

## Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri\*

### The Concept of Khawatir in Discipline of Kalâm

Büşra Nur Hatipoğlu Yakut<sup>1</sup> 



#### ÖZ

Kelâmcılar, çok çeşitli öznel olaylarla ilgilenmiş ve bunlardan nesnel sonuçlara ulaşmayı hedeflemişlerdir. Havâtır kavramı da kelâmcıların ele aldıkları tikel/öznel durumları ifade eden kavramlardan biridir. Bu kavram, kelâmcılar tarafından *ilhâm*, *vesvese*, *fikir*, *tedebbür*, *kelâm-ı hafî*, *teemmül* ve *hadîsu'n-nefs* gibi öznel kavramlarla da ifade edilmiştir. Havâtır, bir insanın içinde gerçekte bulunmayan bir şeyin hızlıca var olması ve hemen ardından yok olması olarak tarif edilmiştir. Kelâmcılar havâtır kavramını bilginin kaynağı olarak görmemekte ancak bilginin oluşmasındaki ilk aşama olarak ele almaktadırlar. Havâtırın rahmani ve şeytani olmak üzere iki boyutu vardır. Bunlardan biri insanı Allah'a yaklaştıracak şeyleri, diğeri ise ileride cezayı hak etmeye sebep olacak işleri telkin etmektedir. Kişi, bu iki hâtırın söylemlerini ancak akıl vasıtasıyla ayırt edebilir. Havâtır konusu kelâm ilminde gerek sorumluluk gerek bilgi konusu bağlamında, insanın psikolojik yapısı açısından ele alınmakta ve davranışlara etkisi bakımından incelenmektedir. Ayrıca farklı disiplinlerin ortaya koyduğu havâtır yorumları da kavramın incelenmesinin ve kavrama ilişkin disiplinler arası farklılıkların ve benzerliklerin ortaya konulmasının başlıca sebepleri arasında yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** havâtır, hâtır, ilham, vesvese, dâî (devâî)

#### ABSTRACT

Theologians have attempted to understand varied subjective phenomena to obtain objective information. *Khawatir* represents one such individual experience. *Khawatir* is intermingled with the following terms related to inward stimulants: *hadîs al-nafs* (inner dialogue), *kalâm al-khafî* (hidden speech), *fikr* (opining/thinking), *teemmül* (deliberation), *tadabbur* (contemplation), *ilhâm* (inspiration), and *waswasa* (insinuating thoughts/whispers from the devil). *Khawatir* is described as the quick and secret crossing through or occurrence of previously nonexistent ideas within the heart or mind. According to theologians, *khawatir* cannot be considered a source of information; however, it represents the initial step for knowledge formulation. *Khawatir* can emanate from the divine or the satanic. The former source inspires an individual to come closer to Allah; the latter inculcates the desire for deeds that lead to punishment in the hereafter. People can only distinguish between the two through reason. As a crucial topic of

\*Bu makale, 2016 yılında Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığımız "Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

**<sup>1</sup>Sorumlu yazar/Corresponding author:**  
Büşra Nur Hatipoğlu Yakut (Doktora Öğrencisi),  
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, İstanbul, Türkiye  
E-posta: busrahtp90@gmail.com  
ORCID: 0000-0003-2783-7356

**Başvuru/Submitted:** 14.11.2021  
**Kabul/Accepted:** 07.02.2022

**Atıf/Citation:** Hatipoğlu Yakut, Büşra Nur. Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri. *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 187-216.  
<https://doi.org/10.26650/iiuitd.2022.1023433>

the discourse on human responsibility and sources of knowledge, deliberations of *khawatir* also encompass its psychological impact on human behaviors. It is also vital to explore and present the similarities and differences in multiple interpretations of the term..

**Keywords:** khawatir, khatir, khatirani, inspiration, whispers, motives, dâi (devâi)

## EXTENDED ABSTRACT

The concept of *khawatir* has been discussed in terms of knowledge as well as human actions and represents a concern for discourses in the disciplines of ontology, Sufism, and theology. The issue of *khawatir* was initially postulated in the third century AH by the Mu'tazilî scholar Nazzâm. *Khawatir* is formed in a person's heart; it triggers thought and enables action. Hence, it represents the path from thought to behavior. Theologians have discussed the concept of *khawatir* in connection with issues pertaining to *marifetullah* (knowing of Allah), freedom, and the causality of actions. In this context, Sufi theologians and scholars have approached *khawatir* from discrete perspectives and have discussed the phenomenon using individual scientific methods. It is also essential to investigate the notion of *khawatir* in theology and to study its effects on will and responsibility because of the educational value of the concept, both as a theory of knowledge and as a trigger for human actions. Inevitably, such ideas that emerge involuntarily within a person's heart and that cannot be prevented would also affect individual behaviors.

Evidently, *khawatir* is vital for self-awareness and for the inculcation of healthy attitudes. The conflicting perspectives on *khawatir* may be clarified when scholars can comprehend the extent of its informational reliability, how it is attained, where it occurs as *mahalli*, and its impact on human beings. The notion of *khawatir* is also significant for modern psychology, which deals with the root causes of behaviors. In contemporary terms, the concept of *khawatir* is intricately intertwined with the idea of motive. *Khawatir* is recognized as a determinant of conduct; it is thus, closely connected with motives that lead people to act or factors that prevent people from acting. *Khawatir* is also simultaneously and intimately associated with the psychological elements of human nature, such as knowledge, power, aspirations, desires, and needs. Individuals direct these psychological aspects by exerting mental control.

The same sect can evince diverse approaches to the concept of *khawatir*. This paper aims to illuminate the importance of the topic and to elucidate its conceptual difficulties by presenting varied views. The Mu'tazilian interpretation of *khawatir* can primarily be found in the works of Qadi Abdulcebbâr (d. 415/1025), through which scholars can access the ideas of Nazzâm (d. 231/845), who is indicated as the first person to posit this view. In this context, Mu'tazila aimed to determine the internal and external influences causing human actions and intended to evidence human freedom in this manner. Besides Mu'tazila, the scholars of Ahl as-Sunnah have also studied the issue of *khawatir*. Imam Maturidi (d. 333/944), Abdulkahir al-Baghdadi (d. 420/1028), Juwayni (d. 478/1085), and Ghazali (d. 505/1111) have discussed the subject

in their studies. In addition, *khawatir* is an important subject in Sufi instruction; the topic can thus be examined in relation to other disciplines.

This article is divided into three sections. The first segment is devoted to the explication of the conceptual framework of *khawatir*. It also discusses the ways, in which this idea is related to concepts, such as *devaî*, motive, *ilham*, and *şehvet*. The second part of the paper explores the relationships between the idea of *khawatir*, philosophy, and Sufism. The third section examines in detail the value of the concept of *khawatir* in terms of theology. It is further classified into subheadings, such as the nature of *khawatir*, its conditions, the possibility of opposing *khawatir*, and reflections of *khawatir* as a verb. The paper primarily references the Mu'tazila, Ash'ari, and Maturidi traditions in delving into the subject.

## Giriş

İnsanın özgürlüğü ve sorumluluğu kader probleminin önemli boyutlarından birini ihtiva ettiği için kelâmcılar, insan fiilinin oluşum aşamalarını ve buna etki eden faktörleri detaylı bir şekilde ele almışlardır. Bu doğrultuda ilk olarak insan psikolojisinde fiili başlatan etkenler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda ortaya çıkan önemli etkenlerden biri de tasavvufi literatürde de kendisinden çokça bahsedilen havâtır kavramıdır. Havâtır, bir iç duyu olarak insanın iyi ya da kötüye sevk olunmasına tesir eden iç amiller arasındadır. Nefsin bu tabîî dürtü ve eğilimlerinin sorumluluk ilkesine göre düzenlenmesi, mümin insan tipinin oluşmasında önemlidir.<sup>1</sup> Bu mesele ayrıca kelâmda ahlâk ve psikoloji konularının hangi mesele ekseninde ve hangi boyutta incelenmesi gerektiği bakımından da ilgi çekicidir. Havâtır, insanı düşünmeye sevk eder ve bu düşünmenin sonucunda yapılan tercih kişiyi sorumlu kılar. Öyleyse bu düşüncelerin mahiyeti ve kaynağı nedir? Hangi vasıtayla gelir ve kişiyi sorumlu tutacak etkinliğe nasıl sahip olabilirler? Bu düşüncelerin insan üzerindeki yaptırım gücü nedir?

Havâtır kavramı hakkında -aynı mezhep içinde dahi- farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bizim amacımız çeşitli görüşleri ortaya koyarak konunun önemini aydınlatmak ve problemleri açığa çıkarmaktır. Mu‘tezile’nin havâtır kavramına ilişkin yaklaşımlarını daha çok Kâdî Abdülcebâr’ın (ö. 415/1025) eserlerinde bulmaktayız. Örneğin *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* adlı eserin sahibi olan Kâdî Abdülcebâr, ‘en-Nazar ve’l-Maarif’ başlığı adı altında bu eserinde bu konuya yer vermiştir. Bu görüşü ilk ortaya atan kişi olarak gösterilen Nazzâm’ın (ö. 231/845) fikirlerine de onun aktarımları üzerinden erişebilmekteyiz. Havâtır kavramı ekseninde Mu‘tezile’nin amacı insan fiillerine sebebiyet veren iç ve dış unsurları tespit etmek ve böylece insanın özgürlüğünü temellendirmektir. Kavram yalnızca Mu‘tezile değil, Ehl-i sünnet ekolleri tarafından da incelenmiştir. Sırasıyla Mâturîdî (ö. 333/944), Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 420/1028), Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111), bu konuya eserlerinde yer vermişlerdir. Ayrıca tasavvufî öğretilerde üzerinde önemle durulan bir mevzu olması sebebiyle havâtır konusunun diğer disiplinlerle ilişkili olarak incelenmesi önem arz etmektedir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Havâtır kavramının kelâmcılar açısından önemini tespit etmeden önce kavramın hangi anlamda karşılık bulduğunu ortaya koymamız gerekmektedir. Havâtır kavramı sözlüklerde ‘içine doğmak, hatırlamak ve aklına gelmek’ manasına gelen Arapça “hutur” kelimesinden ortaya çıkmıştır. Bu kavram, insanın aklına gelen olumlu ve olumsuz fikirlerin kişinin isteği dışında oluşması hadisesinin sözlükteki karşılığıdır.<sup>2</sup> Havâtır, İslâmî ilimlerin tedvin edildiği III. yüzyıldan itibaren kaynaklarda kullanılmagelmiştir. Havâtır kavramı, ilk İslâm filozofu olan

1 Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 24.

2 Muhammed İbnü'l-Esir, “Htr”, *en-Nihâye fî garibi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 2/46; Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523.

Kindî tarafından *hutûrat* şeklinde, kullanılmıştır.<sup>3</sup> Mu‘tezile sisteminde ise havâtır, bilgi, lütuf ve teklif ilişkisi bakımından önemli bir konuma sahiptir.

Kelâmcılar havâtırın genelde naklî deliller ışığında oluştuğunu kabul ederler. Çünkü havâtırın mevcudiyetine delil olacak birtakım ifadeler Kur‘ân’da bulunmaktadır. Kur‘ân’ın bazı ayetlerinde Allah’ın insanların kalplerine yardım etmek amacıyla onları güçlendirdiği ve bunu da melekler aracılığıyla yaptığı<sup>6</sup> ayrıca Allah’ın insanın içinde ve dışında olan her şeyini bildiği ve bunları yarattığı<sup>4</sup> açıklanmaktadır.

Hadis kaynaklarında da bu kökten oluşan kelimeleri barındıran birçok hadis bulunmaktadır. Hz. Peygamber, insanın iyilik ve kötülük yapıp yapmamasında içinden gelen bazı iyi ve kötü düşüncelerin etkili olduğunu ifade etmiştir. O, şeytanlardan gelen bu fikirleri hisseden bir şahsın derhal Allah’a yönelmesi ve meleklerden gelen fikirleri hisseden şahsın da derhal Allah’a şükretmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>5</sup>

İlhâm, vesvese, dâî (*güdü*) gibi kavramlar havâtır kavramıyla ilişkilendirilmiştir. İlhâm, Allah’ın doğrudan ya da dolaylı olarak insanın kalbine iyilik telkin eden bilgileri ulaştırması anlamına gelirken bu kavramın daha çok tasavvuf metinlerinde havâtırla anlam yakınlığı doğuracak şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>6</sup> Vesvese ise şeytan ya da nefisten kaynaklanan dine aykırı davranışta bulunmayı telkin eden faydasız sözler olarak ifade edilir.<sup>7</sup> Burada vicdan kavramına da değinmekte fayda vardır. Nitekim kişinin kendisinde ortaya çıkan iyi ve kötü hâtırların ayırt edilmesi için gerekli olan meleke vicdandır. Dolayısıyla bir bakıma vicdan, insanın içinde bulunan ve yargılama yeteneği olarak tanımlanan bir ifade olarak rahmânî havâtıra tekabül etmektedir.<sup>8</sup> Dâî veya devâî ise insanı bir fiili ya da bir tercihi yapmaya sevk edici motiv olarak tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Bu minvalde kullanılan diğer bir kavram olan sârif ise fiilleri yapmayı engelleyen bir durum olarak dâinin zıddına karşılık gelen bir kavramdır.<sup>10</sup> Bu bakımdan her iki kavram mükellef tutulma konusunda hâtır ile yakın anlam içermektedir.

- 3 Kindî hâtır kavramını es-sânih (esintiler) kelimesi ile ilişkilendirerek hâtırın sânihin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceler olarak ifade etmiştir. Bu kavram iradenin sebepleri arasında da zikredilmektedir. Yakub b. İshak Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları 1994), 69.
- 4 *Kur‘ân-ı Kerîm Meâlî*, hz. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), en-Nisâ, 4/63; el-Ahzâb, 33/51; el-Hucûrât, 49/7; el-Mülk, 67/13-14.
- 5 Ebû İsâ es-Sülemî Tirmizî, *Süneni’l-tirmizî: Câmiu’s-sahîh* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1994), “Tefsir”, 2/35; Arent Jean Wensinck, “htr”, *el-Mu‘cemu’l-Mufehres li-elfâzi’l-hadisi’n-Nebevi* (Leiden: E.J. Brill, 1943), 2/48; el-Bakara 2/284.
- 6 Yusuf Şevki Yavuz, “İlhâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/98.
- 7 Râgıb el-İsfahânî, “Vesvese”, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur‘ân* (b.y.: Mektebetü Nizari Mustafa el-Bazî, t.y.), 1/677; Ebu’l-Fazl İbn Manzur, “v-s-s”, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru-İhyâi’t-Türâs, l-Arabî, 1997), 293; Mustafa Çağrıncı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70-73.
- 8 Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/100-102.
- 9 İmâmu’l-Harameyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-edille fi Usûli’l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950), 200; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi’l-tevhîd ve’l-adl* (Kahire: ed-Dâru’l-Misriyye, 1963), 7/48; Kâdî Abdülcebâr, *Muhîti bi’t-Teklif*, thk. Ömer es-Seyyid Azmi (Kahire: eş-Şeriketü’l-Misriyye, t.y), 1/26-27; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi “Güdüler (devâî) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkisi”* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 28.
- 10 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 6/187; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 12/386-392; Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 178; Demir, *İnsan Psikolojisi*, 31.

## 2. Felsefe ve Tasavvuf ile İlişkisi Bakımından Havâtır

Kelâmcılar tarafından ele alınmış olan bazı konular, diğer disiplinlerde kendi sistemleri çerçevesinde ele alınmıştır. Havâtır kavramı Antik Yunan felsefesinde kullanılmamış olsa da Wolfson'a göre hâtırla ilişkili olan kavramlardan nefis kavramı, Platon'un insan nefsindeki iyi ve kötü kısmı hatırlatması bakımından önemlidir. Aynı şekilde Wolfson'a göre şehvet anlamında kullanılabilen hâtır terimi Aristoteles'in *orexis* (istek) kavramına benzemektedir. *Orexis*, akıl gücü ile birleştiğinde akla uygun olurken hayal gücü ile birleştiğinde şehvete boyun eğmektedir.<sup>11</sup>

İslâm felsefesinde ise insan davranışlarının kaynağını açıklamak amacıyla kullanılan havâtır kavramından bahsedilmemektedir. Ancak İslâm filozofları insanı doğru ya da yanlış davranışa sevk eden iç duylara, insanın bilgi dâhil çeşitli eylemlerini izah etmek için başvurdukları nefis teorilerinde yer vermişlerdir. İslam filozoflarına göre insanî nefis-i nâtıka'nın iki özelliğinden biri olan amelî akıl, insan bedeninde meydana gelen tüm eylemlerin prensiplerini meydana getirerek ve nefsin nazarî akıl diye bilinen diğer özelliği ile bağlantı kurarak ahlâkî hükümler ortaya koymaktadır. Amelî akıl bu hükümlerin prensiplerini nazarî akıldan almaktadır. Bu vesileyle insan, fazilet-rezîlet ve hayır-şer gibi durumlar arasındaki ayrımı kavramaktadır. Onlara göre, insanî nefsin bilme ve yapmayla ilgili özellikleri arasındaki bu ilişki yükseldikçe insanın ahlâkî mükemmeliyeti kuvvetlenir.<sup>12</sup>

İnsan nefsinde var olan arzu ve öfke güçlerinin zıt karaktere sahip olmasından yola çıkarak nefsin cisimden bağımsız, ilahî ruhani cevher olarak kabul edildiğini söyleyebiliriz. Nefsin irade gücü, kötü arzulara engel olmaktadır. Bu nefis, Kindî (ö. 252/866) tarafından aklî nefis olarak nitelendirilmiştir. Aklî nefis, kendisini hataya düşürecek olan hallerin hatırlatılması yoluyla kişiyi uyarak şehvete engel olur. Kindî ve Fârâbî'de ön plana çıkan aklî nefis, insanî kötülüklerden uzaklaştıran rahmani havâtıra benzemektedir.<sup>13</sup>

Kindî, Phythagoras'tan alıntı yaparak, nefsin bedenle beraberken şehvî arzuları terk ederek temizlenmesi halinde Yaratıcı'nın nurundan bir sûretle (*form*) birleşerek bütün varlığın bilgisi ve sûretinin bu nefiste belireceğini nakleder. Dolayısıyla aklî nefis, eğer paslı ve kirli ise bilgi formları onda meydana gelmez. Kindî, Phythagoras'ın nefis tezkiyesi ile ilgili görüşlerini belirttiği rüya hallerinden de bahseder. Buna göre kişi nefisini temizlerse, ölümler ruhları onunla konuşur. Bu sayede kişi Yaratıcı dâhil bütün metafizik olguları duyları sayesinde değil akıl gözü ile görür.<sup>14</sup>

Filozofların havâtır konusuna yakın anlamda ele aldıkları amelî akıl ifadesi, irade ve akıl yürütme ile de bağlantılıdır. Ancak bilgi, irade ve eylem arasında zorunlu fakat yeterli olmayan bir ilişki vardır. Kişi bir şeyi irade etse de bedenini hareket ettiremediği müddetçe iradesini

11 Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), 4/202-207; *Orexis*, *epithymia*'nın (kör istek, duysal iştah), *thymos*'un (cesaret) ve *boulesıs*'in (akılsal istek) cinsidir. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 194-201.

12 Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri* (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993), 149; Kindî, *Felsefî Risâleler*, 150-151; Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî-Tenbîhâlâ Sebîli s-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2005), 72-73; Osman Demir, "Vıcdan", 43/101-102.

13 Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 50-52; Kindî, *Felsefî Risâleler*, 132.

14 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 132-134.

gerçekleştiremez. Böyle bir durumda hareketi doğuran istek, idrak güçlerinin hiçbirine ait değildir. Örneğin güzel ahlâklı bir kişi hoşla gitmeyen bir işi tahayyül etse bile onu yapmak istemez. Fakat aynı şeyi kötü ahlâklı birisi bunu yapmak isteyebilir. Bu bakımdan İbn Sinâ insanın yetkinliğini nazarı güce bağlarken, amelî gücü ise bedensel bir güç olan şevk gücüyle aynı kabul eder.<sup>15</sup>

Tasavvufî düşünce tarihinde kalpte oluşan duygu ve düşüncelerin insanın sorumluluk alanına girip girmediği konusu tartışılırken bu tarz düşüncelerin kalp tasfiyesiyle bağlantı olarak ele alındığı görülmektedir.<sup>16</sup> Bilindiği üzere tasavvufun bilgi teorisi, keşf ve ilham kavramları üzerine kuruludur. Keşf ya da mükâşefe, bütün hakikatlerin bilinmesinin herhangi özel bir çabaya gerek kalmadan Allah tarafından insana bahşedilmesini ifade eder.<sup>17</sup> Tasavvufta kabul edildiği üzere ezelde irade edilmiş olan ilâhî yardımların ortaya çıkabilmesi için âlemde her şeye şamil olan iyilik ve kötülük şeklinde iki yön vardır. Allah bir insanı kemal derecesine yükseltmek isterse ona kâmil insan olma sebeplerinin güzelliğini ve bunun zıtlarının kötü tarafını gösterir. Böylece kişi fiilin zıddını bırakarak işin güzel sebeplerini yerine getirir. Bu şekilde her şeyin iki yönlü olduğu anlaşılır. Nitekim âlemin her bir zerresi zıtlıkları kendinde toplar. Bu iki zıt yön aynı zamanda Allah'ın cemâl ve celâl sıfatlarının bir tecellisi olarak görülmüştür.<sup>18</sup> Tasavvufî düşüncede, kalpte doğan duygu, mevhum, maksat ve niyetler, bir taraftan kulun salahiyet alanına nasıl girdiği hususunda farklı fikirlerin ortaya çıkmasına neden olurken, diğer taraftan da mutasavvıfların kalp temizliği ile irtibatlandırılmıştır.<sup>19</sup>

Tasavvufî literatürde havâtır kavramının çeşitli kategorilerle ele alındığı anlaşılmaktadır. Buna göre havâtırın tekili olarak hâtır, rahmani (*hak*) hâtır, şeytani hâtır, meleki hâtır ve nefsanî hâtır olarak dört ayrı şekilde ele alınmıştır.<sup>20</sup> Haktan gelen hâtır, üzerinde şüphe olmayan doğru düşünce olarak değerlendirilmekte, melekten gelen hâtır, ilham, şeytandan gelen hâtır vesvese, nefisten gelen hâtır ise hâcis olarak isimlendirilir. Nefisten gelen hâtır nefsin haz almasına yol açarken, şeytandan gelen hâtır kulu Allah'ın emirlerine muhalefet etmeye çağırır. Melekten gelen hâtır ise kişiyi iyiyi ve doğruyu seçmeye yöneltir. Bunların ayrımını ortaya koymak ancak şeriat kanunlarıyla mümkündür. Örneğin kulu Allah'a yaklaştıran bilgi veya amel, şeytan ve nefis kaynaklı olamaz. Bu nedenle şeriat ilminin doğruluğuna tanıklık etmediği her düşünce geçersiz sayılmıştır.<sup>21</sup>

15 Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 88.

16 Bk. İsa Çelik, "Tasavvufî Düşüncede Havâtır", *Din Bilimleri: Akademik Araştırma Dergisi III/1* (2002), 157; Süleyman Uludağ, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/526; Seyyid Cafer Seccâdi, "Hâtır", *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 181-182.

17 Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993), 85, 181.

18 Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi* (Ankara: AÜF Yayınları, 1974), 178-179.

19 Ebû Nasr Serrâc Tüsî, *el-Lüma "İslâm Tasavvufu"*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 15.

20 Hâris el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûk Allah ve'l-kıyâm bihâ*, thk. Abdülkâdir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 93-96; Ayrıca Eş'arî kelâmına etkisi hakkında bk. Yunus Eraslan, "İlham Bağlamında Eş'arî Kelâm Okulunun Tasavvufî İlişkisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/11* (2019/2), 671-709.

21 Abdürrezzak Kâşânî, "Hâtır", *Tasavvuf Sözlüğü "Letâifu'l-a'lâm fi işarâtu ehli'l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 229.



Mutasavvıflara göre Allah'ın adının anıldığı anda kalbin heyecan duyması (*şevk hali*) Allah'ın veli kullarının kalbinde yarattığı bir hâl olup onun sayesinde kalpteki şeytani havâtır, istek ve avâız (*âriz*)<sup>22</sup> türü şeyler yok olmaktadır.<sup>23</sup> Ancak kalbe doğan havâtır benzeri haller, çoğunlukla nefsin hevâsının etkisinde olup kişinin kalbini lekeler. Kişi ancak Allah'a yakınlığın ve O'ndan gelen yardımın (*tevfik*) sonucunda kalbine uğrayan bu tarz düşüncelerden uzak kalabilir.<sup>24</sup> Nitekim âyette de bildirildiği üzere Allah'ın izni olmadan şeytan, insana zarar veremez.<sup>25</sup> Haktan gelen bu hâtır ise ancak kişinin marifet makamına yükselmesiyle ortaya çıkar. Bu durumdaki kişiye ise hak (*rahmani*) hâtır dışındaki hiçbir düşünce gelmez. Kişinin marifet makamına yükselmesinden kasıt ise nefsini tanıyıp eğiterek dünyevî işlerden kurtulması ve Allah'a yakınlığını (*iins*) artırmasıdır. Allah'a yakınlığın alâmeti ise kişinin O'nun dışında kimseyle kalben havâtır vb. yollarla yakınlık kurmamasıdır.<sup>26</sup> Ayrıca hak dışındaki havâtıra değer vermemek de havâssın edep anlayışı ile bağlantılıdır.<sup>27</sup>

Tasavvufi bakış açısıyla; dünya, şeytan ve nefis alanına hapsedilmiş insanın yoğun bir şekilde nefis ve şeytan menşeilî havâtıra maruz kaldığı göz önüne alındığında kişinin bu hâatrlarla mücadele etmesi gerekecektir. Tüm bu sebeplerle, her davranışın öncesinde kalbe gelen bu düşüncelerin hak ya da batıl olup olmadıklarının bilinmesi gerekir ki bu, insanın kulluk vazifesini yerine getirmesi bağlamında havâtır kavramının önemini ortaya çıkarmaktadır. Mutasavvıflar tarafından önemle ele alınan bu konu, kelâm âlimleri tarafından da benzer bağlamda ele alınmıştır. Belirtildiği üzere fiillerin başlangıcındaki etken olarak ele alınan havâtır, kişinin kendisi ile ilgili düşüncelerine de etki eder ve onun otokontrol mekanizmasını geliştirmesine sebep olur. Fakat kelâmcıları mutasavvıflardan ayıran şey, havâtır yoluyla meydana gelen bilginin epistemolojik değeri üzerine yaptıkları tartışmalardır.

### 3. Kelâm'da Havâtır Kavramı

Konunun ayrıntılarına girmeden önce Mu'tezile ile sünnî kelâm ekolleri olan Eş'ariyye ve Mâturîdiyye düşüncelerinde havâtır kavramının genel olarak nasıl değerlendirildiği ele almamız önemlidir.

Havâtırın bilgi ve davranışın meydana gelmesinde etkili olduğu yönündeki iddialar, ilk olarak Mu'tezile âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Mu'tezile, havâtır konusundaki görüşlerini, nazar ve istidlâl bahislerinde ele almış ve bu konuyu havâtırın mahiyeti ve geliş yolları şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuştur. Mu'tezile âlimlerince nazar, kişiyi "marifetullah"a ulaştıran zorunlu bir vasıta olarak görülür. Onlar kişinin nazara yönelmesini mümkün kılacak alt

22 Âriz ya da Avâız, tasavvûfî literatürde, "ilişen" anlamına gelmektedir. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 60.

23 Serrâc, *el-Lüma'*, 61.

24 Ebî Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-Süfîyye*, thk. Nureddin Şeribe (Kahire: Matbaa daru'l-te'lif, 1969), 557.

25 el-Mücâdele, 58/10.

26 Serrâc, *el-Lüma'*, 63.

27 Serrâc, *el-Lüma'*, 152.



yapıyı oluşturmak için hâtır/havâtıra yer vermiştir.<sup>28</sup> Buna göre hâtır/havâtır, kişinin nazardan kaçınmasına engel olan bir etkiye sahiptir. Bu düşünce kişide nazarı terk ettiği takdirde zemmi ve cezayı hak edeceği hususunda bir korku oluşturur, bu da kişiyi Allah'ın bilgisine ulaşma yolunda nazara yönelir.<sup>29</sup> Bunun gibi kişinin dinî sorumluluğu da (*teklîf*) ancak hâtır/havâtır veya güdü (*dâî*) ortaya çıktığında gerekli olur. Çünkü bu etkenler, kişide fiil mekanizmasını harekete geçireceğinden insanın sorumluluk gerektiren davranışları yerine getirmesine ya da bu işlerden kaçınmasına sebep olur. Bu bakımdan hâtır/havâtır, Mu'tezile bilgi teorisinde kişinin yükümlü tutulabilmesi için gereken bir unsur olarak görülmüştür.<sup>30</sup>

Havâtır teorisini ortaya atan kişinin Nazzâm olduğu ifade edilmiştir. O, insanı düşünmeye sevk eden iki hâtır olan itaat ve mâsiyetten bahseder. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), Nazzâm'ın hâvâtır görüşünü yabancı bir kaynağa bağlar ve onun bu teoriyi Brahmanlar'dan (*Berâhime*)<sup>31</sup> ödünç aldığını ifade etmektedir. Bu doğrultuda ona göre Berâhime gibi Mu'tezile de vâcibi ve yasaklanamı idrak etme yolunun akıl ile olacağını iddia etmiştir. Bunun yanında Berâhime, yaratıcının birliğini kabul ederken peygamberin varlığını reddeder. Onlara göre Allah, insanların kendisini tanımasını istemiş ve bundan dolayı akıl yürütmeyi ve verdiği nimetlere şükretmeyi zorunlu kılmıştır. Bu durumda her akıllı insanın kalbine iki uyarıcı gelmesi kaçınılmaz olur. Bu uyarıcıdan (*hâtır*) Allah tarafından geleni insanı Allah'ı idrak etmeye ve Allah'a hamd etmeye dair aklın mecbur gördüğü şeylere teşvik eder. Dahası hâtır, Allah'ın delillerine dair düşünmeye, bu doğrultuda akıl yürütmeye de davet eder. İkinci hâtır ise, şeytandan gelir. O, insanı Allah'tan olan hâtıra uymaktan alıkoymaya çalışır. Bağdâdî, Berâhime'nin bu şekilde iki araz olarak hâtırı kanıtladıklarını, fiillerin bu iki hâtırdan birisinin etkisiyle meydana geldiğini savunduklarını ifade eder. Onlara göre fiile davet sadece bir hâtır ile olsaydı, kişiler o hâtırın önerilerine boyun eğmek zorunda kalırlardı.<sup>32</sup>

Bağdâdî'nin Nazzâm'a ve Cübbâî'lere nispet ettiği havâtır teorisi, sorumluluk ile de ilişkilidir. O, Mu'tezile'nin havâtırın teklif konusundaki önemi hususunda da Berâhimeye uyduğunu söylemiştir. Bağdâdî'ye göre Nazzâm'ın havâtır teorisi, yabancı kaynaklıdır. Wolfson Bağdâdî'nin Nazzâm'ın havâtır konusunda Berâhime'den etkilendiği yönündeki tespitini doğru bulmaz. Çünkü bu dinde insanda iki zıt muharrik güç olduğu anlayışı yoktur.

28 Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 170.

29 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/386-387. Bu bölümün tercümesi hususunda Orhan Ş. Koloğlu'nun eserinden istifade edilmiştir; bkz. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 170 vd.

30 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/389.

31 Bağdâdî, Nazzâm'ın Berâhime denilen gruba olan meyilden bahseder. Berahime, nübüvveti inkâr eden ve doğruyu bulmak için aklın ve onda mevcut güçlerin yeterli olduğunu belirten, insanların mucize türü olaylar gerçekleştirileceğine inanan bir mezheptir. Nazzâm'ın sıradan insanların da mucize benzeri şeyler gösterebileceğine dair görüşü (*sarfe*), buna benzetilmiş olabilir. Bu sebeple Berâhime, kelâmcılar tarafından çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bilgi için bk. Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329-333. Bağdâdî, aynı zamanda Nazzâm'ın Seneviyye adı verilen gruptan da etkilendiğini nakleder. Seneviyye ile ilgili bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521.

32 Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (Beyrut: Dârül-Afâki Cedîde, 1981), 26, 154, 155; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 483.

Bu iddiayı destekleyecek sözlü ya da yazılı bir dayanak da bilinmemektedir. Ayrıca bu iddiaya başka kaynaklar değinmemiştir. Dolayısıyla ona göre Bağdâdî'nin tespiti yanlıştır.<sup>33</sup> Zira Nazzâm'ın yaşadığı İslâm'ın erken dönemlerinde farklı görüş ve düşünceleri, İslâm dışı kaynaklara bağlama anlayışı yaygındır.<sup>34</sup>

Mu'tezilî ilim adamı Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebû Osman el-Câhız (ö. 250/860) ve Ebû Huseyn es-Sâlihî (ö. 168/785) gibi âlimler ise, bilgilerin zarurî olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlar, Allah'ı bilen için O'na itaatin gerekli olduğunu iddia ettikleri halde, O'nun kimseyi kendisini bilmekle mükellef tutmadığını da ifade etmişlerdir.<sup>35</sup> Onlara göre teklifin, Allah ya da şeytan tarafından gelen iki hâtır vesilesiyle olduğu düşünüldüğünde, şeytanın sorumluluğu için de iki hâtır olması gerekecektir. Bu durumda ilk şeytanın sözü, ikinci şeytanın sözü gibi olacaktır. Bu durum sonsuza dek tüm şeytanları teselsül yoluyla kapsar ya da hâtır olmadan da teklifin varlığı ispatlanmış olur ki bu da onların genel prensipleriyle tezat içerir.<sup>36</sup> Dolayısıyla Allah'ı bilmenin zorunlu olduğunu iddia eden bu grup için havâtırın marifetullâha ulaşmak için bir vesile olduğunu kabul etmeleri düşünülemez.

Câhız havâtır, kişinin anlama sürecinde duyum aşaması ile aklî bilgi aşamasında yer alan bir idrâk alanı olarak kabul etmektedir. O, bu aşamayı duyumla elde edilen bilgi aktarımın bilgiye dönüşmesinde bir ara aşama olduğunu savunur. Ona göre havâtır kalpte/zihinde oluşur. Havâtırın ortaya çıkmasını sağlayan şey ise duyu organlarının işleyişidir. Havâtır duyumsamanın ardından duyular tarafından ortaya çıkartılır. Fakat bunun için havâtırın oluşmasının yanında insanın gereksinim içinde olması gerekir. Bunun için de duyu organlarının aktif şekilde kullanılması gerekir. Ayrıca bir taraftan şehvet diğer taraftan bilgi, havâtırın oluşması için zorunludur. Ona göre bilgi zorunlu şekilde oluştuğu için havâtır, zihni oluşumu harekete geçirir ve ardından bilgi otomatik olarak meydana gelir.<sup>37</sup> Câhız, havâtır kavramının bazen zihinde gerçeğe uygun olan ve olmayan hayal, his, zan içeren belirsiz fikirler olarak bazen zihnin uyarılması için meydana gelen haberler olduğunu ifade eder. Ona göre hâtırların oluşması iki temel sebebe dayanır. Ona göre havâtır, duyumsamanın ardından hemen akabinde duyular tarafından ortaya çıkarılır.<sup>38</sup> Onun eserlerinde vicdan ve havâtır, eşzamanlı olarak oluşan haller olarak nitelendirilmiştir. O vicdanı, bazen havâtırla aynı anlamda bazen de vicdanı önceleyen bir zihin hali olarak kullanmıştır.<sup>39</sup>

33 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 483.

34 Fethi Kerim Kazanç, "Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 24, Sayı: 24-25 (2007), 183.

35 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 28, 154.

36 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 32, 154.

37 Ayrıca kalpteki bu zihinsel süreç bir mücadele halini ifade etmektedir. Bk. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

38 Câhız, "Hücece'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991) III/237-238.

39 Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004) II/115-116; Yunus Cengiz, "Câhız'ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi", *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı* (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 107-138.

Kâdî Abdülcebbar, havâtırı ele aldığı yerde, akıl yürüten ve buna güç yetiren her insanın, nazar ve istidlâl sayesinde Allah'ı tanıma (*ma'rifetullâh*) imkânına sahip olduğunu tekrar eder. Kişinin, nazar ve istidlâli terk etmenin zararından korkması gerektiğinden bahseden Kâdî, bu korkunun kaynağının çeşitliliğine yer verir. Ona göre bunun nedenleri içinde Allah'tan veya bazı meleklerden gelen havâtır da vardır.<sup>40</sup> Buradan hareketle onun, bu şekilde Allah ve meleklerden gelen iki tür hâtırın varlığını kabul ettiği anlaşılır.

Bu bilgilerin sonunda Mu'tezile bilginlerinin, havâtır iç ve dış nedenlere bağlı olarak tanımladıkları ortaya çıkar. Onlar insanın içinde yer alan süreçlerin dışta mevcut bir ihtiyaca dayandığını iddia ederek, fiilin oluşumunda dâhilî ve hâricî sebeplerin bir araya geldiğini vurgulamışlardır. Bu şekilde, havâtır sonucu elde edilen bilginin kaynağını ve nasıl meydana geldiğini tespit ederek kendi mezhepleriyle uyumlu bir teori oluşturmaya çalışmışlardır. Nazzâm ve Kâdî gibi kelâmcıların havâtır yoluyla ortaya çıkan nazarı, bilgi ve düşüncenin kaynağı olarak görmelerinden ötürü havâtırın psikolojik bir mahiyet taşıdığını da söyleyebiliriz. Bu sebeple havâtır kavramının psikolojinin güncel yaklaşımları ile uyuşan bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.<sup>41</sup> Ancak bu hususun incelenmesi bu makalenin kapsamına dahil değildir.

Eş'arî kelâmcıları da Mu'tezile'de olduğu genel olarak havâtırın varlığını kabul ederler. Ancak onlar havâtırın insanda zorunlu bilgi oluşturduğunu da reddetmişlerdir. Bu doğrultuda hâtıra gelen her hissiyatla amel edilemez.<sup>42</sup> Çünkü Allah'ın varlığına inanmaya yönlendiren hâtırlar olduğu gibi Allah'ın varlığını reddetmeye yönelten hâtırlar da mevcuttur. "Allah kimseye gücünün üstünde bir şeyi teklif etmez"<sup>43</sup> âyetinden yola çıkan Eş'arî, havâtır kelimesini açıklamaktadır. Bu âyette bahsedilen Allah'ın insanları gücünün üstündeki zorlukla sınamaması, nefislerde bulunan ve kötülüğe yönlendiren havâtırın ortadan kaldırılması anlamına gelir. Bu tarz düşünceleri bağışlamış olan Allah<sup>44</sup> eyleme dönüştürülmediği takdirde irade dışında kalbe doğan düşüncelerden mesul tutmamaktadır. Aynı şekilde İbn Fûrek, bu kavramı Eş'arî üzerinden şu şekilde izah etmiştir: "Eş'arî, hâtır kavramını "uyarmaya, sakındırmaya, hatırlamaya, engellemeye veya Allah'ın emirlerine yönlendiren, insanoğlunun nefisine ve kalbine gelen, nefsin ve kalbin kelamı" olarak tanımladığını söylemektedir."<sup>45</sup>

Eş'arî kelâmcılardan Cüveynî, bilginin oluşumunda havâtırın bir etkisi olmadığını belirtir. O, bunu daha çok metodolojik bir kaygıyla dile getirmektedir. Ona göre havâtır zihinsel bir fiildir. Zihnin çeşitli işlemlerini tanıyıp bunları kategorize etmek, bu zihni hallerin değişkenliğini tespit

40 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse "Mu'tezile'nin Beş İlkesi"*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/98-122.

41 Abdülğaffâr Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 46.

42 İbn Haldûn, *Şifâu's-sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977), 96, 227.

43 el-Bakara, 2/286.

44 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Lüma el-Edille fî kavâ'idî akâidî Ehl-i Sünnæ ve'l-cemaâ*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1987), 107-108.

45 İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gumaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 31.

edebilmek bir hayli zor ve ispatı kolay olmayan mevzulardır. Bu bakımdan havâtır, sübjektif bir görünüme sahip olup, irade ve fiil yönünden etkileri cüz'î olarak ortaya çıkan açıklaması zor bir önerme gibi durmaktadır. Bundan dolayı da havâtır, mümkün ile cüz'î olana karşılık gelmektedir. Tüm bu sebeplerden ötürü havâtır mümkünlerin bilgisi olsa da ondan zarûrî ve küllî bilginin çıkması mümkün olmaz.<sup>46</sup> Zira sübjektif olan bir bilgidен zorunlu bilgi elde edilemez.<sup>47</sup>

Mu'tezile ve Eş'ariyye'nın havâtır konusundaki düşüncelerinin yanında Mâtürîdî'nin epistemolojisinde de havâtır kavramına yer verildiğini görmekteyiz. Mâtürîdî, havâtırın kalpte ve zihinde meydana geldiğini söyler. O, konuyu öncelikle Bakara sûresi 32. âyetten hareketle ele alır. Bu âyette meleklerin Allah'ı tenzih etmesinden ve O'nun bildirdiği dışında hiçbir şey bilmemelerinden bahsedilir. Bu bakımdan meleklerin de zihinlerine birtakım fikirler doğmakta olup bu düşüncelerin hikmetini anlamaları ancak Allah'ın izniyle mümkün olur. Dolayısıyla imtihana tâbî tutulan kulların zihinlerinde, mücadele etmelerini gerektirecek düşünceler (*havâtır*) oluşabilir. Melekler herhangi bir sorumlulukları olmadığı halde böyle bir durumda 'seni tenzih ederiz' diyerek Allah'a yakıştırılmayacak bu mesnetsiz tasavvurlardan Allah'ı tenzih ederler. Çünkü Allah'ın yaptığı her iş gibi bu işte de bir hikmet söz konusudur.<sup>48</sup> Mâtürîdî'nin Allah'ın her işi hikmet üzere yaptığını öngören fikirlerinin havâtır konusunda da ön plana çıktığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, düşünen bir insan, aklına gelecek havâtırlar açısından üç alternatifte sahiptir. Meydana gelen bu düşünce, ya kişinin kendisinin yaratılmış olduğunu ve iyi davranışa karşılık mükâfat, kötü davranışa karşılık ise ceza veren bir yaratıcısının bulunduğunu anlamasını sağlayacaktır. Bu şekilde kişi yaratıcının gazabından çekinerek O'nun rızasına kazanacak davranışlara meyleder, bu sayede ahiret ve dünya mutluluğuna erişir. Ya da kişiye gelen bu düşünce tam tersini yapmaya neden olur. Böyle olduğunda da kişi çeşitli dünya zevklerinden istifade eder ama ölümden sonrası için cezayı hak etmiş olur. Üçüncü alternatif ise, kişinin çıkarımları kendisini, bu hakikate kapatmasına neden olur. Bu sayede de kişi zaman zaman gönlüne doğacak fikirlerden ötürü korku duymaz.<sup>49</sup>

Mâtürîdî, Allah'ın kişiye anlayamayacağı şeylerle hitap etmesinin mümkün olmadığını altını çizer. Çünkü aklın uyarılıp harekete geçirilmesi ya da hitabın anlaşılması için Allah'ın meydana getirdiği bir yol mutlaka bulunur. Nitekim anlama kabiliyeti böyle bir durumda yeterli olmayacak olan insan, ilâhî emrin dışında kalacaktır. Allah kuluna emrettiği her şey için rehber vermiş, insanın aklını kalbe doğan düşünce ile (*havâtır*) aktif hale getirmiştir. Bu vesileyle kulun hatalarının olması aklını kullanmayı reddetmesi sebebiyle gerçekleşmektedir. Kendi eyleminden ötürü hata eden insan, bunun için Allah'tan af talep eder. Çünkü insan,

46 İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, thk. Helmut Klopfer (Kahire: Dârü'l-Arab, 1989), 28-29; İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Usûli'l-İtikâd* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 33, 101, 217, 222, 223.

47 Aslan, "Kelâmîcilerin Dilinde Havâtır", 49.

48 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Tevlâtü'l-Kur'an Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 1/110-111.

49 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 218.

kendi irâdî eylemleriyle akıl yürütmekten vazgeçmiştir.<sup>50</sup>

Dolayısıyla Mâtürîdî, Allah'ı ve O'nun hükümlerini kavramanın akıl yürütme ile gerçekleştiğini ve bundan ötürü kesbî-irâdî bir olgu (*araz*) olduğunu savunur. İnsanın kendisine gelen havâtırın farkında olup tefekkür etmesi ve buna göre davranması onun hem dünyada hem de ahirette mutlu olmasını sağlar. Bu sayede kişi hem kendini hem de yaratıcı bilmesinin sebep olan bu tarz içsel halleri kendisinin yaratıp yönetmediğinin de farkına varır.<sup>51</sup> Mâtürîdî, bu görüşüyle daha çok Mu'tezilî havâtır anlayışını benimser gözükmektedir.<sup>52</sup> Ancak o, Mu'tezile'nin insan fiillerinde ele aldığı ve fiilin iyi ve kötü olmasını sağlayan sebeplere ilişkin görüşlerini, Seneviyye'nin nur ve zulmet adı verilen iki tanrının varlığı görüşüne benzetmektedir.<sup>53</sup>

Havâtırın varlığı konusunda meşhur Mu'tezilî âlimler Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915-6) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) arasında görüş birliği bulunmakla beraber onlar, bu kavramın anlaşılmasında bir takım farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Mu'tezile'nin hâtır konusundaki görüşlerini bir zemine oturtmak adına onların bu konudaki fikirlerinin incelenmesi gerekmektedir.

### 3.1. Havâtırın Kaynağı

Havâtır düşüncesinin kaynağı hakkında kelâmcılar arasında farklı düşünceler mevcuttur. Bu düşünce farklılıkları, kelâm ekollerinin düşünce sistemleri ile de uyumludur. Bu bakımdan Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet düşüncelerinde havâtırın kaynağı ile ilgili görüşlere değinmekte fayda vardır.

Eş'arî'nin aktardıklarına göre Nazzâm, hâtır ile şeytan kavramlarını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre insanın kalbinde yaratılan ve kişinin ilâhî emirlere itaatten geri durmasını emreden mâsiyet hâtırının aksine şeytan, insanın kalbine giremeyen ancak onu iyi ve doğru fiilleri işlemekten alıkoyan bir güçtür. Dolayısıyla mâsiyet hâtır, Allah tarafından insanın kalbinde yaratılmış ve kalbin bir tabiatı olarak nitelenmiştir. Bunun aksine şeytan, insanın kalbinde tab'an var olan bir mahiyete sahip değildir. Dolayısıyla onun bu yaratılmış mâsiyet hâtırından bir fiilin meydana gelmesi için bu "iç sebep" in, "zuhûr" şeklinde ortaya çıkması ve bilkuvvelikten bilfiillîğe geçmesi gerekmektedir. İnsanın içinde onun dinî fiillere yönelten birbirine zıt iki muharrik güç vardır. Eş'arî'den gelen diğer bir rivayette Nazzâm, insanı dünyevî fiillere sevkeden bu iki zıt muharrik gücün ne olduğuna da yer verir. Zira Nazzâm'ın insan fiilleri hakkındaki görüşünü anlamak için onun Mu'tezilî bir eğilime sahip olan dünya görüşünü ve sistemini oluşturan temel kavramlara da bakmak gerekir. Buna göre tüm cisimlerin hareket halinde olduğuna inanan Nazzâm, insanın hareketten başka fiili olmadığını savunur. Ona göre

50 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 219.

51 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 219.

52 Mâtürîdî'nin bu tavrının doğrudan hedefinin genel tasavvuf düşüncesi olmadığına yönelik bk. Yunus Erслан, "Vahiy ve ilhâm Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufî İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 348-379. Ayrıca bk. Ahmet Ak, "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014/5), 129-146.

53 Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 158.

hareketten vazgeçmek (*terk*) bile bir harekettir.<sup>54</sup> Bu açıdan bakıldığında havâtır da insanı dinî fiillerden uzaklaştıran ve bu fiillere yakınlaştıran iki ayrı harekettir.

Nazzâm'a göre Allah, adaleti sebebiyle insanın kalbinde akıl yoluyla ayırt edebileceği iki yol belirlemiştir. Buna göre insanın kalbinde yaratılan itaat ve mâsiyet hâtırı, onun tam bir seçim (*ihdiyâr*) sahibi olabilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda Allah insanı itaat hâtırıyla taate, mâsiyet hâtırıyla da günaha sevk etmiştir. Bağdâdî bu durumu bir tür çelişki olarak görür. Zira bir yandan Nazzâm, “Allah, kulların eylemlerinin yaratıcısıdır ister hayır olsun isterse de şer olsun” diye söyleyeni tekfir eder ve diğer yandan Allah'ın iyilik ve kötülüğü teşvik eden hâtırlar yarattığını ve bunlardan ilkiyle günaha davet ederken, ikincisiyle de ondan menettiğini söyler. Böylece Allah, menettiği şeye teşvik eden, davet ettiği şeyi de nehyeden olmaktadır.<sup>55</sup> Şüphesiz ilahi iradenin birbirine zıt iki fiili aynı anda irade etmesi Mu'tezile açısından onun adaleti ile uyumlu değildir. Dolayısıyla Nazzâm'ın bu görüşüyle bunu ifade etmediği açıktır. Aslında onun amacı, insan bünyesinde fiilin merkezi olan bir yapının varlığını vurgulamak ve bunun iki zıt fiile yönelme ihtimalini kabul etmektir. Nazzâm bu sâiklerin de neticede yaratılmış olduğunu benimser. Ancak Eş'arîler'in kabul ettiği gibi fiil anında yaratılmayan bu güçler, kulda istitaat gibi fiilden önce de bulunmaktadır. Nazzâm hakkında mezhepler tarihi ve muhaliflerinin eserlerinde yer alan ve muhtemelen yanıltıcı olma ihtimali bulunan bilgilerden hareketle sağlıklı sonuçlara ulaşmak güçtür. Ancak mezhebin temel kabulleri doğrultusunda onun fikirleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde onu en azından yanlış anlamamak söz konusu olacaktır.<sup>56</sup>

Nazzâm'a ait havâtır teorisi birçok Mu'tezilî alim tarafından kabul edilmiştir, Bunu kabul edenlerden biri olan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850) mâsiyet hâtırı meselesinde ondan daha farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Eş'arî'nin rivâyetine göre onlar Nazzâm'dan farklı olarak, taate sevk eden hâtırın Allah'tan; günaha sevk eden hâtırın ise şeytandan olduğunu savunmuşlardır. Bağdâdî, Ebu'l-Huzeyl'in de havâtırın araz olarak gördüğünü söylemekte,<sup>57</sup> Eş'arî ise, onun bu fikirde olmadığını, hâtırdan başka düşündürücü bir delilin olması gerektiğini savunduğunu nakletmiştir.<sup>58</sup>

Mu'tezile'den bir kısım düşünürler, bütün bunları reddetmişlerdir. Örneğin, Bişr b. el-Mu'temir, (ö. 210/825) eylemi ile seçtiği şeyde hür olan kimsenin iki hâtıra muhtaç olmadığını savunur. Zira şeytan insanları yoldan çıkararak hâtırları fısıldadığı halde, bizzat onu harekete geçiren bir hâtır olduğuna dair herhangi bir bilgi yoktur.<sup>59</sup> Bu ifadeler aslında dini metinlere

54 Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn*, çev. Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 456; Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 62; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 481.

55 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

56 İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469.

57 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

58 Eş'arî, *Makâlât*, 594.

59 Eş'arî, *Makâlât*, 592; Şehristânî, *el-Milel*, 78.



de işaret etmektedir ki o dönemde bu bilgilerden mutlak manada bağımsız bir fikir yürütmek söz konusu değildir. Nitekim âyetler şeytanın da Allah tarafından yaratıldığını ancak O'na karşı geldiğini belirtmektedir.<sup>60</sup> Ancak bu âyetlerde İblis'i Allah'a karşı gelmeye götüren bir hâtırdan bahsedilmemiştir. Nitekim bazı Mu'tezilî âlimlere göre insanın kendi doğasıyla yapmayı istediği fiillerde buna sevk eden bir hâtıra ihtiyaç yoktur. Ancak, onun yapmak istemediği fiillerde durum farklıdır. Şayet bu fiiller ilâhî bir emirle ilgiliyse, Allah insanda onun bu fiillerden hoşnutsuzluğuna ve nefretine eşit şekilde iç kuvvetler yaratır. İnsanın meylettiği ve yapmak istediği fiiller eğer şeytan tarafından teşvik edilmişse Allah kulunu şeytanın tahrikini dengeleyecek ve onun zafer kazanmasını engelleyecek bazı muharrik teşvik edici güçler yaratır. Bu husus Mu'tezile'nin lütuf teorisiyle de şüphesiz ilgilidir. Mahsum AYTEPE, Mu'tezile'nin lütuf görüşü bağlamında hazırladığı çalışmada Allah'ın iradesi ve lütfunun, insanın ahlaki eylemlerde bulunmasının vazgeçilmez şartı olan irâde hürriyeti ile çeliştiği söylenemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre Allah'tan insana doğru yönelen bir irade de vardır ve bunun sonucunda insan birtakım eylemlere yönelmektedir. Lütuf teorisi açısından zorunlu olan ancak zorlayıcı olmayan bu etki, fülle sevkeden (*dâî*) seviyesindedir. Bu bağlamda o, Mu'tezile için vazgeçilmez olan insanın ihtiyâr niteliği ile aynı derecede zorunlu olan ilâhî yardıma gereksinim duyma yapısını bağdaştırmak için lütuf fiilinin dâî işlevi gördüğünü ifade etmiştir.<sup>61</sup>

Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî, iki hâtırın araz olduğunu kabul etmişlerdir. Ebû Hâşim, "Allah'tan gelen nazar ve istidlâle teşvik edici hâtırın, emrin yerine geçtiğini" savunmuştur. O, Allah'tan gelen hâtırın emir yerine geçtiğini ve iki şekilde (melekler aracılığı ya da gizli bir yolla) geldiğini iddia etmiştir. Diğer taraftan şeytandan gelen hâtır, direkt olarak şeytan kaynaklıdır. O, bu kavramı ilim ve düşünce kapsamında değerlendiren Ebû Ali'ye ait düşünceleri reddetmiştir.<sup>62</sup> Bu bakımdan Bağdâdî ile Ebû Hâşim'in hâtır konusundaki tanımları benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür.<sup>63</sup>

Nazzâm'ın havâtırı bazı tabîî güdülerden farklı olarak iki özel iç kuvvet olarak betimlemesi, bunun yanında Cübbâîler ve Ebu'l-Huzeyl'in mâsiyet hâtırının menşeinin şeytan olduğu şeklindeki görüşleri ve havâtırın nesnel olduğuna dair benzer fikirler öne sürmeleri, karşıt görüşte olan kimseler tarafından farklı anlaşılmalara neden olmuştur. Bu doğrultuda havâtırı marifetullah konusuyla ilişkilendiren Şehristânî (ö. 548/1153), Mu'tezile'nin vahiy gelmeden önce akıl yürütmenin gerekliliğine inanmaları sebebiyle insanın Allah'ı tanımaya istidlâl yoluyla ulaşmasının, O'nun verdiği nimetlere şükretmesinin zorunlu olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Bu hâtırlardan ilk olanı insanı akıl yürütmeye (*nazar*) yönlendirir. Bu vesileyle kul, onu kimin yarattığını bilir, Allah'ın verdiği her şeye hamd eder ve bu şükürden dolayı da ödüllendirilir.

60 el-A'râf, 7/10, 11; Sâd, 38/77.

61 İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît-bi'l-Teklif*, thk. Jan Peters (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1986), 3/262; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/112; Mahsum AYTEPE, *Kâdî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 281-286, 322-325; Mahsum AYTEPE, *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018).

62 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 27.

63 Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 23.



Diğer hâtır, insanı bu niteliklerden uzaklaştırmaya çalışır. Bu nedenle gelen iki hâtırın sevkettiği zıt fiiller arasında insanın seçimini etkileyen şey, akla sahip olmasıdır.<sup>64</sup> Ona göre bu görüşün sebebi, Mu'tezile'nin akıl yürütmeyi düşünme (*fıkr*) ile açıklamasıdır. Zira düşünme ancak düşünen kişide (*mütefekkir*) bulunur. Kişi bu sayede düşünen olup olmadığını da ayırt eder.<sup>65</sup>

Mu'tezile'nin havâtırın kaynağı konusundaki görüşlerinin kelâm sistemine uygun olduğu görülmektedir. Fakat kelâmcıların içerisinde havâtır kavramını tasavvuf epistemolojisine yakın şekilde açıklamaya çalışanlar da olmuştur. Örneğin, havâtır'ın kaynağı konusunda ayrıntılı bilgi veren Gazzâlî, bu kaynağın nefsin müdrice gücünde bulunduğunu ifade etmiştir. O, havâtırın iki iç duyu yani zâkire ve musavvıra duyuları vasıtasıyla nefis üzerine bırakılan izlenimler olduğunu söyler. Nitekim musavvire duyusunun bir iç duyu olarak işlevinin gerçek nesnelere suretlerinden yeni hayali suretler oluşturmak olduğu söylenmiştir.<sup>66</sup>

Gazzâlî'ye göre “*hâtır, düşünce ve zikir sonucu ortaya çıkmış olup, aynı zamanda kendisiyle de düşünce ve ilimlerin anlaşıldığı bir mahiyete sahiptir. Bunlar kalbin unutmasından sonra bile tekrar hatırlanabildiği için bu adı almışlardır. İradeyi de bu hâtırlar tahrik eder. Çünkü niyet, azim ve irade bir şey hatırlandıktan sonra olur.*”<sup>67</sup> Eylem ortaya çıkmadan önce kalbin dört fonksiyonu (hâtır, meyl, itikâd ve hemm) hakkında bilgi veren Gazzâlî, hâtır ve meylin insanın ihtiyârî dâhilinde olmadığını belirtir. Hâtır, kişide herhangi bir fikrin ortaya çıkmasını; Meyl, hâtır aşamasındaki bir fikrin kişide ikilem oluşturmasını; itikâd, kişinin bu fiili yapmakta ihtiyâr ve zaruret arasında kalmasını ifade eder. Kişi bunların ihtiyârî kısmından sorumlu, zaruret içeren kısmından ise sorumlu olmamaktadır. Diğer bir deyişle, bu aşamadaki hisler iki kısımdan oluşur. İlk kısım, anlık gelen ve giden, herhangi bir kararın olmadığı, olumsuz hissiyatlardır ki bunlar affedilir. Diğer kısım, anlık gelen olumlu hissiyatlardır. Bu maksat ve hissiyatlar olumlu ise fayda, olumsuz ise zarar getirirler.<sup>68</sup> Bu düşüncelerin sonuncusu olan hemm, fiiliyata döküldüğünde sorumluluk gerçekleşmiş olur. Bu düşüncelerle amel edilmediği takdirde ise sorumluluk yoktur. Nitekim bir şeye azim ve niyet etmek ihtiyârî bir fiilde bulunmakla bir tutulur.<sup>69</sup>

Yine Gazzâlî'ye göre, “*kalbin parlaklığı ve hakkı görmesi ancak Allah'ı zikir ve takva ile mümkün olabilir. Bütün bunlar keşfe yol açan nedenler olup keşif de Allah'a yakınlaştıran ve O'na ulaştıran bir vesiledir.*”<sup>70</sup> “*Bu şekilde Rabbi ile kalbi arasındaki perde kalkan kimse meleklere yardımına uğrar.*”<sup>71</sup> “*Kalbe gelen bilgiler bazen nereden geldiği bilinmez şekilde kalbe doğar; bazen de istidlâl ve öğrenme yoluyla kalpte hâsil olur. O, kazanılmadan meydana*

64 Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihayetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Alfred Guillaume (London: yy, 1934), 322-324; Muhammed Abdülhâdî Ebû Ride, *Min Şuyûhi'l-Mu'tezile: İbrahim b. Seyyar en-Nazzâm ve Arâuhu'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye* (Kahire: Daru'n-nedim, 1989), 87-88.

65 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

66 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 489.

67 Ebû Hamîd el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), 3/59, 94-95.

68 Çelik, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, 159.

69 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94, 95.

70 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/29.

71 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/35.

*gelen ilme ilham adını verirken, delil ile elde edilen için itibar ve istibsar kavramlarını kullanır. Kaynağına göre ise, nereden geldiği bilinmeyen ilme ilham, nereden geldiği bilinene ise vahiy denir.*<sup>72</sup> Böylece Gazzâlî, vahiy ve ilham'ı birbirinden ayırır ve hemen ardından da eylemlerin oluşum safhalarına değinir. O, bu safhalardan biri olan havâtır kavramını, kalpte meydana gelen his ve fikirler olarak aktarır ve beş duyumuzla idrak ettiğimiz nesnenin insan kalbinde herhangi bir tesirinin olmadığını söylemektedir. Havâtır, husûsî bir düşüncedir.<sup>73</sup> Ona göre insan kalbinde oluşan en etkili düşünce hâtır'dır.<sup>74</sup> Gazzâlî, havâtır konusunu teklîf-i mâlâ yutâk ile ilişkilendirir. İnsanoğlunun kalbine gelen duygulardan dolayı bir mesuliyeti yoktur. Bu konu hakkında “*İçinizden açıklasanız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker*”<sup>75</sup> âyeti örnek verilebilir. Hz. Peygamber'in yanına gelen birkaç sahabe, bu âyetin yüklediği sorumlulukla ilgili sıkıntılarını bildirmişlerdir. Nitekim insan kalbine gelen düşünceleri engelleme hususunda seçim şansına sahip değildir. Gazzâlî'ye göre bu olaydan bir yıl sonra “*Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar sorumluluk yükler*”<sup>76</sup> âyetinin inmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere kişi elinde olmayan sebeplerden ötürü kalbe gelen düşüncelerden sorumlu değildir. Bununla beraber kalpte ortaya çıkan bu düşüncelerin ayrımını yaparken hepsini hadîsu'n-nefs olarak görmemek gerekir.<sup>77</sup>

Müteahhir dönem Eş'arî kelâmcısı Fahreddîn er-Râzî ise havâtır kavramı yerine o dönemin genel kullanımı olan “ed-devâî” yani “güdüler” kavramını kullanır. Ona göre devâî, ilimler, inançlar ve zanlar anlamına gelir ve bunların meydana gelmesi fiilden önce olmalıdır. Fiiller, fayda ve dâîler konusunda pek çok yönü kapsar. Dâînin yönleri ise üç fiilden oluşur. Bunlardan ilki fayda getirirken ikincisi zararı yok eder. Üçüncüsü ise faydalı olan bir şeyi gideren durumu yok eden fiili oluşturur.<sup>78</sup> Havâtırın meydana geldiği yerin neresi olduğuyla ilgili fikirlerin Fahreddin er-Râzî tarafından ortaya koyulduğunu görmekteyiz. Râzî'ye göre devâî, ya insanın isteği ile ya da Allah'ın yaratmasıyla kalpte hâsıl olan bir hâldir. İnsanın isteği ve arzusu meyl ifadesiyle karşılık bulur. İkincisi olarak kalpte oluşan bu hâllerin değişmesini sağlayan dâî'dir.<sup>79</sup> Râzî'nin bahsettiği ve kalpte hâsıl olan devâî, onun tarafından havâtırla eş anlamlı olarak ele alınmış olduğu için buradan hareketle onun havâtırı, kalpte oluşan düşünceler olarak kabul ettiğini anlayabiliriz.

Bilginin tasavvur ve tasdiklerden ibaret olduğu söylendiği takdirde devâî'nin bu ayrımlardan hangisine ait olduğu Râzî tarafından ifade edilmiştir. Râzî'ye göre devâî, tasavvurâtan değil tasdikâtandır. Çünkü akıl bir eylemin oluşması aşamasında bir menfaatin olduğunu

72 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/41.

73 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/34.

74 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94.

75 el-Bakara, 2/284.

76 el-Bakara, 2/286.

77 Gazzâlî, *İhyâ*, 3/94-95.

78 Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 3/34-35.

79 Râzî, *el-Metâlib*, 3/61, 7/329.

düşünmediği müddetçe orada dâî'nin oluşması beklenemez. Aynı şekilde kişi, herhangi bir eylemin oluşmasında zararın olmadığını düşünmezse, bu eylemin yapılmaması konusunda kendisinde hareket ettirici güç (*muharrik*) meydana gelmez. Dolayısıyla kişinin bir fiili yapmasını engelleyen güç olan savârif ve devâî, tasdikât grubundandır.<sup>80</sup>

Râzî, devâî kavramını insan fiilleri çerçevesinde tartışmaktadır. Râzî'ye göre insan fiilleri üç mertebeye ayrılır: a) İnsan bir fiili hayır ve fayda elde etmek için yapar ve bu fiili yapma hususunda serbest sayılır. b) İnsanda bu fiilin meydana gelmesi halinde mutlak bir fayda olacağı inancı geliştiği takdirde, onun, o fiili meydana getirmek için güçlü bir meyl ve arzu göstermesi gerekmektedir. c) Bu durum, organların bir fiili yapıp yapmamak hususundaki gücünü ifade eder. Fiil ile en yakın ilişkide olan hâl de budur. Kişinin içindeki istek ve arzu, organların gücü bir araya geldiğinde, bu kuvvet ve meyl eylemin oluşmasına neden olur. Vesvese ve ilham bu fiil mertebelerinden birine dâhil edilebilir. Eylemin oluşabilmesi için kuvvet ve meylin olması gerekmektedir. Böylece eylemde başka bir etkinin meydana gelmesi şart değildir. Bu nedenle vesvese ile ilham, bir eylemin nedeni olamaz. Diğer açıdan eylemin gerçekleşmesinde kâr ve zararın talep edilmesi ise zarurî ve zatî bir etkidir. Eğer bu zarurî bir etkense, eyleme bir başkası etki edemez. O halde vesvese ve ilhamı birinci mertebeye ait olarak görebiliriz.<sup>81</sup>

Râzî'ye göre bütün fiiller kalpte hâsıl olur. Bu durumda metafizik varlıkların (melek ve şeytan gibi) getirdiği bilgilerin farkını tespit etmek zorlaşır. İki havâtırın arasındaki farkı bilmek önemli olsa da bu farklılıkları tespit etmek bizzat havâtırın kendisini veya kaynağını bilmekten daha üstündür. Çünkü şeytani ve rahmani çağrılar iç içe girmiş karmaşık bir hal alabilir. Nitekim ara sıra bir eylemi yapmaya yönelten dâî, rahmani görüldüğü gibi şeytani olabılırken kimi zaman bunun tam tersi mümkün olabilmektedir.<sup>82</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'den yola çıkarak, şeytanın insan üzerinde bir yaptırımının olmayacağından bahseden Râzî, onun ancak kötülöklere çağırın bir vasıfta olacağını ifade etmiştir. Nitekim İbrahim Sûresi 22. âyette şeytan insanlara kendi nefislerini suçlamalarını ve kendisinin onların üzerinde bir yaptırımının olmadığını yinelemiştir.<sup>83</sup> Bu konuyla ilgili bir görüşe göre şeytan, nefsanî ve mizaçtan kaynaklanan güçler haricinde bir konuda vesvese vermeye kadir değildir. Çünkü insanlar bazı hallere meyletme ve bazı şeylerden nefret etme konusunda birbirlerinden farklıdır. Şeytan kişiye onun tabii olarak meylettiği çirkin bir fiile teşvik etmeyi ister ve onu zikreder. Melek, bu fiilden menetmeyi istediğinde ona tabii fiillerden nefret ettiği mekruhları zikreder. Mukâşefe ashâbı ise şeytani ve rahmani havâtır arasındaki ayrım konusunda bocalamışlardır. Onlara göre akli saadetler ilimlerin çeşitliliğine bağlı iken bunların en kemal ve en faziletli olanı cismanî âlemlerle ilişkili olan saadetlerdir. Bu açıdan ruhani şeylere çağırın bir dâî meydana geldiğinde bu, rahmani havâtır olarak kabul edilmiştir. Eğer âlemin lezzetlerinden bir şeye davet eden bir dâî gelirse bu da şeytani havâtır sayılmıştır. Şeytani

80 Râzî, *el-Metâlib*, 3/13.

81 Râzî, *el-Metâlib*, 3/61, 7/329.

82 Râzî, *el-Metâlib*, 7/329-331.

83 Râzî, *el-Metâlib*, 7/330.

havâtır konusunda fiilin başında kişide bulunan zan, fiille beraber kabul edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle kalbin meylettiği her fiil için bir maksat gerekir ve bu maksat eğer gayb âlemine yönelik olursa rahmani havâtır olarak isimlendirilir. Eğer cismani âleme yönelik maslahat içeren bir meyl olursa bu da şeytani havâtır olarak isimlendirilir.<sup>84</sup>

Râzî, ihtiyari ile tabiî eylemler arasında ayırım yapıp tabiî hislerin idrak, ilim ve şurudan eksik olduğunu ifade eder. Tabiî fiiller kendiliğinden zorunlu olarak meydana gelir. Bu tarz fiiller, beden için faydalı olduğunda ortaya çıkar. İhtiyari fiiller ise bütün bu anlama ve ifade etme mertebelerinin sonucunda oluşur. İhtiyari fiiller, kalbe gelen dâî sebebiyle değişir. Örneğin, kalbe sağ taraftan gelen dâî sebebiyle sol taraftan da bir dâî meydana gelir ve bu hal sürekli değişir. Böylece fâil hür olarak seçimini yapar. Özgür olan fâilin, bazen faydalı bir şeyi yapmadığı gibi, olumsuz olan şeyleri tercih etmesi muhtemeldir.<sup>85</sup>

Anlaşıldığı üzere havâtırın kaynağı konusunda kelâmcılar arasında bir mutabakat sağlanmamıştır. Kelâmcılar, bağlı buldukları kelâmî sistem ve zihin dünyalarının kuralları çerçevesinde havâtır yorumlarken, onun epistemolojik bir bilgi kaynağı oluşturmadığı konusunda hemfikir gözükmemektedirler.

### 3.2. Karşıt Havâtırın İmkânı

Havâtır ile ilgili olarak ele alınan bir diğer konu ise, zıt hâtırların mümkün olup olmamasıdır. Birbirine zıt iki hâtır fikri öncelikle Nazzâm'ın düşüncesinde yer almaktadır. Nazzâm'ın ifadesine göre kişinin sorumlu olabilmesi ve tercih edebilmesi için biri sürekli olarak harekete yönlendiren; diğeri ise vazgeçmeyi sağlayan iki hâtır olmalıdır. Ancak onun düşüncesinde iki hâtır kavramı insan filleri çerçevesinde işlenmektedir. Nazzâm'ın mâsiyet hâtırının da Allah'tan geldiğini iddia ettiği nakledilmiştir. Ancak Allah hâtırını kötülüğe yöneltmesi için değil adalet için yaratmıştır.<sup>86</sup> Ona göre insanın kalbine gelen iki hâtır olmadığı sürece kişinin tercih etmesi de mümkün olmayacaktır.<sup>87</sup>

Wolfson ve Ebû Rîde hâtır kavramını fiil hürriyeti ve özgür seçim bağlamında incelerler.<sup>88</sup> Bu bakımdan Nazzâm'ın iki hâtır kavramı, aralarında anlam kökeni açısından benzerlikler bulunsa da, Ebû Ali'den itibaren Basra Mu'tezilesi'nde nazar konusu bağlamında gündeme gelen hâtır kavramına oranla daha geniş bir kavram olup, insanın bütün fiillerini kuşatır mahiyette ele alınmıştır. Nazzâm'ın kullandığı şekliyle hâtır kavramı Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar tarafından ele alınmamıştır demek yanlış olur. Ancak burada aktarılan Kâdî'nin tartıştığı hâtır kavramı sadece Allah'ı bilmeye sevk eden bir unsur olup, bunun ötesinde bir alan zikredilmemiştir. Bu sebeple kavram Kâdî tarafından nazar ve marifetullah konusuyla sınırlı biçimde tartışılır. Nazzâm'ın hâtırının iki zıt yönü barındırması bir diğer farklılıktır. Çünkü

84 Râzî, *el-Metâlib*, 7/331.

85 Râzî, *el-Metâlib*, 9/26.

86 Eş'arî, *Makâlât*, 592.

87 Eş'arî, *Makâlât*, 348.

88 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 482; Ebû Rîde, *Ârâühü'l-Kelâmiyye*, 171-173.

zıt hâtır anlayışı Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar tarafından reddedilir. Nazzâm'ın iki hâtır iddiasına, İbn Fûrek (ö. 406/1015) onun adını anmadan cevap verir. Bu ifadeye göre insanın hâtırına, şeytanın vesvesesi sonucu kötü bir şey gelebilir ve kişi buna inanabilir. Aynı şekilde melek aracılığı ile iyiliği yapma hususunda da teşvik ve yönlendirmek maksadıyla bu yönde bir hâtır da gelebilir.<sup>89</sup> Gazzâlî de *İhyâ'*'nın kalbin acayip hallerini incelediği bölümünde, Nazzâm'ın hâtırânî terimini kullanır. O, Nazzâm gibi iki hâtır türü arasındaki zıtlıklardan bahseder. Aynı zamanda, hâtırın çoğulu olarak havâtır kavramına ve yine bu kavram türü arasındaki "rahmani ve şeytani" gibi zıtlara da yer vermektedir.<sup>90</sup>

Nazzâm'ın iki zıt hâtır savunması ile onun çokça etkilendiği Deysâniyye'deki nur-zulmet dikotomisi/karşıtlığının bir bağlantısının var olduğu düşünülmektedir. Nazzâm, insanın doğru bir davranış ortaya koyması için mutlaka bu fiilin iki karşıt hâtır tarafından başlatılması gerektiğini savunur. Yani bir hâtır "yap" derken diğer hâtır "yapma" demelidir. Kişi bu iki zıt hâtır içinden iradesiyle doğru olanı tercih eder. Deysâniyye'nin âlem görüşünü ise nur ve zulmet güçleri kapsamaktadır.<sup>91</sup> Nazzâm'ın pek çok görüşünün Seneviyye ve onun fırkalarından etkilenecek oluştuğunu söyleyen Bağdâdî'ye göre de Nazzâm böyle bir nur-zulmet anlayışını benimsemektedir. Ona göre Nazzâm'ın zıt hâtır görüşünün oluşmasında bu fırkanın etkisi söz konusudur.<sup>92</sup>

Hâtırın kendisine zıt olan bir hâtır sebebiyle ortadan kalkmayacağı konusundaki temel iddiaya göre, mârifet buna işaret eden hâtırın gelmesiyle vâcip oluyorsa, bu ilk hâtıra zıt gelen ikinci bir hâtır sebebiyle de bu vücûbiyetin ortadan kalkması gerekir.<sup>93</sup> Şöyle ki, hâtır kişiyi nazara ve Allah'ı bilmeye sevk eder. Dolayısıyla nazar ve marifetin vücûbiyeti bu hâtıra dayanır. Ardından ikinci bir hâtır gelerek kişiye nazarı terk etmesini söyler. Eğer ilk hâtır, nazar ve marifetin vücûbiyetini ortaya koyuyorsa o halde ikinci bir hâtırın da bu vücûbiyeti ortadan kaldırması gerekir.<sup>94</sup>

Tartışılan konu, bu ikinci hâtırın gerçekte meydana gelmesinin imkânıdır. Bu ikinci hâtırın kişiye gelme ihtimali, Mu'tezilî sistem açısından, ciddi çelişiklere yol açmıştır. Örneğin hâtırın kişiye nazar ve marifeti vâcip kılması, onun hakkında bir lütuftur. Bu yönüyle hâtır, kişinin Allah'ı bilmeye ve bu sayede sevabı hak etmeye daha yakın olmasını sağlayan bir lütuftur. Fakat zıt yöndeki bir hâtır bu lütfun ortadan kalkması demektir. Çelişki diyebileceğimiz bu duruma yol açan karşıt hâtır konusu en azından teorik olarak Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebbar tarafından kabul edilmiştir. Ancak bu, pratikte gerçekleşeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim Kâdî, bu noktada ayırım yaparak, nazarın vücûbu sadece hâtırın ifade ettiği söze bağlandığı takdirde başka bir hâtırın bununla çelişmesinin mümkün olduğunu söyler. Fakat nazarın vücûbu, hâtır

89 İbn Fûrek, *Mücerred*, 279.

90 Gazzâlî, *İhyâ'*, 3/59-60.

91 Mustafa Öz, "Deysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/270-271.

92 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 100.

93 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/439.

94 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 187.

geldiği esnada kişinin görünen emareleri fark etmesi sebebiyle oluşan korkuya bağlı ise, onun başka bir hâtırla çelişmesi mümkün değildir.<sup>95</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre hâtırı sadece kişiye gelen bir sözden (*kelâm*) müteşekkil kabul etsek de, bunun aksi bir yargıyı ifade eden kelâmın varlığı da mümkündür. Örneğin, bir hâtır kişiye “nazarı terk edersen zarar görürsün” diyerek geldiği gibi, bir başka hâtır “nazarı terk edersen zarar görmezsin” diyerek de gelebilir. Bu durumda bu iki hâtır, kişiye tek bir yargıyı ifade eden söz gibidir. Eğer hâtırı salt ifade ettikleri yarıdan ibaret kelâm olarak kabul edersek, bu durumda birbirleriyle çelişmeleri de mümkün olur. Ancak bu hâtır kişiye geldiğinde, onun kişide görünen birtakım işaretler sonucunda korku oluşturmasını şart koşarsak başka bir hâtırın bununla çelişmesi mümkün olmaz. Yani hâtır kişiye “nazarı terk edersen zarar görürsün” diyerek geldiğinde, kişinin önceden aklında var olan “vâcibi terk edenin, kabihı yapanın zarar göreceği” şeklindeki bilgiler sebebiyle nazarı terk etmeye yönelik bir korku oluşur. İşte bu şekilde gerçekleşen hâtırın bir başka hâtırla çelişmesi mümkün değildir. Bu yönüyle Kâdî, hâtırın kişide, bilinen emarelere bağlı olarak bir korku oluşturmasını, hâtırın geçerliliğinin bir ölçütü ve delili olarak kabul etmektedir. İkinci hâtır bunları ifade edemeyeceğinden geçersiz sayılır.<sup>96</sup>

Böylece ikinci hâtırın akılda var olan bilgilere uygun bir şekilde nazarı terk etmeyi söyleyerek meydana gelmesi câiz olmaz. Çünkü aklî delil bunun aksini gösterir. İkinci hâtır akıldaki bilgilerle çelişen bir biçimde meydana geldiğinde, emarelerden yoksun olur ve kişide korku oluşmasını gerektiren vasıftan çıkar. Bu sebeple korkuyu oluşturma vasfı, sadece nazarın gerekliliğini vurgulayan ilk hâtıra özgü olur ve bunun sonucunda nazarın gerekliliği sabit olur. Çünkü ikinci hâtır, aklî delilleri yalanlarken, ilk hâtır akılda var olan bilgileri onaylar. Bu sebeple ikinci hâtırın meydana gelmesi yok hükmündedir. Çünkü ilk hâtırın gerektirdiği şeye bir etkisi olmadığında, ona güvenilmez.<sup>97</sup> Ebû Ali'ye göre ise ilk hâtır kişiyi bilgiye, şüpheleri yok etmeye ve olayların anlaşılmasına ulaştıran nazara çağırırken, ikincisi taklide ve düşünmeden kabule çağırır. Vâcib olan, bu ikinci hâtırın kabul edilmemesidir.<sup>98</sup> Ebû Ali şunu da ileri sürer: İkinci hâtır kişiyi nazara yönelmekten korkuttuğunda, kişi nazardan korkmuş olsa dahi, nazarı terk etmekten korkmuş olmaz. İkinci hâtır kişinin nazara yönelmesini engelleyecek biçimde onu etkilese de ilk hâtırın onda oluşturduğu nazarı terk etme korkusu hala devam eder. Bu şekilde ikinci hâtır, ilk hâtırın etkisini tamamen silememiş olmaktadır. Yapılması gereken ise bunlar hakkında düşünmektir. Sonuçta nazarın bilgiye yol açan bir yöntem olduğu bilinmektedir.<sup>99</sup>

Ebû Hâşim de böyle bir hâtırı kabul etmez. Böyle bir hâtırın varlığını kabul eden bir kişi, ilâhının sefih olduğu ve onun varlığı ve birliği hakkında düşünmenin helâke ve cezaya çarptırılmaya sebep olacağından emin olamaz.<sup>100</sup> Aslında Ebû Hâşim'in dikkat çektiği husus,

95 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 187.

96 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 188.

97 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/440; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 188.

98 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/441.

99 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/442.

100 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 12/439.

nazar ve marifeti terk etmenin kişinin cezaya çarptırılmasına sebep olacağıdır. İkinci hâtır ise kişiye nazarı terk etmesini telkin edeceğinden onun cezaya çarptırılmasına yol açar. Hâtır, Allah'tan geldiğine göre, eğer böyle bir zıt hâtırın varlığı kabul edilirse, bu durumda Allah'ın mükellefi cezalandırmayı amaçladığı da söylenebilir. Bu yargı mümkün olmayacağı için, ilk hâtırın zıddı olan ikinci hâtır da kabul edilmez. Bu sebeple Ebû Hâşim teorik açıdan bu hâtırın imkânsız olduğu görüşüne meyletmıştır.<sup>101</sup>

Eş'arî kelâmcılardan Cüveynî, kalpte meydana gelen iki hâtırın birbirine karşıt şekilde meydana gelmesi halinde aklın tevakkuf edeceği görüşünü iddia eden Mu'tezile'ye karşı çıkar. Ona göre bu iddia, ancak düşünme gücüne sahip kimseler için geçerlidir. Eğer Mu'tezile'nin iddiası doğru olsaydı, zihninde hiçbir hâtır olmayan kimsenin zorunlu bilgiye ulaşması mümkün olmazdı. İnsanın, aklı kemâle erdikten sonra havâtır kabiliyetine sahip olduğu iddiası dinin gerekliliğini inkâr anlamına gelir. Zira pek çok insan havâtıra sahip olmayabilir. Cüveynî akıl yürütme eyleminin başında havâtırın bulunduğu hususu da şüphelidir. Havâtır etrafında olan bu şüpheler kaynağının belli olmamasından kaynaklanır. Bunun gibi dinî konularda Allah hakkında şüphe etmek kötüdür. Şüpheli bir bilgi ile Allah hakkında kesin bilgi elde etmek mümkün değildir. Allah bu bilgi edinme şeklini yaratsaydı kendisi hakkında şüphe meydana getirmiş olurdu. Hâlbuki Allah'ın küfrü yaratmadığını iddia eden Mu'tezile için bu bir çelişkidir.<sup>102</sup> Böylece Cüveynî, Mu'tezile'nin bu konuda kendi sistemiyle çelişkiye düştüğünü iddia ederken, havâtır ile kesin bir bilgi elde edilemeyeceğini savunmaktadır. Kelâmcıların iki zıt hâtır görüşünü insanın mükellefiyeti çerçevesinde ele alırken psikolojinin ürünü olan korku üzerinde durmaları da dikkat çekicidir. Bu da havâtırın hislerle bağlantısını ortaya koymaktadır.

### 3.3. Havâtırın Mâhiyeti

Havâtır üzerine bir diğer tartışma konusu, kişiyi düşünmeye sevkeden hâtırın mahiyetinin ne olduğu, insana mı yoksa Allah'a mı ait olduğu hususundadır. Bu konu Mu'tezile'nin adalet anlayışı ve insan hürriyeti konusundaki düşünceleriyle ilgilidir. Çünkü onlar Allah'ın adaletini ön plana çıkararak kulların fiillerine müdahale edemeyeceğine ve insanın bu konudaki özgürlüğüne dair görüşleri sürmüşlerdir. Bu hususta "Hâtır, zan ve itikaddır" görüşü hâtırın insanın kalbinde ortaya çıkan bir fiil olduğunu belirtmekte, "Hâtır, kelâmdır" görüşü ise onun Allah'a ait fiili olduğuna işaret etmektedir.<sup>103</sup>

Ebû Ali, hâtırın bir zan ve itikad olduğunu savunmakta ve hâtırın kelâm olduğu konusundaki görüşü reddetmektedir.<sup>104</sup> O, hâtır kalbin fiili derken aslında insan fiillerine vurgu yapmakta ve kişinin bu yüzden sorumlu tutulacağına değinmektedir. Bu görüşe karşılık Ebû Hâşim, hâtırın kelâm olduğunu ileri sürmektedir. Ebû Hâşim'e göre hâtır, ya Allah'ın bizzat kendisinin yaptığı veya bazı meleklerine yapmalarını emrettiği bir kelâmdır ve hâtırın kelâmdan başka bir şey

101 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 189.

102 Cüveynî, *el-İrşâd*, 170, 222-223.

103 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 170.

104 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/401.



olması caiz değildir.<sup>105</sup> Ebû Hâşim bu konuyu daha iyi açıklayabilmek için günlük yaşamdan örnekler sunar. Ona göre hâtır, işlevselliği açısından herhangi birinin çağırması ve onun bir başkasına konuşması yerine geçmektedir. Örneğin, bir kimseyi tehlikeli bir yola girmekten sakındıran kimsenin onu korkutması (*tahvîf*),- “Şu yola gitme! Çünkü o yolda yırtıcı hayvanlar vardır” diyerek kişide, o yoldan gitme konusunda bir korku uyandırması- hâtıra benzer. Eğer hâtır kelâm olmasaydı, bunların hâtıra benzemesi de mümkün olmazdı.<sup>106</sup> Burada insana karşı yapılan uyarı nefis bağlantılı olan “vicdan” olgusunu akla getirir. Bu düşünceler aynı zamanda dinî sorumluluk için şart olarak görülmüştür.<sup>107</sup>

Ebû Hâşim mahallinin yakınlığı sebebiyle hâtırın fikir vb. fiillerle karıştırılabileceğini ancak bu durumun onun kelâm olması gerçeğini değiştirmeyeceğini savunur. Eğer insanın kendisine gelen hâtır fikir vb. şeylerle karıştırma ihtimali, onun kelâm olmamasını gerektirseydi, zihnindeki birtakım inançları (*itikad*) da şahsî düşünceleriyle karıştırabilirdi. Bu da “hâtır, zan ve itikaddir” diyen Ebû Ali’nin görüşüne terstir.<sup>108</sup> Böylece Ebû Hâşim, Ebû Ali’nin bu itirazının bizzat kendi iddiasına da yöneltilebileceğini ifade ederek bertaraf etmeye çalışır. Ebû Hâşim görüşlerini savunurken, kendi haklılığını ispat etmek dışında, karşıt görüşün de aynı şekilde savunulamayacağını kanıtlamaya çalışır.

Bu görüşleri nakleden Kâdî Abdülcebâr, bunların çoğunda Ebû Hâşim’e katılarak hâtırın söz (*kelâm*) olduğunu kabul eder. Bununla birlikte onun Ebû Ali’ye yakın olduğu da ileri sürülmüştür.<sup>109</sup> Aynı zamanda hâtır konusunun güdüler (*devâî*) ile bağlantılı olarak ele alındığı anlaşılmaktadır.<sup>110</sup> Kâdî Abdülcebâr, ruh-beden ayrımını kabul etmez. Ancak ona göre gizli bir sözden ibaret olan hâtır, bir mana ortaya koyar ve iç konuşma olan hadîsü’n-nefs ile benzerdir. Dolayısıyla, onun hâtırla ilgili bu görüşünün ruhî bir durumu ifade ettiği düşünülebilir.<sup>111</sup> Nitekim bu iç kuvvetler, insanın varlığının gerektirdiği hallerdir. Hadîsü’n-nefs, herhangi bir fikrî çaba sonucu açığa çıkan bir olgu olmadığı için, bu hususta konuşmak düşüncede karışıklığa yol açsa da bu kavramın varlığı akılla algılanabilir.<sup>112</sup>

Kâdî, hadîsü’n-nefs olarak ele aldığı hâtır olgusunun, kelâm-ı hafî, tezekkür<sup>113</sup> ve fikir<sup>114</sup> ve gibi olgularla karıştırıldığını belirtir. Bu sebeple o, hâtır açıklarken bu kavramlara da yer verir. Dolayısıyla o, hâtır kavramını kendisiyle benzer ifadelerden ayrı olarak ele almakta ve onu, insanın iç yapısını oluşturan etkenlerden biri olarak görmektedir. Havâtır herhangi bir döngüye düşmeden tanımlama zorluğu, onun yeterince açık olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu

105 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/402-403.

106 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/403; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm*, 171.

107 Demir, “Vicdan”, 43/102.

108 Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm*, 175.

109 Yavuz, “Havâtır”, 16/524.

110 Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır”, 43.

111 Kâdî’nin Ruh Görüşü için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/187-192.

112 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/16.

113 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/7, 34, 35; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/308.

114 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 7/4; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/78.

sebeple havâtırını ancak zihinsel açıdan tanımlamak mümkündür. Aynı zamanda kişinin iradesinin yapacağı fiili önlemesi de bu konuda değinilmesi gereken bir başka husustur. Havâtırın bilgi ve inanç dâhil bütün zihinsel durumlara örneklik ettiğini söylemek de mümkündür. Bu manada aklın müdahalesinin olmadığı, araştırma (*bahs*), etraflıca düşünme (*teemmül*), derin düşünme (*tedebbür*) ve görme (*rü'yet*)<sup>115</sup> gibi terimler de bu bağlamda ele alınabilir.<sup>116</sup>

Mu'tezile'nin havâtır ile ilgili ortaya koyduğu bu deliller, Eş'arîler tarafından da yorumlanmıştır. Cüveynî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin genel olarak kelâm-ı nefsiyi zikrederken onu havâtır olarak yorumladığını aktarmaktadır. Cüveynî ve Kâdî Abdülcebbar'a göre Ebû Hâşim tarafından havâtır ile kelâm-ı nefsinin ilişkilendirilmesi kabul edilemez. Çünkü idrak ettiğimiz kalbi eylemleri kelâm-ı nefsiyle açıklayamayız.<sup>117</sup> Ancak Kâdî, nazar teriminin kalp ile kullanıldığında düşünmeye yol açtığını ifade eder. Bu açıdan bilgi elde etme yolu olan akıl dışında aynı zamanda kalp ile kullanılan nazar ifadesinin de bilgiye yol açtığı kabul edilmektedir.<sup>118</sup>

### 3.4. Havâtırın Şartları

Havâtır konusuyla ilgili bir diğer mesele, Mu'tezile'nin bu bilgi kaynağının güvenilir olup olmadığının tespit edilebilmesi için ortaya koyduğu şartlardır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, hâtırın iyi (*hasen*) olabilmesi için birtakım şartları içermesi gerektiği fikrindedirler. Bu olmadığında hâtırın kötü olduğuna kanaat getirilir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'den atıflar yapan Kâdî Abdülcebbar, bu şartları şöylece sıralar:

a) Hâtır, nazar ve mârifetin zorunlu olmasını iyi yapan yönü ifade etmelidir.

b) Hâtır kişiye zorunlu kıldığı bilgi ile zorunlu olan diğer bilgilerin zorunluluğunu da kapsamalıdır.

c) Hâtır, nazar ve mârifetin terkine yönelik bir korku (*havf*) içermelidir.

d) Hâtır, zorunlu kıldığı bilgileri belli bir sıra içerisinde ifade etmelidir.

Bu şartlar hâtırda mutlaka bulunmalıdır ve bunların dışında bir şart geçerli değildir.<sup>119</sup> Kâdî Abdülcebbar, bu şartların bazılarında Ebû Ali ve oğlu arasında ihtilaf, bazılarında ise uyum olduğunu belirtir.<sup>120</sup> Mu'tezile'nin ahlâk anlayışına göre zorunlu olan bir şey ancak bir yön sebebiyle zorunludur. Buna göre fiiller haddizatında nötr olup onların bir iyi ya da kötü bir değer ifade etmesi için belli bir yönde gerçekleşmesi gerekir. Aynı durum hâtır hakkında da geçerlidir. Hâtırın kişiyi nazar ve marifete yöneltmesi için fiilin iyi ya da kötü yönünü kişiye göstermelidir.<sup>121</sup> Ebû Ali'ye göre hâtırın vaciplik sebebi; kişiyi nimetlerin yok olması, şükran-ı nimette bulunmama ve zarardan emin olamama hususunda bilgi vermesi ve bunlarla

115 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

116 Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır", 44.

117 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 7/14-15; Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74; Cüveynî, *el-İrşâd*, 98; Aslan, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır", 44.

118 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

119 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/414.

120 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/414; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 179.

121 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/64.

korkutmasıdır.<sup>122</sup> Kişi hâtır sayesinde bu bilgileri aldığında, bunun gereğini yapması zorunlu olmakta ve sorumluluk gerçekleşmektedir.

Hâtırın ikinci şartı, onun kişiye vacip kıldığı bilgi sebebiyle vâcip olan diğer bilgilerin varlık şartını da içermesidir. Kâdî'ye göre hâtır, kişiye bir bilgiyi zorunlu kıldığında, o bilgiye dair lütuf olan diğer bilgileri de ona vermelidir. Şöyle ki; hâtır kişiye Allah'ın varlığını ve birliğini tanımayı vâcip kıldığında, bunun ardından, taat ettiğiinde sevap elde edeceğini, kabih olanı işlediğinde ise ceza göreceği bilgisini de vermelidir. Çünkü bu iki bilgi ilk bilginin oluşmasını sağlayan bir lütuftur. Mükellef, taati işlediğinde sevap kazanacağını, kabihini yaptığıında ise cezayı hak edeceğini bildiğinde, taatleri işlemeye daha yakın, kabihleri yapmaya ise uzak olur. Sevap ve ceza, bunların nasıl hak edildikleri ve Allah'ın bunları yaptığıına dair bilgi, Allah'ın varlığını, birliğini, adaletini ve hakîm olduğunu ve kötü olanı yapmayacağı bilindikten sonra oluşur. Kişi, Allah'ın hakîm olduğunu bilmezse, Allah'ın kulu mükellef tutup sevap vermeyeceğini, asi ile itaatkârı bir tutacağını, hatta isyankâra sevap verip, itaatkârı cezalandırmasını mümkün görür.<sup>123</sup>

Hâtırın üçüncü şartı, kişide nazar ve marifetin terk edilmesine yönelik bir korku içermesidir. Bu korku kişiyi nazar ve marifeti yapmak zorunda bırakır. Eğer bu korku olmasaydı, nazar ve marifet ona vâcip olmazdı.<sup>124</sup> Çünkü kişi, nazar ve marifeti terk ettiğiinde büyük bir cezaya uğrayacaktır. Burada ilk şarta da bir atıf vardır. Çünkü kişinin hâtır sayesinde nazar ve marifetin ne sebeple vacip olduğunu bilmesi zorunludur.<sup>125</sup> Kişi bu korkuya bağlı olarak nazarın vacip olduğunu bilir. Tabiatıyla hâtırın vacip olduğunu hatırlattığı nazar, dinle ilişkilidir. Kişi bu nazar sayesinde Allah'ı bilme konusunda bir zorunluluk altında olduğunu kavrar.<sup>126</sup>

Hâtırın dördüncü şartı ise, onun belli bir sıra halinde ortaya çıkmasıdır. Şöyle ki, hâtır, kişinin yapması gereken şeyleri ve bunların delillerini belli bir düzen içerisinde ifade etmelidir. Örneğin, mükellef önce Allah'ın varlığını, sonra birliğini, ardından da O'nun adaletli vb. olduğunu bilmekle yükümlü olduğundan, hâtır tüm bunları böyle bir sıralama içinde ifade etmelidir. Kâdî'ye göre hâtır, kişinin her aşamada, her durumda yapması gereken tüm akıl yürütmeleri açıklamalıdır. Çünkü hâtırın önceki nazarları vâcip kılıp sonrakileri kılmaması kötüdür. Üstelik böyle bir durumda hâtır kişiye her aşamada ne üzerinde düşüneceğini ve neyin önce neyin sonra olduğunu bildirmemiş olur.<sup>127</sup>

Kâdî'nin aktardığına göre Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu konuda kesin karar vermemişlerdir. Ebû Hâşim'e göre, hâtırın mükellefin üzerinde düşüneceği delilleri belli bir tertip içerisinde ifade etmesi gerekmez.<sup>128</sup> Çünkü kâmil akla sahip bir kişi, fiiller hakkında düşünüp, onların fâiline bağlı oluş keyfiyetini bilerek, cisimlerin ve arazların sonradan meydana gelen (*muhtes*) şeyler olduklarını ve böylelikle onların bir fâili olduğunu bilerek yaratıcının bilgisine ulaşabilir. Kişi

122 Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 180.

123 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/415.

124 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 12/432.

125 Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/112; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm*, 184.

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

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

128 Şerif el-Murtazâ, *Zahîre fî İlmi'l-Kelâm* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 177.

böyle düşünerek, örneğin kendisini bir yaratanın olduğunu anlamak için, matematik üzerine düşünmesi gerekmediğini bilir. Yani kişinin tecrübeyle bilebileceği konularda hâtırın ortaya çıkması gerekmez.<sup>129</sup>

Böylece Ebû Hâşim, hâtırın kişiye gereken tüm delilleri ona bildirmesinin gerekmediğini, kişinin bizzat kendisinin akıl vasıtasıyla bunlara ulaşabileceğini de ileri sürer. Kâdî Abdülcebâr, bazen onun diğer görüşü savunduğunu da kaydeder. Buna göre Ebû Hâşim, kişinin her aşamada düşüneceği şeyi bilmesi için hâtırın bunları tek tek ifade etmesi gerektiğini de söylemektedir.<sup>130</sup>

Ebû Ali de Kâdî gibi hâtırın kişinin üzerine düşüneceği delilleri belli bir düzen içerisinde ifade etmesi gerektiği kanaatindedir.<sup>131</sup> Ancak bazen o, Ebû Hâşim'in kabul ettiği görüşü de dile getirmektedir.<sup>132</sup> Kâdî Abdülcebâr bir yerde hocalarının görüşünü kesin olarak ifade eder. Buna göre Ebû Ali hâtırın kişinin dikkatini tek tek çekmesi gerektiğini söylerken, Ebû Hâşim buna gerek olmadığını çünkü kişinin aklı ile tabiatın hükümlerini bileceğini kaydetmektedir.<sup>133</sup> Bütün bunlar bize havâtır konusunda aynı ekol içerisinde dahi ortak bir kanaatin oluşmadığını göstermektedir. Ayrıca bu mesele kişinin ruh hali ile de yakından ilişkilidir.

## Sonuç

Havâtır, içsel bir tecrübe olup davranışa ve düşünceye yol açması bakımından pek çok disiplin tarafından ele alınmıştır. Özellikle tasavvuf, felsefe ve kelâm ilimlerinde, davranışı oluşturan hususlar üzerinde durulmuş ve bu bağlamda havâtırın davranışa etkisinden bahsedilmiştir.

Kelâmcılar genel olarak havâtırı kesin bir bilgi kaynağı olarak değil, insanın iradesi dışında Allah'ın yaratması sonucu, Allah ya da şeytan yoluyla gelen birtakım hissiyat ve fikirler olarak adlandırmışlardır. Bu doğrultuda, mahiyeti bilinmeyecek seviyede insanın kalbine hızlı ve gizli bir şekilde gelen bu fikirlerin ilim elde etmede de belirleyici olduğu kabul edilmiş ancak bunun doğruluk ve yanlışlığının belirlenmesi için akıl yürütmenin gerekliliği üzerinde durulmuştur. Her ne kadar objektif bir bilgi kaynağı olarak görülmesi de bunların kişinin davranışlarını etkilediği ve bu bakımdan insanın içine doğduğu andan itibaren kontrol edilmesi gerektiği de belirtilmiştir. Havâtır ile davranış arasında bir bağlantı olduğu görüşü daha çok Mu'tezilî âlimler tarafından kabul edilmektedir. Mu'tezilî âlimlerden bazısının havâtır, insanın iç gelişiminin özü olarak görmeleri, onun eşya ve olaylara hâkimiyet gücünü pekiştirmeyi sağladığı düşüncesine yol açmıştır. Diğer bir deyişle Mu'tezilî âlimler, bilginin nesne temelli betimlemesine yoğunlaşarak deneysel bir yaklaşıma sahip olsalar da diğer taraftan bilgiyi özne temelli açıklamaya çalışarak idealist davranmışlardır. Herhangi bir kişinin içinde oluşan havâtırın tercih sonucu fiil haline gelmesi, kişide bulunan hazır bilgilerle mümkün olur. Gelen havâtır, o kişinin bilgisine uygun ise fiil gerçekleşir. Aksi halde büyük ihtimalle

129 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

130 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

131 Şerif el-Murtazâ, *Zahîre*, 177.

132 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/434.

133 Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 12/266.

eylem gerçekleşmeyecektir. Bu anlamda eylemin meydana gelmesi kişinin o zamana kadar edindiği bilgi yapısıyla eşdeğerdir. Dolayısıyla eylemin oluşmasındaki bilinç hali giderek artarak eylemin ayırt edilmesi de güçlenmiş olur. Havâtırın yüklendiği fonksiyon ise bu ayırt ediciliğe yol açmasıdır.

Genel olarak Mu'tezilî âlimler, havâtırla ihtiyâr arasındaki ilişkiyi de ele almışlardır. Buna göre, insanı harekete geçiren ve geri durduran etkenler arasında seçim yapabilmek için, insanın kalbine doğmayan hâtır üzerinde ihtiyârın etkisi konusunda farklı görüşlerin olduğu söylenebilir. Nazzâm'a göre, insanın kalbinde iki hâtır yoksa onun seçim şansı da yoktur. Bazı Mu'tezile âlimleri ise havâtırın mahiyeti üzerinde durmuşlar, onun Allah'ın mı yoksa insanın mı fiili olduğunu tartışmışlardır. Bu konunun tartışılmasının temel sebebi Mu'tezile'nin insanın iç dünyasında var olduğunu söylediği havâtırın onun sorumluluğu ile olan ilişkisidir. Nitekim onlar, fiillerin sorumluluğunu insana yükleyen ve Allah'ı bundan tenzih eden bir anlayışa sahiplerdir. Buna mukabil mutasavvıflar ve Eş'arî'lerin bu hususta birbirleriyle mutabık oldukları anlaşılmaktadır. Onlar havâtırla birlikte bütün haricî ve dâhilî fiillerin Allah'ın yaratması sonucu oluştuğunda hemfikir olup insanın bu noktada mükellef olduğunu belirtmişlerdir. Bu da teklîf-i mâ lâ yutâk hükmünde olup Mu'tezilî düşünceye tamamen ters bir kabuldür. Mu'tezile'nin havâtıra yüklediği anlam onun kişide korku oluşturarak dolaylı yoldan bilgi edinmesine yardımcı olmasıdır. Bilgi edinen insan ise davranışlarına buna göre yön verir. Bu anlamda havâtırın genelgeçer bir bilgi kaynağı olarak görülmediğini, fakat davranışa sebep olması bakımından hareket ettirici neden olduğunu söyleyebiliriz. İnsanın kalbine gelen bu tarz düşünceler ilk aşamada sorumluluğa sebep olmasa da ortaya çıkardığı sonuç ve davranış kişiyi yükümlü kılar. Bu da havâtırın kontrol edilmesi ve kaynağının tespit edilmesi halinde kötü davranışların önceden önlenebileceği anlamına gelir. Havâtıra düşüncüyü harekete geçirmesi bakımından değer verenlerin ortak kabulü ise, onun varlığının dolaylı olarak mükellefiyete sebebiyet vermesidir.

Özet olarak havâtır kavramını objektif bir bilgi sebebi olarak incelemek, havâtır olgusunun Allah'tan kişiye ulaşan vahiyler mertebesinde onaylamak manasına gelir. Bu durumda da vahyin nübüvvetle bitmediği anlamına gelecektir. Bu da havâtırın, kelâm ilminin referansları arasına girmesini engeller. Havâtırını genel bir bilgi kaynağı olarak görmek, onun istisamarına yol açabileceği gibi herkes için genel geçer kurallar koymak anlamına gelir. Bu bakımdan havâtır vb. düşüncelerin kelâm bilgi teorisine denetlenmesi gerekmektedir. Bunu sağlamak için Mu'tezile geleneğinde havâtırdan sonra nazar devreye girmekte ve gelen düşünceler üzerine bir akıl yürütme faaliyeti gerçekleştirilmektedir.

Kelâm geleneğinde havâtır bilgi değeri, davranışa etkisi ve zihni fiiller içindeki yeri, düşünmeye sebebiyet vermesi ve akli kullanmaya yönlendirmesi bakımından üzerinde hassasiyetle durulan bir husustur. Gazzâlî sonrasında Eş'arî gelenekte daha ziyade sufilerde kabul görülen zihne gelen olumlu ve olumsuz düşünceler ayrımı üzerinden mesele incelenirken Mu'tezile'de davranışın doğru bir yapı içinde meydana getirilmesini sağlayan ve faili, fiilin

olumsuz yönü hakkında önceden uyarın ve ona ahlâkî bir bilinç kazandıran vicdan benzeri bir yapı olarak da görülmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi'î-teklîf*, ed. J. J. Houben. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1986.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 14 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1963.
- Abdülcebbar, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Hadr Muhammed Nebha. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012.
- Abdülcebbar, Kâdî. *Muhît bi'î-Teklîf*. thk. Ömer es-Seyyid Azmi. 3 Cilt. Kahire: eş-Şerikettü'l-Mısıriyye, (ty).
- Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhü'l-Usûli'l-hamse"Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Ak, Ahmet. "Mâtürîdî Âlimlere Göre İlhamın Bilgi Kaynağı Olması Sorunu". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2014/5), 129-146.
- Angın, Yasemin-Kızılgeçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dinî Kavramlarla İlişkisi ve Manevî/ Dinî Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (2020/1), 331-351.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Aslan, Abdülğaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2006), 29-56.
- Aytepe, Mahsum. *İlâhî Yardım ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'de Lütuf Teorisi)*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Aytepe, Mahsum. *Kâdî Abdülcebbar'da Lütuf Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *el-Fark beyne'l-Fırak*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûlü'd-dîn*, Beyrut: Dârül-Afâki Cedîde, 1981.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Hârûn. 2 Cilt. Kahire: Cem'iyetü'r-ri'âyeti'l-mütekâmile, 2004.
- Câhız, Ebû Osman el-Leysî. "Hüceci'n-nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız* içinde, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991, III/221-228.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Cengiz, Yunus. “Câhız’ın Düşüncesinde Vicdanın Gerçekleşim Seyri ve Denetlenmesi”, *İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı*, Ankara: İlem Kitaplığı, 2018, 107-138.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *el-İrşâd ilâ Kavâti’l-edille fî Usûli’l-İtikâd*. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1950.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn*. thk. Helmut Klopfer. Kahire: Dârü’l-Arab, 1989.
- Cüveynî, İmâmu’l-Harameyn. *Lüma el-Edille fî kavâ’idi akâidi Ehl-i Sünne ve’l-cemaâ*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmut. Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1987.
- Çağrıncı, Mustafa. “Vesvese”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70-73, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelik, İsa. “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”. *Din Bilimleri: Akademik Araştırma Dergisi* 2/ 1, 2002.
- Demir, Osman. “Vicdan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/100-12, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebâr’da İnsan Psikolojisi “Güdüler (devâi) ve İnsan Davranışı Üzerine Etkisi”*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1993.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdulhâdî. *Min Şuyûhi’l-Mu’tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârauhu’l-Kelâmiyyeti’l-Felsefiyye*, Kahire: Dâru’n-Nedîm, 1989.
- Ebu’l-Fazl İbn Manzur. “v-s-s”. *Lisânü’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru’l-İhyâi’t-Türâs, l-Arabî, 1997.
- Eraslan, Yunus. “İlham Bağlamında Eş’arî Kelâm Okulunun Tasavvufla İlişkisi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019/2), 671-709.
- Eraslan, Yunus. “Vahiy ve ilhâm Bağlamında Erken Dönem Hanefî-Matürîdî Kelâm Sisteminin Tasavvufla İlişkisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 348-379.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Kitâbu’l-Lum’a fî reddi alâ Ehli’z-zeyg ve’l-bida’*, Kahire: el-Hey’etü’l-Amme li-Şuuni’l-Metabîi el-Emiriyye, 1975.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû’l-Musallîn*, çev. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlü’l-Medenî-Tenbîhalâ Sebîli’s-Sa’âde*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *el-Münkız mine’d-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâu Ulûmi’d-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Hâris el-Muhâsibî. *er-Ri’âye li-hukûkillah ve’l-kıyâm bihâ*. thk. Abdülkâdir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1970.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin. *Kitâbu’l-İntisâr*. thk. Albert Nasri Nader. Beyrut: Matbaatu’l Katolokiyye, 1957.
- Hökekleli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- İbn Fûrek. *Mücerred Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*. thk. Daniel Gımarêt. Beyrut: Dâru’l-Maşrik, 1987.
- İbn Haldun. *Şifâu’s-Sâil (Tasavvufun Mahiyeti)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1977.
- İbn Metteveyh. *el-Mecmû’fi’l-Muhîti-bi’t-Teklif*. thk. Jan Peters. 3 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1986.
- İbn Rüşd. *Felsefe ve Din İlişkileri (Faslu’l-Makal; el-Keşf an Minhâci’l-edille)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbnü’l-Esir. “Htr”. *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1963.



- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu 'l-a 'lâm fi işarâti ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelâmî Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 24, Sayı: 24-25 (2007), 179-227.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 1994.
- Koloğlu, Orhan Ş. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsim Abdülkerim. *er-Risâletü 'l-kuşeyriyye*, Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1993.
- Maturîdî, Ebû Mansur. *Kitâbü 'l-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Mâturîdî, Ebû Mansur. *Tevlâtü 'l-Kur 'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Memiş, Murat. *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Murtazâ, Şerîf. *Zahîre fi İlmi'l-Kelâm*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tabsiratu'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.
- Öz, Mustafa. “Deysâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/270-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- İsfehânî, Râgîb. “Vesvese”. *el-Müfredâtü fi garîbi'l-Kur 'ân*. 2 Cilt. b.y.: Mektebetü Nizari Mustafa el-Bazi, t.y.
- Râzî, Fahrreddîn. *el-Metâlibü 'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- Seccâdî, Seyyid Cafer. *Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Sülemî, Ebî Abdurrahman. *Tabakâtu's-Süfiyye*. thk. Nureddin Şeribe. Beyrut: Mektebetü'l-Hancı, 1969.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihayetü 'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.
- Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ es- Sülemî. *Süneni't-tirmizî: Câmiu's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma "İslâm Tasavvufu"*. çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türker, Ömer. *İbni Sinâ'da Metafizik Bilginin İmkâm Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Wensinck, Arent Jean el. *Mu'cemu'l-Mufehres li-elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî*. 7 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1936-1969.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlham”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/187-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.