizgi: Kesb Teorisi

Kesb anlayışı, cebrî ve tefvîzî iki uç söylem arasında ef'âl-i ibâd hakkında konuşan zümrelere Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini göstermeyi amaçlayanın yanı sıra aynı

⁴¹¹ Bkz. Vecihi Sönmez, "Mu'tezili Düşüncede Müvelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübaşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 28 (2015): 95-122.

⁴¹² Kādî Abdülcebbar, el-Muğnî, IX, s. 38-39, 42, 75.

⁴¹³ Çınar, "Ef'âl-i İbâd ile İlişkili Teoriler", s. 943.

⁴¹⁴ el-Bakara 2/ 286.

⁴¹⁵ Ekolün düşünürleri, ahiret hayatı ile insan davranışları arasında determinist bir bağ olduğu iddiasıyla *teklif-i mâ lâ yutâk* anlayışını kabul etmemişlerdir. Bkz. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London: Luzac Company, 1948, s. 69.

⁴¹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Kitabu Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017, s. 16.

⁴¹⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, II, s. 728.

zamanda insanı tümüyle göz ardı etmeden tercihlerine alan açarak daha uzlaşımçı bir yaklaşım sergilemektedir. Kesb teorisi lügatte “çalışıp çabalama, kazanma, rızık talep etme, tasarrufta bulunma, ictihâd etme” anlamlarına gelmektedir.⁴¹⁸ Söz konusu terimin teolojik karşılığını “*Kendi yaptıklarınızın (kesbinizin) cezası olan azabı tadın.*”⁴¹⁹ âyetinden yola çıkarak kazandığı ve insan fiilleriyle alakalı önemli bir terim halini almasında etkili olduğu düşünülmektedir.⁴²⁰ Kesb teriminin literatüre kim tarafından dahil edildiği net bir biçimde bilinmese de⁴²¹ erken dönem kaynaklarında ilk olarak Ebû Hanife (ö. 150/767) tarafından bahsedildiği düşünülmektedir.⁴²² Eş‘arî’nin aktardığına göre kavrama istilâhî manasını kazandıran ise Dırâr b. Amr’dır (ö. 200/815).⁴²³ Bu durum İslâm’ın erken çağlarından itibaren insan fiillerine dair tartışmaların varlığına ve bu tartışmaların her dönem farklı kavramlar üzerinden cereyan ettiğine işaret etmektedir.

Kesb teorisi, Eş‘arî ve Mâtürîdî gruplarca iki farklı önerme üzere ele alınmıştır. Mâtürîdî gelenek ihtiyârî fiillerin izahında fiilin vukuundan çok, öncesine odaklanmaktadır. Nitekim fiilin gerçekleşmesinde kesb anlayışının rolü Eş‘arîler gibi onların fikriyatında da önemli bir yer tutmaktadır.⁴²⁴ Mezhebin kabulüne göre eylem, yaratma itibariyle O’na (*hâlik*) ait iken kesbetme/elde etme yönüyle insanın (*kâsib*) sorumluluğundadır.⁴²⁵ İmâm Mâtürîdî bu bağlamda kesbten şöyle bahsetmektedir:

İhtiyârî fiillerin yüce Allah’a da izâfe edilişi, onların kullara aidiyetini ortadan kaldırmaz. Fiiller, mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O’nun tarafından icat edilmeleri

⁴¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab* “ksb” mad. I, s. 716-7; İsfahanî, *el-Mufredât*. “ksb” mad.; Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “ksb” md., Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyeti’l-âmmeh li’l-kitâb, 1980, I, s. 123; Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyanûsü’l-basît fî tercemeti Kâmûsi’l-muhît*, “ksb” md., İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1304, I, s. 469-70.

⁴¹⁹ el-A’raf 7/39.

⁴²⁰ Kazanmak manasına gelen diğer âyetler için; Bkz. el-Bakara 2/ 134, 141, 225, 281; Âl-i İmrân 3/25, 61; el-Mâide 5/89; el-En’âm 6/70, 158; er-Râ’d 13/33; İbrahim 14/51; el-Tur 52/21; Leheb 111/2.

⁴²¹ Veysi Ünverdi, “Eş‘arî ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Kesb Teorisi”, *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015): 71-100.

⁴²² İmâm, *Fıkhu’l-Ekber*’inde kesb kavramını teolojik bir yorumla zikrederek, insanın hem hareket hem de sükûn durumunda meydana gelen eylemlerini kesb dairesinde değerlendirmektedir. Bahsi geçen kesbin, insana nispetinin ise mecâzî değil, hakiki manasıyla ele alınması ise dikkat çekicidir. Bkz. Ebu Hanife, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 64.

⁴²³ Eş‘arî, *Makâlât*, s. 165.

⁴²⁴ Sami Turan Erel, “Mu‘tezile ile Eş‘arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcabbâr ve Ebu’l Kâsım el-Ensârî Örneği” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s. 37.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, s. 349.

açısından Cenâb-ı Hakk’a, kesbedilmeleri ve işlenmeleri (kesb ile fiil) açısından da insanlara aittir.⁴²⁶

Mâtürîdî’nin kesbe dair ifadelerinden kritik bir noktaya değindiği anlaşılmaktadır. Zira bu pasajda bahsedildiği üzere; insana fiil nispet edildiğinde onun söz konusu davranışı kesb ettiği, Allah’a dayandırıldığında ise O’nun eylemin yaratıcısı (*hâlik*) ve var edicisi (*mûcid*) olduğu kastedilmektedir. Bu durumda Mâtürîdî’nin insan fiilleri meselesini izah ederken, faillik halini hem insana hem de O’na nispetle açıkladığı görülmektedir.⁴²⁷ Öte yandan bu fiillerin birbirinden farklı olarak gerçekleştiği ve insanın, yapılan eylemden etkilenen meful konumunda yer aldığı savının da altı çizilmektedir.⁴²⁸ Bu hususta Neseî’nin önem arz eden bir tespiti vardır. Mütakellim, söz konusu meseleyle alakalı olarak, daha önce varlık gösteren söylemler vasıtasıyla oluşan hasarın, bir fiili iki kudretin makdûru olarak kabul eden Mâtürîdî cephinin izahatları neticesinde ortadan kaldırıldığını düşünmektedir.⁴²⁹

İmâm Mâtürîdî’nin kesbe dair yorumları, mezhebin diğer ulemâsı tarafından da kabul görmüştür ki bu durum meseleye dair ortak bir dil oluşmasına imkân tanımıştır. Bu yönüyle kesbe dair müşterek bir tavır benimsemeyen Eş’arîyye’den ayrılan ekol; Mâtürîdî’nin ardından yaratma ile kesb arasında belirgin bir sınır çizerek kavramların net bir biçimde ifade edilmesiyle, onun konuya atfettiği mana ve içerik korunarak, cebr ve tefviz arasında mutavassıt bir çizgi olan kesb teorisinin ıstılâh niteliği kazanmasını sağlamıştır.⁴³⁰

Genel kanaate göre, İslâm kelâm geleneğinde kesb teorisinin yaygınlaşması noktasında ana etken oldukları kabul edilen Eş’arî düşünce⁴³¹ incelendiğinde ise; meselenin temelini İmâm Eş’arî’nin âlemde cereyan eden her şeyin O’nun iradesiyle meydana geldiği ve iradesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği fikrine dayandığı

⁴²⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 345; Erel, “Mu‘tezile ile Eş’arîlik Arasında Kesb Tartışmaları”, s. 37.

⁴²⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 345.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 362.

⁴²⁹ Neseî, *Tebîrâtü’l-Edille*, II, s. 174.

⁴³⁰ Ömer Bölükbaşı, Ebû’l-Berekât en-Neseî, “*Ebu’l-Berekât en-Neseî ve Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mudîyye Adlı Eserinin Tahkikî Neşri*” (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 18. Örneğin; İmâm Mâtürîdî tarafından ortaya atılan vücûh (yönler) teorisi, Ebû’l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) tarafından “cihet” manasıyla kavramsallaştırılmış ve bu kavram sonraki yüzyıllarda da kullanılmaya devam etmiştir. Bkz. en-Neseî, *Şerhu’l-Cevâhiri’l-Mûdiyye*, s. 18.

⁴³¹ Çınar, “Ef’âl-i İbâd ile İlişkili Teoriler”, s. 947.

görülmektedir.⁴³² Binaenaleyh İmâm, kesbin de Allah cihetinden yaratıldığını savunmaktadır.⁴³³ Ekol, söz konusu teoriyi “kendisiyle bir faydanın elde edildiği ya da bir zararın ortadan kaldırıldığı şey”⁴³⁴ şeklinde tanımlamakta ve ikili bir kudret anlayışıyla açıklamaktadır. Onlara göre eylemin gerçekleşmesi için Allah’ın kadîm kudreti ile insanın fiili iktisâb etmesine yarayan hâdis kuvveti bir araya gelmelidir.⁴³⁵

Wolfson, Eş’arîyye’nin kesbe dair yorumlarında ekol içinde bir uzlaşa sağlanmadığını ve de bazı âlimlerin mezhebin genel söyleminden farklı izahatları olduğunu belirtmektedir.⁴³⁶ Ekolün teorisine ikna olmayan isimlerin başlıcaları arasında hâdis kudretin de fiile bir tesiri olduğunu düşünen⁴³⁷ Bâkılânî; “karşılıklı olarak müştereken gerçekleştirilen her eylemde taraflar, fiil üzerinde söz sahibidir.”⁴³⁸ görüşüyle eylemin hem insana hem de O’na nispet edilmesinin imkan dairesinde olduğunu savunan İsfârâyînî (ö. 418/1027) ve kesbe dair teferruatlı bir açıklaması bulunan Fahreddin er-Râzî yer almaktadır. Mütekellimin kesb kavramına dair farklı çözümlemelerde bulunduğu görülmektedir zira *Metâlib*’deki kesb tanımı fiil için kalpte kesin istek oluşması⁴³⁹ ve fiil üzerine azimle odaklanma⁴⁴⁰ şeklinde iken *Mefâtihu’l-gayb* adlı eserinde insanın uzuvlarının bir fiili yapmaya yahut yapmamaya elverişli bir biçimde sağlam olması⁴⁴¹ olarak tanımlanmaktadır.

İnsanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı düşünen Râzî, bu duruma insanı fiile yönlendiren iç kuvveleri -yani güdüleri- de zikrederek bir açıklama getirmektedir. Ona göre fiili ve fiile götüren irade ile dâî güçlerini yaratan Allah’tır. Zira insanın, kendi eylemlerinin yaratıcısı olabilmesi için o fiilden öncesini ve sonrasını, hakkındaki her detayı, mahiyetini ve tafsilatını tam manasıyla bilmesi gerekmektedir. Ancak insanın

⁴³² Ebu’l-Hasan Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*, nşr. Hammûde Zeki Gurâbe, Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955, s. 47.

⁴³³ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lum’a*, s. 78-79.

⁴³⁴ Ebu’l-Kâsım el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî, Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010, s. 806; Cürcânî, *et-Ta’rifat*, s. 188; Erel, “Mu‘tezile ile Eş’arîlik Arasında Kesb Tartışmaları”, s. 84; Bkz. İsfahânî, *el-Müfredat*, “kesb” md.

⁴³⁵ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 92.

⁴³⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 691.

⁴³⁷ el-Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, s. 902.

⁴³⁸ Bkz. Ensârî, *el-Ğunye fi’l-keîâm*, s. 807.

⁴³⁹ Râzî, *Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 5, IX, s. 17.

⁴⁴⁰ Râzî, *Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 5. Burada azimle bir fiile odaklanma ifadesinden murad edilen kesb manası, Matüridîlerdeki “azmi musammem” ifadesine tekabül etmektedir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Ankara, 1981, s. 72.

⁴⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVII, s. 45.

fiilleri üzerinde böyle bir hakimiyeti bulunmamaktadır.⁴⁴² Allah Teâlâ ise kuşatıcı ilmiyle olmuş ve olacak olan her şeyi bildiği gibi, insan fiillerinin de her noktasına hakimdir.⁴⁴³ Dolayısıyla insanın, kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı sonucuna ulaşılmıştır ki bu vesileyle âlimin, fiillerin yaratıcısının Allah olduğu hususunda İmâm Eş'arî ile mutabık olduğu görülmektedir. Ancak insanın itaat ya da isyan istemesi üzerine onda bu halin yaratıldığını ve eylemi meydana getirme noktasında Yaratıcı gibi kulun da kudretinin ve istitaatinin bir dahiliyeti söz konusu olduğunu ifade eden düşünürün,⁴⁴⁴ Matüridîlerin yaklaşımını da makul gördüğü anlaşılmaktadır.

Zikredilen teorilerin yanı sıra Râzî'nin insan fiillerine dair temel görüşü “*Muhtar (Özgür) Görünümlü Muztar (Mecbur) Teorisi*” çerçevesinde açıklanmaktadır.⁴⁴⁵ Mütakellim bu hususu izah ederken hipotezini güdümlere (devâî ve savârîf) yönelik çözümlemeler vasıtasıyla ifade etmektedir. Râzî'nin konuyu motivler üzerinden ele alarak *Metâlib*'in sübûtî sıfatlar bahsine başlamadan evvel bir ön giriş şeklinde işlemesi, insan fiillerini izah ederken diğer mütakellimlerden farklı olarak fiillerin oluşumunda dâîlerin etkisine de işaret etmesi, akli ve duysal hazcılığı karşılaştırması, güdünün tanımından kısımlarına hatta onunla ilintili bir biçimde ele alınan ilhâm ve vesvesenin hakikatini dahi detaylı bir şekilde ele alması gibi hususlar ise mütakellimin meseleye atfettiği önemi göstermektedir.

2. Fahreddin er-Râzî'nin Muhtar Görünümlü Muztar Teorisi

Fahreddin er-Râzî, bilhassa mezhebi içindeki ef'âl-i ibâd hakkında serdedilen meşhur görüşleri *el-Muhassal* adlı eserinde özetlemiştir. Burada kudretlerin ve makdûrların Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini kabul eden bir grup bulunmaktadır ki İmâm Eş'arî ve takipçileri bu yönde bir görüş beyan etmektedir. Bir başka açıdan Bakillânî (ö. 403/1013), fiilin özünün Allah'ın kudreti çerçevesinde, inkar ve itaat gibi vasıfların ise insanın iradesiyle gerçekleştiğini düşünmektedir. Cüveynî ise kudret ve iradenin kulda Allah tarafından yaratıldığını ancak ortaya çıkması için makdûra ihtiyaç duyulduğunu savunmaktadır. Mu'tezile mezhebinin ulemâsı da bu görüşe muvafakat etmektedir. Zira

⁴⁴² Râzî, *Metâlib*, (eski nüsha), IX, s. 53; a.mlf., *el-Erbâin fî Usulî'd-Dîn*, thk. Ahmet Hicazi Sekka, Kahire: Mektebetü'l Ma'rûf, 1982, s. 323.

⁴⁴³ Râzî, *Metâlib*, (eski nüsha), IX, s. 7; Şerafettin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1979, s. 191.

⁴⁴⁴ Râzî, *el-Muhassal*, s. 216.

⁴⁴⁵ Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ashari's Theory of Kasb According to Kitab al-Luma”, *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 (1989): 210-221.

onlara göre insan, kendi fiillerini icbârî olarak değil ihtiyârî olarak gerçekleştirmektedir.⁴⁴⁶

Mezhebinin önde gelenlerinin yanı sıra Râzî, insanın hâdis iradesinin eylemlerin meydana gelmesinde başlı başına yeterli olmadığını ve Allah'ın mutlak iradesinin insandan önce devreye girdiğini düşünmektedir. Bu sebeptendir ki insanın seçeneklerden birini tercih ediyor, eylemi gerçekleştiriyor veya harekete geçiyor oluşu gibi hususları anlamak, kalpte beliren düşüncelerin kudretle ilişkisinin idrak edilmesi sayesinde mümkündür. Kendi kendine doğamayacak bu düşünceler, özü itibariyle Allah tarafından yaratılmaktadır. Bu durumda eylemin vukuunda esas faktör insan değil, bilakis onu fiile sevk eden düşüncenin/dâînin yaratıcısı olan Allah'tır.⁴⁴⁷ Ancak Râzî, fiile tesir eden unsurlar arasında güdülerin varlığını da dikkate almakta ve insanın mutlak cebr halini ortadan kaldıran güdü olgusunu da meselenin izahına dahil etmektedir. İşte bu sebeple Râzî'nin düşüncesinde muhtar görünümlü muztar olarak adlandırılan kul; kudret-irade-fiil ilişkisinin taalluk ettiği alanlara ek olarak bir fiili yapmaya veya ondan kaçınmaya sevk eden güdülerin hükümlerini de ilave edilerek yeni bir zaviyede incelenmektedir. Bu bakış açısı ise Râzî'yi diğer düşünürlerden ayırmakta olup insan fiillerine dair teoriler arasında düşünürün orijinal yönünü izhar etmektedir.⁴⁴⁸

Mütekellim, *Metâlib*'de meseleyi etraflıca ele almadan önce bir fiile kâdir olmanın ne demek olduğunu tartışmaktadır. Lügate “güç yetirmek, ölçü dahilinde gerçekleştirmek, kıymet bilmek, rızık dairesini kısıtlamak”⁴⁴⁹ gibi manalara tekabül eden kavramı ona göre en iyi ifade eden cümle şudur: “Kâdir, çeşitli güdülere göre bir seferinde yapması başka bir seferinde yapmaması mümkün kimsedir.”⁴⁵⁰ Ancak onun zihninde bu tanımlamanın izaha muhtaç noktaları bulunduğu söylenebilir. Zira bir fiili yapmakla yapmamak eşit derecede değildir mamafih fiilin zıddını yapabilmek de özel bir güç gerektirmektedir.⁴⁵¹ Öyle ki “bir fiili yapmamak başka bir fiili yapmanın kendisi değil, sürekli olan yokluğun devam halidir.”⁴⁵² O halde kâdirin fiili yapmamaya güç

⁴⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 171.

⁴⁴⁷ Gündoğar, “Fahreddin er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi”, s. 64-65.

⁴⁴⁸ Tekin, “Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi”, s. 75-76.

⁴⁴⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “kdr” md.; İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “kdr” md.

⁴⁵⁰ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), III, s. 379 ve 429.

⁴⁵¹ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 381.

⁴⁵² Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 382.

yetiremediği anlaşılmaktadır. Böylece kâdir kimsenin, farklı güdülere göre, bir fiili yapması ile yapmaması arasında bir fark olmadığı görüşü geçersiz olmaktadır.

Fiile etki etmesi yönüyle “kâdir” ile “mûcib” arasındaki farkı ele alan Râzî, bu hususta fikir beyan eden din ve mezhep mensuplarının görüşlerini nakletmektedir. Aktarımına göre ulemâ, müessirin tesir etmeme olasılığıyla bir fiil meydana getirdiği durumda bu kimsenin kâdir, tesir etmeme imkânı olmadığına ise bu kimsenin mûcib olduğuna hükmetmektedir.⁴⁵³ Bu ayrımların akabinde Râzî, belirli bir güdü ile kâdir olma halinin bir araya geldiği takdirde bu durumun fiilin husûlünü gerektirdiğini düşünmektedir.⁴⁵⁴ Buradaki gereklilik manası ise dikkat çekicidir. Söz konusu ifadeyle; kudreti ve güdüyü yönlendirenin -her şeyin yaratıcısı- Allah olduğu ve bu ikilinin bir araya geldiği durumun eylemin husûlünü gerektirdiği sabit olduğunda, kul da gerçek bir fâil konumunda kendine yer bulmaktadır.⁴⁵⁵ Zira eylem üzerinde etkili olan şey o insanın kudreti ve güdüsüdür.

Nitekim güdü ve kudretin bir araya gelmesi halinde bu durumdan icbâr değil imkân dairesinde bir fiil ortaya çıktığını savunanlar da vardır. Bu iddianın geçersiz olduğunu belirten Râzî, söz konusu görüşe meyledenlerin delillerine sırayla itirazlar sunmaktadır. Bu delillerden ilki varlığı zorunlu olan bir şeyin yokluğunun imkânsız olduğu kaidesine binaen yöneltilmektedir. Muhelif kimseler, yokluğu mümkünât çerçevesinde olan güdülerin ise bu kurala uymaması sebebiyle fiili zorunlulukla meydana getirmediklerini savunmaktadır. Bu görüşe hitaben düşünür, fiilin güdüsüz meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ve fiilin güdü meydana geldiği anda gerçekleşmesinin ise zorunluluk içermediğini bilakis iradenin önemli bir yer kapladığını ifade etmektedir. İşaret edilen nokta güdü hâsıl olduğunda cebren o fiilin gerçekleşmesi değil, eylemlerin güdüler olmadan vuku bulmasının imkânsız oluşudur. Bu taksimin önemini vurgulayan Fahreddin er-Râzî, irade sahibi (*muhtâr*) kimsenin fiilinden dolayı övgü yahut yergiye mazhar olmasının söz konusu ayrımdan kaynaklandığını düşünmektedir.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Râzî, a.g.e., (yeni nüsha), III, s. 429-430.

⁴⁵⁴ A.g.e., III, (yeni nüsha), s. 425. Ayrıca Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Me’âlimü Usûlî’-d-dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s. 150.

⁴⁵⁵ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), III, s. 425.

⁴⁵⁶ Râzî, a.g.e., (yeni nüsha), III, s. 412-414.

Meseleye dair bir başka hipotez, insanın fiili zorunlulukla gerçekleştirmesi ile özgür bırakılması arasındaki farkın kesinlikle anlaşılacağı üzerine kuruludur. Zira cevâzı kabul edenlere göre davranışlar zorunlulukla ortaya çıksa, özgür olan ile olmayan biri arasındaki fark ortadan kalkacaktır. Bu teoride mütekellim, insanın davranışlarını zorunluluk dairesinde gerçekleştirmedigini bir kez daha belirtmekte olup kişinin bireysel tecrübelerinin değişkenlik gösterdiğini ve bu durumun fark edilmesinin dahi insanın özgürlüğüne bir atıf olduğunu belirtmektedir.⁴⁵⁷

Öte yandan Râzî, kişinin muhtar görünümlü muztar kimse oluşunu temellendirirken meselenin Allah'ın mûcib oluşu ile de irtibatını ele almaktadır. *Metâlib*'de zikredilen tartışma bu probleme ışık tutmaktadır:

...Âlimlerden biri bu meyanda latîf bir söz zikretmiştir: Eğer ki bir kişi 'Nefsimde bir şeyi gerçekleştirmeyi istediğimde, o fiili yaptığımı veya yapmamayı tercih ettiğimde ise yapmadığımı bilmekteyim. Öyleyse eylemi gerçekleştirmek de o fiilden sakınıp terk etmek de bendendir.' dediği zaman bu iddianın sahibine: 'Bu sözünü kabul ettiğimizi varsayalım. Öyleyse, bir eylemi yapmayı yahut da terk etmeyi nefsinde hakiki manasıyla idrak ediyor musun?' karşılığı verilir. Bu durumun ise teselsüle götürdüğü aşikardır. Bilakis insan akıllı ilk güdünün kişinin zihinde kendisi tarafından oluşmadığına kesin olarak hükmetmektedir. Dolayısıyla güdü, insan tarafından meydana getirilmemekte olup bu durum kişiyi muhtar görünümlü bir mecbur olmaya sevk etmektedir.⁴⁵⁸

Pasajda geçen "Nefsimde bir şeyi gerçekleştirmeyi istediğimde, o fiili yaptığımı veya yapmamayı tercih ettiğimde ise yapmadığımı bilmekteyim. Öyleyse eylemi gerçekleştirmek de o fiilden sakınıp terk etmek de bendendir." ifadesine ise *Mefâtihu'l-Gayb*'da cevap verilmektedir. Bu hususta Râzî; insanın bir şeyi istediğinde yapmış, istemediğinde ise hiç değilse terkin istemiş olacağını yani her iki durumda da bir dileme halinin söz konusu olduğunu⁴⁵⁹ ve bu durumun insanın muhtar görünümlü muztar olmasından kaynaklandığını öne sürmektedir.⁴⁶⁰ Ona göre fiil ve terk aynı anda gerçekleşmez ve ilk hâsıl olan güdü fiile yönelik iken ikinci anda gözlenen terke yönelik

⁴⁵⁷ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 415.

⁴⁵⁸ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 415.

⁴⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15:68. Araf 179. âyetin tefsirinden.

⁴⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21:120. Kehf 29. âyetin tefsirinden.

güdüdür. Dolayısıyla insan; fiile sevk eden güdü hâsıl olduğu anda fiili yapmaya mecbur iken, fiilden alıkoyan güdünün hâsıl olduğu vakitte ise terke mecbur kalmaktadır.⁴⁶¹

İfadeden anlaşılan bir başka mühim nokta mütekellimin nefsin sınırlılıklarını ortaya koyuşudur. Öyle ki bir şeyi yapmaya yahut terke yönlendiren güdünün nefis tarafından bilinmemesi, güdü ve nefis mefhumlarının birbirlerinden ayrıştıklarını göstermektedir. Nefsin aksine zihin ise, insanın arzu ve taleplerine yön veren güdülerin farkındadır.

Nihai kertede söylenebilir ki; Râzî'ye göre zorunlu yahut ihtiyârî tüm insânî eylemler zihinde (kalp) yaratılan bir güdüye (dâî) dayandığı müddetçe, kâdir ve mûcib arasında gelinecek son nokta; insanın muhtar görünümlü bir muztar olduğudur.⁴⁶² Mütekellimin ifadesine göre bu kuvvetli görüşe iki noktada itiraz sunulmuştur. Bunlardan ilki Allah'ın hikmeti ile küfür ve şirk gibi menfî durumların, kötülüklerin nasıl bağdaştırılacağı sorusudur. Diğer ise her şeyin O'nun yaratmasıyla meydana geldiği bir durumda övgü/yeri ve emir/yasak hitabının kula nasıl yöneltilebileceği problemidir. Ancak bu soru işaretlerine, yalnızca meseleye muâriz kimselerce itimat edilmektedir.⁴⁶³

2.1. Râzî'nin Eylem Teorisini Nasîrüddin et-Tûsî'nin Tenkid Ettiği Noktalar

Fahreddin er-Râzî, her davranışın Allah tarafından yaratıldığını ve kulun kudretinin kendi maktûruna etki etmediğini birkaç hipotez üzerinden açıklamaktadır. Bunlardan ilkinde insanın fiili gerçekleştirme esnasında terk etmesinin mümkün yahut imkânsız olduğu durumları tartışmaktadır. Mütekellime göre insanın bir fiil yapıyorken onu bırakabilmesi mümkünse, orada savârîf gibi bırakmaya götürecek bir müreccihe de ihtiyaç olmayacaktır. Ancak güdülerin varlığı ve iki yönden birini tercih ediyor olmanın gerekliliği göz önünde bulundurulduğunda bu görüşün geçersiz olduğuna hükmedilmektedir. Dolayısıyla insanın eylem dairesinde fiili bir başka kuvve vasıtasıyla değişebilmektedir. Öte yandan fiilin gerçekleşmemesi imkânsız ise tercih unsurunun iptali sebebiyle, kulun ihtiyar seçeneği de ortadan kalkmaktadır ki bu durumda Mu'tezile'nin görüşünün tamamen fasid olduğu kanaati benimsenmektedir.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), IV, s. 27-29.

⁴⁶² Râzî, *a.g.e.*, (eski nüsha), III, s. 60.

⁴⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 7:142.

⁴⁶⁴ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, s. 171.

Râzî'nin eserlerini özetleyip, tetkik eden başlıca isimlerden biri olan Nasîrüddin et-Tûsî'nin ona yönelttiği ilk tenkidi, Mu'tezile cenahının meseleye dair görüşlerini orijinal haliyle aktarmakta zaaf göstermesi üzerinedir. Zira onlar ihtiyar kavramını temelde daha farklı açıklamaktadır. Muhtar olma hali kudret düzleminde bir eşitlik barındırmakta iken, irade hâsıl olduğunda iki olasılıktan birinin gerçekleşmesi zorunludur. Tercihe yönlendirici irade ile fiil zorunlulukla gerçekleşirken, yokluğunda fiil muhaldir. Bu ayrım iki cihetin yalnızca kudrete binaen eşit olmasına da engel değildir. Dolayısıyla Tûsî'ye göre Râzî'nin önermesi, Mu'tezile'nin görüşünü iptalde kesin değildir.⁴⁶⁵

İkinci bir husus Fahreddin er-Râzî'nin fiillerin var edicisinin fiilin her noktasına hâkim olması gerektiği görüşüne⁴⁶⁶ binaen sunulan itirazdır. Tûsî bu noktada ateşin yakıcı, güneşin aydınlatıcı olduğunu ve onların kendi eserlerini bilmeden de eylemlerini düzen içinde gerçekleştirdiklerini delil getirmektedir. Zira ateş odunu bilmeden yakmaktadır. Böylece Râzî'nin kabul ettiği icâd-mûcid ilişkisinin gerekliliği, Tûsî tarafından (*cüz'î kasd*)'ın (*cüz'î bilgi*) ile şartlanmış olmadığı fikriyle tenkid edilmiş olmaktadır.⁴⁶⁷

Meseleye dair üçüncü bir tartışma noktası, Râzî'nin hem Allah'ın hem de kulun kudretinin fiile etkisinin muhal oluşu anlayışını benimsemesi üzerinedir. Çünkü iki farklı kudret makdûra etki etme noktasında birbirine denktir. Böyle bir durumda da tercih imkânsız hale gelecektir.⁴⁶⁸ Tûsî ilkesel olarak, Allah'ın kudretinin kulun kudretinden üstünlüğüne dikkat çekmektedir. Çünkü bu iki kudret, kuvvet ve etkide birbirinden farklıdır. Zira kudretlerin eşit olması durumunda makdûrların da eşit olması gerekecektir ki neticenin böyle olmadığı aşîkardır. Mütakellimin beyanına göre, Allah'ın hareket ettirdiği bir nesneye insan müdahale etmek istese, kişide yaratılacak hareket yine Allah tarafından gerçekleşecektir. Nitekim her şey Allah'ın kudreti altındadır.⁴⁶⁹

Muhassal adlı eserinde Mu'tezile'nin kendi iddialarını kuvvetlendirmek için delil olarak başvurduğu âyetleri on maddede sunan Râzî, muhalif bir bakış açısıyla kendi görüşü olan fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu da başka âyetler üzerinden

⁴⁶⁵ Nasîrüddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1985, s. 326.

⁴⁶⁶ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, s. 172.

⁴⁶⁷ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 327.

⁴⁶⁸ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, s. 172.

⁴⁶⁹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 327.

zikretmektedir.⁴⁷⁰ Tûsî ise fiiller üzerinde Allah'ın mı yoksa insanın mı etkili olduğunu belirten âyetler arasındaki tenakuz halinin, insanın konunun kühüne vukufiyet noksanlığından kaynaklandığını düşünmekte ve kendisini ne cebre ne de tefvize yakın biri aksine orta yolun takipçisi şeklinde tanımlamaktadır.⁴⁷¹

3. Râzî Düşüncesinde Gûdü Meselesi

Râzî, fiillerin eyleme dönüşmeden önce zihinde tasavvur edilerek ve bir dizi tasavvur silsilesi şeklinde birbirine bağlı olarak gerçekleştiğini ancak bu tasavvurların insandan insana farklılık gösterebildiğini belirtmektedir. Burada kastedilen ise fiili gerçekleştirme fikrinin kalbe doğması, ona niyet edilmesi yahut tahayyül halidir.⁴⁷² Gûdüleri ise tasdîkât kısmında değerlendiren mütekellim, zihin faydalı olana hükmettiğinde orada bir meyl gûdüsü yaratıldığını yahut ilâve zarar barındırdığına karar verdiğinde ise orada engelleyici bir gûdü oluştuğunu savunmaktadır.⁴⁷³ Bu anlamı gûdüler hakkında yapılan genel izahta da gözlemlemek mümkündür:

İnsan bir fiilde ağır basan bir fayda bulunduğunu bildiğinde, sandığında veya buna inandığında zihninde onu yapmaya yönelik güçlü bir eğilim oluşur. Bu eğilim zihninde olduğunda, sağlıklı âzâlarla birlikte ondan fiil hâsıl olur. Kişi alenen mefsedet bulunduğunu bildiğinde, sandığında veya düşündüğünde ise zihninde ona yönelik güçlü bir uzaklaşma meydana gelir. Âzâları da sağlıklı ise zihinde bu uzaklaşma oluşur ve fiilin terki bu duyguyu izler. Gûdü derken kastedilen şey işte budur.⁴⁷⁴

Râzî; fiile yönlendiren gûdünün içerdiği faydayı/maslahatı bilme ve fiili terk etmeye dair gûdünün ise içerdiği zarara/mefsedete yönelik inanca sahip olma gibi hususlar zikredildiğinde; fayda yahut zararın hakikati itibariyle ne olduğunun çözümlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu noktada söz konusu meylin insanın doğasından ve değişmemiş fitratından kaynaklandığını belirten Râzî, iyilik ve maslahat kavramlarının meydana gelmesi istenen her şey, kötülük ve mefsedet lafızlarının ise meydana gelmesi istenmeyen her şey için kullanıldığını düşünmektedir. Yaratıcının meyl

⁴⁷⁰ Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*, s. 173-176.

⁴⁷¹ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, s. 333.

⁴⁷² Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", s. 91.

⁴⁷³ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), III, s. 383.

⁴⁷⁴ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), s. 371.

duyulacak şeyi yaratması, insanlara onun hakkında bilgi verip tanıtması, o şeyden tat almalarını sağlayacak kabiliyetler yaratması ise onu mübah kıldığının delilidir.⁴⁷⁵

Öte yandan lezzet ve sürur insanın tabiatı gereği istenen bir şey olması hasebiyle bunların ortaya çıkmasını gerektiren bir şey tefekkür edildiğinde o noktada fiile sevk eden dâinin devreye girmekte olduğu söylenebilir. Aynı şekilde elem ve keder barındıran bir şey düşünüldüğünde bunun yokluğu istenerek, orada bir savârîf güdüsü insanı fiilden alıkoymaktadır. Düşünüre göre özü gereği istenmeyen hususlar zarar veren, faydayı götüren ve mefsedete yol açacak bir şeyin meydana gelmesine alan açan durumlar iken; zâtı gereği istenen şeyler fayda veren, zararı izâle eden ve maslahat oluşmasına imkân tanıyan vaziyetlerdir. Şüphe yok ki öncelikle zararın giderilmesi, fayda elde edilmesinden daha önemlidir.⁴⁷⁶ Bu ifade kanaatimizce bağımlılık, saldırganlık, öfke-kontrol bozuklukları gibi işlevsel bozukluklarının tedavisinde de hayati önem arz etmektedir.

Meselenin tâlî yönleri incelendiğinde, maslahat ve mefsedet ifadelerinden asıl maksadın ise fiilin böyle bir içeriğe sahip olmasından ya da güdülerin onlara sevk ediyor oluşundan çok, insanın böyle bir inanç ve zan üzere hareket etmesinden kaynaklandığı görülmektedir.⁴⁷⁷ Üzerinde durulması gereken bir diğer mevzu ise bir fiile birden fazla güdünün etki etme keyfiyeti bulunmasına binaen güdülerini harekete geçirici seçeneklerden birinin fayda sağlarken diğer bir yönüyle zarar içeriyor olmasıdır.⁴⁷⁸ Bu çözümleme, fayda umarak gerçekleştirilen bir fiilden zarar görülmesini açıklamaya ve de fiile tek bir güdünün etki ediyor olduğu iddiasını çürütmeye yardımcı olmaktadır.

Fiili gerçekleştirmek için gereken meyil hâsıl olduğu vakit tam bir odaklanma gerekmekte ve organlar fiili harekete geçirmek üzere hareket etmektedir. Bünye yahut mizaç olarak adlandırılan bu noktanın,⁴⁷⁹ güdülerin yalnızca zihinde olup biten aşamalarda cereyan etmeyip, biyolojik bir yansıması olduğuna da işaret ettiği söylenebilir. Bu noktada Râzî, insanı fiile sevk eden yahut engelleyen güdülerin kişi nezdinde bir değerlendirmesi olduğunu da ifade etmektedir. Öyle ki ona göre eyleme dair detayların fâilin dış dünyaya atfettiği değer ve kendi gerçekliği ile de yakın bir ilişkisi

⁴⁷⁵ Râzî, *Meftihü'l-Gayb*, IV, s. 132.

⁴⁷⁶ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), III, s. 389-390.

⁴⁷⁷ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 391-396.

⁴⁷⁸ Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 397.

⁴⁷⁹ Hamdi Gündoğar, "Fahredden er-Râzî'de İrade-Fiil İlişkisi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6 (2016): 62.

vardır. Bu sebeple insanların her biri güdü ve kudretle bezenmiş olsalar dahi farklı fikirlere, hayallere ve buna bağlı olarak farklı davranışlara sahiptir. Bundan dolayıdır ki; tekdüze bir şekilde hareket etmesi imkânsız olan insanın, hatta aynı insanın dahi, güdülerini vasıtasıyla da olsa aynı fiilleri gerçekleştirmesi öngörülmemektedir.⁴⁸⁰ Duyguların yaşanma derecesi, olaylara verilen tepkiler, bir duruma karşı sergilenen tavırların çeşitlilik göstermesi de bu nedenledir.

Râzî filhakika fiilin salt bir biçimde devâieye bağlı olarak gerçekleşmesini yanlış bulmaktadır zira öyle bir durumda fiilini özgür iradesi vasıtasıyla yapan (*fâil-i muhtâr varlık*) ile kendi doğası gereği gerçekleştiren (*mûcib bizzât*) arasındaki fark ortadan kalkacaktır. Ona göre güdü-fiil ilişkisini açıklayan iki hipotez bulunmakta olup bunlardan ilki güdü olmadığı durumda fiilin meydana gelmesinin muhal oluşu iken diğeri güdülerin yönlendirdiği fiilin icbâren ortaya çıkması durumudur.⁴⁸¹ Güdülerin sevk ve terk olmak üzere iki durumda da mevcut olduğu bir halde ise güçlü olanın etkin olduğu görülmektedir. Zira aynı seviyedeki iki güdü birbirine karşı koyarak engellemektedir ki bu durumda fiil sabit kalacaktır.⁴⁸² Bu noktada âlimin zihninde güdü mefhumunun zorunlu ve imkânsız haller arasında konumlandırıldığı, imkân ve ihtiyar mekanizması barındırmadığı ve üçüncü bir formun varlığına ihtimal verilmediği anlaşılmaktadır.

Râzî'nin Mu'tezile yöntemiyle çatıştığı ve güdülerin davranış özgürlüğüne engel teşkil ettiğine dair bir diğer delili; güdülerin Allah tarafından yaratılıyor olmasına odaklanmaktadır. Bu görüşü filozofların da kabul ettiğini aktaran Râzî, güdünün zorunlu bir varlık olarak kabul edilmesi durumunda insan fiillerini ilâhî fiillerin bir mahalli gibi görmek gerekeceğini düşünmektedir. Bu sebeple ona göre, Allah'tan bir fiil meydana gelmesini lütuf (ihsan güdüsü) çerçevesinde açıklamak geçersiz olmaktadır.⁴⁸³ Söz konusu önermenin, kötülüğü Allah'ın hükmü ve meşîeti dışında gelişen bir olgu olarak kabul eden Mu'tezile usulüyle bağdaşmadığı da söylenebilir.

Öte yandan güdüler hakkındaki tutumları sebebiyle Râzî'nin topyekun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiri oklarının, mezhebin ekseri çoğunluğunca insan doğasının (tab') eylemlerine etkisini vurgulayan ve bu görüşünü mütekâmil bir teoriye dönüştüren

⁴⁸⁰ Râzî, *el-Metâlib*, (eski nüsha), III, s. 32-33.

⁴⁸¹ Râzî, *a.g.e.*, (eski nüsha), III, s. 40-49.

⁴⁸² Râzî, *a.g.e.*, (yeni nüsha), III, s. 398.

⁴⁸³ Râzî, *a.g.e.*, (eski nüsha), III, s. 71.

Câhiz'e yöneltildiği görülmektedir. Zira onlara göre insanın doğasına etki eden bir fiil sistemi, irade üzerinde de söz hakkına sahip olacaktır ki bu durum insan fiillerine dair sorunlu bir bakış açısı sunmaktadır.⁴⁸⁴

Tab' ve tabiat kavramları canlılara yaratılışları gereği yerleştirilen, dışsal bir müdahale ve irade kuvveti olmaksızın doğal bir yoldan fiillerini gerçekleştiren yapısal niteliklere tekabül etmektedir.⁴⁸⁵ Bilhassa Mu'tezile'nin Basra ekolünce benimsenip insanın doğasına dair bir çözümleme olarak ifade edilen tab' görüşü, huy ve mizaç üzerinden kulların özgürlüğü hakkında bir izahta bulunmaktadır. Bu hususta cehennem kendi tabiatına benzer kimseleri kendine çeker⁴⁸⁶ gibi katı bir ilişki anlayışı benimseyen Câhiz gibi âlimler zorunlu doğal nedensellik fikrini benimserken mezhebin Bağdat kanadına mensup olan Kādî Abdülcebbar ve Nazzâm gibi mütekellimler ise daha mutedil davranarak tabiat düşüncesini ilahi kudretten bağımsız görmemektedir.⁴⁸⁷

Meselenin öne çıkan bir ismi olan Câhiz, teorisini anlaşılır kılmak için gündelik hayattan misaller sunmaktadır. Bunlara insana yemek yeme içgüdüsünün verilip haram şeylerin yasaklanması, doğru bilgi aktarımının müsbet görülüp yalan ve iftiranın menfi karşılanması gibi örnekler vermektedir. Onun düşüncesinde insan bu iki yoldan birini tercih edecek mekanizmaya sahiptir.⁴⁸⁸ Cansız varlıklar hakkında da bir tab' bulunduğu fikrine sahip olan mütekellim, taşın ağırlığından dolayı yukardan aşağı yuvarlanmasını onun doğasına bağlamaktadır. Bu sebeptendir ki taşı iten fâil kimse ile taşın isabet etmesi bir nedensellik ilişkisi barındırmaktadır.⁴⁸⁹ Dolayısıyla bu konuda vurgulanan nokta; cansız varlıkların tabiatları gereği üzerlerine isabet eden fiilleri gerçekleştirmeleri

⁴⁸⁴ Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 17. Bu bağlamda insanın tabiatı denildiğinde fiziki özellikleri, tab'ı denildiğinde ahlâkî yönü kastedilmektedir. Detaylı bilgi için; Muhammed Bâsil et-Tâi, *Dağıku'l-kelâm*, Ürdün: Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 2010, s. 169.

⁴⁸⁵ Kavramların detayı için Bkz; İbn Manzûr, "t-b-'a", *Lisânü'l-Arab*, 4/2634; Seyyid Şerif Cürcânî, "Tab'", *et-Ta'rifât*, s. 145; Tehânevî, "Tabiat", *el-Keşşâf*, 2/1127-29; Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *DİA*, XXXIX, 325-327.

⁴⁸⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 176 Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabşîr fi'd-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983, s. 82. Bu meselede görüşünü sistemleştirme çabasıyla Câhiz, aşırılığa giderek Allah'ın cisimlerde bulunan tab'ı ayırmaya gücünün yetmeyeceğini savunmaktadır. Bkz. Hayyat, *el-İntişâr*, s. 147.

⁴⁸⁷ Kādî Abdülcebbar gibi âlimler, tab' yerine itimat kavramını kullanmakta olup, Allah'ı inkâr etmenin insanın tabiatından kaynaklandığı gibi fasid görüşlerin arkasına sığınanları eleştirmiştir. Bkz. Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader* 2 (2018): 212-226.

⁴⁸⁸ Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964, I, s. 144-145.

⁴⁸⁹ Muhammed Ammara, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998, s. 206.

zorunluluk çerçevesinde gerçekleşirken, canlı bir varlık olan insanın kendi tabiatına direnerek ihtiyari eylemler gerçekleştirebileceği ve kendi doğasında bulunmayan hasletleri de sonradan kazanabileceğidir.⁴⁹⁰

Varlığın özünüyle ilgili olan tab' teorisinin insana kendi tabiatı dışında da bir alan açması ise seçme mekanizması olan güdüler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Allah her insana göz, kulak, el, ağız gibi tab'a uygun organlar bahşetmiştir. Buradaki esas nokta güdüler gibi organların da onlara yerleşmiş tab'ın da Allah tarafından yaratıldığını idrak etmek ve insanın tab'ından doğan fiillerini irade özgürlüğü ve güdü ilişkisinde değerlendirmektir. Doğası gereği iyiye yatkın oluşu, insanı güzel gelen şeylere yaklaştırabilir; ancak son raddede yapıp ettiklerinin sorumluluğu ona aittir.⁴⁹¹

3.1. Fiilin Meydana Gelmesinde Güdünün Konumu

Fahreddin er-Râzî âdeti olduğu üzere, eserlerinde meseleler hakkında öne sürülen görüşlerin delillerini zikretmekte ve de onlara kendi düşünce sisteminden reddiyeler sunmaktadır. Bu hususta *Metâlib*'inde fiilin meydana gelmesinde güdünün etki edip etmediğini iddia eden kimselerin delillerini tartışarak bilhassa muhakkik filozoflar cephesinde fiilin güdüye bağlı olarak gerçekleştiğine dair bir ihtilaf olmadığını ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin de bu görüşte olduğunu aktarmaktadır. Ebü'l-Hüseyn, güdüler ve ilcâ gibi birçok meselede hocası Kâdî Abdülcebâr'ın görüşlerine muhalefet etmekte olup bu mevzuda Râzî'nin aslî muhatabıdır.⁴⁹² Mütakellimlerin çoğunluğunun ise eylemlerin güdülere bağımlı olmadan gerçekleştiğini savundukları öne sürülmekte ve fiillerin esas özne olan kâdir kimseden ortaya çıktığını savundukları ifade edilmektedir.⁴⁹³

Muhataplarının söz konusu mesele hakkındaki güdülerini göz ardı eden delillerini tek tek cevap vererek inceleyen Râzî, ilk hitabını kâdir olmayı her şeye gücü yetmek olarak kabul eden ve güdüler olmadan da fiilin meydana gelebileceğini iddia edenlere yöneltmektedir. Kâdir kimsenin her etkiden muaf olmasının mümkün olduğunu ve ondan her fiilin meydana gelebileceğini savunan fikre karşı o; fâilin sadece kâdir olmasının fiilin

⁴⁹⁰ Bu meselede İbrahim en-Nazzâm'ın kûmun teorisinden etkilenen Câhız'ın sistemine insanda birbirine zıt tabiatların da bulunabileceği ve zamanla ortaya çıkabileceği düşüncesi hakimdir. Bkz. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, s. 72-74.

⁴⁹¹ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 542.

⁴⁹² Osman Demir, *İnsan Psikolojisi*, s. 232.

⁴⁹³ Râzî, *el-Metâlib*, (yeni nüsha), III, s. 402.

meydana gelmesi için yeterli bir sebep olmadığını, aksine kudrete yönlendirici bir güdü eklenmedikçe ondan fiil hasıl olmasının imkânsız olduğunun altını çizmektedir.⁴⁹⁴

Muhalliflerin meseleye dair bir başka delili, güdünün fizyolojik yönünü hedef almaktadır. Yanılma ve uyuma gibi durumlarda da insanın parmağını hareket ettirme, teneffüste bulunma, uykuda bir yandan diğerine dönme ve kelimeler söyleme gibi fiiller gerçekleştirebildiğini iddia edenler, eylemlerin güdü olmadan da ortaya çıkabildiğini öne sürmektedir.⁴⁹⁵ Bu görüşe cevaben Râzî, fâil kimsenin hareket etmeyi kastetmedikçe orada hakiki manada bir değişim durumunun gerçekleşmeyeceğini ifade etmekte ve de izahını meselenin başındaki maslahat beklentisine dayandırmaktadır.

Öyle ki kişinin tek bir tarafta kalarak uyuması bir zaman sonra elem verecektir. Hareket etmek ise buradaki sıkıntıyı azaltır. Nefes almak tercihe bağlı değil, zaruri bir ihtiyaçtır. Parmağın hareketi ise alışkanlık sebebiyle yahut fayda hayaliyle gerçekleşmiş olabilir. Kelimeler söyleme durumu ise İbn Sînâ'nın itirazıyla açıklanmakta ve hayal görmenin başka onu idrak etmenin başka olduğu hakikatiyle ifade edilmektedir.⁴⁹⁶ Zira kasıtlı bir biçimde anlamlı cümleler kurmakla, rastlantısal birkaç söz dizesi kurmak birbirinden farklıdır. Bu sebeple kişinin ağzından uyku haliyle anlamsız kelimeler çıksa dahi, bunun idrak noktasının eksikliği sebebiyle güdüler olmadan gerçekleştiği görülmektedir. Mütakellimin bu hususta vurguladığı esas nokta, güdüler vasıtasıyla insanın ihtiyarî eylemlerde bulunduğuudur. Eylemin her hâlükârda gerçekleşiyor olması değil, belli bir istikamet sahibi olmasıdır. Bu sebeptir ki fiillerin oluşumuna dair çözümlemelerde güdü ve kudretin bir arada olması kaydı defaatle zikredilmektedir.

Güdüler olmadan da fiillerin gerçekleşebileceğini öne süren zümrelerin delillerinden bir diğeri, aynı ekmekten birini yemek, aynı iki yoldan birine gitmek, aynı iki bardağın birinden su içmek gibi durumlarda ortada bir tercih ettirici güdü olmadan - söz konusu örneklerde olduğu gibi- eylemlerin gerçekleşebileceği yönündedir.⁴⁹⁷ Bu hususta misallerde zikredildiği gibi iki durum arasında bir eşitlik hali Râzî tarafından kabul edilmemektedir. Mütefekkir, her seçenekte bazı yönlerden bir seçeneğin baskın olduğunu savunmakta ve bu sebeple ekmeklerden birini yemenin diğerinden daha kolay

⁴⁹⁴ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 400.

⁴⁹⁵ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 401.

⁴⁹⁶ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 403.

⁴⁹⁷ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 401.

olması gerektiğini düşünmektedir. Tüm cihazlardan eşit olduğu varsayılan bir vaziyet için ise şu soruyu yöneltmektedir: “Kişinin kalbinde Allah tarafından gelen zorunlu bir güdü oluşur ve bardaklardan birini almayı gerektirir demek neden mümkün olmasın?”⁴⁹⁸

Ayrıca içimizden biri bir yere giderken yolda aklına evde önemli bir şey unuttuğu gelirse hemen eve dönmesi gerekir. Gitme ve dönme güdülerinin çatıştığı yahut eşit olduğu bir durum gözlemlendiğinde insan yerinde sabit kalır ve iki yönden birine hareket edemez. Ancak tasavvurât dairesinde iki taraftan biri baskın hale geldiğinde ise ona yönelerek harekete geçer. Her âkil insanda bu özellik bulunduğu göre eylemlerimizi güdülerin yönlendirdiği tercihe binaen gerçekleştiririz.⁴⁹⁹ Bu durumu hayatın temel pratiklerinden dinî sahalara kadar pek çok noktada gözlemlemek mümkündür. Misal vermek gerekirse kefarete konusunda Allah Teâlâ insanı üç seçenek arasında özgür bırakmıştır. Mükellef kimse, kendine hangisinin daha zor ya da daha kolay geldiğini düşünce süzgecinden geçirmeden birine yönelmez. Bu hususta bir seçeneğin baskın gelmesi onu tercih mahalli olmaya götürmektedir. Binaenaleyh, bir fiile dair yönelimin sebebe (dâî) bağlı olarak gerçekleştiği bilgisi zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Meselenin öteki yüzünde, fiillerin kâdir bir kimseden ancak güdünün meydana gelmesiyle oluşacağını savunan diğer zümrelerin ise istidlal biçimlerini dinî, aklî ve biyolojik şartlar üzerine inşa ettikleri görülmektedir. Râzî, meseleye dair iddiaları zikrederken aynı zamanda bu bakış açısı üzerine muvafakat ettiğini bildirmektedir. Söz konusu delillerden ilki fiilin ortaya çıkma lahzasına odaklanmaktadır. Mütakellim, kâdir kimsenin her an fiili yapmaya muktedir kabul edildiğinde eylemin meydana geldiği ‘o’ anın bir tetikleyicisi olduğunu düşünmektedir. Zira insan eylemleri hususunda teselsül hâlini kırarak bir tercih edici kuvveye ihtiyaç duyulmaktadır ki o da eylemin bir başka vakitte değil o an gerçekleşmesini sağlayan güdüdür. Böylece bir kez daha kâdir kimsenin yalnızca kâdir olması durumunun fiilin meydana gelmesi için yeterli olmadığı, ilâve bir durumun gerektiği, bunun da güdü olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁰

Konuya dair öne sürülen diğer delil ise bir örnek üzerinden somutlaştırılarak sunulmaktadır. Fahreddin er-Râzî taşın ağırlığının düşmesi için yeterli olduğu zannedildiğinde, taşın siyah ya da beyaz olmasının bu düşmeyi gerektirmede bir tesiri

⁴⁹⁸ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 404.

⁴⁹⁹ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 410.

⁵⁰⁰ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 406-407.

olmayacağı yanılığını kudret-güdü ilişkisi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu misalde ağırlık kudrete tekabül ederken siyahlık-beyazlık vasıfları güdülerini temsil etmektedir. Eğer ki fâilin kâdir olması, eylem için tek başına yeterli olsaydı herhangi bir durumda güdülerin fiile etkisi imkânsız olurdu ki bu doğru değildir. O halde davranışın güdü olmadan meydana gelmesi de muhaldir.⁵⁰¹

Güdünün Yaratıcı-kul ilişkisi açısından da önemli bir konuma sahip olduğunun izah edildiği bir başka delil ise fiilin devâîye bağlı olarak gerçekleşmediğinde Allah Teâlâ'nın fiilleri gereğince hamd ve senâya hak kazanmaması gerektiğidir. Muhaliflerin bu delili, güdülerin kabul edilmediği bir durumda mucizelerin yaratılmasının da hiçbir şekilde davetçinin doğruluğunu onaylamayacağını önermektedir. Râzî, buradaki güdü ispatının herhangi bir anlam ifade etmediğini birkaç anekdotla açıklamış ve problemi farklı bir itibarla ele almıştır. Delilin böyle keskin bir ifade barındırıyor olması bunun, güdülere hayatî önem atfeden Mu'tezile fırkasınca öne sürülebileceğini düşündürmektedir.

Meseleye dair mütekellimin ilk itirazı, delilde zikredilen mucizenin mahiyetinin farklı izah edilmiş olmasınadır. Zira güdünün mevcudiyeti ile kavramın mürşidi tasdik edici yönü arasında bu minvalde bir ilişki bulunmamaktadır. Mucize özü itibarıyla Peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan hârikulâde (olağan âdete muhalif) bir olaydır.⁵⁰² İkinci ve esas olarak ise Allah'ın her cihette övgü ve senâya mazhar olacağı vurgulanmaktadır. Güdü ispatı için öne sürülen görüşte geçtiği üzere, güdü olmadan müsbet bir fiil gerçekleştiren biri övgünün asıl muhatabıdır. Ancak buradaki medhin Allah'a değil de o insana olması gerektiği iddiası kâdir-i mutlak üstün bir Yaratıcı anlayışıyla uyumamaktadır. Zira Râzî'ye ve mezhebinin önde gelenlerine göre kulun eylem dairesi temelde Allah Teâlâ tarafından çizilmektedir. Öte yandan böyle bir iddiada bulunanlar aynı zamanda âlemin belli bir tercih ettirici olmadan yaratılmasını yahut cevher-i ferde veya hayyizler içinde bir hayyize müreccih olmadan sahip olunmasını mümkün görenlerdir. Râzî bu fikrin de fesadına hükmederek, fiilin tercih eden olmaksızın bir bilenden doğacağının geçersiz olduğu fikrinin de doğru olmadığını belirtmekte ve kul ile Rabbi arasındaki kâdir olmaklık farkını bir kez daha ortaya koymaktadır.⁵⁰³

⁵⁰¹ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 409.

⁵⁰² Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *DİA*, XXX, 348-351.

⁵⁰³ Râzî, *el-Metâlib*, III, s. 411.

3.2. Gdlerin Kısımlara Ayrılması

Mütekellimin devâîye dair czmlmeleri güdülerin kısımlara ayrılmasıyla daha derin bir izaha kavuşmaktadır. *Metâlib*'e bakıldığında Râzî'nin kalpte/zihinde bulunan güdüleri ikili bir tasnifle açıkladığı görülmektedir. Birinci tasnif de iki bölüme ayrılmakta olup bunlardan ilki, güdülerin kulun zihninde gerçekleşen yanına atıfta bulunurken; diğeri Allah'ın doğrudan yaratmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Ona göre, güdülerin insanın zihninde meydana gelmesinin delili -vicdan gibi- öz-denetim⁵⁰⁴ olgusu çerçevesinde şekillenmektedir. İnsanların arasından herhangi biri kendi bilişsel süreçleri neticesinde fiile sevk eden güdüleri değıştirmeye gç yetirebilmektedir. Birinci tasnifin ikinci kısmının delili ise her bir güdüye etki eden bir başka güdünün varlığına dayandırılmaktadır. Zira her güdünün bir öncekiyle zorunluluk veya gereklilik vasıtasıyla bir irtibatı bulunmaktadır. Bir değışim yahut engellenmenin hâsıl olabilmesi için önce temel bir güdü bulunmalıdır. Dolayısıyla dâîler arası teselsül halini kıran ve tercihe imkân tanıyan o esas güdüyü yaratan Allah'tır.⁵⁰⁵

Güdülere dair ikinci tasnif, bilginin tümel-tikel oluşuna odaklanmaktadır. Râzî'ye göre güdülerin parmağı bir noktadan diğesine hareket ettirmek gibi tikel yansımaları, bir insanın dostunun evine giden yolları, zamanı ve detayları seçmesinde görüldüğü gibi tümel güdülere kaynaklık etmektedir. Tümel güdülerin tikel güdüler ona eklemelenmeden tikel bir eylemin kaynağı olamadıkları varsayıldığında, taraflardan birinin tercih eden olmadan eylemi meydana getirmesi muhal hale gelir. Dolayısıyla bu tikel-tümel dengesinde bir cihetin baskın gelmesi gerekmektedir.⁵⁰⁶

Bu hususta önemli nokta, tümel iradenin amaca yönelik bir btnlğe sahip olduğı vurgulanarak sürekliliğine bir atıfta bulunulmasıdır. Cnk dostunun evine gitmeyi dileyen insan, bu isteğıne ulaşması için ancak ayağını kaldırması ve bir başka noktaya koyarak belli bir zaman diliminde hareket ettirmesiyle mümkün olacağını bilmektedir. Daha sonrasında kişide bir sonraki adımı tasarlayacak tikel bir irade hâsıl olur. Öyleyse bu tümel güdü ve tümel irade hareketi başlatacak ilk meşaleyi yakmanın yanı sıra bir sonraki adımın gerçekleşmesini sağlayacak olan ikinci iradenin meydana

⁵⁰⁴ öz-denetim, tutarlı bir kimlik bilinci için kişinin kendini değıştirme kapasitesidir. Bkz. Veli Duyan, Cğdem Glden ve Selahattin Gelbal, "z-Denetim leğı D: Güvenirlik ve Geçerlik Calışması", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 1 (2012): 19.

⁵⁰⁵ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 417.

⁵⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 417-418.

gelmesine kapı aralamaktadır. Ardından gelen tikel güdü ise tümel güdüyle paralel çalışarak, hareketin sürekliliğini sağlar ve -misal üzerinden gidecek olursak- yürüme amacını tamamlar.⁵⁰⁷

Hulâsa, söz konusu tümel iradenin hareketin başından sonuna kadar etkili olduğu, ilk adımla ilişkili olarak ilk tikel iradenin meydana gelmesinin müsebbibi denilebileceği ve de ikincil bir tikel güdüyü dahi -ilkini sona erdirerek- tümel güdünün gerçekleştirdiği görülmektedir. Dolayısıyla esas gaye olan bir başka yere gitme meselesinde olduğu gibi hareketi sağlayan tikeller tümellere hizmet ederken tümel iradelerin de tikellerden beslendiği anlaşılmaktadır. Nihai kertede söylenebilir ki; Fahreddin er-Râzî'ye göre güdüler, yalnızca zihinde olup biten düşünceler silsilesi değil, bilakis insanın fizyolojik yapısına da aktif bir biçimde etki eden kuvvelerdir.

3.2.1. Güdülerin İhtiyaç ve İhsan Şeklinde Ayrımı

Güdülere dair yapılan taksimatın bir başka ciheti meselenin hikmet ve maslahat yönüne değinmektedir. Râzî güdülerin bölümlenmesine dair konuları ele almadan önce, ihtiyaç ve ihsan güdülerini gibi net ayrımlarda bulunmadan, bir fiilde fayda olduğunu bilmenin insanı o fiile yaklaştırdığı gibi genel bir düşünceye sahiptir. Hikmet ve maslahat yerine ise iyi bir eylemin lezzet ve sevinç gibi kavramlarla özdeşleştirildiği görülmektedir.

Nitekim mütekellim, hasımlarının güdülere dair en kuvvetli görüşlerini teferruatlıca incelemekte iken, güdülere dair bir başka sınıflandırma sunmakta olup; güdülerin fâilin sıfatını/muhtaç olduğu noktaları dikkate alan bir yönü olduğunu ve bunların ihtiyaç güdüsü olarak adlandırıldığını zikretmektedir. Fâilin sıfatıyla/ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyip, fiilin bizatihi iyi ya da kötü olmasına odaklanan ise ihsan güdüsüdür. Böyle bir ikili taksimin Mu'tezile yöntemine daha uygun olduğunu belirten âlim, mezhebe göre iyi ve kötü arasında birbirinden farklı bir hükmün geçerli olduğunu kaydetmektedir. Fiilin kötülüğü aşikâr ise -antisosyal kişilik bozukluğu gibi herhangi bir patolojik durum gözlenmediğinde- güdü elbette ki insanı onu yapmamaya yahut terk etmeye sevk edecektir. Fiilin iyiliği ise kötülüğün aksine zorunlu olmaksızın onu yapmaya yönlendirir. Eylemin özü itibarıyla iyi oluşuna, onu yapmaktan daha uygun olmasını gerektirecek bir nokta eklenince, fiili yapmaya yönelik güdü daha da kuvvetli hale gelecektir. Zorunluluk gerektiren bir şey eklendiğinde ise imkân dahilinde

⁵⁰⁷ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 418.

olan eylem, zorunluluk (*vücûb*) seviyesine yükselecek ve onu yapmamanın aklen mümkün olmadığı bir hale gelecektir. İyi ve kötü olarak adlandırılan fiiller arasında yönelme cihetiyle muhtelif merhaleler olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰⁸

Filozoflar ve kelâmcılar ise aklın bir eylemi iyi ya da kötü görmesini reddetmektedir. Bu ihtilafın iki nedeni bulunmaktadır ki bunlardan ilki iyilik ve kötülüğün fiile yönlendirmesinin olasılığı hakkında iken diğeri mahiyetlerinin ne olduğunun araştırılmasına dairdir. Aklın bir şeyin iyi yahut kötü olmasına hükmetmesini reddeden kimseler iyilik ve kötülüğü dikkate almanın maslahat ve mefsedeti gözetmekten bir farkı olmadığını düşünmektedir.

Ancak Mu‘tezilî düşünürler, iyilik-kötülük idrakini daha içkin bir sarmal üzerine inşa etmektedir. Zalim kimse her ne kadar bir başkasına zulmetmeyi faydalı olarak görse de içgüdüsel olarak zulmün kötülüğüne şahitlik edecektir. Bu durumu bir başka örnek üzerinden de betimlemek mümkündür. Bir şahsın fasih bir lafız, münevver bir hat ve şahane bir sesle bir kaside ortaya koyduğunu farz edelim. Nitekim bu kaside Peygamberlere, meleklerle ve salih kullara sövgü ifadeleri içeriyor olabilir. Her ne kadar göz o düzgün nazmı ve süsü, kulak etkileyici besteyi duyup beğense de akıl metnin kötülüğüne hükmedecektir. Aynı hali çölde hasta bir âmâyâ yardım etmekte de gözlemlemek mümkündür. Halbuki çöl gibi bir ortamda başka bir kimseye malından vermek, kişiye zarardır. Bu noktada akıl fayda türlerinden arınmış bir fiilin iyiliğine hükmedecektir. Dolayısıyla mezhebin iddiası aklın bir şeye dair iyi ve kötü şeklinde bir hükümde bulunması, maslahat ve mefsedet hikmetlerinden bağımsız olarak ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁹

Söz konusu örneklerle cevaben muhalif kimseler, tüm bu zikredilen noktalarda da nihai kertede faydanın talep edilerek zararın giderilmeye çalışıldığını öne sürmektedir. Öte yandan misalde geçtiği üzere zalim kimse içgüdüleriyle zulmünün kötülüğüne hükmetse, iyiliği kendisinden uzak tutmazdı. Peygamberlere, meleklerle ve salih kimselere yönelik sövgü ifadeleri barındıran bir kaside özü gereği güzel değildir ve kamu yararına (*maslahatü'l-âlem*) muarızdır. Issız bir çöl ortamında hasta bir âmâyâ denk gelip yardım eden kimse ise vicdanı gereği o kimsenin yerine kendini koyar ve yardım etmez

⁵⁰⁸ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 419.

⁵⁰⁹ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 419.

ise acı çeker. İnsanların alıştığı bu güdüsel davranışlar Allah hakkında muhaldir. Dolayısıyla O'nun eylemleri -insanların aksine- iyilik ve kötülük beklentisiyle gerçekleşmez.⁵¹⁰ Râzî'nin insana dair yaptığı güdü çözümlemeleri üzerinden Mu'tezile sistemindeki salah-aslah anlayışına da bir reddiye sunduğu düşünülmektedir. İnsanların kendi güdüsel davranışlarının Allah indinde geçerli olmadığını ifade eden Râzî, Allah'ın her daim iyiyi yaratacağına dair bir kaide bulunmadığının altını çizmektedir.

3.3. Fiile Sevk Etmede Bilgi, İnanç ve Zannın Etkisi

Fahreddîn er-Râzî, fiilin oluşumunda fâilin güdülenmesi hakkında -araştırılması gereken başka değişkenler olsa da- bilgi, inanç ve zannın önemli bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Ona göre eyleme yönlendiren fayda ya da maslahat, kaçındıran zarar yahut mefsedet unsurları mecâzî algılanmalıdır. Burada esas nokta bir şeyin özünde iyi olması değil insanın bir şeyde iyilik olduğuna inanmasıdır. Zira bilgi, inanç ya da zan olmadan fiilin maslahatı bilinemez. Soğuktan korunmak amacıyla inşa edilen bir ev ancak bittiğinde insanı ısıtacaktır. Dolayısıyla eyleme sevk eden şey, ondan fayda geleceğine dair sahip olunan inançtır. Râzî'nin ifadesiyle “Fâillikte etkin husus, fâilin fiilin o yönde içerdiği fayda ve iyiliği bilmesidir.”⁵¹¹

Söz konusu ifadelerden anlaşıldığı üzere yolda müfteris bir hayvan olacağını bilen kimse o yola girmekten sakınacaktır. Böyle olduğunu zanneden ya da itikad eden insan da aynı şekilde davranacaktır. Müslüman ya da Yahudi bir şahıs da ibadetleri karşılığınca bir mükafat göreceğine ve yanlışları dolayısıyla hesaba çekileceğine kalbinden inandığı için hareketlerine ona göre çeki düzen vermektedir. Bu gibi misaller Râzî'ye göre fiile yönlendirme hususunda bilginin itikad ve zan ile aynı düzlemde olduğunu göstermektedir.⁵¹²

Fiile yönlendiren unsurlara yardımcı kanallardan bir diğeri insanın zihninde şüphe barındırmasıdır. Şüphe (*şekk*), yüzde ellilik eşit bir ölçüde tereddüt sahibi olmaktır. Şüphelenmek ise bilgi sahibi olmaya ve araştırma yapmaya yöneltir. Zira şüphe barındıran olası bir zarar hali, araştırılarak herhangi bir sorun olmadığında, şekk durumu inanç kategorisine yükselir. İnsanoğlu bu minvalde bir araştırmanın, kendisine gelebilecek muhtemel zararı defetme amacı barındırdığını bilmektedir. Görme ve işitme

⁵¹⁰ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 420.

⁵¹¹ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 387.

⁵¹² Râzî, *a.g.e.*, III, s. 13-14.

de şüphe duyma gibi adeta eyleme geçirici katalizör niteliği taşıyan duyulardır. Çünkü bir şeyi görmek ya da duymak, insanı fiili yapmaya ya da yapmamaya yönlendirmektedir. Dışsal güdülenme faktörlerinden sayılabilecek olan görme ve işitme, bilgi ve inancı ifade etme vasıtası olmakla birlikte bazen fiile sevk ederken bazen de fiilden menetmektedir.⁵¹³

Râzî düşüncesinde güdülerin yanı sıra fiile sevk eden olgular arasında bir şeyi talep etme hali de bulunmaktadır. Arzu insanı eyleme yönlendirirken, ikrah fiilden alıkoymaktadır. Dostunun yanına giderken evde bir şey unuttuğunu düşünüp geri dönmeye karar veren insanın durumunda da görüldüğü üzere irade ve fiilin inançlarla doğrudan doğruya bağlantılı bir yanı bulunmaktadır. Bu takdirde mütebellimin düşünce yapısını özetlemek adına söylenebilir ki, gerçekte insanı fiile sevk eden veya engelleyen esas özne bilgi / inanç / zandır; irade etme ve isteksizlik hali ise bu bilgiye tâbidir.⁵¹⁴

Râzî'nin bu meselede eleştirilip tek kaldığı nokta bilginin kısımlarına dair yaptığı tasavvur ve tasdik ayrımında, tasdik tasavvurların ve hükümlerin toplamından meydana geldiği düşüncesidir.⁵¹⁵ Güdüler de tasdikât grubunda değerlendiren mütefekkir, eylemler üzerinde etkili olan bilginin tasdik boyutuna ulaşması gerektiğini düşünmektedir. Psikoloji biliminde de bu hususa benzer bir çözümleme, Taha Burak Toprak'ın (OKB) -halk diliyle vesvese- için geliştirdiği 4T Modelinde zikredilmektedir.

Toprak, eylemin hariçte vücut bulmadan önce zihinde Tahayyül (hayal-imge), Tasavvur (tasvir-tanım), Taakkul (düşünce-fikir) ve Tasdik (onaylama-yargı) adı verilen 4 aşamadan geçtiğini öne sürmektedir. Tahayyül ve tasavvur aşamalarında insanın zihnine iradesinden bağımsız bir biçimde düşünceler gelmektedir. Bu da onun bu düşüncelerden sorumlu olmadığına işaret etmektedir. Taakkul safhası, bazen bir konu hakkında araştırma yaparken iradî olabildiği gibi bazen de hatırdaki beliren bir fikirden oluşması sebebiyle gayri iradî kabul edilmektedir ve insan bu düşüncelerden sorumlu değildir.⁵¹⁶ Ancak Râzî'nin de defaatle üstünde durduğu tasdik kısmında bilgi, kalbin onayından geçerek yargı halini almış ve de kişiyi eyleme yönlendirmiştir. Dolayısıyla bu noktadaki eylem iradîdir ve sorumluluk da barındırır.⁵¹⁷ Görüldüğü üzere zihinsel

⁵¹³ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 386.

⁵¹⁴ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 386 ve 388.

⁵¹⁵ İbrahim Halil Üçer (ed.), *İslam Düşünce Atlası*, İstanbul: İlem Yayınları, 2017, II, s. 536-737.

⁵¹⁶ Toprak, *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi*, s. 169-170. Kalp bireyin duyuşal ve bilişsel fiillerinin merkezidir ve günümüzde bunu zihin olarak nitelemek mümkündür. Dolayısıyla Râzî'nin kalpte oluşan tasdik dediği şey ile Toprak'ın zihinde oluştuğunu öne sürdüğü tasdik aynı manaya çıkmaktadır.

⁵¹⁷ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 542.

düşünce aşamalarını yerli yerine koymak hem bilişsel süreçlerin düzene girmesine hem de yıkıcı intrüzyonların ortadan kaldırılmasına yardımcı olmaktadır. Farklı zaman ve ilim dallarındaki bu benzer iddia ise oldukça dikkat çekici olup tüm bu süreçler arasında tasdikini ayrı bir işleyişe tabi olduğu vurgusu önem arz etmektedir.

Söz konusu teorik model, OKB hastalarına ya da akâidî meselelerde inancıyla alakalı sıkıntı yaşayan bir insana zihinsel esneklik sunmaktadır. Örneğin bir hasta; “Ben dinden çıktım. Geçen gün haberleri izlerken içimden Allah adalet sahibiyse neden mazlumlara zalimlerin elinde katlediliyor da Yaratıcı bir şey yapmıyor gibi bir düşünce geçirdim.” dediğinde henüz taakkul aşamasındadır. Böylece zihnindeki olguyu henüz yargı merhalesinde kabul etmemesi sebebiyle küfre düştüğü iddiası da fâsid olmaktadır. Teorinin bir başka umut vaat edici yönü, zararlı düşüncelerin tedavi aşamalarında dinî hassasiyetler için de bir alan oluşturmasıdır. Zira OKB tedavisi için önerdiğimiz çözüm yollarından biri olan aşamalı maruz bırakma, böyle hassas sahalarda pek de yeterli olamamaktadır. Çünkü temizlikle alakalı obsesyonu olan birine “Lekelere müdahale etme, öylece bırak” gibi cümleler söylenebilirken; ibadetler hakkında obsesyon sahibi birine “Abdest almayı düşünme, öylece kıl” demek pek de yeterli olmayacaktır.

İnsanların inanç⁵¹⁸ mefhumları hakkında da çeşitli çözümlemelerde bulunan Râzî, bireylerde görülen inanç farklılıklarını onların hem tabîî, fizyolojik ve biyolojik gibi içsel yönlerine hem de çevresel faktörler gibi dışsal etmenlere atfederek açıklamaktadır. İnsanın kendisinden kaynaklanan sebeplerin ilki insanların öz nitelikleri gereği birbirinden farklı olmasıdır. Öyle ki bazıları zâtından zeki, ilme ve ahlaka meraklı, bir araştırmada kılı kırk yaran, merhametli, erdemli davranışlar sahibi olma gayesinde manevî mutluluğu ararken bazıları zayıf bir kavrayış gücüne, ilimde kıt anlayışa, dünyevî merak ve heveslere, sert bir yapıya ve maddî zevklerin peşinde bir karaktere sahip olabilir. İnsanların doğası gereği farklılıklar taşımasına bir hadis üzerinden misal getiren Râzî, Hz. Peygamber’in “... İnsanlar altın ve gümüş madenleri gibidir...”⁵¹⁹ ifadesiyle bu manaya işaret ettiğini belirtmektedir. Şair ve hatipler de birinden övgü ya da yergiyle bahsederken filanca asil bir ruha sahiptir, falan zayıf ve âdî biridir gibi bu manalara benzer ifadeler

⁵¹⁸ Burada kastedilen inanç kavramı; dini inanış biçimi değil, bir mevzuda sahip olunan kanıya tekabül etmektedir.

⁵¹⁹ Buhârî, Enbiya 8, 14, 19, Menâkıb 1, 25; Müslim, Fezâil 168, (2378); Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 257, 260, 391.

kullanmaktadır. Âlim, mesele üzerinde tefekkür edildiğinde bahsi geçen farklılıkların insanın tabiatından ve nefsânî özelliklerinden kaynaklandığını ve değişmez olduğunu savunmaktadır. Ancak öte yandan insan eylemlerinin değişebilir olduğu da bir kez daha zikredilmekte olup eylemlere dair kul-sorumluluk ilişkisi taze tutulmaya çalışılmaktadır.⁵²⁰

Kişinin farklı bir inanca sahip olduğuna delalet eden ikinci bir iç sebep ise, her insanın mizacının birbirinden farklı olmasıdır. Mizaç kavramını insanın doğası/tabiatı olarak adlandıran Fahreddin er-Râzî, kişilerin sıcak, soğuk, yaş, kuru gibi farklı niteliklerde yaratıldığını düşünmektedir. Örneğin doğası -özellikle bilişsel yapısı- sıcak olan kimse sinirli ve karmaşık bir zihne sahip iken dimağı soğuk olan biri budala ve anlayışı kıt biridir. Zihni yaş olan birinde -beyninde oluşan yeni sinapslar ondan kolayca kaybolup gittiği için- fikrî gelişim gözlenmemektedir. Doğası kuru olan kimsenin ise zihni yeni şema oluşumunu kabul etmediği için düşünceleri zayıftır.⁵²¹ Râzî'nin mizaç teorilerinden günümüz psikoloji unsurlarıyla bu denli net ifadeleriyle bahsediyor olması ise oldukça ilginçtir.

Üçüncü zâtî nedenle Râzî, insanların fizyolojik yönüne odaklanarak eylemlerin farklılaşmasının organların farklı şekillerde yaratılmalarından kaynaklandığını öne sürmektedir. Sözgelimi, başın arka kısmının büyüklüğü hafızanın güçlü oluşunu ifade ederken, ön kısmın büyüklüğü kişinin hayal gücünün daha kuvvetli olduğuna delalet etmektedir. Düzgün bir kafa şekline sahip olmak, düşünme gücünün niteliğinden bireyin yönetimsel kapasitesine kadar pek çok kişilik özelliğiyle pozitif yönlü bir korelasyona sahiptir. Düşünür bu iddiasının tıp, fizyonomi ve ahlâk kitaplarınca kabul gördüğünü düşünmektedir.⁵²² Böylece insanların farklı tabiat, mizaç ve organ yapısıyla yaratılmış olmalarının; kişinin anlayışını, zihinsel yapısını ve hayata bakış açısını derinden etkilediği sonucu ortaya çıkmaktadır.

Mütekellimin iddiasına paralel olarak psikoloji alan yazında kafatasının dış yapısına bakarak bireyin karakteri hakkında bilgi sahibi olunabileceğini ileri süren bir teori bulunmaktadır. Avusturyalı sinirbilimci Franz Gall'ın (1758-1828), okul başarısı yüksek olan çocuklarda beynin öğrenmeden sorumlu ön lobunun daha fazla gelişerek

⁵²⁰ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 488.

⁵²¹ Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 489.

⁵²² Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 489.

gözleri öne doğru ittiği gözlemi meseleye dair yaklaşımının çıkış noktasını oluşturmaktadır. Gall, 1806 yılında kurduğu Frenoloji Sistemi ile insan kafatasının karakter gelişimi ve zihinsel işlevler arasında yakın bir ilişki olduğunu iddia etmiş ve frenolojik beyin teorisinin ilk kuramcısı olarak tarihe geçmiştir.

Beyin hastalarının takibiyle devam ederek meşhur olan yaklaşım, uyandırdığı ilgi ve merakla kafatasının her noktasının bir işleve sahipmiş gibi gösterilmesine neden olmuştur. Bu çeşit bir kötüye kullanım neticesinde kafatası; anne bölgesi, sevgi bölgesi, intikam bölgesi, kardeşlik bölgesi gibi birtakım bölgelere ayrılarak net sınırlarla ifade edilmeye başlanmıştır. Doktorun, hastaların kafa yapısını elleriyle ölçüp yorumlayarak gözlerin arkasında yer alan ön lobun davranış ve konuşmayla ilgili olma ihtimalini aktarması, kendisinden sonra gelen lokalizasyoncuları müsbet bir biçimde etkilemiş olsa da Frenoloji Sistemi'nin her insan davranışına yönelik genellenebilirlik iddiası benimsemesi yaklaşımın sonunu hazırlamıştır.⁵²³ Teori her ne kadar günümüz bilim dünyasında bilimsel çalışmaların gerekliliği olan güvenilirlik-geçerlik gibi nitelikleri sağlamaması sebebiyle pseudo-bilim (*sözde bilim*) olarak adlandırılrsa da; beyin-zihin ve organların şekli arasındaki bağlantıyı vurgulaması sebebiyle bir bakıma lokalizasyoncu yaklaşımların temelini de atmış olarak kabul edilmektedir.⁵²⁴

Meselenin ikinci kanadı olan çevresel etkenler ise düşünürün üçlü bir izahıyla ifade edilmektedir. Bunlardan ilki kişinin içine doğduğu habitatın getirisi olarak edindiği âdet ve alışkanlıklardır. Yaratılışının başlangıcında cümle tasavvurdan yoksun insan zihni, görüşüne değer verdiği birinin sözlerinin etkisinde kalır. Söz konusu bu güçlü etki kendisini o görüşe yaklaştırırken, aykırı düşüncelerden uzaklaştırmaktadır. Zira henüz belli bir kanı benimsemeyen insan zihni, muarız bir görüşle karşılaştığında onu değiştirebilecek yetiye sahip değildir. Bu durumun tekrarlı bir biçimde yıllar alan bir süreç çerçevesinde devam etmesi ise başlangıçtaki görüşün güçlü bir biçimde zihne yerleşmesine neden olur. Bu nedenledir ki bireyin çevresinin âdet ve geleneklerinin insanın inanç ve davranışlarında kuvvetli bir etkisi bulunmaktadır.⁵²⁵

Çevresel faktörlerden bir diğeri dışsal bir onay almaktır. Yakın hissedilen bir otoritenin onayını alan bireyin zihni zaman içinde o davranışının doğru olduğuna ve daha

⁵²³ Oğuz Tanrıdağ, *Davranış Nörolojisi*, İstanbul: Nobel Kitabevi, 2020, s. 4.

⁵²⁴ Oğuz Tanrıdağ, *a.g.e.*, s. 4.

⁵²⁵ Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 490.

çok yapması gerektiğine hükmetmektedir. Böylece zaman içinde belirli bir davranış ve yaklaşıma yönelik inancın güçlenmesi, fiili zorunlu olarak meydana getiren dışsal nedenlerden biri haline gelmektedir.⁵²⁶ Bu öğrenme şekli psikolojideki Edimsel Koşullanma (*Operant Conditioning*) şeklindeki davranışçı öğretiyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) tarafından geliştirilen koşullanma teorisinde, sözlü ya da eylemsel pekiştirici vasıtasıyla davranışın tekrarlı hale geldiği savunulmaktadır.⁵²⁷ Örneğin bilhassa ilkökul çağındaki öğretmenlerin davranış biçimleri, onayladıkları görüş yahut çalışmalar zaman içinde öğrencilerde de gözlenmeye başlamaktadır. Otorite tarafından alınan onay vasıtasıyla zihin, o davranışı tekrarlamaya meyyal hale gelmektedir. Râzî de dışsal bir onay elinin bu denli güçlü olduğunu vurgulamaktadır.

Kişilerin inanç sistemlerindeki değişkenliklerin üçüncü nedeni, bireyin nazar ve istidlale değer vermesiyle açıklanmaktadır. Düşünüre göre akıl yürüten ve çıkarımda bulunan birey, zihinsel faaliyetleri neticesinde filanca görüşün doğru olacağı sonucuna ulaşabilmektedir.⁵²⁸ Aklî istidlaller ve çıkarımların da dışsal bir etki sınıfında değerlendirilmesinin ise kişinin bizâtihi özelliklerinden olmayı haricen tetiklenebileceği sebebiyle olduğu düşünülmektedir.

4. İnsan Fiillerinin Yaratılması

4.1. Kulun Mutlak Bir Şekilde Özgür Olmadığını Savunanların Aklî Delilleri

Fahreddin er-Râzî'nin ef'âl-i ibâd hakkındaki meselelerde güdü ve kudret ilişkisini temel bağlam olarak kabul ettiğini ve söz konusu güdünün yaratıcısının da Allah olduğunu düşündüğünü belirtmiştik. Bu konuya aklî önermeleri, Kur'an'daki halk, ca'l vb. farklı lafızlardaki âyetleri delil getiren mütekellim; insanın sevk ve terkte özgür olmadığını iddia eden, bir şeyin ademden vücuda çıkmasında kulun kudretinin müessir olmadığını belirten ve iman ile küfrün Allah'ın dilemesiyle gerçekleşeceğini savunan aklî istidlallerin yanı sıra kulların fiillerinin meydana getiricisinin Allah olduğunu zikreden muhtelif rivayetlere başvurmuştur.

⁵²⁶ Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 490.

⁵²⁷ Sirel Karakaş, Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü: Bilgisayar Programı ve Veritabanı, 2017, www.psikolojisozlugu.com. (sürüm: 5.2.0/2022)

⁵²⁸ Râzî, *a.g.e.*, IX, s. 490.

İnsanın eylemi yapıp yapmama hususunda mutlak bir biçimde özgür olmadığını izah eden akli delilleri yaklaşık on maddede toplayan Râzî'ye göre, bu delillerin başlıcaları arasında kulun her an o fiili gerçekleştiremiyor olmadığı önermesi yer almaktadır. Kulun kudretinin sınırlılığı, bu hususta bireyin eylemlerinin farklı zamanlardaki zuhuruna da ket vurmaktadır. Mevcudâtın mahiyeti hakkında olan ikinci delil, Allah'ın diğer varlıklardan farklı olarak yokluğunun tasavvur edilememesinden yola çıkmaktadır. Zira var olan her şey, zâtı gereği ya zorunludur ki bu yalnızca Allah için geçerli olabilir, ya da böyle değildir ve bu seçenek de O'nun dışında zâtında yoklukla varlığı kabul eden her mümkünâtı kapsamaktadır. Öyleyse mümkün varlıkların cümlesinin muhtaçlık ve ihtiyaç hiyerarşisinde zorunlu varlığa dayandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeptendir ki fiillerini gerçekleştirme noktasında kul, var etme ve yaratmada özgür değildir.⁵²⁹

Organların misyonunu bir kez daha vurgulayan üçüncü delile göre, kalbin fiilleriyle organlar işteş bir ilişki halindedir. Sözelimi insanın bir kokuyu koklaması, ona tanıdık birini hatırlatıp o kimse hakkında düşüncelere yahut hatıralara yönlendirebilmektedir. Öte yandan Râzî; mizacı gazaba, organları şiddete meyyal bir adamın öfkenin getirilerini kötü gören bir toplulukta yetişse dahi bünyesindeki öfkeyle hareket edeceğini ve de insanın kendinden dahi kaçamayan bir yapısı olduğunu belirtmektedir. Burada bir başka altı çizili nokta öfkesine sahip çıkan insanların ise bunu nasıl başardığı hakkındadır. Mütakellim bu hususta da aynı kaidenin geçerliliğini koruduğunu, dolayısıyla buradaki sonucun sakinliğe yönlendiren güdünün öfkeye galip geldiği şeklinde olduğunu savunmaktadır.⁵³⁰ Fahreddin er-Râzî'nin kulun özgür olmadığını açıklama hususunda, çevreden gelen uyaran etkisini elimine edici bir tutum sergilediği görülmektedir.

Konunun izahında kullanılan bir başka hüccet, Allah'ın her şeyi hakkıyla bilen olması vasfıyla açıklanmaktadır. Zira O; kulların fiillerine ve ona etki edecek yönlendirici saiklere vakıf olmasaydı, eylemler meydana gelmeden onları bilemeyecekti ki bu durum muhaldir. Dolayısıyla net bir biçimde Allah'ın kulun fiillerini ve dahi onları gerektiren şeyleri yarattığı anlaşılmaktadır. Buna bağlı olarak kulun fiili o veya bu vakitte yaratanın

⁵²⁹ Râzî, *a.g.e.*, IV, s. 477-488.

⁵³⁰ Râzî, *a.g.e.*, IV, s. 499-469.

da Allah olduğu görülmektedir. Çünkü O, belirli bir vakitte gerçekleşmesi için yarattığı fiili ezelde o vakit için tayin etmiştir.⁵³¹ İki kudret karşılaştırıldığında hangisinin hükmünün geçeceği meselesi -bütün mantık kurallarında da yer aldığı üzere- iki fâilden hangisinin fiili alçak ise üstün olanın galip geleceği yönünde cevap bulmaktadır. Bu sebeple fiiller kati surette üstün olan Allah'ın kudretiyle ortaya çıkmaktadır.

İnsanın fiillerini gerçekleştirmede mutlak özgürlüğe sahip olmadığının bir başka akli delili ise Mu'tezile'ye yönelik bir soru hitabıyla başlamaktadır. “Kulun yaratıcı olmasını mümkün görüyorsanız, mucizeleri meydana getirenin bir şeytan ve iblis olmadığının garantisi nedir?” diyen Râzî, Mu'tezile gibi kulun kendi fiillerini yaratabileceğini iddia edenlerin, mucizelerin hakikate delil olma niteliğini silikleştirdiklerini düşünmektedir.⁵³²

Kulun kudretinin bir şeyin yokluktan varlık âlemine çıkmasında bir etkisi olmadığına dair deliller ise temelde bu tür fiillerin mümkünât dairesinden sayılmasıyla alakalıdır. Mümkün olan her şey, varlığı zorunluğu biri tarafından yaratılmaktadır. İkinci bir delil ise “Allah'ın her şeye gücü yeter.”⁵³³ âyetinde de görüldüğü üzere O'nun fiillerinin kuşatıcı olmasının yanı sıra kulun kudretinin tek bir fiil üzerinde etkili olabilmesidir. Bu etki ise Allah'ın fiiliyle karşılaştırıldığında bir ehemmiyeti yoktur zira yokluktan varlığa çıkaran yalnızca O'dur.⁵³⁴ Allah'ın kâdir oluşu kuldan daha yetkindir.

4.2. İradî Fiillerin Allah Tarafından Yaratıldığına İlişkin Naklî Deliller

Meseleyi ele almadan önce naklî delilleri bu hususta kullanmanın imkanını inceleyen Râzî, âyetlere başvurmanın cevazına hükmetmiştir. Bu itibarla yaratma, kılma (ca'l) ve diğer âyet lafızlarını görüşünü kuvvetlendirmek için delil olarak sunmaktadır. Yaratmayla (halk) ilgili burhanların esasında Ra'd sûresinde geçen “Yoksa Allah'a O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?”⁵³⁵ âyeti yer almaktadır. Bu istidlal biçimi, “istifham-ı inkârî” adı verilen bir reddiye biçimidir. Dolayısıyla Allah dışında hiçbir ilah olmadığı gibi, insan eylemlerini var edecek başka bir varlıktan da söz etmek mümkün değildir.⁵³⁶

⁵³¹ Râzî, *a.g.e.*, IV, s. 505-510.

⁵³² Râzî, *a.g.e.*, IV, s. 512.

⁵³³ el-Bakara, 2/20

⁵³⁴ Râzî, *a.g.e.*, IV, s. 519-521.

⁵³⁵ Râd, 13/16

⁵³⁶ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 573-576.

“Ca’l” ve benzeri bağlamlarda kullanılan lafızları içeren âyetlerin delil getirilmesinde ise yapmak/kılmak anlamları ön plandadır. “*Rabbimiz ikimizi sana boyun eğenlerden kıl.*”⁵³⁷ ifadesinden anlaşıldığı üzere, Râzî’ye göre kulda teslimiyet halini yaratan Allah’tır. Öyle ki Hz. İbrahim’in duasında da benzer bir üslûb bulunmaktadır. “*İnsanlardan bir zümrenin kalplerini onlara yönlendir.*”⁵³⁸ ile “*Ya Rabbi beni ve zürriyetimden gelenleri namazı hakkıyla eda edenlerden eyle.*”⁵³⁹ âyetlerinden hareketle yapılan akıl yürütme neticesinde, kalpte bir arzu ve istikametın yaratılmasının ancak O’nun tarafından olacağı vurgulanmaktadır.⁵⁴⁰ Bahsi geçen ifadeleri barındırmayan diğer âyetlerden çıkarılan hüccetler de bu yöndedir. Örneğin; “*Size ulaşan her nimet Allah’tandır.*”⁵⁴¹ âyetinde geçen nimetlerden biri de iman nimetidir. O halde her nimeti yaratan Allah Teâlâ, imanı da yaratmaktadır. Mu‘tezilî düşünürlerin kendi iddialarını desteklemek için beyan ettikleri “*Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”⁵⁴² âyetini ise Fahreddin er-Râzî; kulun fiilinin kulun isteğine, isteğinin ise Allah’ın dilemesine bağlı olduğunu, bu sebeple kulun fiilinin nihai kertede Allah’ın dilemesi ve yaratmasıyla gerçekleştiğini belirtmektedir.⁵⁴³

5. Fiile Sevk Eden ve Engelleyen Güdülere Dair Değerlendirme

Güdülere (devâî ve savârîf) dair görüşlerini bir değerlendirme metni altında ele alan Râzî, dört alt başlık halinde fiile yönlendiren ve meneden güdülerin niteliklerini yorumlamaktadır. Bu hususta ifade edilen ilk konu -mantık kuralları çerçevesinde- güdülerin tasavvur değil, tasdik babından ele alınması hakkındadır. Mütekellime göre bu durumun ispatı; insan zihninde herhangi bir fiilin üzerinde ilâve maslahat bulunduğuna dair bir yargı oluştuğunda o şeyi yapmaya yönelik güdünün (dâî) meydana gelmesidir. Aynı durumu, falanca davranışın baskın bir mefsedet içerdiğine dair bir hükme ulaşan kimsede kaçınma güdüsü (savârîf) yaratılmasında da gözlemlemek mümkündür.⁵⁴⁴

Mütekellimin açığa kavuşturduğu ikinci bir mevzu, savârîfin mahiyetine yöneliktir. Fiilden zarar geleceği inancı oluştuğunda, kâdir kimsede terk güdüsünün hâsıl

⁵³⁷ el-Bakara, 2/128

⁵³⁸ İbrâhim, 14/37

⁵³⁹ İbrâhim, 14/40

⁵⁴⁰ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 590-598.

⁵⁴¹ en-Nahl, 16/53

⁵⁴² Kehf, 18/29

⁵⁴³ Râzî, *el-Metâlib*, IX, s. 604.

⁵⁴⁴ Râzî, *el-Metâlib*, III, s. 383.

olmasıyla birlikte o fiil bırakılmaktadır. Burada kastedilen mana ise “engelleyici güdü” olarak adlandırılmakta olup dâînin diğer çeşidi de budur ve güdülerden bir diğeridir. Mu‘tezile kelâmcıları, davranışı bırakmaya sevk etme manasını ıstılah haline getirerek “sârıf” olarak adlandırmaktadır.⁵⁴⁵ Bu hususta mütefekkir meseledeki birincil muhatabının söz konusu terime net bir isim verdiğini aktarmakta iken, Râzî’nin tarafında bu minvaldeki bir anlama genel bir bakış açısıyla yaklaşıldığı; metinlerde terk güdüsü, men’ güdüsü, engelleyici güdü, savârıf güdüsü gibi ifadeler kullanıyor olmasından anlaşılmaktadır.

Üçüncü konu, insanın sahip olduğu zan yahut inancın, eyleme yönlendirmede bilgi kategorisinde yer almasına binaen bu üç kavramın ehemmiyeti hakkındadır. Yırtıcı hayvana denk gelme ihtimali olan yoldan kaçınma örneğinde de olduğu gibi, herhangi bir meselede süreklilik çerçevesinde devam eden bir zan veya inanç hali, zihnin bilgi katmanında işlenerek, fiile yönlendirme yahut sakındırmada aktif olarak rol almaktadır.⁵⁴⁶

Bilgi, itikad ve zan olgularından hangisinin daha güçlü olduğu sorusu ise bu itibarla ele alınan son bahistir. Fahreddin er-Râzî, fiilin oluşmasında bilgi ve inanç olgularına öncelik vererek, kişinin bir bilgiye inanmasının akabinde zihninde kesin bir inanç oluştuğunu belirtmektedir. Böylece inancı vasıtasıyla net bir tasdike ulaşan insan, davranışını gerçekleştirecektir. Öte yandan inanan birinin dilediği takdirde kendini şüpheyne sürükleyebileceği ancak bilen için her koşulun net olduğu şeklinde bir önerme sunan kişiye hitaben mütekellim; inanan kimsenin zihninin net olma hali devam ettikçe bilgi ve inancın fiile yönlendirme hususunda eşit oldukları yanıtıyla cevap vermektedir.

Fiile sevk etme noktasında bilginin inançtan daha güçlü olduğu fikrini benimseyen bir kimse ise şöyle düşünmektedir:

İnanç ya sahibini şüpheyne düşürmek isteyip de bunu yapabileceği tarzdadır ya da değildir. Birinci şık geçerliyse, güç açısından bilgi ile inanç arasında farklılık oluşur. Bu durumda fiile sevk etme konusunda bir farklılığın olması da zorunludur. Zira müessir daha güçlü olduğunda tesirin de daha güçlü olduğunu kesinlikle biliriz. İkinci durumda ise inanç ile bilgi arasında güç açısından farklılık bulunmaz ve bunun geçersizliği zorunlu olarak bilinir. Çünkü zihinde gerçek bilginin yerleşmesinin, bunu

⁵⁴⁵ Râzî, *el-Metâlib*, III, s. 383.

⁵⁴⁶ Râzî *el-Metâlib*, III, s. 383.

gerektiren şeyden yoksun inancın yerleşmesinden daha tam olduğu kesinlikle bilinir.⁵⁴⁷

Pasajda geçen ifadelere binaen düşünür; kudret ve inancın eylemi gerçekleştirmeye her daim yeterli gelmediği savını delil getirerek -her ne kadar yanlışlanabilir bir nosyon olsa da- bilginin inançtan daha güçlü bir yanı olduğunu ifade etmektedir. Bilgi ve inanç arasındaki temel farklar arasında bir kimsenin yapılan işi övmesiyle davranışın pekişmesi, dünyevî faydaların fiili celbetmesi ve sahip olunan alışkanlıklar gibi noktalar yer almaktadır. Bu noktada Fahreddin er-Râzî'nin inanç kavramını kişinin kendini ikna ediyor oluşu minvalinde kategorize ederken, bilgiyi yargı/ispat mahallinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Benzer bir yaklaşım zan-bilgi mukayesesinde de geçerliliğini korumaktadır. Bireyin falanca kimseden evinin önünde yangın olduğu haberini almasıyla edindiği zan derecesi, bizatihi evinin önünde yangın olduğu bilgisini temaşa etmesiyle farklılık göstermektedir. Bu misaldeki haberi yakinen görme durumu, zannın derecesini arttırarak bilgi kategorisine yükseltmektedir. Zannın inançla karşılaştırılmasında ise zan ve inanç olguları birbirine zıt düşseler dahi kavramların zayıflık-güçlülük dereceleri ve alametlerinin teyit edilmesi önem arz etmektedir. Öyle ki bir topluluğun verdiği bilginin zan mertebesi, tek bir kişinin aktarımından güçlüdür.⁵⁴⁸ Dolayısıyla fiile sevk eden unsurların güç derecelerinin de bu konuda önemli bir rol sahibi oldukları anlaşılmaktadır.

⁵⁴⁷ Râzî, *el-Metâlib.*, III, s. 384.

⁵⁴⁸ Râzî, *a.g.e.*, III, s. 384-385.

SONUÇ

İnsan fiilleri meselesi; kişinin bedensel veya bilişsel bütün yapıp etmelerinin arka planındaki en asli motivin ne olduğunun açıklanması hakkında tarih boyunca süregelen kadim bir tartışmadır. “Fahreddin er-Râzî’de Güdüler ve İnsan Fiillerine Etkileri” başlıklı bu çalışmada güdülerin mahiyetinin, insan eylemlerini hangi itibarla etkilediğinin ve Müteahhir dönem kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî’nin düşünce sisteminde nasıl işlendiğinin tartışılması hedeflenmiştir. Tezin konusu ele alınırken Antik Yunan felsefesinden itibaren İslâm filozoflarınca ve dahi mütekellimlerden günümüz psikoloji dünyasına kadar bu meselenin nasıl incelendiğinin irdelenmesi, güdüler hakkında bilgi edinme ve günümüze dokunacak entegratif bir model inşa edebilme açısından önem arz etmektedir.

M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren güdüler hakkında söz alan Antik dönem filozoflarının, Aristoteles’ten mülhem içgüdü ifadesini kullanarak kavramı genel manada bilincin eşlik etmediği kuvvetli bir meyil gücü olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu tanımlamanın akabinde güdünün mahiyeti hakkında serdedilen fikirler; insanı güdüleyen olgunun haz arzusu olduğunu iddia eden Epikürcü bir grup ile canlıları bir fiile yönlendirenin hayatta kalma isteği olduğunu savunan Stoacı bakış açısı çerçevesinde şekillenmektedir.

Antik dönem filozoflarıyla başlayan canlıların fiziksel ve psişik edimlerine temel oluşturan güdülerin mahiyeti hakkındaki çözümlemeler, Müslüman filozoflar cihetinde de karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ gibi insanı, insan olması bakımından ele alan düşünürler; güdülere benzer kuvvelerin varlığına işaret ederek müdrik canlıları davranışa yönlendiren veya eylemden alıkoyan güçlerin varlığı hakkında muhtelif görüşler beyan etmişlerdir.

Meselenin mütekellimler cephesindeki tezahürüne bakıldığında eserlerinde güdülerin fiil üzerindeki tesirine değinen ilk ismin Câhiz olduğu görülmektedir. Kelâm dışındaki bir perspektiften beslenen mütekellim; insanın karar verme mekanizması, ilâhî teklife muhatap olmanın gereklilikleri ve amellerden hangi noktada sorumlu olunduğu

gibi meseleleri meta-düzeyde incelemiştir. Câhiz'in akabinde kişiyi araştırmaya yönlendiren ve hayırlı şeylerden meneden olmak üzere ikili bir güdü ayrımında bulunan Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, birbirine karşıt yönde çalışan iki farklı güdünün varlığına işaret ederek zıt havâtır teorisini ortaya atan Nazzâm ve güdülerini Allah'ın mevcudiyetini delillendirme adına aracı vasıtalarından biri olarak kabul etmek suretiyle Fahreddin er-Râzî'nin bu meseledeki birincil muhatabı olan Ebû'l-Hüseyn el-Basrî gelmektedir.

İnsan etkinliklerini açıklamada güdü merkezli bir yöntem benimseyen Ebû'l-Hüseyn'in devâî teorisi incelendiğinde, yer yer psikolojik tahlillere başvurulduğu ve güdü-fiil ilişkisinden yola çıkarak insanın mutlak özgürlüğü fikrine zemin hazırlandığı görülmektedir. Ancak Basrî ile takipçileri, fiilin güdü tarafından belirlenmesi ve bu güdünün de her şeyin yaratıcısı olan Allah tarafından tayin edilmesi anlayışları sebebiyle eleştirilmekte ve muhaliflerince bu sistemin onları çift katmanlı bir determinizme sürüklediği düşünülmektedir. Öte yandan ihtiyârî fiillere güdüler vasıtasıyla alan açarak kulun ilâhî teklife muhatap olduğunu gösterme gayreti güden Mu'tezile mezhebinde benimsenen motiv anlayışında, güdüler olmadan fiilin ortaya çıkmasının imkansız olduğu düşüncesini öne süren Basrî ile birlikte köklü bir değişiklik yaşandığı gözlenmektedir. Bu değişimin Kâdî Abdülcebbar ile başlayan bir sürece sevk ettiği ve bu itibarla güdülerin daha sistematik bir biçimde incelendiği anlaşılmaktadır.

Ehli sünnet kanadında ise Mâtürîdî ulemâ, kesb tartışmalarından yola çıkarak insana özgürlük alanı açan "dâiye", "meyl" ve "ihtiyar" gibi kuvvelerden bahsetmektedir. İnsanı yönlendiren iç kuvveler tarafından iyiye yahut kötüye çağırılan kişinin, iki yönden birine meylederek o anki fiilinin karar kudretinin mahalli haline gelmesiyle, mükellef bir varlık olduğu neticesi zikredilmektedir. Modern psikolojinin de güdülerini; hedefe yönelik eylemin cihetini, kararlılığını ve enerjisini belirleyen unsur şeklinde tanımlıyor oluşu, ekol ile tutarlılık göstermektedir ki bu durum geleneğin günümüze değen yönünün canlılığını koruduğuna dair mühim bir nosyondur. Eş'arî cephede ise dâî kavramının, ilk dönem kelâmî tartışmalarında henüz ıstılâhî bir karşılığı olmadığı ve terimin bir meseleyi izah ederken yardımcı unsur olarak zikredildiği görülmektedir. Bu sebeple Râzî öncesi Eş'arî kelâmında güdülerin eyleme yönlendirici yönünün törpülenerek işlendiği ve mezhep içindeki güdü tartışmalarının esas mahallinin Fahreddin er-Râzî düşüncesinde teşekkül ettiği söylenebilir.

Devâî kavramının kısmen ma'ruf bir sözcük olduğu göz önünde bulundurulduğunda, savârîf kavramının da ilk kez geniş bir yelpazede ele alınması tezimizin önemli bir başka niteliğidir. Zira insanı bir fiile yönlendiren kuvve kadar, sakındıran bir gücün mahiyeti de önem arz etmektedir. Sârîf teriminin ıstılâhî kullanımının Kādî Abdülcebbâr ile başladığı bilinmektedir. Mütেকellimin akabinde talebesi Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin, Hanbelî kelâm âlimi Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın, Eş'arî mütেকellim Cüveynî'nin ve dahi birçok mütefeckirin sözcüğü kullanageldiği görülmektedir. Bu bağlamda savârîf kavramından doğan sarfe teorisi de konunun kelâmî düzlemle ilişkisinin gün yüzüne çıkarıldığı bir diğer noktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Fahreddin er-Râzî düşüncesinde güdülerin insan fiilleri üzerindeki etkisi; güdü mefhumunun derinlemesine incelenmesi, kısımlarının tahlili ve fiile yönlendirmede bilgi-inañ-zan olgularının ele alınış biçimleri çerçevesinde tartışılmaktadır. Mütেকellimin güdüler hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce, seleflerin ayrılan orijinal yönünü ortaya koymak ve meselenin izahında yardımcı olması amacıyla ilk dönemlerden itibaren tartışılan insan fiilleri hakkındaki teorilerin argümanları üzerinde durulmuştur.

İnsan eylemlerine dair sistematik bir söylem ortaya atarak var olan ilk fırka Cebri söylemdir. Ekolün, insanın davranışları üzerinde etkin bir kudreti olmadığını savunması nedeniyle kulların sorumluluk dairesini açıklayamıyor ve dünyadaki misyonunu anlamsızlaştırıyor olduğu görülmektedir. Cebre karşıt görüş olarak ortaya çıkan tefvîzî bakış açısının ise hududu belirsiz bir insan iradesinden bahsettiği ve de ef'âl-i ibâd üzerindeki ilâhî tesiri tam manasıyla aydınlatamadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan iki ekol arasında mutavassıt bir çizgi öneren kesb teorisi, Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini göstermeyi amaçlamasının yanı sıra insanı tümüyle göz ardı etmeden tercihlerine alan açarak daha uzlaşmacı bir yaklaşım sergilemektedir. Bu itibarla kesbe dair birden çok görüşe ayrılan Eş'arî ekol; her şeyin Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve de fiilin her aşamasının, O'nun yaratmasıyla ortaya çıkacağını savunmakta iken Mâtürîdî gelenek; fiilin gerçekleşmeden önceki aşamasına odaklanmakta ve de fiilin yaratma cihetiyle O'na ait iken kesbetme/elde etme yönüyle insanın sorumluluğunda olduğunu belirtmektedir.

Zikredilen teorilerin yanı sıra Fahreddin er-Râzî'nin insan fiillerine dair temel görüşü, insanın muhtar görünümlü muhtar olduğu fikri etrafında şekillenmektedir. Güdü ekseninden yola çıkarak insan tabiatına dair bütüncül bir bakış açısıyla sunulan teori;

kudret ve güdünün bir araya geldiği koşulda kulun fiillerini seçme olanağına sahip görünürken aynı zamanda ilâhî bir yönetim altında olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Zira insanda bulunarak onu yönlendiren dâî de Allah tarafından yaratılmıştır. Ancak düşünürün sisteminde bu yönetim hali, icbar cihetiyle değil Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması hakikatiyle izah edilmektedir. Bu sebeple eylemin vukuunda esas faktör insan değil, bilakis onu fiile sevk eden düşüncenin/dâînin yaratıcısı olan Allah'tır. Kulun ise güdülerini vasıtasıyla davranışları arasında seçim yapıyor olması, fâil oluşuna işaret etmektedir. Mütekellimin teorisine en şiddetli itirazlardan biri dönemdaşı Nasîrüddin et-Tûsî'den gelmekte ve de temel reddiyelerini Râzî'nin *Muhassal*'ından yola çıkarak yazdığı *Telhîsu'l-Muhassal* adlı eserinde zikretmektedir. Tûsî'nin Râzî'ye yönelttiği Mu'tezile cenahının meseleye dair görüşlerini orijinal haliyle aktarmakta zaaf gösterdiği minvalindeki tenkidi ise dikkat çekicidir.

Eylem teorisinin merkezine yerleştirdiği güdülerini tasdikât bağlamında değerlendiren mütefekkir; zihin faydalı olana hükmettiğinde orada bir meyl güdüsü yaratıldığını, ilâve zarar barındırdığına karar verdiğinde ise orada engelleyici bir güdü oluştuğunu savunmaktadır. Mezhebi içindeki, insanın iyiye meyyal olması nedeniyle maslahat barındıran hususlarda güdülerinin etkin olmadığını iddia eden düşünürlerden ayrılan Râzî; fiili gerçekleştirmek için gereken meyl hâsıl olduğu vakit, tam bir odaklanma gerektiğini ve bunun akabinde organların fiili harekete geçirmek üzere aktive olduklarını aktarmaktadır. Bünye yahut mizaç olarak adlandırılan bu noktanın, güdülerin yalnızca zihinde olup biten aşamalarda cereyan etmeyip, biyolojik bir yansıması olduğuna da işaret ettiği söylenebilir.

Râzî, filhakika fiilin salt bir biçimde devâie bağlı olarak gerçekleşmesini de yanlış bulmaktadır. Zira öyle bir durumda fiilini özgür iradesi vasıtasıyla yapan (*fâil-i muhtâr varlık*) ile kendi doğası gereği gerçekleştiren (*mûcib bizzât*) arasındaki fark ortadan kalkacaktır. Ona göre güdü-fiil ilişkisini açıklayan iki hipotez bulunmakta olup bunlardan ilki güdü olmadığı durumda fiilin meydana gelmesinin muhal oluşu iken diğeri güdülerin yönlendirdiği fiilin icbâren ortaya çıkması durumudur. Öte yandan mütekellim, Kâdî Abdülcebbâr gibi güdüler olmadan da davranışların gerçekleşebileceğini iddia edenlere de karşı çıkmakta ve bu kuvvelerin hareketin temel bileşenlerinden biri olduğunu belirtmektedir. Zira onun düşüncesinde fiilin meydana gelmesi hususunda güdü mefhumu, adeta katalizör niteliği taşımaktadır.

Âlimin güdüler hakkındaki tasnifi ise çeşitlilik göstermektedir. İlk tasnif kulun zihninde gerçekleşen bir güdü ve ona etki eden ikincil bir güdü hakkındadır. Bu itibarla insandaki ilk güdünün Allah tarafından teselsül halini kıracak bir biçimde yaratılıyor oluşu vurgulanmaktadır. İkinci güdü ise insan tarafından gelmektedir ve onu özne haline getiren kilit merhale de burasıdır. Diğer tasnife bakıldığında, bilginin tümel-tikel oluşuna odaklanıldığı ve de tikel güdülerin tümellere hizmet ederken tümel saiklerin de tikel motivelerden beslendiği görülmektedir. Bu hususta bir başka tasnif ise; güdülerin fâilin sıfatını/muhtaç olduğu noktaları dikkate alan bir yönü olduğu ve bunların ihtiyaç güdüsü olarak adlandırıldığını zikretmektedir. Fâilin sıfatıyla/ihtiyaçlarıyla ilgilenmeyip, fiilin bizatihi iyi ya da kötü olmasına odaklanan ise tasnifin ikinci kanadı olan ihsan güdüsüdür.

Râzî'nin güdülere atfettiği bu değerın yanı sıra, güdüyü tetikleyici bilgi, inanç ve zan kavramalarının da büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. O, fiile yönlendiren yahut sakındıran maslahat ve mefsedet unsurlarının mecâzî bir anlam taşıdığını, buradaki esas noktanın ise kişinin fiilde bir fayda yahut zarar olduğuna dair inanca, bilgiye ve zanna sahip olmasından geçtiğini belirtmektedir. Bir yolda yırtıcı hayvan olduğu zannına sahip birinin o yola girmekten çekineceği örneğiyle mütefekkir, bu üçlü olgunun insanı güdüleme noktasında ilk aşama olduğunu kaydetmektedir. Bu olguların yanı sıra bir şeyi talep etme, kalpte bir şüphe bulunması, bir nesneyi görme gibi faktörlerle de güdülenme süreçlerinin desteklenebileceği ifade edilmektedir.

Bilhassa inanç farklılıklarının nedeni açıklanırken insanların farklı bilişsel süreçlere, farklı mizaç tiplerine ve organ yapılarına sahip olmaları gibi maddeler zikredilmesi ise oldukça dikkat çekicidir. Râzî'nin bu minvaldeki çözümlemelerinden biri olan farklı kafatası şekillerinin insanın karakterinde etkili olduğu iddiasına ise sonraki dönem sinirbilim çalışmalarında işlenen bir konu olarak rastlanmaktadır. Her ne kadar detaylı bir biçimde incelememiş olsa da mütekellimin bu husustaki görüşlerini Batı düşüncesinden çok önce ifade etmiş oluşu, açığa çıkarılan bir başka özgün yönüdür.

Nihai kertede söylenebilir ki; Antik dönem filozoflarından itibaren insan fiillerinin ve psikolojisinin izahı noktasında güdülere benzer oluşumların varlığını kabul eden ve tasnif edip düşünce sistemlerinde önemli bir konum biçen düşünürler olmuştur. Ancak Fahreddin er-Râzî; geçmiş ve geleceği sentezlediği ekolü çerçevesinde güdülerini fizyolojik, biyolojik ve dahi psikolojik açılardan sistemli bir biçimde ele alan Ehl-i sünnet dairesindeki yegâne isimdir. O, güdü teorisini izah ederken kavrama düşünce

sistemlerinin temeline dâîleri koyan Mu'tezile cephesinden çok daha işlevsel bir mana atfetmekte ve ef'âl-i ibâd meselesini güdüler üzerinden mezkûr faktörlerle birlikte değerlendirmektedir. Mütakellimin bu hususta öne çıkan yönü ise güdü teorisi ile insan fiillerinin ayrıştırılmaz bir denkleme sahip olduğunu defaatle vurgulamış olmasıdır.

Râzî'ye göre zorunlu yahut ihtiyârî tüm insânî eylemler zihinde (kalp) yaratılan bir güdüye (dâî) dayandığı müddetçe, kâdir ve mûcib arasında gelinecek son nokta; insanın muhtar görünümlü bir muztar olduğudur. Bu hususta mütakellim, görüşünü destekleyebilecek aklî/naklî delillerden sık sık faydalanmış ve mesele hakkında düşünce beyan eden muhtelif kimselerin iddialarını da tartışarak yorumlamıştır. Yaratılan her şeyin Allah cihetinden olduğunu vurgulayan düşünürün zihninde güdüler bilgi, itikad ve zan üçlüsünden biriyle harekete geçen tasdikî unsurlardır.

Mütakellimin ısrarla vurguladığı tasdik olgusu, günümüz psikoterapi modellerinin işlevselliği açısından da önem arz etmektedir. Zira OKB gibi yıkıcı düşüncelerin dinî boyutlarını 4T Modeli gibi tasdik mefhumuna ayrı bir alan açan sistemlerle çözümlemek mümkündür. Zikredilen tasdik aşamasıyla insanın, obsesyon yahut vesveselerinin ayırımına daha net bir biçimde vakıf olacağı düşünülmekte ve psikoterapi seanslarında uygulanmaktadır. Örneğin ibadetleri esnasında aklına kötü fikirler gelen biri için bu durum rahatsız edici/tekrarlayıcı düşünce kategorisinde değerlendirilmektedir. Ancak bu gibi anlarda tedavi amaçlı kullanılan yöntemlerden biri olan ve hastanın rahatsız olduğu şeyle zaman içinde yüzleştiği aşamalı maruz bırakma yöntemi gibi sistemler çözüm niteliği taşımamaktadır. Dolayısıyla bu noktada devreye giren 4T modeli, Râzî gibi düşüncenin yargı aşamasına odaklanmakta ve tasdik dışındaki tahayyül, tasavvur, taakkul gibi şemalarda gerçekleşen menfî düşüncelerin kelâmî açıdan bir problem barındırmadığını vurgulamaktadır.

Öte yandan zihnindeki sorulardan etkilenen insanın, eylemlerinde dengeli bir tutum sergilememesinin âlem ve Tanrı'yla kurduğu ilişkisini de zedelediği görülmektedir. Bu bağlamda insanın sahip olduğu güdü ve eğilimlerinin, olgunlaşmasına vesile olacak biçimde yeniden düzenlenip itidalli bir forma sokulması inançlı insan kimliğinin oluşması açısından önem teşkil etmektedir. Dolayısıyla fiillerin meydana gelme saiklerini anlamak, bu minvaldeki hayatî konularda problemin kaynağını tespit etme ve çözüm önerisi sunma açısından da oldukça mühimdir. Bu bağlamdan yola çıkarak görüldüğü üzere; henüz hicrî yedinci yüzyılda Râzî tarafından sistematik bir biçimde ele alınan güdülerin, günümüz

psikoloji anlayışıyla benzer nüanslar içeriyor oluşu, canlı bir etkileşimin varlığına işaret etmekte ve de muhtemel kesişim kümeleri için çözüm önerileri sunmaktadır. Tezimizin bu etkileşimi izhar etmek suretiyle kendinden sonra gelecek olan çalışmalara mütevazî bir katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.



BİBLİYOGRAFYA

- Abdülbâki, M. Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Ḳur‘âni’l-Kerîm*. Kahire: Kitâbu’s-Şâ‘b, 1950.
- Abrahamov, Binyamin. “A Re-examination of al-Ashari’s Theory of Kasb According to Kitab al-Luma”. *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 2 (1989): 210-221.
- Altaş, Eşref. “İbn Sînâ Felsefesi ve Eş‘arîyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî’nin Yöntemi”. *M.Ü. İlahiyât Fakültesi* 36 (2009): 146.
- Altıntaş, Ramazan. “Mu‘tezile ’nin Basra Ekolüne Göre Tab’ Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması”. *Kader* 2 (2018): 212-226.
- Ammara, Muhammed. *Mu‘tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınevi, 1998.
- Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Apaydın, Yunus. “Ta‘lîl”. *DİA*. XXXIX, 511.
- Aristoteles. *Eczâü’l-hayevân*. Çev. Yuhanna b. Bitrîk. Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü’l-Matbû‘ât, 1978.
- . *Nikomakhos’a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- . *Ruh Üzerine*. Çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Armaner, Neda. *Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler*. Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973.
- Aslan, İbrahim. *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Aslan, Özge Metin. “Davranışsal Ketlenme, Sosyal İçedönüklük, Utangaçlık ve Sosyal İlgisizlik Üzerine Bir Derleme”. *Elektronik Sosyal Bilimler* 57 (2016): 487-511.
- Atademir, Hamdi Ragıp. *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Köprü Kitap Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskiye* 31 (2015): 25-50.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Esmâ’ ve’s-şifât*. Kayseri: Râşid Efendi Kütüphanesi, 1346/1928.
- . *el-Fark beyne’l-Fırak*. Çev. Ethem Ruhi Fırlalı. 6. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

———. *Usûlü-d-din*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1981.

Bahadır, Abdülkerim. *Jung ve Din*. Konya: Akbank Yayınları, 2006.

Bâkılânî, Ebû Bekr. *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fıraki beyne'l-mu'cizati ve'l-hiyeli ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-nerincât*. Thk. Richard McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.

———. *Temhîdu'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*. Thk. İmaduddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Muessesetü'l-Kutübi's-Sekafiyye, 1987.

Bakkaloğlu, Abdussamet. “Tefvîz”. *DİA*. XL, 310-311.

Basrî, Ebû Hüseyin. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*. Thk. Muammed Hamidullah, Ahmed Bekîr ve Hasan Hanefî. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyu'l-Frensiyy li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965.

Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1990.

Bayar, Reha ve Mesut Yavuz. “Obsesif Kompulsif Bozukluk”. *İ.Ü. Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Sürekli Tıp Eğitimi Etkinlikleri Sempozyum Dizisi* İstanbul, 2008: 187.

Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004.

Bayrakçeken, Samih, Özlem Oktay, Osman Samancı ve Nurtaç Canpolat. “Motivasyon Kuramları Çerçevesinde Öğrencilerin Öğrenme Motivasyonlarının Arttırılması: Bir Derleme Çalışması.” *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 25 (2021): 679.

Bayraktar, Mehmet Faruk. “Hayvan / 2. Bölüm: İlimler Tarihi”. *DİA*. XVII, 86.

Beck, Robert. *Motivation: Theories and Princibles*. Upper Saddle River N.J.: Prentice Hall, 1983.

Behbehârî, Ahmed b. İbrahim. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*. Thk. Muhammed Said el-Kahtânî. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1391.

Belhî, Ebû Zeyd. *Mesalihi'l Ebdan ve'l Enfüs Beden ve Ruh Sağlığı*. Çev. Muhammed Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2022.

Bergson, Henri. *Etik ve Politika Dersleri*. Çev. Burag Garen Beşiktaşlıyan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.

Beşer, Faruk. “Şehvet”. *DİA*. XXXVIII, 476-477.

- Bey, Muhammed Seyyid. *Usulî Fıkıh Derslerinde İrâde Kaza ve Kader*. Haz. Nizamettin Saltan. İstanbul: Moralite Yayınları, 2012.
- Beyadî, Kemâleddîn. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtı'l-İmâm*. İstanbul: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1949.
- Bölükbaşı, Ömer. “*Ebu'l-Berekât en-Neseî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mudiyye Adlı Eserinin Tahkikli Neşri*.” Yüksek Lisans Tezi. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2014.
- Brass, Marcel, Ariel Furstenberg ve Alfred R. Mele. “Why Neuroscience Does Not Disprove Free Will”. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 102 (2019): 251-263.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *DİA*. XXX, 348-351.
- Câhiz, Ebû Osman. *Kitâbu'l-Evvel el-Heyevân*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Mektebetü'l Mustafa, 1966.
- . *el-Me'aş ve'l-me'âd Resâilü'l-Câhiz*. Nşr. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1964.
- . *Resâilu'l-Câhiz*. Thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1964.
- Câlinûs. *Muhtaşar min Kitâbi'l-Ahlâk*. Nşr. Paul Eliezer Kraus. Kahire: Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, 1937.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- . *Mu'tezile'de Eylem Teorisi ve Kādî Abdülcebbâr Örneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye)*. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2009.
- Cevizci, Ahmet. *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- . *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cicero. *Stoacıların Paradoksları*. Çev. Serap Gür Kalaycıoğulları. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- . *Tanrıların Doğası*. Çev. Çiğdem Menziloğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü: (Tarifat)*. Çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- . *et-Ta'rifât*. Thk. İbrahim Ebyârî. Beyrut: Darü'l-Kitâb el-Arabî, 1996.
- . *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüşemî, Ebû Sa'd. *Şerhu'l-Uyûn*, Thk. Fuâd Seyyid. Tunus: Dâru't-Tûnusiye, 1974.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî. *el-Akâidu'n-Nizâmiyye*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ty.
- . *el-İrşâd ilâ Kavati'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*. Mısır: el-Matbaatü's-Saade, 1950.
- . *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*. Thk. Abdullâh Cûlum en-Nebâlî ve Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çağlar, Ahmet Faruk. “Yaşamın Amacı Olarak Yaşam İnsanın Bedensel ve Zihinsel Edimlerine Temel Oluşturan ‘Birincil Gündü’ye Dair Bir Araştırma.” Doktora Tezi. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2019.
- Çağrıçı, Mustafa. “Şehvet”. *DİA*. XXXVIII, 478.
- . “Vesvese”. *DİA*. XLIII, 70.
- Çankı, Mustafa Namık. *Lügatçe-i Felsefe*. İstanbul: Byy. 1954.
- Çelebi, İlyas. “Hızlân”. *DİA*. XVII, 419.
- . “Hüsün ve Kubuh”. *DİA*. XIX, 59-63.
- . “İvaz”. *DİA*. XXIII, 488-490.
- . “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi* 16-17 (1998-1999): 67-68.
- . “Mu‘tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *Kelam Araştırmaları* 2 (2004): 10.
- . “Nazzâm”. *DİA*. XXXII, 466-467.
- . “Şeytan”. *DİA*. XXXIX, 100-101.
- . *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.

- Çınar, Bayram. “‘Bu Ümmetin Mecusileri Kaderiyedir’ Hadisinin Mu‘tezilî Yorumu Bir Eş’arî Apologysi mi?”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 45 (2020): 86-101.
- . “Kelâm Geleneğinde Ef’âl-i İbâd ile İlişkili Teoriler”. *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları* 2 (2021): 935.
- . “Kelâm Geleneğinde Kesb Teorisi”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 15 (2021): 129–148.
- Demir, Osman. *Kādî Abdülcebbar’da İnsan Psikolojisi; Güdüler (Devâ’i) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demir, Osman Nuri. “Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi, 2019.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Doğuş Yayınevi, 1970.
- Dilekmen, Mücahit ve Şükrü Ada. “Öğrenmede Güdülenme”. *Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi* 11 (2005): 117-118.
- Duran, Bünyamin. “Said Nursi’nin Düşüncesinde ‘Adil İnsan’ın Sosyo-Politik Çerçevesi”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları*. 5 (2018): 41.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Duyan, Veli, Çiğdem Gülten ve Selahattin Gelbal. “Öz-Denetim Ölçeği ÖDÖ: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması”. *Toplum ve Sosyal Hizmet* 1 (2012): 19.
- Düreyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheretü’l-Lüga*. Thk. Remzi Münir el-Ba’lebekkî. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *DİA*. XXXIX, 325-327.
- Ebû Hanife, Nu’mân b. Sabit. *el-Fıkhu’l-Ekber*. Thk. M. Zahid el-Kevserî. Kahire: Mektebetu’l-Ezheriye li’t-Turas, 2001.
- Efendi, Mütercim Âsım. *el-Okyanûsü’l-basît fî tercemeti Kāmûsi’l-muhît*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye, 1304.
- Ensârî, Ebu’l-Kâsım. *el-Ğunye fî’l-keîâm*. Thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhadî. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2010.

- Eraslan, Abdulvasıf. “Kādî Abdülcebbâr’da Haber Nazariyesi.” Doktora Tezi. Dicle Üniversitesi, 2019.
- Erel, Sami Turan. “Mu’tezile ile Eş’arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcabbâr ve Ebu’l Kâsım el-Ensârî Örneği.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur’ân Mesajı*. Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Ess, Josef Van. “İsam Konuşmaları; Osmanlı Düşüncesi, Ahlak, Hukuk, Felsefe-Kelam”. Hz. Seyfi Kenan. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*. Nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısıriye, 1955.
- . *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehl-i’z-zeyğ ve’l-bid’a*. Nşr. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısıriye, 1955.
- . *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfü’l-musallîn*. Thk. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.
- Eşkar, Ömer Süleyman. *Âlemü’l-cin ve’s-şeyâfîn*. Küveyt, 1984.
- Fahri, Macid. “The Mu’tazilite View of Man” *Rechershers d’Islamologie: Recuil d’Articles Offert a Georges C. Anawati et Louis Gardet Par Leurs Collegues et Amis*. Leuven: Peeters, 1977.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü’t-Tenbîh alâ sebîli’s-seâde*. Thk. Cafer Ali Yasin. Kahire: İntişârât-ı Hikmet, 1371.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mazûmî İbrahim es-Sâmerâî. Beyrut: Dâru İhyâi’t- Turâsi’l-Arabî, 1988.
- Ferrâ, Ebû. *el-Udde fi Usûli’l-Fıkh*. Thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî. Riyad, 1990.
- Firuzâbâdî. *Kamus-u Muhît*. Çev. Mütercim Asım. İstanbul: Okyanus Yayınları, 1980.
- Fromm, Eric. *Psikanaliz ve Din*. Çev. Elif Erten. İstanbul: Say Yayınları, 2006.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi’l-İ’tikâd*. Ter. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- . *İhyâu Ulûmi’d-dîn*. Çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Bedir Yayınları, 1975.

- Geçtan, Engin. *Çağdaş Yaşam ve Normaldışı Davranışlar*. Ankara: Maya Yayınları, 1981.
- Genç, Hafzullah. “Eş‘arî Düşüncesinde İnsan Fiilleri”. *İslâmî Araştırmalar* 3 (2016): 440-441.
- Gengi, Asiye Aslan. *I‘câzu‘l-Kur‘ân Bağlamında Sarfe Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2022.
- George, Jennifer M. ve Gareth Mi Jones. *Understanding and Managing Organizational Behaviour*. USA: an Imprint Of addison wesley, 1999.
- Gimaret, Daniel. *Théories de l‘acte humain en Théologie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1980.
- Gosling, J. C. B. ve C. C. W. Taylor. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1979.
- Görgün, Tahsin. “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”. *İslâm Araştırmaları* 17 (2007): 57.
- Gündoğar, Hamdi. “Fahreddin er-Râzî‘de İrade-Fiil İlişkisi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6 (2016): 62.
- . *Fahrettin er-Razi‘de İnsan Fiilleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Gürses, İbrahim. “Jung‘cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufî Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 16 (2007): 78-79.
- Ğulab, Muhammed. *Müşkiletu‘l Uluhiyye*. Thk. İsa Babi Halebi. Kahire: Daru İhyai‘l Kutubi‘l Arabiyye, 1951.
- Hamdan, Ömer ve Sabine Schmidtke. *Nuketu‘l-Kitâbi‘l-Muğnî*. Beyrut: el-Ma‘hadü‘l-Almanî li‘l-Ebhâsi‘ş-Şarkıyyî, 2012.
- Hayyât, Ebu‘l-Hüseyn. *el-İntisar*. Thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku‘ş-Şarkiya, 1993.
- Heyet. *İnsan Mucizesi*. İstanbul: Vural Yayınları, 2001.
- Horozcu, Ümit. *Din Psikolojisi Ders Kitabı*. İstanbul: Rağbet Yay., 2015.
- Hourani, George. *Islamic Rationalism, The Ethics of Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Inwood, Brad. *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Tedbîrât-ı İlâhiye*. Çev. Ahmed Avnî Konuk. Haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayınları, 1992.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan. *Mücerredetü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Ahmed Abdirrahmân es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, 2005.
- İbn Hümam, Kemâlüddîn. *el-Müsayere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrût: Müessesetü'r-Reyyân, 2002.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, ty.
- İbn Sîna, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *el-İşârât ve't-Tenbihât "İşaretler ve Tembihler"*. Çev. Ali Durusoy-Ekrem Demirli. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2004.
- . *Kitâbu's-Sifâ: İlâhiyât*. Haz. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbnu'l-Esîr, Necmuddîn Ebu's-Saadet el-Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî Garibi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. M.Muhammed et-Tanahî, Beyrut, ts.
- İbnü'l-İbrî, Ebü'l-Ferec. *Târîhu muhtasari'd-düvel*, Beyrut: Byy. 1890.
- İbnü'l-Melâhimî. *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*. Thk. Wilferd Madelung. Tahran: Muessese-i mutalaat-i İslâmî, 1390.
- İlhan, Avni. "Aslah". *DİA*. III, 496.
- İnanç, Banu Yazgan ve Esef Ercüment Yerlikaya. *Kişilik Kuramları*. Adana: Pegem Yayınları, 2010.
- İrfan, Abdulhamid. *İslâm'da İ'tikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*. Çev. M. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- İsfahânî, Ragıp. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnâb Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1996.

- İsferâyinî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabşîr fî'd-dîn*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. Haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1981.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınları, 1996.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi'l-adli ve'tevhîd*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962.
- . *el-Muhît bi't-teklîf*. Thk. Ömer Seyyid Azmi. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.
- . *Kitabu Fadlu'l-İtizal ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 2017.
- . *Müteşâbihu'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Zerzur. Kahire: Dârü't-Turas, 1966.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Ter. İlyas Çelebi. C. I, II. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- . *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrût: Dârü'n-Nahdati'l-Hadîse, ts.
- Kagan, J., J.S. Reznick, C. Clarke, N. Snidman ve Coll Garcia. "Behavioral Inhibition to the Unfamiliar". *Child Development* 6 (1988): 1580-1589.
- Kallek, Cengiz. "Telcie". *DİA*. XL, 397.
- Kanar, Mehmet. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Kandîl, Muhammed. *el-Esâs fî't-tahsîn ve't-takbîh*. Kahire: Mektebetu Külliyyeti Usûli'd-dîn, ts.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *Mebde'ü'r-rızâ fî'l-uqûd*. C. I. Beyrut: Darü'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1985.
- Karâfi, *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1984.
- Karakaş, Sirel. *Prof. Dr. Sirel Karakaş Psikoloji Sözlüğü*, Bilgisayar Programı ve Veritabanı, 2017.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

- . *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları*. Samsun: Araştırma Yayınları, 2008.
- Kerdiçe, Ali. “Psikoloji ve Din Açısından Takıntı-Vesvese.” Yüksek Lisans Tezi. Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. 2021.
- Kindî, Ebû İshâk. *Kindî'nin Felsefî Risâleleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Kleinginna, P.R. Jr. ve A. M. Kleinginna. A categorized list of emotion definitions, with suggestions for a consensual definition, *Motivation and Emotion* 5 (1981): 345-379.
- Koca, Ferhat. “Mâni’”. *DİA*. XXVII, 573.
- Kolektif. *Kur’ân Yolu Meali*. Ankara: DİB Yayınları, 2020.
- Koloğlu, Orhan. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. “Câlinûs”. *DİA*. VII, 32-34.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- Lawrence, I. O’Kelly, “Motivation”, *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Ed. David L. Sills. New York: The Macmillan Company and The Free Press, 1968.
- Long, A.A., V.J. Bourke, A.A. Stroll ve R. Campbell. *Etik Kuramları*. Çev. Mehmet Türkeri. Ankara: Lotus Yayınları, 2019.
- Mackie, John Leslie. “Evil And Omnipotence” *The Problem Of Evil*. Edt. Marilyn Mccord Adams ve Robert Merrihew Adams. New York, 1990.
- Madelung, Wilferd. The Late Mu’tazila and Determinism, *Yad-Nama, İn Memoria Di Alessandro Bausani*. C. I. Ed. B. Scarcia Amoretti ve Lucia Rostagno. Roma: Bardi Editore, 1991.
- . *The Late Mu’tazila and Determinism*. Çev. Kevser Demir Bektaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 28 (2019): 279.
- Malkoç, Gökhan, Uzay Dural ve Fatma Girgin Kardeş (ed.). *Güdülenme ve Duygular: Biyo-Psiko-Sosyal Yaklaşımlar*. Ankara: Nobel Yayınları, 2021.
- Maslow, Abraham H. “A Theory of Human Motivation”. *Psychological Review*, 50 (1943): 370-396.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtu'l-Kur'ân Tercümesi*. Çev. Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- . *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Monk, Iain Hampsher. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*. Der. Necla Arat. İstanbul: Say Yayınları, 2004.
- Morgan, Clifford. *Psikolojiye Giriş*. Çev. Hüsnü Arıcı. Ankara: Meyeksan Yayınları, 1999.
- Morris, Charles. *Psikolojiyi Anlamak*. Çev. N. Ekrem Düzen. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 2002.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *er-Riâye li Hukukillah*. Thk. Abdülhalim Mahmud. C. II. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1990.
- Murtaza, Şerif. “İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, *Resâilü'l-adl ve't-tevhîd*. Kahire: Dârü'l-hilâl, 1971.
- Müslim, el-Kuşeyrî. *Sahih Muslim*. Thk. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, ts.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi İ'câzi'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru'l-Müslim, 1996.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Claude Salame. Dimeşk: Institut Français De Damas, 1990.
- Neşşar, Ali Sami. *Neş'etü'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslam*. Kahire: Daru'l-Maarif, 1968.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 1986.
- Öz, Mustafa. “Dâî”. *DİA*. VIII, 420.
- . “Deysâniyye”. *DİA*. IX, 270-271.
- Özdemir, İbrahim. “Mu'tezile'de Hüsün-Kubuh ve Kelâmi T'alîl”. *Bingöl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi* 13 (2019): 27.
- Özekin, Zahide Nur. “Vaz'i Hükümlerde Mâni'.” Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2020.
- Öztebağ, Lütfi. *Genel Psikoloji*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1956.

- Öztürk, Yener. “Kelâmî Açidan ‘Hasenenin/İyiliğin Allah’tan, Seyyienin/Kötülüğün Nefisten’ Olduğunu Bildiren Âyetin Yorumu”. *Ekev Akademi* 16 (2003): 147-148.
- Platon. *Devlet*. Çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- Polat, Emannullah. “Kur’ân’da ‘Vesvese’ Kavramının Semantik Analizi”. *Ekev Akademi* 60 (2014): 365-382.
- Purdon, Christine ve David A. Clarck. *Takıntılarla Başa Çıkma (Obsesif Kompulsif Bozukluğunuzu Kontrol Altına Almanın Yolları)*. Çev. Aylin Gündoğdu ve Pınar İşçen, İstanbul: Psikonet Yay., 2016.
- Râzî, Ebû Bekir. *Ruh Sağlığı*. Çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe el-Muhassal*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- . *el-Erbaîn fî Usulî’-d-Din*. Thk. Ahmet Hicazi Sekka. Kahire: Mektebetü’l Ma’rûf, 1982.
- . *el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât*. Nşr. M. M. el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1990.
- . *el-Metâlibü’l-âliye min ilmi’l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1987.
- . *en-Nefs ve’r-Rûh ve Şerhu Kuvahüma fî İlmi’l-Ahlak*. Thk. Muhammed Sağîr Hasen el-Ma’sûmî. İslamâbâd: Matbûatu Mahedi’l-Ebhasi’l-İslamiyye, 1968.
- . *İ’tikadatu Fıraki’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*. Kahire, 1978.
- . *Me’âlimü Usûli’-d-dîn Kelâm İlminin Esasları*. Çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- . *Mefâtihu’l-Gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1998.
- . *Metafizik (el-Metâlibü’l-Âliye mine’l -İlmi’l-İlâhî)*. Haz. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyât Yayınevi, 2022.
- . *Muhassalu efkâri’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn*. Nşr. Taha Abdurrauf Sa’d. Kâhire, ts.
- . *Nihayetu’l-Ukul fî Dirayeti’l-Usul*. Kayseri: Raşit Efendi Kütüphanesi, No: 504.
- . *Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ’câz*. Thk. İbrâhîm Semerrâi. Amman: Dâru’l-Fikr, 1985.

- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdülkadir. *Muhtaru's-Sihâh*. Thk. Yusuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, 1999.
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsîrû'l-Menâr*. Beyrut: Dârü'l-Mârife, ts.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. Çev. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Saygılı, Sefa. *Ruh Hastalıkları ve Korunma Yolları*. İstanbul: Türdav Basın Yayım, 2001.
- . *Strese Son*. İstanbul: Türdav Basın Yayım, 2015.
- Schutz, Alfred. *Collected Papers V, Phenomenology and the Social Sciences*. Ed. Springer, New York: 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İlhâm”. *DİA*. XXII,100-101.
- Solmuş, Tarık. *Sinemada Psikoloji ve Anormal Davranışlar*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2012.
- Sönmez, Vecihi. “Mu'tezili Düşüncede Müvelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübaşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 28 (2015): 95-122.
- Spinoza. *Ethica*. Çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Dost Kitapevi Yayınları, 2011.
- Subkî, Taceddîn. *es-Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi Akîdeti Ebî Mansur*. Ter. M. Sâim Yeprem. İstanbul: İfav Yayınları, 2000.
- Şafak, Ali. “Kasıt”. *DİA*. XXIV, 559.
- Şâtıbî, Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. Thk. Abdullah Dirâz. Mısır: Mektebetü'l-Ticaretü'l-Kübra, t.y.,
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn. *Milel ve Nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Şenel, Cahid. “İslâm Filozoflarının Haz ve Elem Anlayışlarının Karşılaştırılması.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi, 2005.
- Şensazlı, Aziz. “Doğu ve Batı Düşünce Dünyasından İnsan Fiilleri”. *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları* 7 (2019): 209.

- Şerif, Samim. *el-Mevsûatu'l-Arabiyye*, Dimeşk, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥaḳ min 'ilmi'l-uşûl*. Nşr. Ebû Mus'ab Muhammed Sa'd el-Bedrî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1992.
- Taftâzânî, Sa'duddin. *Şerhu'l-Akâid*. Çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Tâî, Muhammed Bâsil. *Daḳîku'l-kelâm*. Ürdün: Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 2010.
- Taylan, Necip. *Gazzali'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Teftâzânî, Sâduddîn. *Şerhu'l-Makâşid*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut, 1989.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâtı'l-fünûn*. Thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.
- . *Keşşaf-u Istilah-i Fünun*. C. II. Nşr. Refik el-Acem. Beyrut, 1996.
- Tekin, Özkan. “Fahredden Râzî'nin İnsan Fiilleri Teorisi”. *Danışname* 4 (2022): 76.
- Temim, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmîrâî. Dimeşk: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir. “Bâis”. *DİA*. IV, 525.
- Toprak, Taha Burak (ed.). *İslam Düşüncesinde Psikoloji ve Psikoterapi Sağlam Temeller ve Yeni Ufuklar*. İstanbul: Muhîr Kitap Yayınevi, 2022.
- Turhan, Kasım. “Kuvvet”. *DİA*. XXVI, 504.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi'l-İtikâd*, Necef: Byy, 1979.
- . *Telhîsu'l-Muhassal*. Beyrut: Dâru'l-Azvâ, 1985.
- Türçan, Galip. “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 1 (2005): 140-142.
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzî: Hayatı/Fikirleri/Eserleri*. Ankara, 1991.
- . “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü”. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.

———. “Keşf”. *DİA*. XXV, 315-317.

Urmson, James Opie. *The Greek Philosophical Vocabulary*. London: Bristol Classical Press, 1990.

Üçer, İbrahim Halil (ed.). *İslam Düşünce Atlası*. C. II. İstanbul: İlem Yayınları, 2017.

Ülgen, Gülten. *Eğitim Psikolojisi*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1997.

Ünverdi, Veysi. “Eş’arî ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’de Kesb Teorisi”. *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (2015): 71-100.

Üzüm, İlyas. “el-İktisâd”. *DİA*. XXII, 56.

Watt, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac Company, 1948.

Wensinck, Arent Jan. *Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-ehâdisi’n-nebevî*, Leiden: Brill, 1946.

Wolfson, H. Austrin. *Kelâm Felsefeleri*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Yakut, Büşra Nur Hatipoğlu. “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri”. *İslâm Tetkikleri* 1 (2022): 192.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fahreddin er-Râzî”. *DİA*. XII, 89.

———. “Havâtır”. *DİA*. XVI, 523.

———. “İ’câzu’l-Kur’ân”. *DİA*. XXI, 404.

———. “İlhâm”. *DİA*. XXII, 98.

———. “İstitâat”. *DİA*. XXIII, 399-400.

———. “Sarfe”. *DİA*. XXXVI, 140.

Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Maturidi ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

———. “Fiil”. *DİA*. XIII, 59.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dil*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yeprem, M. Sâim. *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1984.

Young, Paul Thomas. *Motivation and Emotion: A Survey of the determinants of human and Animal Activity*. New York: Wiley, 1961.

Zayman, Esra Porgalı. “DSM-5’te Obsesif Kompulsif Bozukluk”. *Cukurova Medical* 2 (2016): 360-362.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*. Beyrût: Dârü’l-Hidâye, t.y.

Zemaşerî, Ebû Kâsım. *el-Keşşâf an haqâiki gavâmizi’t-tenzîl*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.

Zühaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkh*. C. 1. Dımaşk: Dâru’l-hayr li’t-Tıba’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2006.



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Büşra		ÇAKIRHAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		Orta
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2011	2015	Kartal Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	2015	2020	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi İslami İlimler (Arapça)
Lisans- Çift Anadal	2018	2022	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Psikoloji (%30 İngilizce)
Yüksek Lisans	2020	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora			
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih			20.02.2023
İmza			
Adı Soyadı			Büşra ÇAKIRHAN

