



Kader

Cilt: 15, Sayı: 3, 2017, ss. 678-697

e-ISSN: 2602-2710

Volume: 15, Issue: 3, 2017, pp. 678-697

KELAM KONULARINA TASAVVUFÎ YAKLAŞIM: HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN "ER-RİÂYE Lİ HUKÛKİLLÂH" ESERİ ÖRNEĞİ

Tarık TANRİBİLİR

Öğr. Gör., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat F.

tariktanribilir@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4276-9972>

Nail KARAGÖZ

Yrd. Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Ü. İlahiyat F.

nailkaragoz@osmaniye.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6409-6513>

Öz

Kelam ve Tasavvuf, İslâm düşünce sisteminin yapıtaşlarını oluşturan önemli disiplinlerdendir. Bunların doğuş ve gelişim süreçlerini bilmek ve aralarındaki ilişkiyi doğru okuyabilmek, İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkı sağlayacaktır. Hem Kelam hem de Tasavvuf tarihi açısından önemli bir şahsiyet olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), bunları sentezleyerek karma bir metod ortaya koymaya çalışması bakımından öncül bir şahsiyettir. En hacimli eseri olan "*er-Riâye li Hukûkillâh*", onun Kelam-Tasavvuf ilişkisine dair düşüncelerini yansıtan oldukça önemli bir kaynaktır. Esasında bir Tasavvuf ve Ahlak kitabı olan "*er-Riâye li Hukûkillâh*", Tasavvufa ait teorik denemelerin ilklerinden birini oluşturması ve bazı tasavvufî kavramları ilk defa kullanması bakımından kendi alanında büyük bir öneme sahiptir. Eserimiz, maksadına uygun olarak daha ziyade tasavvufî kavramlar ve problemler üzerinde durmuş, belli başlı kelamî konulara da değinerek adeta Tasavvuf ile Sünnî Kelamı mezcetmiştir. Biz de erken dönem Kelam-Tasavvuf ilişkisine ışık tutması açısından Hâris el-Muhâsibî'nin "*er-Riâye li Hukûkillâh*" eseri örneğinde kelam konularına tasavvufî yaklaşımını değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillâh, Kelam, Tasavvuf, Ehli Sünnet.

THE SUFISTIC APPROACH TO THE TOPICS OF KELAM: THE EXAMPLE OF THE "ER-RİÂYE Lİ HUKÛKİLLÂH" OF HÂRİS AL-MUHÂSİBÎ

Abstract

Kelam and Sufism are important disciplines that constitutents of the Islamic thought system. Knowing their origins and development processes and reading the relation between them will play an important role in the development of Islamic thought. Hâris al-Muhâsibî (d. 243/857), who we are working on and founding member of both sciences, is a preliminary figure in terms of trying to put forward the Sunni-Sufi hybrid method by synthesizing them. His most voluminous work, "*er-Riâye li Hukûkillâh*" is a very important resource to learn of our writer's thoughts about the Kelam-Sufi relationship. Fundamentally, a book of mysticism and moral philosophy, "*er-Riâye li Hukûkillâh*", has a great prestige in its field in terms of the first attempts of Sufism methodology and the use of some mystical concepts for the first time. Our work has emphasized the more sufistic concepts and issues in accordance with its purpose, and has touched upon some important Kelami issues and has almost mystified Sufism and Sunni. We have also evaluated the Sufi approach to the matters of Kalam in the sample of Hâris al-Muhâsibî's "*er-Riâye li Hukûkillâh*" in terms of shedding light on the relationship between early Kelam and Sufism.

Keywords: Hâris al-Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillâh, The Islamic theology, Sufism, Ahl al-Sunna.

Atf: Tanribilir, Tarık ve Nail Karagöz. "Kelam Konularına Tasavvufî Yaklaşım: Hâris El-Muhâsibî'nin "*Er-Riâye Li Hukûkillâh*" Eseri Örneği". *Kader* 15, sy. 3 (2017): 678-697.

Giriş

İlk dönem mutasavvıflarının ve takipçilerinin Tasavvuf kitaplarında akideye dair önemli meselelere değinmelerinin ve Tasavvufla Kelamı iç içe etüt etmelerinin temelinde, bir ahlak ve davranış bilimi olan Tasavvuf için sağlam bir inanç temeli oluşturmak, bu sayede meşruiyetlerini sahih bir inanca dayandırmak ve dinin köklerinden ayrılmayan bir faaliyette bulunmak yatmaktadır. Nitekim Kuran’da sağlam ve doğru bir inanç üzerine bina edilmeyen amellerin şiddetli rüzgârda savrulan küllere benzetilmesi,¹ bütün dini disiplinlerde itikadî bir prensip olarak benimsenmiş ve “önce itikadı tashih sonra amelleri tezyin” söylemi düstur edinilmiştir. Kelamcıların Tasavvufa ilgi duymalarının sebebi, dönemlerindeki popüler ve entelektüel tasavvuf cereyanlarından çeşitli şekillerde etkilenme sonucunda bu organizasyona kayıtsız kalamamak ve tasavvufun geniş halk kitleleri içerisinde yaygınlaşmasına paralel olarak içerisine karışabilecek her türlü gayr-i İslâmî düşünce, inanç ve ayinleri İslâm inanç sisteminin denetimi ve kontrolü altına alıp bu yolla akideyi korumak şeklinde tespit edilebilir. Bununla birlikte Kelam ve Tasavvuf etkileşimi, bu ilimlerin yoğun bir şekilde felsefe ve muhtelif kültürlerin etki alanına girmesiyle birlikte mütekellim-sûfî çekişmesine dönüşmüş, karşılıklı olarak çeşitli ithamlara ve ciddi eleştirilere neden olmuştur.

Hâris el-Muhâsibî, Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) öncülüğünü yaptığı eser merkezci Ehli Hadis taraftarlarıyla Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) temellerini attığı akıl merkezci Mu’tezile’nin mücadele ettiği çetin bir ortamda yaşamıştır. Muhâsibî, çoğunlukla Ehl-i Hadise daha yakın görüşler serdetmesine rağmen metot olarak orta bir yolu takip etmiş ve akıl-nakil dengesini kurma eğiliminde olmuştur. Muhâsibî, İbn Küllâb (ö. 240/854) ve Kalânîsî (ö. IV./X. yy. başları) ile birlikte Sünnî düşünce sistemi içerisinde aklı düşüncenin öncülüğünü yapmış, kelam ilmiyle uğraşarak selef akidesini kelamdan elde ettiği delillerle savunmaya çalışmıştır.

Ehli Sünnetin kurucu unsurlarından sayılacak kadar kelamda mahir olmasının yanı sıra İslâm düşünce tarihinde sûfî dünya görüşünün ilk teorisyeni olarak kabul edilmesi, Muhâsibî’nin çok yönlü zengin bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Onun ilk sistematik tasavvuf eserlerinden biri kabul edilen “*er-Riâye li Hukûkillâh*” adlı eseri, tasavvufa birçok orijinal kavram ve perspektif kazandırmakla kalmamış aynı zamanda onun kelamî görüşlerini de bize yansıtmıştır. Biz de bu iki farklı ilmi birbirine mezcedercesine kitabında yansıtan Muhâsibî’nin, bütün Kelamî görüşlerini değil, *er-Riâye li Hukûkillâh* eseri örneğinde tasavvuf bakış açısıyla yaklaştığı Kelâmî görüşlerini değerlendirdik. Bu sayede onun, mütekellim ve sûfî yönlerini nasıl uzlaştırdığını ve kendisinden sonra gelen sûfî ve kelamcılara nasıl bir rota çizdiğini görmek, Kelam ve Tasavvuf dalları arasındaki ilişkiyi ve bunların doğru süreçlerini daha iyi okumamıza yardımcı olacaktır.

¹ İbrahim 14/18.

1. Muhâsibî'nin Kelam İlmine Eleştirel Yaklaşımı

Kelam, ilk dönem mutasavvıfları nazarında olumsuz bir algıya sahiptir.² Muhâsibî de kelama yönelik bir takım olumsuz eleştiriler yönelten erken dönem sûfîleri arasında yerini almaktadır. Onun, özellikle adlarını vererek eleştirdiği Mutezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Müşebbihe, Mücessime, Râfıza, Harûriyye, Mürcie gibi ekoller, hedeflediği Kelam gruplarının kimlikleri hakkında bize önemli birer ipucu vermektedir.³ Adı geçen ekoller, onun hedefine aldığı kelam grupları içerisinde bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ise onun merkezine aldığı ve savunduğu ekol olarak belirginleşmektedir. Ayrıca genel bir tavır olarak dönemselleşen, Kelam ve kelamcı anlayışını cedel ve cedelci kavramlarıyla eşdeğer görmesi ve cedel ile de sistematik ve müdevven bir tartışma ilmini değil, usulsüz ve faydasız bir tartışmayı anlaması onun bu eleştirilerin diğer bir nedenini de açıklamaktadır.⁴

Muhâsibî; bazı insanların, sapkın mezhep ve gayr-i İslâmî din mensupları olarak nitelenen gruplarla tartışmaya girerek yanıldıklarını ifade eder. Çünkü onlar, imanı düzeltmeden amelin menfaat vermeyeceği ve diğer ekollerin Allah'ı tanımadığı vb. söylemleriyle kendilerini avutarak ve kuruntu yaparak amelden cedele, çoğulculuktan tekerciliğe yönelmişler, sadece kendilerinin doğru inanç üzere olduklarını iddia etmişlerdir.⁵

O, sapkın mezhep ve İslâm dışı din mensuplarıyla tartışarak yanılığa düşenleri iki grupta değerlendirmektedir:

1. grup, kelamî meselelerde derinleşerek delillere hâkim oldukları ve muhaliflerine karşı deliller sundukları için kendi sapkınlıklarının farkında olmayarak başkalarını da bu sapkınlığa çağırıcılardır. Muhâsibî, bu tür insanları hem sapkın hem de saptırıcı olarak nitelemiştir. Bunların sadece kendilerini kurtuluş ehli göyerek diğer grupları tekfire kadar ileri gittiklerini ifade etmiştir.

2. grup ise, bütün ömürlerini marifetullah ile geçirdiklerini sanarak günahlarının çoğunu görmeyenlerdir. Onlar, tartışmada yanılmayı asla kabul etmez, sünnet üzere oldukları konusunda aldanırlar.⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Muhâsibî, böylesi bir taksimle, Allah'ı ve sahih bir imanı araştıran kimsenin, Allah'ın razı olacağı amellerle meşgul olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, hakikat davası kendi günah ve kusurlarımızı görmeye engel olmamalı; tasavvufun temel ilkelerinden sayılan Allah'a ubudiyet, günahları itiraf ve onlardan nedamet ile nefis muhasebesi ve tezkiye yapılmalıdır.⁷ Kısacası

² Salih Çift, "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* içinde, (İstanbul: Ensar Neş. (İSAV), 2016), 435.

³ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûküllâh*, thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr, (Mısır: Daru'l-Yakin, 1999), 125-29, 393-94; "*en-Nesâih*", *el-Vasâyâ* içerisinde, thk. Abdulkadir Ahmed Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 115-16.

⁴ Ahmet Erkol, "Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazalı Örneği)", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 263.

⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-84.

⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-85.

⁷ Karşılaştırmak için bkz. Ebu Hamid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk. Seyyid İmran, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3: 64-97.

o, sufi kimliğinin bir sonucu olarak, kelamî konularda tartışmak yerine nefis tezkiyesi yapmanın daha doğru olacağı kanaatindedir.

Muhâsibî, sahabe ve tabiûnun sapkın fikirli insanlarla görüştikleri halde ömürlerini tartışmalarla değil Allah'a ibadetle geçirdiklerini, yalnızca ihtiyaç hâsıl olduğunda ve gerekli zeminde hakkı söylediklerini, Allah adına batılı batılla reddetmediklerini ifade ederek tezini sahabe ve tabiûn davranışlarıyla temellendirmekte; bunun yanında bu husustaki görüşlerini desteklemek için naslardan da bir takım deliller getirmektedir. Tartışmanın yanlış olduğunu kanıtlamak amacıyla delil getirdiği hadisler şunlardır: “Dalâlete düşen bir topluluğa mutlaka tartışma verilmiştir.”⁸, “Böyle durumlarda peygamberimizin yüzü kızarır, tartışanlara “Bununla mı gönderildim? Yoksa siz Kur’an’ın bir kısmını bir kısmına karşı ileri sürmek mi istiyorsunuz? Siz emredilen şeyi yerine getirin, nehyedilen şeyden kaçının” buyururdu.⁹ Kur’an’dan ise: “...O hasımların en yamanıdır”¹⁰ ve “...Doğrusu onlar kavgacı bir topluluktur”¹¹ ayetleriyle delil getirmektedir.

Muhâsibî, tartışmanın yanlışlığına ilişkin ileriye sürdüğü aklî delil olarak ise Peygamberimizin tavrını göstermektedir. Nitekim O, Muhâsibî’ye göre, Kur’an’dan başka bir şey öğretmemiş; kelamın incelikleri ve kıyası değil, hidayetin burada olmadığını bildiği için sadece Kur’an’da geçen delilleri öğretmiştir. Bu şekilde Muhâsibî, hakikati bulmak için tevîl ve reylerimizi kesin görmemek, müteşâbih ayetlerde sükût ederek muhkem ayetlerle amel etmek, Allah’ın bize bilgi vermediği konularda konuşmamak ve ümmetin icmasının dışına çıkmamak gibi selef âlimlerinin genel geçer kabul ettikleri ilkeleri savunmuştur.¹²

Muhâsibî, dinle ilgili tartışmalarda İslam’ın en üst erdemi sayılan takva prensibine¹³ dayanarak dinle ilgili yanlış bir şey söylememek için çekimser bir yaklaşım sergilemiştir. “Zarurât-ı dîniyye”nin önemli bir rüknü olan dini muhafaza etme gerekliliğini¹⁴ vicdanında hisseden kelamcılar ise kendi dönemlerinin gereklerine uygun sistem ve usul geliştirmişlerdir. Ayrıca Muhâsibî’nin ileriye sürdüğü Peygamberin Kur’an’dan başka bir şey öğretmediği yönündeki aklî delil, sadece kelam ilminin değil, peygamberimiz zamanında tedvin edilmeyen bütün ilimlerin de gayr-ı meşru sayılmasına neden olabilir. Her ne kadar Muhâsibî, dinle ilgili konularda tartışma yapılmasına karşı çıksa da fikirlerini ispat etmek amacıyla bir takım aklî deliller ve istidlaller öne sürerek tartışma yönteminden kendisini kurtaramamıştır. Bu da onun, Ehli Sünnet’in ilk

⁸ Tirmizî, Sünen, “Tefsîru sûre”, 43.

⁹ Tirmizî, “Kader”, 1:2133; İbn Mâce, “Mukaddime”, 10.

¹⁰ Bakara 2/204.

¹¹ Zuhuruf 43/58.

¹² Muhâsibî, *er-Riâye*, 582-586; Ebu Hamid el-Gazâlî, “İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelam”, *Mecmûatü Resâli Gazâlî* içinde, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 42.

¹³ Hucurat 49/13.

¹⁴ Muhammed Tahir b. Âşûr, *Makâsidü’ş-Şeriatü’l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Misavî, (Ürdün: Daru’n-Nefâis, 2000), 301.

kelamcılarında sayılma¹⁵ sebeplerinden birini açıklamakta bize yol gösterici olmaktadır.

Gazâlî, kelam ilmiyle uğraşmanın hükmü konusunda dönemsal selevin sergilediği kökten ve toptancı olumsuz tavrın aksine, eklektik bir yaklaşım sergileyerek selevin metodu ile kelamı belli zeminlerde uzlaştırma eğiliminde olmuştur. Ona göre insanlar, Kelam ilminin hükmü konusunda ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Bir kısım insanlar, Kelam ilminin şirk dışındaki bütün günahlardan daha ağır olduğunu; bir kısım insanlar da Kelam ilmiyle uğraşmanın farz-ı ayn olduğunu iddia etmektedirler. Bu konuyu toptan makbul ya da toptan batıl saymak mümkün değildir.¹⁶ Nitekim bıçak, ateş ve su gibi bazı varlıkların pek çok faydalarının yanında olumsuz etkileri de olabilir. Kelamı da bu meyanda değerlendirmek gerekir.

Gazâlî'ye göre Kelam, akideyi sağlamlaştırmak, bilgi ve inanç kirliliğinden insanları korumak vb. menfaatler sağladığı gibi bir takım riskleri de uhdesinde barındırmaktadır. Onun risk olarak gördüğü iki husus vardır ki bunlardan birincisi, bidatçilerin bidatlerini kökleştirmek; ikincisi ise inançla ilgili şüpheler uyandırmaktır. O, aynı zamanda Kelam ve cedelle ilgili Kuran'dan bir takım deliller getirerek bunların bidat olmadıklarını, bilakis ihtiyaç anında inkârcılara karşı önerilen etkili yöntemler olduklarını ifade etmektedir.¹⁷

Gazâlî'nin görüşünü destekler mahiyette Taftâzânî (ö. 792/1390) de Muhâsibî gibi bazı selev âlimlerinden nakledilen kelamcılarla ilgili çeşitli ithamların temelinde; metot ve sistemden yoksun, yetersiz, art niyetli ve faydasız felsefî derinliklere dalan kimselerin faaliyetlerinin bulunduğunu düşünmektedir. Yoksa onların dinin asıllarını, ilimlerin temelini oluşturan kelam hakkında başka türlü düşünceleri söz konusu değildir.¹⁸

2. Muhâsibî'de Bilgi

2.1. Muhkem-Müteşâbih ve Tevil

Lügatte sağlam ve dayanıklı anlamına gelen muhkem, terim olarak; nesih, tebdil, tevil ve tahsise ihtimali bulunmayan kesin lafız anlamına gelmektedir. Müteşâbih ise muhkemin aksine, kastedilen anlamın kapalı ve muhtemel bulunup karinelere hareketle potansiyel manalardan biriyle tevil etme imkânı sağlayan lafız anlamına gelmektedir. Genellikle müteşâbihi anlama çabası olarak ortaya konulan tevil ise, lafzın taşıdığı çoklu anlam yönleri içerisinde bir takım delil ve karinelere dayanarak anlamları birbirine tercih etme faaliyetidir.¹⁹

¹⁵ Muhammed b. Abdulkemim eş-Şehristânî, *el-Milel ven'Nihal*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-Arabiye, ty.), 1: 90; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlimine Giriş*, (İstanbul: Damla Yay., 2016), 29; İsmail Şık v.dğr., *Kelam Tarihi/Kelam Ekoller*, 135.

¹⁶ Ebu Hamid el-Gazalî, "Kavâidü'l-Akâid", *İhya-i Ulumi'd-Din* içinde, thk. Seyyid İmran, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2004), 1: 126-29.

¹⁷ Gazâlî, *Kavâidü'l-Akâid*, 1: 130-31.

¹⁸ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ty.), 18.

¹⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 434-35/ 2: 389-93, 441.

Kur'an, ayetlerin; muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu ifade etmektedir: *"Sana Kitabı indiren O'dur. O Kitap'ta bir kısım ayetler Kitabın anasıdır (muhkem). Diğer bir kısım ayetler de müteşâbihtir. Kalplerinde bozukluk olanlar fitne ve tevil isteyerek, Kitabın müteşâbihleri peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler 'ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır' derler. Ancak akıl sahipleri düşünür."*²⁰ Ayetin bildirdiğine göre Kur'an'ın temelini muhkem ayetler oluşturmaktadır. Müteşâbihi tevil hakkındaki tartışmaların arka planını ise *"ilimde derinleşenler"* ibaresinde geçen 'vav' harfinin gramerle ilgili boyutu oluşturmaktadır. "Vav" atıf harfi olarak değerlendirilirse müteşâbih ayetlerin tevilini Allah ile birlikte ilimde derinleşen ilim adamlarının da bileceği anlaşılır. Ancak ilgili vav harfi isti'nafiyye/ibtidâiyye ise yani başlangıç ifade ediyorsa müteşâbihin tevilini yalnızca Allah'ın bileceği ve ilimde derinleşenler de dâhil olmak üzere bir başkası için bu bilginin asla mümkün olmayacağı anlaşılmış olur.²¹

Muhâsibî, Allah'ın ayetlerini; ümmetin ne anlama geldiği konusunda ittifak ettiği muhkem ve teville elverişli gördükleri müteşâbih olmak üzere ikiye ayırır. Müteşâbih ayetleri de; itibarlı âlimlerin tevilinde ihtilaf ettikleri ve kalbinde eğrilik olanların aralarında ihtilaf ettikleri şeklinde ikiye taksim etmektedir. O, Peygamberimizin müteşâbih hadislerini de Kuran için yaptığı bu taksime uygun formda değerlendirmiştir. Muhâsibî'nin bu taksimini; müteşâbih nasların zatına göre değil, onu tevil eden bilginlerin konumuna göre yaptığı gözlemlenmektedir. Muhâsibî, Sünnî âlimlerin ihtilafından doğan her türlü anlam farklılıklarını doğrularken, bidate nispet ettiği grupların gerek kendi aralarındaki ve gerekse Sünnî âlimlerle aralarındaki ihtilaflarından doğan her türlü anlam farklılıklarını ise geçersiz kabul etmiştir.

Muhâsibî, muhkem ve müteşâbih naslar konusunda her Müslümanın bilmesi ve dikkat etmesi gerektiğini düşündüğü üç hususa dikkat çekmektedir:

1. Kitap ve Sünnetin bir kısmı muhkemdir. Bu kısmın manası açıktır ve tefsirinde ittifak vardır. Öğrenmek için nazara ihtiyaç yoktur.
2. Bir meselenin hükmünü belirlemek için Kitap, Sünnet ve İcma'dan kendisine kıyas edilecek benzeri bir meseleye ihtiyaç duyulabilir. Bu durumda acelecilik ve aşırı özgüven ile Allah katında yanlış şeyleri söylemekten kaçınmak, sadece Kitap, Sünnet ve İcma'ya dayanan, ihtilafli konularda ise bunlarla çatışmayan tevilleri kabul etmek gerekir. Çünkü insanoğlu; gafleti, yanılması ve zaafı sebebiyle şeytanın ona amellerini süslü göstermesi neticesinde bazı ayet ve hadislerle çelişik anlamlar yükleyebilir.
3. Neyi kastettiğinin ve tevilinin Allah'a bırakılması ve olduğu gibi inanılması gereken müteşâbih ayetler söz konusu olunca bunlar üzerinde tevakkuf edip teviden kaçınmak gerekir. Nitekim Allah, ilimde derinleşmiş âlimleri amel etmeyi

²⁰ Âli İmran 3/7.

²¹ Celaleddin Abdurrahman es- Suyûti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kuran*, thk. Ahmet b. Ali, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 3: 5-32.

gerektirecek bir hüküm içermeyen müteşâbih ayetlere olduğu gibi inandığı ve tevil etmediği için methetmiştir.²²

Muhâsibi, yukarıda bildirdiği üç maddede muhkem ve müteşâbih nasları tanımlamakta, müteşâbih nasları tevil etmeyi kabul etmekle beraber buna bir takım sınırlamalar ve kurallar getirmektedir. O, ikinci maddede, tevil yaparken Kitap, Sünnet ve İcma'ya uymak, nefsin arzu ve isteklerine tabi olmamak ve tevilde acele etmemek gerektiğini; üçüncü maddede ise insanları bağlayıcı olmayan ve ameli gerektirmeyen müteşâbihlerde mümkün mertebe tevilden kaçınmayı, ihtiyaç olmadığı sürece müteşâbih naslardan hüküm çıkarmaya çalışmamayı öngörmek suretiyle mutlak tevil gibi mutlak teslimiyetçiliğe de karşı çıkarak selef ile halef bilginler arasında köprü işlevi gören orta bir yol izlemiştir.

Ayrıca müteşâbihlerin çözümü hakkında müteşâbih nasları muhkem naslara arz etmeyi yani anlamları kapalı ve ihtimalli müteşâbihleri, anlamları gayet açık ve net olan muhkemlerin süzgecinden geçirerek değerlendirmeyi öngörerek ihtilafı müteşâbih nasları, üzerinde ittifak edilen muhkem naslara kıyas etme olarak özetlenebilecek bir istidlal metoduna²³ vurgu yapmıştır.²⁴

2.2. Akıl

Kelam ilminde genel olarak üç bilgi yolu olduğu kabul edilmektedir. Bunlar; sağlam duyular, sadık haber ve akıldır. Bunların oluşumları ile ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Bilgi kaynağı, idrak eden zatın dışında ise bu sadık haberdur. Dâhilî bir sebep olup; bilgiyi değerlendirebilecek bir araç olursa akıl, aksi durumda ise duyudur. Bu taksim, bilgiyi meydana getirmek bakımından yapılmamıştır. Çünkü bütün bilgiler Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği için müessir ve mucit sebep yalnızca Allah'tır. Söz konusu taksim bilgiye iletme açısından yapılsaydı bu durumda sayılan üçlünün dışında vicdan, hads, tecrübe, nazar ve kıyas gibi daha birçok sebep sayılabilirdi. Sonuç olarak bu taksim kelamcılarının maksatları özetleme metodu üzerine yapılmıştır. Kelamcılar, birtakım bilgileri, duyuların kullanımı sonucu buldukları için müstakil olarak "hisleri"; namaz, oruç, zekât ve hac gibi dinî bilgilerin çoğunu sadık kimselerin verdiği haberler aracılığıyla elde ettikleri için "sadık haberi"; içsel duyular, vicdan, hads, tecrübe, nazar ve kıyas gibi bütün yöntemleri de akla dönük buldukları için "aklı", bilgi kaynakları olarak benimsemişlerdir.²⁵

Akıl, Tasavvuf da dâhil olmak üzere bütün İslam ilimleri tarafından insanlara dinî sorumluluk yüklemenin temel nedeni²⁶ olarak kabul edilmektedir. Ancak bütün İslam disiplinlerinin akla yaklaşımı, ona takdir ettiği rol ve verdiği değer aynı

²² Muhâsibi, *er-Riâye*, 442-43.

²³ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Nail Karagöz, *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal (Hulviyyât Örneği)*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 139-42.

²⁴ Muhâsibi, *er-Riâye*, 583.

²⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 19-20; Ramazan Efendi, *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.), 39-42; Muhammed Abdulaziz el-Ferhânî, *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*, (İstanbul: Asitane Kitabevi, ty.), 42-44.

²⁶ Zekiyüddin Şaban, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016), 317-19; Hallâf, Abdülvehhab, *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 2002), 156; Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi Usuli'l-Fıkhi*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirun, 2010), 81.

oranda değildir. Örneğin, Felsefe, Mantık ve Kelam gibi ilimler akla önemli ölçüde ve nispeten daha fazla değer atfederken bir çeşit mistik/gizem ve ezoterik/deruni hareket olan Tasavvuf ise konumu ve muhtevası gereği akı, ilham ve keşfin gerisinde ikinci plana taşımıştır. Aklı aşan birtakım deruni ve batını hükümlerin izahı için akıl ötesi bir dayanak arayan tasavvuf, akı-ı küllî gibi üstün niteliklere sahip bir idrak aracı geliştirerek bunu evliya olarak niteledikleri özel bir zümreye has kılmışlardır. Ayrıca hiçbir kesbimiz olmadan direkt olarak elde edilen ilham bilgisi, hakikat bilgisinin ve ilahi sırların yegâne sebebi görülerek avam denilen tabakanın tikel ve seküler akıllarıyla bu bilgiyi kesbedemeyecekleri ve bu uğurdaki bütün çabaların kabuktan öte geçerek öze ulaşamayacağı ifade edilmiştir.²⁷

Muhâsibî'ye göre akıl kesin bir bilgi kaynağıdır. Muhâsibî aklın bilgi kaynağı olduğuna üç delil getirmektedir. Birincisi, duyumsanan nesnelere edinilen izlenimler akıl ile işlenmeseydi bunlar insan için hiçbir anlam ifade etmezdi. İkinci delil, akıl sahibi insanın eşyanın adlarını ve aralarındaki anlam bağıntısını doğuştan bilmeyip bunları, çocukluğundan beri görüp işittikleriyle aklî istidlatla bulunarak öğrenmesidir. Üçüncü delil ise akıl yürütmenin illeti ve temeli olan tabiat ve naslardır.²⁸ Muhâsibî, üçüncü delilinde akıl ile tabiat ve naslar arasında gereklilik alakası kurmaktadır. Şöyle ki tabiat ve naslar, akledilmek için var olduğu gibi akıl da bu önermeler olmadan düşünmeyi gerçekleştirememektedir. Sonuçta tabiat ve naslar anlaşılacak için var olduğundan dolayı bunları anlayacak bir akıl gerekli olmaktadır.

Muhâsibî, kişinin düşünme eyleminde aklına değil, Allah'a güvenmesi gerektiğini belirtir. Böyle yapılırsa Allah vergisiyle ufukların açılacağını ve meselelerin çözüme kavuşacağını ifade eder.²⁹ Muhâsibî aklın bilgiye kaynaklık etmesini, akıl-bilgi ikilisindeki sebeplilik ilişkisine dayandırarak akıl yoluyla bilgi sağlamak için birtakım şartları zikretse de bilgi kaynağının hakikatte Allah olduğunu, bu şartların bilgiyi zorunlu kılmadığını ve bilginin ancak Allah'ın yaratmasıyla meydana gelebileceğini anlatmak istemiştir.

Muhâsibî, akıl ile ilim arasındaki ilişkiyi, göz ile ışığın ilişkisine benzetmektedir. Şöyle ki göz, ışık olmadan göremeyeceği gibi, ışık da göz organı bulunmadan insan için bir görüntü vermez.³⁰ Dolayısıyla akıl ve ilim birbirine muhtaç ve tamamlayıcı cüzlerdir.

Muhâsibî, mahlûkatı akıl yönünden üç sınıfta değerlendirmiştir. Birincisi, akıl ve basirete sahip olup isyana teşvik eden nefis ve şehvet gibi şer odaklarından uzak olan melekler sınıfıdır. Meleklerin bu özelliklerinden dolayı Allah'a asla isyan etmediklerini ve daima O'na ibadet ettiklerini ifade etmiştir. İkincisi, akıldan mahrum, yalnız hayatî ihtiyaçlarını karşılayacak şehvetlerle donatılmış hayvanlar sınıfıdır. Bu özelliklerinden dolayı Allah hayvanları ubudiyet ile mükellef

²⁷ Bkz. Şihabüddin Ebu Hafs Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif, (Kahire: Daru'l-Maârif, ty.), 2: 254; Kadir Özköse, "Mevlânâ'nın Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımları" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 11, (2017): 26-30.

²⁸ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kuran*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971), 203-206, 232.

²⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 97-100.

³⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 237-238.

tutmamıştır. Üçüncüsü ise, işleri tedbirli ve hesaplı olarak yerine getirme aracı olan akıl ve şer odağını temsil eden nefsin her ikisine birden sahip olan insanlar ve cinlerdir. Bu özelliklerinden dolayı insanlar ve cinler kullukla mükellef tutulmuşlardır.³¹ Muhâsibî'nin bu tasnifine bazı Kelam kitaplarında da rastlamak mümkündür. Kelam kitapları; Allah'ı salt akıl ile bulabilmenin imkân ve gerekliliğine, akıl sahiplerinin bu konuda mazur sayılmayacaklarına, insanların genelinin meleklerin genelinden daha üstün olduğuna veya insanların hayvanlardan bile daha aşağılık duruma düşebileceklerine Muhâsibî'nin mezkûr kuramıyla istidlalde bulunmuşlardır.³²

Muhâsibî, felsefî ayrıntılarına ve çeşitli sınıflandırmalara girmeksizin selim aklı kesin bir bilgi kaynağı kabul ederek halefi olan kelimcılara aklın bilgi kaynağı olması konusunda rehberlik etmiştir denilebilir. Selefin genel karakteristiğiyle uyumlu olarak henüz felsefenin etki alanına girmeyen, yalın Kur'an ve Sünnet merkezli bir tasavvuf düşüncesine sahip olan Muhâsibî'nin, aklın bilgi kaynağı olması konusunda naslardan aldığı ilham ve edindiği kanaat doğrultusunda akla gerektiği değeri verdiği söylenebilir.

2.3. İlham

İlham kelimesinin kökü olan l-h-m'nin sözlük anlamı yutmak ve yutturmaktır. Birisi bir şeyi tek hamlede yuttuğu zaman Araplar, '*Leheme's-Şeye*' veya '*İltehemehî'* ifadelerini kullanırlar.³³ Terim olarak ise "bir şeyin kalple buluşturulması", "Allah tarafından birinin kalbine doğdurulan mana", "insanı bir şeyler meydana getirmeye ve bir şeyler yapmaya sevk eden duygu" gibi anlamlara gelmektedir.³⁴

Genel anlamda Kelam ilmi yalnız peygamberlerin ilhamını kabul eder. Peygamberler dışındaki diğer insanlarda feyiz yoluyla meydana gelen bilginin yakinî bilgi olma hususunda Kelam bilginleri ihtilâf etmişlerdir. Kıya'l-Herrâsî (ö. 504/ 1110), Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210) ve Âmidî (ö. 631/1233) gibi bazı müteahhir kelimciler, nazar ve istidlal söz konusu olmaksızın ilhamla yakinî ve kat'î bilgilerin elde edileceğini kabul ederler.³⁵

Tasavvufta ilham, kişinin manevi mertebesine ve ulaştığı manevi makama bağlı olarak kesin ve doğru bilgi sağlayan bir ilim kaynağı kabul edilmiştir. Mutasavvıflar ilim sebebi olarak akıldan daha çok ilhamı ön plana çıkarmışlardır. Bu, onları diğer düşünce ekollerinden ayıran en önemli özellikleridir. Onlara göre ilham, fiziksel objeyi idrak eden akıl ve duyunun ilinti alanlarını ve bunların algılayamadığı metafizik alanı idrak eden kapsamlı bir bilgi kaynağıdır.³⁶

Muhâsibî, ilhamı üç kısımda değerlendirmektedir.

³¹ Muhasibi, *er-Riâye*, 250.

³² Ali b. Osman el-Üşî, *Merhu'l-Meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, haz. Seyyid Ahmed Asım Aynâtî, (Dersaadet: Matbaa-ı Osmaniyye, 1887), 151.

³³ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 12: 554-55.

³⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 32; Tehânevî, *Keşşâf*, 1: 256-257.

³⁵ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, (Ankara: yy., 1981), 35.

³⁶ Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 119-20.

1. Rahmânî ilham: Allah'ın direkt olarak hatıra getirmesi ile veya görevli melekler aracılığıyla oluşan düşüncelerdir. Bu kısım, Peygamberimizin “insan, biri melekten diğeri de şeytandan gelen iki uyarı/dürtüye maruz kalır”³⁷ ifadesiyle delillendirilmiştir.

2. Nefsânî ilham: Nefsin emir ve teşvikiyle gerçekleşen vesveselerdir. Muhâsibî, bu kısma şu ayetleri delil olarak getirmektedir: “Belki de nefisleriniz size kötü bir işi güzel gösterdi”³⁸, “Nihayet nefsi kardeşini öldürmeye itti de onu öldürdü”³⁹ ve “Doğrusu nefis kötülüğü emredicidir.”⁴⁰

3. Şeytânî ilham: Şeytanın kötülüğü cazip göstermesi, vesvese vermesi ve kışkırtmasıyla meydana gelen düşüncelerdir. Nitekim Allah, peygamberimize böyle bir durumda kendisine sığınmasını emrederek “Eğer şeytandan bir kışkırtma gelip seni dürterse hemen Allah'a sığın. Çünkü O işiten ve bilendir”⁴¹ buyurmuştur.

Muhâsibî, havâtırın hangi cinsten olduğunu ayırt etmek için ilmî ölçütleri esas almayı, Kuran ve Sünneti rehber edinmeyi, zararlı olan ilhamları yararlısından temyiz edecek zorunlu bir araç olarak akli etkin bir biçimde kullanmayı öngörmüştür. Ona göre kişi, kalbine doğan her ilhamın meşruiyetine dair adı geçen delillere başvurmalıdır.⁴²

Muhâsibî'ye göre bu ilhamlar, kimi zaman bidatleri bile sünnet olarak göstermeye çalışan nefsânî veya şeytânî bir yanıltmadan ibaret olabilir. Örneğin, Allah'ı tenzih etmek için Kaderiyye, teşbihi reddetmek için Cebriyye, Cehmiyye'yi reddetmek için Müşebbihe, ahiretteki azabı kabullenmek için Mu'tezile, Allah adına gazaplanıp kılıcı öne çıkararak Hariciyye, imanı eksiklikten tenzih etmek için Mürcie gibi akımlar; akıl, ilim, Kitap ve Sünnet delillerinin bütünüyle etkin olduğu bir kontrol mekanizması geliştiremedikleri için iyi niyetleri bile onları hakikate ulaştıramamış, bilakis bidate düşmelerine neden olmuştur.⁴³

Muhâsibî, Kuran, Sünnet ve İcma'ya uymayan, akıl ve ilmin süzgecinden geçirilmeyen bir ilhamın meşru olmadığını ifade ederek ilhamı bir takım şartlara bağlı olarak bilgi kaynağı kabul etmiştir. O, bu yönüyle ilhamın bilgi kaynaklığını kabul eden bazı müteahhir kelimcılara örneklik teşkil ettiği gibi ilham bilgisinin değerlendirilmesi konusunda ise mutasavvıflar için makul ve meşru bir yöntem ortaya koymuştur.

3. İman

Lügatte kabullenmek, benimsemek, güvenmek, güven vermek, tasdik etmek vb. anlamlara gelen iman⁴⁴ ıstilahta ise Allah tarafından peygamberler aracılığıyla bildirilen her türlü bilgi, esas ve hükümlere gönülden boyun eğmek, benimsemek,

³⁷ Tirmizi, *Sünen*, “Tefsiru sûre”, 2.

³⁸ Yusuf 12/18.

³⁹ Maide 5/30.

⁴⁰ Yusuf 12/53.

⁴¹ Araf 7/200.

⁴² Muhâsibî, *er-Riâye*, 126-27.

⁴³ Muhâsibî, *er-Riâye*, 125-29.

⁴⁴ İbn Manzur, *Lisanü 'l-Arab*, 13: 21.

inanmak ve tasdik etmek anlamına gelmektedir.⁴⁵ İmanda asıl olan gayba iman etmektir. Gayb ise dış duyu araçlarıyla hissedilemeyen, bilinemeyen, mecliste hazır bulunmayan, emaresi bulunmaksızın istikbalde gerçekleşecek olan, mazide gerçekleşse bile unutulmaya mahkûm olan, halde gerçekleşse bile duyu alanımızın haricinde bulunan ve erişme imkânı bulunmayan gizemli alanlar hakkında kullanılan iman ve ilimle ilgili önemli bir kavramdır.⁴⁶

Muhâsibî, gaybı görme duyusu ile görülemeyen şeyler olarak tanımlar. Ona göre gayb, yalnızca yakîn denilen derin bir inanç ve gönül gözü ile idrak edilebilir. Nitekim o, Allah'ın va'd ve va'idde bulunmasının hikmetini, insanların göremediği ahiret âlemi hakkında va'd ve va'id ayetleri üzerinde tefekkür ederek gaybı anlaması ve kesin bir inanca sahip olması ile açıklamaktadır. Muhâsibî'ye göre gayb, görmek ile; gaybı görmek de tefekkür ile bilinebilir. Dolayısıyla tefekkür etmeden kesin bir inanca ulaşamayacağı açıktır.⁴⁷ Böylece Muhâsibî, tahkiki imanın gerekliliğine akli istidlalde bulunmuştur.

Muhâsibî gayba imanın ancak tefekkür ve tezekkür ile gerçekleşebileceğine naslardan da birtakım deliller getirmiştir. "Hz. Peygamber, gecenin geç saatlerinde, 'Şüphesiz bütün bunlarda düşünen toplum için ibretler vardır'⁴⁸ ve 'Ayakta dururken, otururken, yanları üzere yatarken Allah'ı anarlar. Rabbimiz! Sen bu varlığı boşa yaratmadın. Seni tenzih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!'⁴⁹ ayetlerini okudu ve 'bu ayetleri okuduktan sonra sakalına elini süren, fakat onları düşünmeyene yazıklar olsun!' deyip geceyi ağlayarak namaz kılmakla geçirdi."⁵⁰ anlamındaki hadis gaybe imanın ancak derin düşünce ile gerçekleşebileceğini destekler mahiyettedir.

Muhâsibî, imanın mahiyetiyle ilgili açıklama meyanında ise Allah hakkına riayet etmeğe kalpten başlamak gerektiğini; çünkü kalbin insana ilk tesir eden ve bütün organlara tahakküm eden bir merkez olduğunu ifade ederek bu bağlamda kalbin yapması gereken üç eylemi zikretmiştir.

1. İman edip küfürden uzaklaşma,
2. Sünnete inanıp bidatten uzaklaşma,
3. İbadete inanıp Allah'ın hoşlanmadığı kalbî fiillerden uzaklaşma.⁵¹

Muhâsibî, mezkûr maddelerden de anlaşılacağı üzere imanı bir kalp ve vicdan işi yani kalbin bir fiili olarak görmüş, kalp ile organların eylemleri arasında sıkı bir ilişki ortaya koyarak iman-amel ilişkisinde ameli imanın bir sonucu olarak görmüştür. O, inanç merkezi olan kalbin; iman, sünnet ve kulluk bilinci/sevgisi ile süslendiğinde küfür, bidat ve Allah'ın razı olmayacağı bütün inanç ve

⁴⁵ İsmail Yürük, Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Huseynî, es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı), (Doktora Tezi, Erzurum, 1987), 146.

⁴⁶ Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 122-27; İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996) 404-9.

⁴⁷ Muhâsibî, *er-Riâye*, 89.

⁴⁸ Ra'd 13/3.

⁴⁹ Ali İmran 3/191.

⁵⁰ Muhâsibî, *er-Riâye*, 88-89.

⁵¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 124.

düşüncelerden arınarak fitrat üzere halis ve doğru bir imana sahip olacağına işaret etmiştir.

4. Küfür

Genel kabule göre insanlar, inkâr bakımından üç kısma ayrılmaktadır. Bunlar, müşrik, münafık ve kâfir olarak gruplandırılır. Müşrik, Allah'a zat, sıfat ve fiillerinde ortak koşan kimseye denir. Şirkin; müstakil şirk, teb'iz şirki, takrîb şirki, taklîd şirki, sebepler şirki ve gizli şirk gibi çeşitli kısımları bulunmaktadır. İnkârcıların en tehlikelisi ise münafıktır. Münafık, diliyle tevhidi ikrar ettiği halde kalbi dilini tekzip eden, dış görünüşte Müslüman gibi davranan ancak içinde küfrü gizleyen ikiyüzlü kimse demektir. Kâfir ise daha geniş bir kavram olarak bütün inkâr akımlarını kapsamakla birlikte özel olarak hem kalbi ile tekzip hem de dili ile inkâr eden kimseye isim olarak verilmektedir. Küfür de kendi içerisinde cehalete dayalı küfür, inattan veya imana aykırı söz ve davranıştan kaynaklı (hükmî) küfür gibi çeşitli kısımlara ayrılmaktadır.⁵²

Muhâsibî şirki riya penceresinden incelemektedir. Ona göre riya, ilk önce küçük riya ve büyük riya olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. O büyük riyayı, "kişinin ibadetlerini sadece insanlara yaranmak için yapması ve Allah'ı asla amaçlamaması" olarak tanımlamaktadır. Bu kısma dayanak olarak şu hadisi getirmiştir: Şeddâd b. Evs : "Bir gün Peygamberimizi ağlarken gördüm. Sebebini sorunca şu cevabı verdi. "Ümmetim için korktuğum bir iş var: Şirk. Ümmetim puta, güneşe, aya vb. tapmayacaktır. Ancak amellerine riya sokacaktır. Bu da korktuğum şeylerin en kötüsüdür."⁵³

Muhâsibî'ye göre küçük riya ise "Allah'a kullukta Allah'la birlikte başkalarını da amaçlamak" diye tanımlanmaktadır. Muhâsibî, bunu "amelî şirk" olarak nitelmiştir. Buna delil olarak ise şu hadisi getirmektedir: Tavus'un rivayetine göre, Peygamberimize bir adam gelip "Ya Rasulallah! Kişi sadaka verir ve buna mukabil övülmeyi arzularsa durumu nedir? diye sorar. Peygamberimiz, "Kim rabbine kavuşmak istiyorsa iyi bir iş yapсын ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın"⁵⁴ ayeti nazil oluncaya kadar bir şey demedi.⁵⁵ Bu ayetin, kullukta hem hakkın hem de halkın rızasını birlikte amaç edinen kimseye cevap olarak indiği açıktır. Bütün bunların ışığında Muhâsibî'ye göre şirki, "Allah'tan başkasına ya da Allah'la birlikte başkalarına kulluk etmek" olarak tanımlayabiliriz. O, şirki, gizli şirk olarak nitelenen riya ile açıklamıştır. Riyanın da büyük olanını Allah'a müstakil şirk koşmak, küçük olanını ise Allah'a ulûhiyette teb'iz şirki yani Allah'la birlikte başkalarına kulluk olarak değerlendirmiştir. Kelam ilminde ise riyadan arınarak ibadetlerde yalnız Allah'ı arzulamak "amelî ve irâdî tevhid" olarak değerlendirilmiştir.⁵⁶

⁵² Detaylı bilgi için bkz. Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2012), 138-43.

⁵³ Müsned, 4: 24, 126.

⁵⁴ Kehf 16/110.

⁵⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 210-212.

⁵⁶ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2016), 49-50.

Muhâsibî, insanlar duymasaydı ya da görmeseydi münafıkların hiç kulluk etmeyeceklerini ifade ederek şirkin tanımına benzer bir şekilde nifakı da riya ile bağlantılı değerlendirmiştir. Münafıkların, yalnızca insanların gözü önünde kulluk sergilemeleri, Allah'ın gazabından emin olduklarının ve Allah'ı hafife aldıklarının göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bunların her ikisi de itikadî açıdan çok problemlî yaklaşımlardır. Muhâsibî, "Allah'ın işlerini hafife alanı Allah da hafife alır" vecizesiyle istihfâfın/dini hafife almanın nifak alametlerinden oluşunu ayrıca ifade etmiştir.⁵⁷

Muhâsibî, Yahudilerin peygamberimize iman etmemesinin sebebini hasetle açıklayarak, onların hasedini daha önce sahip oldukları riyasetin elden giderek peygamberimize geçmesi endişesine dayandırır. Bundan dolayı Yahudilerin, Peygamberimizin Allah katından hak olarak gönderildiğini bildikleri halde küfürde inatları/inadî küfür sebebiyle iman etmediklerini ifade eder.⁵⁸

5. Zelle

Lügatte; kaymak, ayak sürçmesi, tökezlemek ve hata yapmak gibi anlamlara gelen zelle kavramı⁵⁹, kelimeler literatüründe; peygamberlerin ismet sıfatları çerçevesinde günah işleme potansiyellerinin ve yaptıkları hataların mahiyet ve boyutunun incelendiği önemli bir nübüvvet konusudur.⁶⁰ Peygamberlerin bazı günahlar işlediğini düşündüren rivayetler, onların günahlardan masum olup olmadığı ve bu tür nasların nasıl anlaşılması gerektiği problemini ortaya çıkarmıştır.

Muhâsibî; Davud, Süleyman ve Eyyüb peygamberler örneğinde peygamberlerden sadır olabilecek zelle hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, Davud'un: "Ey Rabbim, Davud ailesinden birinin ihya etmediği bir gece ve oruç tutmadığı bir gün yoktur" dediğini rivayet ederek onun, Allah'a olan itaatini beğenip ucuba kapılması sebebiyle günaha girdiğini belirtirken bu günahı ifadede kelâm literatüründe peygamberlerin hatası için kullanılan "zelle" kavramı yerine "zenb" kavramını tercih etmiştir. Allah'ın bu hatasından dolayı Davud'u nefsiyle baş başa bırakmakla cezalandırdığını, bu olayın vefat edinceye kadar onda pişmanlığa neden olduğu gibi ahirette de rahatsızlık vereceğini belirtmiştir.⁶¹ Muhâsibî'nin bu ifadelerinden peygamberler için gerek dünyada ve gerekse ahirette nevi şahıslarına münhasır ilâhî bir cezalandırılmanın imkânını çıkarsamak mümkündür. Yine Davud'un, Allah'tan imtihan edilmeyi istediğini fakat imtihana tabi tutulduğunda ise sabredemeyerek imtihanı kaybettiğini söyleyerek⁶² peygamberlerin de imtihanda kusur edebileceğini hissettirmiş ve onların beşeriyet vasfına vurgu yapmıştır.

Eyyüb'ün meşhur imtihanı sırasında "Ey Rabbim! Ben bütün işlerimde senin isteğini kendi isteğime tercih ettim. Sen de beni buna müptela kıldın" diyerek

⁵⁷ Muhasibi, *er-Riâye*, 367-70.

⁵⁸ Muhasibi, *er-Riâye*, 616.

⁵⁹ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, 11: 21.

⁶⁰ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Kitabu Usuli'd-Din*, (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 167-68.

⁶¹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 443-44.

⁶² Muhâsibî, *er-Riâye*, 423

yakarınca “bunu yapma gücünü kimden aldın Eyyüb” diye bir ses işitip bunun üzerine hatasının hemen farkına vararak “senden ey Rabbim” itirafıyla tevbe ettiğini anlatmaktadır.⁶³ Eyyüb Peygamber örneğinde ise peygamberlerin, hataları sırasında ilahi uyarıya muhatap alınıp hatada istikrar etmeyerek bundan derhal döndüklerini görmekteyiz.

Muhâsibî, Süleyman’ın, “bu akşam eşlerimden yüz tanesini dolaşacağım” deyip inşallah demediği için çocuk elde etme maksadının gerçekleşmediğini aktarmaktadır.⁶⁴ Bu anlatıma göre, Süleyman’ın Allah’a tevekkül etmeyi unutarak nefesine güvenmesi sonucunda irade ettiği evlatlardan mahrumiyetle cezalandırıldığını çıkarsamak mümkündür.

Kelamda öncelikle bu tür haberlerin sıhhati üzerinde durulmuş ve âhâd yolla gelenlerin reddedilmesi, tevâtür yoluyla gelenlerin ise mümkün mertebe hakiki manalarından sarf-ı nazar edilerek tevil edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sıhhati sabit olan bu tarz haberlerin de ya evlâyı terk ya da peygamberlikten önce vuku bulmasıyla tevil edilmesi gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁵

Muhâsibî, esasen bir ahlak felsefesi kitabı olan *er-Riâye*’de kendini beğenmemek, Allah’a tevekkül etmek ve Allah’ın her hükmüne rıza göstermek gibi güzel ahlak hasletlerinin anlatımında kimi peygamberlerden çeşitli örnekler vererek bu bağlamda zelle ile ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Sistematik bir Kelam kitabı olarak yazılmayan *er-Riâye*, tasavvuf merkezli bir üsluba sahip olduğu için nübüvvet konusunun diğer problemleriyle ilgili yeterince bilgi içermemektedir. O, peygamberlerin zelleden sonra tertemiz, şehvetin bulaşmadığı ve harama götüren zevklerden arınmış bir kalbe döndüklerini ifade ederek⁶⁶ günah işleme noktasında peygamberler ve diğer insanlar arasındaki farklara dikkat çekmiştir. Yani insanlar günahta ısrarlı ve inatçı olabilirken; peygamberler hakkında günahta istikrar bulunmadığını, onların her günahtan hemen sonra kendilerini temizlediklerini ve bu yüzden hiçbir zaman günahın içerisine batmayacaklarını anlatmak istemiştir.

6. Meâd

6.1. Şefaât

Ehl-i Sünnet’in genel kanaatine göre şefaât; peygamberler, âlimler, şehitler, melekler vb. Allah’ın razı olduğu çeşitli sınıfların yine Allah’ın izin verdiği ve razı olduğu bir takım gruplar için günahlarının bağışlanması veya mertebelerinin yükseltilmesi gibi menfaat içerikli konularda Allah’tan talep ve duada bulunması anlamına gelmektedir.⁶⁷

⁶³ Muhâsibî, *er-Riâye*, 427.

⁶⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 347-48.

⁶⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf fi İlmi’l-Kelam*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEKB, 2015), 3: 488-530; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 171.

⁶⁶ Muhâsibî, *er-Riâye*, 78.

⁶⁷ Ebu’l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usulu’d-Din*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türas, 2003), 166; Abdülmelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed el-Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd, ilâ Kavâidi’l-Edille fi Usuli’l-İtikâd*, (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 393.

Muhâsibî, şefaati neseple övünme başlığı altında incelemiştir. Ona göre salih olmayan bir soy ne kadar çok dünyalık itibar ve zenginliğe sahip olsa da bu hiçbir şekilde gurur ve övünç kaynağı olamaz. Övünülmesi gereken nesebin peygamberler ve salih insanların soyundan gelmek olduğunu söylemiştir. Bunun gerekçesi olarak da peygamberimizin yakınlarına şefaathane edeceğini ifade ettiği sözü öne sürülmüştür. Muhâsibî, Salih insanları peygamberimize kıyas ederek onların da yakınlarına şefaathane edeceklerini çıkarmıştır. Ancak o, bunu açıklarken sadece neseple bağına güvenilmemesi gerektiğini, korku ile ümit arasında amellere yönelmemizi uyarmayı da ihmal etmemiştir. Bunun gerekçesi olarak ise peygamberimizin yukarıdaki sözünün başında ifade ettiği "Ey Muhammed'in kızı Fatıma ve ey Muhammed'in amcası Abdulmuttalib'in kızı Safiye! Kendiniz için iyi ameller işleyin. Allah katında size hiçbir yardımım olamaz" ⁶⁸ sözlerini öne sürmüştür. Muhâsibî; bu tarz hadislerde şefaatin yakınlarla tayin edilmesinin, şefaatin anılan kesimlere mahsus olduğu anlamına gelmediğini; çünkü buradaki zikrin tahsis anlamında olmayıp temsil ve benzeri başka anlamlar içerdiğini ve ifade etmiştir. Ayrıca sadece yakınlığa güvenilmeyip, amellere yönelmeyi tavsiye eden hadislerle şefaatin bütün ümmete şamil olduğu görüşünü desteklemiştir.⁶⁹

Muhâsibî, peygamberlerin ve evliyanın şefaatinin mutlak değil, bazı sınırlamalarla geçerli olduğu kanaatindedir. O şefaati, Allah'ın gazabını hak eden kullara merhamet etmek için peygamberler, veliler ve diğer salih kulların vesile kılındığı bir izin olarak tanımlamaktadır. Nitekim Allah, melekler hakkında "Ancak Allah'ın razı olduğu kişiye şefaathane edebiliyorlar"⁷⁰ buyurmaktadır. Peygamberimiz ise "Ashabımdan bir kısmı sol tarafa gitmekle emredilir. Ben Ey Rabbim! Onlar benim ashabımdır! diye yalvarırım. Allah cevaben "senden sonra onların ne yaptıklarını bilmiyorsun der."⁷¹ buyurmaktadır. Muhâsibî geride geçen naslar yardımıyla, şefaatin kabul edilmesinin şartı olarak kabul ettiği Allah'ın razı olması ve şefaathane için izin vermesi tezini kanıtlamaya yönelik delil getirirken; diğer yandan salt akrabalık bağına güvenerek amelleri terk etmenin şefaathane mahrum olmaya neden olacağını görüşünü de desteklemek istemiştir.⁷²

6.2. Ru'yet

Ru'yet insanların Allah'ı görebilme yetisinin olup olmadığı, bu yetiye herhangi bir zaman, mekân ya da şartlarda sahip olup olamayacağı, Allah'ın görülmeye elverişli olup olmadığı, görme mümkünse nasıl gerçekleşeceği, muhal ise neden gerçekleşemeyeceği gibi konuları kapsayan tartışmalı bir kelam konusudur. Muhâsibî, nefisini tanıyan ve kalbine dikkat edenlerle sadece dünya kaygısı taşıyanların akıbetlerinin aynı olmayacağını ifade etmektedir. O, nefisini tanıyan ve kalbine dikkat eden insanların parlak bir geleceğe yani ahiret saadetine kavuşacaklarını ifade etmiştir. Ona göre fani olmayan kalıcı hedeflerin peşinde koşan insanların, Allah'ın komşuluğunu sağlayacaklarını, rızasını kazanacaklarını,

⁶⁸ el-Buhârî, Vasâyâ, 11; Nesâî, Vasâyâ, 375.

⁶⁹ Muhâsibî, *er-Riâye*, 454-55.

⁷⁰ Enbiya 21/28.

⁷¹ Buhari, "Fiten", 1.

⁷² Muhâsibî, *er-Riâye*, 454-55.

gazabından emin olacaklarını ve hatta Allah'ın bu lütuflarla yetinmeyip onları kendisini görme nimetiyle ödüllendireceğini ifade etmektedir. Muhâsibî saydığı nimetler içerisinde ru'yetullah'ı en büyük nimet olarak değerlendirmiştir. O, seçkin kulların cennette Allah'ı görme nimetiyle ödüllendirileceklerini, *“Takva sahipleri cennetlerde ve ırmak kenarlarında güçlü ve yüce Allah'ın huzurunda hak meclislerindedirler”*⁷³ ayetine dayandırmaktadır.⁷⁴

6.3. Nefis ve Ruh

Muhâsibî, Allah'ı tanımayı, nefsin varlığını kabule bağlamaktadır. Çünkü nefsi tanıyıp, ondan sakınmak Allah'a olan tevekkül ve yakınlığımızı artırmaktadır. O, Allah ile nefis arasında ters orantı kurarak nefisten nefret edenin Allah'ı seveceğini, nefsimizi tanıdıkça ona kızgınlığımızın, Allah'a ise sevgimizin artacağını ifade etmektedir. İşte bu yüzden Muhâsibî, nefis ile mücadelenin yollarını göstermektedir. Ona göre nefse karşı Kitap ve Sünnet delilleriyle mücadele edilmelidir. Nefse karşı ayetten ve sünnetten deliller getirerek ayıp ve kusurlarını terke zorlanmalıdır. Nefis, günahlarını itiraf eder ve dönüş yaparsa ne âlâ! Yok, eğer inat ederse ona vazgeçmesi için Allah'ın azabı hatırlatılmalıdır.⁷⁵ Bu açıklamalarında Muhâsibî, nefsi, insan bedeninde mevcut, şer ve fesat cibilliyetli, insanı fenalığa sevk ve teşvik eden, salih amellerden vazgeçiren, yerilmiş ve muhalefet edilmesi gereken bir şey olarak anlatmıştır. Nitekim Kur'an'da tespit edilen nefsin çeşitlerinden⁷⁶ biri de Muhâsibî'nin zikrettiği türden olan nefistir. Bu nefsin varlığına, *“Ben nefsimi kötülükten temize çıkarmam. Elbette nefis daima insana kabahat ve isyan ile emreder; ancak Rabbimin gûnahtan muhafaza ettikleri başka”*⁷⁷ ayeti delil getirilmektedir.

Muhâsibî, ruhu ölüm acısı ve sıkıntısı üzerinden anlatır. Ruh, bütün vücudumuzu kapladığı için bir diken bile batsa acısının hissedildiğini ifade eder. Bu örneği, acı ve lezzet duymanın ruh sayesinde gerçekleştiğini anlatmak için zikreder. Hatta ruh çıktıktan sonra bedenin ateşe bile atılsa acı duymayacağını ifade ederek nimet ve azabın ancak ruh ile hissedilebileceğini anlatır. Ona göre ölüm acısı, ruh bütün zerrelere kadar söküldüğü için her acıdan daha şiddetli olacaktır.⁷⁸ Muhâsibî, ruhu maddi bir cevher olarak değerlendirmiştir. Bu görüşü savunanlara göre ruh, mahiyet itibarıyla hislerle algılanan bedenden farklı olarak, gül suyunun gülde, zeytinyağının zeytin tanesinde, ateşin köz halindeki kömürde yayıldığı gibi bedene yayılan ve hayatla bizzat vasıflanan, nurânî, yüce, hareketli, latîf ve şeffaf bir cisimdir. Çözülme ve parçalara ayrılmayı kabul etmez. Beden ruhla birleşmeye elverişli olduğu müddetçe onunla birleşir, ona hayat verir. Bu denge bozulduğu zaman ruh bedeni terk eder ve hayat kesilir.⁷⁹

Sonuç

⁷³ Kamer 54/54-55.

⁷⁴ Muhâsibî, *er-Riâye*, 90.

⁷⁵ Muhâsibî, *er-Riâye*, 408-11.

⁷⁶ M. Ali Aynî, Nefs Kelimesinin Anlamaları, *Daru 'l-Fünûn fakültesi Mecmûası* 4, sy. 14, (1930 Şubat), 50

⁷⁷ Yusuf 12/53.

⁷⁸ Muhâsibî, *er-Riâye*, 181.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ven 'Nihal*, 1: 157.

Muhâsibî, "*er-Riâye li Hukûkillâh*" adlı eserinde Kelam-Tasavvuf ilişkisini sistematik bir tarzda ortaya koymuş, mutlak teslimiyetçi sûfî yönüyle akılcı mütekellim yönünü uzlaştırarak Kelamî-Tasavvufî görüşlerini maharetle sentezlemeyi başarmıştır. O, başarıyla temsil ettiği bu çift yönlü özelliği sayesinde başta Gazâlî (ö. 505/1111) olmak üzere kendisinden sonra gelen birçok önemli mütekellim-mutasavvıf şahsiyet için rol model olmuştur.

Muhâsibî, ilk dönem sûfî düşüncenin genel karakteristiğiyle uyumlu olarak Kelam yöntemine karşı mesafeli bir duruş sergilemiş ve Kelama yönelik bir takım olumsuz eleştiriler yöneltmiştir. O, eleştirilerinde hedef aldığı "kelamcılar" ifadesiyle Sünnî ekolün dışındaki mezhepleri kastetmiş ve onların faaliyetlerini anti sistematik ve basit bir cedele indirgemıştır. O, prensip olarak tartışma yöntemine karşı çıksa da bu yöntemin etkisinden kurtulamamıştır. Bu tavrı, onun Ehli Sünnet'in ilk kelamcılarında ve kurucu unsurlarında kabul edilmesinin bir sebebi olarak açıklanabilir.

Muhâsibî, müteşâbihin tevil edilmesi konusunda prensip olarak çekimser bir tavır sergilemiştir. O, müteşâbih nasların tevil edilmesini gerekli gördüğü durumlarda tevilin sağlıklı olabilmesi birtakım kurallar geliştirmiştir. Ona göre tevilin; Kitap, Sünnet ve İcma'ya uygun olması ve anlamı açık olmayan müteşâbih nasların anlamı açık ve net olan muhkem nasların süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir. O, bu yaklaşımıyla teslimiyetçi sûfî ve akılcı mütekellim karakterlerini uzlaştırarak dönemsel selefin set çektiği tevil kapısını ilk aralayan şahsiyetlerden biri olmuştur. Bu yönüyle de kendisinden sonra gelen başta Eş'arî (ö. 324/935-36) olmak üzere birçok önemli kelamcı şahsiyet için rol model olmuştur.

Muhâsibî aklın, kesin bir bilgi kaynağı olduğuna dair bir takım akli deliller getirmiştir. O, akli; bilgi için hakiki bir sebep değil, sadece sıradan bir vasıta olarak görmektedir. Bundan dolayı kişinin, düşünme eyleminde aklına değil, Allah'a güvenmesi gerektiğini belirtir. O, akli tamamen devre dışı bırakmamış, aklın kullanımı sonucunda çözüme kavuşturulamayan problemlerin çözümünü konusunda ilhamı takviye edici bir bilgi kaynağı olarak kabul etmiştir. Onun, akla gösterdiği önem ve verdiği değer ardından gelen Ehl-i Sünnet kelamcıları için de örneklik teşkil etmiştir.

İlhamı belirli şartlara bağlı kalarak meşru kabul eden Muhâsibî, ilhamın bilgi kaynaklığını kabul eden bazı müteahhir kelamcılar için bu yönüyle örneklik teşkil ederken, sûfîler için de ilhamın bilgi değerine yönelik meşru ve makul bir ölçü ortaya koymuştur. Ona göre ilhamın makbul olabilmesi için Kitap, Sünnet ve İcma'ya uyması, aklın ve ilmin süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.

Muhâsibî, iman konusunda "gayb" kavramını merkeze alan bir yaklaşım sergilemiştir. O, gayba kesin bir şekilde iman etmeyi Allah'ın ayetleri üzerinde tefekkür etmeye bağlamıştır. Tefekkür etmeksizin gaybe imanın tam anlamıyla gerçekleşemeyeceğini ifade eden Muhâsibî, tahkikî imanın gerekliliğine işaret etmiştir.

Muhâsibî, şirk, nifak ve küfürden oluşan inkâr çeşitlerini riya, haset, istihfâf ve Allah'ın gazabından emin olmak gibi Tasavvuf ilmi tarafından mezmûm/yerilmiş haslet olarak kabul edilen kavramlarla ilişkili olarak değerlendirmiştir. O bu üslubuyla kötü ahlakın iman üzerindeki olumsuz etkileri ve bunun doğuracağı inanç problemlerine işaret etmiştir.

Zelle konusunda bir kısım peygamberler hakkında yaptığı nakillerle onların beşeri yönlerini ön plana çıkararak peygamber hakkında zenb/günah, kusur ve cezalandırılma gibi beşeri nitelikler ortaya koyan Muhâsibî, hatadan derhal vazgeçen, tertemiz, şehvetsiz, kasvetsiz ve art niyetsiz bir kalbe dönme hususunda da onları diğer insanlardan farklı bir formda değerlendirmiştir.

Muhâsibî, nefis ve ruh kavramlarına farklı anlamlar yüklemiştir. Nefis kavramına daha çok tasavvufî perspektiften yaklaşan Muhâsibî, nefsi; fesat cibilliyetli, insanı sürekli kötülüğe teşvik eden, yerilmiş ve muhalefet edilmesi gereken bir tabiat olarak nitelemiştir. O, ruhu ise nefisten farklı olarak hayat ve idrake kaynaklık eden, bedenden bağımsız, nurani bir cisim olarak değerlendirmiştir.

Muhâsibî, ahiretteki şefaath ve ru'yet ile ilgili konuları daha ziyade Allah'ın rızası, velayet, takva, maiyet, lütuf, gazap ve rahmet gibi tasavvufî kavramlarla ilişkili olarak değerlendirerek kelim konularına tasavvufî bir yaklaşım sergilemiştir.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdulkahir. *Kitabu Usuli'd-Din*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fazile, ty.
- _____. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, çev. Ömer Türker. İstanbul: TYEKB, 2015.
- Cüveynî, Abdümelik bin Abdullah bin Yûsuf bin Muhammed. *Kitabü'l-İrşâd, ilâ Kavâidi'l-Edille fi Usuli'l-İtikâd, Mektebetü'l-Hancî*. Mısır: yy., 1950.
- Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 8: 404-409. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Çift, Salih. "İslam Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelam ve İslam Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi* içinde. İstanbul: Ensar Neş., (İSAV), 2016.
- Ebu Nuaym el-İsfehânî. Ahmed b. Abdullah, *Hilyetül'l-Evliya ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Lübnan: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Erginli, Zafer. "Muhâsibî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31: 13-16. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Erkol, Ahmet. "Kelam İlmine Yöneltilen Eleştiriler (Selef Alimleri ve Gazali Örneği)". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

- Ferhânî, Muhammed Abdulaziz. *en-Nibrâs Şerhu Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Asitane Kitabevi, ty..
- Gazâlî, Ebu Hamid. *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk. Seyyid İmran. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- _____. "İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelam", *Mecmûatü Resâili Gazâli* içinde, 3: 41-83. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- _____. "Kavaidü'l-Akaid", *İhya-i Ulumi'd-Din* içinde, thk. Seyyid İmran 1: 121-167. Kahire: Daru'l-Hadis, 2004.
- Gölcük, Şefafeddin ve Süleyman Toprak. *Kelam (Tarih-Ekoller-Problemler)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2012.
- Hallâf, Abdülvehhab. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslâmî*. Kahire: Daru'l-Hadis, 2002.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Makâsidü's-Şeriatü'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Mîsavî. Ürdün: Daru'n-Nefâis, 2000.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed. *Vefeyatü'l-A'yan ve Ebnâü Ebnâi'z-Zaman*, thk İhsan Abbas. Beyrut: Daru Sâdır, 1994.
- İbn Kesir, Ebu'l-Feda İsmail. *el-Bidâye ven'-Nihâye*. Dımaşk: Daru İbni Kesir, 2010.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sâdır, 1300.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli. Ankara: yy. 1981.
- Karagöz, Nail. *Hanefî-Mâturîdî Gelenekte Kıyas İçerikli İstidlal (Hulviyyât Örneği)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin. *er-Risâle*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Aynî, M. Ali. "Nefs Kelimesinin Anlamaları". *Daru'l-Fünûn Fakültesi Mecmûası* 4, sy. 14, (1930): 45-52.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akl ve Fehmü'l-Kuran*, thk. Hüseyin Kuvvetlî. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1971.
- _____. "en-Nesâih", *el-Vasâyâ* içerisinde, thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- _____. "er-Riâye li Hukûkillâh", thk. Abdurrahman Abdulhamid el-Berr. Mısır: Daru'l-Yakin, 1999.
- Özköse, Kadir. "Mevlânâ'nın Akıl Eleştirisi ve Aklın İşlevselliğine Yönelik Yaklaşımları". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, sy. 11, (2017): 13-34.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yay., 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usulu'd-Din*. Kahire: yy. 2003.

- Ramazan Efendi. *Şerhun li Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ty.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Riyad: yy., ty.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî Ulumi'l-Kuran*, thk. Ahmet b. Ali, Daru'l-Hadis. Kahire: yy. 2006.
- Sühreverdî, Şihabüddin Ebu Hafs Ömer. *Avârifü'lMaârif*, thk. Abdulhalim Mahmud-Mahmud b. Şerif. Kahire: Daru'l-Maârif, ty.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkерim. *el-Milel ven'Nihal*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-Arabiye, ty.
- Şık, İsmail, İsmail Yürük, Nail Karagöz, İbrahim Kaplan, Ömer Sadıker, Hamdi Akbaş. *Kelam Tarihi/Kelam Ekolleri (KELAM I)*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Taftâzânî, Sa'deddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâid*. İstanbul: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, ty.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelam İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yay., 2016.
- Ûşî, Ali b. Osman. *Merhu'l-Meâlî fî Şerhi'l-Emâlî*, haz. Seyyid Ahmed Asım Ayntâbî. Dersaadet: Matbaa-ı Osmanıyye, 1887.
- Yürük, İsmail. "Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî, es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelami Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1987.
- Zekiyyüddin Şaban. *Usulu'l-Fıkhi'l-İslâmi*. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2016.
- Zeydan, Abdulkерim. *el-Vecîz fî Usuli'l-Fıkhi*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle Nâşirun, 2010.