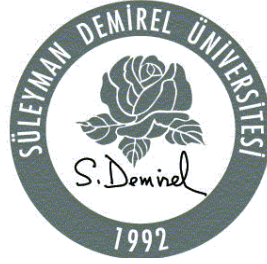


ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity  
University of Süleyman Demirel**

**H a k e m l i D e r g i**

**(Refereed Journal)**

**Yıl (Year): 2006/1**

**Sayı (Number): 16**

**Derginin Sahibi (Owner of the Journal)**

Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU (Dekan)

**Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)**

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

**Editör Yardımcıları (Assistant Editors)**

Yrd. Doç. Dr. Bilal GÖKKIR

Yrd. Doç. Dr. İ. Latif HACINEBİOĞLU

**Fakülte Yayın Kurulu (Faculty Editorial Board)**

Yrd. Doç. Dr. Haluk SONGUR

Yrd. Doç. Dr. Ramazan UÇAR

Yrd. Doç. Dr. Galip TÜRCAN

Yrd. Doç. Dr. Nevin KARABELA

Yrd. Doç. Dr. Nuri TUĞLU

Yrd. Doç. Dr. Bahattin YAMAN

Yrd. Doç. Dr. İshak ÖZGEL

Arş. Gör. Dr. Nejdet DURAK

**Dizgi (Composition)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi

**Kapak (Cover)**

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

**Baskı (Print)**

Ali ÇOLAK

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslararası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2006

**İsteme Adresi (Communication Adress)**

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

## KELÂMÇILARIN DİLİNDE HAVÂTİR KAVRAMININ KULLANIMI ve BİLGİ DEĞERİ

Abdülgaffar ASLAN\*

### ÖZET

Kelâm'da bilgi anlayışı, her zaman onun ontolojik temeliyle uyum içinde olmuştur. Kelâmçılar, objektif bilgiyi elde etmek için çok farklı sübjektif fenomenleri anlamaya çalışmışlardır. Bu sübjektif fenomenlerden birisi de *havâtır*dır. Hatta *havâtır*, içe doğan uyarıcılar –hadîsu'n-nefs, kelâm-ı hafî, fikir, tezekkür, teemmül, tedebbür gibi- hususunda karıştırılan fenomenlerin başında gelir. Kelâm ilminde *havâtır*, daha çok bilginin oluşumu ve fiillerin meydana gelişi açısından söz konusu edilir. Bu bağlamda *havâtır* kavramı etrafında geliştirilen teorilere baktığımızda, Kelâm'ın önünde duran ve çözüm bekleyen değerler dünyasına ait köklü bir sorun konumunu devam ettirmektedir. Kelâm'da varolan farklı anlama modellerine göre *havâtır* değişik tarzda telâkki edilmiştir. Biz de bu makalemizde *havâtır*ın bilgi değeri üzerinde duracağız.

**Anahtar Sözcükler:** Kelâm, bilgi kuramı, kalp, *havâtır*, irâde, fiil.

### ABSTRACT

#### The Use of Concept of “Hawatir” and Its Value of Knowledge According to the Theologians

Understand of knowledge in Theology has always been in harmony with its onthological basis. The theologians have tried to understand subjective phenomenon in order to gain objective knowledge. One of the subjective phenomenon is the concept of *hawatir* (innerly warning). Even the word *hawatir* is confused with other innerly inspried warnings such as *hadîsu'n-nefs* (talk of the soul), *kelâm-ı hafî* (hidden speech), idea, remembrance, reflection, delibration. The *hawatir* in theology is mainly dealth with in the context of becoming a knowledge and the occurance of actions. In this connection, when we look at the theories developed around the concept of *hawatir*, it still continues to be a basic problem of the world of values, waiting for solution in theology. Therefore, the *hawatir* is considered in various ways according to the current models of understanding in theology. In this article, we shall investigate its value of knowledge.

**Key Words:** Theology, epistemology, heart, warning, will, action.

---

\* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

## Giriş

İnsan, dirlik ve düzenine vesile olanla bunları bozan şeyleri, ayrıca sahip olduğu maddî ve manevî imkânlarıyla bunları koruma yöntemlerini bilmelidir. İnsan yaratılmışları yönetmek yeteneğine sahip değerlerle donatılmış, bu uğurda güçlüklerle göğüs germek, onlar için aklın en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşünelere sakınmakla üstün kılınmıştır. İnsan, varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı derunî faktörlerden uzak kalmaz. Bu araştırmayla o, varlığının prensiplerine ulaşmaya çalışır. Bunun kendi kendine mi oluşturduğunun veya bizzat yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrâkine ulaşır. İnsanın davranışlarıyla iç hayatı arasında birbirini destekleyici, düzenleyici ve olgunlaştırıcı bir münasebetin varlığı şüphe götürmez bir hakikattir.

Kelâmcılar bilgi hakkındaki sistem ve alt sistemlerini oluştururken, geleneksel bilgi vasıtalarını kullanmalarıyla birlikte, metodolojik ve onu üreten insanın değer yargısına göre tavır geliştirmişlerdir. Bu da İslâmî kültürün genişlemesi sebebiyle, entelektüel ilerlemeye ve Kur'ânî kültürün açılımına uygun olarak bazı kelâmcılar, bilgiye dair yeni sistemleri keşfetmek, isimlendirmek, sentez ve sistematize etmek istediler. Onlar, bu yaklaşımlarını uygulamak için farklı metodolojiler tasarlayarak hiç bir felsefî teoriyi ve ekolü görmezlikten gelmeyerek, aksine bunların dayandığı esasları araştırıp çürüterek yerine kendi temel kurallarını koymayı hedeflediler. Bunlardan bir kısmı kapsamlı çalışmalarda bulunarak, zamanlarının siyasal-entelektüel ve ruhsal problemleriyle ilgilendikleri kadar nesnel bilgiyi elde etmek için çok farklı ve sübjektif kaynakları anlamaya çalıştılar. Zira insan, bilinçli ve niyetli olan durumlara sahip olabilen bir varlık olduğu için niyetli durumlara sahip olabilir; ayrıca her bilinçdışı ve niyetli olan durum en azından potansiyel olarak bilinçlidir.<sup>27</sup> Bu demektir ki, kelâm ilmi, her bilim gibi belirli kavramlar kullanır, onu tanımlar ve böylece onları sağlamca sınırlanmış kavramlar durumuna getirir.

Burada Kelâm ilminde bilginin ayırıcı özelliklerini, metodolojisini ve maksadını incelemeyi; kelâmcıların yoğun ve ayrıntılı spekülasyonlarını, bilginin kaynağı hakkındaki tutarlı söylemlerinin yapısını ve derinliğini farklı bir pencereden göstermeyi umuyoruz. Zira insanın bireysel ahlâkî gelişimi ve sosyal evrimi için en önemli nokta, insanın bilgiyi elde etme yollarını bilmesi ve onun objektifliği ile doğrudan ilişkili olup olmamasına bağlıdır. Beşerî bilgi

---

<sup>27</sup> Searle, John R., *Zihnin Yeniden Keşfi (Zihin Felsefesi)* (çev. Muhittin Macit), İstanbul 2004, s.169.

bağlamında ya da ilâhî bilginin beşerî yorumunda havâtırın olumlu epistemolojik bir değere sahip olduğu şeklindeki bazı Mu'tezile bilginlerinin iddiası, Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından gerçekleştirilen entelektüel bir çaba olan bilginin kaynakları ve değeri çerçevesinde daha açık hale gelecektir. Bu anlamda, Kelâm ilminde bilgi kaynaklarının alanı hem dinî hem de seküler alanı kapsayacak şekilde bütüncül bir özellik arz eder. Bunların arasını birbirinden tamamen bağımsız bölümlere ayırmak Kur'ânî dünya görüşüyle bağdaşmaz.<sup>28</sup>

Nitekim Mu'tezile bilginlerinin iddialarında ve hedeflerinde daha kapsamlı pek çok araştırma, bilgi ve bilme yollarını ortaya koymak için gösterdikleri gayret, dinî bilgilerle sınırlı kalmamış; beşerî ilimleri de içine almıştır. Onların bu gayretlerinden birisi de havâtır kavramını ilk defa sistemli bir şekilde Kelâm'da konu etmeleri ve onun etrafında geliştirdikleri yaklaşımlarıdır. İşte burada havâtırın “ne olduğu” veya en azından havâtırın “nasıl bir şey olduğu ve nasıl bir şey olmadığı”; kelâmcıların havâtır bilgi problemiyle nasıl ilişkilendirdikleri; havâtıra nereden, nasıl ve niçin ilgi duydukları araştırılacaktır. Bu sebeple, havâtır kavramının anlamsal alanını belirlemek, kelâm ekollerinin probleme yaklaşımlarının doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Başka bir ifadeyle, bilgi, irâde ve fiillerimizi önceleyen ve salt bir çözümlemeye konu olmayacak kadar gizli olduğu düşünülen şeyi, yani *neyi, nasıl* bildiğimizi bir döngüsel çerçevesinde kalmaksızın, onun bir soruşturma konusu olabileceğini düşünmenin imkânı üzerinde durulacaktır. Burada öncelikle havâtır kavramının irdelenmesindeki güçlüğü kolaylaştırması açısından bu kavramın anlam alanı üzerinde durulacak, daha sonra kelâmcıların havâtır kavramı etrafında geliştirdikleri tartışmalar ele alınacaktır.

## 1. Havâtır Kavramının Anlam Alanı

### a) Havâtır Kavramının Etimolojisi

Arap dilinin bir üslûp özelliği olarak *hâtır* kavramının birbiriyle ilişkili farklı anlam kategorilerinde ele alındığını görmekteyiz. Arapça sözlüklerde *hatare* kelimesine özüne ve temel özelliğine derin mânâ kazandırmak amacıyla bütün küllî ve fer'î anlamları içine alacak etimolojik yapıya sahip bir anlam bütünlüğü kazandırılmaya çalışılmıştır.

---

<sup>28</sup> Allah, Kur'ân'da bazı peygamberlerin çeşitli kabiliyetlerle donatıldığından bahseder. Örneğin, Yûsuf, rüyâların yorumunu (Yûsuf, 12/66,101); Davud, nasıl zırh yapacağını (Tâhâ, 20/80) ve Süleyman, hayvanların ve cinlerin dilini biliyordu (Neml, 27/16-20).

Dilbilimcilerince *hatare* kökünden türeyen ve ism-i fâil olan *hâtır* kelimesi, “yer ve konum benzerliği” ile “titreme ve hareket” olmak üzere temelde iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlamda bir şeyin benzeri için *hatîr* ismi; kişinin benzeri ve konumu için de *hatare* fiili kullanılmaktadır. İkinci anlam bağlamında ise “deveyi kuyruğundan bağladı”, “şöyle bir şey kalbime doğdu” ve “kişi böbürlenerek, sallanarak yürüdü” ifadeleri görülmektedir. Buradaki kalbe doğmak ile, karıştırma ve gecikme olmaksızın, kişinin kalbinden bir şeyin süratli bir şekilde gelip geçmesi amaçlanmaktadır.<sup>29</sup>

Mecazî anlamda da *hatare* kelimesi mekân, konum, mal ve şeref yönünden yücelik anlamının yanı sıra, rehin bırakılmış kimse için de kullanılır. Örneğin “şu, bunun hatarıdır” denildiğinde, o kişiyi diğerinin konumu ve itibarı açısından dengi durumuna getirmek demektir. Bu tür bir anlam, ancak işlerinde nüfuzlu olan kimseler hakkında söz konusu edilir.<sup>30</sup> Ayrıca *hatare*; haz, nasib, adâlet gibi anlamlara da gelmektedir.<sup>31</sup> Diğer taraftan *hatare* kelimesi, Arapça dilbilgisi kurallarına göre ayrı bablardan getirildiğinde farklı anlamlara da gelmektedir. Buna göre sülâsî birinci baktan getirildiğinde “bir şeyin kalbe (bâl) doğması” anlamına gelirken, sülâsî ikinci baktan getirilmesi durumunda ise “bir çeşit elbise içinde yürümek” mânâsına gelir.<sup>32</sup> Şeytanın kişinin kalbine vesvesede bulunması, bir şeyin kalbe doğması<sup>33</sup> veya doğmaması<sup>34</sup> ya da Allah’ın insanın kalbinde (bâl) bir şeyi meydana getirmesi<sup>35</sup> ifade edilirken yine *hatare* kelimesi kullanılmaktadır. Bir kimseye zarar gelmesi durumunda o kimse için “cinler tarafından *hatraya* uğradı” denilerek *hatare* kelimesinin mastarına müracaat edilmektedir.<sup>36</sup> *Hatarenin* türevlerinden olan *mehâtır* da, “mermi atılan yerler (el-merâmî)”<sup>37</sup> ve “kendisini ve çevresini tehlikeye atan kimse (el-

<sup>29</sup> Bkz. el-Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (thk.Mehdî el-Mazûmî-İbrahim es-Sâmerât), Beyrut 1988, IV, 213; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Cemheretü'l-Lüga* (thk.Remzi Münir el-Ba'lebekkî), Beyrut 1987, I, 587; İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga* (thk.Abdusselâm Muhammed Harun), Beyrut, ty., II, 199.

<sup>30</sup> el-Ferâhîdî, IV, 214.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, ty., IV, 249.

<sup>32</sup> ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Beyrut 1994, VI, 357.

<sup>33</sup> el-Ferâhîdî, IV, 214.

<sup>34</sup> İbn Düreyd, I, 588.

<sup>35</sup> el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, Mısır, ty., II, 248.

<sup>36</sup> el-Ferâhîdî, IV, 214.

<sup>37</sup> el-Ferâhîdî, IV, 214.

merâkî)”,<sup>38</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Yine *hâtır* kelimesi, bir işin veya durumun kalbe doğması<sup>39</sup> veya rey ve mânâ türünden bir şeyin kalpte hareket etmesi;<sup>40</sup> fikir, uyarıcı, hareket, bâl, nefis, kalb,<sup>41</sup> meşiet, rağbet, meyl, rey, tedbîr, vesvese, hâcis (kişinin kurtulmakta zorlandığı düşünce ve tasavvur), sânih (akla gelen, kalbe doğan, esinti), devâî (çağrıştıran, sebep, motive)<sup>42</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. *Hâtırın* çoğulu *havâtır*dır. Havâtır, tam eş anlamlısı olmasa da, “havâcis-i nefis (kişinin kurtulmakta zorlandığı düşünce ve tasavvurlar)” anlamında kullanıldığı halde, bu kavramın içsel konuşmayı ifade eden “hadîsu’n-nefs”ten farklılığına dikkat çekilmektedir.<sup>43</sup>

### b) Terim Olarak Havâtır Kavramı

Terim olarak *havâtır*, sözlük anlamlarından pek farklılık arz etmemesine karşılık, yine de kavramın sınırları çizilerek tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu itibarla Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye (333/944) göre *havâtır*, kalpte meydana gelen şeydir.<sup>44</sup> Ebû Bekr Muhammed İbn Fûrek (406/1015), Ebu’l-Hasan el-Eş’arî’nin (324/935) *hâtır*, “hatırlamaya, sakındırmaya, uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak, insanın kalbine ve nefesine atılan, kalbin ve nefsin sözü” olarak tanımladığı belirtilmektedir.<sup>45</sup> Ebû İshâk el-Kindî (259/872) *hâtır*dan bahsederken onu *es-sânih* kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Yani o, kalbe doğan şeylerin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceye *el-hâtır* adını verirken, aynı zamanda onu irâdenin sebepleri içerisinde zikretmektedir.<sup>46</sup> Hâris el-Muhasibî (243/857) *havâtır* kelimesinin yerine, daha çok içten gelen bir duyguyu teşvîk edici *hâlât* (*haller*); kalbî istekler, kalbî saikler, motiveler anlamında *ed-devâîyi* kullanmaktadır. Ona göre devâî, her

<sup>38</sup> ez-Zebîdî, VI, 360.

<sup>39</sup> İbn Düreyd, I, 588; İbn Manzûr, IV, 249-250.

<sup>40</sup> Ebu’l-Bekâ, Eyyüb b. Musa, *Külliyât*, Beyrut 1993, s. 433.

<sup>41</sup> Burada kastedilen kalp, vicdan ve gönül denilen, kişinin ruhsal veya manevî yönüyle ilgili, iç dünyasında merkezi bir fonksiyona sahip olan kalptir.

<sup>42</sup> el-Ferâhîdî, IV, 214; İbn Düreyd, I, 587-588; İbn Manzûr, IV, 249-251.

<sup>43</sup> İbn Manzûr, IV, 249; ez-Zebîdî, VI, 357.

<sup>44</sup> el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Kur’âni’l-Azîm el-Müsemmâ Te’vilâtu Ehli’s-Sünne* (thk. Fatıma Yusuf İshâmî), Beyrut 2004, V, 549.

<sup>45</sup> İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredetü Makalâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, Beyrut 1986, s. 31.

<sup>46</sup> el-Kindî, *Kindî’nin Felsefî Risâleleri (el-Hudûd ve’r-Rusûm)* (çev. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s.193.

hayır ve şerre sevkeden kalbî isteklerdir.<sup>47</sup> Muhyiddîn İbn Arabî (638/1240) ise *havâtır*, insan vücudunun fîil ve hareketini meydana getiren (tevlîd) şey olarak tanımlamaktadır.<sup>48</sup>

Bu tanımlardan anlaşıldığı üzere *havâtır*, “kişinin kalbinde önceden varolmayan bir şeyin süratli ve gizli bir şekilde gelip geçmesi” veya “bir şeyin kalbe doğması” olarak tarif etmek mümkündür.

Kur’ân-ı Kerîm’de gerek *havâtır* gerekse onunla aynı kökten gelen başka bir kelime geçmemesine rağmen onun mevcudiyetini kabul edenlerin daha çok naklî delillere dayandıkları söylenebilir. Zira dolaylı olarak *havâtır*ın varlığına işaret eden âyet ve hadîslerden söz etmek mümkündür. Örneğin bazı âyetlerde Allah’ın insanın düşüncelerini yarattığından ve onları bildiğinden bahsedilmektedir.<sup>49</sup> Allah, açık ve gizli bir şekilde yapılan her türlü kötülüğü bildiği gibi kalplere doğan düşünceleri (*havâtır*) de bilir.<sup>50</sup> Bir kısım âyetlerde Allah’ın melekleri vasıtasıyla; inananlardan şeytanın vesvesesini gidermek, onların kalplerini pekiştirmek, onları desteklemek ve inanmayanların kalplerine korku salmak gibi yollarla müminlerin duygu ve düşünceleri üzerinde etkili olduğu haber verilmektedir.<sup>51</sup> Yine Kur’ân’da doğrudan ve dolaylı olarak insana öğretenin Allah olduğu sık sık ifade edilmektedir.<sup>52</sup> Bazı âyetlerde ise şeytanın insana vesvesede bulunduğu, ona kötü düşünceler telkin ederek kalbine nüfuz etmeye çalıştığı bildirilmektedir.<sup>53</sup> Diğer taraftan Kur’ân’da insanın kendi içinde, onun kalbinde onu bir işe sevk ve teşvîkini sağlayacak,

<sup>47</sup> el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed , *er-Riâye li Hukukillâh* (thk.Abdülkadir Ahmet Atâ), Beyrut, ty, s.92. Pek çok kelâmcının *havâtır* terimini kullanmakla birlikte bazen onun yerine *ed-devvât* kelimesini tercih ettiklerini görmekteyiz. Örneğin : el-Cüveynî, Abdülmelik b. Ebi’l-Meâlî İmâmu’l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, Mısır 1950, s.200, 201; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl* (nşr.A.F.el-Ehvânî), Kahire 1965, VII, 48; *el-Muhît bi’t-Teklîf* (Ömer es-Seyyid Azmî), Mısır, ty., I, 267, 268; et-Tusî, Muhammed b. el-Hasan, *el-İktisâd fî mâ Yeteallaku bi’l-İtikâd*, Necef 1979, s. 96, 97, 99.

<sup>48</sup> İbn Arabî, Muhyiddîn, *Tedbîrât-ı İlâhiye, Tercüme ve Şerhi*: Ahmed Avnî Konuk (haz.Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s.97.

<sup>49</sup> Bkz. Nisâ, 4/63; Ahzâb, 33/51; Hucurât, 49/7; Mülk, 67/13-14. Ayrıca krş.Bakara, 2/7-8; Âl-i İmrân, 3/156,159; Mâide, 5/13,41.

<sup>50</sup> er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-Gayb*, İstanbul 1307/1889, VII, 251; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, İstanbul, ty., VIII, 227.

<sup>51</sup> Bkz. Enfâl, 8/11-12.

<sup>52</sup> Bkz. Bakara, 2/31, 239; Mâide, 5/1-4; Rahmân, 55/1-4; Alak, 96/4-5.

<sup>53</sup> Bkz. Bakara, 2/268; Mâide, 5/91; A`râf, 7/20, 200; Tâhâ, 20/120; Furkân, 25/29; Fussilet, 41/36.



kötülüklerden alıkoyacak, uyaracak, sakındıracak ve ona kötülüğü bildirecek muharrik bir güçten açık bir bahis yoktur. Bununla birlikte, “kardeşini öldürmekte nefsinin isteğine uydu”<sup>54</sup> ve “gerçekten nefis kötülüğü emreder”<sup>55</sup> beyânlarında bu tür muharrik güce işaret var gibidir.<sup>56</sup> Bu âyetlerde nefsin hevâsından kaynaklanan bir çok olumsuz işlere dikkat etmemiz bizden istenmektedir.

Hadîslerde ise, havâtırın mevcudiyetine temas edildiğini görmekteyiz. Farklı varyantlarla zikredilen bir haberde Hz. Peygamber insanın kalbine biri melekten diğeri şeytandan olmak üzere iki *lemmenin* doğduğunu, melekten olan *lemmenin* (melekten kalbe olan ilkâ) insanı hayra, Hakk’a inanmaya, nefsin iyiliğine ve işlerin kolaylığına; şeytandan olan *lemmenin* (vesvese) ise şerre, Hakk’ı inkâra, nefsin kötülüğüne ve işlerin zorluğuna delâlet ettiğini<sup>57</sup> buyurarak iyi ve kötü teşvîkçinin insanın dışında bulunduğuna hükmetmiştir.

İslâm düşüncesine ait çeşitli kaynaklarda ise nefis, ruh, kalp ve aklın fonksiyonelliği ele alınırken havâtır hakkında fikir beyân edilmekte, kaynak ve mahiyeti itibariyle çeşitli kısımlara ayrıldığı görülmektedir. Hâris el-Muhâsibî havâtır, Allah, nefis ve şeytandan;<sup>58</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111) de onu mahiyetine göre vesvese (şeytandan), ilhâm (Allah ve melekten) ve bu ikisinin arasında olup hangisinden geldiği belli olmayan şüpheli havâtır<sup>59</sup> olmak üzere üç kısma ayırmaktadır.

---

<sup>54</sup> Mâide, 5/30.

<sup>55</sup> Yûsuf, 12/53. Ayrıca bkz. Yûsuf, 12/18.

<sup>56</sup> Wolfson, H.Austryn, *Kelâm Felsefeleri* (çev.Kasım Turhan), İstanbul 2001, s. 479.

<sup>57</sup> 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, ty., IV, 273. Bu hadîsin bir varyantı da şöyledir: “İnsanın kalbi, meleğin lemmesi ve şeytanın lemmesi arasındadır. Allah, onlarla kalpleri bir hâlden diğeri bir hâle çevirir.” (Bkz. Buhârî, Tevhîd, 35, Bedu'l-Halk, 8, Tefsîr, 1/32; Müslîm, İmân 312; Tirmizî, Cennet, 15, Tefsîr, 1/56, 2/32, İbn Mâce, Zühd, 39.

<sup>58</sup> el-Muhâsibî, *er-Riâye*, s. 92-94.

<sup>59</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Mısır, ty., III, 28. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (465/1073) ve İbn Arabî gibi mutasavvıflar da havâtıra Allah, melek, nefis ve şeytandan olmak üzere dört kaynak tespit etmeye çalışmışlardır. Kuşeyrî; Allah'tan olan havâtır, hâtır Hakk, melekten olana ilham, nefisten olana hevâcis ve şeytandan olana da visvâs (vesvese) diye tasnif etmektedir. (el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, Beyrut 1997, s. 83-84). İbn Arabî de bu dört kısım havâtır için bazı âlametler zikreder. Şöyle ki: “Havâtır-ı rabbânî veya rahmânî yahut da hakkânî”, hayra teşvîk hususunda çok güçlü bir şekilde kendini hissettirir. “Havâtır-ı nefsanî” de şerre teşvîk hususunda çok güçlü bir şekilde kendini hissettirir. “Havâtır-ı

## 2. Anlama Modellerinde Havâtır Kavramı

### a) Mu'tezile'ye Göre Havâtır

Mu'tezile bilginlerinin *havâtır*ın hususî bir irâde ve fiilden önce gelip onları hazırlayıp şartlandığı konusunda iki gruba ayrıldıkları ve onlardan bazısı bunu câiz görürken diğerlerinin ise bunu kabul etmedikleri nakledilmektedir.<sup>60</sup>

Eş'arî'nin *Makâlât*'ındaki kayıtlara göre, Mu'tezile bilginleri, *havâtır* konusunda farklı yorumlar ileri sürmektedir. *Havâtır* insanın içinde iki muharrik güç olduğunu açıkça kabul eden bir görüş, İbrahim en-Nazzâm'dır (221/835 veya 231/935). Ona göre ihtiyârın geçerli olması için biri devamlı yönelmeyi, çalışmayı, ilerlemeyi, harekete geçmeyi; öteki ise vazgeçmeyi, geri durmayı emreden iki hâtır (uyarıcı) gereklidir. İbnu'r-Râvendî (245/859), Nazzâm'ın ma'siyet hâtırının Allah'tan geldiğini zikrederek, ancak Allah'ın onu ma'siyete teşvîk etmek için değil, adâlet için yarattığını;<sup>61</sup> yine onun insanın kalbinde iki hâtır olmadığı şey üzerinde (ihtiyâr) gücünün bulunmadığını iddia ettiği söylenmektedir.<sup>62</sup>

Abdulkâhir el-Bâğdâdî (429/1037)ise, Nazzâm'ın bu konudaki teorisini yabancı bir kaynağa bağlayarak, onun, Nazzâm tarafından Brahmanlar'dan ödünç alındığını zikreder. Çünkü ona göre, Mu'tezile ve Brahmanlar vâcibi ve yasağı bilmenin yolunun akıl ile olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte Brahmanlar yaratıcının birliğini kabul ederler, ancak peygamberleri inkâr ederler. Onlara göre, Allah, insanların kendisini tanımalarını, buna istidlâlî ve verdiği nimetlerden dolayı şükretmelerini zorunlu kılmıştır. Bu durumda her akıllı

---

melekî", hayra teşvîk hususunda zayıf bir şekilde vârid olur. "Havâtır-ı şeytanî" ise şerre teşvîk hususunda zayıf bir şekilde vârid olur. Bunlardan *havâtır-ı rabbânî* hariç diğer üçü insanın tasarruf ve kullanımından olabileceği îmâsı söz konusudur. (İbn Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiye*, s. 269, 280-281). Diğer taraftan Ebû Tâlib el-Mekkî'ye (386/996) göre, insanın iç âleminde kaynaklanan düşüncenin fiil haline gelmeden önce yaşanan fikrî safhaları bulunmaktadır. Bunlar, kalpte iyi istikamette geçen *havâtıra ilham*; kötü istikamette geçen *havâtıra visvâs (vesvese)*; korku ve endişe tarzında geçen *havâtıra hisâs*; iyiliği takdir ve ona ümitlenme istikametinde geçen *havâtıra emel ve ümniye*; âhireti, va'd ve vâidi hatırlama babında geçen *havâtıra tezkîr ve tefkîr (hatırlama ve düşünme)*; kişinin geçim, işlerini çekip çevirme babında geçirdiği *havâtıra hemm (tasa, keder)*; alışkanlıklar ve dürtülerin tahrikiyle doğan *havâtıra lemem (küçük günahlar)* şeklinde gruplara ayrılmaktadır. (el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb* (thk. Said Nesîb Mekârim), Beyrut 1995, I, 264-265).

<sup>60</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 428.

<sup>61</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 428.

<sup>62</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 481.

kimsenin kalbinin iki hâtır (uyarıcı) dan yoksun olmadığını iddia ederler. Birinci hâtır, Allah tarafındandır. Bu hâtır, insanın dikkatini Allah'ı tanımaya ve O'na şükretmeye dair aklın zorunlu gördüğü şeylere çeker. Yine bu hâtır, insanı Allah'ın âyet ve delillerine nazar ve istidlâlde bulunmaya çağırır. İkinci hâtır ise, şeytan tarafındandır. O, bununla insanı Allah'tan olan hâtıra uymaktan vazgeçirmeye çalışır. Bâğdâdî devamla Brahmanların böylece iki araz hâtırı ispat ettiklerini ve zaten teklîfin de bu iki hâtırın sonucu olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Çünkü onlara göre eğer teklîf sadece bir hâtırın sonucu olmuş olsaydı, insan o hâtırın içeriğine itaat etmeye mecbur olurdu. Oysa teklîf zorunlulukla birlikte olmaz.<sup>63</sup>

Bâğdâdî'ye göre, yukarıda belirtildiği üzere, Mu'tezile'nin insanı nazar ve istidlâle yönelten iki hâtır (havâtır) teorisinin kaynağı Brahmanizm'di. Ancak Bâğdâdî, Mu'tezile'nin bu teoriyi ödünç aldıklarını söylediği Brahmanlar'dan ayrıldıkları bazı noktalara dikkat çekmektedir. Buna göre Mu'tezile, insanları dine davet amacıyla Allah'ın peygamber göndermesini mümkün görmektedirler. Yine Mu'tezile, peygamberlerin iddia ettikleri amaç için hayvanların boğazlanması, yakalanması ve onlara eziyet edilmesi gibi akıl yönünden mahzurlu görülen bazı fiillerin peygamberlerin davetiyle dinde mübah olan fiiller arasında zikretmelerinden dolayı Brahmanlardan ayrılmaktadırlar. Nitekim Mu'tezilî bilgin Ebû Hâşim el-Cübbâ'ye göre, hayvanları kesmek ve çektikleri acı din yoluyla bildirilmemiş olsaydı, hangi amaç için iyi bir fiil olduğunun cevâzi akıl yönünden bilinemezdi.<sup>64</sup>

Bâğdâdî, Mu'tezile'nin teşvîk edici, uyarıcı havâtırın niteliği konusunda ihtilâl halinde olduğunu belirtmektedir. Bunlardan Nazzâm'a göre havâtır, hissedilebilen cisimlerdir. Allah, akıl yürütebilen insanın kalbinde itaat ve ma'siyet hâtırı yaratmış, iki hâtır arasında tam bir seçim (ihtiyâr) olması için onu, itaat hâtırı ile taat işlemeye emrederken, ma'siyet hâtırıyla da ma'siyet işlemeye davet etmiştir. Yine ona göre, Nazzâm'ın, "Allah, hayır olsun şer olsun kulların fiillerinin yaratıcısıdır" diyeni tekfîr ettiğini, Allah'ın ma'siyetler için teşvîk edici hâtır yarattığını ve bu iki hâtırdan birincisiyle; ma'siyete davet ettiğini, ikinci hâtırla da ondan nehyettiği görüşüne yer vermektedir. Böylece ona göre Allah, menettiği şeye teşvîk ve davet ettiği şeyden nehyeden olmuş olmaktadır.<sup>65</sup>

Bâğdâdî'nin Nazzâm'a atfederek havâtırın "hissedilen cisimler olduğu" şeklinde naklettiği bu nitelik, yani fiillerle ilgili olarak insanın

<sup>63</sup> el-Bâğdâdî; Abdulkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, Beyrut 1981, s. 26, 154, 155.

<sup>64</sup> el-Bâğdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 26, 27.

<sup>65</sup> el-Bâğdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 27.

içindeki iki zıt muharrik, uyarıcı gücün ne olduğu konusunda onu eleştirmektedir. Ancak Eş'arî'nin İbnu'r-Râvendî'ye dayanarak yaptığı bir alıntıyla Bağdâdî'nin yanlış bir atıfta bulunduğunu gözler önüne sermektedir. Zira İbnu'r-Râvendî'ye göre “iki hâtır, iki cisimdir” şeklinde Nazzâm'a isnad edilen bu kanaat yanlıştır.<sup>66</sup> Öte yandan H. Austryn Wolfson, Brahmanizm'de insanda iki zıt muharrik gücün olduğu anlayışının olmadığı sonucuna varır. Zira Bağdâdî'nin, Nazzâm'ın Brahmanizm'den aldığını iddia ettiği havâtır teorisinin sözlü veya yazılı bir kaynağı olduğu bilinmemektedir. Başka bir ifadeyle, Bağdâdî'nin bu konuda bilgi kaynağının genel olarak bilinmediği, şâyet biliniyor ise de yaygın olarak kullanılmadığı, dolayısıyla insan Nazzâm'ın bu teorisinin kaynağının olup olmadığı konusunda şüpheye düşebilir. Bununla birlikte, Bağdâdî'nin rivâyetinden Nazzâm'ın havâtır teorisinin -Bağdâdî ve hiç kuşkusuz daha başkaları tarafından kabul edildiği gibi- yabancı kaynaklı olarak görüldüğü sonucu çıkarılabilir.<sup>67</sup> Bu yabancı kaynağın neler olabileceği ile ilgili üç ihtimal üzerinde durulmaktadır:

Birincisi, Nazzâm, bu teorisini geliştirirken Zerdüştlük'teki insanı iyiyi veya kötüyü seçmeye götüren iki ruh *iki ruhlar* öğretisinden esinlenmiş olabilir. Avesta yazarlarına göre Spenta Mainyu<sup>68</sup> ile Angra Mainyu<sup>69</sup> insanın iyi ve kötü ruhlarını ifade etmektedir. İki ruhlar öğretisinde *kötü ruhun* kaynağının Tanrı olma zorunluluğu vardır. Çünkü Avesta, ilk önce insanın özgür irâdeye sahip olduğunu ve onun sahip olduğu akıl, beden, emir ve yasaklar ya da kendisine verilen yasaların Ahura Mazda tarafından verildiği belirtilmektedir. Tanrı'nın bu armağanı, insanın iyi ve kötü davranışlarını yapma kabiliyetini meydana getirir. O, kendi yaşamında özgür irâdeye sahiptir.<sup>70</sup>

İkincisi, Arapça *hâtır* ile İbranice *yesser*<sup>71</sup> arasında bir irtibat vardır. Zira her ne kadar bu iki kelimenin kökleri farklı alanlara sahip olsa da, bu her iki terim *düşünce*, *arzu* ve *eğilim* ile ilgili aynı türemiş sözlük anlamları kazanmıştır. Nitekim İbranice *yesser* kelimesi, Arapça *hâtır* ile tercüme edilmiştir. İşte, Nazzâm'ın ma'siyet hâtırı ile Yahudilik'teki iki yeserden olan kötü yesser arasında bilhassa çarpıcı

<sup>66</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 429.

<sup>67</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 483.

<sup>68</sup> Ahura Mazda, iyi ya da cömert ruh ifade eder. Mainyu kelimesi, ise tek başına Ahura Mazda'nın kutsal ruhu anlamına gelmektedir (Oymak, İskender, *Zerdüştlük*, Elazığ, 2003, s. 112, 113).

<sup>69</sup> Angra Mainyu ile Dreşvao Mainyu, “kötü ruh” yada “kötü düşünce” anlamlarında kullanılmaktadır (Oymak, *Zerdüştlük*, s. 113).

<sup>70</sup> Oymak, *Zerdüştlük*, s. 113, 114.

<sup>71</sup> Tekvin 6/5; 8/21; Tesniye 31/21.

benzerlikten söz edilir. Zira Nazzâm tarafından ma'siyet hâtırının iyi bir maksat için Allah tarafından yaratılmış olduğu söylendiği gibi,<sup>72</sup> Allah tarafından *çok iyi* olarak nitelendirilerek yaratılan şeyler arasına dahil edilmesinden dolayı,<sup>73</sup> Rabbîler tarafından da kötü yeserin iyi bir maksat için yaratılmış olduğu söylenir.<sup>74</sup>

Üçüncüsü, hâtır teriminin *nefs* anlamı da olduğu için Nazzâm'daki itaat hâtırı ile ma'siyet hâtırı arasındaki ayırımın Eflâtun'un *aklî* olan ile *ğayr-i aklî* teorisine benzetilir. Eflâtun'a göre insan nefsi iki kısma ayrılır. Bunlar, insanı zararlı ve tehlikeli bir şeyden alıkoyan aklî kısım ile insanı ona teşvîk eden gayr-i aklî veya şehvî kısımdır. Yahut arzu istek anlamında hâtır terimi Aristo'nun *oresis* terimini kullanışını yansıtır, olabilir. Buna göre *oresis* akıl (nous) ile birleştğinde "akla göre" kullanılır ve "rasyonel arzuya" boyun eğer (bolulesis). Fakat hayal gücü ile birleştğinde ve akla aykırı kullanıldığında şehvete boyun eğer (epythimia veya thymos).<sup>75</sup> Aristo'nun *oresis* kavramının bu şekildeki kullanımı göz önünde bulundurularak Nazzâm'ın itaat ve ma'siyet hâtırına tekabül ettiği belirtilmektedir.<sup>76</sup>

Nazzâm'ın havâtır teorisinin kaynağı hakkında söylenenler spekülasyondan öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Çünkü Nazzâm'ın diğer Mu'tezilî kelâmcılar gibi görüşlerini temellendirmek için her türlü kaynağı kullanmış olması onun seçmecilik özelliğine bir eksiklik getirmez. Onun, öncelikle felsefecilerin düşüncelerini Mu'tezile'nin düşüncesi ile mezcetme gayreti içinde olması,<sup>77</sup> onun, fikirlerinin kaynağını başka yerde, yani Seneviye<sup>78</sup> Zerdüştlük, Yahudilik, Eflatun, Aristo gibi kaynaklarda aranmamalıdır.

<sup>72</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 27.

<sup>73</sup> Tekvîn 1/31.

<sup>74</sup> Yeremya 6/10; Hezekiel 3/17; 33/5.

<sup>75</sup> Aristoteles, *Ruh Üzerine* (çev. Zeki Özcan), İstanbul 2001, s. 79. Eflatun'a göre insanın akıl ve istek olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan akıl iyi ile kötüyü ayırt eder, ölçülüdür, içimizde olup biten her şeyi kollayıp yönetmek ona düşer. İnsan aklını dinlemeyip tutkularına sürüklenince, kendi kendine söylenir kızar. Bu durumda içimizde birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur." Bunlardan birisi içimizdeki düşünen ve hesaplayan yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Öteki ise düşünmeyen sadece arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, coşar, doymak zevk almak ister." (Eflatun, *Devlet* (çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimboz), İstanbul 2001, s. 117, 119).

<sup>76</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 484, 485.

<sup>77</sup> eş-Şehristânî, Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1975, s. 64.

<sup>78</sup> el-Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark beyne'l-Fırak (thk. Muhammed Muyuddin Abdülhamid)*, Beyrut 1990, s.131.

Nazzâm'ın havâtır teorisini Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (227/841 veya 135/849-850) ve öteki Mu'tezilîler'den bir kısmı kabul ettiler, fakat ma'siyet hâtırı konusunda ondan ayrıldılar. Eş'arî'nin rivâyet ettiğine göre onlar, "taate sevk eden hâtır Allah'tandır; günaha sevk eden hâtır şeytandır" demişlerdir. Bağdâdî, Ebu'l-Huzeyl'i de dahil etmek üzere bu grubun havâtırı araz olarak ispat ettiklerini belirtse de,<sup>79</sup> Eş'arî, Ebu'l-Huzeyl'in bu görüşte olmadığını, onun "hâtırın dışında düşündürücü delil gerekir" dediğini nakletmektedir.<sup>80</sup>

Buna göre, Ebû'l-Huzeyl ve bir kısım Mu'tezile bilginlerince, havâtır için biri Allah, diğeri şeytan olmak üzere iki kaynağının olduğu görülmektedir. Allah'tan olan hâtır nazar ve istidlâle teşvîk edici hâtırdır. Allah, onu akıl yürütebilen insanın kalbine koyar, onunla kişiyi nazar ve istidlâle davet ettiği gibi; korkutmak ve sakındırmak suretiyle de düşünmeye sevk eden etkenleri harekete geçirmektedir. İkinci hâtırın kaynağı ise şeytandır; şeytan bu hâtırla insanın birinci hâtıra itaatten saptırmaya çalışmaktadır.<sup>81</sup>

Bununla birlikte, burada Eş'arî'nin isim vermeden "Ebu'l-Huzeyl ve Mu'tezile'den Diğerleri" şeklinde bahsettiği Mu'tezile bilginlerinin kimler olduğu hususunda Bağdâdî bize bilgi vermektedir. Buna göre, Ebû Ali el-Cübbâî (303/915-6) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî iki hâtırın varlığını ve onların araz olduğunu benimsemektedir. Fakat Ebû Hâşim, Allah'tan gelen nazar ve istidlâle teşvîk edici hâtırın, emrin yerine geçtiğini söyleyerek onlardan ayrılmaktadır. Ona göre, Allah'tan gelen ve emir yerine telâkki ettiği bu hâtır; ya doğrudan doğruya gizli bir yolla ya da bir melek vasıtasıyla insanın kalbine atılmış bir söz niteliğindedir. Şeytandan gelen hâtırın ise, bizzat şeytanın telkin ettiği aynı mahiyetteki gizli bir sözden ibaret bulunduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca o hâtırı, *ilim* ve *fikir* (düşünce) anlamında niteleyen Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşlerini tasvip etmemiştir.<sup>82</sup>

Bağdâdî, Ebû Hâşim'in Allah tarafından olan havâtırı, "Allah'ın ya doğrudan doğruya gizli bir yolla ya da bir melek vasıtasıyla insanın kalbine ilka edilmiş (atılmış) bir söz" şeklindeki tanımının, mânâ konusunda kendi görüşlerine benzediğini belirterek<sup>83</sup> Eş'arî'lerin de havâtırın mevcudiyetini benimsediğine işaret etmektedir.

<sup>79</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 27.

<sup>80</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 429.

<sup>81</sup> el-Eş'arî, *Makalat*, s. 429.

<sup>82</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 27.

<sup>83</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 23.

Öte yandan Bağdâdî, Nazzâm'ın baba oğul Cübbâîlere attığı havâtır teorisinin yabancı kaynaklı olduğunu teklîf konusuyla ilişkilendirmektedir. Ona göre, Mu'tezile havâtır yoluyla teklîf konusunda da Brahmanlar'a uymuştur. Ancak Mu'tezile'den Sümame b. Eşres (213/828), Ebû Osman el-Câhız (250/860) ve Ebû Huseyn es-Sâlihî ise, bilgilerin zarurî olduğunu ve Allah'ın kimseyi kendisini bilmekle mükellef tutmadığını, ancak O'nu bilene taatın gerekli olduğunu iddia ettikleri belirtilmektedir.<sup>84</sup> Teklîfin, Allah ve şeytan tarafından iki hâtır yoluyla olduğunu söyleyen kimseye göre, şeytanın teklîfinin de birisi Allah diğeri bir başka şeytan tarafından iki hâtırla olmasını gerektirir. İkinci şeytanın teklîfi konusunda olan söz, birinci şeytanın teklîfi konusundaki söz gibidir ki, bu, teselsül yoluyla sonsuza dek bütün şeytanları da içine almış olur veya hâtır olmadan teklîfi ispat edilmiş olunur ki bu da onların prensiplerine aykırıdır.<sup>85</sup>

Nazzâm'ın havâtır, bazı genel dahili muharrik güçlerden ayrı olarak iki özel dahilî muharrik güç olarak tasavvur etmesi ve Ebu'l-Huzeyl ile baba oğul Cübbâîler'in masiyet hâtırının kaynağı şeytan olarak benimsemiş olmaları, onların havâtırın nesneliliğine ilişkin benzer açıklamalar yapmaları, karşı görüşteki iddia sahiplerinin farklı açılımlar getirmelerine zemin hazırlamıştır. İşte Abdulkerim eş-Şehristânî (548/1153) havâtır, marifetullah konusuyla ilişkilendirerek adeta bu teorinin farklı değerlendirilebileceğine dikkat çekmektedir. Ona göre genel anlamda Mu'tezile'nin vahiy gelmeden önce (vurûdî'sher') nazarın gerekliliğine inandıklarını, dolayısıyla insanın Allah'ı tanınması, buna istidlâl yoluyla ulaşması, verdiği nimetlere şükretmesini zorunlu görmeleri ve bunu da düşünen, tefekkür eden insanın kalbine doğan iki hâtıra bağladıklarını belirtmektedir. Bu durumda birinci hâtır, insanı nazara teşvîk eder, böylece insan yaratıcısını tanır, verdiği nimetlere şükreder ve şükürüne karşılık kendisine sevap verilir. İkinci hâtır ise, insanı bu vasıflardan uzaklaştırır. Ancak bu itaat hâtır ve masiyet hâtırının zıt teşvîkçileri arasında insanın seçimi, yani bunlardan hangisinin güvenli yol ve hangisinin doğuracağı sonuç itibarıyla –zararlı ve korkutucu olduğundan dolayı– terk edilmesi gerektiği hususundaki insanın seçimi kendisiyle sistematik bilgi elde edilen akıl ile yapar.<sup>86</sup> Çünkü Mu'tezile nazarı, fikir ile açıklamaktadır. Fikir de kişinin mütefekkir oluşunu gerektiren bir mânâdır. Kişi, söz konusu bu niteliği

<sup>84</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 28, 154.

<sup>85</sup> el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 32, 154.

<sup>86</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm* (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), Beyrut 2004, s. 257; Ebû Ride, Muhammed Abdulhâdî, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile: İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve Ârâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989; s. 88.

kendisinde bulur. Onunla mütefekkir olup olmadığını ayırır ve kendisinde bulduğu bu nitelik onun en açık işlevidir.<sup>87</sup>

Yine Şehristânî, Mu'tezile'nin insanın içindeki iki zıt muharrik gücü savunmasını Hz. Peygamberin risâletiyle ilişkilendirerek farklı bir açılım daha sunar. Buna göre, Hz. Peygamber, risâletiyle meydan okuduğunda ve Allah'ın elçisi olduğunu haber verdiğinde, onun bu haberi hem doğruluğa (sıdk) hem de yalana (kizb) ihtimali olan bir haber olmuş olur. Bu durumda, Hz. Peygamberin verdiği bu haberde onu tasdik etmek veya yalanlamak kalbe gelen hangi hâtır ile olmaktadır? diye sormaktadır.<sup>88</sup>

Nazzâm tarafından takdim edilen havâtır teorisi, ilk dönem bazı Mu'tezilî bilginler arasında kabul görmemiştir. Örneğin, Eş'arî'nin rivâyet ettiğine göre Bişr b. el-Mu'temir'in (210/825) "Muhtar (özgür olan) fiilinde ve tercih ettiği hususlarda iki hâtıra ihtiyaç duymaz. Bunun delili Allah'ın yarattığı ilk şeytandır. Çünkü başka bir şeytanın hâtırı olduğuna dair bir haber yoktur" şeklinde tepkide bulunmaktadır.<sup>89</sup> Yine Bişr, "insan fiilinde hür (muhtar) olduğu zaman, iki hâtıra ihtiyaç duymaz. Zira iki hâtır olarak isimlendirilen şey, Allah'tan gelemez, belki bu iki hâtır şeytandan olabilir" diyerek bu teoriyi reddetmektedir.<sup>90</sup>

Burada "insanın fiilinde ve seçtiği şeyde hür olduğu" şeklindeki gönderme, öncelikle Nazzâm'ın iddia ettiği iki hâtır anlayışına karşı bir tepkidir. Zira Bağdâdî<sup>91</sup> ve Şehristânî'nin<sup>92</sup> kaydına göre Bişr insan irâdesi (özgürlük) konusunda Mu'tezile'nin genelinden ayrılmaktadır. Bağdâdî'nin "Bişr, haklı idi" dediği beş meseleden biri kulların fiillerinin meydana gelişi ile ilgilidir. Bişr'e göre "Allah kullarının fiillerinden bir şeyin oluşunu (hudûs), o fiilden yasaklamaksızın bilirse, onun oluşunu (hudûs) irâde eder"<sup>93</sup> veya "Allah, kulların bütün taatlarını ezeli olarak irâde eder."<sup>94</sup> Bişr ikinci olarak Ebû'l-Huzeyl'in "ma'siyet hâtırı şeytandandır" sözüne göndermede bulunmuş olabilir. O da bunu daha çok iblisin Allah tarafından yaratıldığının ve O'na karşı geldiğinin söylendiği âyetlerde,<sup>95</sup> şeytanın bu duruşuna işaret eden herhangi bir hâtırdan

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerîm Osman), Kahire 1996, s. 45.

<sup>88</sup> eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm*, s. 257.

<sup>89</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 428.

<sup>90</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 65.

<sup>91</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156.

<sup>92</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 64..

<sup>93</sup> Bağdâdî, *el-Fark*, s. 156.

<sup>94</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 64.

<sup>95</sup> Bkz. A'râf, 7/11,12; Sa'd, 38/77, 78.



bahsedilmemiş olmasına dayandırmaktadır. Ancak onun bu tür bir tavır geliştirmiş olması, kaynak ne olursa olsun insanı iki zıt teşvîkçi arasında kendi seçimini yapan anlayışa karşı bir tepkinin sonucudur.

Yine Eş'arî'nin kaydına göre, Mu'tezile'den bir topluluk, insanı kendi tabiatıyla yapmaya eğilim duyduğu ve yapmak istediği fiillerde, onu, onları yapmaya davet eden bir hâtıra ihtiyaç duymaz. Ancak insanın çirkin gördüğü ve nefret ettiği fiillere gelince, Allah bunlarla emrettiği zaman, insanda onun çirkin gördüğü ve nefret ettiği şeylere denk gelecek miktarda muharrik güçler (devât) yaratır. Eğer insanın eğilim duyduğu ve sevdiği şeye şeytan onu davet ederse, o zaman Allah, şeytanın davetine denk gelecek şekilde bazı muharrik güçleri ve isteği (terğib) arttırır, böylece şeytanın galip gelmesini engeller. Eğer Allah, insanın nefsinin çirkin gördüğü ve tabiatı gereği ondan nefret ettiği bir fiilin onun tarafından işlenmesini murad ederse, onda o fiile karşı muharrik güçleri, istek ve arzuyu, korku ve sakınmayı ondaki çirkin görmeden daha üstün kılar. Böylece nefsin davet edildiği ve arzu ettirildiği şeye doğal olarak meyleder. İbnu'r-Râvendî'nin bu görüşü benimsediği belirtilmektedir.<sup>96</sup> İbnu'r-Râvendî, kendileriyle görüş birliğinde olduğu bu adı verilmeyen topluluk ile Nazzâm arasındaki farkı nitelerken, bazı ontolojik ve psikolojik fonksiyonlar üzerinde durduğu görülmektedir. Fakat burada görüldüğü üzere onlardan bir kısım bilginler, bazı şartlar altında Allah'ın insana onun hür irâdesini uygulaması için yardımı olduğunu ön görmektedir. Zira hür irâdenin tabii eğilim ve tabii nefretin zıt teşvîkçileri arasında insanın seçim yapabilmesi için bir hâtıra ihtiyaç duymaz. Ancak Allah insanda bu tabii nefretin ve insanı masiyete teşvîk eden hariçî güç olan şeytanın teşvîkine mukabele edecek yeni muharrik güçler yaratabilir, böylece insan hür irâdesini kullanmaya ve kendi seçimini yapmaya muktedir olur.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere, içe doğan uyarıcılar hususunda karıştırılan fenomenlerden birisi hâtırdır. Hâtırın tam anlamının tanımını yapmak ruh hakkında konuşmak kadar zordur. Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1024) ruh hakkında konuşma hususunda tamamen sessiz kalmanın aksine o, hâtırın etkilerini tartışır. Ona göre hâtır, bir mânâ ortaya koyar. Zira hâtır, gizli bir sözdür. İçsel konuşma (hadîsu'n-nefs)<sup>98</sup> da, gizli bir sözü ifade ettiğinden hâtıra benzemektedir. Bu

<sup>96</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 428.

<sup>97</sup> Bkz. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 286.

<sup>98</sup> Kâdî Abdülcebbâr bu terimin ne anlama geldiğini açık ve anlaşılır bir şekilde vermemektedir. Bu, onun doğrudan argumentleri içerisinde kullanmadığından kaynaklanmış olabilir. (Peters, Jan R.T.M., *Gad's Created Speech (A study in the speculative teology of the Mu'tazilî Quadi'l-Qudât Ebu'l-Hasan Abd al-Jabbâr bn Ahmed al-Hamadânî, Leiden 1976, s. 62).*

özellik insanın varlığının bir gereğidir. Hadîsu'n-nefs, üzerinde düşünmekle açığa çıkmadığından, konuşmayı harflerle söze dökme konusunda düşüncede karışıklığa neden olsa da, bütün bunlar akledilebilen bir söz çerçevesindedir.<sup>99</sup>

Bunun yanı sıra, Kâdî Abdülcebbâr, hadîsu'n-nefs'te oluşu gibi hâtır kelimesini, fikir (düşünce),<sup>100</sup> tezekkür (hatırlama)<sup>101</sup> ve kelâm-ı hafî (gizli söz) terimleri ile karıştırılan fenomenlerden biri olarak da değerlendirmektedir. Dolayısıyla hâtır kelimesini açıklarken karıştırılmaması için bu kavramlarla birlikte kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle, o hâtır kelimesini, benzeri fenomenlerden ayrı ve insanın içsel yapısını oluşturan kavramlardan birisi olarak görmektedir. Bu da havâtır, tanımlamanın zorluğu veya bir döngüye düşülmeksizin tanımlamak, onun yeterince açık olmayışından kaynaklanmaktadır. Ancak havâtırın zihinsel olarak tanımlanabileceğinden söz etmek mümkün görünmekle birlikte, irâdenin fiile kavramsal bir öncelik teşkil etmesi de gerekli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta havâtırın bütün zihinsel durumlara –bilgi, inanç gibi- örneklik ettiğini söylemenin imkânını sağlamaktadır. Bahs (konuşulan şey), teemmül (etraflıca derin derin düşünmek) tedebbür (derinlemesine düşünmek), ru'yet,<sup>102</sup> gibi terimler, aklın müdahale etmediği söylenen kavramlardır. Hatta akıl, lafızların söylenişine, harflerin dizilişine ve istilâhların belirlenmesine de yardım etmez.<sup>103</sup>

Cüveynî'ye göre Ebû Hâşim el-Cübbâî, genel anlamda kelâm-ı nefsiyi kabul etmekte ve onu havâtır olarak isimlendirmektedir. Bu havâtır işitme duygusuyla işitilir ve idrâk edilir.<sup>104</sup> Ancak Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından kelâm-ı nefsi ile havâtır arasında kurulan ilişki Cüveynî ve Kâdî Abdülcebbâr açısından yanlıştır. Çünkü kelâmın nefiste kâim bir mânâ oluşu ne zorunlu ne de iktisâbî olarak bilinebilir. Dolayısıyla kelâmı kalpteki bir mânâ olarak kabul etmek, kendisiyle sistematik bilgi elde edilen akılla çalışmaktadır. Nitekim kelâm-ı nefsiyle diğer aklettiğimiz kalbî fiillerden olan şeylere bir işaret de söz konusu değildir.<sup>105</sup>

Konuyla ilgili olarak Kâdî Abdülcebbâr; akıl yürütebilen ve nazara güç yetirebilen her insanın, nazar ve istidlâl yoluyla Allah'ı

<sup>99</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 16.

<sup>100</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 4; Şerh, s. 45, 58.

<sup>101</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XII, 7, 34, 35; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 191, 192.

<sup>102</sup> Şerh, s.45.

<sup>103</sup> el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisât fi'l-İ'tikâd* (thk.İ.A.Çubukçu-Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 32.

<sup>104</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104-105.

<sup>105</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 14, 15; el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104-105.

tanıma (ma'rifetullah) konusunda genel Mu'tezilî anlayışı tekrar etmekte, kişinin nazar ve istidlâli terk etmesinin zararlarından korkmasının gerekmede olduğunu ve bu korkunun kaynağının çeşitliliğini dile getirmektedir. O, bu korkunun sebeplerini sıralarken onlar arasında Allah katından veya -onun ifadesiyle- bazı meleklerden olan havâtır da zikretmektedir.<sup>106</sup> Bu demektir ki Abdülcebbâr, doğrudan doğruya Allah'tan ve bazı meleklerden olmak üzere iki tür hâtır kabul etmektedir.

Genel olarak Mu'tezile, havâtırla ihtiyâr gücü (kâdir) arasındaki ilişki üzerinde de durmaktadır. Buna göre, harekete geçmekle geri durmak arasında doğru seçim yapabilmek için insanın kalbine doğmayan hâtır üzerinde ihtiyâr gücünün olup olmadığı hususunda farklı eğilimlerin bulunduğu görülmektedir. Bunlardan İbrahim en-Nazzâm'a göre, insanın kalbinde iki hâtırın olmadığı şey üzerinde ihtiyâr gücü bulunmamaktadır. Mu'tezile'den diğerleri ise ister insanın kalbine doğsun ister doğmasın insan, kudretinin elverişli olduğu her şeye kâdirdir. Ayrıca insanın kudretinin elverişli olduğu fiiller<sup>107</sup> ve kalpler ile organlara ait fiiller arasında bir ayırma gitmek doğru değildir.<sup>108</sup>

Buraya kadar aktarılan argümanlara baktığımızda, havâtır iç ve dış nedensel ilişkilere bağlı olarak tanımlamaya çalışan Mu'tezile bilginleri, dahilî ve haricî sebeplerin bir araya gelmesi, yani bir içsel süreç, dışsal bir ihtiyaca dayanır veya tersi bir iddia ile konuyu açıklamak zorunda kaldıkları söylenebilir. Onlar, bu tutumlarıyla havâtırla elde edilen bilginin değeri nedir? Kaynağı nedir? Bu bilgi nasıl meydana geliyor? gibi sorulara cevap aramak suretiyle havâtır konusundaki gerçeğin mahiyetine ulaşmayı hedeflediklerini gösterir. Nitekim onlar indirgenebilir esaslı zihinsel görgülerin varlığını kabul etmek istiyorlar. Onların, bu düşünce ile bir tümevarımı meydana getirmek, niyetlilik probleminden bilinç problemini ayırmak, kalbe doğan ve onda olduğu düşünülen ile dilin gerçeklikle nasıl ilişki kurduğunu belirlemek gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. Nazzâm ve Abdülcebbâr gibi kelâmcılar havâtır, bilgi ve düşünmenin bir alt kategorisi olarak gördükleri söylenebilir. Bilmek ve düşünmek ise ruhsal olaylardır. Öyleyse havâtır da ruhsal bir olaydır. Ruhsal olayları Psikoloji inceler. Bu yüzden havâtırın Psikolojiye giren bir konu olduğu sanılabilir; ama bu anlayış doğru değildir. Çünkü kelâm ilmi, bir bilme ve düşünme psikolojisinden bilgiyi ve düşünceyi çok belli bir açıdan araştırmakla ayrılır. Kelâmcılarda havâtır, saptanabilir

<sup>106</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 68.

<sup>107</sup> Eş'arî, *Makâlât*, s.239; krş. eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 58.

<sup>108</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, I, 147, 148.

ve dile getirilebilir, bir bilgi kaynağı olup olmadığını, tam anlamıyla doğru ya da yanlışlığını belirlemek olmuştur. Bununla birlikte kelâm bilginlerinin havâtır terimi etrafında geliştirdikleri yaklaşımlar, tamamen mensup oldukları metodolojilerinin bir gereğidir. Yoksa onunla İslâm'ın manevî-ruhî cephesini anlatmayı hedef edinmemişlerdir. Yani burada insanın bazı bağlantılarının psikolojik mantığını ortaya çıkarma gibi bir gayret söz konusu değildir. Her şeyden önce Mu'tezile'nin bahsettiği iki hâtırdan hangisinin baskın olacağını, hangi istikamette gelişeceğini önceden söyleme imkânına sahip değiliz. Günlük yaşantımızda her an çeşitli bağlamlar içinde pek çok unsur, kişileri tahrik eder, pek çok hâtır ve temayüller -şuur altı unsurları- daima mevcuttur. Çünkü insanın arzularının sahası, ahlâkî gerekliliğin sahası ve kendisine güvence arayan aklın sahası gibi insanın faaliyet alanlarına sahip olması böyle bir teoriyi tartışmaya açmıştır.

### b) Eş'ariyye'ye Göre Havâtır

Eş'arî kelâmcıları da genellikle havâtırın mevcudiyetini kabul ettikleri ancak havâtırın insanda zarurî bilgi meydana getirdiği görüşünü reddetmiştir. Zira her hâtıra gelen duygularla amel edilemez.<sup>109</sup> Nitekim Allah'ın varlığına inanmaya davet eden havâtır bulunduğu gibi onu inkâr etmeye çalışan havâtırdan da söz edilmektedir.<sup>110</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî nazar ve istitaa konusunda görüşlerini açıklarken havâtıra değinmektedir. O, havâtır nazarla ilişkilendirerek onu nazardan önce bir sebep olarak görür. Söz gelimi mucize, peygamberin doğruluğu konusunda kişiyi nazara sevk eden bir sebep olduğu gibi.<sup>111</sup> Eş'arî, "Allah, kimseye gücünün üstünde bir şeyi teklif etmez"<sup>112</sup> âyetinin anlaşılması bağlamında havâtır kelimesine yer vermektedir. Ona göre, âyette Allah'ın insanı sorumlu tutmadığı zorluk, nefislerden şerre sevk eden havâtırın giderilmesidir. Allah, bunu da affetmiş,<sup>113</sup> dolayısıyla insan, aksiyona dönüştürmediği sürece, irâdesi dışında kalbinde doğan düşüncelerden sorumlu değildir.

<sup>109</sup> İbn Haldun, Abdurrahman Ebû Zeyd Veliyuddin el-Mâlikî, *Tasavvun Mahiyeti: Şifâu's-Sâil* (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul, ty., s. 96.

<sup>110</sup> İbn Fûrek, *Mücerre*, s. 248; Yavuz, Yusuf Şevki, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 1997, XVI, 525.

<sup>111</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Usulü Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa* (thk. Muhammed Seyyid el-Celyend), Kahire 1987, s. 56.

<sup>112</sup> Bakara, 2/286.

<sup>113</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Luma'*, Beyrut 1952, s. 64.

İbn Fûrek de isim vermeden İbrahim en-Nazzâm'ın iki hâtır teorisine cevap teşkil edecek bir açıklamada bulunur. Buna göre, bir kişi şeytanın vesvesesi sonucunda iyi olmayan bir şey hâtırına gelebilir ve ona inanabilir. Aynı şekilde melek aracılığıyla bir lütuf ve hayır olan fiilleri işleme hususunda teşvîk ve yönlendirmek amacıyla insan hayır olan hâtıra sahip olabilir.<sup>114</sup>

İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin ifadelerinden ise bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre, haberi sıfatlar konusunda Allah'a yön ve mekân isnat eden antropomorfist anlayışa sahip grupları bu anlayışa sevk eden sebep, onların vehim, vesvese ve havâtıru'l-hevâcisi (içeride doğan kötü düşünceler)dir.<sup>115</sup>

Eş'arîler, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi havâtır ile kelâm-ı nefsi arasındaki ilişkiyi belirginleştirmek istemektedirler. Onlar, kelâm-ı nefsi'yi kabul ederler, ancak onun mahiyeti hakkında yani onun itikâd mı, bilgi mi, havâciu'n-nefs mi, havâtır mı olduğu tartışmışlardır.<sup>116</sup> Yine onlar, kelâm-ı nefsi'yi, "nefisle kâim olan söz" olarak tanımlamaktadır. Onu, insanın nefsinde (kalbinde) dolaşan fikrin (mâna) varlığı ile ispat etmeye çalışmaktadırlar. Bu mânâyâ bazen ibâreler, bazen işaretler ve bazen de diğer benzerler delâlet etmektedir.<sup>117</sup>

Konuyla ilgili toplu bir derlemeyi İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî sunar. Ona göre, haberi sıfatlar konusunda Allah'a yön ve mekân isnat eden antropomorfist anlayışa sahip grupları bu anlayışa sevk eden sebep, onların vehim, vesvese ve havâtıru'l-hevâcisi (içeride doğan kötü düşünceler)dir.<sup>118</sup>

Cüveynî, akıl ile hâtırın yaptırma gücünü karşılaştırırken hâtır yönünden mümkün olan iki tercihten insana faydalı, onun hayrına olanı aklın tercih ettiğini söylemektedir. Zira insan Allah'ı tanıdığına, nimete mukabil O'na şükrettiğinde sevap alacağını ve mükafatlandırılacağını; nankörlük ettiğinde de cezalandırılacağını bilir. Ancak bu iki tür davranış insanın hâtırına geldiğinde akıl onu

<sup>114</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 279.

<sup>115</sup> el-Cüveynî, *el-Akâidu'n-Nizâmiyye* (İbn Teymiyye'nin *el-Akâidetü'l-Vasitiyyesi* ile birlikte), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, ty., s. 22.

<sup>116</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 335-336, 411. Ayrıca bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, s. 444; el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Kâdî, *Kitâbu't-Temhîd* (nşr. Ricard J. Mc.Carty S.J.), Beyrut 1957, s. 381; İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 191; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 20-21.

<sup>117</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 104-105.

<sup>118</sup> el-Cüveynî, *el-Akâidu'n*, s. 22.

cezadan uzaklaştırmaya ve mükafat olana yönlendirir.<sup>119</sup> Mu'tezile'nin "içe doğan iki hâtırın birbirine zıt olmaları durumunda akıl tevakkuf eder" demesine karşılık Cüveynî, "sizin bu iddianız düşünme gücüne sahip kimseler için geçerlidir. Tersine, zihninde hiçbir hâtır bulunmayanlar için ne diyeceksiniz? Eğer durum sizin iddia ettiğiniz gibi ise o kimse için zorunlu bilgiye ulaşma yollarının ortadan kalkması anlamına gelir"<sup>120</sup> demektedir. Mu'tezile'nin Allah, "yaratılışın başlangıcında insanın aklını kemâle erdirdiğinde, ona havâtır kabiliyeti de vermiştir." iddiasına karşılık Cüveynî'nin cevabı ağır olmaktadır. Ona göre "Böyle bir iddia din ile alay etmektedir. Çünkü günlük hayatta nice saygın insan vardır ki, sizin zorunlu gördüğünüz havâtır onlara verilmemiştir."<sup>121</sup> Yine ona göre, akıl yürütme eyleminin başlangıcında olan bu havâtır şüphelidir. Allah hakkında şüphe ise kötüdür. Oysa Mu'tezile'ye göre Allah küfrü yaratmamaktadır.<sup>122</sup>

Burada ilginç olan bir başka yön ise Cüveynî, Mu'tezile âlimlerince iddia edilenin aksine, aklî yeterlilikten yoksun, uyuyan, bayılan ve günlük hayatta insanlar tarafından saygı gören bazı kimselerin bile akıl yürütme eylemini harekete geçiren havâtırdan haberleri bile yoktur. Ayrıca bir kısmının, akıl yürütme eylemi sonunda normal olarak Allah'ı tanımaları, O'na iman etmeleri gerektiren bilgiye ulaşmaları umulurken O'nun varlığını inkâra götüren düşüncelere saplandıkları da bilinmektedir. Bu sebeple Cüveynî, "Mu'tezile'nin havâtır hususundaki ileri sürdükleri zorunluluk iddiaları geçersizdir; ayrıca bilginin ve inancın oluşumunda havâtırın zorunlu bir etkisi yoktur"<sup>123</sup> demektedir.

Burada önemle vurgulanan nokta, havâtır kavramının kaynağı ve bunun sonucu olarak da pratik açıdan onunla nesnel bir bilginin mümkün olmadığıdır. Temelde havâtır bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen Cüveynî gibi kelâmcılar, fikrî bir kanaatten ziyade daha çok metodolojik kaygıyla bunu devre dışı bırakmaktadırlar. Çünkü havâtırın kaynağı ne olursa olsun zihinsel bir işlemdir. Zihnin çeşitli işlemlerini tanımak, bunları birbirinden ayırt edebilmek, onları uygun kategoriler altında toplayabilmek, bu işlevlerin, birbirlerine karıştırmakla gösterdikleri keşmekeşi düzeltebilmek, bilgi kaynağının küçümsenemeyecek bir bölgesini kurmuş olmak demektir. Zira havâtır, sübjektif intibaldan ibaret görüntüsünü vermekte, irâde

<sup>119</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s.268.

<sup>120</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 270.

<sup>121</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 270.

<sup>122</sup> el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 270.

<sup>123</sup> el-Cüveynî, *İmâmu'l-Harameyn, eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, Kahire, 1989, s. 28-29; *el-İrşâd*, s. 200, 201, 202, 270.

ve fiil yönünden tesirleri cüzi olarak tezahür eden izâhî güç bir önerme gibi gözükmetedir. Çünkü havâtır, imkânı ve cüziliği ifade eder. Dolayısıyla havâtır; mümkünü göstermesi, irâde ve fiilde bulunanlara nazaran bir kıymet ifade etse de, ondan küllî ve zarurî bir tasdîkin çıkması beklenilemez.

Gelinen bu noktada bir başka problemle yüzleşmek durumundayız: İnsanın zihninin işlevleri içinde havâtırın yeri ve onu harekete geçiren gizli mekanizma ve prensipleri, hiç olmazsa bir dereceye kadar keşfedebileceğini umanların var olmasıdır. Bundan başka bazı kelâmcıların havâtır; şüpheli, aynı zamanda aslı olmayan vehim ve kuruntulardan ibaret olmadığını ve bu neviden ayırdetmelerin olduğuna dikkatleri çekmişlerdir. Buraya kadar Eş'arîlerin bir kuralın uygulanması noktasında anlaşmaya varabilecekleri tutarlı bir bilgi kuramına sahip olduklarını, ancak Gazzâlî ve Fahrüddin er-Râzî gibi bazı kelâmcılarla bu homojenliğin bozulduğunu ve bir topluluğun konuştuğu dile ilişkin olmayan bir dil nosyonunun kullanılmaya başlandığını görüyoruz. Bu dilin kullanılmaya başlanması ilkesel değil, belki daha çok pratik ve pragmatik bir tavrı onaylıyordu.

Nitekim Gazzâlî'ye göre, irâdeyi harekete geçiren havâtırdır. Niyet, azim ve irâde, ancak niyet edilen, istenilen anlamın tamamı içe doğan havâtırın zuhurundan sonra oluşur. Fiillerin meydana gelişinde de havâtır başlangıç noktasını teşkil eder. Ona göre hâtır, rağbeti (istek, arzu); rağbet, azmi; azim, niyeti, niyet de organları harekete geçirir. Diğer taraftan rağbeti harekete geçiren havâtır; şerre davet eden, yani sonucu itibariyle zarar veren ve hayra davet eden, yani âhirette fayda veren olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlar değişik olduklarından farklı isimler altında isimlendirilmeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle sonucu itibariyle övülmüş hâtıra ilhâm; sonucu itibariyle yerilmiş, yani şerre çağırın hâtıra da vesvese denilir.<sup>124</sup> Bu şekilde gerçekleşen havâtır hâdistir. Her hâdisin bir muhdisi olmalıdır. Havâdis ise ne zaman değişikliğe uğrarsa, bu onun sebeplerinin değiştiğini gösterir. Zaten müsebbebleri sebeplere bağlamak önermesindeki sünnetullahtan anlaşılın bu olmalıdır. Zira ne zaman evin duvarları ateşin ışığıyla aydınlanırsa, tavanı da ateşten çıkan duman ile kararır, bilinir ki kararmanın sebebi, duvardaki aydınlanmanın sebebinden ayrıdır. Bu bağlamda kalbin nurları ve zulmeti için de iki ayrı sebebin varlığı söz konusu olmaktadır. İşte insanı hayra davet eden hâtırın sebebine melek; şerre davet eden hâtırın sebebine de şeytan denilmektedir.<sup>125</sup>

<sup>124</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 25.

<sup>125</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 40-41.

Gazzâlî, fiil meydana gelmeden önce hâtır; meyl, itikâd ve hemm (azim, kasd, niyet) olmak üzere kalbin dört fonksiyonunu söz konusu etmektedir. Bunlardan hâtır ve meylde, insanın ihtiyârî dahiline girmediğinden Allah, kişiyi onlardan sorumlu tutmaz. Fiilin meydana gelmesine etki eden fonksiyonlardan biri olan itikâd ise, bir şeyin yapılmasının uygun olduğuna inanmak ve kalben onaylamaktır. Bu durum kişiyi ihtiyârî ile zorunluluk arasında bırakır; kişi ihtiyârî kısmından sorumlu iken zorunlu kısmından sorumlu değildir. Aynı şekilde dördüncüsü olan hemmde de fiili yapmaya azim ve niyet etmek söz konusudur. Bunun sonucunda kişi fiili gerçekleştirirse ondan sorumlu tutulur, gerçekleştirmezse ondan sorumlu tutulmaz. Çünkü bir şeye azim ve niyet etmek ihtiyârî bir fiilde bulunmak demektir.<sup>126</sup>

Gazzâlî, bu değerlendirmelerinden sonra havâtırla *teklîf-i mâlâ yutâk* (Allah'ın kullara güç yetiremeyecekleri şeylerle teklîfte bulunması) arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Buna göre havâtır, hadîsu'n-nefs ve rağbetin heyecanı kişinin ihtiyârî dahilinde değildir. Bunlardan ötürü kişiyi sorumlu tutmak *teklîf-i mâlâ yutâk* olur. Bu itibarla "İçinizdekini açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker."<sup>127</sup> âyeti indiğinde Sahâbe'den bir grup Hz. Peygamber'e gelerek şöyle dediler: Biz gücümüzün dışında bir şeyle mükellef tutulduk. Şüphesiz herhangi birimiz kalbinde olmasını istemediği şeyleri nefsi söyler. Bir de bundan dolayı Allah onu hesaba çekerse... Bunun üzerine Hz. Peygamber, Yahudilerin dediği gibi dersiniz: "Biz dinledik ve isyan ettik" (Sakin şöyle demeyiniz. Bilâkis şu şekilde) deyiniz: "Biz dinledik ve itaat ettik." Bunun üzerine Sahâbe de "Biz dinledik ve itaat ettik." dediler.<sup>128</sup> Gazzâlî'nin kaydına göre bu olaydan bir yıl sonra "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükler"<sup>129</sup> âyeti indi. Bu da göstermektedir ki, kişi ihtiyârî dahiline girmeyen kalbî fiillerden sorumlu değildir. Öte yandan kalpte cereyan eden bu kısımların arasında tefrik ederken tamamını hadîsu'n-nefs olarak görmemek gerekir.<sup>130</sup>

Gazzâlî, kelâm ilminde bilgi kaynakları arasında yer alan duyularla havâtır arasında ilgi kurmaktadır. Beş duyu organının her biri, kalbin görünür askerleri, onların aldığı duyular da kalbin casuslarıdır. Ona göre havâtırın kapıları, beş duyudur. Bu kapılar arzu, istek (şehvet) ve kişinin dünya karşısındaki duruşuna göre kalbe

<sup>126</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 40-41.

<sup>127</sup> Bakara, 2/284.

<sup>128</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 40.

<sup>129</sup> Bakara, 2/286.

<sup>130</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 40-41.



doğar. Sözelimi, şeytan kaynaklı vesveselere karşı havâtıra ilgi duymamak, kişiyi ondan doğabilecek kötülüklerden korur.<sup>131</sup> Burada ilk anda rasyonel ve empirik bilginin kaynakları söz konusu edilirken, onun tinsel bir yaşama olan derin ilgisinden dolayı, bunlarla elde edilen bilgi ile kalbi bilginin birbirine ihtiyacı olan şeyler olarak ortaya konmuş görünmektedir. Onun bu kavramı ele alması, çifte probleme neden olmaktadır. İlki, bu kavramın geçerliliği, diğeri ise kelâma aktarılmasının meşruluğu meselesidir. O, bu konuda kelâm ilmiyle diğer bilimler arasında bir ayırma gitmemiştir. Bu kavram etrafında geliştirdiği tez, kelâmcılardan ziyade mutasavvıfların ortaya koydukları anlamı çağrıştırmaktadır

Öyleyse, havâtırın açıklayıcı bir teori olarak görmek yerine, havâtırın dikkate alınması hususunda –Gazzâlî gibi kendisine has metodolojiye sahip olursa da- yanılığa düşmemek gerekmektedir. Çünkü bilgi ve tanıma, fikir ve muhakeme bakımından meydana gelen değişiklikler, his ve duyguları değiştirebilir. Aynı şekilde fikir ve muhakemede meydana gelecek kemâl, his ve duygularımız üzerinde tesir etmesi bakımından çok önemlidir. Bu tarzda seçici bir biçimde davranan bir gücü gerektirmektedir. Bu güç için de öznenin amacıyla yorumlanabilecek belli bir sebebin açıklanması zorunludur.

Fahreddîn er-Razî, çok defa havâtır yerine aynı anlamı verdiği *ed-devât* (motiveler) kelimesini kullanır.<sup>132</sup> Ona göre; ilimler, inançlar ve zanlar olarak isimlendirdiği *devât*’nin meydana gelişi, fiilin meydana gelişini öncelmesi gerekir.<sup>133</sup> İnsanın zanneden ve inanan oluşu, aynı zamanda bu durum süreklilik kazanarak onda ilim haine gelir.<sup>134</sup> Nitekim bir yolda yırtıcı bir hayvanın olduğunu bildiğimizde, o yoldan gitmeyiz; ya da o yolda yırtıcı bir hayvanın olduğunu zannetmemiz veya buna inanmamız da bizi o yoldan gitmemizi engelleyebilir. Zira zann ve inanç bir eylemi yapmak veya yapmamak hususunda ilim konumuna geçer.<sup>135</sup> Râzî, insanın kalbinde meydana gelen devâtın ya insanın arzusuyla ya da başlangıçta Allah’ın yaratmasıyla oluşur demektedir. Birincisi, meyldir. Bu herkesin kendi nefsinde hissettiği vicdanî bir durumdur. İkincisi ise, kalpte meydana gelen muharrik gücün (dâî) değiştirmesine güç yetirmedi.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, III, s. 29.

<sup>132</sup> Özellikle fiilin meydana gelişini ifadelendirilirken, bu tarz bir kullanım tercih edilmiştir. Meselâ bkz. el-Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 200, 201; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII, s. 48; *el-Muhît*, I, s. 267,268; et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 96, 97, 99.

<sup>133</sup> er-Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu’l-Aliye mine’l-İlmi’l-İlâhiyye*, Beyrut 1987, III, 35.

<sup>134</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Aliye*, III, 13.

<sup>135</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Aliye*, III, 13-14.

<sup>136</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu’l-Aliye*, III, 61; VII, 329.

Klasik mantık ilminin başlangıcında bilgi, ya tasavvur ya da tasdikten ibarettir. Buna göre *devâî* tasavvurlardan değil, tasdiklerdendir. Zira zihin, herhangi bir fiilin meydana gelmesi halinde faydanın olup olmadığına hükmetmediği sürece, fiile götüren muharrik güç (dâî) oluşmaz. Bunun yanında zihin, herhangi bir fiilin meydana gelmesi halinde zararının olmayacağına hükmetmediği sürece, o fiilin terki hususunda muharrik güç oluşmaz. Bu durumda devâî ve kişinin fiilini meydana getirmesine engel teşkil eden şey (savârif) tasavvurattan değil, tasdik kabilindedir.<sup>137</sup> Râzî'ye göre, insana ait fiillerin üç mertebesi vardır: a) İnsan bir fiili hayır ve faydayı ummak için yapar. Bu fiilin fâili, fiilde bulunup bulunmama hususunda serbesttir. b) İnsanda o fiilin meydana gelmesinde mutlak bir faydanın olduğu inancı oluştuğunda, onun, o fiili meydana getirmek hususunda güçlü bir meyl ve arzu göstermesi gerekir. Tersine, insanda o fiilin meydana gelmesinde mutlak bir zararın olduğu inancı oluştuğunda ise, onun, o fiili terk konusunda kuvvetli bir meyl ve arzu göstermesi gerekir. c) Bu, - fiil ile çok yakın bir ilişki içerisinde olan bir mertebedir ki- organların bir fiili yapmak veya terketmek hususunda yetkin olmasını ifade eder. Eğer kişinin içindeki istek, organlarda bulunan güç ile birleşirse, bu meyl ve güç fiilin meydana gelmesinde etken olur. Bunlarla ilgili olarak şeytanın vesvesesi ile melek aracılığıyla olan ilham, konum olarak ya son, ya da orta yahut da ilk mertebededir. Zira fiilin meydana gelebilmesi için meyl ve kudretin tesiri, zorunludur; bu zorunluluk, o fiilde başka bir unsurun tesirini imkânsız kılar. Aynı şekilde ilham ve vesvesenin orta mertebede bir fiile neden olması düşünülemez. Öte yandan, bir inancın fiilin murat edilmesinde fayda ya da zararı kuşatmasının tesiri zorunlu olarak zatî bir etkidir. Zorunlu olan ise o fiile başkasının etkisini imkânsız kılar. O halde konumları itibariyle, vesvese ve ilham sadece birinci kısımda düşünülmelidir.<sup>138</sup>

Râzî'ye göre; bunlar da kalpte meydana gelir. Bu durumda ise, keşf sahipleri şeytanî havâtır ile rahmânî havâtır arasındaki farkı izahta zorlanmışlardır. Burada öne çıkan husus, bunlar arasındaki farklılıkları bilmektir. Farklılıkları bilmek ise bizzat objeleri bilmekten daha üstündür. Burada rahmânî ve şeytanî meyl ve davetler birbirine karışabilir. Çünkü bazen bir fiili işlemeye sevk ve teşvîk eden dâî, rahmânî zannedildiği halde şeytanî olabilmekte, bazen de tam zıttı olması mümkündür.<sup>139</sup> Râzî, tabîî ve ihtiyârî duygular arasında ayırım yapmaktadır. Buna göre tabîî duygular şuur, ilim ve idrâk etmektен yoksundur. İhtiyârî duygular ise; ilim, şuur ve idrâk etmenin

<sup>137</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliye*, III, 13.

<sup>138</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliye*, VII, 329, III, 61.

<sup>139</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliye*, VII, 329, 330-331.

sonucunda oluşmaktadır. Onun fâili de hürdür. Hür olan fâil, kendisi için faydalı olan bir şeyi terk edebildiği gibi, zararlı olan bir şeyi de yapabilir.<sup>140</sup> Râzî, insanın psikolojik muhtevasıyla havâtırın kanıtlanabileceğini söylerken, dikkatleri onun kaynağına çekmektedir. O, içsel doğuşların, şeytanî veya rahmânî oluşunu birbirinden ayırabilmenin zorluğuna vurguda bulunmaktadır. Zira meydana gelen fiilin sonucu itibariyle hayır veya şer oluşuna ile gayb âlemine müteallık olup olmadığına göre tavır geliştirmektedir. O da Gazzâlî gibi, kendini tarafsız bir şekilde gözleyebilen her insanın havâtırı iç tecrübe yoluyla bizzat hissedebileceğini söylemekle birlikte, meselenin zorluğuna dikkatleri de çekmektedir.

### c) Mâturîdiyye'ye Göre Havâtır

Ebû Mansûr el-Mâturîdî de bilginin oluşumunda ve insanın akıl yürütme eylemine girişiminde havâtırın etkili olduğunu belirtmiştir. Ona göre insan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek havâtırdan uzak kalmaz. Öyle ki insan araştırmayla, mevcudiyetinin prensiplerine vâkıf olur ve bunun kendi kendine mi oluştuğunun veya bizzat yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrâkine ulaşır.<sup>141</sup> Allah, kuluna emrettiği her şey için kılavuz koymuş, zihnini düşünce ve havâtırla harekete geçirmiş ve yine kulunu çeşitli ibretler vasıtasıyla da uyarmıştır.<sup>142</sup> Mâturîdî, havâtırı rahmânî ve şeytanî diye ikiye ayırmaktadır. Rahmânî ve şeytanî havâtırla insan, murâd-ı İlâhiyyeye tam isabet adına etrafında dolaşan zann ve bâtil alanı birbirinden ayırabilir. Başka bir ifadeyle, rahmânî ve şeytanî havâtırın insanın düşünme eylemine yönelmesi veya bunu terk etmesinde etkilidir.<sup>143</sup> Bununla birlikte, nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile –şâyet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihai bilgi, sadece sistematik bilgi üreten akıl ve düşünceyle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür.<sup>144</sup>

Ebu'l-Muîn en-Nesefî de insanları yeteneklerine göre üstün zekâ ve iyi havâtırla vasıflanmış zeki kişiler ile yanlış bir anlayışa

<sup>140</sup> er-Râzî, *el-Metâlibu'l-Aliye*, IX, s. 26.

<sup>141</sup> el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd* (thk. Bekir Topaloğlu), s. 208; Türkçe çevirisi: *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 172.

<sup>142</sup> el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, s. 210; (çev. 173).

<sup>143</sup> el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, s. 207; (çev. 171).

<sup>144</sup> el-Mâturîdî, *et-Tevhîd*, s. 17; (çev. 14).

sahip ve kötü havâtırla vasıflanmış kişiler olarak ikiye ayırmaktadır. Birinci gruptakiler gerçekleri araştırmak için tefekküre vakit ayırarak, gayretlerini bir takım iyi anlayışı elde etmek için kullanırlar. Diğer gruptakiler ise, aklî ilkelerle elde edilen bilgiler üzerinde düşünmeyen ve kendilerini dünya kazancına adayan kişilerdir.<sup>145</sup>

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî, naklî bilgi yanında düşüncüyü, aklı ve aklî yöntemleri kullanarak havâtırın varlığını kabul etmektedir. O havâtır, nesnel bir bilgi kaynağı olarak değil de bilginin ve akıl yürütme eyleminde bir etken olarak görmektedir. Onun bu tutumunun sonucu olsa gerektir ki, kedisinden sonra gelen takipçileri, –yukarıda belirttiğimiz kadarıyla Nesefî hariç- havâtırın bir bilgi kaynağı olup olmadığının tartışması bir yana, araştırmamızda bu kelimeyi kullandıklarına dair bir kayda dahi rastlayamadık. Böyle bir tavır Mâtürîdîleri, genel olarak Mu'tezile ve Eş'arîlerin düştikleri paradoksal düşünme tarzından kurtarmıştır.

#### d) Şiâya Göre Havâtır

Şiî âlimlerden Nâsıruddîn et-Tûsî (597/1201) ise, havâtırın kaynağının Allah olduğunu söylemektedir. O, akıl yürütmenin zorunluluğunu vurgularken Allah'ın, kişinin korktuğunun başına gelmesi gibi korkacağı bir takım havâtır vereceğini belirtmektedir.<sup>146</sup> Hatta ona göre hâtırın anlamlarından birisi de, akıl yürütmenin (nazar) ihmalden kaynaklanan korkuya kapılmadır.<sup>147</sup>

Mukallit için icmali bir imânın yeterli olduğunu söyleyen Tûsî, kendisine delillerden kaynaklanan pek çok havâtırın geldiği kimse için icmali imanı yeterli görmemektedir. Zira havâtırdan dolayı kişide şüphe oluşur, bu şüphe giderilmeyinceye kadar inanç konuları kesinlik arz etmez.<sup>148</sup> Ayrıca Tûsî, Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi kelâm-ı nefsî ile devâî arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre Allah, ancak sonradan yaratılmış (muhtes) bir kelâmıla mütekellimdir. Zira mütekellim, ancak devâî ve bazı haller nedeniyle anlamlı bir kelâmın kendisinden meydana geldiği kişidir.<sup>149</sup> O, devâî ve fiil arasındaki ilişkiye de işaret ederek, insanın fillerinin muhtesisi olduğuna dair delilin ne olduğunu soran birisine Tûsî, bunun delilinin devâîlerimiz ve hallerimizin olduğunu, aynı şekilde istemediğimiz ve sakındığımız zaman da fillerimizin meydana gelmemesi şeklinde cevaplandırır. Çünkü kişinin

<sup>145</sup> en-Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (thk. Claude Salame), Dimişk 1993, I, s. 48.

<sup>146</sup> et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 165.

<sup>147</sup> et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 165.

<sup>148</sup> et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 32-33.

<sup>149</sup> et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 33.

devâisi onu bir fiili yapmaya sevkedecek olursa, fiilin onun tarafından yapıldığına hükmedilmesi zorunlu olur.<sup>150</sup>

Şîâ âlimlerinden Muhammed Bâkır el-Meclisî de, Gazzâlî'nin havâtıra dair görüşlerini aynen benimsediği, hatta onun kullandığı cümleleri aynen tekrarladığı; yine Şîâ'ya mensup bazı âlimlerin ise vahyin hususî olanına “nebevî vahiy”, umumi olanı ile ilhamın umumi olanına havâtır adını verdikleri zikredilmektedir.<sup>151</sup>

## Sonuç

Kelâm bilginleri havâtır bilgi kaynağı olarak değil, insanın iradesi dışında melek veya şeytan tarafından telkin edilen bazı duygu ve düşüncelerden ibaret kabul etmişlerdir. Bununla birlikte niteliği bilinmeyecek bir derecede insanın kalbine gizli ve süratli bir şekilde doğan düşünceler, havâtırın bilgi üretmede bir etken olduğuna dair bir engel olarak görülmemiş, ancak yapılan tanımlardan onun doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesi için öncelikle akıl yürütmesinin gerekli olduğu söylenmiştir.

Kelâmcıların havâtıra yaklaşımları ve onun incelemelerinde temel ve belki de en önemli soru, onların bilgi kuramına bakışlarıyla ilgilidir. Yani havâtırın bilgi, irâde ve fiillerimiz üzerinde şu an ne gibi özelliklere sahip olup olmadıklarını nasıl bilebiliriz? Akıllı davranış ve bu davranışın nedensel ilişkileri bir bakıma havâtırın özüdür. Havâtır ve davranış arasında özel bir bağlantı olduğu görüşü, Mu'tezile'de geniş bir kitle tarafından savunulmaktadır. Bazı Mu'tezile bilginleri havâtır, kendi içimizde bir ilerleme ve mükemmelleşmenin kaynaklarından biri olarak gördükleri için eşya ve olaylara hakimiyet gücümüzü pekiştirme, onlara egemen olmayı sağlama imkânı vermektedir. Öte yandan onlar, İslâm'ın rasyonel ve ahlâkî emirlerinin tamamlayıcıları olarak kabul edip içsel içeriklerini aramaya ve uygulamaya koyulduklarında, İslâm'ın dinî bütün düşünce ve eylem düzlemini daha yüce bir bilinç ve eylem düzeyine yükseltmek aktivitesini gaye edindikleri görmezlikten gelinemez. Başka bir ifadeyle onlar, bilginin bir taraftan obje ağırlıklı tanımı üzerinde durarak böylece sansuel ve empirik bakış açısına sahip olurlarken, diğer taraftan da suje ağırlıklı tarif etmeye gayret göstererek bununla da rasyonalist ve idealist davranmaya çalıştılar. Kişinin içine doğan havâtırların olumlu bir irâde sonucunda fiile dönüşmesi, ancak o kişinin bilgisi ile mümkündür. Eğer bu gelen havâtır, o kişinin bilgisine uygun ise fiil gerçekleşecektir. Tersine bir durumda ise büyük

---

<sup>150</sup> et-Tûsî, *el-İktisâd*, s. 96-99.

<sup>151</sup> Yavuz, *DİA*, XVI, 524.

ihtimalle fiil gerçekleşmeyecektir. Fiilin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi kişinin sahip olduğu bilgi yapısının uygunluğu ile doğru orantılıdır. Bu durumda fiil meydana geldiğinde göreceli şekilde her şeyi kapsayan bir halden ve ayırt etme eksikliğinden giderek artan bir ayırt ediciliğe doğru bir yol izlemektedir.

Cüveynî'ye kadar, Eş'arîlerin havâtır noktasında anlaşmaya varabilecekleri tutarlı bir tavra sahip olduklarını, ancak Gazzâlî ve Fahrüddin er-Râzî gibi bazı kelâmcılarla bu homojenliğin bozulduğunu, paradoksal düşünme tarzının geliştiğini ve bir topluluğun konuştuğu dile ilişkin olmayan bir dil nosyonunun kullanılmaya başlandığını görüyoruz. Bu dilin kullanılmaya başlanması ilkesel değil, belki daha çok pratik ve pragmatik bir tavrı onaylıyordu. Mâturîdîler de havâtır, nesnel bir bilgi kaynağı olarak değil de bilginin ve akıl yürütme eyleminde bir etken olarak görmektedirler. Şîa ise, havâtır kabul etmektedir. Ancak Tûsî gibi kimi âlimler, bu hususta Mu'tezile bilginlerinin birbirine zıt fikirlerinden birini tercih ederken, el-Meclisî de, Gazzâlî'nin havâtıra dair görüşlerini aynen benimsemektedir.

Kısaca, havâtır bağımsız nesnel bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmek, havâtırın Allah'tan insana doğrudan doğruya gelen<sup>152</sup> vahiyler statüsünde kabul edilmesi anlamına gelir ki, bu vahyin nübüvvetle sona ermediği neticesine götürür. Bu ise kendisiyle objektif bilgi elde edilen kelâm ilminin bilgi kaynakları arasında yer almamaktadır. Dolayısıyla bu, konuyla ilgili ortaya konulan naslarla bağdaştırılması imkânsız bir iddia olmaktan öteye geçemez. Ayrıca Allah'a karşı yalan uydurarak kendisine hiçbir şey vahiy olunmamış iken, kendisine vahiy geldiğini iddia eden bir çok yalancının türemesine<sup>153</sup> neden olabildiği gibi dinin yozlaşmasına ve yeni dinlerin icat edilmesine sebebiyet verebilir.

---

<sup>152</sup> Bkz.Şura, 42/51.

<sup>153</sup> Bkz.En'âm, 6/93; krş. Yûnus, 10/17.