



[itobiad], 2021, 10 (4): 3943-3958

<p>Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı</p> <p>The Concept "Thoughts into heart" (<i>Havâtır</i>) as the Voice of God, Conscience and the Move Power of Reaching the Truth</p> <p>Video Link: https://youtu.be/RCV8y-rqHRs</p>	
<p>Osman Nuri DEMİR</p> <p>Dr. Öğr. Üyesi, Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi Asst. Prof. Ege University Birgivi Faculty of Islamic Sciences</p> <p>osman.nuri.demir@ege.edu.tr</p> <p>Orcid ID: 0000-0001-9701-6655</p>	

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type	: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received	: 19.11.2021
Kabul Tarihi / Accepted	: 30.12.2021
Yayın Tarihi / Published	: 31.12.2021
Yayın Sezonu	: Ekim-Kasım-Aralık
Pub Date Season	: October-November-December

Atıf/Cite as: Demir, O. N. (2021). Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı . İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi , 10 (4) , 3943-3958 . Retrieved from <http://www.itobiad.com/tr/pub/issue/66167/1026148>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <http://www.itobiad.com/>

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU Since 2012 – Istanbul / Eyup, Turkey. All rights reserved.

Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı

Öz

Tanrı'nın varlığı ve insanla ilişkisi gündeme geldiğinde O'nun varlığını kabul etsin veya etmesin her insan şayet varsa ve mümkünse bir şekilde Tanrı ile bağ kurma, O'nunla iletişime geçme arzusunu taşır. Çünkü yapısı gereği insan, varlığını bilip de görmediği ya da var olup olamayacağını düşündüğü şeylere yönelik olarak karşı konulamaz bir merak duygusu besler. Halbuki ilâhî dinler dünya hayatında Tanrı'nın sadece vahiy ve nübüvvet aracılığıyla ya da sadece seçilmiş bazı insanlarla iletişime geçtiğini, tüm evrene ve insanlığa ilişkin emir ve yasaklarını, arzularını ve hoşnutluğunu, reddettiği ve râzı olmadığı hususları yalnızca bu yolla bildirdiğini açıklamaktadır. Son Peygamber'in hak din olan İslâm'ı bir kez daha ve nihaî olarak tebliğ etmesiyle artık dünyada böyle bir ilişkinin de imkân dâhilinde olamayacağı aşikârdır. O halde Tanrı artık insanlarla irtibatını tamamen kesmiş midir ya da vahiy ve nübüvvetten bağımsız olarak Tanrı'nın insanlığın başlangıcından itibaren her bir insan ferdi ile bire bir ve farklı bir ilişkisi de var mıdır veya insanlık böyle bir olanağa ve kabiliyete sahip midir? Tanrı'nın bireysel olarak insanlarla irtibatı yoksa insanoğlunun imtihanı ve Tanrı ile ilişkisi nasıl ve ne şekilde gerçekleşmektedir? İnsanın özgür tabiatını gerçekleştirme mümkün olabilmekte midir? Bu türden mezkûr ve mevhum soru ve sorunların çözümünde düşünce tarihinde genelde *vicdan* kavramı ön plana çıkarılmış, vicdanın fonksiyonları tâdât edilerek onun insanda Tanrı'nın sesini, mesaj ve isteklerini açığa çıkaran bir mahal olduğu düşünülmüştür. Bu yönüyle dinî-felsefî gelenekte ve psikoloji alanındaki literatürde vicdan, insanda doğduğu andan itibaren var olduğuna inanılan ve kişide iyiyi kötüden ayırt etmeye yarayan içsel bir parametre, kişiden kişiye değişen ve geliştirilebilir soyut bir kavram olarak değerlendirilmiş ve vicdanın insanoğlu için yol gösterici bir rehber, ders veren bir öğretmen konumunda bulunduğu ifade edilmiştir. Vicdana, vicdanın, bir başka deyişle insanın iç sesine isnat edilen hususiyetlere benzer şekilde Kelâm âlimleri insanın kalbinde "havâtır" diye isimlendirilen içsel uyarıcıların bulunduğunu belirtmişlerdir. Kelamcılar iç uyarıcı diye adlandırdıkları hâtırları iyi ve kötü diye nitelendirerek derinlemesine tahlil etme cihetine gitmişlerdir. Bu makale Tanrı'nın sesi olarak nitelenen vicdan kavramını göz önünde bulundurarak, mütekellimlerin bu kavramın anlam alanına girecek şekilde ele aldıkları ve hakikate ulaşmanın muharrik gücü olarak tarif ettikleri havâtır mefhumu üzerinden bir araştırma yapmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tanrı, Vicdan, Havâtır, İmtihan, Adalet



The Concept "Thoughts into heart" (*Havâtr*) as the Voice of God, Conscience and the Move Power of Reaching the Truth

Absract

When the existence of God and his relationship with man come to the fore, every human being, whether he accepts his existence or not, has the desire to connect with God in some way, if there is and if possible, and to communicate with Him. Because, by nature, Humans have an irresistible sense of wonder about things that they know but have not seen or think they can exist. However, divine religions explain that in the worldly life, God communicates only through revelation and prophecy or only with selected people, and that he communicates his orders and prohibitions, desires and pleasures regarding the whole universe and humanity only in this way. It is obvious that such a relationship will no longer be possible in the world after the last Prophet once again and finally preached Islam as the true religion. Then, has God completely cut off all contact with humans, or does God have a one-to-one and different relationship with every human individual since the beginning of humanity, independently of revelation and prophecy, or does humanity have such an opportunity and ability? If God does not have contact with people individually, how and in what way does the test of human beings and their relationship with God take place? In the history of thought, the concept of conscience has generally been brought to the fore in the solution of the aforementioned and notable questions and problems, and it has been thought that it is a place that reveals the voice, messages and wishes of God in man by undertaking the functions of conscience. In this respect, in the religious-philosophical tradition and in the literature in the field of psychology, conscience has been considered as an internal parameter that is believed to exist in human beings from the moment they are born and helps to distinguish good from bad, as an abstract concept that can change and can be developed from person to person, and it has been stated that conscience is in the position of a guiding guide for human beings. Similar to the characteristics attributed to conscience, in other words, to the inner voice of the human being, the scholars of Kalam stated that there are internal stimuli called "Thoughts into heart" (*Havâtr*) in the heart of the human, and they described "these thoughts into heart" (*hatır*) as good and bad and went to analyze them in depth. In this article, the problem is going to be examined by considering the functions of conscience and the meanings attributed to the concept of "Thoughts into heart" (*Havâtr*) by theologians.

Keywords: Kalâm, God, Conscious, Havâtr, Evaluation, Justice



Giriş

Tanrı'nın varlığını kabul eden, O'na inanan insanoğlu bir şekilde Tanrı'nın kendisiyle irtibat kurmasını arzulamaktadır. Zira o doğası gereği var olduğunu bildiği, düşündüğü ya da inandığı ve sevdiği şeylerle ya görmek, duymak, dokunmak yani duyu organlarıyla hissetmek suretiyle veya haber alma ve bilgi edinme yoluyla kavramak bu mümkün değilse yine mezkûr araçlar vasıtasıyla bir bağ kurmak ister. Esasında bizim açımızdan bu durumun Tanrı için de O'nun kendi şanına yakışır bir biçimde gerçekleşebileceğini tasavvur etmek mümkün görünmektedir. İşte bu sebeple olsa gerek Tanrı da istek ve arzularını, emir ve yasaklarını birtakım vasıtalarla kullarına bildirme yoluna gitmektedir. Yine bunun bir sonucu olarak ilâhî dinler Tanrı'nın insanlığın tamamına ulaşmak üzere gönderdiği küllî mesajlarının vahiy ve peygamberler aracılığıyla diğer tüm insanlara iletilmiş olduğunu beyan etmektedir. Ancak bu anlamdaki genel ilişkiden farklı olarak inanan her insan Tanrı'nın bizzat kendisiyle de alâka kurmasını gönülden ister. Düşünce tarihi boyunca insandaki Tanrı ile ilişki kurabilme istidadı ve varsa böyle bir yeteneğin mahalli merak edilmiş ve araştırma konusu yapılmıştır. İnsanın şahsî ve hissî tecrübeleri de buna zemin hazırlamış ve bir şekilde duyduğunu düşündüğü iç sesin mahiyetini ve kaynağını aramaya koyulmuştur. Tanrı ile irtibatın merkezi olarak görülen ya da insanoğlunu Tanrı'dan uzaklaştırmak üzere amansızca mücadele veren şeytan ve nefisin saptırma ve vesvese verme emellerinin hemen karşısında sapsağlam bir halde konumlandığı düşünülen bu yere *vicdan* ismi verilmiştir. Farklı anlayış ve yorumlama biçimleri de bulunmakla birlikte İslâm düşünce geleneğinde vicdan kavramına karşılık olarak genel itibarıyla kalp ve nefis kelimeleri kullanılmıştır (Demir, O., 2013, s. 100-102). Meselâ tasavvuf literatüründe kalbin, dinî ve ahlâkî faziletlerin kaynağı olduğu varsayılmıştır. Vicdan kavramını da içine almak üzere ya da onun yerine istimal edilen kalp kelimesine oldukça fazla fonksiyonlar yüklenmiş hatta kalp, aklın idrakten âciz kaldığı noktalarda yegâne bilgi vasıtası olarak tasavvur edilmiştir. Bu sebeple aklın ihatasının dışına çıktığı düşünülen dinî hakikatler ve ilâhî sırlar konusunda doğru bilgi edinebilmenin en emin yolunun kalplerin günah kirlerinden, bunun yanında cehaletten, taklitten ve taassuptan arındırmak olduğu varsayılmış ve tavsiye edilmiştir. Dolayısıyla bu durum Tanrı ile irtibatın mahalli olarak kalbin önemine ve sonuç olarak tasavvufta vicdanî arınmanın ehemmiyetine işaret etmektedir. Nitekim kelimacı kimliği ile de bilinen Muhâsibî'nin (ö. 243/857) ve Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) aktarımlarına göre kalp çeşitli yollarla temizlendiğinde insanı ahlâkî davranışlara yöneltmekte, böylelikle insanoğlunun mânevî âlemi idrak etmesini ve onun gerçeklerini kavramasını sağlamaktadır (Hâris el-Muhâsibî, ts., s. 92; Ebû Tâlib el-Mekkî, 1426/2005, s. 1/152; Demir, O., 2013, s. 100-102). Tasavvuf erbabının



vicdana/kalbe yüklediği veya bulunduğunu varsaydığı hususiyetlerin çok yönlü ve diğer İslâmî disiplinlere nazaran abartılı olduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Zira burada aklın değerlendirme ölçütünün de ötesinde farklı anlamların yüklenmesi söz konusudur. Dolayısıyla mutasavvıfların kalbe ilişkin tasavvurları vicdanı da içine alan fakat onun da üzerinde bir yoğunluktadır.

Aşağıda genişçe yer vereceğimiz vicdana nispet edilen unsurlar nazar-ı itibara alındığında bu özelliklerin tasavvufçuların kalp için düşündükleri geniş mânâlardan ziyade kelamcıların hâtır/havâtr kavramıyla daha yakın bir anlam ilişkisi içinde olduğu görülebilecektir. Vicdana, vicdanın, bir başka deyişle insanın iç sesine isnat edilen hususiyetlere benzer şekilde Kelâm âlimleri insanın kalbinde "havâtr" diye isimlendirilen iç uyarıcıların bulunduğunu belirtmişlerdir.

Kelamcılar iç uyarıcı diye adlandırdıkları hâtırları iyi ve kötü diye nitelendirerek derinlemesine tahlil etme cihetine gitmişlerdir. Buna göre insanlarda bulunan iç uyarıcılar Rahmânî ve şeytanî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki yani Rahmânî havâtr insanı iyi bir işi yapmaya yöneltmekte ya da kötü bir işten insanoğlunu sakınmaya sevk etmektedir. Şeytânî havâtrın ise bunun tam aksine bir özellik taşıdığı düşünülmektedir. Rahmânî havâtrın vicdanın fonksiyonlarıyla örtüştüğü görülmektedir. Dolayısıyla Rahmânî havâtrın insanı Allah'a itaate davet eden, bu yönüyle de vicdana benzeyen mânevî bir unsur şeklinde değerlendirildiği anlaşılmakta, bu yönüyle yani vicdana yüklenen anlamlar itibarıyla de kelamcılar mutasavvıflardan kalın bir çizgiyle ayrılmaktadır (Abdülkâbir Bağdâdî, 1423/2002, s. 29; İbn Fûrek, 1987, s. 31; Demir, O., 2013, s. 100-102).

Felsefî geleneğe -tabi ki burada kastettiğimiz İslâm Felsefesi geleneğidir- ise meselenin ele alınışında Meşşâî anlayışın ön plana çıktığını belirtmemiz gerekir. Zira Meşşâî gelenektene uygun biçimde insanî nefsin yani nefsi-nâtıkanın yetenekleri burada kendini göstermektedir. Buna göre insanî nefsin iki temel yeteneğinden biri olan amelî akıl bedende gerçekleşen hareketlerin tamamının ilkesini oluşturmaktadır. İnsanî nefsin ilk yeteneği olan amelî akıl, nefsin bir yeteneğiyle yani nazarî akılla irtibat kurarak ahlâkî hükümler vermektedir. İşte bu hükümler ilkelerini nazarî akıldan almakta böylece insan fazilet-rezîlet ve hayır-şer gibi değerlerin arasındaki farkları kavrayabilmektedir. Burada önemli bir farkın varlığı göze çarpmaktadır. Tasavvufçular vicdanî unsurları aklın ötesine geçirirken, kelamcılar aklın sahası içinde meseleyi ele almakta, filozoflar ise bizzat akli merkeze kolyarak ve akıl üzerinden değerlendirmede bulunmaktadır. Bu bağlamda İslâm filozoflarına göre, bilmek ve icra etmekle ilgili yeteneklerin arasında bulunan bağlantı arttıkça insanî nefsin bir yeteneği olan amelî aklın insan bedenine olan bağımlılığı da aynı oranda yani ters orantılı bir biçimde azalmaktadır. Tabi ki aynı oranda insanoğlunun ahlâkî yetkinliğinde



gelişme kaydetmesi söz konusu olmaktadır (el-Kindî, 1369/1950, s. 2/ 270 vd.; Ayrıca bk. Fârâbî, 1987).

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) akla ilişkin olarak yapmış olduğu tanımlardan biri insanî nefsin bu yeteneğinin aynı zamanda vicdanla ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Akla dair farklı tanımlar yapan Gazzâlî bunlardan birinde aklı insanın duygularına hâkim olma gücü şeklinde izah etmektedir. Buradaki tarifi ve akla yüklediği anlamlar itibariyle Gazzâlî mutasavvıflardan da oldukça uzaklaşmaktadır. Dahası İmam Gazzâlî bahsi geçen tanıma ilâve olarak aklın diğer canlıların dışında sadece insana verilen ve yalnızca onda bulunan en yetkin vasıf olduğunu ifade etmektedir. İşte bu yönüyle akıl insanoğlunun eylem ve davranışlarının sonuçlarını tahmin etmesini, karşılaşılabileceği şeyler hakkında fikir yürüterek tedbir alma konusunda onun içinde istek ve arzu uyanmasını sağlamaktadır. Kaldı ki günümüzde vicdana yüklenen özellik ve fonksiyonlarla neredeyse birebir örtüşen bu tanımlamalar konusunda Gazzâlî yalnız da değildir. Meselâ benzer düşünceler Gazzâlî sonrasında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi âlimler tarafından da benimsenmiş görünmektedir (Gazzâlî, 1982), s. 3/8; Gazzâlî, ts., s. 145vd.; Fahreddin Râzî, 1392, s. 77, 81-83; Nasîrüddîn Tûsî, 2007, s. 36vd.; Kınalızâde Ali Çelebi, 2007, s. 74-76; Demir, O., 100-102). Dolayısıyla kelimciler ve felsefeciler arasında vicdana yüklenen mânâlar açısından benzer bir anlam odağının oluştuğu, özellikle de felsefî kelâm döneminde bu anlam ilişkisinin oldukça yakınlaştığı görülmektedir. Bütün bu anlatımlar vicdana yüklenen fonksiyonlarla havâtır kavramı arasında temel benzerliklerin, kavramsal yakınlıkların hatta nispet edilen özellikler açısından bir yönüyle aynileştirmenin söz konusu olabileceğine işaret etmektedir.

Havâtır Kavramının Tarihsel Gelişimi

Havâtır kavramı “hatur” köteninden türemiş olan “hâtır” kelimesinin çoğulu olup aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak gibi anlamlara gelmektedir. Yukarıda rahmânî ve şeytânî şeklinde iki tür havâtırın bulunduğunun değerlendirildiği ifade edilmişti. Bu bağlamda kelime genel olarak iradesi dışında insan zihninde beliren iyi veya kötü düşünceleri ifade etmek üzere kullanılmıştır (Yavuz, 1997, s. 523-526; Wolfson, 2001, s. 478-492; Aslan, 2006, s. 29-56; Koloğlu, 2011, s. 170-189; Demir, O., 2013, s. 49-52). Kavramın kökenini araştırdığımızda havâtır kelimesi ve türevlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de yer almadığını tespit edebilmekteyiz. Hadislerde ise havâtır kelimesinin farklı rivayetlerde ve değişik bağlamlarda kendisine yer bulduğunu ortaya koymak mümkündür. Meselâ cennet nimetlerinin insanoğlunun hayal gücünün sınırlarının bile ötesinde olduğunu ifade etmek üzere bu terimden istifade edilmiştir (Buhârî, “Tevhîd”, 35). Diğer



yandan şeytanın insan kalbine vesvese vermesini ve birtakım telkinlerde bulunmasını anlatırken de ilgili hadislerde “hutûr” kökünden türeyen kelimelere müracaat edilmiştir (Müsned, II, 313). Hadislerdeki kullanımlardan da kelimeye iyi ve kötü yani Rahmânî ve şeytânî olmak üzere iki farklı anlamın yüklendiği açıkça görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı hadis metinlerinde “lemmetân” kavramına yer verilerek kalbe doğan çift yönlü uyarıcılara vurgu yapılmıştır. Buna göre insanların kalplerine kaynağının şeytan veya melekler olabileceği ifade edilen birtakım gelip geçici düşüncelerin telkin edilmesi söz konusu edilmektedir. Bu türden düşüncelerin hayra, hakka ve hakikate ilişkin olanlarının Allah'tan geldiği zikredildikten sonra kendi kalplerinde böyle telkinlere maruz kalanların Allah Teâlâ'ya hamd ve övgüde bulunmaları tavsiye edilmiştir. Bunun yanında tam tersine hakkı ve hakikati yalan sayan ve kötülüğe davet eden istek ve arzuların bir diğer adıyla içsel çağrı ve telkinlerin ise şeytandan geldiğinin üzerinde durulmuştur. Şeytana nispet edilen bu kabilden çağrılara maruz kalan insanların ise kalplerinde beliren kötü düşünce, istek ve arzulara muhalefet ederek onlardan Allah'a sığınmalarının gerektiği bildirilmiştir (Tirmizî, “Tefsîr”, 2/35). İlâve olarak Hz. Peygamber müminin kalbinin ilâhî tasarruf altında bulunduğunu ifade ederek inanan her insanın kalbini İslâm'da sabit kılması noktasında Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmasını öğütlemiştir (Müsned, II, 168, 173; Buhârî, “Tevhîd”, 11; Tirmizî, “Kader”, 7).

Havâtır kelimesinin İslâm düşünce geleneğinde izini sürdüğümüzde yolumuzun Mu'tezile'ye düşmesi tabi ki kaçınılmaz olmaktadır. Zira Mu'tezilî âlimlerin bilgiye ulaştıran yolları araştırırken bir başka ifadeyle bilgi vasıtalarını incelerken gündemlerine alarak kelâmî literatüre dâhil ettikleri temel kavramlardan biri de “havâtır” olmuştur. Bağdâdî *Usûlü'd-dîn* isimli eserinde bilginin teşekkülünde havâtırın etkili olduğu düşüncesinin Mu'tezilî doktrinde bulunduğunu ifade etmiş hatta Mu'tezile bilginlerinin bu düşünceyi Brahmanizm'den aldığı iddiasını gündeme taşımıştır (Abdülkâhir Bağdâdî, 1423/2002, s. 26 vd.). Bağdâdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği havâtır kavramını Brahmanizm'den tevârüs ettiklerine ilişkin mezkûr iddianın temelsiz olduğu ve muhtemelen mezhebî sâiklerle gündeme taşındığı düşünülmektedir. Aşağıda bu hususa Wolfson'un iddialarıyla birlikte daha geniş bir biçimde cevap verilecektir. Ancak Bağdâdî'nin iddiasının ilk kısmı yani kelimenin Mu'tezile tarafından İslâmî literatüre dâhil edildiği saptaması tutarlı görünmektedir.

Her ne kadar kavramın kelâm alanına katılması Mu'tezile mütekellimleri eliyle olsa da onlarla sınırlı kalmadığı da âşikârdır. Çünkü birçok Mu'tezile kelamcısının yanında kelime Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarınca da istimal edilmiş hatta bizzat Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî de (ö. 333/944) kalpte istemsiz olarak beliren şeyleri ifade etmek üzere bu kavrama müracaat etmişlerdir. Meselâ Mâtürîdî havâtır “kalbe gelen şey”



diye tanımlamış ve insanın fıtrat deliline istinat ederek tevhid inancına dair bir arayış içinde olmasının doğuştan onun bedeninde var edilen bu özellik sayesinde istemsiz bir şekilde başladığını belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005, s. 208; Mâtürîdî, 2005-2011, s. 2/320-321).

Buradan Mâtürîdî'nin havâtır kavramına daha geniş bir rol biçtiği anlaşılmaktadır. Havâtır onun sisteminde insanın kendini tanımasından, varlık hallerini araştırmasına bu anlamda insana, evrene ve Tanrı'ya ilişkin küllî tasavvurlar ve bakış açıları edinmesine aracılık eden bir içsel ve tabii soruşturma hüviyetine bürünmektedir. Dahası Mâtürîdî insanın havâtır sayesinde tanıma ve bilme konusundaki içsel muharriklere yani yaratılışına bu amaçla yerleştirilen fitrî dinamiklere karşı koyamadığını düşünmektedir. İnsanın havâtır sâikiyle yöneldiği içsel sorgulamaları eserlerinde örneklerle anlatarak ayrıntılı ve farazî diyaloglara yer veren İmam Mâtürîdî'ye göre evrenin ve insan türünün sonradan varlık bulduğunun bilgisine ulaşan insanoğlu, (Mâtürîdî, 2005, s. 25-33) doğal olarak kendisinin de bir cüz'ü/parçası olduğu mevcûdatın, nasıl varlık sahasına çıktığını sorgulamaya girişmektedir. Ona göre şüphesiz ki bu türden sorgulamalara, aklını işlevsel olarak kullanan hiçbir insanın kayıtsız kalması mümkün değildir. Az önce de işaret ettiğimiz üzere Mâtürîdî bütün bu araştırma ve soruşturma edimlerinin temel sebebi olarak insan bünyesinde onu, eşyanın mahiyet ve hakikatini kavramaya çağıran ve sevk eden içsel düşüncelerin yani *havâtırın* bulunmasını zikretmektedir (Mâtürîdî, 2005, s. 210). İnsanoğlunun bu verili özelliğine dikkat çeken Mâtürîdî şu ifadeleriyle de insanın kendisini bu türden sorgulamalardan alıkoyamadığına ayrıca vurgu yapmaktadır:

“İnsan, kendi varlığının hâllerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı içsel sorgulamalardan (*havâtır*) uzak kalamamaktadır.” (Mâtürîdî, 2005, s. 208; Mâtürîdî, 2005-2011, s. 2/320-321).

Sonrasında ise Mâtürîdî, *havâtır* kavramı bağlamında insanoğlunun varlığa ilişkin anlam arayışına ve içsel sorgulamasına her insanın kendi içinde cevabını aradığını düşündüğü şu sorularla örnekler sunmakta ve böylece meseleye daha somut bir mahiyet kazandırmaktadır:

“Ben kimim? Niçin varım? Kendi kendime mi oluştu yoksa yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir başka varlık sayesinde mi meydana geldim?” (Mâtürîdî, 2005, s. 208; Ayrıntı için bk. Demir, O. N., 2020, s. 155-156).

İbn Fûrek'in anlatımına göre Eş'arî hâtır kavramını “hatırlamaya, sakındırmaya, uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak, insanın kalbine ve nefsine atılan, kalbin ve nefsin sözü” şeklinde tanımlamaktadır (İbn Fûrek, 1987, s. 31. Ayrıntı için bk. Aslan, 2006, s. 29-56). İbn Fûrek'in Eş'arî'ye nispet ederek aktardığı mezkûr ifadelerden onun meseleyi



yukarıda da bir kısmına yer verdiğimiz ilgili hadisler çerçevesinde ele aldığı ve ayrıntıya girmemeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Eş'arî ve Mâtürîdî metinleri incelendiğinde ilk dönem sünnî kelimcilerin "havâtr" kavramını hem Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla idrak edilebilmesi hem de insanın hüsün ve kubuh noktasında yani iyiye yönelme ve kötünden sakınma ameliyesinde zorlayıcı olmayan içsel bir çağrıya muhatap olması bağlamında kabul edildiği anlaşılmaktadır (Bu bağlamda özellikle irâde-i cüz'iyeye ekseninde yapılan tartışmalarla ilgili ayrıntı için bk. Arpaguş, H. K., 2018, s. 243-262.). Dolayısıyla havâtr kavramı kelâm ilminde bilgi edinme yolları, hüsün ve kubhun mahiyetinin tespiti, fiillerin gerçekleştirilmesinin ön hazırlığı gibi bir dizi konuyla irtibatlı olarak incelemişlerdir.

Kelâmî Gelenekte Havâtr

Mu'tezile âlimleri hâtır/havâtr kavramını genel itibariyle nazar konusu etrafında incelemişlerdir. Zira Mu'tezilî gelenekte insan açısından nazar Allah'ın bilgisine ulaşabilmesi adına zorunlu olarak başvurulması gereken bir araçtır. Esasında hâtır teriminin de burada devreye girdiğini ya da kavrama nazara ilâve ve yardımcı olarak ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek gerekir. Mu'tezile bu açıdan nazar ile hâtır arasında ilişki kurmuştur. Hâtırın bu ilişkideki temel özelliği nazarı terk eden kimseyi yaptığı bu iş konusunda uyarmak ve onun kalbine korku düşürerek kendisini nazar eylemine sevk etmektir. Havâtra yüklediği anlamlar cihetiyle burada İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilediğini ifade etmemiz yanlış olmayacaktır. Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) anlatımına benzer şekilde hâtırın buradaki fonksiyonunun kişiye şayet nazarı terk ederse kötü bir âkıbetle karşılaşacağını telkin etmek ve onu nazar yoluyla Allah'ı bilmeye davet etmektir (Koloğlu, 2011, s. 170). Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*'de bu durumu şöyle açıklar:

"Akıllı kimse nazarı terk ettiğinde oluşan korkuyu, nazara götüren yolu ve nazarın ulaştıracağı bilgileri ancak kendisine bir dâî veya onun yerine geçebilecek başka bir şey (hâtır) ortaya çıktığında bilebilir. Bu sebeple kişinin üzerine teklif ancak dâî ya da hâtır vâki olduğunda mümkün olabilir." (Kâdî Abdülcebâr, 1965, s. 12/389:12-14.)

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebâr insan açısından imtihanın devam edebilmesi ya da ona teklifin yapılabilmesi noktasında hâtırın bulunmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'ın kendinden önceki dönemde de bu hususta mezhep içinde birbirine yakın anlayışların varlığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kullanılan kavramlar farklılaşsa bile meselenin anlatım ve aktarımı konusunda mütekaddimîn dönemi kelimcileri arasında benzer yaklaşımlar bulunmaktadır. Meselâ Câhız'da (ö. 255/869), Nazzâm'da (ö. 231/845) ve İmam Mâtürîdî'de bu türden yaklaşımları görebilmek mümkündür. Ancak özellikle Câhız ve Mâtürîdî'nin konuyu daha çok akıl ve insan doğası etrafında incelediğini



unutmamak gerekir (Bu konuda ayrıntı için bk. Demir, O. N., 2020, s. 171-204).

Havâtırın niteliklerine gelince bu konuda Mu'tezilî kelamcılar birbirinden oldukça farklı görüşler serdetmişlerdir. Meselâ İbrâhim en-Nazzâm insanda biri isyana diğeri ise itaate çağırın iki hâtırın bulunduğundan bahseder. Buna göre akıl yürütme yetisine sahip bulunan her insanın kalbinde biri kendisini itaate, öteki ise isyana davet eden iki hâtır yaratılmaktadır ve böylece insanoğlunun seçimleri yoluyla âdil bir şekilde imtihan olunabilmesi sağlanmaktadır. Zira ihtiyarın sahih olması ve imtihandan bahsedilebilmesi için bu gereklidir (Eş'arî, 1963, s. 427-428; Şehristânî, 1961, s. 41). Eş'arî *Makâlât*'ta Nazzâm'ın mezkûr görüşünü zikrettikten sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849) düşüncelerine yer vermektedir. Allâf ise Nazzâm'dan farklı olarak Allah'la birlikte şeytana da hâtır nispet etmektedir. Allâf, Allah Teâlâ'nın insanda yani onun kalbinde kendisini düşünmeye sevk eden ve Allah'a itaat etmeye çağırın bir hâtır vücuda getirdiğini, şeytanın bu duruma mukabelede bulunarak insanoğluna karşı telkinde bulunduğunu ve böylece insana verdiği karşı hâtırla onu itaatten saptırıp isyana yönelttiğini beyan eder (Demir, O., 2013, s. 50). Esasında Allâf'ın bu görüşü Kur'ân'daki ilgili âyetlerle de uyumludur. Zira Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de kendisinin karşısında insana telkinde bulunabilen kötü muharrik güç olarak şeytanın varlığına işaret etmektedir. Her ne kadar âyetlerde şeytanın vesvesesinin zayıflığına, insan üzerinde Allah'ın dışında mutlak ve gerçek otorite bulunmadığına vurgu yapılıyor olsa da bu durum şeytanın da insana çağrı ve telkinlerde bulunduğu, onu isyana teşvik ve sevk ettiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır (İlgili âyetler için bk. en-Nisâ 4/83; en-Nahl 16/99-100; en-Nûr 24/21; Fussilet 41/36; en-Nâs 114/1-4). Koloğlu hâtırın kelâm olup olmadığına ilişkin meseleyi Kâdî Abdülcebbâr'ın görüş ve aktarımları çerçevesinde tafsilatlı bir şekilde incelemektedir (Ayrıntı için bk. Koloğlu, 2011, s. 170-189).

Konu hakkında Cübbâiler'in de fikir birliği içinde olmadıkları görülmektedir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında bu meselede tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmalar özellikle de hâtırın fâilinin kim olduğu konusuna odaklanmıştır. Burada Ebû Ali bir ayrıma giderek zan ve kanaat nevinden olan havâtırın fâilinin insan olduğunu belirtmiştir. Oysa Ebû Hâşim hâtırın kelâm cinsinden olduğunu kabul etmiştir. Hal böyle olunca Ebû Hâşim hâtır ilâhî bir fiil olarak nitelemiş ve fâilinin Allah Teâlâ olduğuna ilişkin bir kanaatte olduğunu belirtmiştir (Koloğlu, 2011, s. 170-189). Kâdî Abdülcebbâr da Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye yakın görüşler benimsemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin hâtır konusunda homojen bir yapıda olmadığını da ifade etmemiz gerekir. Çünkü ekolün mensupları arasında havâtırın



gerçekliğini ve vuku buluşunu reddedenler de yer almaktadır (Koloğlu, 2011, s. 171; Demir, O., 2013, s. 49).

Havâtır Kavramının Menşei

Kelâmî gelenekte havâtır kavramının insanın imtihanının makul bir şekilde gerekçelendirilmek üzere ve Tanrı'nın varlık bilgisine ulaşmanın muharrik gücü, teşvik edici unsuru olarak kullanıldığı kanaati ifade edildi. Ancak şurası muhakkak ki *vicdanın* Tanrı'nın sesi olarak tanımlanması esasına dayanan benzer kullanımların İslâm öncesi dönemde de yaygın olduğu bilinmektedir. Muhtemelen bu sebeple bazı müslüman düşünürler ve yabancı bilim adamları havâtır kavramının izini sürerken bu terimin menşei sadedinde farklı filozof, kültür ya da dinlere işaret etmişlerdir. Yukarıda da değinildiği üzere meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî Nazzâm özelinde Mu'tezile'nin havâtırı tevârüs etmesi noktasında Brahmanizm'e referans verirken Wolfson ise Bağdâdî'nin bu iddiasını reddetmektedir. Çünkü Wolfson'a göre Bağdâdî'nin iddiasının aksine havâtır kavramının sözlü ya da yazılı bir kaynağa dayanıp dayanmadığı tam olarak bilinmemektedir. Tabi ki burada Wolfson'un, Bağdâdî'nin iddialarını reddederek Mu'tezile'yi Brahmanizm iddiası noktasında töhmet altında kalmaktan kurtardığı düşünülmemelidir. Çünkü Wolfson bir taraftan Bağdâdî'nin mezkûr kaynak tahminini reddederken diğer yandan o da kendince müslüman düşünürlerin fikirleri için önceki kültür ve dinlerden kaynak bulma arayışına girişmekte ve başka bazı iddiaları gündeme taşımaktadır (Wolfson, 2001, s. 483; Aslan, 2006, s. 38).

Bu bağlamda Nazzâm'ın anladığı ve yorumladığı şekliyle havâtırın kavram olarak kullanımının muhtemel menşeiine dair üç şeye işaret edilmektedir. Bunlardan ilki Zerdüstlük'teki insanın iyi olanı yahut kötüyü seçebilmesi temeline dayanan iki ruh ya da ikiz ruhlar inancıdır. Bir diğeri Arapçadaki hâtır kavramının İbranicedeki "yeser" kelimesinin tercüme edilmesi sonucunda ulaşılmış olabileceği öngörüsüdür. Çünkü her iki kelime de "arzu, istek, yönelim, teşvik" gibi anlamları taşımaktadır (Ayrıntı için bk. Wolfson, 2001, s. 484-485; Aslan, 2006, s. 38vd.).

Wolfson, Nazzâm'ın hâtır anlayışının kaynağına ilişkin olarak üçüncü bir ihtimali dile getirmektedir. Burada işaret edilen kaynak ise Platon'dur (m.ö. 427-347). Wolfson bu iddiasını hâtır ile "nefs" kavramlarının birbirleriyle olan anlam yakınlığıyla temellendirmeye çalışmaktadır (Wolfson, 2001, s. 484-485).

Havâtır kavramını yukarıda ana hatlarıyla aktardığımız muhtemel üç kaynak iddiasını zikrettikten sonra Wolfson da ister istemez bunların spekülasyondan öteye geçemeyeceğini itiraf etmek durumunda kalmıştır. Bize göre de İslâm kelamcıları bir düşünceyi, fikri ya da iddiayı başka bir din, kültür ya da felsefî birikimden tevârüs etmiş olsalar bile genelde onu dönüştürme hatta yeniden inşâ ederek İslâm düşüncesine entegre etme veya



en azından uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Görünen o ki burada da benzer bir durum söz konusudur. Bu anlamda özellikle Mu'tezile kelâmcılarından başlayarak mütekellimler insanın imtihan edilmesi ve Tanrı'nın varlık bilgisine ulaşabilmesi meselelerindeki metodolojiyi hâtır kavramından yararlanarak mümkün olduğunca aklî bir temele bağlamaya, bu yolla rasyonelleştirmeye çalışmışlardır.

Havâtırın Fonksiyonları

Havâtır kavramının doğrudan ilişkili olduğu alan insan fiilleri konusudur. Esasında bu kavramın İslâmî terminolojiye dâhil edilmesinin temelinde insanın fiillerinde özgür olduğunun aklen ispat edilmeye çalışılma çabası yatmaktadır. Zira İslâm kelâmcıları insanın imtihana tâbi tutulabilmesi için eylem ve davranışlarını hürriyet içinde gerçekleştirmesinin adil ve ahlâkî bir gereklilik olduğunun farkındadır. Diğer yandan insana doğru bir akıl yürütme yöntemiyle tevhid bilgisine ulaşabilme, Allah'ın insan fıtratına yerleştirdiği bozulmamış mekanizmanın rehberliğinde yüce yaratıcının varlığını ve birliğini idrak edebilme kabiliyet ve yeteneklerinin verili olduğu iddialarının ispatı açısından da hâtır kavramından yardım alınmıştır.

Kur'ân'da hâtır kavramı ve türevlerinin bu makaleye konu edilen anlamı itibariyle yer almadığı daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın insana yönelttiği itaat çağrısı ve buna mukabil olarak şeytanın insanı doğru yoldan saptırmak adına sergilediği türlü çabalar anlatılmaktadır. Ancak kuşku yok ki Kur'ân'da şeytana hasım olarak zikredilen yegâne iyi ve muharrik güç bizzat Allah Teâlâ'dır. Meselâ ilgili âyetlerde bu hakikate açıkça işaret edilmektedir: "Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz." (en-Nisâ 4/83), "Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah'ın lütfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahattan asla arınamazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir." (en-Nûr 24/21), "Eğer şeytandan sana bir fileme gelirse hemen Allah'a sığın! Allah işitendir, bilendir." (Fussilet 41/36), "De ki: "Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım!" (en-Nâs 114/1-4), "Gerçek şu ki o şeytanın, iman etmiş olanlar ve rablerine dayanıp güvenenler üzerinde bir hâkimiyeti olamaz. Şeytanın hâkimiyeti ancak onu kendilerine velî edinenler ve onun yüzünden müşrik olanlar üzerinde geçerlidir." (en-Nahl 16/99-100), Yukarıda bir kısmına yer verdiğimiz üzere bir hadis rivâyetinde de bu hususa yer verilmiştir: "İnsanın biri melekten diğeri ise şeytandan olan iki ziyareti (lemmesi) bulunmaktadır. Melekten olan ziyarete gelince o insanı hayra, Hakk'a inanmaya ve nefis yumuşaklığına yönlendirir; şeytandan



olana gelince o ise insanı şerre, Hakk'ı inkâr etmeye ve nefsin kötülüğüne davet eder." (Tirmizî, "Tefsîr", 2/35). İşte kelâmcılar rahmânî ve şeytanî davetlerin insana nasıl ulaştığı, meydana gelen bu halin insanda nasıl akis bulduğu konularını açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.

Kelâmcılar insan hürriyetini ve onun fiillerini özgürce gerçekleştirebilme kabiliyetini dikkate alarak insandaki içsel çağrılarının oluşum keyfiyetini değerlendirmişlerdir. Muhtemelen Nazzâm'ın insanda ihtiyarın sahil olması için biri harekete geçmeyi (*ikdâm*), diğeri geri durmayı emreden iki hâtırın bulunması gerektiğine ilişkin düşüncesinin temeli de buraya dayanmaktadır. Ayrıca İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) Nazzâm'ın mâsiyet hatırının Allah'tan geldiğini, ancak Allah Teâlâ'nın insanı tahrik ederek mâsiyete yöneltmek için değil, eylemlerini özgürce gerçekleştirip fiillerini adil bir şekilde yapmaya sevk etmek üzere yarattığı görüşünü savunduğunu nakletmektedir (Eş'arî, 1963, s. 427-428; Wolfson, 2001, s. 481). Nazzâm'ın hâtıra yüklediği anlam ve yorum şeklinin benzer şekilde daha sonra *İhyâ'nın Şerhu acâibi'l-kalp* kitabındaki açıklamalarından anlaşıldığı şekliyle Gazzâlî tarafından da benimsediği görülmektedir. En azından burada kavramlaştırma ve kullanım açısından benzerlik bulunmaktadır (Gazzâlî, 1426/2005, s. 876-928). Görüleceği üzere havâtır kavramı âdil ve ahlâkî bir imtihanın temelini yerleştirilmekte ve burada insanın özgür tabiatı ön plana çıkarılmaktadır.

Diğeri yandan Mâtürîdî açık bir şekilde rahmânî ve şeytanî havâtır şeklinde bir ayrımı zikretmiyor olsa da onun havâtıra yüklediği anlamlar, insanın düşünmesine ve aklını fonksiyonel bir şekilde kullanmasına verdiği önem; ayrıca insana düşünmemeyi tekin eden hisleri bizzat şeytanî bir vesvese ve yönlendirme olarak kabul etmesi onun da böyle bir ayrımı kabul ediyor olduğunu ima etmektedir (Mâtürîdî, 2005, s. 17, 208-209).

Anlaşılan o ki mütakellimler havâtır kavramını insanın iç sesinin mahiyet ve keyfiyetini anlamak üzere kullanmışlardır. İçten gelen sesin değerlendirilmesi eylemini ve bu sese kulak verilmesi ya da kaçınılması hususlarında ise akıl ve iradenin etkinliğine dikkat çekmişlerdir. İnsanın bu bağlamda önce içsel çağrısının mahiyet ve kaynağını tespit etmek üzere aklını kullanması gerekir. Çağrının hakikati ortaya çıkınca yani rahmânî mi yoksa şeytanî mi ya da itaate mi yoksa isyana mı davet edildiği belli olunca burada da irade ve seçim hürriyetini devreye alıp edimlerini buna göre şekillendirmesi istenmektedir. Bu açıdan havâtır kavramı ile hem içten gelen sesin hakikati hem bu içsel çağrının insanı nazar ve temmüle yönlendirmesi hem de akıl yürütme ve irade yoluyla tercihte bulunma ve davranışlarını yönlendirme ameliyesi anlamlandırılmaya dolayısıyla insanın imtihanı anlaşılması çalışılmaktadır.



Sonuç

Mu'tezile içindeki farklı yaklaşımlar dışarıda tutulduğunda mütekellimlerin genel itibariyle havâtırın bilgi edinmeye sevk etme, nazar ve istidlâle yöneltme noktasındaki etkisini göz ardı etmedikleri ancak bunun yanında havâtırın tek başına bilgi edinme yolu ya da salt bir bilgi kaynağı olarak da kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Daha doğrusu kelim âlimleri havâtırın bu bağlamdan ziyade içsel çağrılarının mahiyet ve keyfiyetinin anlaşılması düzleminde inceleme konusu yapmışlardır. İnsanın içindeki karşıt çağrı ve yönelimlerin kaynaklarını ve insanın edimlerinin üzerindeki etkilerini araştırmışlardır. Bununla birlikte özellikle Mu'tezilî gelenekte hâtırın nazarı açığa çıkarması, insanı nazar konusunda teşvik ederek akıl yürütmeye yönlendirmesi üzerinde durulmuştur. İçinde doğan, ortaya çıkan çağrının mahiyetinin bilinip değerlendirilmesi noktasında özellikle Mâtürîdî aklın hakemliğinin önemine vurgu yapmıştır. İçsel çağrılarının rahmânî ve şeytânî şeklinde ikiye ayrılarak incelenmesi de hâtırın mahiyetinin anlaşılması ve bu bağlamda hangi davetin kabul edilip peşinden gidileceği; hangi çağrının da reddedilip ondan uzak durulacağı noktasında aklın hakemliğine başvurulması gerektiği hususu kâhir ekseriyetle kelamcılar arasında kabul görmüştür.

Havâtırın mütekellimlerin gündemini meşgul etmesinin temel nedenlerinden biri insanın imtihanının anlaşılması ve aklî olarak temellendirilmesi, bir diğeri ise fıtratın şهادetinde içsel çağrıları takip edip tevhid hakikatine, tanrının varlık bilgisine ulaşılabilmesi imkânının ispatı çabaları yatmaktadır. Aynı zamanda insanın fiillerinin nasıl gerçekleştiği, fıtrat, doğa ve akıl arasında insanoğlunun eylem ve davranışlarının hangi sâiklerle vücuda geldiği gibi hususlar yine havâtır kavramını üzerinde durulmaya fazlasıyla layık hale getirmiştir.

Sonuç olarak Tanrı'nın insanoğlunu varlığının başlangıcından beri yalnız bırakmadığı, onu zaman zaman vahiyle ve nübüvvet kanalıyla elçiler göndererek desteklemekle beraber içindeki rabbânî çağrıyla da her zaman iyiye ve doğruya davet ettiği anlaşılmaktadır. Bu meyanda insanın vicdanı ona her zaman Tanrı'nın sesini fısıldamaktadır. Ancak insanın içsel çağrısı sadece Tanrı'nın sesinden ibaret değildir. Onun iç âleminde aynı zamanda isyana teşvik çağrısı da yükselmektedir. İşte bu davetlerin niteliğini belirlemek için de ona akıl nimeti bahşedilmiştir. Bununla beraber içsel çağrıların vahiyle eşdeğer tutulması ve mutlak ve nesnel bir bilgi kaynağı olarak görülmesi de mümkün değildir. Zira böyle bir tavır hem vahye gölge düşürecek hem de bilgi tanımına ve bilginin elde edilme yollarına aykırı olacaktır. Bu cümleden olarak ve artık yer yüzüne vahiy ve peygamber gönderilmeyeceği hususu göz önünde bulundurularak rüya, ilham ve diğer bu türden farklı vasıtalarla kendisine hususî bilgiler verildiği iddiasıyla



ortaya çıkan insanların her türlü söylem, fikir ve iddiasının mutlak olarak bilgi ifade etmeyeceği ve yalnızca kendisini bağlayacağı unutulmamalıdır.

Kaynakça

Arpaguş, H. K. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrâde-i Cüz'iyeye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr.. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018, 243-262.

Aslan, A. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006/1 (16): 29-56.

Abdülkâhir Bağdâdî. (1423/2002), *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye.

Demir, O. N. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fıtrat". *Diyanet İlmî Dergi* 56 / 1 (2020): 171-204.

Demir, O. N. (2020), *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları.

Demir, O. "Vicdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 100-102.

Demir, O. (2013), *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranış Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları.

Ebû Tâlib el-Mekkî. (1426/2005), *Kıttu'l-Kulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vaşfu Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. nşr. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen. (1963), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Fahredden Râzî. (1392), *en-Nefs ve'r-rûh*. nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî. Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye.

Fârâbî, Ebû Nasr (1987), *Fusûl'ul-Medeni*. nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanefi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. (1426/2005), *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm (1982), *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Marife.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm. (ts.), *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif.

Hâris el-Muhâsibî. (ts.), *er-Riâye li hukûkillâh*. nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye.

İbn Fûrek. (1987), *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.



Kâdî Abdülcebbâr. (1965), *el-Muğnî fî evvâbi't-tevhîd ve'l-adl/en-Nazar ve'l-maârif*. nşr. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme.

Kınalızâde Ali Çelebi. (2007), *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kindî, Ya'kûb b. İshâk. (1369/1950), *Risâle fi'n-nefs (Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye İçinde)*. nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârül-Fikri'l-Arabî.

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

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2005), *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2005-2011), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi.

Nasîrüddîn Tûsî. (2007), *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Şehristânî. (1961), *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî.

Wolfson, H. A. (2001), *Kelam Felsefeleri müslüman-huristiyan-yahudi kelamı*. İstanbul: Kitabevi.

Yavuz, Y. Ş. Havâtır, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 523-526.

