

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ’NİN DİN EĞİTİMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Ahmet BEKEN

DOKTORA TEZİ

ADANA/2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN DİN EĞİTİMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Ahmet BEKEN

Danışman: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hayri KAPLAN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Cemal TOSUN
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Asım YAPICI

DOKTORA TEZİ

ADANA/2019

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Üye: Prof. Dr. Hayri KAPLAN

Üye: Prof. Dr. Cemal TOSUN

Üye: Prof. Dr. Asım YAPICI

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.... / / 2019

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Ahmet BEKEN

Adana 2019

ÖZET

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN DİN EĞİTİMİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Ahmet BEKEN

**Doktora Tezi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
(Din Eğitimi)**

Danışman: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Aralık 2019, 289 sayfa

Bu araştırmada Hâris el-Muhâsibî'nin din ve ahlâk eğitimi anlayışı incelenmiştir. Araştırmanın amacı, insan ve insanın iç dünyasını oluşturan kalp, akıl ve nefsin terbiye edilmesi, eylem süreci ve bir bütün olarak insan eğitimini mümkün kılan hususların Muhâsibî özelinde ele alınmasıdır. Bu amaç doğrultusunda veriler öncelikle Muhâsibî'nin kendi eserlerinden hareketle toplanmıştır. Muhâsibî'nin hayatını ele alan tabakât kitapları ve onunla ilgili çalışmalar istifade edilen diğer kaynaklar olmuştur. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde ise betimsel analiz ve içerik analizi tekniklerinden faydalanılmıştır.

Sonuç itibarıyla Muhâsibî'nin insan eğitimiyle ilgili söylediklerinin, örneğin ahlâkın sağlıklı düşünmedeki belirleyiciliğinin, başta îmân olmak üzere aklî kemâli sağlayan unsurların, temel erdemlerden olmanın yanında başka erdemler için temel vazifesi gören havf, recâ, muhâsebe, murâkabe ve takvâ gibi kavramlar ile eylemin sahîh bir niyetle (ihlâs) icra edilmesine yönelik vurgularının günümüz eğitime katkıları açısından anlamlı olacağı kanaatine varılmıştır. Araştırmada ayrıca din, ahlâk, tasavvuf, eğitim ve din eğitimi kavramlarının birbirleriyle irtibatını netleştirecek başka çalışmalara ihtiyaç duyulduğu belirtilerek birtakım önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Muhâsibî, akıl, nefis, kalp, amel, havf, recâ, muhâsebe, murâkabe, takvâ.

ABSTRACT**HĀRITH AL-MUḤĀSIBĪ'S VIEWS ABOUT RELIGIOUS EDUCATION****Ahmet BEKEN****Doctorate Dissertation, Department of Philosophy and Religious Studies
(Religious Education)****Supervisor: Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK****December 2019, 289 pages**

In this research, Hārith al- Muḥāsibī's views on religious and moral education is examined. The aim of this study is to deal with his views about education of the inner world of human being, the heart, the mind and the soul, and the process of action, and the issues that make human education possible as a whole. For this purpose, the data were collected primarily from Muḥāsibī's own works. Tabaqāt books, biographical works and other works related to Muḥāsibī's life were the other sources used. Descriptive and content analysis techniques were used in the analysis of the obtained data.

As a result, Muḥāsibī's thoughts about human education, for example the determinative role of morality in rightful thinking, the elements that provide the mental perfection, especially the faith, in addition to being one of the basic virtues, fear, hope, muḥāsaba, murākaba and taqva which serve as the basis for other virtues and conducting an action with ikhlas can be meaningful in terms of their contribution to today's education. In addition, some suggestions were made by stating that other studies are needed to clarify the interrelation of the concepts of religion, morality, mysticism, education and religious education.

Key Words: Muḥāsibī, mind, soul, heart, deeds, fear, hope, muḥāsaba, murākaba, taqvâ.

ÖNSÖZ

İnsan yapısını oluşturan unsurların her biri gelişime/gelişmeye açık olup eğitim, insanın bütün yönleriyle gelişimini hedefleyen süreci ifade etmektedir. Eğitimin bu yönüyle ele alınması olumlu ve dengeli bir kişiliğin ortaya çıkması adına önemlidir. Nitekim Hâris el-Muhâsibî de insanın dinamik yapısını oluşturan ve onu olumlu-olumsuz eylemlere sevk eden akıl, nefis ve nefisten kaynaklanan hevâ ve şehvetlerin belli bir ölçü ve denge içerisinde eğitilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. Kişilik oluşturma süreci açısından eğitimin dinî ve ahlâkî karakteri, bu sürecin ayrılmaz parçasıdır. Zira din, eğitime anlamlı gaye ve hedefler sağlarken ahlâk, hem din hem de eğitimin önemli amaçlarından birini teşkil etmektedir. Dinî ve ahlâkî değer ve kavramların ise -çoğu zaman- insanın duygu, düşünce, his, tutum ve eylemlerini birden kapsadığı bilinmektedir. Bu da insanın bütün yönleriyle eğitime konu olması gerektiği anlamına gelmektedir. Bu yönüyle çalışmamız, Muhâsibî'nin din ve ahlâk eğitimi anlayışını konu almaktadır. Dolayısıyla çalışmada insan yapısını oluşturan kalp, akıl ve nefis ile insan eylemlerinin bir bütün olarak eğitimi ve bunu mümkün kılan hususların Muhâsibî özelinde ele alınmasını amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda çalışmamız giriş dışında üç temel bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde; Muhâsibî'nin hayatı, yaşadığı dönem, tasavvufi ve ilmî kişiliği, tasavvuf düşüncesindeki yeri, eserleri ve eserlerinde takip ettiği yöntem üzerinde kısaca durulmuştur. Bu bölümde ayrıca tasavvufun ahlâk ve eğitimle ilişkisi ile Muhâsibî'nin eğitim bağlamında kullandığı kavramlara ana hatlarıyla değinilmiştir. İkinci bölümde; Muhâsibî'ye göre akıl, nefis ve kalp gibi insanı tanımlayan temel kavramlar detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde akıl-ahlâk ilişkisinin açıklanması, nefis terbiyesi ve nefis terbiyesini mümkün kılan hususlar ile kalp-duyu ve davranış ilişkisi üzerinde durulmuştur. Muhâsibî'nin düşüncesinde akıl, nefis ve kalbin iç içeliği ile eğitimin bu üç unsurun bütünlüğüne yönelik olması, bu üç kavramın birlikte ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Üçüncü bölümde ise davranış, davranışın oluşum süreci ile hatarât ve niyet gibi davranışı oluşturan kavramlar birbirleriyle ilişkili olarak işlenmiştir. Bu bağlamda hatarâtın bilinmesi, ayırt edilmesi ve bunu sağlayan hususlar, niyetin eğitilmesi (ıslâh) yoluyla sıdk ve ihlâs yönünde dönüşümünün sağlanması ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca, ahlâkî dönüşüm ve Muhâsibî'ye göre bu dönüşümün ana hedefi olan Allah hukukuna riayeti sağlayan temel kavramlardan havf,

recâ, muhâsebe, murâkabe, takvâ ve bunların neticelerine değinilmiştir. Neticede Muhâsibî'nin insan eğitimiyle ilgili düşünceleri, söz gelimi ahlâkın sağlıklı düşünmedeki belirleyiciliği, muhâsebe ve murâkabe gibi kavramlar ile eylemin sahîh bir niyetle icra edilip ihlâsın sağlanmasına yönelik vurgusu, günümüz eğitime katkıları açısından anlamlı olacağı kanaatine varılmıştır.

Öncelikle bu uzun, yorucu ve meşakkatli süreçte çalışma yönündeki azim ve sabrımı her daim canlı tutan Allah'a hamdolsun. Tez süresince her türlü desteği sağlayıp asistanlık vazifeleriyle beni yormayan, böylece teze daha çok yoğunlaşmama imkân veren danışman hocam Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK'e en içten şükranlarımı sunarım. Konunun Hâris el-Muhâsibî ile sınırlandırılması hususunda ve Muhâsibî'yle ilgili kapalı noktaların vuzuha kavuşturulmasında değerli fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ'ye, ilmî ve insanî örneklikleriyle bana her daim motivasyon kaynağı olan, kıymetli düşünceleriyle beni destekleyen Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU ve Doç. Dr. Emine KESKİNER'e içtenlikle teşekkür ederim. Tez izleme komitemde bulunan ve bir araya gelerek yaptığımız görüşmelerde çalışmanın ana temasının teşekkülü ve olgunlaşmasına katkı sunan değerli hocalarım Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN ve Prof. Dr. Hayri KAPLAN hocalarıma teşekkürlerimi sunarım. Tez jürimde bulunup tezi okuyarak kıymetli düşüncelerini benimle paylaşan hocalarım Prof. Dr. Cemal TOSUN ve Prof. Dr. Asım YAPICI'ya teşekkürü bir borç bilirim.

Gerek tezi okuma zahmetinde bulunarak gerekse fikirleriyle katkı sunan değerli arkadaşlarım Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan YARBA'ya, Arş. Gör. Merve KOYUNCU'ya, Arş. Gör. Dr. Hacı SAĞLIK'a, Arş. Gör. Dr. Talip DEMİR'e, bilhassa teknik konularda yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. Dr. Musa Osman KARATOSUN ve Arş. Gör. Ali AKSAÇ'a, kardeşim Nurullah BEKEN'e, manevî desteklerinin yanı sıra özellikle kaynak temini hususunda beni destekleyen Arş. Gör. Abdülcabbar ADIGÜZEL ve Arş. Gör. Şükran ADIGÜZEL'e, özellikle Arapça metin okuma konusunda çokça yardımlarını gördüğüm Muhammed KARAMERYEM'e, Öğr. Gör. Muhammed OUROT'a, Arş. Gör. Ömer FİDANBOY'a ve "Sen hele hayırlısıyla bir doktoranı bitir daha yapacak çok işimiz var" deyip erkenden dâr-ı bekâyâ irtihal eden kıymetli kardeşim Arş. Gör. Mehmet AKINCI'ya şükranlarımı sunarım. Maddî-manevî desteklerini her zaman yanımda hissettiğim, yoğun çalışma temposu sebebiyle kendilerini ihmal ettiğim, ancak bunu büyük bir anlayışla karşılayıp dualarıyla bana her an destek olan sevgili anneme, babama ve diğer aile bireylerinin her birine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Son olarak düzenledikleri ilmî seminerler, akademik toplantılar ve kaynak temini noktasında AYP kapsamında yaklaşık iki buçuk yıl bursiyeri olduğum İSAM yönetimine, çalışanlarına ve kıymetli hocalarına, doktora sürecimde yurtiçi (2211-A) bursu dâhilinde sağladıkları maddî destek için TÜBİTAK Bilim İnsanı Destekleme Daire Başkanlığı (BİDEB)'na teşekkürlerimi arz ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	İV
ABSTRACT	V
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR.....	XI
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	XII
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Problemi	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	4
4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	5

BÖLÜM I

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE TASAVVUF-EĞİTİM İLİŞKİSİ

1.1. Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Genel Karakteristiği	7
1.1.1. Dönemin Din Algısına Yöneltiltiği Tenkitler	9
1.1.2. İlmî ve Tasavvufî Kişiliği.....	15
1.1.3. Tasavvuf Düşüncesindeki Yeri	25
1.1.4. Eserleri ve Eserlerinde Takip Ettiği Yöntem.....	31
1.2. Tasavvuf-Ahlâk İlişkisi.....	43
1.3. Tasavvuf-Eğitim İlişkisi	48
1.4. Eğitimle İlgili Kavramlar	54

BÖLÜM II

MUHÂSİBÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN YAPISINI OLUŞTURAN UNSURLAR VE BUNLARIN EĞİTİMDEKİ ROLLERİ

2.1. Akıl ve Akıl-Ahlâk İlişkisi.....	66
2.1.1. Aklın Tanımı ve Akıl Türleri.....	69
2.1.2. Akıl, Bilgi ve Duyu İlişkisi.....	79
2.1.3. Aklın Değeri ve Fonksiyonu.....	82
2.1.4. Ahlâkın Akıl Olgunlaşmadaki Rolü.....	89
2.1.5. Allah'ı Akletme ve Aklın Kemâli.....	96
2.1.6. Akıl-Hevâ Zıtlığı.....	101

2.1.7. Akıl-Teklif İlişkisi.....	105
2.2. Nefis ve Nefis Eğitimi	108
2.2.1. Nefsin Bilinmesi (Ma‘rifetü’n-Nefs)	113
2.2.2. Nefsin Tabiatı ve Eğitiminin İmkânı.....	120
2.3. İnsanın Bilen, Duyan ve Düşünen Melekesi: Kalp	127
2.3.1. Kalp, Akıl ve Nefis İlişkisi	130
2.3.2. Kalp, Duyu ve Davranış İlişkisi.....	137
2.4. Eğitimin Amaçları Açısından Kalp, Akıl ve Nefis İlişkisi	145

BÖLÜM III

MUHÂSİBÎ’YE GÖRE DAVRANIŞIN OLUŞUM SÜRECİ VE SÜREKLİLİĞİ

3.1. Davranış ve Davranışın Oluşum Süreci.....	154
3.1.1. Hatarât	162
3.1.2. Davranışın Oluşum Süreciyle İlgili Diğer Unsurlar	174
3.1.3. Niyet.....	186
3.1.3.1. Niyette Sıdk ve İhlâs.....	195
3.1.3.2. Niyet Eğitimi (İslâhu’n-Niyye)	207
3.1.4. Eğitim Açısından Hatarât, Niyet ve Davranış İlişkisi	213
3.2. Davranışın Dönüşümü ve Sürekliliği İçin Gerekli Unsurlar.....	220
3.2.1. Havf-Recâ.....	221
3.2.2. Muhâsebe.....	230
3.2.1.1. Muhâsebe İle İlişkili Kavramlar	236
3.2.1.2. Muhâsebenin Neticeleri	241
3.2.3. Murâkabe.....	247
3.2.2.2. Murâkabe İle İlişkili Kavramlar	252
3.2.2.2. Murâkabenin Neticeleri	257
3.2.4. Takvâ.....	260

BÖLÜM IV

SONUÇ VE ÖNERİLER	265
KAYNAKÇA.....	271
ÖZGEÇMİŞ	289

KISALTMALAR

b.	: Bin, İbn (oğlu)
bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
çev.	: Çeviren
haz.	: Hazırlayan
İA	: İslâm Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
JRAS	: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
krş.	: Karşılaştırmamız
nşr.	: Neşreden, nâşir
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
ss.	: Sayfalar arası, sayfa sayısı
ts.	: Tarihsiz
v.dğr.	: Ve diğerleri
vr.	: Varak
vs.	: Vesaire
yy.	: Yüzyıl
thk.	: Tahkik eden/muhakkik

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: İnsan Yapısı ve Aklî Kemâl Süreci	153
Şekil 2: Eylem Süreci	219
Şekil 3: Nefsin Terbiyesi ve Eylemin İyi Yönde Dönüşümünü Sağlayan Unsurlar....	264



GİRİŞ

1. Araştırmanın Problemi

İnsan kelimesinin semantik açıdan sahip olduğu anlamlar bir bütün olarak ele alınıp değerlendirildiğinde, insanı insan yapan hususların başında onun fizikî ve maddî yapısından ziyade akıl ve irâde sahibi olması, düşünebilmesi, inanması, ahlâkî değer ve erdemlerle donanması, bunları kabul ya da reddetme irâdesine sahip olması, yargıda bulunabilmesi, eğitime ve eğitilebilme kapasitesine sahip olma gibi özellikler gelmektedir. Bu nedenle neredeyse bütün bilimsel disiplinlerin temel ilgi alanını oluşturan insan, zikredilen özellikleri ve eylemleri itibarıyla özellikle felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim, ahlâk ve tasavvufun konusu olmuştur. Bunlardan tasavvuf, ahlâk ve eğitim, insanın “iyi” yönde dönüşümünü konu edinen başlıca alanlardır. Bu noktada iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında kalan insanın olumlu ve istedik davranışlara yönlendirilmesi, her iki alanın temel amaçları arasında değerlendirilebilir. Zira söz konusu her iki alan, insanın sahip olduğu olumlu özellikleri keşfetmesini, iç ve dış dünyasıyla uyumlu olmasını; duygusal, bilişsel ve davranışsal bakımdan gelişmesini, böylece ahlâkî olgunlaşmasını hedeflemektedir. Eğitimin böyle bir hedefe sahip olduğu hem bilinen hem de ilgili literatürde sıklıkla vurgulanan bir husustur. Tasavvuf ise başlı başına ruhsal olgunlaşma süreci olup bireyde ahlâkî erdemlerin gelişmesini/geliştirilmesini hedeflemektedir. Bu hedef aynı zamanda kendine özgü eğitim faaliyetlerini beraberinde getirmektedir. Ayrıca dinin temel gayelerinden olan güzel ahlâkın kazanılmasında ve sağlam bir kişilik yapısının oluşmasında tasavvuf önemli bir hisseye sahiptir. Buradan hareketle tasavvufun bilhassa tarihsel süreçte müslüman bireylerin ve toplumların duygusal, düşünsel, davranışsal ve ahlâkî gelişimlerine önemli katkılar sağladığı söylenebilir.

Tasavvufî eğitim bağlamında ahlâkî gelişimi incelemek isteyen bu araştırma, spesifik olarak Hâris el-Muhâsibî'nin insan anlayışını, insan anlayışı temelinde insan ve eylemlerinin terbiye edilmesi ile bunu mümkün kılan unsurları konu edinmiştir. Zira eğitim sürecinin gerek amacı gerekse bu amacı gerçekleştirmeye yönelik yöntem ve teknikler bir yandan içinde yaşanan çağın paradigmasına dayanırken bir yandan da âlimlerin insan anlayışlarından beslenmektedir. Bu nedenle araştırmada öncelikle Muhâsibî'de insanın nasıl ele alındığına odaklanılmaktadır. İnsanı bütüncül bir yaklaşımla değerlendiren ve insanî gerçeklikten hareket eden Muhâsibî'nin salt teorik ve spekülâtif tartışmalardan uzak durmaya çalıştığını görmekteyiz. Onun nazarında insan,

rûh ve bedenden müteşekkil kalbi, akli ve nefsi olan ahlâkî bir varlıktır. Bu bakımdan insan iyi özelliklere malik olduğu kadar istenmeyen kötü vasıflara da sahiptir. İnsanda iyi ve olumlu niteliklerin ortaya çıkması için ise eğitime ihtiyaç duyulmaktadır. Hatta insanın iyi yönde dönüşümünü hedefleyen faaliyetlerin tümünü eğitim olarak kavramlaştırmak mümkündür. Muhâsibî'nin eserlerindeki ana tema da insanın dinî ve ahlâkî dönüşümünün, yani bu dönüşümü sağlayan eğitimin nasıl olacağı hususudur. Bu bağlamda doğru düşünme ile aklın sağlıklı kullanılması nefsin terbiye edilmesini, bu ise ahlâkî eğitimi beraberinde getirmektedir. Ayrıca vurgulamak gerekir ki iyi ve doğru düşünebilme, eylemin sıhhati ve geçerliliği açısından da önemlidir. Bu nedenle araştırmanın temel problemi, insanın maddî ve manevî yönleriyle bir bütünlük arz ettiği düşüncesinden hareketle sözü edilen bütünlük içerisinde insan eğitimini mümkün kılan hususların ortaya konmasıdır. Bu temel probleme bağlı olarak diğer problemler şu şekilde sıralanabilir:

1. Tasavvuf, ahlâk ve eğitim arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Muhâsibî özelinde tasavvufun ahlâk ve eğitimle ilişkisi kurulabilir mi?
2. Muhâsibî, eğitimle ilgili hangi kavram ve ifadeleri kullanmaktadır?
3. Muhâsibî'nin insanla ilgili kullandığı kavramlar (akıl, nefis ve kalp) arasında nasıl bir irtibat bulunmaktadır ve bunlar nasıl eğitilebilir?
4. Muhâsibî, davranış ve davranış süreciyle ilgili hangi kavramları kullanmaktadır?
5. Muhâsibî'de nefsin terbiye edilmesi ile davranışın olumlu anlamda dönüşümünü sağlayan kavramlar hangileridir?
6. Muhâsibî, nasıl bir insan modeli ortaya koymaktadır?

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Araştırmanın temel amacı, insanın bilen, inanan, düşünen, duyan, uygulanan ve davranışta bulunan bir varlık olarak dinî ve ahlâkî terbiyesinin Muhâsibî özelinde ortaya konmasıdır. Aklî kemâlin Muhâsibî düşüncesinde eğitimin nihai gayesi olarak ele alınıp temellendirilmesinin eğitim açısından değerinin tespiti, araştırmanın başka bir amacıdır. Muhâsibî, eserlerinde genel olarak insanın iç yaşantılarını, eylemlerini ve eylem sürecini konu edinmiştir. İnsanın bilişsel ve duyuşsal anlamda iç tecrübelerinin murâkabe ve muhâsebe gibi süreçlerden geçerek değişip dönüşme potansiyelini ele alan Muhâsibî, bunun dinî ve ahlâkî eylemlere dönüşmesi noktasında insanın eğitilebilirliğine de değinmiştir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin yaklaşımından hareketle iyi, doğru

(sâdık), akıllı ve ahlâklı bir insan olmanın hangi eğitimsel nitelikleri gerektirdiği tespit edilmeye çalışılacak diğer bir konudur.

Kötü ahlâkın nefyedilip güzel ahlâkın elde edilmesi ve bu sürecin doğru düşünme üzerindeki etkisi, Muhâsibî'den sonra gelen birçok mutasavvıfın temel meselesi olmuştur. Bununla birlikte Muhâsibî'nin eserlerinde modern anlamda eğitimle ilgili konulara yer veren bir eğitimci olmadığının, örneğin eğitimle ilgili klasik metinlerde sıkça rastlanan öğretene/egiten ve öğrenende/egitilende bulunması gereken özellikleri doğrudan ele almadığının belirtilmesi gerekir. Bu nedenle eserlerinde bugünkü anlamıyla planlı programlı bir eğitim anlayışından bahsetmek mümkün değildir. Ancak onun ahlâk âlimi, mutasavvıf yönü ve değindiği meseleler, konuyu tasavvuf ve ahlâk, dolayısıyla eğitimle ilgili kılmaktadır. Bu bakımdan Muhâsibî özelinde ahlâk eğitiminin gaye ve yetiştirilmek istenen insan tipi bakımından din eğitiminin amaçlarına katkısının ortaya konması, araştırmanın amaçları arasındadır.

İnsana parçacı yaklaşımın neticesi olarak öğrenmenin daha çok bilişsel (ve bilgi) yönüyle ilgilenilmesi, günümüz eğitiminde ahlâkın ihmal edilen bir alan olması bizi böyle bir çalışma yapmaya sevk eden amillerdendir. Muhâsibî'yi ve ahlâk anlayışını ele almamızın nedeni ise insan eğitimiyle ilgili bütüncül bir bakış açısı sunduğunu düşünmemizden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, günümüz eğitim anlayışı açısından da anlamlıdır. Zira insanın biliş, duyuş, davranış gibi yönlerle ele alınıp eğitiminde her üç öğrenme alanının göz önünde bulundurulup bütünlüğün sağlanması, günümüz eğitiminde de hedeflenmektedir. Hemen her davranış bilişsel ve duyuşsal boyutlara sahip olduğundan bunları birbirinden ayırmak neredeyse imkânsızdır. Nitekim insan eğitiminin bir bütün olarak (zihinsel, sosyal, duyuşsal/duygusal, ahlâkî vs.) ele alınması gerektiği birçok eğitimci tarafından dile getirilmiştir. Buna rağmen günümüz eğitimindeki ahlâk temasının zayıflığı, eğitimde daha çok bilişsel (bilgi) alanının vurgulanıp diğer alanların (duyuşsal, davranışsal) ihmal edilmesi ve bölünmüş insan algısının olması, böyle bir çalışmayı gerekli kılan diğer sebeplerdir. İnsan eğitime dair mezkûr yaklaşımın hicri III. asırda yaşamış bir âlim tarafından dile getirilmesi, konuyu önemli kılan faktörlerdendir. Buna rağmen tasavvuf-eğitim/din eğitime ilişkin çalışmaların azlığı, daha özelde ülkemizde din eğitimi alanında Muhâsibî'nin insan eğitimiyle ilgili düşüncelerinin ele alınmamış olması, bizi böyle bir çalışmaya sevk eden temel saiklerdendir. Ayrıca murâkabe, muhâsebe ve davranış sürecinin önemli kavramlarından olan niyetle -günümüz eğitimine sunacağı imkânlarla rağmen- ilgili çalışmaların az olması da böyle bir araştırmayı ortaya çıkaran başka bir nedendir.

Muhâsibî ile ilgili gerek ülkemizde ve gerekse yurtdışında olmak üzere tamamlanmış ve devam etmekte olan çok sayıda tezden söz edilebilir. Bunların çoğunluğu yüksek lisans seviyesinde olup tasavvuf, tefsir, kelâm, hadis, İslâm felsefesi ve din psikolojisi alanlarına aittir. Ancak -görebildiğimiz kadarıyla- ülkemizde eğitim/din eğitimi alanında Muhâsibî ile ilgili herhangi bir çalışma mevcut değildir. Yurt dışında yapılan çalışmaların sayısı ise azdır.¹ Ahlâkın (ve ahlâk eğitiminin) akli terbiye ettiğine yönelik temanın özellikle vurgulanması ve bununla ilgili muhâsebe, murâkabe gibi kavramlarla eylem sürecinin -doktora tezi olması hasebiyle- daha geniş bir şekilde ele alınması, çalışmamızı diğer çalışmalara göre farklılaştıran noktalardandır.

3. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırmanın tasavvuf ve ahlâkla ilgili olması, ahlâkın da kelâm, felsefe, fıkıh, din psikolojisi ve din eğitimi gibi birçok alanla irtibatlı yönü, çalışmaya interdisipliner bir özellik kazandırmaktadır. Ancak çalışmamız, Muhâsibî'nin insan eğitimi ve insanın ahlâkî dönüşümüyle ilgili olabilecek görüşleriyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla onun kelâm ve tefsir usulüne dair söyledikleri, araştırmanın kapsamı dışındadır. Ayrıca çalışmanın amaç ve içeriği dikkate alınarak insanla ilgili kavramlar (akıl gibi) sadece Muhâsibî'nin düşüncelerinden hareketle ele alınmış, söz gelimi diğer mutasavvıf, mütekellim ya da filozofların görüşlerine yer verilmemiştir. Çalışma boyunca kullanılan tasavvuf kavramıyla çoğunlukla tasavvufun teşekkül dönemine (özellikle hicri II. ve III. asırlar) göndermede bulunulmakta, söz gelimi İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile felsefî bir veçhe kazanıp metafizik bir alana evrilen ve tarikat hâlini alarak kurumsal bir yapıya bürünen tasavvuf dışarıda bırakılmıştır. Bunun devamı olarak günümüzde tasavvuf adı altında söylenen ve yapılanların dinin özüne (Kur'ân ve sünnete) uyup uymadığına, bunun Muhâsibî'nin düşünceleriyle mukayesesine ve günümüz eğitimiyle tezat teşkil eden taraflarına araştırmada yer verilmeyecektir.

¹ Bu çalışmalar için bk. Mâcid Arsân el-Kilânî, "Felsefetu't-Terbiyye 'inde'l-Muhâsibî", (*Tetavvuru Mefhûmî'n-Nazariyyeti't-Terbiyyeti'l-İslâmî* içinde), Dârü İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut 1985, (2. baskı), ss. 121-124; Ahmed Diyâuddîn Hüseyin, *el-Fikru't-Terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî*, (Yüksek Lisans Tezi), Yermük Üniversitesi, Ürdün 1991; Abdülaziz Muhammed Atiyye, "et-Terbiyyetu ve't-Ta'lim 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî (h. 165-243)", *Dirâsâtu Terbeviyye*, 9:68, 1994, pp. 89-144; Hüseyin Câbir Benî Hâlid, "el-Fikru't-Terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî", *al-Dirasat al-Islamiyyah*, Islamabad 1998, 33:2, pp. 49-99; İbrâhîm b. Halîl Muzhir, *el-Fikru't-Terbevî 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî*, (Yüksek Lisans Tezi), Ezher Üniversitesi, Mısır 2005; Beşşâr Telîlân es-Selîm, "Felsefetu'l-Mu'allim't-Terbeviyye 'inde'l-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857)", *Mecelletu Câmi'atu'n-Necâh li-Ebhâs-el-'Ulûmu'l-İnsâniyye*, 20:3, 2006, pp. 889-910; Ahdar Kuveyderî, *el-Fikrû't-Terbeviyyeti's-Sûfî Kirâetün fi't-Turâsi't-Terbevî 'inde A'lâmi't-Tasavvufi'l-İslâmî-Hâris el-Muhâsibî v.dğr.*, Dimaşk 2010, ss. 25-65.

Günümüz eğitim-din eğitimi ayırımının gelenekte karşılığının olmayışı çalışmanın zorluklarından biridir. Bu nedenle eğitim, çoğunlukla din eğitimini de kapsayacak bir şekilde ele alınmış, eğitimle çoğu zaman ta'lim, terbiye ve edeb/te'dib kastedilmiştir. Din eğitimi kavramı ise ekseriyetle çalışma alanına göndermede bulunulduğu zaman tercih edilmiştir. Din eğitimi kavramının şümulünden veya din eğitimi ifadesindeki dinden ne anlaşılması gerektiğine yönelik kavramsal çerçeveyi oluşturmaya matuf müstakil çalışmaların azlığı önümüzde duran önemli sorunlardan ve aynı zamanda sınırlılıklardandır. Aynı zorluk eğitimin tanımı, kapsamı ve bunun din eğitimi ve tasavvufla ilişkisi için de söz konusudur. Ancak çalışmanın kapsamı dikkate alınarak zikredilen konulara detaylı bir şekilde girilmemiştir. Muhâsibî'nin konuları çoğunlukla iç içe işlemesi, bazen kavramları birbiri yerine kullanması, çalışma boyunca bizi zorlayan başka bir husustur.

4. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Nitel araştırma desenine sahip bu çalışmada verilerin toplanması ve çözümlenip yorumlanması aşamasında farklı teknikler kullanılmıştır. Veriler, Muhâsibî'nin öncelikle kendi eserlerinden toplanmıştır. Elde edilen verilerin çözümlenmesinde betimsel analiz ve içerik analizi tekniklerinden faydalanılmıştır. Betimsel analiz tekniği kapsamında zaman zaman uzun alıntılar ile konu izaha çalışılırken içerik analizinde toplanan bilgiler akıl, kalp, nefis, niyet gibi temalar üzerinden çözümlenmiştir. Yorumlamalarda ise fenomenolojik analiz kullanılmıştır. Bu bağlamda Muhâsibî'ye aidiyeti kesinlik kazanmış eserler dikkate alınmış olup aidiyeti şüpheli eserlerin kullanılmasından kaçınılmıştır. Özellikle *el-Ba's ve'n-Nüşûr* ile yazma hâlinde olan *el-Murâkabe* ve *l-Muhâsebe* adlı eserler söz konusu şüpheden dolayı kapsam dışı bırakılmıştır. Konuyla doğrudan ilgili olmayan eserlere, konunun bütünlüğünü koruyabilme adına hiç başvurulmamış, kısmen ilgili olan *Fehmü'l-Kur'ân* ve *et-Tevehhüm* isimli eserlerine ise sadece araştırma konusuyla ilgisi çerçevesinde müracaat edilmiştir. Muhâsibî'nin düşünce hayatının son dönemlerinde olgunlaşmış bir düşüncenin mahsulü olması, nefis terbiyesine dair geniş analizlerin yapılması ve onun düşünce dünyasına dair en hacimli eser olması nedeniyle *er-Ri'âye*, sıklıkla başvurduğumuz başlıca eseridir. Yine konunun amacına uygun olarak *el-'Akl*, *Âdâbu'n-Nüfûs*, *el-Kasd* ve *r-Rücû'*, *Şerhu'l-Ma'rife*, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, *el-Halve* en çok istifade edilen diğer eserleridir. Özellikle helâl kazanç, tevekkül ve veraya dair *el-Mekâsib*, daha çok tevbe ve nefis terbiyesinin imkânından bahseden *Bed'ü Men Enâbe* ile namazla ilgili *Fehmü's-Salâh* gibi eserlere konuyla ilgileri oranında nispeten

daha az yer verilmiştir. Yer, gök ve içindekilerin yaratılışı, düzeni, Allah'ın varlığı ve birliği gibi konular üzerinde duran, bu yönüyle kelâm ağırlıklı bir görünüm arz eden *Faslün min Kitâbi'l-'Azame* eserine ise yer verilmemiştir. Çalışmamızda kullandığımız kaynakların bazılarının Türkçe çevirileri olmasına rağmen çalışma boyunca ilgili eserlerin Arapça asıllarından istifade edilmiştir.

Konunun daha iyi anlaşılması adına ikincil kaynaklardan da istifade edilmiştir. Hem Muhâsibî'yle ilgili ilk eserlerden olması hem de ona ait düşüncelerin kapsamlı ve sistematik olarak ele alınması açısından öncelikle Margaret Smith'in *An Early Mystic of Baghdad*, Gavin Picken'a ait *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhâsibî*, Abdülhalîm Mahmûd'un *Üstâzü's-Sâirîn el-Hâris el-Muhâsibî*² ve Josef van Ess'e ait *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhâsibî* adlı çalışmalarla Muhâsibî'nin eserlerini tahkik eden Abdülkâdir Ahmed Atâ ve Hüseyin Kuvvetlî'nin bunlara yazdıkları takdim ve şerh kısımlarından da istifade edilmiştir. Bunların dışında Hüseyin Aydın'ın *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Zafer Erginli'nin *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı ile Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî* adlı eserleri, Şahin Filiz ve Hülya Küçük'ün *er-Ri'âye*'nin çevirisine yazdıkları mukaddime kısmı, araştırmamızda yararlandığımız çalışmalardandır. Muhâsibî'nin özellikle *el-'Akl* ve *er-Ri'âye* isimli eserleri çerçevesinde Ekrem Demirli'nin verdiği seminerler ve *el-'Akl*'la ilgili seminerlerinin özetlendiği makalesi,³ akıl-ahlâk ilişkisinin temellendirilmesi açısından özellikle istifade ettiğimizi belirtmeliyiz.

² Bu eserin daha çok M. Beşir Eryarsoy tarafından yapılan Türkçe çevirisinden istifade edilmiştir.

³ Ekrem Demirli, "Akılın Mürebbisi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî'nin 'Ahlakla Terbiye Edilen Akıl' Teorisi Hakkında Değerlendirmeler", *Sabah Ülkesi*, Sayı: 49, Ekim 2016, ss. 6-9.

BÖLÜM I

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE TASAVVUF-EĞİTİM İLİŞKİSİ

1.1. Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Genel Karakteristiği

Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-‘Anezî el-Basrî, 165/781 ya da 170/786 yılında günümüz Irak sınırları içerisinde yer alan Basra’da doğmuş,⁴ Abbâsîlerin hüküm sürdüğü bir dönemde (Emîn, Me’mûn, Mutevekkil ve Vâsık dönemlerinde) yaşamıştır. Basra, bu dönemde önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olup kelâm alanında daha çok Mu‘tezilenin ağırlığının hissedildiği bir yerdi. Muhâsibî’nin daha sonra Basra’dan Bağdat’a geçtiği kaydedilmişse de bunun kesin tarihi bilinmemektedir.⁵ Onun Bağdat’ın “Bâbü’t-Tâk” mahallesinde babasıyla tartıştığı rivayetinden⁶ hareketle buraya ailesiyle geldiği söylenebilir.⁷ Kaynaklarda Muhâsibî’nin hayatı, ailesi ve eğitim durumuyla ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır.⁸ Ancak zikredilen sınırlı bilgilerden hareketle hayatı hakkında bir fikir elde edilebilir. Örneğin “Ebû Abdillâh” şeklinde künyelenmesinden hareketle evlendiği ve Abdullah adında bir oğlunun olduğu⁹ çıkarımında bulunulabilir. Yine dinî hassasiyet ve farklı bir mezhebe (Kaderiyye, Mu‘tezile, Vâkıfîyye) mensubiyetinden ötürü babasından kalan mirası reddettiği, anne ve

⁴ Sülemî, *Tabakâtü’s-Süfiyye*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 58-59; Mâlinî, *Kitâbü’l-Erba’in fi Şüyûhi’s-Süfiyye*, (thk. ve nşr. Âmir Hasan Sabrî), Dârü’l-Beşşârü’l-İslâmiyye, Beyrut 1997, s. 145; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, I-X, (thk. Mahmûd ve Muhammed et-Tanâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû), Kâhire 1964-1976, 1992, II, s. 280; Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935, s. 5; Brockelmann, *GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur/Târihu’l-Edebi’l-Arabî)*, I-VI, (Arapçaya çev. Abdülhalim Neccâr), Dârü’l-Ma‘ârif, Kâhire ts. IV, s. 58; Fuad Sezgin, *GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, I-IX, Leiden, 1967-1984, I, s. 639; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (çev. Mehmed Ali Aynî), (sad. ve yay. haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu), Ataç Yayınları, İstanbul 2006, s. 113; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî -Hayatı, Eserleri ve Fikirleri-*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 40; Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, ss. 13-16.

⁵ Brockelmann, *GAL*, IV, s. 58; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 113; Josef van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1979, VIII, ss. 507-510; R. Arnaldez, “al-Muhâsibî”, *The Ancylopedia of Islam*, Volume: VII, Leiden, E. J. Brill, New York 1993, ss. 466-467; Muhâsibî’nin Basra’dan Bağdat’a geçtiği tarihle ilgili bk. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism -A Short History-*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, s. 43; Ess, bu tarihin 195/810-811 olabileceğini belirtmektedir. Bk. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhâsibî*, Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Mainz 1961. s. 1.

⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm*, I-XVII, (thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2001, IX, s. 109; Sem‘ânî, *el-Ensâb*, I-XII, (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut 1980, XI, s. 151.

⁷ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetli’nin mukaddimesi), s. 24.

⁸ J. van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

⁹ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetli’nin mukaddimesi), s. 24.

babasının farklı mezheplere mensup oldukları,¹⁰ genel olarak fakir bir hayat yaşadığı,¹¹ Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarıyla olumsuz ilişkileri, zühd, vera ve nefsinin hesaba çekmedeki titizliği nedeniyle “Muhâsibî” olarak lakaplanması,¹² Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ile yakınlığı ve kendisinden aktarılan kimi sözler kaynaklarda yer almaktadır.¹³ Ayrıca Muhâsibî’nin hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği anlaşılan Bağdat’ta 243/857 yılında vefat ettiği ve cenazesine çok az sayıda kişinin (dört kişi) katıldığı da kaynaklarda sıkça tekrarlanmaktadır.¹⁴

Muhâsibî’nin yaşadığı dönem, Hârûnürreşîd (170/786-193/809)’in oğulları Emîn (193/809-198/813) ve Me’mûn (198/813-218/833) arasındaki siyasî ve askerî kavgaların¹⁵ yanı sıra düşünsel ve mezhepsel farklılık ve kutuplaşmaların iyice hissedildiği bir dönemdir. Nitekim hayatının önemli bir kısmı, nakil ve rivayeti esas alan ehl-i hadis ile akılcı bir çizgi takip eden Mu’tezile arasında başta *Halku’l-Kur’ân*

¹⁰ Babasının mezhebi ve mirasın (gayri menkul vs.) miktarı ile ilgili farklı rivayetler mevcuttur. Bununla ilgili bk. Ebû Nu’aym, *el-Hilyetü’l-Evliyâ*, s. 75; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 108-109; Kelâbâzî, *et-Ta’arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, (5. baskı), s. 229; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. ve haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 103; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkîretü’l-Evliyâ*, s. 291 (Arapçası). Ferîdüddîn Attâr, *Evliya Tezkireleri*, (çev. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 259. İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yan ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, I-VIII (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1968, II, s. 57; İbn Zafer es-Sıkkîlî, *Kitâbu Enbâ’i’n-Nücebâ’i’l-Ebnâ*, (thk. Lecnetu İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî), 1980, s. 150. Yâfi’î, *Mir’âtü’l-Cenân ve İbretü’l-Yakzân*, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, s. 106; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 277; Zehebî, *Târihu’l-İslâm ve Vefeyâtü’l-Meşâhîr ve’l-A’lâm*, (thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî), I-LIII, Beyrut 1990-2000, XVIII, ss. 205-210; İbnü’l-Cevzî, *Sıfatü’s-Sa’fve*, (thk. Hâlid Mustafa Tartûsî), Dârü’l-Kütübî’l-Arabî, Beyrut 2012, s. 443; Brockelmann, *GAL*, IV, s. 58.

¹¹ Nitekim İbn Mesrûk, Muhâsibî’nin bir dirheme (dânik) muhtaç olarak öldüğünü hâlbuki babası ölünce geriye birçok mal, mülk ve akar bıraktığını Muhâsibî’nin ise bundan bir şey almadığını aktarmaktadır. Bk. Ebû Nu’aym, *el-Hilye*, s. 74-75; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 108; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 277; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkîretü’l-Evliyâ*, ss. 290-294; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 103. Bununla birlikte Ebû Hamza el-Bağdâdî ile diyaloglarından hareketle ileri yaşlarda ekonomik durumunun iyi olduğuna dair bir çıkarımda bulunulabilir. Bk. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma’/İslâm Tasavvufu*, (çev. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 398; Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16. Ya da hayatının bir döneminde ekonomik anlamda rahat bir yaşam sürdürdüğü de ileri sürülebilir.

¹² Sem’ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 76; İbnü’l-Esîr, *el-Lübâb fî Tehzîbü’l-Ensâb*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut ts., III, s. 171; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 275.

¹³ Örneğin bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 58-63; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 106; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 103-104, 115, 117, 126, 190, 205, 254, 294, 306, 331, 410, 424.

¹⁴ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 57-58; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkîretü’l-Evliyâ*, s. 292; Margaret Smith, *An Early Mystic*, s. 6; Yâfi’î, *Mir’âtü’l-Cenân*, II, s. 106; İbnü’l-Mülakkın, *Tabakâtü’l-Evliyâ*, (thk. Nüreddin Şerîbe), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1973 (1. ve 2. baskı 1994), s. 175-177; Sübkî, *Tabakâtü’s-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, II, s. 275. Sem’ânî (ö. 562/1166) ve Münâvî (ö. 1031/1622), Muhâsibî’nin nefsinin sık sık hesaba çekmesinin yanı sıra çok sayıda küçük taş bulundurarak zikir esnasında bunları saydığı için de “Muhâsibî” lakabını aldığı ihtimalini gündeme getirmişlerdir. Bk. Sem’ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Münâvî, *el-Kevâkibü’d-Durriyye fî Terâcimi’s-Sâdeti’s-Sûfiyye*, I-IV, (thk. Muhammed Edîb el-Câdir), Dâru Sâdır, Beyrut ts. I, s. 585; Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetli’nin mukaddimesi), s. 27.

¹⁵ Muhâsibî, *el-Mekâsib* eserinde Emîn-Me’mûn kavgasının farklı bölgelerde (Şam, Irak vs.) olmak üzere yirmi iki yıl sürdüğünü bizzat kendisi belirtmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 84.

(Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesi) olmak üzere çeşitli konuların tartışıldığı ve “Mihne Dönemi” (218-237/833-851/52) olarak bilinen bir zamanda geçmiştir. Ancak mihne dönemindeki durumuyla ilgili tabakât kitaplarında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile karşıtlığıyla bilinen ve bu konuda Muhâsibî ile benzer düşünceye sahip Ahmed b. Hanbel gibi ehl-i hadis geleneğine mensup âlimlerin bu dönemde çekmiş olduğu sıkıntılar birçok kaynakta zikredilirken aynı şeyi Muhâsibî için söylemek mümkün gözükmemektedir.

Bu dönem aynı zamanda Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik (ö. 179/795)'in düşüncelerinin etkili olduğu, İmâm Şâfî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi fıkıh ve hadis âlimlerinin yaşadığı, fikhî ve kelâmî mezheplerin büyük oranda teşekkül ettiği, buna paralel fikhî ve kelâmî düşüncelerin yayıldığı, ilimlerin tasnif ve tedvininin büyük oranda gerçekleştiği, tasavvufî düşüncenin zühdden ayrılarak geliştiği ve bununla ilgili eserlerin yazılmaya başlandığı bir devir olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca Muhâsibî'nin yaşadığı hicrî III. asrın bilhassa dinî ilimlerin gelişimi açısından önemli bir asır olduğu söylenebilir.

Bağdat'ta *Beytü'l-Hikme*'nin kurulup farklı dillerden başta felsefe ve tıp olmak üzere yoğun tercüme faaliyetlerinin yapılması, dolayısıyla aklî/felsefî ilimlerde de kimi gelişmelerin yaşanması, bu dönemi ayrıcalıklı kılan hususlardandır. Muhâsibî'nin hayatının önemli bir kısmını dinî ilimlerin altın çağını yaşadığı, Yunan/Grek felsefesinin temel eserlerinin tercüme edilmesine ev sahipliği yapan Bağdat'ta geçirmesinin entelektüel birikimine katkı sağladığı ileri sürülebilir. Zira hayatını ve tedris faaliyetlerini, Basra ve Bağdat gibi dönemin iki önemli ilim ve kültür merkezinde geçirmiş olması, tercüme faaliyetlerine yakından tanıklık etmesi gibi faktörler, bu iddiayı güçlendirmektedir. Bununla birlikte tercüme faaliyetleriyle ilişkisinin tespit edilmesi oldukça zordur. Zira kaynaklarda böyle bir bilgiye yer verilmemektedir. Ayrıca eserlerinde yabancı kültür ve felsefî çevrelerin etkisine neredeyse hiç rastlanmamakta, ele aldığı kavram ve terminoloji çoğunlukla Kur'ân, sünnet ve selefin ortaya koyduğu ilke ve düşüncelere dayanmaktadır.

1.1.1. Dönemin Din Algısına Yönelttiği Tenkitler

İslâm dünyası (bilhassa Bağdat) ilmî ve kültürel anlamda altın dönemini yaşamasına rağmen Muhâsibî, -her ne kadar kimi din anlayışı ve zümrelerden takdirle bahsetse de- zamanındaki din ve dindarlık algısına ciddi tenkitler yöneltmiştir. Böylece dönemindeki toplumsal problemleri (dinî ve ahlâkî) insanın kendi iç dünyasından

başlamak üzere çözümler üretmeye çalışmıştır. Allah hukukuna riayetle ilgili “... Zamanımızdaki insanların çoğunun zayıf ettiği çok önemli bir konu...”¹⁶ şeklinde söz etmesi, eleştirinin kapsamını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Bu yüzden Muhâsibî, eleştirilerini belli bir zümreyle sınırlamamış muhaddis, fukahâ ve sûfiyyenin (âbid, zâhid, nâsik/nüssâk) bazıları ile kelâmcıların önemli bir kısmı yapılan eleştirilerden nasibini almıştır.¹⁷

Muhâsibî’nin “... Günümüz âbidlerinin (kurrâ¹⁸) bütünü aldanmıştır. Kendimizi dünyayı terk eden (mütekaşşifûn) ve ibâdet ehli kimselerden (nâsik) sayıyoruz. Ancak belki de Allah katında fâcir ve fâsiklardanız...”¹⁹, “... Şu devir, hevânın insana ve câhilin âlime üstün geldiği bir devirdir”²⁰, “... Bu zaman öyle bozuk bir zaman ki insanlar hesap gününe îmân etmiyor gibi yaşıyorlar...”²¹ ifadeleri daha temelli tenkitler içermektedir. Tenkitlerinin önemli kısmı ise ilim-amel bütünlüğüne riayet edilmemesi ve kalp amellerinin (ihlâs, vera gibi) ihmal edilmesi (Allah hukukuna riayet edilmemesi) nedeniyledir. Başka bir anlatımla tenkitlerin neredeyse tamamı, toplumun dinî ve ahlâkî yaşantısına yöneliktir. Nitekim *er-Ri‘âye* adlı eserinin büyük bir bölümünde riya, ucb, kibir, aldanma (ilimle, amelle vs.) ve haset gibi konuları ele alıp eleştirilerinin önemli bir kısmını bunlar üzerinden yapmaktadır.²²

Muhâsibî, bazen mezhep ismi vererek (Mu‘tezilî, Rafizî, Harûriyye, Mürchie, Cehmiyye şeklinde) bazen de isim vermeden eleştirilerini sıralamaktadır. En çok tenkit ettiği mezheplerin başında ise Mu‘tezile gelmekte ve çoğu zaman bu tenkitleri isim vermeden belirtmektedir.²³ İlim-amel bütünlüğüne riayet etmedikleri, kalp amellerini ihmal ettikleri,²⁴ neticede ilimleriyle aldandıkları, ihtilaflı konulara dalıp kendi reyleriyle hareket ettikleri gibi gerekçelerle mütekellim, fukahâ ve muhaddis grupları ciddi manada tenkit eder.²⁵ Maişetin temini (kesb), yanlış zühd, hayâ, vera ve tevekkül anlayışı, kalp amellerini yerine getirdiklerini zannettikleri ancak bunda aldandıkları kısaca dinî

¹⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye li-Hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı), s. 32.

¹⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 389-390.

¹⁸ Muhâsibî’nin söz ettiği kurrâ, Kur’ân kıraâtinde belli bir seviyeye gelmiş ilim ehli kimseler olmaktan ziyade tâat ve ibâdet amacıyla Kur’ân okuyan ancak ucb ve riya gibi nedenlerle dinin ortaya koyduğu ölçülerden uzaklaşan âbid, zâhid ya da sûfi kimseleri ifade etmektedir.

¹⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 42-43.

²⁰ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 50.

²¹ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 71.

²² Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 43, 406-407.

²³ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 389-390.

²⁴ Bunun için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 442; *en-Nesâih*, s. 205-210.

²⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 115-116.

konularda haddi aşan uygulamaları, fıkıh ve hadisten habersiz görüş bildirmeleri gibi nedenlerle sûfî zümreleri de eleştirmiştir.²⁶ Şakık-ı Belhî (ö. 194/810) ve onun izinden gidenlerin vera, zühd, kazanç (kesb) ve özellikle tevekkül anlayışlarına yönelik tenkitleri²⁷ bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu nedenle Muhâsibî, dindeki bir hususun (zühd, tevekkül gibi) tek başına hakikatin ya da ideal bir hayatın kendisi olarak görüldüğü dinde aşırılığa mesafeli durmuştur. O, farklı din anlayışlarına tenkitlerini sıralarken bunların aldanma nedenleri ile bundan kurtulma yollarına da geniş yer vermiştir.²⁸

Îmân etmeyenlerin (kâfir) aldanmaları²⁹ hâriç tutulursa müslüman zümrelere yönelttiği tenkitlerin ötekileştirme ya da onları din dışı addedip tekfir etme amacı gütmeyeceğinin bilhassa belirtilmesi gerekir. Nitekim tenkitte bulunurken ayrılıktan hoşlanmayan tavrını, *en-Nesâih* eserinin girişi³⁰ ile Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının hücumlarına rağmen uzlaşmacı bir yol takip etmesinde görülebilir. Muhâsibî'nin zikri geçen zümreleri bidat ehli sayması, bu gerçeği değiştirmemektedir. Zira yaptığı eleştirilerin neredeyse tamamının dinî ve ahlâkî kaygılar taşıyan yapıcı eleştiriler olduğu görülmektedir. Dinî ve ahlâkî problemlerin tespiti ve çözüm yollarıyla ilgili eleştirilerini ana hatlarıyla sıraladıktan sonra, kitabın uzaması endişesinden bunların ayrıntısına girmeyeceğini belirtir.³¹ Bununla birlikte dinî/ahlâkî zafiyet kapsamında değindiği ve tenkitlerini yoğunlaştırdığı riyâ konusuna ise geniş yer verir.³²

Muhâsibî'nin babasının Mu'tezileye mensubiyeti ile ilk yetiştiği muhitin (Basra) bu düşüncenin etkisinde olması, Muhâsibî'nin Mu'tezilî düşünceleri yakından tanımasına ve hatta başlangıçta bu mezhepten etkilenmesine neden olduğu³³ ileri sürülmüştür. Schoonover, onun İmâm Eş'arî gibi öncelikle Mu'tezilî bir eğitim almışken daha sonra bu anlayışı terk ettiğini, onların diyalektik temelli yöntemleri kullanarak reddiyelerde bulunduğunu öne sürmektedir.³⁴ Ancak kimi konularda (hatarât³⁵ gibi) Mu'tezilî

²⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 97, 283, 441; *el-Mekâsib*, s. 61, 99; *Âdâbü'n-Nüfûs*, (*Kitâbü't-Tevehhüm* ile birlikte), (thk. Abdulkadir Muhammed Atâ), Beyrut 1991, s. 76-77.

²⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 114, 464, 465; *el-Mekâsib*, s. 61, 84.

²⁸ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 442-446 v.dğr.

²⁹ İmân etmeyenlerin aldanma ve aldanma nedenleriyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 428-432.

³⁰ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 59 v.dğr.

³¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 389-390.

³² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, ss. 153-304.

³³ Örneğin bk. Louis Massignon, "Muhâsibî", *EI* (İng.), III, s. 699; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, s. 1; Aidit Ghazali, "Economic Thought of 'Abd Allah Harith al-Muhasibi", *Readings in Islamic Economic Thought*, (ed. Abul Hasan M. Sadeq-Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, pp. 59-65; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, ss. 13-16.

³⁴ Kermit Schoonover, "Muhâsibî ve er-Ri'aye Adlı Eseri", (çev. Ali Bolat), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, ss. 293-301.

³⁵ Hatarâtla ilgili bilgiler, *Muhâsibî'ye Göre Davranışın Oluşum Süreci ve Sürekliliği* başlığında verilecektir.

düşüncelerden etkilendiği ileri sürülebilirse de onun bu düşünceleri benimsediğini söylemek tartışmaya açıktır. Zira başta akıl olmak üzere kelâm ile ilgili birçok meselede Mu'tezile karşıtı fikirler serdettiği görülmektedir. Ayrıca Bağdat'a yerleştikten sonra hadis, fıkıh ve kelâm alanında selef geleneğine mensup âlimlerden dinî ilimler tedris etmesinin düşüncelerinde zamanla değişim yaşanmasına neden olduğu söylenebilir. Özellikle *Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserinde Mu'tezilî düşüncelere yer verip eleştirmesi, Mu'tezilî düşüncelerin yayıldığı gerekçesiyle başta Ahmed b. Hanbel ve taraftarları olmak üzere bazı selef ulemasının (ehl-i hadisin) tepkisini çekmiştir.³⁶ Hatta kelâm konularına yer vermesi ve takip ettiği yöntem, çağdaşı bazı sûfiyye tarafından da hoş karşılanmamıştır. Serî es-Sakatî (ö. 251/865)'nin, yeğeni Cüneyd-i Bağdâdî'ye Muhâsibî'nin ilmini ve edebini alıp kelâm ile ilgili düşüncelerini ve reddiyelerini terk etmesini tavsiye etmesi³⁷ bunun örneğidir.

Muhâsibî'nin özellikle İbn Hanbel ve taraftarlarının muhalefeti nedeniyle Bağdat'tan ayrılıp Kûfe'ye gitmek³⁸ ve halktan gizlenmek zorunda kaldığı³⁹ aktarılmaktadır. Massignon, bu gibi nedenlerle 232/846 senesinden itibaren tedrisatı bırakmak zorunda kaldığını⁴⁰ belirtmektedir. İbn Hanbel'in bu tavrının Muhâsibî'nin tasavvuf ile ilgili düşüncelerinden değil, kelâm ile ilgili yönteminden, İbn Küllâb (ö.

³⁶ Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 109-110; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII, s. 110-112; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, I-IV, (çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul 2003, (2. baskı), II, s. 113; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151. Yaygın olmasa da İbn Hanbel'in Muhâsibî'yi vesveseci ve kötü düşüncelere sahip bir kimse olmakla, taraftarlarını da bidat üzere bir araya gelmekle tenkit ettiği yönünde haberler de vardır. Bk. Makdisî, *Safvetü't-Tasavvuf (Tasavvufun Özü)*, (çev. M. Cevat Ergin), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2015, s. 80. Zehebî, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, (nşr. Hüseyin el-Esed-Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1981-1985, 1989-1990, XII, s. 111-112. Gazzâlî, Mu'tezile'yi reddeden bir risale yazmasına Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî'yi, "Elbette sen, önce onların şüphelerini ortaya koydun sonra da reddettin. İlk önce onların şüphelerini yazmakla okuyanların fikir ve düşüncelerini Mu'tezile'ye çektin" diyerek eleştirdiğini aktarmaktadır. Bk. Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmî'd-Dîn*, I-IV, (trc. Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2002, II, s. 417. Buna rağmen Hücvîrî, zamanındaki bütün ilim ehli kimselerin Muhâsibî'yi sevdiğini ve ona uyduklarını haber vermektedir. Bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, (4. baskı), s. 174.

³⁷ Bu sözün açıklaması babında Mekkî, dinî ilimleri temel kaynaklardan öğrendikten sonra, zühd veya sûfilik ile ilgilenmeye değer vermekte, aksine önce sûfilik ile ilgilenip sonra ilim tahsil etmenin ise yanlış olduğunu söylemektedir. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, II, s. 95-96 veya 322. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, I, s. 61.

³⁸ Ebû'l-Kâsım en-Nasrâbâzî'nin dediğine göre Muhâsibî kelâm ile ilgili konuştuğu için Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının baskılarına maruz kalmış ve nihayetinde Bağdat'ı terk etmiştir. Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Sübkî, *et-Tabakât*, II, s. 278-279; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 58.

³⁹ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 57-58; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târih*, (thk. Ebî'l-Fidâ' Abdullâh el-Kadî), Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, VI, s. 128; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVIII, ss. 205-210; Sübkî, *et-Tabakât*, II, s. 278; el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 110.

⁴⁰ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 113. Ayrıca bk. R. Arnaldez, "al-Muhâsibî", *The Ancylopedia of Islam*, VII, ss. 466-467. Ess, bu tarihin Mihne sürecinin resmi olarak sona erdiği tarih olan 234/848 yılı olduğu ihtimali üzerinde durmaktadır. Bk. J. van Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 44.

240/854[?])’ın kelâmla ilgili görüşlerini paylaşıp bu alanda eser yazmasından ileri geldiği kaynaklar tarafından dile getirilmektedir.⁴¹ Taşköprizâde (ö. 968/1561), İbn Hanbel’in genel olarak kelâmla ilgilenen kimselerin iflah olamayacağını, kalplerinde maraz olduğunu ve hatta kelâm âlimlerini zenâdıkadan addettiğini⁴² aktarmaktadır. Ayrıca Muhâsibî’nin, Kur’ân’ın lafızlarının mahlûk olduğu⁴³ ve îmânla ilgili bazı söz ve düşüncelerinden (îmânın mahlûk olduğu gibi) ötürü İbn Hanbel’in tepkisiyle karşılaştığı yönünde rivayetler de mevcuttur.⁴⁴ Ancak erken dönem Hanbelî kaynaklarda Ahmed b. Hanbel’in Muhâsibî’yi neyle itham ettiğine dair açık ifadelerin yer almadığı⁴⁵ da belirtilmektedir. *er-Ri’âye* gibi bazı eserlerinde hadis naklederken sened zikretmemesi, bu sebeple muhaddislerin yönteminden uzaklaşması da kendisine yönelik tenkitlerdendir. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in talebelerinden Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/878)’nin Muhâsibî’nin hadis yöntemine uymadığından ve kelâmla ilgili konulara yer verdiğinden yazdığı eserlerin kıymeti harbiyesinin olmadığını söylediği⁴⁶ rivayet edilmektedir. İbn

⁴¹ Örneğin bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 110; İbnü’l-Esir, *el-Kâmil fi’t-Târih*, VI, s. 128. Ayrıca bk. Sem’ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Takîyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), *Der’u Te’ârûzi’l-Akl ve’n-Nakl*, I-XI, (thk. Muahammed Reşâd Sâlim), Riyad 1979, 1983, 1990-1991, II, s. 80-81 v.dğr.

⁴² Hatta Taşköprizâde, İbn Hanbel ile Muhâsibî arasında şöyle bir diyalogun geçtiğini aktarır: “Yazıklar olsun sana! İlk önce onların bidatlerini anlatıyor daha sonra da bunlara cevap verip reddiyede bulunuyorsun. Senin bu eserin insanları bidatlerden haberdar edip bidatçilerin fikir ve kuşkuları hakkında düşünmeye sürüklemiş, bu alanda görüş belirtip tartışmaya dalmaya yol açmamış mıdır?!” Bk. Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Sa’âde Misbâhu’s-Siyâde fi Mevzû’âtî’l-Ulûm*, I-III, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1985, II, s. 138. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-Munkizü Mine’d-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, (haz. ve şerh eden: Abdulhalim Mahmud), (trc. Salih Uçan), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1997, (2. baskı), s. 164-165.

⁴³ Kelâbâzî’nin aktardığına göre Muhâsibî, Kur’ân’ın lafızlarının mahlûk olduğunu ancak bunların taşıdığı manaların kadîmliğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Allah’ın kelâmının harf ve ses olduğuna ancak mahlûk olmadığına inananlar arasında Muhâsibî ve İbn Sâlim’i de saymaktadır. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 76. Ateş de Muhâsibî’nin Kur’ân’ın lafızlarının yaratılmış olup belli bir zamanda meydana geldiğini fakat bunların taşıdığı manaların daimi ve kadim olduğunu söylediğini belirtmektedir. Bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts., s. 35.

⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, VIII, s. 215, 216; İbn Hallikân, *el-Vefeyât* I, s. 58; Zehebî, *Siyeru A’lâm*, XII, s. 112; *Târihu’l-İslâm*, XVIII, s. 209-210; İbn EbûYa’lâ, *Tabakâtu’l-Hanâbile*, I-II, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Kahire 1952, I, s. 62-63. Ancak Muhâsibî’nin eserlerinde Kur’ân lafızlarının mahlûk, mananın kadim olduğu konusunda açık bir görüşüne rastlanmamaktadır (Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Karadeniz Yayınları, Rize 2008, s. 59-60). Dahası o, Kur’ân’ın mahlûk olmadığını, her şeyin ilki olan Allah’ın kelâmı (kelâmu’l-kadîmi’l-evvel) olduğunu açık bir şekilde dile getirmekte, Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia edenleri, kibir ve dalâlet ehli addetmektedir (Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 306-309, 363, 368; *er-Ri’âye*, s. 389-390). Ayrıca bk. Christopher Melchert, “The Adversaries of Ahmed Ibn Hanbal”, *Arabica*, Tally 44, Fascicle 2 (1997), pp. 234-253; “Ahmed b. Hanbel’in Muhâsibî’leri”, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), *Marife*, Yıl: 5, Sayı: 3 (Kış 2005), ss. 393-410; Gavin Picken, “Ibn Hanbal and al-Muhâsibî: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”, *Arabica*, T. 55, Fasc. 3/4 (2008), pp. 337-361.

⁴⁵ Christopher Melchert, “The Adversaries of Ahmed Ibn Hanbal”, pp. 234-253; “Ahmed b. Hanbel’in Muhâsibî’leri”, ss. 393-410.

⁴⁶ Ebû Zür’a er-Râzî, kendisine Muhâsibî ve eserleri hakkında soru soran kimseye şöyle cevap vermiştir: “Bu kitaplardan uzak durmalısın. Çünkü bunlar bidat ve delalet içeren kitaplardır. Sen eser (hadis) öğren. İhtiyacını karşılayacak şeyi hadiste bulursun.” Yine soru soran kimse Ebû Zür’a’ya, “İyi ama bu kitaplarda ibretler var” deyince Ebû Zür’a, “Allah’ın kitabında kendisi için ibret bulamayanlar bu

Hanbel'in sûfiyyenin yöntem ve kimi düşüncelerine karşı olması Muhâsibî'ye tavrı alışın başka bir sebebi olarak zikredilebilir.⁴⁷ Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406) bununla ilgili olarak şunları söyler: "Muhâsibî ile Ahmed b. Hanbel arasındaki sorunun aslı, İbn Hanbel'in şeriâtı öğrenen bir insanın bir şeyhin emrine teslim olmasının caiz olmadığına ve ilmin kitap ve sünnetten alınması gerektiğine inanmasına dayanmaktadır."⁴⁸ Ancak tasavvuftaki klasik şeyh ya da mürşid-mürîd ilişkisinin Muhâsibî'de olmaması bu iddiayı tartışmalı kılmaktadır.

İbn Hanbel'in muhalefetine rağmen günün birinde gizlice Muhâsibî'nin sohbetine katıldığı, sohbetin sonunda onu takdir ettiği ancak bu tür sohbetleri kendi taraftarları için uygun görmediği⁴⁹ de rivayet edilmektedir. Fakat Zehebî (ö. 748/1348), zikredilen rivayeti güvenilir bulmamaktadır.⁵⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449) ise "önceleri dost olmalarına rağmen Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî ile bütün ilişkilerini kestiğini"⁵¹ ileri sürmektedir. İbn Hanbel ve taraftarlarının dışlayıcı tavırlarına rağmen Muhâsibî'nin eserlerinde aynı tavrı takınmadığı görülmektedir. Hatta *el-Mekâsib* adlı eserinde İbn Hanbel'in görüşlerine yer vermektedir. İsmi zikrettiği yerlerde de eleştirel değil, düşüncelerini takdir eden bir yaklaşım sergilemektedir.⁵² Fakat Muhâsibî'nin İbn Hanbel ve taraftarlarını dolaylı olarak tenkit ettiği ileri sürülebilir. Nitekim aldandıklarını söylediği fırkalardan biri, çokça hadis rivayet edip ezberleyen ancak Allah'ın birçok hakkını zayi eden fırkadır.⁵³

kitaplarda mı ibret bulacak?!" şeklinde karşılık vermiş. Daha sonra Süfyân, Mâlik ve Evzâî'nin eser tasnif ettiklerini ancak bunların hatarât, vesvese gibi konulara değinmediklerini ve bu konuda kitap tasnif etmediklerini söylemiştir. Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 110; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVIII, ss. 205-210; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII, s. 110-112; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-VIII, (nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1995, II, s. 165.

⁴⁷ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 56. Ancak Ahmed b. Hanbel'in muhaddis iken daha sonra tasavvufa yönelen Bîşr el-Hâfî (ö. 227/841) ile dost olduğu ve hatta kendisinden hadis rivayet edildiği belirtilmektedir. Bk. Mustafa Kara, "Bîşr el-Hâfî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, ss. 221-222.

⁴⁸ İbn Haldûn, *Şifâü's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1977, s. 187 v.dğr. Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 57.

⁴⁹ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 109-110; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 588; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyâd 1997, X, s. 344; Erginli, "Muhâsibî", ss. 13-16.

⁵⁰ Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, s. 208; *Mizânü'l-İ'tidâl*, II, s. 165. İbn Hanbel'in, Muhâsibî'nin hâlini beğendiği ancak ondan sakındırdığı ile bk. Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII, s. 110-112. Ayrıca bk. Sübkî, *Tabakât*, II, s. 278-279; Christopher Melchert, "The Adversaries of Ahmed Ibn Hanbal", pp. 234-253; "Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî", ss. 393-410; Erginli, "Muhâsibî", ss. 13-16.

⁵¹ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzibu't-Tehzib*, II, s. 135.

⁵² Muhâsibî, *el-Mekâsib ve'l-Vera'*, (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1987, s. 91, 97, 100 v.dğr.

⁵³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 441.

Muhâsibî, *el-Vesâyâ* adlı eserinin girişinde kendilerinden övgüyle bahsettiği insanlardan, arayış içerisinde olmasından, dönemindeki kimi olaylardan, taraf ve kişi isimleri belirtmeden bahsetmektedir. Bu minvalde öncelikle Hz. Peygamber'in ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağına dair hadisi aktararak döneminde çok sayıda fırkanın teşekkül edip her fırkanın, kendilerine uyanları fırka-i nâciye (kurtuluşa eren fırka), muhaliflerini ise helak olan fırka addettiklerini belirtmektedir. Ona göre her bir grubun dini anlama ve yaşama noktasında kimi farklılıklara sahip olup bunlar arasında gerçek manada âhirete yönelenlerin bulunması zor, hatta neredeyse imkânsızdır. Mevzuyla ilgili uzun mülâhazalarda bulunduğunu söyleyen Muhâsibî, doğru yolun hangisi olduğunu bulma yolunda çaba sarf ettiğini⁵⁴ belirtir. Gayret ve çabaları neticesinde takvâ, vera ve zühdleriyle örnek olan, âhireti dünyaya tercih etmiş (isâr) kimselerle karşılaştığını aktarmaktadır. Bu karşılaşma neticesinde Muhâsibî'nin, tasavvufî ve ahlâkî kimliğinin belirginleştiği ileri sürülebilir. Ancak eserlerinde, bu topluluğa mensup olanlardan herhangi birinin ismini zikretmemektedir.⁵⁵ İsim zikretmese de bahsettiği bu zümre(ler)nin özelliklerini, eserlerinde geniş bir şekilde ele almaktadır. Muhâsibî, kendilerinden övgüyle bahsettiği kimselerin, dinin edeb ve ahlâkıyla ilgili incelikleri, takvâ ve vera hususundaki yaklaşımlarının başta içini (sadr) daralttığını ancak yine de onların yolundan gidip kendilerine uymaya çalıştığını⁵⁶ ifade etmektedir.

1.1.2. İlmî ve Tasavvufî Kişiliği

Muhâsibî'nin hayatı gibi eğitim durumuyla ilgili de kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte dinî ilimlerde döneminin önde gelen âlimlerinden olduğu tabakât kitaplarında sıklıkla dile getirilmektedir.⁵⁷ Bu bağlamda onun tasavvufla birlikte kelâmî konularla ilgilendiği, hadis yazdığı,⁵⁸ fikhî meseleleri öğrendiği⁵⁹ rivayet edilmektedir. Nitekim kendisi de öncelikle rivayetle (âsâr) uğraşan âlim ve fakîhlerin

⁵⁴ Muhâsibî, *en-Nesâih/el-Vesâyâ*, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), (*el-Kasd ve 'r-Rücû'*, *Bed'ü Men Enâbe, Fehmü's-Salât ve et-Tevehhüm* ile birlikte), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 59.

⁵⁵ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 17-18; Erginli, "Muhâsibî", ss. 13-16.

⁵⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 59-64. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 267-270.

⁵⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 105. Sülemî, Muhâsibî'nin aslen Basralı olmasına rağmen Bağdâtlıların birçoğunun üstadı, zâhirî ve bâtinî/işârât ilimler ile muamelât ilimlerinde dönemin önde gelen âlimlerinden olduğunun söyler. Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 58. Nefsin ayıpları, amellerin afetleri ve ibâdetlerin eksikliklerini ortaya koymada dönemin önemli âlimlerinden olduğuyla ilgili bk. Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586.

⁵⁸ Zehebî, hadis tahsili için Kûfe'ye gittiğiyle ilgili bir habere yer vermektedir. Bk. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XVIII, s. 209. Ayrıca bk. *Siyeru A'lâm*, XII, s. 110-112.

⁵⁹ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'îyye*, (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), I-II, Beyrut 1992, s. 439; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII, s. 112; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 275, 278; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586.

ilminden istifade ettiğini⁶⁰ belirtmektedir. Bu nedenle örneğin bibliyografya âlimlerinden İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995[?]) tarafından fakîh, mütekellim, zühhâd ve nüssâkın mezhebinden olduğu⁶¹ dile getirilmiştir. Usul (kelâm) ve fûruda kısaca tüm ilimlerde âlim olduğunu söyleyen Hücûrî (ö. 465/1072[?]), *er-Ri'âye* eserinin de tasavvuf usulü ile ilgili olduğunu⁶² ifade eder. Gazzâlî (ö. 505/1111), Muhâsibî hakkında “Muamele ilminde bu ümmetin en âlimi, kendini korumakta ve amellerin afetlerinden çekinmekte en üstünü”⁶³ şeklinde bahseder. Ebû Abdillâh b. Hafif (ö. 371/982), “Pirlerimizden şu beş kişiyi kendinize örnek alıp hâllerine uyunuz, geriye kalanları kendi hâllerleriyle baş başa bırakın” derken saydığı isimlerden ilki Muhâsibî’dir.⁶⁴ Sonraki bazı Eş’arî âlimler de onunla ilgili “... Ekolümüze ait kelâm, fukahâ ve sûfiyye Muhâsibî’nin kelâm, fıkıh ve hadis ile ilgili kitaplarını esas alırlar”⁶⁵ diyerek zikredilen alanlara hâkimiyetine göndermede bulunurlar.

Bu cümleden olarak Muhâsibî’nin nefsi terbiye ya da ahlâkî yetkinleşmeye dayanmayan nazarî ilimlerle yetinmediği anlaşılmaktadır. Zira onun düşüncesinde bilgi, teorik bir ihtiyaç ya da üstünlük payesi elde etmek için değil, ahlâkî olgunluğa ulaştırması ve riayet edilmesi gereken hususları sağlaması açısından değerlidir. Eserlerinde daha çok tasavvufî ve ahlâkî konuların işlenmesi böyle bir yaklaşımın neticesi olarak okunabilir. Ayrıca kaynaklarda zâhid ve sûfî yönünün vurgulanması,⁶⁶ ahlâkî olana verdiği değerle ilgilidir. Neticede mezkûr ilmî birikimi ve alanlara hâkimiyetini eserlerine yansıtmakla birlikte yabancı kültürlerin etkisinde kalmadığı görülmektedir. Zira kaynaklarda yabancı kültürlerden etkilendiğine dair kendisine yönelik herhangi bir iddia bulunmamaktadır.⁶⁷

Bununla birlikte kimi çağdaş araştırmacılar onun yabancı kültürlerden etkilendiğini öne sürmüşlerdir. Örneğin Brockelmann ve Muhâsibî’den ilk sûfî yazar olarak bahseden Margoliouth, Muhâsibî’nin Mesihî düşünceden etkilenip Hristiyan kaynaklardan istifade ettiği iddiasında bulunmaktadırlar. Hatta Brockelmann’a göre eski

⁶⁰ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 59-64.

⁶¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 236.

⁶² Hücûrî, *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, s. 174.

⁶³ Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 582. Ayrıca bk. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 103; Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ss. 290-294; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 57-58; Taşköprizâde, *Miftâh*, III, s. 283; Zehebî, *Siyeru A'lâm*, XII, s. 110-112; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 275; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586; İbn Mülâkkın, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, s. 175-177; Yâfi'î, *Mir'âtü'l-Cenân*, II, s. 106.

⁶⁴ Diğerleri Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 297/910), Rüveyym b. Ahmed (ö. 303/915-16) ve İbn Atâ (ö. 309/922)'dir. Bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ss. 290-294; Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 103.

⁶⁵ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, İstanbul 1928, s. 308-309.

⁶⁶ Örneğin İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 236.

⁶⁷ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 58.

Mesihiliğin zühde eğiliminin tasavvufu etkilediğine dair ilk edebî örneği Muhâsibî'dir.⁶⁸ Smith de -örneğin kalple ilgili düşüncelerinde- Muhâsibî'nin Yahudi ve Hristiyan kültüründen etkilendiğini⁶⁹ ileri sürer. Onun bu düşüncesine Mübarek'in de katıldığı görülmektedir.⁷⁰ Ancak söz gelimi Schoonover bu iddiaya katılmayarak Muhâsibî'nin düşünce sisteminin ana gövdesini doğrudan Hristiyan kaynaklarına dayandırmanın doğru olmadığı ve onun düşüncelerinin açık bir şekilde Kur'an, sünnet ve ümmetin icmâna dayandığı kanaatindedir. Bununla birlikte Schoonover, kısmen de olsa Muhâsibî'nin yabancı kaynaklardan etkilenmiş olabileceği ihtimaline de değinir.⁷¹

Muhâsibî'nin ayrıca felsefî düşünceden istifade ettiğini ileri süren araştırmacılar da vardır. Örneğin Ülken, Muhâsibî'den "tasavvufî felsefenin babası"⁷² şeklinde bahsetmektedir. Emîn de Muhâsibî'nin tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk sûfî olduğunu, Yunan ve Hint etkisi altında tasavvufî düşünceyi vücuda getirdiğini öne sürmektedir.⁷³ Ateş, Muhâsibî'nin tasavvufu ile ilgili eserlerini yazarken felsefeden yararlandığını ve yazmış olduğu eserlerin Gazzâlî üzerinde etkili olduğunu ancak Muhâsibî gibi ilk mutasavvıfların, felsefeye ve salt nazariyata değer vermediğini, onların asıl değer verdiği ve üzerinde durduğu mevzunun riyâsız amel olduğunu⁷⁴ ileri sürmüştür.

Eserlerinde zikrettiği "hukemâ, hukemâdan biri" gibi ifadelerden hareketle Muhâsibî'nin Eflâtun ya da Yeni Eflâtuncu fikirlerden etkilendiği yönünde görüşler de öne sürülmüştür. Ancak Muhâsibî'nin zikredilen felsefî gelenekten etkilendiğine dair somut bir delil mevcut değildir. *Hukemâ* ifadesiyle kimleri kastettiği ya da kimlere göndermede bulunduğu ise muğlaktır. Ayrıca *Ahlâku'l-Hakîm* (hikmet sahibi kimsenin ahlâkı) adıyla eser yazmış olmasına rağmen hakîm olarak adlandırdığı kişi ya da kişilerin tespiti oldukça zordur. Zira *Ahlâku'l-Hakîm*, Muhâsibî'nin günümüze ulaşmayan eserlerindendir. Bununla birlikte Muhâsibî, bu kayıp eserine atıfta bulunarak günah işleme niyeti ve bu niyetin günah olup olmadığıyla ilgili⁷⁵ etraflı açıklamalarda

⁶⁸ D. S. Margoliouth, "Notice of The Writings of Abû 'Abdallah al-Hârith b. Asad al-Muhâsibî, The First Sûfî Author", (in *Transactions of The Third International Congress For The History of Religions*), Oxford 1908, pp. 292-293; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 59.

⁶⁹ Muhâsibî'nin eserlerinde sıklıkla İsrâilî haberler nakletmesi onun Hristiyan ve Yahudi öğretilerini tamamiyle dışlamadığını göstermektedir. Bk. Margaret Smith, *An Early Mystic*, s. 82-83, 86-87.

⁷⁰ Zekî Mübârek, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fî'l-Edeb ve'l-Ahlâk*, Kâhire 2012, s. 524; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 59.

⁷¹ Bk. Kermit Schoonover, "Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri", ss. 293-301.

⁷² Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi -Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş-*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005, (4. baskı), s. 98.

⁷³ Bk. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, Kâhire 2013, s. 188.

⁷⁴ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 72, 76.

⁷⁵ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâlî'l-Kulûb ve'l-Cevârih*, (*el-Mesâil fî'z-Zühed*, *el-Mekâsib* ve *Kitâbü'l-Akl* ile birlikte), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 105.

bulunduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle *Ahlâku 'l-Hakîm*'in diğer eser içerikleriyle benzerlik teşkil ettiği söylenebilir.

Neticede Muhâsibî'nin doğrudan Mesihî gelenekten ya da felâsifeden etkilendiğini söylemek güçtür. Zira hukemâya nispet ettiği sözler ya İslâmî bir muhteva ya da hem İslâm toplumunda hem de Mesihî toplumda aynı şekilde kullanılabilen bir içeriğe sahiptir.⁷⁶ Ayrıca “hikmet ehli bir zat şöyle dedi” şeklinde yer verdiği sözlerin içeriğine bakıldığında bu kimsenin/kimselerin daha çok zâhid ve sûfî kimlikleriyle öne çıkan,⁷⁷ zâhir-bâtın ilim ve ameli kendisinde cemedan kimseler oldukları tahmin edilebilir.⁷⁸ Sonuç olarak Muhâsibî'nin hikmet dediği şeyin felsefeye, hukemâ dediği kimselerin de felâsifeye karşılık geldiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.⁷⁹ Bununla birlikte onun söz gelimi Yahudi ve Hristiyanlıkta olup da İslâmî asıllarla aynı doğrultudaki söz ve düşüncelere yer verdiği de bir gerçektir.⁸⁰ Bu nedenle Massignon'un da belirttiği gibi⁸¹ İslâm tasavvufu temelini Kur'ân ve Kur'ân'ın ortaya koyduğu ilke ve esaslardan aldığı söylenebilir. Aynı durum Muhâsibî için de geçerlidir. Zira konuları ele alırken bunu öncelikle Kur'ân âyetleri, hadis ve selef âlimlerinin söz ve düşüncelerinden hareketle temellendirmeye çalışmıştır.

Muhâsibî'nin felsefî ilimlere ilgisi sınırlı iken dinî ilimlere ve özellikle tasavvufa ciddi katkılarının olduğu görülmektedir. Zira Ehl-i sünnetin Kur'ân ve tefsir düşüncesinin şekillenmesinde önemli yer tutarken aynı zamanda tefsir usulünün oluşmasında da büyük rol oynamıştır.⁸² Nitekim *Fehmü 'l-Kur'ân* eseri daha sonra tefsir usulü şeklinde isimlendirilecek alanın temel konularından bazılarını ihtiva etmektedir. Ancak eserde Kur'ân ilimleri ve tefsirin yanı sıra örneğin kelâmıla ilgili mevzulara yer verilmesi, bunun bilindik anlamda bir tefsir usulü eseri olmadığının göstergesidir.⁸³ *Fehmü 'l-Kur'ân* ve er-

⁷⁶ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 65.

⁷⁷ Örneğin onun hukemâdan bir zatın “Nefsin, seni hakkın olmayan bir şeye davet ettiği zaman sen de onu hakkı olan şeylerden men et” (bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 103) şeklindeki sözü bu bağlamda değerlendirilebilir. Yine hikmet ehli birinin murâkabenin en değerli ve en şerefli hâl olduğunu söylediği haberine yer vermesi de bu bağlamda zikredilebilir. Bk. Muhâsibî, *Âdâbü 'n-Nüfûs*, (*Kitâbü 't-Tevehhüm* ile birlikte), (thk. ve nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1991, s. 42.

⁷⁸ Hikmet ve hikmet sahibi kimselerin özelliklerini ele aldığı yerde bununla kim(ler)i kastettiği konusunda fikir yürütülebilir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah* (*el-Vesâyâ* içinde), (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 293-296.

⁷⁹ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 60-62.

⁸⁰ Bununla ilgili olarak bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 376; *Risâletü 'l-Müsterşidîn*, s. 180.

⁸¹ Louis Massignon, *Dirâsetun fî Usûli 'l-Mustalahati 'l-Fenniyye li 't-Tasavvufi 'l-İslâmî*, Paris 1922; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 60.

⁸² İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlü'nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî'nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-”, *CÜİFD*, II/2-2008, ss. 55-74; “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik -Abdullah b. Vehb (v. 197/812) ve Muhâsibî (v. 243/857) Örneği-, *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, Ankara 2009, ss. 193-211.

⁸³ İsmail Çalışkan, “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik”, ss. 193-211.

Ri'âye eserlerinde tefsir rivayetlerinin bulunması, bazen sebab-i nüzule dair rivayetlere yer vermesi,⁸⁴ hatta bizzat Kur'ân'ın yorumlanıp (te'vîl) tefsir edilmesinden⁸⁵ bahsetmesi tefsire ilgisiyle ilgilidir. Bu nedenle sınırsız yorumlama ve salt reyden hareketle yapılan teviller dışında âyetleri yorumlama taraftarı olduğu söylenebilir. Zira eserlerinde âyetlerin zâhirine bağlı kalınarak her zaman doğru manaya erişilemeyeceğini örnekleriyle ortaya koymaktadır.⁸⁶ Âyetleri yorumlarken de yine Kur'ân, sünnet ve selef âlimlerinin düşüncelerinden hareket etmektedir.⁸⁷ Mücmel âyetlerin tefsirinde sünnetin gerekliliğiyle ilgili vurgusu⁸⁸ bunun örneğidir. Ayrıca Suyûtî (ö. 911/1505), Muhâsibî'ye ait ancak bugün elimizde olmayan *Kitâbu Fehmi's-Sünen* adlı eserine atıfta bulunmaktadır. Suyûtî'nin anlatımından hareketle eserin Kur'ân tarihiyle ilgili bilgiler içerdiği sonucuna varılabilir.⁸⁹ Bu da onun tefsir ve tefsir usulünün yanı sıra Kur'ân tarihi ve ilimleriyle de ilgilendiğinin göstergesidir.⁹⁰ Eserlerinde Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullâh İbn Abbâs (ö. 68/687), Mücâhid (ö. 103/721), İkrime (ö. 107/725), Katâde (ö. 117/735), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) gibi daha çok müfessir kimlikleriyle öne çıkan kimselerden rivayetlere yer vermesi⁹¹ tefsire ilgisinin başka bir yönüdür.

Tabakât kitaplarında Muhâsibî'nin sünnete bağlılığı ve muhaddis yönü özellikle vurgulanmaktadır. Örneğin *el-Hilye* adlı eserde Hz. Peygamber'in âsârını gözetken ve ona yardım eden (müsaheb) kişi⁹² olarak zikredilmektedir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X. yüzyıl başları[?]) ile birlikte Muhâsibî'den hadis ve sünnet müntesibi⁹³ olarak bahsetmektedir. Nitekim kendisi de eserlerinde sünnete bağlılığın gereğine dikkat çekmiş ve bir an dahi olsa sünnete muhalefeti caiz

⁸⁴ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 407-409, 434; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 476-502. Ayrıca Muhâsibî'nin Fâtîha ile ilgili kısa açıklamaları için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 67.

⁸⁵ Bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 328.

⁸⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 353, 355, 375 v.dğr.

⁸⁷ İsmail Çalışkan, "Tefsir Usulünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik", ss. 193-211.

⁸⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 101.

⁸⁹ Zira Suyûtî, Muhâsibî'nin zikredilen eserine atfen Kur'ân'ın kitabet ve ceminden bahsetmektedir. Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân/Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, I-II, (trc. Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, I, s. 140. Suyûtî, eserin başka bir yerinde ise Muhâsibî'nin Kur'ân'ı cem eden kişinin Hz. Osman olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bk. Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân/Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, I, s. 143.

⁹⁰ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 68. Ancak *Fehmü'l-Kur'ân*'da, Kur'ân tarihiyle ilgili veriler bulmak oldukça zor hatta imkânsızdır.

⁹¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 88; *er-Ri'âye*, s. 28, 162, 443. Daha geniş bilgi için bk. Emrullah İşler, *Muhasibi ve Fehmü'l-Kur'an'ı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989, s. 33-34.

⁹² Ebû Nu'aym, *el-Hilye*, X, s. 73-74.

⁹³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, (haz. Abdullâh b. Muhammed b. Humeyd), Suudi Arabistan 2004, VI, s. 520.

görmemiştir.⁹⁴ Yine eserlerinde şathiyelerden uzak durarak seleften nakillerde bulunmuş, sünneti de Kur’ân’ın mücmelinin tebyin edicisi⁹⁵ kabul etmiştir. Sünnete bağlılığının zıddına bidatler hususunda son derecede titiz davranarak bunların karşısında durmuştur.⁹⁶ Kendisi de hadis ravisi kabul edilmiş, “sadık/güvenilir (sadûk fî nefsih)” ve “makbul”⁹⁷ addedilmiştir. İbnü’n-Nedîm, Muhâsibî’nin hadislerle ilgili yönünü “hadis(le ilgili eser) yazdı”⁹⁸ şeklinde belirtmiştir.⁹⁹ Nitekim *Fehmü’l-Kur’ân*’da çok sayıda rivayette bulunduğu kimseler arasında Vekî‘ b. Cerrâh (ö. 197/812) gibi daha çok muhaddis ve fakîh kimliğiyle bilinen kişiler de yer almaktadır.¹⁰⁰

Hadiste ileri gelen âlimlerden olmasına rağmen *Kütüb-i Sitte*’de rivayeti bulunmamaktadır. Bunda hadis dışında diğer ilimlerle ilgili eser yazması, İbn Hanbel ve taraftarlarınca kendisine yönelik muhalefetin etkili olduğu söylenebilir. Bu durum, kendisiyle dönemindeki muhaddislerin hadis anlayışlarının birbirinden farklı olduğuna da işaret etmektedir.¹⁰¹ Zira Muhâsibî, hadis ilminin metodoloji ve teknik konularıyla (sened, isnâd, ricâl vs.) değil, hadislerin içeriği ve bunların ahlâkî yönüyle ilgilenmiştir. Onun bazen konuyla ilgili muhtevayı vurgulamak amacıyla uzun hadislerin ilgili kısımlarına yer verip ihtisar yoluna gitmesi de ahlâkî vurguya yönelik¹⁰² bir yaklaşımdır.

Bunun yanında dünyaya karşı zühd ve insanların övgüsü bağlamında yer verdiği hadislerle ilgili *munkatı*‘,¹⁰³ başka bir rivayetle ilgili *merfû*‘,¹⁰⁴ helâl kazançla ilgili çok sayıda *mütevâtir* haber olduğu¹⁰⁵ ve haram kazancın namazı geçersiz kılacağıyla ilgili

⁹⁴ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife ve Bezlü’n-Nasiha*, (thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Dimaşk-Beyrut 1993, s. 42; Muhâsibî, *Âdâb*, s. 33. Ayrıca bk. *el-Vesâyâ*, s. 62-63; *er-Ri’âye*, s. 100, 103, 104, 259, 313, 364 v.dğr.

⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 115.

⁹⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 44.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, II, s. 165; Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, II, s. 165; İbn Hacer, *Takrîbü’t-Tehzîb*, s. 145. Ancak örneğin Zehebî, Muhâsibî’yi mudakkik hadis hafızlarının sıfatları olan sika, zabt gibi bir sıfatla nitelemediği görülmektedir. Bk. Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetli’nin mukaddimesi), s. 65.

⁹⁸ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 236.

⁹⁹ Buna rağmen daha çok muhaddis kimliğiyle bilinen Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), kussâsın hadis rivayetinde ehliyetli kimseler olmadıklarını belirterek Muhâsibî’yi zayıf hadis rivayet eden zâhidlerden saymaktadır. Bk. Ebü’l-Fazl Zeynüddîn el-İrâkî, *el-Bâ’is ‘ale’l-Halâs min Havâdisi’l-Kussâs*, (thk. Muhammed es-Sabbâğ), Dârü’l-Verrâk, Beyrut 2001, s. 87.

¹⁰⁰ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 279.

¹⁰¹ Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986, s. 200; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012, s. 125-126.

¹⁰² Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 127, 128, 133. Bu yöntemin *taktî’u’l-hadis* uygulaması olup ahlâkî-rûhî bir konunun daha kolay anlaşılmasını temin olduğu söylenebilir. Bk. Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, I, s. 471.

¹⁰³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 277. Benzer bir değerlendirme için bk. *er-Ri’âye*, s. 509. Bazen de yer verdiği hadisin isnadından emin olmadığını belirterek rivayete “şayet sahihse” kaydı düşer. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 152, 175, 193, 213. Başka bir değerlendirme için bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48.

¹⁰⁴ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-İlm*, s. 95.

¹⁰⁵ Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 63.

rivayet hakkında *zayıf* ve *ümmetin icmaina aykırı*¹⁰⁶ gibi değerlendirmeleri, hadisler arasındaki lafız farklarına değinmesi¹⁰⁷ hadis ile ilgili birikimini göstermesi açısından önemlidir.¹⁰⁸ Bunun yanında az da olsa sened tenkidinde bulunduğu da görülmektedir.¹⁰⁹ Ancak hadis âlimlerinin çoğu tarafından zayıf addedilen hadisler rivayet ettiği de ileri sürülmüştür. “Kaderiyye, bu ümmetin Mecusileridir”¹¹⁰ rivayeti bu bağlamda değerlendirilebilir ki Kuvvetlî, bunun gibi Muhâsibî’nin çok sayıda zayıf hadis rivayet ettiğini¹¹¹ ileri sürmektedir.

Neticede eserlerinde doğrudan rivayet edilmiş çok sayıda hadisin yer alması, hadis ve hadis âlimleriyle irtibatını göstermesi açısından önemlidir. Eserlerinde zikrettiği yaklaşık beş yüz hadisi (497 merfû hadisten) sıhhat ve zaaf yönünden ele alan Aydınlı, bu hadislerin kahir ekseriyetinin (426) asıllarının diğer hadis kitaplarında mevcut olduğunu, az bir kısmının (71) bilinen hadis musannefâtında bir aslının bulunmadığını ancak bunların tamamına yakınının şahitlerinin olduğunu belirtmektedir. Bu hadislerin Muhâsibî’nin eserlerine dağılımı dikkate alındığında onun ehl-i hadis çevresinde bulunurken onların nezdinde mütedavil olan hadisleri, zamanla onların muhitinden ayrılıp zâhid ve sûfiyenin muhitine dâhil olunca da onların kullandığı hadisleri ele aldığı söylenebilir. Asılları olmayan hadislerin ise neredeyse tümünün zühd, dünya sevgisi, kibir, riyâ, havf-recâ gibi ahlâk ve âdâbla ilgili olması bunun göstergesi sayılabilir.¹¹² Massignon da Muhâsibî’nin kendilerinden rivayette bulunduğu kimselerin isnadlarındaki şekli sıhate bakmaktan ziyade onların hayatları ve tedrislerindeki ahlâkî üstünlüklerine bakarak ele aldığını ileri sürmektedir¹¹³ ki Muhâsibî buna *el-Vesâyâ* adlı eserinde değinmektedir.¹¹⁴ Ancak hadis muhitinden uzaklaşıp tasavvufa yönelmesi neticesinde ele aldığı hadislerin değerinin düştüğü görüşü tartışmaya açıktır. Zira başta *el-Fehm* eseri olmak üzere İbn Mesrûk’tan rivayet edilen *Kitâbu’l-Ğıybe*’sinde çok sayıda senedli hadisin yer aldığı bilinmektedir.¹¹⁵

¹⁰⁶ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 98.

¹⁰⁷ Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 217, 272, 383, 408 v.dğr.

¹⁰⁸ Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 133.

¹⁰⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 236-237; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 132.

¹¹⁰ Bk. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkîretü’l-Evliyâ*, s. 291 (Arapçası).

¹¹¹ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetlî’nin mukaddimesi), s. 65.

¹¹² Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, s. 216, 217. Uysal, *er-Ri’âye* özelinde mükerrerler hariç 210 merfû hadisten beşinin asılsız, üçer tanesinin de çok zayıf ve hadis mecmualarında bulunmayan rivayetler olduğunu belirtmektedir. Uysal yine *Risâletü’l-Müsterşidin*’de ahlâkî muhtevaya sahip altı hadisin hadis mecmualarında yer almadığını söylemektedir. Bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 145-146.

¹¹³ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 114.

¹¹⁴ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 59-64.

¹¹⁵ Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16.

Muhâsibî'nin, Muhammed b. Nasr gibi bazı kişilere fıkıh dersi verecek kadar fıkıh bilgisine sahip olduğu aktarılmaktadır.¹¹⁶ Nitekim özellikle *er-Ri'âye*, *el-Mekâsib* ve *Fehmü's-Salât* eserlerinde fıkıhla ilgili konularda Hanefî ve Şâfiîler tarafından benimsenen görüşlere değindiği görülmektedir. Bu bağlamda rey, hüccet, kıyas, icmâ'¹¹⁷ istinbat, hüküm, âmm/umûm, hâss/husûs¹¹⁸ gibi fıkıh usulü terimlerini de kullanmaktadır. Kimi zaman da fûruu fıkha ait konularda görüş bildirmiştir.¹¹⁹ Hatta *el-Mekâsib*, *kitâbu'l harâc* ve *kitâbu'l-emvâl* türü eserlerin örneği sayılmıştır.¹²⁰ Ayrıca daha çok fikhî kimlikleriyle öne çıkan İmâm Evzâî (ö. 157/774), Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin görüşlerine yer vermesi,¹²¹ fıkha ilgisinin başka bir göstergesidir. Namazda Kur'ân okumaya başlamadan önce sübhaneke duası ve istiâzeyi okumanın iyi olabileceğini¹²² söylemesi, vacip olan sünnetten¹²³ bahsetmesi, Hanefî imamlardan ders aldığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim *er-Ri'âye*'de Ebû Hanife'nin önde gelen öğrencilerinden Ebû Yûsuf'tan rivayette bulunduğu görülmektedir. Bu da onun Bağdat ve çevresinde kadılık yapan Hanefîlerden rey fikhını öğrendiği şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁴ Diğer bir ifadeyle Muhâsibî'nin kimi fikhî konularda Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî mezhebine ait görüşlere yer verdiği¹²⁵ ve bir mezhebe taassupla bağlanarak kendisini sınırlayacak mezhep algısından uzak durduğu görülmektedir.

Buna rağmen Muhâsibî'nin Şâfiî mezhebine mensup olduğu da ileri sürülmüştür.¹²⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373) onu sûfî imamların önde gelenlerinden biri olarak nitelerken Şâfiî'nin öğrencilerinden (sâhibu's-şâfiî) olduğunu aktarmaktadır.¹²⁷ İbn Salâh (ö. 643/1245) ise bununla ilgili şunları söylemektedir: “Üstâz Ebû Mansûr et-Temîmî birinci tabakada Muhâsibî'yi zikretmektedir. Şâfiî'ye musâhiblik eden kimselerin arasında yer almaktadır. Şâfiî'den ders aldığı söylenmektedir. Bununla birlikte sadece

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, s. 282. Ayrıca bk. Ebû Nu'aym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, X, s. 74.

¹¹⁷ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 338, 355; *el-Mekâsib*, s. 109.

¹¹⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 374, 382.

¹¹⁹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 101-126; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 104, 106-107.

¹²⁰ Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 70-71.

¹²¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 107, 110.

¹²² Muhâsibî, *Fehmü's-Salât*, (*el-Vasayâ* içinde), s. 366.

¹²³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 219.

¹²⁴ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetlî'nin mukaddimesi), s. 32.

¹²⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 429, 466.

¹²⁶ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 113; Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 43; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, (trc. İhsan Durdu), Ufuk Yayınları, 2011, s. 51; Aidit Ghazali, “Economic Thought of ‘Abd Allah Harith al-Muhasibi”, pp. 59-65; Şevki Dayf, *el-Asru'l-Abbâsi's-Sânî*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire ts., (2. baskı), s. 108. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 70; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2012, (3. baskı), s. 56.

¹²⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIV, s. 435-436.

onunla aynı dönemde yaşadığı da rivayet edilmektedir.”¹²⁸ Muhâsibî’nin fukahâyâ yönelik tenkitleri ise onların îmân zaafı ya da sadece cedele düşkünlüklerinden kaynaklanmamaktadır. Onun bu zümreyi tenkit edip aldandıklarını söylemesinin nedeni, daha çok fikhın nazarî ve görünen kısmıyla ilgilenip hayatlarını muâmelât, cedel ve tartışmaya hasretmeleri, kalp ilmi ve amelini ihmal etmeleridir.¹²⁹ Nitekim fıkıhla ilgili konularda da ahlâkî muhtevayı elden bırakmadığı görülmektedir.¹³⁰ Neticede vera, takvâ, sabır gibi ahlâkî erdemleri helâl; haset, kibir, riyâ gibi reziletleri de haram kapsamında değerlendirerek fıkıhtaki helâl-haram hükmünün sınırlarını genişletmiş, âhiret (bâtın/kalp) ilmi kapsamında yer verdiği temel erdemlerle kötü ahlâkın öğrenilmesinin herkes için farz-ı ayn olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre zâhirî ibâdetler tek başına yeterli değildir.¹³¹

Kaynaklarda Muhâsibî’nin kelâmıla ilgilendiği ve bu alanda eser yazdığı¹³² zikredilmektedir. Bu nedenle onun aynı zamanda kelâm tarihinin önemli simaları arasında sayılması mümkündür. Nitekim İbn Küllâb (ö. 240/854[?]) ve Ebû’l-Abbâs el-Kalânîsî ile birlikte Ehl-i sünnet kelâmının kurucularından kabul edilmiştir. Bu yüzden kaynaklarda İbn Küllâb ve Küllâbilikle ilişkisine de değinilmektedir.¹³³ Hatta İbn Küllâb’dan kelâm ilmi (ilmü’n-nazar ve’l-cedel) tahsil ettiği rivayet edilmektedir.¹³⁴ Ayrıca en önemli talebelerinden Cüneyd-i Bağdâdî’nin de İbn Küllâb’ın öğrencisi olduğu belirtilmektedir. Bu da onun hocasının izinden gittiği şeklinde yorumlanabilir. Cüneyd’in kelâm üslubuyla yazdığı tevhîd risâlesi, iddiayı güçlendirmekteyse de¹³⁵ Zehebî bunu kabul etmemektedir.¹³⁶ Ancak Muhâsibî’nin İbn Küllâb’ı takip ederek eserlerinde Ehl-i

¹²⁸ İbnü’s-Salâh, *Tabakât*, s. 439. Ayrıca bk. Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586. Erginli, İmâm Şafîi’nin talebesi olup olmaması tartışmalı olsa da fıkıhta Şafîi mezhebine mensubiyetinin kesin olduğunu söylemektedir. Bk. Zafer Engrinli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yayınları, Rize 2008, s. 47. M. M. Şerif de onun fıkıhta Şafîi mezhebine mensup olduğunu ileri sürer. Bk. M. M. Şerif, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Cilt: 1, (ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 375-376.

¹²⁹ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 445-446.

¹³⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 106-107.

¹³¹ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-’İlm*, (nşr. Muhammed el-Âbid Mezâlî), Cezâyir 1975, s. 81-85.

¹³² Örneğin bk. Yâfi’î, *Mir’âtü’l-Cenân*, s. 106. Ess, Muhâsibî’nin salt kelâma dair günümüze intikal eden herhangi bir eserinin olmadığını söylemektedir. Bk. J. van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

¹³³ Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 308; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 90. İbnü’s-Salâh, *Tabakât*, s. 440. Ayrıca bk. eş-Şelâlî, *Ârâü’l-Küllâbiyyeti’l-Akâdiyye ve Eseruhâ fî’l-Eş’ariyye*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyâd 2000, s. 61. Muhâsibî, İbn Küllâb ve Kalânîsî ile birlikte Eş’arîliğin de öncülerinden sayılmıştır. Örneğin bk. Harith Bin Ramli, “The Predecessors of Ash’arism: Ibn Kullâb, al-Muhâsibî and al-Qalânîsî”, (in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*), (ed. Sabine Schmidtke), pp. 215-224, Oxford University Press, Oxford 2016.

¹³⁴ Zehebî, *Siyeru A’lâm*, XI, s. 174.

¹³⁵ Örneğin bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, s. 309; Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, İstanbul 1999, XX, ss. 156-157.

¹³⁶ Zehebî, *Siyeru A’lâm*, XI, s. 175.

sünnet¹³⁷ akidesine karşı zararlı addettiği grupların (Mu‘tezile, Râfıza/Revâfız gibi) bidat ehli olduklarını çeşitli vesilelerle dile getirmiştir.

Mu‘tezileyi, bidat ve dalâlet ehli sayması¹³⁸ nedeniyle onun Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ile Ebû'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50[?])'ın kelâmî düşüncelerinden etkilendiğini söylemek ise¹³⁹ tartışmaya açıktır. Ayrıca varsa böyle bir etkinin boyutlarını tespit etmek oldukça zordur. Muhâsibî'nin hatarât konusunda Mu‘tezilî âlimlerden etkilenmiş olması mümkünse de bu gibi kavramlara yüklediği ahlâkî muhteva onu Mu‘tezileden ayırmaktadır. İbn Küllâb ve Kalânîsî ile birlikte Muhâsibî'nin mütekellim yönü ve kelâmı ilgili düşüncelerinin Ebû'l-Hasan el-Eş‘arî üzerinde etkisi olduğu da¹⁴⁰ dile getirilmiştir. İbn Fûrek (ö. 406/1015), Kalânîsî'yi İbn Küllâb ve Muhâsibî'ye uyan kelimcilerden addetmektedir.¹⁴¹ Şehristanî (ö. 548/1153) ise Muhâsibî'nin kelâmı ilgisini şu şekilde dile getirmektedir:

“... Selef içerisinde hem tevilâ bulaşmayan hem de teşbih düşüncesinden uzak duran âlimler olmuştur. Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî bu âlimler arasında sayılabilir. Abdullah b. Saîd el-Küllâbî (ö. 240/854), Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. 255/869) ve el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin devrine gelindiğinde ise bunlar Selef'ten bir topluluk olarak kelâm ilmine dalmış ve selefi akideleri kelâmî deliller ve usûlî burhanlarla desteklemeye çalışmışlardır...”¹⁴²

İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) Muhâsibî'nin kelâmı ilgisini, sıfatları ispat konusunda ilk söz söyleyenlerden biri¹⁴³ olduğunu söyleyerek belirtir ki *Fehmü'l-Kur'ân*'da Mu‘tezilî düşüncelere karşı Allah'ın sıfatlarını savunan ilk simalardandır. Hatta Abdullâh b. Saîd b. Küllâb'ın öncülüğünde kurdukları *Küllâbiyye* ekolünün kelâmî konularını üstlendiğini ve sıfatlar konusuna fazla değindiğinden sıfâtiyye¹⁴⁴ mütekellimlerinin

¹³⁷ Muhâsibî, Ehl-i sünnet tabirini kullanmakla (Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 97; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 356) birlikte bunun kurumsal anlamda Ehl-i sünnete karşılık gelmediği, bununla daha çok ehl-i hadis ve muhaddisleri kastettiği kuvvetle muhtemeldir.

¹³⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 458.

¹³⁹ J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, s. 1.

¹⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-II, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, (7. baskı), s. II, s. 839; Ahmed Mahmûd Subhî, “el-Eş‘arî”, *Mevsû'atül Hadârâtî'l-İslâmiyye*, Amman 1989, ss. 54-59; Şevkiye İnalçık, “al-Hâris b. 'Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, *Doğu Dilleri*, Cilt: II, Sayı: 1, Ankara 1971, ss. 49-76. Ülken'in Muhâsibî için “Ehlî hadis 846'da Eş‘arîliğin hücum ve takipleri yüzünden derslerini terk etmeye mecbur kaldığını” (bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 96-97.) söylemesi, ehl-i hadis açısından doğru bir yargıysa da Eş‘arîlik açısından bunun mümkün olmadığı belirtilmelidir.

¹⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makalâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, (ed. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 330.

¹⁴² Şehristanî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi* (çev. Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006, s. 84-85.

¹⁴³ Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586.

¹⁴⁴ Kendilerine *Ehl-i isbât*, *Ehl-i müsbite* de denilen *Sıfâtiyye*, bilhassa Mu‘tezilenin sıfatları nefyine karşılık Allah'ın sıfatlarını kabul eden kimselere verilen genel bir addır. Bağdâdî, bunlara, Ehl-i sünnetin sekiz sınıfı içerisinde yer vermektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak/Mezhepler Arasındaki Farklar*,

çoğunun kendisine nispet edildiği¹⁴⁵ ileri sürülmektedir. Bu nedenle Schoonover, Muhâsibî'nin eserlerinde tasavvufu, sünnî İslâm'a uydurma isteğinin olduğunu ileri sürmektedir.¹⁴⁶ Münâvî de Muhâsibî'yi usûl/usûlî'd-dîn (kelâm) ilminde çok sayıda eseri bulunan ve yaptığı vaazlarla kalpleri ihya eden ve insanları etkileyen kimse¹⁴⁷ olarak niteler. İbn Teymiyye de Muhâsibî'nin, İbn Küllâb ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî ile birlikte *Sıfâtiyye* olarak adlandırıldıklarını, Kalânîsî ile birlikte İbn Küllâb'ın ashabından olduğunu¹⁴⁸ belirtmektedir.

1.1.3. Tasavvuf Düşüncesindeki Yeri

Dinî ilimlere vukufiyetine rağmen Muhâsibî'nin asıl önemli yönü sûfî kimliğidir ve her şeyden önce o, bir mutasavvıf, hikmetle konuşan bir zâhid¹⁴⁹ ve ahlâk âlimidir/muallimidir.¹⁵⁰ Nitekim Sheikh, ondan “ahlâk eğitimcisi (moral pedagogue) ve kelâmcı”,¹⁵¹ Kuveyderî ise İslâm eğitim düşünürlerinin ilk simalarından biri¹⁵² olarak bahsetmektedir. Tasavvuf¹⁵³ ve zühd hayatına ne zaman yöneldiğiyle ilgili net bir bilgi

(çev. Ethem Ruhi Fırlalı), TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 278. Ayrıca bk. İlyas Çelebî, “Sıfâtiyye”, *DİA*, Ek-2, İstanbul 2016, ss. 509-511.

¹⁴⁵ İbnü's-Salâh, *Tabakât*, s. 439; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 275.

¹⁴⁶ Bk. Kermit Schoonover, “Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri”, ss. 293-301. Ancak bu düşüncenin tartışmaya açık olduğu söylenebilir. Zira Muhâsibî'nin tasavvufa İslâmî bir meşruiyet kazandırma ve diğer dinî ilimler arasında yer açma çabasına girişmediği görülmektedir.

¹⁴⁷ Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 585.

¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü Fetâvâ*, III, s. 103, VI, s. 520.

¹⁴⁹ İbnü'l-Îmâd, *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri Men Zeheb*, I-X, (thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût), I-X, Dimaşk 1406-14/1986-93, III, s. 197-198.

¹⁵⁰ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 135. Alexander Knysh'in aktardığına göre Ess ve J. Baldick gibi bazı araştırmacılar, Muhâsibî için sûfî ve mistik gibi nitelemelerin yapılamayacağını, onun için en doğru ifadenin ahlâkî öğütler veren bir ilahiyatçı nitelemesi olacağıdır. Bununla birlikte Ess, onun ilk dönem sûfî ve Ehl-i hadis kelâm âlimlerinden olduğunu belirtmektedir. Bk. J. van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510. Knysh devamında, Muhâsibî'nin esas itibarıyla kelâmcı ancak ele aldığı ilâhî aşk ve benzeri konularda (muhabbet gibi) dile getirdiği görüşlerin tasavvufî olduğunu söylemektedir. Muhâsibî'nin bir mutasavvıf olarak nitelenip nitelenmeyeceğinin tasavvufun nasıl tanımlandığına bağlı olduğunu söyleyen Knysh, şayet tasavvufu III. yüzyılın ikinci yarısı/IX. yüzyıl ile IV/X. yüzyıllar arasında Bağdat'ta teşekkül eden tasavvuf ve zühd geleneği olarak ele alıncaksa onun bir mutasavvıf olduğunu söylemenin mümkün olduğunu dile getirmektedir. Bk. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 47, 48. Ancak Muhâsibî'nin, kendisini ve eserlerini mutasavvıf ve tasavvuf kategorisine koymadığının belirtilmesi gerekir. Bk. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, (mütercimnin notu), s. 9-10. Konuyu tasavvuf ile ilişkilendirip Muhâsibî'yi kimi zaman mutasavvıf olarak nitelememizin nedeni ise ele aldığı konuların tasavvuf ağırlıklı olması, kaynakların kendisinden zâhid, sûfî gibi nitelemelerle bahsetmesidir.

¹⁵¹ Faraz Sheikh, “Being An Intelligent Slave of God -Discursive Strategies and Subject Formation in Early Muslim Thought-” *Journal of Religious Ethics (JRE)*, 47.1 (2019), pp. 125-152; Faraz Masood Sheikh, “Encountering Opposed Others and Countering Suggestions [Khatarât]: Notes on Religious Tolerance From Ninth Century Arab-Muslim Thought”, *Comparative Islamic Studies*, CIS 11.2 (2015), pp. 179-204.

¹⁵² Ahdar Kuveyderî, *el-Fikrî't-Terbeviyyeti's-Sûfî Kırâetün fî't-Turâsi't-Terbevî 'inde A'lâmî't-Tasavvufî'l-İslâmî-Hâris el-Muhâsibî v.dğr.*, Dimaşk 2010, s. 62.

¹⁵³ Tasavvuf ve mutasavvıf kavramlarının Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde henüz sonraki şekliyle teşekkül etmediğinin, tasavvuf kavramını kullanmadığının, *mutasavvife* ve *sûfî* kavramlarına ise çok az yer

bulunmamakla birlikte Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221)'ın kendisine nispet ettiği bir sözden hareketle¹⁵⁴ tasavvuf hayatına otuz yaşlarında girdiği tahmin edilmektedir. “Otuz yıldır kulağım, sırrımdan başka bir şey dinlememiştir. Otuz sene sonra üzerime başka bir hâl istila etti. Bu süre zarfında sırrım, Allah’tan başka hiçbir şey dinlememiştir”¹⁵⁵ sözü, Kuvvetlî tarafından tasavvufa otuzlu yaşlarda girdiği¹⁵⁶ şeklinde yorumlanmıştır.

Tasavvufa intisap ettiği yaş bir tarafa, eserlerinin neredeyse bütününde tasavvufi ve ahlâkî bir üslubun hâkim olduğu görülmektedir. Bu nedenle Muhâsibî, tasavvufun kurumsallaşması ve bu manada eserler ortaya koyması açısından ilk simalardan sayılabilir. İtikat ve tasavvuf düşüncesi bakımından Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) geleneğine bağlı olduğu, hem kaynaklar hem de eserlerinde verdiği referanslardan anlaşılmaktadır.¹⁵⁷ Zira eserlerinde düşüncelerini temellendirmek adına Hasan-ı Basrî’ye sıklıkla referansta bulunmaktadır.¹⁵⁸ Ess de Muhâsibî’nin özellikle muhâsebe kavramını Hasan-ı Basrî’den ödünç aldığı¹⁵⁹ belirtmektedir. Hasan-ı Basrî’nin Muhâsibî üzerindeki etkisinden ötürü onun düşünce geleneğinin Bağdat’taki temsilcisi olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁰

Muhâsibî’nin Hasan-ı Basrî dışında bilhassa Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830), Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859[?])¹⁶¹ gibi sûfiyyeden etkilendiği belirtilmektedir.¹⁶² Muhâsibî’ye, ed-Dârânî’nin “Varan dönmez, varsaydılar dönmezlerdi” sözünün anlamı sorulduğunda bu sözün farklı anlamlara geldiğini söylemesi,¹⁶³ Dârânî’nin etkisi olarak yorumlanabilir. Schimmel de rıza, tevekkül ve özellikle ihlâs gibi konularda Muhâsibî’yi hazırlayan isimlerin başında Bişr el-Hâfî’yi zikretmektedir.¹⁶⁴ Bazı konularda (tevekkül gibi) tenkit etse de özellikle ma’rifet anlayışı

verdiğinin belirtilmesi gerekir. Mutasavvıfe için bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 73, 76, 79, 81, 84, 99, 107. Sûfî’nin çoğul kullanımı için bk. *el-Mekâsib*, s. 84.

¹⁵⁴ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkire*, s. 298. Ayrıca bk. Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586.

¹⁵⁵ Ferîdüddîn Attâr, *Tezkire*, s. 304.

¹⁵⁶ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetlî’nin mukaddimesi), s. 20-21.

¹⁵⁷ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 43; Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16.

¹⁵⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 46, 127-128, 160.

¹⁵⁹ J. van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510. Ayrıca bk. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, s. 94.

¹⁶⁰ Bk. Şevkiye Inalcık, “al-Hâris b. ’Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, ss. 49-76.

¹⁶¹ Kimi düşüncelerini Zünnûn’dan hareketle temellendirmesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 229; *el-Kasd İlallâh*, vr. 116b.

¹⁶² Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 43.

¹⁶³ Ebû Nu’aym, *el-Hilye*, s. 91-92.

¹⁶⁴ Annemarie Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları*, s. 56. Bununla birlikte Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Muhammed b. Kesîr el-Kûfî, Abdülâzîz b. Abdullâh ve birkaç isim dışında şeyhleri ile ilgili kaynaklarda (örneğin bk. Sem’ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, I-XXXV, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1982-1992, V, s. 208; Fuad Sezgin, *GAS*, s. 113) fazla bilgi bulunmadığı görülmektedir.

ve tasnifi bakımından Şakîk-ı Belhî'den etkilendiği belirtilmektedir.¹⁶⁵ Çağdaşı Ahmed Âsım el-Antakî (ö. 239/853) ile ilgili ilişkilerinde ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Erken dönem kaynakları Antâkî'yi Muhâsibî'nin çağdaşlarından,¹⁶⁶ sonraki kaynaklar müridlerinden,¹⁶⁷ kimi çağdaş araştırmacılar da şeyhi olarak kabul etmektedir.¹⁶⁸

Muhâsibî, başta Cüneyd el-Bağdâdî olmak üzere¹⁶⁹ Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908), İbn Atâ (ö. 309/922), İbn Mesrûk (ö. 298/910-11),¹⁷⁰ Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890[?]), Serî es-Sakatî (ö. 251/865)¹⁷¹ ve kendisinden çok sonra gelen Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932),¹⁷² Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021), Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî üzerinde etkili olmuştur.¹⁷³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ el-Ferâcî (ö. 260/874), Muhâsibî'nin *Kitâbu'l-Kasd* adlı eserini rivayet eden kişidir¹⁷⁴ ve Ebû Nu'aym, onun *Kitâbü'l-Vera'* ve *Kitâbu Sıfâtî'l-Mürîdîn* adlı iki eserinden söz etmektedir.¹⁷⁵ Nitekim Muhâsibî de onun vera ile ilgili düşüncelerine *el-Mekâsib*'de değinmektedir.¹⁷⁶ Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Hârûn ez-Zencânî zühhd ve İbn Mesrûk vasıtasıyla akılla ilgili Muhâsibî'den rivayetleri bulunmaktadır.¹⁷⁷

¹⁶⁵ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 69; Ali Bolat, "Şakîk-ı Belhî," *DİA*, İstanbul 2010, ss. 305-306.

¹⁶⁶ Sülemî, *Tabakât*, s. 118; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 115.

¹⁶⁷ Örneğin bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, s. 192.

¹⁶⁸ Bk. L. Massignon, "Muhâsibî", *El*, III, s. 699; Smith, *An Early Mystic*, s. 77; J. van Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510; Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 102; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 76; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 61-62; Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antâkî", *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 44.

¹⁶⁹ Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 255.

¹⁷⁰ İbn Mesrûk (ö. 298/910), Hâris el-Muhâsibî'nin sohbetlerine katılıp kendisinden rivayette bulunan bir kimsedir. Bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 105; Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 213; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 126.

¹⁷¹ Ateş, gerek Cüneyd'in daha çok uzleti tercih etmesiyle ilgili rivayeti gerekse Serî es-Sakatî'nin kendisine yönelik bu telkinlerinden hareketle Muhâsibî'den ziyade dayısı Sakatî'nin etkisinde kaldığını ileri sürmektedir. Bk. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, s. 35. Cüneyd'in her ne kadar uzleti tercih etme ve kelâmla ilgili konulara meyletmeme gibi konularda Muhâsibî'den ayrıldığı söylenebilirse de onun Muhâsibî geleneğine bağlı olduğu ileri sürülebilir. Bk. Annemarie Schimmel, *İslam'ın Mistik Boyutları*, s. 76.

¹⁷² Erginli, Tirmizî'nin eserlerinde Muhâsibî'ye temas etmediğini ancak zühhd, vera, takvâ, nefis ve nefis muhâsebesi gibi konularda benzer görüşlere sahip olduğunu söyler. Bk. Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 76. Bernard Radke, John O'Kane ve Salih Çift de Muhâsibî'yi Tirmizî'nin düşünce dünyasını etkileyen önemli isimlerden saymakta; akıl, kalp, nefis, hevâ, hevâ-akıl karşıtlığı gibi bazı konularda benzer düşünceler ortaya koyduğunu dile getirmektedirler. Bk. Bernard Radke-John O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism -Two Works by al-Hakîm al-Tirmidhî-*, Richmond Surrey 1996, s. 6; Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 115-116.

¹⁷³ Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, ss. 13-16.

¹⁷⁴ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, (Atâ neşri), s. 73.

¹⁷⁵ Ebû Nu'aym, *el-Hilye*, X, s. 287.

¹⁷⁶ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 73.

¹⁷⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 107.

Muhâsibî'nin özellikle *er-Ri'âye*'deki nefis muhâsebesi bölümü ile Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kûtu'l-Kulûb* eserindeki nefis muhâsebesi bölümü arasındaki güçlü benzerlik Muhâsibî'nin Mekkî üzerindeki etkisi olarak yorumlanabilir.¹⁷⁸ Hatta aynı benzerlik, Gazzâlî'nin muhâsebe ve murakâbe konusunu ele aldığı yerde de görülür.¹⁷⁹ Muhâsibî'nin örneğin ma'rifete dayalı dörtlü tasnifi ve muhâsebe ehlinin sahip olduğu on özellikle ilgili tespitleri Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) tarafından tekrar edilmiştir.¹⁸⁰ Yine Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Kitâbu's-Sıdk* eserinde onun üns ile ilgili görüşlerinin etkisi görülmektedir.¹⁸¹ Kelâbâzî, mücâhede ve vera konusunda Muhâsibî'nin babasının mirasını reddetmesini ilk sırada yer verir. Şükür konusunu ele alırken de Muhâsibî'nin şükrün ilâhî bir lütuf olduğu düşüncesini de öncelikli olarak aktardığı görülmektedir.¹⁸² Endülüs Yahudi bilginlerinden Bahya İbn Pakuda/Bakuda (11. yy)'nın *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb* adlı eseri ile özellikle *er-Ri'âye* arasında benzerliklerin bulunması da¹⁸³ Muhâsibî'nin etkisini göstermesi açısından calibi dikkattir. Ayrıca *er-Ri'âye*'nin son bölümünün sonraki dönemlerde tasavvufî çevrelerde “âdâbü'l-mürîd/mürîdîn” ismiyle meşhur olan eserlerin ilk örneklerinden olduğu ileri sürülebilir.¹⁸⁴

Muhâsibî'nin özellikle Gazzâlî üzerindeki etkileri araştırmacıların dikkatini çekmiştir.¹⁸⁵ Nitekim Gazzâlî de *el-Munkız* adlı otobiyografisinde Muhâsibî'nin eserlerini okuyup incelediğini aktarmakta¹⁸⁶ ve bu etkiye dair ipuçları vermektedir.¹⁸⁷ Ayrıca akıl yaklaşımı bakımından da Muhâsibî'den etkilendiği görülmektedir.¹⁸⁸ Yine onun, *el-İhyâ*

¹⁷⁸ Hüseyin Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 179.

¹⁷⁹ Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 700 v.dğr.

¹⁸⁰ Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 144.

¹⁸¹ Ebû Saîd el-Harrâz, *Kitâbu's-Sıdk*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1988, (5. baskı), s. 90-94; Erginli, “Muhâsibî”, ss. 13-16.

¹⁸² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 164, 229.

¹⁸³ Yasin Meral, “Orta Çağ İslâm Dünyasında Yahudi Düşüncesi”, (*Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde), I-X, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, I, ss. 989-1018; Saeko Yazaki, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 272-274.

¹⁸⁴ Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16.

¹⁸⁵ Smith, Muhâsibî'nin Gazzâlî üzerindeki etkisini örneklerle ve karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Bk. Margaret Smith, *An Early Mystic*, s. 269-282; “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *JRAS*, No: 1, Cambridge University Press 1936, pp. 65-78; “Gazâlî'nin Öncüsü el-Muhâsibî”, (çev. Mesut Okumuş), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 9, Ankara 2002, ss. 417-426; İbrahim Agâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphelilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964, s. 99; Mâcid Arsân el-Kilânî, *Tetavvuru Mefhûmî'n-Nazariyyeti't-Terbiyyeti'l-İslâmî*, Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 1985, s. 121.

¹⁸⁶ Gazzâlî, *el-Munkizü Mine'd-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, s. 176-177.

¹⁸⁷ Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesi bakımından etkilendiği kişiler ve coğrafya ile ilgili geniş bilgi için bk. Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz 2008.

¹⁸⁸ Gazzâlî, *el-İhyâ*, I, s. 215, 218, 222; Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, (çev. Ramazan Yıldız), Şâmil Yayınları, İstanbul ts. s. 60.

eserinde Muhâsibî'nin *el-Vesâyâ* eserinden bir bölümü aynen aktarmaktadır.¹⁸⁹ Muhâsibî'nin sadece kişiler üzerinde değil, kişiler vasıtasıyla tarikatlar üzerinde de etkili olduğu ileri sürülmüştür.¹⁹⁰ Bununla birlikte İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), İbn Teymiyye ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) tarafından zaman zaman eleştirilmiş, kimi zaman da kendisine referansta bulunulmuştur. İbnü'l-Cevzî, mal-mülk biriktirmeden sakındırdığı, bunun akla ve dine aykırı olduğu gerekçesiyle Muhâsibî'yi eleştirmekte, onu fıkıh ve hadis bilmemekle itham etmektedir.¹⁹¹ İbn Kayyım, özellikle *er-Ri'âye* etrafında oluşan geleneği tenkit etmiştir.¹⁹² Ancak kimi sözlerini alıntılanması ve bazen de bu sözlerle açıklık getirmesi,¹⁹³ onun bütünüyle Muhâsibî'ye karşı olmadığını göstergesidir. Bunun yanında meselâ İbn Teymiyye, Halku'l-Kur'ân, Allah'ın sem' ve basar gibi kimi sıfatları, îmân ve İslâm, kader ve Allah'ın ilim sıfatının kaderle ilişkisi, haberi sıfatlar gibi kelâmî konularda Muhâsibî'yi referans göstermiştir. Bu bağlamda o, daha çok *Fehmü'l-Kur'ân*'a göndermede bulunmuştur.¹⁹⁴ Hücvîrî, Muhâsibî'ye tevelli edip bağlananların oluşturduğu ve adına *Muhâsibiyye* denen bir ekolden bahsetmektedir. Ona göre bu ekolün en mümeyyiz vasfı, rızânın makâm değil, hâl sayılmasıdır.¹⁹⁵

Muhâsibî, yöntem bakımından da kendisinden sonraki mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur. Kimi eserlerinde tasavvuf ile kelâmı mezcetmesi ve bazen de fıkıhla ilgili konuları ele alması kendisinden sonra gelen mutasavvıfların takip ettiği bir yönetime dönüşmüştür. Bu bağlamda kendisinden sonra özellikle Eş'arî kelâmı özelinde kelâm ile

¹⁸⁹ Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 76 v.dğr. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 582 v.dğr.

¹⁹⁰ Bunun için bk. Şa'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-II, Kâhire 2005, II, s. 40; Smith, *An Early Mystic*, s. 266-267; Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 123; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 78, 152, 169; Mustafa Kara, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 337-338; Ahmet Murat Özel, *İbn Atâullah el-İskenderî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 186-187; Dilâver Güner, "Medyenîyye", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 348; Mustafa Salim Güven, "Şazeliyye", (*Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür* içinde), (ed. Semih Cehan), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 373-443; Ahmet Murat Özel, "Şâzelî", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, ss. 385-387; Ahmet Murat Özel, "Şâzeliyye", *DİA*, XXXVIII, ss. 387-390; Mustafa Kara, "Mürsî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 55-56.

¹⁹¹ Bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'l-İblîs*, (thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî), Kâhire 2015, (2. baskı), s. 256-264.

¹⁹² *er-Ri'âye* çevresinde oluşan gelenek, İzz b. Abdusselâm'ın esere yaptığı muhtasardan da anlaşılabilir. Bk. Sübkî, *et-Tabakât*, VIII, s. 248. Muhtasar eser için bk. İzz/İzzeddin b. Abdusselâm (ö. 660/1262), *Muhtasaru Ri'âyeti'l-Muhâsibî*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1998.

¹⁹³ Bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn/Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, (trc. Ali Ataç ve dğr.), İstanbul 1990, I, s. 343; Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 162-163.

¹⁹⁴ Örneğin bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetâvâ*, III, s. 103, V, s. 65, 320, 411, 533, 557, VI, s. 181, 520, XII, 367, 580.

¹⁹⁵ Rızanın hâl olduğuyla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 329. Hücvîrî, rıza ile ilgili bu ihtilafın Muhâsibî ile başladığını daha sonra Horasan sûfileri tarafından benimsendiğini ileri sürmektedir. O, Irak sûfilerinin ise "Rıza makamlar nevindendir ve o tevekkülün nihayetidir" dediklerini aktarmaktadır. Hücvîrî, *Keşfü'l-mhcûb/Hakikat Bilgisi*, s. 239. Kuşeyrî ise bunun tersine Iraklıların rızanın hâl, Horasanlıların ise makâm olduğunu söyler. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 276. Ancak Muhâsibî, hâl-makâm ayrımı yapmamanın yanında kimi zaman iki kavramı birbiri yerine kullanmaktadır.

tasavvuf konularının kimi zaman birlikte ele alınması, bu etkinin yansıması olarak okunabilir. Nitekim Kelâbâzî, Mekkî, Serrâc ve Gazzâlî gibi isimlerin eserlerinde tasavvufî konular ağırlıkta olmakla birlikte zaman zaman kelâm ve fıkıhla ilgili konulara değindikleri görülmektedir.¹⁹⁶ Örneğin Kelâbâzî eserine sûfî akaidiyle başlarken Muhâsibî gibi kelâmı, akıl ve istidlali dışlamayan tasavvufî bir yaklaşım ortaya koymakta, eserinin beşinci bölümünden otuzuncu bölümüne kadar İslâm akaidini özetlemektedir.¹⁹⁷

Tevbe, havf-recâ, muhâsebe, murâkabe, zühd, vera, takvâ, rıza, ma‘rifet, ilim, akıl, sıdk, ihlâs, sabır, şükür, tevekkül, muhabbet gibi kavramlar, Muhâsibî’nin tasavvuf düşüncesinde en çok yer verdiği kavramlardandır. İbn Haldûn, tasavvuf konusundaki yaklaşımları tasnif ederken bunları üçe ayırmakta, Muhâsibî’nin *er-Ri‘âye*’sini de ilâhî azaptan kurtulmak için Allah’ın çizdiği sınırlar içinde yürümeye çalışmak, vera ve kalp mücâhedesini ile uğraşmak tarzındaki takvâ mücâhedesini ya da bâtın fıkıhın temel eseri¹⁹⁸ olarak nitelemektedir. İbn Haldûn’un *er-Ri‘âye* özelindeki tespiti, diğer eser ve kavramlar için de söz konusu edilebilir. Her ne kadar mezkûr kavramların neredeyse tümünü hazır bulmuş olsa da bunların bazılarının terimleşmesinde önemli rol oynadığı ileri sürülebilir. Belirtilmesi gereken diğer bir husus, Muhâsibî’nin mezkûr kavramları kitap ve sünnetten hareketle ele alma yönündeki hassasiyeti ve kendisine has bir üslupla ortaya koymasıdır. Onu farklı kılan diğer bir yön, bu kavramların neredeyse tamamını ahlâkî bir zeminde (amelle irtibatlı olarak) ele almasıdır.

Neticede Muhâsibî’nin özellikle insanın iç dünyasıyla ilgili kavramların gelişimine önemli katkılar sağladığı ve bunlara ahlâkla ilişkili olarak yeni bir bakış açısı getirdiği söylenebilir. Hatta onun bazı kelâmî kavramları, tasavvufî ve ahlâkî bir içerikle yeniden yorumladığı görülmektedir. Örneğin onun düşüncesinde tevhîd, Mu‘tezile’de olduğu gibi sadece Allah’ın birliğine şehadet manasına değil, aynı zamanda bütün amellerin kendisine bağlanması gereken Allah’ın birliğini duyuş (ihsan, murâkabe, ihlâs vs.) manasında kullanması¹⁹⁹ bu minvaldedir. Kavramları ahlâkî bağlamda ele almanın en güzel örneklerinden biri de akıldır. Zira akli sadece bilgi kaynağı olması yönüyle değil, daha çok ahlâkla irtibatı üzerinden ele almıştır. Bu yaklaşımı, kimi ibâhî düşünce ve uygulamaların önüne geçme amaçlarından biri sayılabilir. Nitekim sûfîlerin şathiye

¹⁹⁶ Muhâsibî’nin kendisinden sonra gelen sûfî ve tasavvuf akımları üzerindeki etkisiyle ilgili geniş bilgi için bk. Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yayınları, Rize 2008.

¹⁹⁷ Kelâbâzî, *et-Ta‘arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, ss. 68-140.

¹⁹⁸ İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti*, 151-153/245-251; *Mukaddime*, s. II, s. 1115-1118.

¹⁹⁹ J. van Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

türündeki ifadelerinden, Hulûlîlerin fiillerine benzeyen tavırlardan uzak durmuş ve Ebû Hamza el-Bağdâdî (ö. 289/901) gibi cezbe ve şathiyyâta meyilli talebelerine sert uyarılarda bulunmuştur.²⁰⁰ Kısaca Kur'ân ve sünnet merkezli bir din anlayışına sahip olup tâat ve ibâdetle gayb ilmine vakıf olunamayacağını belirterek bu yönde iddiada bulunanları bidat ehli²⁰¹ saymıştır.

Bu cümleden olarak Muhâsibî, dinî ilimlere hâkimiyetiyle birlikte mutasavvıf ve ahlâk eğitimcisi yönü her zaman daha ağır basmıştır. Bu minvalde ilgilendiği bütün ilimleri her zaman amel ve ahlâk ekseninde değerlendirmiştir. Bu bağlamda bilhassa nefis ve nefsin özellikleri, nefis ve hevâsıyla mücadele (mücâhede, mükâbede), kalbin ve diğer organların reziletlerden nasıl temizleneceği, takvâ ve takvânın mahiyeti, nefis muhâsebesi, Allah'ı murâkabe etme ve bunun ahlâkî eylemler üzerindeki etkisi, tefekkür ve tezekkürün kalp üzerindeki etkileri, kibir, riyâ, ucb, haset gibi kötü hasletlerin nefyedilmesi, niyet ve niyetin mahiyeti, sıdk ve ihlâsın sağlanması, akıl ve ahlâk arasında irtibatın sağlanması hususlarını bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır.

1.1.4. Eserleri ve Eserlerinde Takip Ettiği Yöntem

Velûd bir âlim olan Muhâsibî'nin başta zühhd ve tasavvuf olmak üzere kelâm, usulü'd-diyânât (diğer din ve mezheplere ait temel esaslar), Mu'tezile gibi kimi fırkalara reddiye mahiyetinde çok sayıda eser yazdığı²⁰² aktarılmaktadır. Ancak kaynaklarda eserler hakkında kısa bilgiler haricinde kâfi derecede açıklamalara rastlanmamakta, çoğu zaman eser ismi zikretmekle yetinilmektedir.²⁰³ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071)'den

²⁰⁰ Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 398; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 245-246.

²⁰¹ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 86.

²⁰² Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 105. Muhâsibî'nin eserleri ile ilgili bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, ss. 115-119; Brockelmann, *GAL*, IV, ss. 59-61; Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 115-116; Smith, *An Early Mystic*, ss. 44-59; J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, ss. 11-24; Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, ss. 27-33, 74-92; Muhâsibî, *er-Riâye/Nefis Muhasebesinin Temelleri*, (çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük), (çevirenlerin girişi), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, (5. baskı), ss. 35-55; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, ss. 79-102.

²⁰³ Sübkî, Muhâsibî'nin hayat hikâyesini ele alırken "Bazılarından rivayet edildiğine göre onun eserleri, zühhd, sülûk, tasavvuf, usulü'd-dîn/kelâm, Mu'tezile, Râfıza ve diğer mezheplere reddiye, bir kısmı da fıkıh ve ahlâk olmak üzere iki yüz esere baliğ olduğunu" rivayet etmektedir. Bk. Sübkî, *Tabakât*, II, s. 276. İbn Salâh ve Münâvî de Muhâsibî'ye ait eserlerin sayısının iki yüzden fazla olduğunu aktarmaktadır. Hatta İbn Salâh bu bilgiyi Hatîb el-Bağdâdî'ye dayandırmaktadır. Bk. İbnü's-Salâh, *Tabakât*, s. 440; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 586. Ancak başta Bağdâdî olmak üzere diğer erken dönem kaynaklarında Muhâsibî'ye ait eserlerin sayısı ile ilgili net bir ifadenin olmadığı görülmektedir. Örneğin Hatîb el-Bağdâdî, Muhâsibî'nin zikredilen alanlarla ilgili güzel ve hepsi de faydalı çok sayıda eserinin olduğunu zikrediyorsa da herhangi bir sayı belirtmemektedir. Kuvvetli ise bu sayının mübalağa olmadığını ileri sürmektedir. Bk. Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 74. Ancak sayıyı zikreden kişi olarak Bağdâdî'yi zikretmektedir. Sübkî'nin ele aldığı rivayetten hareketle böyle bir kanıyı ulaşılmış olabileceği mümkündür. Zira Bağdâdî'nin Muhâsibî'nin biyografisini ele aldığı yerde böyle bir sayı vermediği görülmektedir. Abdülhalim Mahmud, Sübkî ve Münâvî'yi referans göstererek bu sayının yaklaşık yüz elli olduğunu söylemektedir. Bk. Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 25.

öğrendiğimize göre Ebû Ali b. Şâzân, Muhâsibî'nin *ed-Dimâ'* adlı eserinden bahsetmekte ve onun bu kitapta sahâbe arasındaki anlaşmazlıkları ele aldığını belirtmektedir.²⁰⁴ Smith ve Mahmûd, Muhâsibî'ye nispet edilen *Kitâbu'l-Keffi 'Amma Şecera Beyne's-Sahâbe* adlı eser ile *Kitâbu'd-Dimâ'*'nın aynı eserler olduğunu söylemektedirler. *ed-Dimâ'*, kaynaklarda zikredilmesine rağmen Muhâsibî'nin günümüze ulaşmayan eserlerindendir. Her iki eserin isminden hareketle onların özellikle Hz. Osman'ın halifelik döneminin sonlarında sahâbe arasında ortaya çıkan ve şehit edilmesiyle neticelenen ihtilaf ve kavgaları, sonrasında Hz. Ali-Hz. Aişe ile Hz. Ali-Muaviye arasındaki çatışmaları konu edindiği²⁰⁵ ileri sürülebilir.

Kaynaklarda zikredilen ancak günümüze ulaşamayan diğer bir eser *Fehmü's-Sünen*'dir. *Fehmü's-Sünen*, Zerkeşi (ö. 794/1392) ve Suyûtî tarafından zikredilmektedir. Her iki âlimin esere yaptıkları atıf dikkate alındığında eserin Kur'an tarihi ile ilgili olduğu²⁰⁶ söylenebilir. Yine bizzat Muhâsibî'nin *A'mâlu'l-Kulûb ve'l-Cevârih* eserinde değindiği ancak günümüze ulaşmayan eserlerinden biri *Ahlâku'l-Hâkim*'dir.²⁰⁷ Kaynaklarda en çok değinilen eserlerinin başında ise şüphesiz *er-Ri'âye li-Hukûkillâh* gelmektedir.²⁰⁸ İbn Hallikân (ö. 681/1282), *er-Ri'âye*'den usul ve zühde dair eser²⁰⁹ olarak bahsetmektedir. Bunların dışında, *Kitâbu'l-İ'tibâr ve't-Tefekkür*,²¹⁰ *Kitâbu'l-Ğıybe*, *Kitâbü'z-Zühhd*, *Kitâbu'l-Hubbi Lillâhi Te'âlâ ve Merâtibi Ehlih*, *Kitâbu't-Tenbîh*,²¹¹ *Kitâbu't-Tevehhüm ve'l-Ahvâl*²¹² da Muhâsibî'ye atfen kaynaklarda zikredilmektedir. Yine kendisine nispet edilen *Fasl fî'l-Mehabbe*'yi,²¹³ Ebû Nu'aym el-

²⁰⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 105; Sem'ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Mizzî, *Tehzibu'l-Kemâl*, V, ss. 208-212.

²⁰⁵ Margaret Smith, *An Early Mystic*, s. 58; Abdülhalîm Mahmûd, *Muhâsibî*, s. 72-73.

²⁰⁶ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmî'l-Kur'ân*, I-IV, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Mektebeti Dâri Turâs, Kahire 1376-1377, 1378, I, s. 238; Suyûtî, *el-İtkân*, I, s. 140.

²⁰⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 105.

²⁰⁸ Muhâsibî'nin bu en çok bilinen ve hacimli eseri, İzz b. Abdusselâm tarafından ihtisar edilmiştir. Eser *er-Ri'âye*'nin muhtasarı olmakla birlikte İzz b. Abdusselâm'ın "fâide" başlığı altında yer yer ekleme ve açıklamalarda bulunmuştur. Bk. İzz/İzzeddin b. Abdusselâm (ö. 660/1262), *Makâsıdu'r-Ri'âye li-Hukûkillâh/Muhtasâru Ri'âyeti'l-Muhâsibî*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dârul-Fikr, Dımaşk 1998.

²⁰⁹ İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 57-58.

²¹⁰ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 236. Eserin Kahire Üniversitesi yazmalar bölümünde Câhız'a nispet edilen *Kitâbu'l-İber ve'l-İ'tibâr* adlı kitap olduğu ileri sürülmüştür. Bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî*, s. 102.

²¹¹ İbnü'l-Hayr'ın değindiği eser *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih* veya *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ A'mâli'l-Kulûb fî Delâleti 'alâ'l-Vahdâniyye* veya *Faslun min Muhtasari't-Tenbîh alâ A'mâli'l-Kulûb fî Delâleti 'alâ'l-Vahdâniyye* olmalıdır. Bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 116; Brockelmann, *GAL*, IV, s. 60. Ayrıca bk. İbnü'l-Hayr el-İşbîlî, *el-Fihrist*, (thk. Beşşâr b. Avvâd), Dârul-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2009, s. 336-337.

²¹² İbnü'l-Hayr, *el-Fihrist*, s. 336-337.

²¹³ Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 115.

Hilye adlı eserinde nakletmiştir.²¹⁴ *er-Redd alâ Ba'di'l-Ulemâ mine'l-Ağniyâ Haysu İhtecce bi Ağniyâi's-Sahâbe*, Muhâsibî'ye nispet edilen başka bir eserdir.²¹⁵

Muhâsibî'nin anılan eserleri dışında kaynaklarda değinilmeyen ancak kütüphanelerde yazma olarak bulunup kendisine nispet edilen başka eserler de mevcuttur. Ağırıklı olarak kelâm konularını içeren *Faslün min Kitâbi'l-'Azame*²¹⁶ ve *er-Risâle fî't-Tasavvuf*²¹⁷ bu bağlamda zikredilebilir. Yine Brockelmann tarafından *Risâletün fî'l-Ahlâk* adlı bir risalenin de Muhâsibî'ye atfedildiği görülmektedir.²¹⁸ Atâ ise bunun kayıp olduğunu söylemektedir. Atâ yine aynı yerde İngiltere Müzesinde/Londra 1244 numarayla yer alan *Muhâsebetü'n-Nüfûs* adlı bir eserden daha bahsetmektedir.²¹⁹

Bununla birlikte bunların bir kısmının Muhâsibî'ye aidiyeti tartışmalıdır. Örneğin *Kitâbu'l-Ba's ve'n-Nüşûr*,²²⁰ bunlardan biridir.²²¹ *el-Murâkabe ve'l-Muhâsebe*²²² adlı yazma da Muhâsibî'ye nispet edilmektedir.²²³ Fakat Chester Beatty'deki yazma ile Gazzâlî'nin *el-İhyâ*'sındaki murâkabe ve muhâsebe bölümlerinin içerik olarak aynı olduğu görülmektedir. Bu nedenle Chester Beatty'deki Muhâsibî'ye ait olduğu ileri sürülen *el-Murâkabe ve'l-Muhâsebe* adlı yazmanın Gazzâlî'nin *el-İhyâ*'sının “Rub'ü'l-Münciyât” bölümünün sekizinci kitabı olan, “Kitâbu'l-murâkabe ve'l-muhâsebe”nin yazması olma ihtimali kuvvetlidir. Murâkabe ve muhâsebe ile ilgili Smith, *Risâletün fî'l-Murâkabe ve İnkisâmihâ* adlı bir eserden daha söz etmektedir.²²⁴ Farklı isimlerle geçen

²¹⁴ Ebû Nu'aym, *el-Hilye*, X, s. 76-85. Muhâsibî'ye atfedilen bu risale “Aşk Risâleleri/Aşkın Halleri” adlı kitapta Türkçeye de çevrilmiştir. Bk. Muhâsibî v.dğr. *Aşkın Halleri/Aşk Risâleleri*, (çev. Mehmet Fatih Birgül), Sufi Kitap, İstanbul 2010, s. 19-28.

²¹⁵ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Lâleli, nr. 3606 bir yazma nüshası bulunmaktadır. Diğer bir yazması da Çorum, nr. 701 (1a-9a) olduğu ileri sürülmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Riâye/Nefis Muhasebesinin Temelleri*, (çevirenlerin girişi), s. 36; Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 28.

²¹⁶ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 116. Eser içi bk. Muhâsibî, *Faslün min Kitâbi'l-'Azame*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullâh 1101/4. Brockelmann, eserin bir yazmasının da Berlin'de olduğunu belirtmektedir. Bk. Brockelmann, *GAL*, IV, s. 60.

²¹⁷ Bk. Brockelmann, *GAL*, IV, s. 61.

²¹⁸ Brockelmann, *GAL*, IV, s. 60. Bu eser ile *Adâbü'n-Nüfûs*'un aynı eserler olduğuyla ilgili bk. Erginli, *Hâris el-Muhâsibî*, s. 86.

²¹⁹ Muhâsibî, *Mu'âtebetü'n-Nefs*, (mukaddime kısmı), s. 23.

²²⁰ *el-Ba's ve'n-Nüşûr*, *Mu'âtebetü'n-Nefs* ile birlikte basılmıştır. Bk. Muhâsibî, *el-Ba's ve'n-Nüşûr* ve *Mu'âtebetü'n-Nefs*, (haşiyelerle yay. haz. Muhammed İsâ Rıdvân), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

²²¹ Mahmûd, bunun Muhâsibî'ye ait olmadığını gerekçeleriyle açıklamaktadır. Bk. Abdülhalim Mahmûd, *Muhâsibî*, s. 69-70. Erginli de mezkûr eserin Muhâsibî'ye ait olmadığını söylemektedir. Bk. Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, ss. 13-16. Bununla birlikte Brockelmann, Gazzâlî'nin, *ed-Dürrü'l-Fâhira fî Keşfi 'Ulûmi'l-Âhira* adlı eserinden hareketle *Kitâbu'l-Ba's*'ı Muhâsibî'ye atfetmektedir. Brockelmann, *GAL*, IV, s. 60.

²²² Muhâsibî, *el-Murâkabe ve'l-Muhâsebe*, Chester Beatty (İrlanda), nr. 4893, 42 vr. (hicri 10. asır); Sühâc, *Tasavvuf*, nr. 136; Berlin Kütüphanesi, nr. 1435. Bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 118.

²²³ Eserin diğer yazmaları için bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 118; Erginli, *Hâris Muhâsibî*, s. 93.

²²⁴ Margaret Smith, *An Early Mystic*, s. 53.

bu eserlerin aslının *Şerhu'l-Ma'rife* veya ondan bir bölüm olduğu²²⁵ da iddia edilmiştir. Muhâsibî'ye nispet edilen ancak ona aidiyeti şüpheli olan eserlerden biri de *Devâu Dâ'i'l-Kulûb*'tür. Sezgin'in kayıp olduğunu söylediği²²⁶ eserin Muhâsibî'nin akranlarından Ahmed Âsım el-Antâkî (ö. 239/853)'ye ait olduğu öne sürülmüştür. Antâkî'ye nispet edilen eserin ismi ise *Kitâbu Devâ'i Dâ'i'l-Kulûb ve Ma'rifeti Himemi'n-Nefs ve Âdâbihâ* şeklindedir.²²⁷ Massignon, bunun Antâkî'nin hocası Ebû Abdullâh Saîd b. Yezîd Nibâcî'ye ait olduğunu²²⁸ iddia etse de Ess, eserin Muhâsibî'ye ait olabileceğini ve mürîdi Antâkî tarafından kendisinden rivayet edildiğini²²⁹ ileri sürmektedir.

Eserlerin kronolojik bir sıralamasının yapılması ise oldukça güçtür. Kimi araştırmacılar böyle bir çabaya girişse de²³⁰ bu sıralamanın kesinlik ifade etmediğinin belirtilmesi gerekir. Nitekim Ess de eldeki bilgilerden hareketle böyle bir çabanın mümkün olmadığını²³¹ belirtmektedir. Massignon, Muhâsibî'nin öncelikle zâhirî ilimlere (hadis, fıkıh, kelâm) daha sonra ise zühd ve tasavvufa yöneldiğini belirtmektedir. Bununla birlikte eserlerle ilgili herhangi bir kronolojik çabaya girişmemektedir.²³² Massignon'un yaklaşımından hareketle söylenecek olursa Muhâsibî'nin -dönemin ruhuna uygun olarak- öncelikle zâhirî, daha sonra ise bâtinî ilimleri tedris ettiği ve eserlerin sıralamasının bu şekilde yapılabileceği ileri sürülebilir. Ancak Mahmûd'un haklı olarak belirttiği gibi Muhâsibî'nin eserlerinde tasavvufi/ahlâkî bir eğilim görüldüğünden²³³ bu yaklaşımdan hareketle böyle bir sıralamanın yapılamayacağı söylenebilir. Kuvetlî de *el-'Akl* hariç Muhâsibî'nin bütün eserlerinin sûfî bir ruhla yazıldığını ancak kelâm, hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerinin ilgili olduğu konulara da yer verdiğini ifade etmektedir.²³⁴ Ancak Kuvvetlî'nin iddiasının aksine Muhâsibî'nin *el-'Akl* adlı eserinin de bütünüyle tasavvufî ve ahlâkî bir eser olduğu görülmektedir. Bununla birlikte örneğin *el-Fehm* adlı eserin kelâm ve tefsir usulü ağırlıklı bir eser olduğu açıktır. Muhâsibî'nin çoğu günümüze ulaşan eserleri, herhangi bir kronoloji gözetilmeden şu şekilde sıralanabilir:

²²⁵ Erginli, *Hâris Muhâsibî*, s. 93, 94.

²²⁶ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 119.

²²⁷ Bilgin, eserin Antâkî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu belirtmektedir. Bk. Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antakî", *DİA*, s. 44.

²²⁸ Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, s. 116.

²²⁹ Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

²³⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetlî'nin mukaddimesi), s.76-90.

²³¹ Ess, *Die Gedankenwelt des Hârith al-Muhâsibî*, s. 21.

²³² Massignon, "Muhâsibî", *EI*, s. 699; Erginli, s. 80. Fazlur Rahman da Muhâsibî'nin ahlâkî bir dönüşle kelâmdan sûfilîğe geçtiğini belirtmektedir. Bk. Fazlur Rahman, *İslâm*, Ankara Okulu Yayınları, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 2009, (9. baskı), s. 201.

²³³ Abdülhalim Mahmûd, *Muhâsibî*, s. 88.

²³⁴ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetlî'nin mukaddimesi), s. 75.

- *Ma'iyyetü'l- 'Akl ve Ma'nahu ve İhtilâfu'n-Nâs Fîh*
- *er-Ri'âye li-Hukûkillâh ve'l-Kıyâmu Bihâ*²³⁵
- *Fehmü'l-Kur'ân*
- *Âdâbü'n-Nüfûs*
- *Risâletü'l-Müsterşidîn*
- *el-Kasd ve'r-Rücû' İlâllâh*
- *Bed'ü Men Enâbe İlâllâh (er-Ri'âye fî't-Tasavvuf veya et-Tevbe)*²³⁶
- *Kitâbu'l-Mesâil fî A'mâli'l-Kulûb ve'l-Cevârih*
- *Kitâbu'l-Mesâil fî'z-Zühd ve Ğayrih*²³⁷
- *Şerhu'l-Ma'rife ve Bezlü'n-Nâsiha*
- *Kitâbü't-Tevehhüm (bi Keşfi'l-Ahvâl ve Şerhi'l-Ahlâk)*²³⁸
- *en-Nesâihu'd-Dîniyye ve'n-Nefehâtu'l-Kudsiyye*²³⁹/*el-Vesâyâ*²⁴⁰
- *Muhtasaru Kitâbi Fehmi's-Salâh*²⁴¹
- *Kitâbu'l-Mekâsib ve'l-Vera' ve's-Şübühât*
- *Kitâbü'l-Halve ve't-Tenakkul fî'l-İbâdât ve'd-Deracâtî'l- 'Âbidîn*²⁴²
- *Kitâbu'l- 'İlm*²⁴³
- *Mu'âtebetü'n-Nefs*
- *Kitâbu'n-Nasîha li't-Tâlibîn ve'l-Farku Beyne Ehli't-Tahkîk ve'l-Müdde'in.*²⁴⁴
- *Faslun min Kitâbi'l- 'Azame/Risâletü'l- 'Azame*²⁴⁵

Eserlerin içeriği incelendiğinde Muhâsibî'nin genellikle tasavvufi/ahlâkî konulara ağırlık verdiği görülmektedir. Buna uygun olarak eserlerinde üzerinde en çok durulan konuların Allah'ın emir ve nehiyelerine (hukukuna) riayet edilmesi (er-ri'âye li-

²³⁵ Smith, Kâtip Çelebî (Hacı Hâlife)'nin bu eserden *er-Ri'âye fî't-Tasavvuf* şeklinde bahsettiğini aktarmaktadır. Margaret Smith, *An Early*, s. 44.

²³⁶ Muhâsibî, *et-Tevbe*, (thk. Abdülkâdir Ahmed 'Atâ), Dârü'l-Fazilet, Kahire 1977.

²³⁷ İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullâh, nr. 1101. Bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 117.

²³⁸ Bk. Derek Hopwood, "The Islamic Arabic Manuscript In The Mingana Collection", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1961, pp. 100-105; Smith, eserden *Kitâbü't-Tevehhüm ve'l-Ahvâl* şeklinde bahsetmektedir. Bk. Smith, *An Early Mystic*, s. 47.

²³⁹ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, (Abdülkâdir Ahmed Atâ'nın mukaddimesi), s. 41; Smith, *An Early Mystic*, s. 46.

²⁴⁰ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 115.

²⁴¹ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 118.

²⁴² Ahmed Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", *Oriens*, Volume: 5, No. 1 (1952), pp. 28-46.

²⁴³ Yazma olarak Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1345'te yer almaktadır. Bu ve diğer yazmalar için bk. Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 117; Brockelman, *GAL*, IV, s. 60.

²⁴⁴ Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 118.

²⁴⁵ Brockelman, *GAL*, IV, s. 60; Fuad Sezgin, *GAS*, I/IV, s. 116.

hukûkillâh), nefis, hevâ ve şeytanın türlü hile ve aldatmacalarının neler olduğu ve bundan nasıl sakınılacağı, nefsin murâkabe, muhâsebe, havf, recâ gibi birtakım yöntemlerle terbiye edilmesi, bu bağlamda riyâ, kibir, ucb, haset gibi kötü hasletlerin nefyedilip bunların yerine ihlâslı ve mütevazı olma gibi iyi hasletlerin yerleştirilmesi, niyet, irâde ve aklın sahîh kılınması, amellerin sıhhatli hâle getirilip bunu boşa çıkaracak reziletlerden (riyâ gibi) uzak durulması, kişinin gerek bireysel gerekse toplumsal olarak dikkat etmesi gereken âdâb, iç ve dış her türlü kötülük ve masiyetten uzak durulması, bunların yerine dinin emrettiği övülmüş/güzel ahlâkın ikame edilmesi, ma‘rifet ve ma‘rifet türleri, ölüm ve âhiret ahvâlinin sürekli olarak tefekkür ve tezekkürü, her işte Allah rızasının öne alınması, tevbe, tevekkül, rıza, sabır vs. olduğu görülmektedir.

Sûfiyye, bir taraftan temel dayanaklarının Kur’ân ve sünnet olduğunu söylerken diğer taraftan yazdıkları eserler ve ele aldıkları konularda bunu ispat edercesine iki kaynağa sıklıkla göndermede bulunmuş, Kur’ân ve sünnette ortaya konan temel ilke, esas ve yöntemleri benimsemişlerdir.²⁴⁶ Örneğin Ebû Süleyman ed-Dârânî’nin, çoğu defa tasavvuf ehline has kimi nükte ve hikmetin kalbine geldiği, kitap ve sünnetten iki adil şahidin sahihliğini desteklemediği durumda bunları kabul etmediği²⁴⁷ aktarılmaktadır. Ebû Hafs el-Haddâd en-Neysabûrî (ö. 260/874) de hâllerini, hareket ve fiillerini kitap ve sünnete dayandırmayanların tasavvuf ehli sayılmayacağını²⁴⁸ söylemektedir. Muhâsibî de birçok sûfî gibi ele aldığı konularda kitap, sünnet ve selefe (sahâbe ve tabiuna) sıklıkla referansta bulunmuş,²⁴⁹ nakle bağlı kalmakla birlikte akıl-nakil dengesine özen göstermiştir.²⁵⁰

Muhâsibî; Kur’ân, sünnet ve sahâbeye müracaat edilmeden ortaya konan görüş ve düşüncelerin ucb, aldanma (ğirre), yanlış rey ve kibir²⁵¹ eseri olabileceğine değinmiş, Kur’ân ve sünnetin ilke ve metotları (minhâc/menâhic) doğrultusunda olanlardan övgüyle bahsetmiştir.²⁵² Onun nazarında ihtilaflı konularda tevil ve reyin kabul edilebilirliği kitap,

²⁴⁶ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 39.

²⁴⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 109.

²⁴⁸ Ahmde Subhi Furat, “Ebû Hafs el-Haddâd en-Neysabûrî”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, I/II (1967), ss. 9-11.

²⁴⁹ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 87; *Âdâb*, s. 33, 50.

²⁵⁰ Nitekim Melchert, Muhâsibî için “yarı/ılımlı akılcı (rasyonalist)” ifadesini kullanmaktadır. Bk. Christopher Melchert, “The Adversaries of Ahmed Ibn Hanbal”, pp. 234-253; “Ahmed b. Hanbel’in Muhâsibîleri”, ss. 393-410.

²⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 338, 346, 355, 358; *el-Mekâsib*, s. 61-62. Muhâsibî, bir yerde sünnetin sevâb olduğunu bunun sadece çok oruç tutmak, sadaka vermek vs. ile olamayacağı gibi akıl ve fehm, garip hikmetler, kuru tebliğ ve vaazlarla idrak edilemeyeceğini, sevabın Kur’ân, sünnet, râşid imamlara ittiba ile mümkün olacağını belirtir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 50. Başka bir yerde ise kitap ve sünnete rağmen hareket etmeyi, ilim ve ma‘rifete ters düşme olarak addeder. Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 66.

²⁵² Bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 268.

sünnet, icma ve kıyasa uygunluğa bağlıdır. Buna göre kişi, kıyas yapma konusunda ehliyetli biriye kıyasta bulunur, değilse âlimlere sorup görüş ve düşüncelerini öğrenir ve onların yolundan gider.²⁵³ Nitekim kitap, sünnet ve icmadan kıyas yoluyla hüküm çıkarmayı “isabetli görüş (re’yü’s-sevâb)” bunlardan istinbat edilmeden, hakiki bir delile (yakîn) dayanmayıp zanla hareket ederek ve hevâya uyarak ortaya konan görüşü ise “hatalı”²⁵⁴ kabul etmiştir. Başka bir eserinde genel yaklaşımını, “Ey kardeşim! Allah’ın farzlarını yerine getir, kurallarına (şerâi‘) sarıl, peygamberinin sünnetine uy, peygamberinin ashabının sözlerine (âsâr) tabi ol, onların yaşayışlarını (sîretihim) örnek alıp edepleriyle edeplen, gittikleri yolu takip et, hidayetleriyle hidayet bul, onların sevgisini Allah’a vesile edin (te vessül)...”²⁵⁵ şeklinde ortaya koymaktadır.

Muhâsibî, genel yaklaşımına uygun olarak ele aldığı konu ve yer verdiği kavramları öncelikle âyet, sünnet ve seleften (sahâbe ve tabiûn) haberlere yer vererek delillendirmiş, gerektiğinde kıyas ve dile (lûgat, şiir) başvurmuştur. Kanaat bildirirken de mezkûr kaynaklardan hareket etmiş ki *er-Ri‘âye*, *el-Fehm* ve *el-Mekâsib*’te bunun örneğine bolca rastlanır. Konunun daha iyi anlaşılması adına kimi zaman Mesih/İsâ’dan ve “hukemâdan biri şöyle dedi” şeklinde nakillerde de bulunmuştur. Nassa/nakle bağlı kalmakla birlikte akla da dayanmış ve hatta müstakil eser yazacak kadar akla önem vermiştir. Dolayısıyla naslara verdiği ehemmiyetin yanında akli da dinin ve nasların anlaşılmasında öncelikli bir konuma yerleştirmiştir. “... Akli ve ilmiyle dinini yaşar..., akliyle rabbine tâatte bulunur...”²⁵⁶ ifadeleri akıl-ilim dengesi ve akla verilen önemin göstergesidir. Neticede Muhâsibî, nas (Kur’ân ve sünnet) ve akılla mütenakız fikir ve düşüncelere itibar etmemiştir. Bununla birlikte akıl yaklaşımı, Mu‘tezilede olduğu gibi nassın üstünde değil, nassı anlamak için vasıta konumundadır. Bu nedenle akılla vahiy ve nassı birleştiren bir yaklaşım sergilemiştir.²⁵⁷

Muhâsibî; genel fikrî yapısına, muhatap aldığı kitleye, ele aldığı konu ve konunun ilgili olduğu ilme (fıkıh, kelâm vb.) göre ise farklı üslup ve yöntemler kullanmış, farklı

²⁵³ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 338, 357-358; *en-Nesâih*, s. 117-118.

²⁵⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 338, 346-348.

²⁵⁵ Muhâsibî’ye göre tevessülün hakikati, sâlihleri sevip onlara uymadır. “Ey kardeşim senin onlara olan sevginin alameti, onların yaptıkları gibi dosdoğru bir kalp (istikâmetü’l-kalb), sâlih ve sıhhatli amel, doğru söz, dünya ve âhiret işlerinde tertemiz bir kalple (serîr) onların yollarına tutunmandır. Onları sevdiğini iddia ediyor da yaptıklarına (ef‘âl) muhalefet ediyor ve onların yürüdüğü doğru yoldan sapıyorsan onların yaşantılarından saparak hevâna meyletmişsin ve iddianda sâdik değilsin demektir.” Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 33. Ayrıca bk. *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 69-70; *el-Mekâsib*, s. 60.

²⁵⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 292.

²⁵⁷ Bu nedenle nakle mukaddem ve/veya aykırı akıl ve fehmi eleştirir. “... Sünnet karşısında akıldan daha şedit bir töhmet ve daha zararlı bir şey yoktur. Kul ne zaman akıl ve fehm yoluyla sünnete yönelmek istese akıl, sünnete muhalefet eder ve onu mecrasından çıkarır.” Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 50.

yöntemler kullanmanın (takrir, göstererek anlatma, bol örnekler verme gibi) anlamayı kolaylaştıracağı²⁵⁸ belirtmiştir. Kelâmıla ilgili bir konuyu ele alırken daha çok cedel, tasavvufî ve ahlâkî bir konuyu ele alırken de daha çok vaaz ve nasihatvari bir üslup tercih etmiştir. Amacını gerçekleştirmek ve konunun zihinde kalıcılığını sağlamak amacıyla terğîb²⁵⁹ ve terhîb (teşvik ve sakındırma) yöntemine sıklıkla başvurmuştur. Nitekim *et-Tevehhüm* eserini bu yöntemle işlediği görülmektedir.²⁶⁰ Eserlerinde yaygın olarak kullandığı yöntemlerden biri, diyalektik (cedel, soru-cevap gibi) diyebileceğimiz yöntemdir. Knysh, bu yöntemi pedagojiye olan ilgisi²⁶¹ olarak yorumlamıştır. Diğer bir ifadeyle ele aldığı konuların kalıcılığını sağlaması açısından böyle bir yöntem takip ettiği söylenebilir. Zira konunun daha iyi anlaşılması ve öğrenmenin kalıcılığı bakımından diyalektik yöntemin süregelen metotlar arasında yer aldığı bilinmektedir.

Muhâsibî, cedeli yöntem olarak benimseyip akim tartışmalara giren, girdiği münazaralarda salt üstünlük amacı güden kimseleri tenkit edip dinî ve ahlâkî kazanımdan yoksun cedelden sakınılması gerektiğini²⁶² belirtmiştir. Zira kimi kişi ve (kelâmî) fırkaların cedelleşme ve hüccet getirme konusunda ileri görüşlü olduklarını iddia ederek kibre düşüp aldandıklarını²⁶³ ileri sürmüştür. “Cedelleşmeye davet etmen sünneti terk etmektir. Çünkü Allah Resûlü, cedel ve husumetten nehyetmiş, bu konuda ashabına kızmıştır...”²⁶⁴ Dolayısıyla aldanma sebebi olarak gördüğü cedel, yanlışı (bâtıl) savunma gayesi ve salt muhatabı alt etme amacı güden, üstünlük vasıtası olarak görülen, kişiye dinî ve ahlâkî herhangi bir katkısı olmayan, dahası kibir ve ucb gibi reziletlerle götüren cedeldir. Yoksa ilmî bir disiplin ve fikrî tartışma anlamında cedeli ve eleştirel üslubu kastetmediği açıktır.²⁶⁵ Muhâsibî, bunu “Kendisini meşgul edip dikkatini dağıtabilecek bir şeyden etkilenmeksizin tek başına (teferrüd) bir kitapla meşgul olup okuyan bir kimse, başkası ile bir konuyu tartışan (nâzi‘) biri gibi değildir. Çünkü münazarada örneğin kendi görüş ve düşüncesini beğenme gibi çok sayıda afet bulunmaktadır”²⁶⁶ şeklinde dile getirir. Kısaca cedel ve münazaradan uzak durması, ahlâkî yaklaşımıyla ilgilidir denilebilir. Muhâsibî’ye göre zikredilen yönleriyle cedel, aynı zamanda tarafların birbirlerini

²⁵⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 283.

²⁵⁹ Terğîb için bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 104.

²⁶⁰ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî*, s. 49.

²⁶¹ Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 43; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 51.

²⁶² Örneğin bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 77-78; *er-Ri'âye*, s. 384.

²⁶³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 382, 458, 460.

²⁶⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 460.

²⁶⁵ Nitekim özellikle *Fehmü'l-Kur'an* eserinde “onlar şöyle derlerse biz de şöyle deriz” mealindeki ifadeler, cedelin özelliğidir. Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'an*, s. 378-379 v.dğr.

²⁶⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 234. Hangi durumlarda cedelin (cidâl) geçerli olacağıyla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 91-93.

anlamasına da engeldir. “Münazarada var olan ve hakikatin kabulüne mani olan kibir, insanı tartışmaya sevk eden galip gelme arzusu ve doğruyu kabule eğilimli olan sağduyuyu ortadan kaldıran hataya düşme telaşı, tarafların birbirlerini anlamasına engel olur.”²⁶⁷ Muhâsibî, döneminde yaygın olan iki yöntemi bu şekilde tenkit ettikten sonra kendi yaklaşımını şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Bir konu üzerinde yoğunlaşıp o konuda daha önce derlenmiş veya telif edilmiş bir eserle meşgul olmak, hakikat ölçülerini ortaya çıkarmayı amaçlayan biri için bünyesinde çok sayıda afet bulunan münazaraya göre daha sağlıklı bir yöntemdir. İşte bu nedenle açık ve anlaşılır bir eser telif edip bu eserde ele aldığım sorunları ya kitap, sünnet, icma-ı ümmet ya da istinbat yöntemi ile açıklamak, naslarla çözüme kavuşturma imkânı olmadığı zaman caiz ise kıyasla, değilse teslimiyetle hareket etmenin daha uygun olduğunu düşündüm.”²⁶⁸

Muhâsibî, soru-cevap yöntemini yaygın olarak kullanmaktadır. Bunun muhatap aldığı kesimle ilgili olduğu söylenebilir. Zira muhatapın genellikle bir ya da birkaç kişiden oluşan küçük gruplar olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin “ey kardeşlerim (yâ ehî/ihvânî)” ile “dikkat edin (elâ...)”²⁶⁹ hitapları bunu ima etmektedir. Muhatap aldığı yaş grubunun genellikle yetişkin bir kesim olduğu söylenebilse de özellikle soru soran kimseye kimi zaman, “ya fetâ (ey delikanlı)! ”²⁷⁰ şeklinde seslenmesi, gençleri muhatap aldığının açık göstergesidir.²⁷¹ Soru-cevap yöntemine uygun olarak konuları genellikle kim olduğu belli olmayan birinin ya da Muhâsibî’den duyduklarını kaydeden başka bir kişinin “dedim ki (kultu)” ifadesiyle başlayan sorularına karşılık “dedi ki (kâle)” şeklinde devam eden cevaplar şeklinde ele almıştır.²⁷² Bazı rivayetlerden hareketle soru soranın

²⁶⁷ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 234.

²⁶⁸ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 234. Muhâsibî, başka bir yerde, öğretmek için öğrenmenin lüzumuna, kitap ve yazmanın önemine işaret etmektedir. Muhâsibî’ye göre şayet hiçbir kitap görmemiş olsaydık ve yazı yazmasını da öğrenmeseydik anlamlı, muhtevası belirlenmiş bir kitabı tahmin ile yazmamız asla mümkün olmazdı. Bütün yapılan diğer işler de böyledir. Bir kimse öğrenmek için görmez ve bilmek maksadıyla kendisine bir şeyler gösterilmezse o konuda bir başarı sağlaması mümkün değildir. Bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 338.

²⁶⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31-33 v.dğr. *en-Nesâih*, s. 65, 66, 68 v.dğr.

²⁷⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 222, 228, 231 v.dğr. Karşısındakine “sen” diye hitabıyla ilgili bk. *el-Mekâsib*, s. 49.

²⁷¹ Fetâ/feten, Arapça’da genellikle ergenlik ile ilk yetişkinlik, yetişkinliğin ilk dönemi ya da ergenliğin sonuna gelmiş kimseler için kullanılmaktadır. Bk. Cevherî, *Tâcü’l-Luga/es-Sihahu’l-Luga*, I-VI, (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1984, (3. baskı), VI, s. 2451. Kelime genç (şâbb), gençlik çağındaki kişileri ifade etmenin yanında yetişkinlik ve hatta ileri yaştaki kimseler için de kullanılabilir. Ancak insanın yaşam dönemlerinden birini ifade etmekle birlikte fetânın cömertlik, yiğitlik, dostluk, olgunluk ve hürriyet gibi ahlâkî ve tasavvufî içeriği de unutulmamalıdır. Bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2002, s. 129-131, 145.

²⁷² Muhâsibî’nin eserlerini yazarken takip ettiği bu metodun kendisine has olmadığı, konuları bu yöntemle ele almasının kendisinden sonraki sûfiler üzerinde de etkili olduğu ileri sürülebilir. Nitekim yine Cüneyd el-Bağdâdî’nin anlattığına göre aynı yöntemin kendisi ve Seriyü’s-Sakatî arasında da vuku bulduğu görülmektedir: “Seriyü’s-Sakatî bana bir şey anlatacağı zaman önce soru sorardı. Bir seferinde bana; ‘Şükür nedir?’ diye sordu. Ben de; ‘Şükür, Allah’ın sana verdiği nimeti Allah’a isyanda

Cüneyd-i Bağdâdî olması kuvvetle muhtemeldir. Kuvvetlî'ye göre, soru soran kimsenin uzun bir dönem Muhâsibî ile dost olan Ahmed b. Âsım el-Antakî'nin olması da mümkündür.²⁷³ Ayrıca ders/vaaz esnasında bir talebesinin ya da bizzat kendisinin bu soruları sorup cevaplamış olması da ihtimal dâhilindedir. Nitekim Muhâsibî'nin *el-Kasd* eseri, talebelerinden Ebû Ca'fer el-Ferâcî'nin sorularına cevaplar şeklinde düzenlendiği görülmektedir.²⁷⁴ Cüneyd-i Bağdâdî ile ilgili rivayet ise şöyledir:

“Hâris, bizim evimize gelip bana, ‘Hadi gel birlikte sahraya (şehrin dışına) gidelim’ derdi. Ben de kendisine ‘Beni uzletten ve nefsi emniyetimden çıkarıp yollara, afetlere ve şehvî arzulara mı götürüyorsun?’ diye sorardım. O da ‘Benimle gel, korkmana gerek yok!’ derdi. Bana, benim ünsiyetim uzletimdir, sözünü ne kadar çok tekrar ediyorsun? Şayet insanların yarısı bana yakın olsa dahi onlarla ünsiyette bulunmam ve diğer yarısı benden uzaklaşacak olsa onların uzaklaşmaları nedeniyle kendimi yalnız hissetmem. Bunun üzerinde ben de onunla birlikte çıkardım ve yol bomboş olur, kerih sayılabilecek bir şeyle karşılaşmazdık. Onun oturacağı mekâna geldiğimiz zaman bana, ‘Hadi bana soru sor, içinde (nefs) ne varsa sor’ derdi. Ben de ona ‘Soracak sorum yok’ deyince ‘İçinden ne geçiyorsa sor’ der ve ısrar ederdi. Bunun üzerine zihnime sorular hücum eder, ben de bu soruları ona sorardım. O da bu sorulara cevap verir, evine gittiğinde bunları kitap hâline getirirdi.”²⁷⁵

Paragraftan da anlaşıldığı üzere Muhâsibî, derslerde kendisine sorulan soru ve bunlara verdiği cevapları yazıya geçirmeyi yöntem olarak benimsemiştir. Nitekim kendisine sorulan sorulara vereceği cevapların sadece şifahî değil, aynı zamanda kitâbî olacağını bizzat kendisi ifade etmektedir.²⁷⁶ “... Bu konuyla ilgili görüş ve düşünceler fazla olmasaydı daha çok yazardık”²⁷⁷ ile ihlâs ve riya konusunu ele aldığı yerde, “... Bu kitapta bunun benzerlerini yazacak olsaydık, defterlere ihtiyaç duyardık”²⁷⁸ ifadeleri, yazıya verdiği önemle ilgilidir. Şu sözleri aynı zamanda yazma amacını da ortaya koymaktadır: “... Bu yazdıklarım sana, tüm okuyanlara ve bunlarla amelde bulunacaklara nasihatlerdir. Bu nedenle kitabı sakın kimseden saklama! Kitabı bir ayna gibi her zaman

kullanmamandır’ dedim. O da benim sorusuna verdiğim bu cevabı beğendi.” Bk. Serrâc, *el-Lüma’ü’İslâm Tasavvufu*, s. 187. Kelâbâzî de eseri için, tasavvuf konusunda ehliyetli olan birçok sûfî ile sohbet ettikten ve kendilerine sorular sorduktan sonra telif ettiğini belirtmektedir. Bk. Kelâbâzî, *et-Ta’arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, s. 56. Yine meselâ Hakîm et-Tirmizî, *Edebü’n-Nefs* eserini çoğu zaman kendisine soru soran bir kimseye/kimselere (kâle lehu kâil şeklinde) verdiği cevaplar neticesinde yazdığı görülmektedir. Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Edebü’n-Nefs*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübânîyye, 1413/1993; *Kalbini Bul* (çev. Hacı Bayram Başer), Hayykitap, İstanbul 2013.

²⁷³ Muhâsibî, *Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (Kuvvetlî’nin mukaddimesi), s. 81.

²⁷⁴ Bunun için bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, (Atâ neşri), s. 73. Ayrıca bk. Şevkiye Inalcık, “al-Hâris b. ’Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, ss. 49-76.

²⁷⁵ Ebû Nu’aym, *Hilye*, X, s. 74, 255-256; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 107.

²⁷⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 31.

²⁷⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 317, 322. Ayrıca bk. s. 123.

²⁷⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 90.

göz önünde bulundur...’’²⁷⁹ Neticede soru-cevabın Muhâsibî’de, anlatım tekniği olmakla birlikte aynı zamanda yazım tekniği olarak da benimsendiği söylenebilir.

Soru-cevap yöntemi ayrıca eserlerinde zikrettiği konuların birçoğunun pratik hayatla ilişkisini yansıtmaktadır. Sorulara verilen cevapların kısa ve özlü olması, pratik amaca yönelik tavrı ile ilgilidir. Nitekim üslubunda görülen diğer bir özellik, gerekmediği sürece, sözü uzatmaktan ve lüzumsuz söz söylemekten kaçınmasıdır.²⁸⁰ Hatta kimi zaman misaller getirmesi, konuyu anlaşılır kılmanın yanında sözü uzatmak istememesiyle ilgilidir.²⁸¹ Bu durumun bazen de ele alınan konuyla ilgili olduğu görülmektedir. “Arkadaşlıkla ilgili söz çok uzundur ancak burası yeri değildir. İnşallah onların sohbetlerini başka bir yerde anlatacağım’’²⁸² ifadesi bununla ilgilidir. Yine Kur’ân’ın mahlûk olduğu, kader ve rû’yetullâhı yalanlama ile şefaât gibi konularda dalâlette olduklarını söylediği mezheplerle ilgili de aynı gerekçeyle sözü uzatmamaktadır.²⁸³

Sorulara naslardan hareketle cevaplar vermişse de konuyla ilgili fikir ve düşüncelerini belirtmekten çekinmemiştir.²⁸⁴ Konuyla ilgili bilgisi olmadığı zaman da bunu açıkça belirtmiştir.²⁸⁵ Bu bağlamda konuyla ilgili kimi zaman tevakkuf edip herhangi bir görüş bildirmemiş,²⁸⁶ zaman içerisinde düşüncesinde bir değişiklik olmuşsa bunu ortaya koymuştur. Ucb gibi reziletlerin amelleri boşa çıkarıp çıkarmayacağı hususunda kesin bir kanaat belirtmekten kaçınması²⁸⁷ bunun örneğidir. Amel bitmeden muttali olunması durumunda buna sevinilmesiyle amelin boşa gidip gitmeyeceğine dair tavrı başka örnektir. Konuyla ilgili farklı düşüncelerin olduğunu söyleyerek yaklaşımını şu şekilde açıklamaktadır:

“... Eğer amel esnasında riya hatresi ziyadeleşmeyecekse amelin boşa gideceğine (habt) kesin gözüyle bakmıyorum. Ancak gitmeyeceğinden de emin değilim. Bu konuda ihtilaf olduğu için tevakkuf etmeyi uygun görüyorum. Bununla birlikte kalbim ağırlıklı olarak sonu riya ile biten amelin boşa gideceği kanaatine meyillidir. Bugün ise kesin olarak bu

²⁷⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 90.

²⁸⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 98; *el-Mekâsib*, s. 71; Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, (Kuvvetli'nin mukaddimesi), s. 76.

²⁸¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 102.

²⁸² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 317. Ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 322.

²⁸³ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 389-390. Ayrıca bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 99. Ancak Muhâsibî, zikredilen konuları *Fehmü'l-Kur'ân*'da daha detaylı ele aldığı görülmektedir. Bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 363-369, 390-393.

²⁸⁴ Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmüs's-Salât*, s. 382; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 453. Hatta kimi zaman görüş bildirirken dile olan hâkimiyetini de ortaya koymuştur. Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 470.

²⁸⁵ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 279; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 375.

²⁸⁶ Müminlerin imân etmesinin vacip olduğu konularda maksadın ve buna dair ilmin Allah'a bırakılıp tevile gidilmemesini (tevakkuf) belirtmesi de bununla ilgilidir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 358.

²⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 468.

amelin boşa gideceğine inanıyorum. Çünkü daha ilk adımda riya ile amelde bulunup ameli bununla bitirmiştir...²⁸⁸

Değindiği âyet ve ele aldığı kimi rivayetlerden hareketle başta Kur’ân olmak üzere ilmî bir meseleyi anlayıp öğrenme adına öncelikle güzel dinlemeyi (hüsnu’l-istimâ‘) yöntem olarak benimsediği görülmektedir. Zira Muhâsibî’ye göre konunun anlaşılması ve tam bir düşünmenin sağlanması (kalbe yerleşmesi), âdâbına uygun dinlemeye bağlıdır. Örneğin konuyu dinlerken zihni kendisini meşgul eden hususlardan arındırıp konuya yoğunlaşmak (huzuru’l-‘akl), dinlemenin edebindendir. Anlamayı, dikkatli ve güzel dinlemeye bağlayan Muhâsibî, *er-Ri‘âye* eserine de güzel dinlemenin âdâbı ve gerekliliğiyle başlamaktadır. Neticede öncelikle güzel dinlemeyi, güzel ve doğru anlamayı (fehm), hıfzıtmeyi, amelde bulunup öğrendiklerini başkalarına aktarmayı metot olarak benimsediği²⁸⁹ ileri sürülebilir.

Muhâsibî’nin eserlerinde takip ettiği yöntemlerden biri de vaaz üslubudur.²⁹⁰ Özellikle *en-Nesâih* ve *Âdâb* eserlerinde neredeyse her konuya “kardeşlerim/ey kardeşim! (ihvânî/ihvânunâ)” ve kimi zaman “ey topluluk! (yâ kavm)” hitabıyla başlaması,²⁹¹ “dikkat edin (elâ!)”, “yazıklar olsun!” ve “evet işte bunun gibi”²⁹² tarzındaki hitapları bu üslupla ilgilidir. Yine *el-Vesâyâ* eserinde vaaz üslubuna uygun olarak konuyu örnek ve karşılaştırmalarla ikna yoluna gittiği görülmektedir. İlgili eserinde neredeyse her konudan sonra, “Şu iki kişi arasında büyük fark vardır...” ifadeleri²⁹³ muhatabı iknayla ilgili bir yöntemdir. Zira tasvir ve örneklerle konu ve olayları etkili ve içli bir üslupla canlandırması, muhatabına olayı yaşama hissi vermesi başvurduğu bir yöntemdir ki buna *et-Tevehhüm* esrinde sıklıkla başvurmaktadır.

Mesel/darb-ı mesel, benzetme²⁹⁴ ve tekrar yararlandığı diğer yöntemlerdir.²⁹⁵ Misal getirmenin nedenini ise “Eşyâ, delâletler, alametler ve misallerle bilinebilir (tu‘raf)”²⁹⁶ şeklinde belirtir. Kişiyi kötü eylemlere sevkeden çevreyi, avcının kuşları, benzer kuşlarla avlamasına benzetmesi örnek olarak zikredilebilir. Zira Muhâsibî’ye göre iblis de aynı yöntemi kullanarak kişiyi arkadaş çevresiyle bazı kötü davranışlara

²⁸⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 234-235.

²⁸⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 28-31; Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 221.

²⁹⁰ Erginli, *Hâris el-Muhâsibî*, s. 79.

²⁹¹ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 65, 88; *Âdâb*, s. 33 v.dğr.

²⁹² Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 72, 80, 83.

²⁹³ Örneğin bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 161.

²⁹⁴ Muhâsibî, *Bed’ü Men Enâbe İllallâh*, (*el-Vesâyâ* içinde), s. 340; *er-Ri‘âye*, s. 376, 407-409; *en-Nesâih*, 173-174, 183-184; *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 23.

²⁹⁵ Örnek için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 385-386, 401-403.

²⁹⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95.

sürüklemektedir.²⁹⁷ Bazen de konuyla ilgili misal vereceği zaman bunu bizzat ifade eder.²⁹⁸ Bu şekilde somut örneklerden hareketle mesel vermenin kalbe daha çok etki edeceğini, bunun kişiyi daha çok düşünüp ibret almaya²⁹⁹ yönlendireceğini belirtir. Kimi zaman da kendisine soru soran kimsenin isteği üzerine konuyla ilgili mesel verdiği ve böylece konunun daha iyi anlaşılmasına çalıştığı görülmektedir. Zira konunun anlaşılır kılınması adına sık örnek vermesi üslubunun genel karakteristiğidir.³⁰⁰ Önemine binaen murâkabe, muhâsebe, niyet, helâl kazançla ilgili kimi rivayet³⁰¹ ve nefis terbiyesiyle ilgili diğer konuları tekrar ederek bunun gerekçesini, “Durumu iyice anlayasın diye çok tekrar ettim...”³⁰² şeklinde açıklar.

1.2. Tasavvuf-Ahlâk İlişkisi

Hicri III. asır; hadis, kelâm, tefsir, kıraât, fıkıh alanında kavram ve usul açısından büyük gelişmelerin yaşandığı, bunun neticesinde bu ilimlere dair geniş bir literatürün oluştuğu asırdır. Ahlâk alanının ise bu disiplinlere doğrudan konu olmadığı görülmektedir. Bu boşluk hicri II. asrın sonlarından itibaren gerek büyük hadis derlemelerin birer bölümü gerekse müstakil olarak ortaya çıkan *kitâbü’z-zühd*ler ve yine hadis külliyyâtındaki *edeb/kitâbü’l-edeb*ler ile daha sonra ortaya çıkan tasavvuf klasikleriyle doldurulmaya çalışılmıştır. Zühd ile tasavvuf literatürü arasındaki ilişkiyi tespit etme çeşitli zorluklar barındırır da İslâm ahlâk anlayışının genel olarak zühd ve/veya edeb/âdâb başlığı altında tertip edilen âyet ve hadislerle ortaya konulduğu ileri sürülebilir. Ayrıca hadis kaynaklarında kısmen dağınık halde bulunan tevbe, tevekkül, sabır, rızâ gibi kavramlar da tasavvuf kaynaklarında hâl, makâm ya da müstakil birer başlık altında ele alınarak tasnif edilmiştir. Böylece içerik bakımından İslâm ahlâk anlayışını ifade eden rivayetlere yer veren zühd edebiyatı, daha sonraki dönemlerde gerek temel konu ve kavramların belirlenmesinde gerekse toplumun din, ahlâk ve ilim anlayışına yönelik eleştirilerin devam ettirilmesinde ilk tasavvufî eserlere kaynaklık ettiği görülmektedir.³⁰³

²⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 314.

²⁹⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108.

²⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 149.

³⁰⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108.

³⁰¹ Onun helâl kazançla ilgili “Kişinin yediği en temiz ve faziletli rızık, kişinin kendi kazancıdır” hadisini *el-Mekâsib* eserinde birçok defa tekrar ettiği görülmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 48, 60, 62, 65.

³⁰² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 410.

³⁰³ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat - Tasavvufun Teşekkül Süreci-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017, s. 55, 56, 64.

Sûfî müelliflerin genel olarak Kur'ân ve hadislerden hareketle tevbe, tevekkül, sabır, şükür gibi dinî ve ahlâkî kavramları, tasavvufî eğitim sürecine uygun olarak tertip ettikleri ve insandaki ahlâkî dönüşümün temel aşamaları olarak ele aldıkları ileri sürülebilir. Bu nedenle tasavvuf, ahlâk alanını (amelî ahlâk) sahiplenen bir disiplin olarak kabul edilebilir. Ahlâkın temel koşulu olaraksa sûfîler öncelikle îmân-amel ve/veya bilgi-ilim/amel arasında sağlıklı bir irtibat kurmaya çalışmışlardır. Bunu ifade etmek üzere ma'rifet, hikmet, fıkıh, edeb/âdâb gibi kavramları yeniden yorumlayarak ortaya koymuşlardır.³⁰⁴ Zünnûn el-Mısrî, Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hakîm Tirmizî, Kelâbâzî, Ebû Nasr es-Serrâc, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Hücûvîrî, Gazzâlî bu tavrın önemli simalarıdır. Zira onlar mezkûr alanlarla ilgili mükellefiyet, sorumluluk, ilke ve akidelerin içselleştirilip davranış hâline getirilmesiyle birlikte ahlâkın bireysel yönüyle alakadar olmuşlardır. Onlar sadece havf, recâ, takvâ gibi hâl ve makâmların ahlâkî yaşantı kısmıyla ilgili değil, bunların eğitimiyle de ilgilenmişlerdir. Neticede tasavvufun bu gibi mutasavvıfların eliyle bir ilim olarak diğer dinî ilimler arasında yerini aldığı söylenebilir.

Bununla birlikte ilim tasniflerinde tasavvufun yerinin tartışma konusu olduğu görülmektedir. Örneğin Kindî (ö. 252/866[?])'nin Aristo üzerinden yaptığı ilim tasnifinde bunu görmek mümkündür. Zira Kindî, felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırıp ahlâkî, amelî felsefe kapsamında değerlendirmesine rağmen tasavvufa yer vermemektedir.³⁰⁵ Diğer taraftan örneğin İhvân-ı Safâ,³⁰⁶ Şemseddîn el-Âmulî (ö. 753/1352[?]), Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) gibi âlimlerin yaptığı ilim tasnifinde tasavvufun doğrudan ya da ilm-i bâtın, ilm-i edeb veya fıkıh-ı vicdânî adıyla şer'î ilimler içerisinde yer aldığı görülmektedir.³⁰⁷ İbn Haldûn da mutasavvıf olmamasına rağmen yapmış olduğu ilim tasnifinde tasavvufu, naklî/şer'î ilim kategorisinde ele almaktadır.³⁰⁸ Sûfiyye ise yazmış oldukları metinlerde çeşitli ilim tasnifi yaparak tasavvufun dinî ilimlerden bir ilim olduğunu ve mutasavvıfların da ehl-i sünnet dairesinde yer aldığını belirtmeye çalışmışlardır. Serrâc, Hucvîrî (ö. 465/1072[?]), Sühreverdî (ö. 632/1234) ve Gazzâlî gibi

³⁰⁴ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 62, 64, 103.

³⁰⁵ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), (haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, ss. 263-277. Özellikle Meşşâî Ekole bağlı filozofların ilim tasnifinde tasavvufa yer vermeme nedenleriyle ilgili bk. Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri" *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, (2007), Sayı: 19, ss. 245-264.

³⁰⁶ "İlmü't-Tezkâr ve'l-Mevâiz ve'z-Zühhd ve't-Tasavvuf" şeklinde. Bk. İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânı's-Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., I, ss. 266-267; Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvuf", ss. 245-264.

³⁰⁷ Süleyman Gökbulut, "İlim Tasniflerinde Tasavvuf", ss. 245-264.

³⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 849-853.

âlimler, tasavvufa dinî ilimler arasında yer açmaya çalışmış ve yaptıkları ilim tasniflerinde tasavvufa öncelikli bir yer vermişlerdir. Tasavvufun dinî ilimler kapsamında ele alınması, Gazzâlî sonrası ilim tasniflerinin çoğunda görülen bir durum olmuştur.³⁰⁹

Ahlâk ise bu asırdan itibaren telif edilmeye başlanan ilimlerin mevzuları, problemleri (mesâili), faydaları, terminolojileri, literatür ve tarihleri gibi birçok konuyu irdeleyen metinlerde bir ilim olarak kabul edilmiştir. Özellikle ilimleri konu edinen ve bunula ilgili çeşitli tasnifler yapan literatür incelendiğinde ahlâkın hangi disiplin kapsamında ele alınacağıyla ilgili farklı yaklaşımların benimsendiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlâkı, felsefî ilimlerin (ulûmu felâsife) bir dalı kabul edenler olduğu gibi onu dinî ilimler (ulûmu dîniyye) kapsamında değerlendirenler de olmuştur. Ahlâkı, Aristoteles geleneğine uygun olarak amelî felsefenin bir dalı kabul edenler bir dereceye kadar tekdüze bir yapı arz etmekle birlikte, ahlâkı dinî bir ilim kabul edenlerin daha çeşitli ve dağınık hatta kimi zaman içinde oldukları düşünce geleneğiyle çelişen bir görüntü sergilemişlerdir. Ayrıca ahlâkın ele aldığı meselelerin fıkıhın alanına girdiğini ve dolayısıyla bu görevi fıkıhın üstlendiğini ileri sürenlerin yanında ahlâkla tasavvufun kastedildiğini iddia edenler de olmuştur. Kindî'den başlamak üzere çok sayıda filozof ilimleri, felsefî ilimler açısından taksim etmiş, çoğu zaman *ahlâk/tehzîbü'l-ahlâk/tehzîbü'n-nefs* (ahlâk eğitimi/nefis terbiyesi), *tedbîrû'l-menâzil/menzil* (ev idaresi-aile ahlâkı) ve *siyâsetü'l-müdün* (şehir ahlâkı/devlet yönetimi) teşekkül eden üç ilmi de amelî felsefe olarak kabul etmişlerdir.³¹⁰

Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi isimler ahlâkı, amelî felsefenin alt dallarından biri olarak kabul etmişlerdir. Amelî felsefenin alt disiplinleri olan *tehzîbü'l-ahlâk/tehzîbü'n-nefs*, *tedbîrû'l-menâzil*, *siyâsetü'l-müdün*ün fıkıh ve tasavvufla ilişkisi ilk olarak filozoflar tarafından işlendiği görülmektedir. *Tedbîrû'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdün*, muhteva ve mesâil açısından fıkıh (ve kelâm) ile ilişkisi, ahlâkın nefsin/kalbin arındırılması bağlamındaki temrinler ve bununla ilgili yöntemler açısından tasavvufla benzerliği ve irtibatı; Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Gazzâlî gibi filozoflar eliyle tartışmaya açılmıştır. Bu filozoflar bir taraftan ahlâk başta olmak üzere, amelî felsefenin diğer kısımlarını Aristoteles ilimler geleneğine bağlı olarak ele alırken diğer taraftan da ahlâkın (tehzîbü'l-ahlâkın) fıkıh ve tasavvufla, *tedbîrû'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdün*ün de fıkıhla ilişkisini çeşitli açılardan gündeme

³⁰⁹ Süleyman Gökbultut, "İlim Tasniflerinde Tasavvuf", ss. 245-264.

³¹⁰ Örneğin bk. Nasîrüddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, (çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

getirmişlerdir. Taşköprizâde Ahmed Efendî (ö. 968/1561) gibi bazı âlimler ise ahlâkı hem amelî felsefenin bir dalı hem de tasavvufî bir yaklaşımla ele almışlardır.³¹¹

Felsefî gelenekte ortaya konulan ahlâk ile tasavvuf ahlâkı göz önüne alındığında tasavvufun birincisine göre sınırlı bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğu ileri sürülebilir. Zira felsefî ahlâkın üç temel bölümde işlendiği görülmekte, insanın ahlâkî yetkinliği elde edebilmesi adına toplum ve siyasî bir yapının olması şart koşulmaktadır. Bu bağlamda Meşşâî geleneğin Aristoteles menşeli “insan fıtratı gereği sosyalleşmeye yatkın bir tabiata sahip” olduğu anlayışından hareketle erdemlere ve ahlâkî yetkinliğe ancak toplum içerisinde erişilebileceği ileri sürülmüştür. Tasavvuf ahlâkının ise daha çok felsefî ahlâkın *tezkiyetü'n-nefs/tehzîbü'n-nefs* kısmına denk geldiği görülmektedir. Bu bakımdan tasavvuf ahlâkında, ahlâk felsefesindeki *tedbîrü'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdüin* kısımlarının yer almadığı, zayıf kaldığı ya da felsefî ahlâkta olduğu gibi etraflı bir şekilde işlenmediği ileri sürülebilir.³¹²

Diğer taraftan felsefî ahlâkın nefis terbiyesi (*tehzîbü'n-nefs*) kısmının tasavvufa göre daha basit bir düzeye işaret ettiği görülmektedir. Bu bakımdan tasavvuf ahlâkı, çok daha geniş ve detaylı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin Muhâsibî'nin eserlerinin genelinde toplum ve siyaset ahlâkından ziyade nefis terbiyesi merkeze alınmaktadır. Bu yönüyle de daha çok birey merkezli bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktadır. *er-Ri'âye* özelinde konuşulacak olursa eserde, *tehzîbü'n-nefs*in diğer iki alanla (aile ve şehir ahlâkı) ilişkisi zayıftır. Câbirî'nin, Muhâsibî'nin ahlâk anlayışının İslâm'ı bir bütün olarak temsil etmediği, zira din edebini (ahlâkını) çok geniş işlemekle birlikte dünya edebini terk ettiğine³¹³ yönelik düşüncesi, bu bağlamda değerlendirilebilir. Eseri bir tasavvuf ve ahlâk metni kılan husus ise *tehzîbü'n-nefs*le ilgili geniş ve dakik açıklamalardır. Nitekim İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), *er-Ri'âye*'yi nefis terbiyesiyle (tathîr) ilgili en faydalı eserlerden³¹⁴ saymaktadır. İbn Haldûn da *el-İhyâ* ile birlikte *er-Ri'âye*'den “Şifahî olarak edeb/âdâb öğrenmek, ilimler mütalaa etmek, tasavvuf yolunun hem bidayeti hem de nihayeti ile ilgili usul ve şartları için yeterli miktarda bilgi verildiği”³¹⁵ şeklinde bahseder. Taşköprizâde ise Muhâsibî'nin kitaplarının nefis tezkiyesi, güzel huy ve davranışların kazandırılması

³¹¹ Bk. Mustakim Arıcı, “İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi”, *Mukaddime*, 2016, 7 (1), ss. 1-29.

³¹² Hatta uzlet, halvet ve zühd gibi kavramların toplumsal yaşantıya tepki olarak okunması mümkündür.

³¹³ Bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-Aklu'l-Ahlâkiyyu'l-Arabî/Arap Ahlaki Aklı*, (çev. Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 712.

³¹⁴ Bedruddîn İbn Cemâ'a, *Tezkiretü's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 55; *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, (çev. Muhammet Şevki Aydın), TDV Yayınları, Ankara 2015 (2. baskı), s. 83.

³¹⁵ İbn Haldûn, *Şifâü's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, s. 82.

(tehzîbü'l-ahlâk), kalp temizliği (tasfîyetü'l-kalb, tathîrû'l-kalb) gibi konuları kapsadığını³¹⁶ belirtmektedir. Massignon da Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sini "İslâm düşünce dünyasında insanın iç dünyasını (kalp hayatını) anlatan en güzel kitap"³¹⁷ şeklinde niteler. Akideye dair kimi problemleri dile getirip Mu'tezile gibi mezhepleri tenkidi ile topluma yönelttiği dinî ve ahlâkî eleştiriler düşünüldüğünde Muhâsibî'nin bireysel ahlâkla sınırlı bir ahlâk anlayışı ortaya koymadığı söylenebilir.

Tasavvuf ahlâkının insanı (nefsi) merkeze alan bireysel bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğundan hareketle *tezkiyetü'n-nefs*in daha çok tasavvufa, felsefî ahlâkın *tadbîrû'l-menâzil* ve *siyâsetü'l-müdün* kısımlarının ise fıkıh ve kelâma bırakıldığı şeklinde bir çıkarımda bulunabilir. Ancak fıkıh ve kelâmın ahlâkın *tezkiyetü'n-nefs* kısmıyla ilgilenmediği görülmektedir. Buradan doğan boşluk ise daha çok tasavvuf tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle tasavvuf ile ahlâkın (amelî ahlâk) iç içe alanlar olduğu, İslâm'ın amelî ahlâk anlayışının daha çok mutasavvıflarca gerçekleştirildiği ve onlarca temsil edildiği söylenebilir. Nazarî ahlâk ise genellikle İslâm filozofları tarafından geliştirilip temsil edilmiştir.³¹⁸

Tasavvufun ahlâkî bir alan olduğu, birçok mutasavvıf tarafından dile getirilmiştir. Onların tasavvuf tanımında çoğu zaman edeb ve ahlâkla irtibatın gündeme gelmesi, bu çabanın ürünüdür.³¹⁹ Erken dönemde tasavvufla ilgili yapılan tanımların tasnife tabi tutulması güç olsa da sûfilerin tasavvuf kavramıyla ilgili dile getirdikleri tanımların genel olarak ahlâkî değişimi tasavvufun mevzusu olarak ortaya koymaya imkân veren bir bakış açısını yansıttığını söylemek mümkündür. Yapılan tanımlar göz önünde bulundurulduğunda, tasavvufu ya ahlâk ve edeb/âdâb ile aynı kabul etmek ya da herhangi bir ahlâkî erdemi tasavvufun konusu veya gayesi yapmak şeklinde iki temel yaklaşımın olduğu görülmektedir. Bunun yanında sûfilerin "Tasavvuf şu özelliklerden oluşmaktadır, şu hasletler üzerine kuruludur" şeklinde başlayan cümlelerle tasavvufun konusunu teşkil eden çeşitli ahlâkî erdemleri zikrettikleri de belirtilmelidir.³²⁰ Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî, "Tasavvuf şu sekiz haslet üzerine kurulmuştur" dedikten sonra bu hasletleri sehâ, rızâ,

³¹⁶ Taşköprizâde, *Miftâh*, II, s. 306.

³¹⁷ Lois Massignon, *Recueil des Textes Inédits Concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929, s. 17.

³¹⁸ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004, s. 65.

³¹⁹ Bazı tanımlar için bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 106; Serrâc, *el-Lüma' / İslâm Tasavvufu*, s. 24-25; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 368, 369, 370; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, s. 103-105; Ethem Cebecioğlu, "Prof. Nicholson'ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri", *AÜİFD*, Cilt: XXIX, ss. 387-406.

³²⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 223.

sabır, işaret, gurbet, sûf giyme, seyahat ve fakr³²¹ şeklinde sıralamaktadır. Buna benzer tanımlardan hareketle tasavvufun bir ahlâkî eğitim süreci olarak görüldüğü söylenebilir. Nitekim Muhâsibî'nin eserleri incelendiğinde güzel ahlâkî gaye edinip kötü ahlâkî ortadan kaldırmaya yönelik yöntemler ortaya koyduğu görülecektir.³²²

1.3. Tasavvuf-Eğitim İlişkisi

Ahlâkî değişimi (hâl/tahavvül) konu alması yönüyle tasavvuf, ahlâk ve eğitim (edeb, ta'lim, terbiye) iç içe alanlar olup bunların kesin sınırlarla birbirinden ayrılması mümkün değildir. Zira eğitimin tanımında yer alan “davranış kazandırma ve davranış değişikliği” ibareleri, tasavvuf ve dolayısıyla ahlâkla da ilgilidir. Ayrıca te'dîb ve tehzîb/tathîr gibi kavramlar doğrudan ahlâkla irtibatlıdır. Bu bağlamda ahlâk ve eğitim, insan hayatının merkezinde yer alan, birbirini destekleyip var kılan olgular olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle insan eğitiminden söz edildiğinde onun aynı zamanda ahlâk eğitiminden söz edilmesi kaçınılmazdır. Zira ahlâkî kemâle eğitimle erilebileceği gibi etkin ve verimli bir eğitime de ancak ahlâkla ulaşılabilir.³²³ Nitekim ahlâk tarihsel süreçte de bir şekilde eğitim düşüncesi içerisinde yer almış, eğitimin temel işlevleri arasında ahlâk eğitime öncelik verilmiştir.³²⁴ Neticede bir olgu olarak ahlâk ve ahlâk eğitiminin, tasavvuf ve tasavvuf eğitiminde olduğu gibi mahiyet ve süreç açısından eğitimden farklı bir alan olmadığı³²⁵ ileri sürülebilir. Ahlâk eğitimi ise genel olarak kötü ahlâkın nefyedilerek yerine güzel ve övülmüş ahlâkın ikame edilme süreci (tathîr, tehzîb) olarak tanımlamak mümkündür. Muhâsibî de ahlâk eğitime nefsin ayıp, kusur ve günahlarının (kötü ahlâk) bilinip nefyedilmesi, ıslâh edilip bunların güzel hasletlerle değiştirilmesi süreci olarak yaklaşmaktadır.³²⁶ Bu şekilde üstün ahlâka (ahlâku'l-kerîme) ve değerli makamlara (menâzilü's-şerîfe) erişmeyi Kur'ân'ın daveti³²⁷ olduğunu belirtir.

Tasavvuf-eğitim ilişkisi, öncelikle tasavvufun insanla ilgili ele aldığı kavramlar (nefis, kalp, akıl gibi) üzerinden kurulabilir. Başka bir anlatımla düşünen, duyan, hisseden, davranışta bulunan gibi yönleriyle insan, tasavvufun ve eğitimin en önemli konusudur. Dolayısıyla insanın zikredilen yönleriyle eğitime konu olması, tasavvuf-

³²¹ Huevîrî, *Keşfu'l-Mahcûb/Hakikat Bilgisi*, s. 102.

³²² Bu bağlamda kaynaklar, Muhâsibî'nin “Mizanda en ağır basacak şey, güzel ahlâktır” hadisinin senesinde yer aldığını özellikle vurgular. Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 59; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 106.

³²³ Muhammet Şevki Aydın, “İslam Ahlak Eğitimi”, (*İslam Ahlakı* içinde), DİB Yayınları, Ankara 2017, (3. baskı), ss. 201-254.

³²⁴ Saffet Bilhan, *Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi*, 1. Cilt, 1. Kısım, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1991, s. 357.

³²⁵ Muhammet Şevki Aydın, “İslam Ahlak Eğitimi”, ss. 201-254

³²⁶ Bu yöndeki soruyla ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 79, 96; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 73-76.

³²⁷ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 312.

eğitim ilişkisinin birinci yönünü teşkil etmektedir. Tasavvuf-eğitim ilişkisinin kurulacağı başka bir nokta, nefis tasfiyesi ve kalbin arındırılmasıyla (ahlâk eğitimiyle) ilgili kavramlardır. Bu yönüyle “mücâhede, riyâzet, tezkiye, tehzîb, tathîr/tahâret” eğitim kapsamında da ele alınabilecek kavramlardır. Özellikle nefis terbiyesiyle ilgili “havf, recâ murâkabe, muhâsebe ve takvâ” gibi kavramlar, tasavvufun olduğu kadar eğitimin de kavramlarıdır. Zira bu kavramların her birinin ahlâkla/ahlâk eğitimiyle ilişkili olması, onları eğitimle de ilişkili kılmaktadır. Zira eğitim genel olarak insana olumlu/iyi (istendik) davranışların kazandırılma, olumsuz/kötü olanların ise ortadan kaldırılma sürecini ifade etmektedir. Neticede tasavvufun ahlâkla irtibatı, onu eğitimle ilişkili kılan başka bir husustur. Zira ahlâk ve ahlâk eğitimi, eğitimin dolayısıyla din eğitiminin önemli bir alanını teşkil etmektedir.

Tasavvuf-eğitim ilişkisi, amaç ve yetiştirilmek istenen insan tipolojisi üzerinden de kurulabilir. Zira olumlu davranışlar kazanmak suretiyle ahlâkî ve aklî yetkinleşmenin sağlanması, tasavvuf ve eğitimin ortak amacıdır. Başka bir ifadeyle iyi ve Allah’a gerçek anlamda kul olabilen insanlar yetiştirmek;³²⁸ tasavvufun, dinin, dolayısıyla din eğitiminin ortak gayesidir. Kısaca tasavvufun insanın duygu, düşünce ve davranışlarının terbiye edilmesiyle ilgili söyledikleri onu eğitimle ilgili kılmaktadır. Eğitim-öğretimin çok sayıda amacı bulunmakla birlikte bunların en önemlisi, kaliteli ve iyi insan yetiştirmektir³²⁹ ki bu amaç, dinin dolayısıyla da ahlâk ve tasavvufun ortak gayesidir. İyi insanınsa îmân edip Allah’a gerçek anlamda kul olan, sağlıklı akletme becerisi gelişen, doğru ve faydalı bilgiyi elde edip bunu eylemleriyle ortaya koyan, sıdk, ihlâs, takvâ ve ihsan sahibi olup yalan söylemeyen, adaletle hareket eden kısaca dinî ve ahlâkî erdemlerle donanma gibi birçok niteliği sayılabilir. İnsanın bu yönüyle yetiştirilmesinde eğitimin üstlendiği rol onu tasavvuf dolayısıyla ahlâkla iç içe kılmaktadır. Bu nedenle tasavvufun eğitimin amaç ve yöntemleri açısından istifade edilmesi gereken bir alan olduğu söylenebilir.

Tasavvufun ahlâk, âdâb, nefis/kalp tasfiyesi ile kimi temel erdemler üzerinden tanımın yapılmasından hareketle konusunun tezkiye, tehzîb, terbiye, te’dîb ve tasfiye gibi

³²⁸ Kulluğun burada günlük ibâdetlerle sınırlı olmayıp insanın bütün yapıp etmelerini, duygu, düşünce ve hislerini kuşatan bir kavram olduğu belirtilmelidir. Bk. Muhammed Kutub, “Eğitimde Dinin Rolü”, (*İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-* içinde), (çev. Ali Çaksu), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 96.

³²⁹ İrfan Başkurt, “Din ve Ahlâk Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, *İÜİFD*, Sayı: 6, İstanbul 2002, ss. 69-100. Kutub ve Khouj, *İslâm’da terbiyenin nihai amacının “iyi insan yetiştirmek” olduğunu* söyler. Bk. Muhammed Kutub, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, (çev. Ali Özek), Hisar Yayınevi, İstanbul 1977, s. 7; Abdullah Muhammed Khouj, “İslâm’da Eğitim”, (çev. Semra Çinemre), *OMÜİFD*, 2011, Sayı: 30, ss. 277-308.

yönlerden nefsi kötülüklerden arındırmak³³⁰ olduğu ileri sürülebilir. Başka bir söylemle ilmî bir disiplin olarak tasavvufun konusunun hâl ya da insanın ahlâkî değişimi, meseleleri hâller ve makâmlar ya da ahlâkî yetkinleşme yolunda insanın -nefis kaynaklı- problemleri ve bunların çözümleri, yöntemi ise kalp tasfiyesi/tezkiyesi, mücâhede ve istinbat/tahkik olan dinî bir ilim olduğu söylenebilir. Üst gayesi ise bir insanın ahlâkî yetkinlik düzeyine ulaşmasıdır ki bu, “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak” şeklinde tayin edilebilir.³³¹ Nitekim dinin de eğitimde gözettiği genel hedef, ahlâkın güzelleştirilmesidir.³³² Başka bir yönüyle tasavvufun amacı, dinin de gayesi olan îmân ve bilgide yakîn/tahkik ve ihsan, eylemde sıdk ve ihlâs seviyesine erişmektir. Hevâ ve şehvetlerden arınıp tevbe, hayâ, verâ, takvâ, sabır, şükür gibi dinî ve ahlâkî erdemlerle donanmış bir kalple Allah’a yönelmek³³³ de değinilmesi gereken amaçlardandır.

Muhâsibî özelinde bunlara “Allah hukukuna riayet (er-ri’âye li-hukûkillâh)”³³⁴ de eklenebilir. Nitekim amaç (ümniye) ve niyetin Allah hukukuna eksiksiz riayetini aklın en üst mertebesi, niyetin en hâlisi ve amellerin en değerlisi³³⁵ olarak niteler. Bu haklar öncelikle Allah-insan arasında olurken insanın kendisi, diğer insanlara karşı hak ve sorumlulukları da kapsayan hem kalbe hem de bedene (cevârih) ait amellerdir.³³⁶ Bu bağlamda kişinin kendi nefsi ve diğer insanların haklarına riyeti adaletin alameti³³⁷ olarak zikreder. Dolayısıyla kişinin Allah’la irtibatı, hem kendisi (nefsi) hem de diğer insanlarla kurduğu ilişkiden geçmektedir.³³⁸ İnsanın başta kendisi ve diğer insanlar olmak üzere bütün canlı-cansız varlıklar ve bütün bunların varoluş kaynağı olarak Allah’la ilişkisini düzenleyip sağlıklı bir zemine oturtmak, din ve ahlâk eğitiminin temel konularındandır.³³⁹

³³⁰ Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yayınları, Ankara 2007, s. 164; İrfan Gündüz, “Tasavvuf ve İnsan”, *MÜİFD*, Sayı: 5-6 (1987-1988), İstanbul 1993, ss. 217-229; İhsan Kara, “Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 42, sayı: 2, Mayıs-Haziran 2006, ss. 107-124.

³³¹ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, Sufi Kitap, İstanbul 2016, s. 22-23.

³³² Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 67.

³³³ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 451, 453.

³³⁴ Nitekim kendisine sorulan soruları Allah hukukuna riayet çerçevesinde cevaplar vereceğini açıkça belirtir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 28. İfadenin Kur’ân’daki muhtemel referansı ile ilgili bk. Hadîd, 57/27.

³³⁵ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 146, 162.

³³⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 33, 91-92; *el-Kasd*, s. 223; *Âdâb*, s. 47; *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 148.

³³⁷ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 112.

³³⁸ Bülent Akot, “Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî’nin ‘er-Riâye’ Adlı Eseri Bağlamında Allah’ın Hakları”, *Eskiye*, 31/Güz 2015, ss. 51-73.

³³⁹ Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 243.

Muhâsibî, öncelikle Allah’a birliğini (vahdâniyye), tekliğini (ferdâniyye) ve ezeliliğini ikrar ederek îmân edilmesi³⁴⁰ gerektiğini belirtir. Bu nedenle onun düşüncesinde tevhîd, Allah’a giden yolda kişinin (mürîd) nihai/varoluş gayesidir.³⁴¹ Bu bağlamda Allah hukukuna riayet ve nefis terbiyesiyle (ıslâh) ilgili öncelikli husus, Allah’ın rab ve kişinin kendisinin onun kulu olduğunu bilmesidir (te‘allem). Yaratılış amacının (niçin yaratıldığı gibi konularla ilgili tezekkür ve tefekkür), akıbetin ve Allah’a ubudiyetten başka kurtuluşun olmadığına bilinmesi de bu bilme türü içerisinde. Bu bağlamda tâat ve ibâdet ile nehiylerden sakınma, kurtuluş (necât) yolu olup ilim (Kur’ân, sünnet) bu yola götüren rehber konumundadır.³⁴² Amellerin derece bakımından en üstünü ise Allah’ın mevlâ kabul edilerek büyük bir sevinç, tazim, şükür, korku (havf), sabır ve hâlis bir niyetle kullukta bulunmadır.³⁴³ Muhâsibî böyle bir kulluğu, “hüsnü’l ma‘rife” ile olan kulluk olarak zikreder. Hüsnü’l-ma‘rife ise kalbin Allah’a muhtaç olması (iftikârü’l-kalb), Allah’a ve âhirete görüyormuşçasına yaklaşmak (iktirâb), Allah’ın azamet ve kudreti, ölüm ve âhiret ahvâlini görüyor gibi düşünüp hareket etmek, geçmişte işlenen günahlardan ötürü tevbe etmektir. Havf, sabır, şükür, pişmanlık, tevbe, Allah’a yakınlık ve sevginin (üns ve muhabbet) eşlik ettiği bir amele ise ancak kesin bir ma‘rifet ve kuvvetli bir yakînle erişilir. Bütün bunların kalpte yerleşmesiye kalbin nurlanıp bedenle birlikte gerçek kulluğun tadına varma vesilesidir.³⁴⁴ Başka bir yönüyle Allah’ı bilme, Allah dışında herhangi bir şeye yönelmekten alıkoyan bir işlev üstlenmektedir. Nitekim başta tevekkül gibi hasletler olmak üzere yüksek makamlara erişmek yakînî îmânla birlikte Allah’ı ma‘rifete bağlıdır.³⁴⁵

Muhâsibî’nin zikredilen yaklaşımının terbiye, bunun da İslâm eğitimi kavramıyla ilişkilendirilmesi mümkündür. Buna göre İslâm eğitimi Allah’ı, insan ve diğer bütün varlıkların (kâinatın) eşsiz rabbi olarak bilmek/tanımak, onu kendisinin rabbi olarak kabul etmek, gösterdiği yolu benimseyip onun dışındaki her şeyden (mâsivâ) uzaklaşmak şeklinde tanımlanabilir. Buna göre bilgi ve tanıma (ilim ve ma‘rifet), irâde ve kabul (Allah’ın yegâne rab olarak kabul edilmesi) ile ilk iki unsura uygun eylemlerde (kalben

³⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31.

³⁴¹ Mâcid Arsân el-Kîlânî, *Tetavvuru Mefhûmî’n-Nazariyyeti’t-Terbiyyeti’l-İslâmî*, s. 122.

³⁴² Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 44, 289-290. Nefsin kullukla (‘ubûdiyyet) emredildiğiyle ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 79.

³⁴³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 43; *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 268.

³⁴⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 115. Gazzâlî’ye göre de iyi ahlâkın kemâli, yapılan iyiliklerden zevk almaktır. Bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 135.

³⁴⁵ Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 65. Nitekim Muhâsibî, tevekkül konusunda insanların farklı olup her birinin tevekküllünün îmân ve ilimlerinin kuvveti oranında olduğunu belirtir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd İlallâh*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, Kayıt no: 637/2, vr. 103_a-105_b.

ve bedenlen) bulunma, İslâm eğitimin üç temel unsuru olarak zikredilebilir.³⁴⁶ Bu tanıma göre eğitimin ilâhî olma³⁴⁷ sürecini ifade ettiği söylenebilir.

Burada vurgulanması gereken husus, ahlâkî bir çaba olarak tasavvufun eğitimin/din eğitiminin içerisinde bir alan olduğudur. Ahlâk eğitimi de eğitim sürecinin bir parçası olmaktan ziyade bu sürecin bütününe sirayet etmiş ve eğitimden ayrı tasavvur edilmemiştir. Bu nedenle tasavvuf, eğitim/din eğitimi, ahlâk eğitimi derken aslında bunların birbirinden ayrı alanlara işaret etmediğinin vurgulanması gerekir. Konu Muhâsibî özelinde düşünüldüğünde III./IX. yüzyılda ahlâk, tasavvuf ve eğitim şeklinde bir ayırıma gitmek zaten mümkün değildir. Zira Muhâsibî'nin yaşadığı dönem eğitim faaliyetlerinin neredeyse tümü, dinî ve ahlâkî bir karakter arz etmekteydi. Söz konusu kişinin Muhâsibî, konunun tasavvuf ve ahlâkla ilgili olması hasebiyle, “din eğitimi” tabirindeki “din” ifadesi, İslâm’a tekabül etmektedir. İslâm açısından bakıldığında ise din, ahlâk, eğitim ve eğitimle ilgili kavramlar arasındaki ilişki, bu kavramlar arasında bir ayırıma gitmeyi imkânsız kılacak şekilde iç içe geçmiş ve kaynaşmış durumdadır. Dolayısıyla eğitim kavramının din eğitimi kapsayacak şekilde ele alınması ve tasavvuf-eğitim ilişkisinin bunun üzerinden kurulmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz. Burada din eğitimi denilirken bunun sadece dinî bilgiler veren bir derse indirgenmemesi³⁴⁸ gerektiğinin de belirtilmesi gerekir.

İslâm dini, hayatın her anını, her düşünce ve hareket tarzını içeren bir din olduğundan İslâm eğitim anlayışında din, ahlâk ve değer eğitimi birbirinden ayrı ve kopuk alanlar değildir. Din, dünyadan ayrı düşünülmediği gibi din eğitimi de diğer eğitim alanlarından ayrı görülmemiştir. Bu eğitim anlayışının “İslâm eğitimi”, “İslâmî eğitim”, “Din eğitimi” ya da “Dinî eğitim” şeklinde dinsel eğitimi çağrıştıran sıfatlarla anılması son birkaç asırda ortaya çıkan bir durumdur. Aynı durum “Ahlâk eğitimi” terkihi için de söz konusudur. Bu yüzden bu tarz isimlendirmeler, önceki geniş muhtevayı taşıyor ve ifade ediyor olsa da özellikle XIX. yüzyılda iyice yaygınlaşan seküler eğitim anlayışının karşısında bir eğitim düşüncesi olarak anlaşılmaya başlanmıştır.³⁴⁹ Ayrıca İslâm düşüncesinde eğitimin insanın dünya ve âhiret mutluluğunu (saadet) gaye edinen bir

³⁴⁶ Khosrow Bagheri Noaparast, *Islamic Education*, Al Hoda, Tehran 2001, s. 109-112; Bagheri and Zohreh Khosravi, “The Islamic Concept of Education Reconsidered”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23:4, pp. 88-103; Abdullah Muhammed Khouj, “İslâm’da Eğitim”, ss. 277-308.

³⁴⁷ *et-tahalluk bi-ahlâkillâh* (Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak) ya da *et-teeddüb bi-edebillâh* (Allah’ın edebiyi edeplenmek). Nitekim Muhâsibî, her sözde Allah’ın edebiyi edeplenme, her eylemde (umûr) ahlâkıyla ahlâklanmayı (tezeyyün), üstün niteliklerden saymaktadır. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur’ân*, s. 270.

³⁴⁸ Bk. Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, İzmir 1996, s. 17.

³⁴⁹ M. Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, s. 33; Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 5-6.

sürece işaret etmesi, dolayısıyla eğitimin amaçlarını hem bu dünya hem de âhirete yönelik olarak tayin etmesi³⁵⁰ de böyle bir ayırımı imkânsız kılmaktadır.

Dolayısıyla İslâm'da dar anlamıyla salt bir din eğitiminden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte İslâm'ın bir eğitim anlayışının olduğu ve bu anlayışın hayatın bütün alanlarını kapsadığı bir gerçektir.³⁵¹ Bu şekilde din eğitiminin dinin özünden soyutlanmamasının diğer bir amacı, kapasiteleri ve yaratılışları nispetinde tekâmül etmiş, ferdî potansiyelini bedenî, ruhî ve sosyal bütün kabiliyetlerini sonuna kadar kullanabilen insanlar yetiştirmektir. Başka bir anlatımla İslâm eğitimi, insanı ve insan hayatının bütününe yönelik olduğundan yapılacak bir eğitim tanımının bu bütünlüğü göz önünde bulundurması gerektiği söylenebilir. Nitekim insanın bütünlüğünü korumak, onu dengeli, iyi ve çok yönlü bir biçimde geliştirmek eğitimden beklenen hedeflerdendir.³⁵² Burada bütünlükten maksat öncelikle insanın varoluşsal bütünlüğü olsa da bunun sadece bireyin kendisine yönelik bir bütünlüğü değil, bilgi ve eylemleri arasındaki bütünlüğü ifade ettiği belirtilmelidir. Zira eğitim, öğretim ve bunun neticesinde erişilebilen idrak seviyesi (basîret, ma'rifet gibi), insana ait yeti ve kapasitelerin tümünün katıldığı, bu yüzden de sadece bilişsel ya da duyuşsal olanla açıklanamayacağı üst bir seviyeye işaret etmektedir.

İslâm'ın insanın iç ve dış dünyasını bütünüyle kuşatmayı hedefleyen bir din olduğu gerçeği de ayrıca bir din eğitimi kavramından bahsetmeyi tartışmalı hâle getirebilir. Zira zaman ve mekân boyutunda varlığın her anının ve her parçasının zorunlu olarak Allah'la irtibatlı olduğunu düşünen bir anlayışın din eğitimi kavramına gerek duyması, kendi varlığının zorunluluğu açısından anlamını yitirmektedir. Diğer bir ifadeyle din, hayatın tümü ile iç içedir ve İslâm eğitim tarihi boyunca din, hayatın olduğu kadar tüm eğitim uygulamalarının da merkezinde yer almıştır. Ondan ayrı ya da herhangi bir kısmına ait bir olgu olmadığından eğitim alanı da dâhil dinî ya da dinî olmayan şeklinde bir ayırımı gidilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla eğitim-din eğitimi gibi bir ayırımı gitmenin ve her iki kavramı birbirinden bağımsız tanımlamanın İslâm düşüncesi açısından mümkün olmadığı söylenebilir. Böyle bir yaklaşımda hayat ile ölüm arasındaki

³⁵⁰ Bradley J. Cook-Fathi H. Malkawi, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, Brigham Young University Press, Utah 2010, s. xxvii; John Sahadat, "Islamic Education: A Challenge to Conscience", *The American Journal of Islamic Social Science*, 14:4, pp. 19-34.

³⁵¹ Turgay Gündüz, *İslam, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 18-19, 193.

³⁵² Yurdağül Konuk, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, TDV Yayınları, Ankara 1994, s. 86, 101.

her düşünce, hareket ve davranış din eğitimi kapsamı içerisinde değerlendirilecek, bu denli geniş bir kavramın kullanılması ise teorik ve pratik açıdan anlamsız olacaktır.³⁵³

Özetle dinin kendisinden ve insana yaklaşımından kaynaklanan nedenlerle dinî-dinî olmayan şeklinde bir ayırıma gitmenin, ayrıca eğitim ve din eğitimi gibi birbirlerinden ayrı alanlar tayin etmenin mümkün olmadığı³⁵⁴ söylenebilir. Başka bir anlatımla İslâm, eğitim sisteminin bütününe nüfuz etmiş olmasına rağmen müslüman gelenekte, din eğitimi, din öğretimi, dinî eğitim (et-terbiyetü'd-dînîyye) gibi kavramları kullandıklarına, yürüttükleri eğitim-öğretim faaliyetlerine böyle bir niteleme atfettiklerine rastlanılmamaktadır.³⁵⁵ Kısaca İslâm eğitim sistemi içerisinde din, bir disiplin, bir ders olmaktan öte eğitim ve öğretimin bütününe oluşturan bir kapsama sahip olduğundan, eğitim/din eğitimi kavramı İslâm dini için kullanıldığında bu geniş kapsamın gözden uzak tutulmaması gerekmektedir. Böyle bir yaklaşımda ise tasavvuf, kendiliğinden eğitimin içerisinde yer alacaktır.

1.4. Eğitimle İlgili Kavramlar

Eğitim, farklı kavramlarla dile getirilen çok yönlü bir süreci belirttiğinden bunun tek bir kavrama indirgenmesi mümkün değildir. “Ta‘lîm/te‘allum (öğretme-öğrenme), tadrîs, terbiye, te’dîb, tehzîb, tezkiye, tasfiye, tathîr, ıslâh, irşâd, tebliğ, riyâzet, siyâset ve mücâhede (mücâdele ve mükâbede)”nin tarihsel süreçte ve günümüzde eğitim-öğretimle ilgili kavramlar grubunu teşkil ettiği³⁵⁶ ileri sürülebilir. Ağırlıkları farklı olsa da sözü edilen kavramların neredeyse tümü, bir şekilde aklî ve ahlâkî gelişimle ilgilidir. Dolayısıyla her biri aynı zamanda ahlâk ve ahlâk eğitimiyle ilgili kavramlardır. Bunlardan örneğin riyâzet, tabiat hâlini alıncaya kadar güzel huyları elde edip iyi işler yapma konusunda insanın kendisini zorlamasını;³⁵⁷ mücâhede, nefsin maddî-manevî her türlü kötülüklerden arındırılıp Allah’ın sevip emrettiği hususlara yönelme anlamında verilen mücadeleyi ifade etmektedir.³⁵⁸ Muhâsibî de eğitim ve eğitim süreciyle ilgili çok sayıda kavram zikretmiştir. Onun bu minvalde İslâm eğitim geleneğinde sık kullanılan kavramlardan *tezkiyeyi* çok az, *tehzîb* ve *riyâzeti*³⁵⁹ ise neredeyse hiç kullanmadığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *terbiye* kavramına da yer vermemektedir.

³⁵³ Bk. Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 18-19.

³⁵⁴ Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 193.

³⁵⁵ Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017, s. 32.

³⁵⁶ Bk. Ziya Kazıcı-Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 515-523.

³⁵⁷ Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 137.

³⁵⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 89, 119, 192-3, 323-324, 330, 350; *el-‘Akl*, s. 137.

³⁵⁹ Muhâsibî, nefsin kötü ahlâkını terk edip boyun eğmesinden bahsederken mücâhede ile birlikte riyâzetin fiil formunu da kullanmaktadır. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-‘İlm*, s. 92.

Daha çok fiil formunda kullandığı tezkiyeye, kalbin ve davranışların riyâ gibi reziletlerden arındırılması³⁶⁰ yönüyle değinmektedir. Nitekim kalbin kendileriyle arındığı ve onlardan müstağni kalamayacağı hasletlerden (ihlâs, tevazu gibi) bahsederken tezkiye fiiline yer vermektedir.³⁶¹ Ancak Necm, 53/32. âyetinden hareketle kelimeye; kişinin nefisini temize çıkarıp itham etmemesi (tebriye), nefsin tezkiye edilmesi³⁶² manası da yüklemektedir. Bu nedenle tezkiyeyi hem olumlu hem de olumsuz anlamda kullanmaktadır.³⁶³ Mezkûr kavramlardan *mücâhede*,³⁶⁴ *edeb/te'dîb*, *ıslâh* ve *tathîr/tahâreti* ise daha çok kullanılmaktadır. Neticede zikredilen kavramların eğitim, öğretim ya da eğitim sonucunda elde edilecek hedef davranışları (kazanımları) elde etme tarzını veya bu davranışların genel adını ifade etmek üzere kullanıldığı³⁶⁵ söylenebilir.

Muhâsibî'nin yaygın olarak kullandığı “ma‘rifet, muhâlefet,³⁶⁶ muhâsebe, murâkabe, teftîş/müfâteşe, imtihân,³⁶⁷ takvâ, havf-recâ, vera, zühd,³⁶⁸ oruç ve açlık,³⁶⁹ ölümün her an geleceğine dair bilinç durumu ve ölüm korkusu,³⁷⁰ tefekkür, tezekkür ve itibar”³⁷¹ gibi kavram ve ifadeler, nefis terbiyesi ve kalp temizliği bağlamında zikredilebilir. Muhâsibî, bu bağlamda değinilebilecek kavramlardan *uzlet* ve *halvete*,³⁷² nefis terbiyesinde sınırlı bir zamanı ifade edecek şekilde değinmekte, toplumdan soyutlanıp münzevî bir hayat yaşamaya (tekaşşûf) sıcak bakmamaktadır.³⁷³ Nefsin gayri

³⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 41, 462. Ayrıca bk. *Âdâb*, 37, 42; *en-Nesâih*, s. 182; *el-Mekâsib*, s. 53, 100.

³⁶¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42.

³⁶² Nefis temize çıkarılınca (tezkiye) Allah haklarına riayete önem vermeyip kendini kurtuluşa erenlerden zanneder. Böyle olunca itham edilip ayıplarının farkına varılması da zorlaşır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 336.

³⁶³ Tezkiyenin olumsuz kullanımı için ayrıca bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 107, 111, 208; *er-Ri‘âye*, s. 336.

³⁶⁴ Nefis ve hevâsıyla mücâhede ve mücâdele için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 324, 330. Muhâsibî, nefisle mücâhedenin en büyük cihat olduğuna dair rivayete de yer verir. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 480. Hevâyla mücadeleyi bazen de “mükâbede” ile ifade eder. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 28.

³⁶⁵ Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitimi*, s. 31.

³⁶⁶ Muhâsibî, nefse ve hevâsına muhalefeti, Allah'ın rızasına uygun hareket etme olarak kabul etmektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 63.

³⁶⁷ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 35-38.

³⁶⁸ Zühd de Muhâsibî'nin nefsin ıslâh edilmesi bağlamında ele aldığı kavramlardan biridir. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 452.

³⁶⁹ Açlık nefsi kırarken tokluk; şehvet, kasvet, taşkınlık ve kibri (batar) artırır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87, 100; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 73. Bununla birlikte Muhâsibî, açlık konusunda mutedil bir yaklaşıma sahip olup imkân olduğu hâlde yeme, içme ve giyimden uzak durmayı, “nefsi katletmek” olarak niteler. Nefsin aç bırakılmak suretiyle hevâ ve şehvetlerinden alıkonmasının dengeli olması, yeme, içme ve giyinmede ifrat ve tefrite kaçılmamasıyla ilgili bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 461. Ayrıca bk. *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 40-42; *el-Mekâsib*, s. 102-104. Neticede onun düşüncesinde açlık, ahlâkî eğitimle bütünleşen daha doğrusu neticelenen bir kavramı ifade etmektedir.

³⁷⁰ Bunun kalben ve bedenlen işlenen bütün hata ve günahlardan pişmanlık duyup tevbeye yönelme ve tevbeyi ertelememe, bitmek bilmeyen istek ve arzularla (tûl-i emel) aldanmama, iyi ve güzel davranışlara yönelme gibi işlevleri için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 125, 134-151, 505; *Âdâb*, s. 40.

³⁷¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 288-289; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 13.

³⁷² Her iki kavram için de bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 280; *er-Ri‘âye*, s. 452; *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 89-90, 127, 154, 172; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 73, 79.

³⁷³ Bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 107; Ebû Nu‘aym, *Hilye*, X, s. 74.

ahlâkî eğilimleri, arzu ve istekleri olan hevâ ve şehvetin teskinini sağlayan oruç ve açlık, aynı zamanda kalbin arınmasıyla da ilgilidir.³⁷⁴ Nefis terbiyesi ve kalbin her türlü kötülükten arındırılması sağlıklı düşünmeyi ve aklı doğru kullanmayı sağladığından sözü edilen kavram ve ifadelerin tümünün aynı zamanda akıl terbiyesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesinde terbiye; biliş, duyuş ve devinimi birlikte içeren bir sürece işaret etmektedir. Zira ağırlıkları farklı olsa da zikredilen hususların her biri insanın duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilgilidir.

Muhâsibî'nin kalp dolayısıyla nefis terbiyesiyle ilgili kullandığı önemli kavramlardan biri *tathîr* ve bunun neticesi olan *tahârettir*.³⁷⁵ Muhâsibî'ye göre arınmaya (tahâret-celâ), dolayısıyla iyi niyete (hüsnü'n-niyye) erişmek; tevbe, haramlardan uzak durmak, helâl lokma yemek, yemeyi-içmeyi azaltmak, hevâ ve şehvetleri terk edip nefyetmek, ruhsatlara meyletmemek, şüpheli şeylerden sakınmak, Allah'ın affediciliğiyle aldanmamak ve huşuyla mümkündür. Zira zikredilen hususların her biri, kötülüklerin temizlenmesi ya da ıslahında önemli rol oynamaktadır.³⁷⁶ Muhâsibî nazarında tevbe etmek suretiyle hata ve günahlardan arınma ise herkes için vacip bir durumdur.³⁷⁷

Tathîr/tahâret ile kastedilen öncelikle bütün kötü duygu, düşünce, haslet (riyâ, haset ve bunlarla ilgili hatarât gibi), davranış, günah ve masiyetten arınmadır.³⁷⁸ Muhâsibî bunu, kalp ve beden (organların) temizlenmesi olarak ifade ettiğinden tathîr/tahâret, hem kalp (duygu, düşünce ve tutumlar) hem de bedenle (fiil ve davranışlarla) ilgili bir kavramdır.³⁷⁹ Ancak tathîr zikredilen yönüyle öncelikle duygu ve düşünce alanına ait değişimi belirtmektedir. Kısaca tathîr/tahâret, kalbi Allah dışında Allah'tan uzaklaştıran her şeyden, kötülüklerden ve kötü ahlâktan temizleyip iyi ahlâkla donanmayı ifade etmektedir.³⁸⁰ Tathîrin bu yönüyle "tehzîb"e karşılık geldiği söylenebilir. Nitekim Muhâsibî, tahâreti, kötü ahlâktan temizlenip iyi ahlâkla donanmayı ifade edecek tarzda

³⁷⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87, 102; *Bed'*, s. 336-337; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 53-54, 73; *el-Kasd*, s. 291. Açlığın kalbi temizlediğiyle ilgili ayrıca bk. Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs/Kalbini Bul*, s. 59-60. Muhâsibî, oruç ve namazla ilgili temel gayelerden birinin günah ve kötülüklerden uzak durma olarak zikreder. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 462.

³⁷⁵ Kalplerin temizlenmesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 178, 457; *el-Mesâil fi'z-Zühed*, s. 22.

³⁷⁶ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 69; *el-Kasd*, s. 291.

³⁷⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 134.

³⁷⁸ Muhâsibî, bu bağlamda sadırların/nefislerin kin (ğill), haset, nefret (hıkd), sû-i zan, düşmanlık, buğz ve alay (şamâta) gibi kötü huylardan (ahlâku'l-mezmûme) temizlenmesi gerektiğini zira örneğin kin ve hasedin iyilikleri yok ettiğini belirtir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 113, 114.

³⁷⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 76, 137, 456-457, 463, 503-504; *et-Tevehhum*, (*el-Vesâyâ* içinde), s. 422; *el-Mekâsib*, s. 52.

³⁸⁰ Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 74-75, 76. Bu anlamda kalbi en çok temizleyen hususlardan biri, nasûh bir tevbeyle tevbe etmektir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi A'mâl*, s. 82.

ele almaktadır.³⁸¹ Muhâsibî ayrıca “nekâ” ve “safâ/tasfîye”yi de tathîre yakın kullanmaktadır. *Safâyı* kalple birlikte nefse nispet ederek kelimeyi bazen amellerin saf hâle getirilmesi³⁸² manası da yükler. Bunların yanında nefsin kötülüklerden arındırılması yönüyle “tayyibu’n-nefs”³⁸³ ifadesine de yer vermektedir.

Kalbini kötü duygu ve düşüncelerden arındıranların Allah hukukuna riayette birinci derecede yer alması, tathîri önemli kılan etkenlerdendir. Tathîr neticesinde nefisten gelen çağrılar daha az ve daha zayıf olması, vesvesenin nefyi, nefsin hevâ ve şehvetlere meylinin zayıflaması,³⁸⁴ kavramı önemli kılan diğer hususlardır. Kalbin doğru düşünme yönünde işlevsel hâle gelmesi de tathîre bağlıdır. Zira Muhâsibî, insanların “itibar” bakımından üstünlüklerini belirtirken bunu sağlayan hususlardan biri olarak kalp temizliğini zikretmektedir. Ona göre itibarın çıkış noktası ve kaynağı kalp olup bu düşünce seviyesine erişme, kalbin her türlü kötülükten arınmış olmasına bağlıdır.³⁸⁵

Muhâsibî’ye göre tahâret makâm olup buna, dolayısıyla edebe erişme gizli-açık her tür afet, ayıp, kötü haslet (ve ahlâktan) temizlenme, bunların yerine güzel ahlâkı ikâme etme, Allah’ın hoş görmediği her şeyi terk edip sevdiği şeylere yönelme, kalpten dünya sevgi ve kaygısını atıp âhirete yönelme,³⁸⁶ yiyecek ve içeceklerin haramdan arındırılmasıyla mümkündür. Basîret ve ma’rifetin ziyadeleşip ilâhî hidayete erişme ve neticede ibâdetlerin tadına varma da bu sürece bağlıdır. Dolayısıyla Muhâsibî nazarında kalbin arınmışlığı, ibâdetlerden muaf olunacağı anlamına gelmemekte, tâat ve ibâdetler ölünceye kadar devam ettiğinden tathîr de ölünceye kadar devam etmektedir.³⁸⁷ Kısaca Muhâsibî’de tathîr, ahlâk eğitiminin sürekliliğine vurgu yapmaktadır. Muhâsibî, bu sürekliliği sağlayanları ma’rifet ehli³⁸⁸ olarak adlandırmaktadır.

Muhâsibî de bilgiyi öğreten manasında “âlim” ve “mu’allim”³⁸⁹ bilgiyi alan ve öğrenen için “müte’allim”, öğrendikleri üzerinde düşünen manasında “müfekkîr” kavramlarını kullanmaktadır. Öğreten-öğrenen arasındaki ilişkiyi anlatmak için de

³⁸¹ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 73-76.

³⁸² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 160, 178, 192, 206; *Âdâb*, s. 37, 41, 57, 58, 65, 116, 138, 144; *el-Mesâil fi A’mâl*, s. 82; *en-Nesâih*, 98; *el-Mekâsib*, s. 81.

³⁸³ Muhâsibî, *el-Mesâil fi A’mâl*, s. 70; *er-Ri’âye*, s. 128.

³⁸⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 55; *Risâletü’l-Müsterşidîn*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Kâhire 1983, (5. baskı), s. 162.

³⁸⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 289.

³⁸⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 100. Muhâsibî’nin dünyayı tenkit ettiği nokta; amacın salt dünyalık elde etme, makam-mevkiye ulaşma ve bunlarla övünüp böbürlenme yönüyledir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 249.

³⁸⁷ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 74-75, 78.

³⁸⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 280.

³⁸⁹ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 152; *el-Mesâil fi’z-Zühhd*, s. 32.

“ta‘lîm/te‘allûm” ve “edeb/te‘dîb” ifadelerine yer vermektedir.³⁹⁰ Bu anlamda ta‘lîm ve te‘allûmün günümüz eğitim-öğretim kavramlarını karşılayan kavramlar olduğu söylenebilir. Nitekim güzel konuşma ve dinlemenin öğrenilmesi ve yer verilen diğer bir hadiste te‘allûm öğrenme anlamıyla kullanılmıştır.³⁹¹ Yine örneğin yüzme ve Kur‘ân harflerinin öğrenilmesinden; fukahâ, muhaddis ve ulemeden, ilim elde etmeden bahsederken te‘allûm ve türevlerine³⁹² yer vermektedir. Sonuç olarak ta‘lîmin birine bir bilgiyi/ilmi, bir mesele ve manayı öğretmek, bir dersi belleyinceye kadar okutmak³⁹³ gibi anlamlara geldiği söylenebilir. Nitekim ilim kavramıyla da çoğunlukla ta‘lîm-te‘allûmle Kur‘ân, sünnet ve âlimlerin sözlerinden hareketle elde edilen çıkarımsal bilgi ve yorumları kastetmiştir. Muhâsibî, tasavvufî bir kavram olan “mürşid”e neredeyse hiç değinmemekte,³⁹⁴ Allah rızasını biricik gayesi hâline getiren, Allah’ın irâde ettiği hususlara kalbiyle inanıp (i‘tikâd) bedeniyle bunun gereklerini yapan³⁹⁵ anlamında “mürîd”e ise sık yer vermektedir. Bunun yanında “sâlik” kavramını da çok az kullanmaktadır.³⁹⁶

Genel olarak bir bilginin öğrenim ve öğretimini ifade ediyorsa da Muhâsibî, ilim kavramından neşet eden kelimeleri, bilgi-amel boyutuna göndermede bulunacak şekilde kullanmaktadır. Nitekim âlim, ta‘lîm, ta‘allum ve türevi kelimeleri bu yönüyle ele almaktadır.³⁹⁷ Bu yüzden daha çok zihinsel (bilişsel) olanı vurgulasa da mezkûr kavramların pratikle anlam kazandığı söylenebilir. Bunun yanında aklın ziyadeleşip noksanlaşmasının imkânı ile ilgili kendisine soru soran kimseye (fetâ-feten), “Aferin sana! Baban seni güzel edeplendirmiş.³⁹⁸ Hem güzel bir edeb ve terbiye vermiş hem de küçük yaşta birçok meseleyi sana öğretmiş”³⁹⁹ şeklindeki cevabı; edebi daha çok pratiğe, te‘allûmü ise ekseriyetle teoriye işaret edecek şekilde kullandığını ihsas ettirmektedir.

³⁹⁰ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 14, 32; *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 49; *Âdâb*, s. 85; *Kitâbü’l-Halve*, s. 460. Muallimin Kur‘ân öğreticisi karşılığındaki kullanımıyla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 99.

³⁹¹ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 294; *er-Ri‘âye*, s. 30, 38. Ayrıca bk. s. 227, 244, 382, 442; *en-Nesâih*, s. 127.

³⁹² Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 40; *er-Ri‘âye*, s. 320, 381-382, 384, 415, 422-423; *Âdâb*, s. 90.

³⁹³ Bu anlama gelebilecek bir kullanım için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 95.

³⁹⁴ Nasihatte bulunan mürşidin kişi için rahmet (ra‘fet) olduğuyla ilgili bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 132. Ayrıca söylenenler konusunda kendisine muhalefet edilmemesiyle ilgili hikmet ehli birinin “İlâhî aşka ermiş mürîdlerin helâk olmasına neden olan hususun hocalarına (üstâz/esâtiz) muhalefet etmeleridir” sözünü aktarmakta ve bunu tabibe muhalefet eden hastanın iyileşme sürecinin gecikmesine benzetmektedir. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 291-292. Ayrıca bk. *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 14. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Muhâsibî’nin atıfta bulunduğu ya da tavsiye ettiği bir mürşidi olmayıp mürşid olarak kabul ettiği kaynaklar Kur‘ân, sünnet (ilim) ve akıldır.

³⁹⁵ Bk. Muhâsibî, *Bed’*, s. 349; *en-Nesâih*, s. 169; *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 78; *el-Kasd İlallâh*, vr. 110a.

³⁹⁶ Bunun bir örneği için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 54; *Fehmü’l-Kur‘ân*, s. 272.

³⁹⁷ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 87; *er-Ri‘âye*, s. 227, 244, 406-407; *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 13-14.

³⁹⁸ Enşee leke’l-edeb.

³⁹⁹ ‘Allemeke’l-mesâil fi’s-suğri. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 252-253.

Ancak başta ilim ve edeb olmak üzere hikmet ve fıkıh gibi kavramları bilgi-amel bütünlüğü içerisinde ele aldığı, hatta bunları Allah'tan sakınma (havf-hazer⁴⁰⁰) ve tefekkür gibi eğitimin duyuşsal ve bilişsel boyutlarıyla ve çoğu zaman iç içe kullandığı⁴⁰¹ unutulmamalıdır. Neticede Muhâsibî'nin nazarında öğrenmenin tam anlamıyla gerçekleşip kalbe etkisinin ilim-amel bütünlüğüne bağlı⁴⁰² olduğu söylenebilir. Zira bilgiyi, davranıştan ayrı düşünmeyen bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle bilgi, ahlâkî bir davranışla neticelendiği zaman asıl değerini kazanmaktadır. Nitekim âlim ve öğrencide (müte'allim) bulunması gereken özelliklerden bahsederken ahlâkî temayı daha çok vurguladığı görülmektedir.⁴⁰³

“Ders (dirâse)” kökünden türeyen “tedrîs”, hem etken hem de edilgen olmak üzere bir ilmi okumak, okutmak, anlamak, anlatmak, bir metni, kitabı, yazıyı vs. öğrenmek, öğretmek, ezberlemek üzere tekrar etmek⁴⁰⁴ gibi manalara gelmektedir ki Muhâsibî de kelimeyi buna yakın bir anlamda kullanmaktadır.⁴⁰⁵ Ancak Muhâsibî'nin nazarında bir ilmin tedrisi, sadece bilgi ya da biliş (öğretim) boyutuyla ilgili bir durum değildir. Ona göre tedris edilecek ilmin kişiye üst düzey düşünme becerilerini (itibar gibi) kazandırması ve bunun davranışla (iyi amelle) neticelenmesi gerekir. “Bir ilmi, manalarını düşünmeden (nazar), tezekkür ve tedebbür olmadan sadece diliyle okuyan (tedris eden) ve lafızlarını kalbiyle ezberleyen kimsenin ilmi hangi dereceye ulaşır ki!”⁴⁰⁶ sözü bununla ilgilidir. Nitekim ilimden beklenen ahlâkî gelişimin sağlanmamasından ötürü neredeyse bütün zümreleri tenkit etmiştir.⁴⁰⁷ Muhâsibî, ilim talebini de derse yakın kullanmakta, ilmi talep eden kimseler manasında “tullâb (tullâbu'l-ilm)” ifadesine yer vermektedir. Ayrıca kurtuluş yolunu talep edenler (ve tâlibin li-sebîli'n-necât) anlamında “tâlib”i de kullanmaktadır.⁴⁰⁸

Âdâbü'n-Nüfûs adıyla eser yazmasına rağmen doğrudan “edeb” kavramına dair tanım ve açıklamalar yapmaz. Ancak edebi, takınılması gereken ahlâkî tutum, davranış, tavır, ilke, kural vs. genelini ifade etmek üzere kullandığı söylenebilir. Bu anlamda dinlemenin âdâbı (edebü'l-istimâ') olduğu gibi anlatmanın, anlattığı şeyi uygulamanın ve

⁴⁰⁰ Hazerin tanımıyla ilgili bilgi, *Havf-Recâ* başlığında verilecektir.

⁴⁰¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 442-446 v.dğr. *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 14. Onun ilim, ma'rifet ve itibarı âhiret amellerinin asıl vasıtaları sayması (Muhâsibî, *Âdâb*, s. 100) bu bütünlükle ilgilidir.

⁴⁰² Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 54.

⁴⁰³ Âlim ve müte'allimde bulunması gereken özellikler için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 14, 32-33.

⁴⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I-XVIII, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, (3. baskı), IV, s. 329.

⁴⁰⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 79; *el-'Akl*, s. 235; *en-Nesâih*, s. 74, 170; *er-Ri'âye*, s. 445. Yazmak, okutmak ve öğretmek (ders) suretiyle bilme ve öğrenmeyle (te'allüm) ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 79-80.

⁴⁰⁶ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 235.

⁴⁰⁷ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 389-390.

⁴⁰⁸ Bunlar için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 117, 322; *en-Nesâih*, s. 170; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 268.

hatta fikir ve tefekkürün bile edebi/âdâbı vardır. Hz. Peygamber'in sünneti ve ashâbın yoluna ittiba etme anlamında, “onların edebiyatı ile edeplenme”⁴⁰⁹ sözünden hareketle edebe; iyi söz, fiil, tavır ve eylemlerin örnek alınarak davranış hâline getirilmesi şeklinde bir mana da yüklenebilir. Başka bir ifadeyle edebî doğru bilgi ve doğru davranışı birlikte içeren bir kavram olduğu,⁴¹⁰ bilgi ve davranış kazandırma anlamının ön plana çıktığı ileri sürülebilir. Nitekim İslâm eğitiminde amaç, sadece bir bilginin öğrenilmesi/öğretilmesi değil, bunun hayata geçirilmesi ve insan varlığının tüm yönleriyle yetkinliğinin sağlanmasıdır.⁴¹¹ Bu yönüyle eğitimin bilgiyle özdeşleştirilmesi ya da bir bilgiyi öğrenme/öğretme faaliyetinden ibaret sayılması yanlış bir yaklaşım olacaktır.

Nefis muhâsebesini, kişiyi edebe ulaştıran vasıtalarından biri⁴¹² sayması, doğrudan “te'dîbü'n-nefs/edebü'n-nefs”⁴¹³ ifadesine yer vermesi, kavramın daha çok nefis terbiyesi ve kişinin kendi kendini eğitmesiyle ilgili olduğunun göstergesidir. Nefsini terbiye eden kimseyi ise “müeddîbü'n-nefs”⁴¹⁴ şeklinde adlandırmaktadır. Bu yönüyle te'dîb, kişinin tutum, eğilim ve davranışlarını bizzat kendi irâdesiyle terbiye etme sürecini ifade etmektedir. Kalbi edeplendirme (tathîr/tahâret) ve ahlâkî meziyetlerle donanma anlamında “teeddebe” fiiline de yer vermektedir.⁴¹⁵ *er-Ri'âye*'nin sonunda mürîdin edebiyatı ile ilgili yer verdiği müstakil başlıkta,⁴¹⁶ takınılması gereken ve kişinin hayatına anlam katan kimi davranış özelliklerinden bahsetmektedir. Bu manasıyla edeb ve te'dîb, sadece Allah-insan ilişkisini anlatan bir kavram değil, insanla diğer insanlar arasındaki ilişkiyi de anlatan daha genel bir kavrama dönüşmektedir.⁴¹⁷

“Muhâsebe, murâkabe, tathîr/tahâret, sâdık irâde, sahîh niyet (ihlâs), havf ve recâ, teyakkuz ve tesebbüt”,⁴¹⁸ Muhâsibî'nin nefsin te'dîbi ile ilgili ele aldığı kavramlardan

⁴⁰⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 29, 31; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 101-102; *el-Kasd*, s. 252-253; *en-Nesâih*, s. 193; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 42; *Âdâb*, s. 33.

⁴¹⁰ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 160. Ayrıca bk. Nakib el-Attâs, *İslami Eğitim*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991, s. 7 v.dğr. İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, (4. baskı), s. 111.

⁴¹¹ Bradley J. Cook, “Islamic Versus Western Conception of Education: Reflections on Egypt”, *International Review of Education*, 45 (3/4), Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1999, pp. 339-357.

⁴¹² Örneğin bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 85.

⁴¹³ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 64, 65; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 35-37; *Bed'*, s. 347.

⁴¹⁴ Muhâsibî, *Bed'*, s. 347.

⁴¹⁵ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 57. Edeb şeklindeki kullanım için bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 70.

⁴¹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 503.

⁴¹⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 131. Muhâsibî, bu bağlamda te'dîbin yanı sıra “irşâd” kavramına da yer vermektedir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 171, 213, 214. Ayrıca *Risâletü'l-Müsterşidîn* adında eserinin olduğu da unutulmamalıdır.

⁴¹⁸ Bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, (*Kitâbü't-Tevehhüm* ile birlikte), (thk. Abdulkadir Muhammed Atâ), Beyrut 1991.

bazılarıdır ki böyle bir edepten müstağni kalınamayacağını⁴¹⁹ belirtmektedir. Ayrıca oruç tutmak, dünya nimetlerini gaye olmaktan çıkarmak⁴²⁰ gibi hususlar da nefsin te'dibiyle ilgili hususlardır. Nefsin Allah'ın emir ve yasakları, Kur'an'da ortaya konan ilkeler doğrultusunda edeplenmesi,⁴²¹ güzel ahlâka tekabül etmektedir. Muhâsibî, bu doğrultudaki terbiye sürecini, "Allah'ın edebiyle edeplenme"⁴²² şeklinde ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle edebe erişme, Allah'a yönelmekle mümkün olup nefsi Allah'ın edebiyle edeplendirme, Allah'a yönelen kişinin yapması gereken ilk hususlardandır.⁴²³ İnsanın gayret ve çabaları neticesinde Allah tarafından bahşedilen güzel huy ve davranışlar da edeb kapsamındadır.⁴²⁴ Bununla birlikte Muhâsibî, edeb-hevâ zıtlığını dile getirerek hevânın hâkimiyeti neticesinde edebin azalacağını⁴²⁵ belirtmektedir. Hevâ ve şehvetlerin artmasıyla edeb/ahlâkın kötü, azalmasıyla da iyi yönde gelişeceği ileri sürülebilir. Nitekim ahlâk ve edebi, iyi ve kötü⁴²⁶ şeklinde nitelemektedir.

Muhâsibî, çoğunlukla ahlâkî tutum ve davranışları ifade etmek üzere kullandığı edebi⁴²⁷ ilimle de ilişkilendirmektedir. "Edebi ilim bağlarında (besâtin) ara!"⁴²⁸ sözü bu manada yorumlanabilir. Muhâsibî, "... kendinizi ve ailenizi ateşten koruyun..."⁴²⁹ âyetini, Hz. Ali, Mücâhid, Katâde ve Dahhâk'tan hareketle öğretmek ve terbiye etmek (ta'lim-te'dib), takvâyı tavsiye etmek, Allah'a tâati emredip günah ve kötülüklerden sakındırmak⁴³⁰ şeklinde tefsir etmektedir. "Aileni terbiye et (eddib ehlek)"⁴³¹ derken de kavramı buna yakın bir manayla kullanmaktadır. Ancak aynı zamanda davranışlara kaynaklık eden ya da bir davranış neticesinde ortaya çıkan bilginin neticelerini inceleyerek edebin/âdâbın teorik yönüne yaptığı vurgu⁴³² da unutulmamalıdır.

Muhâsibî'nin eğitim-öğretim bağlamında kullandığı kavramların çoğunlukla kalbin hâlinin olumlu yönde değişimini sağlama ve nefsi terbiye etmeye yönelik olduğu

⁴¹⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 85.

⁴²⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 242.

⁴²¹ Muhâsibî, *Bed'*, s. 331, 335, 341; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 85.

⁴²² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 437; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 71.

⁴²³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 70; *Bed'*, s. 331.

⁴²⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 30.

⁴²⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 160.

⁴²⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96.

⁴²⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 130-132; *el-Vesâyâ*, s. 120.

⁴²⁸ Ebû Gudde buradaki "besâtin" ifadesiyle Kur'an'ın kastedildiğini söylemekte ve bunu *Hilyetü'l-Evliyâ*'da geçen bir rivayete dayandırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 154 (1. dipnot). Muhammed b. Vâsi', "Kur'an, âriflerin bostanıdır..." demiştir. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilye*, II, s. 347.

⁴²⁹ Tahrîm, 66/6.

⁴³⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 321-322, 507.

⁴³¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 135.

⁴³² Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 108.

görülmektedir. Neticede kişinin ahlâkî bakımdan güzel hasletlere sahip olması ve bu kavramlarla kişinin hem kendi kendini eğitmesi (tathîr/tahâret ve mücâhede gibi) hem de bir başkasından öğrenmesi (ta‘lîm/te‘allum gibi) söz konusudur. Özellikle ulemâyâ yönelik tenkitlerinden hareketle ta‘lîm/te‘allumün olumsuz yöndeki öğretimi de ifade edebileceği söylenebilir. Bununla birlikte tathîr/tahâret, mücâhede ve te‘dîbi sadece olumlu yönde eğitim söz konusu olduğu zaman kullanmıştır. Kalbin kirlenmesi, sonraki yaşlarda ortaya çıkan söz gelimi temyiz ve buluğdan önceki dönemi kapsamayan bir sürece işaret ettiğinden tathîr ve mücâhede gibi kavramların daha çok yetişkinlere yönelik ahlâkî eğitimle ilgili olduğu söylenebilir. Kavramlar birlikte düşünüldüğünde ise eğitimin bir yönüyle bilgilenme diğer yönüyle ahlâklanma süreci olduğu, din ve ahlâkın eğitimden ayrı tasavvur edilmediği görülmektedir. Ayrıca zikri geçen ahlâkî kavramların ahlâkî eylemler gibi duygu ve düşünceyi birlikte içerdiği ileri sürülebilir.

BÖLÜM II

MUHÂSİBÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE İNSANIN YAPISINI OLUŞTURAN

UNSURLAR VE BUNLARIN EĞİTİMDEKİ ROLLERİ

Yetiştirilmek istenen insan modeli (nasıl bir insan yetiştirileceği meselesi); eğitimin imkânı, sınırları, amacı, muhtevası, yöntemi ve eğitim tasavvuru/felsefesi üzerinde doğrudan etkilidir. Bu nedenle insan eğitimin hem öznesi hem de nesnesi, başka bir tabirle eğitim sürecinin temel konusu konumundadır. Eğitime konu olması açısından öncelikle insanın tanınması gerekir ki Muhâsibî'de eğitim süreci, genel itibarıyla insanın tanınması (ma'rifetü'n-nefs) üzerinden temellenmektedir. Dolayısıyla evveleminde Muhâsibî'nin insan anlayışına değinilmesinde fayda mülâhaza edilmektedir. Zira eğitimin/din eğitiminin kendisinde tahakkuk ettiği varlık olarak insanın mensubu bulunduğu dinin teolojisi, kavramları, o dinin metafiziği ve insan kavrayışları, düşünsel açıdan bu disiplinin ilgi alanına girmektedir.

İslâm geleneğindeki hâkim düşünceye göre insan kalp/akıl, beden ve nefisten/ruhtan meydana gelmiş bir varlıktır. Kur'ân'da insan ve insanla ilgili kavramlar incelendiğinde bunların insanla ilgili bütünsel bir yapıya işaret ettiği ve bu unsur ve kabiliyetlerin birlikte geliştirilmesinin hedeflendiği görülmektedir. Diğer bir deyişle kalp, akıl ve nefis insanın insan olma yönünü belirleyen kavramlar olup eğitim bu merkezlere yönelik faaliyetin genel adıdır. Nitekim Kur'ân insanı bütüncül bir yaklaşımla ele alarak zikri geçen unsur ve kabiliyetleri birlikte geliştirmeyi hedeflemiştir.⁴³³ Dolayısıyla bu unsurlardan herhangi birinin ihmali, insanın doğru anlaşılmasına engel olacaktır. Bu nedenle öncelikle bu kavramların birbirleriyle olan anlam ilişkilerinin bütüncül bir bakış açısıyla ortaya konması, ikinci olarak ise bu bütüncül bakış açısından hareketle insanla ilgili bütüncül bir neticeye varılması gerektiği⁴³⁴ söylenebilir. Zira insanı insan yapan ve diğer varlıklar karşısında değerli kılan özelliklerinin korunması ve bunun mevcut durumdan ileriye taşınması eğitimin temel meselelerindendir. Başka bir söylemle eğitimin öncelikle duygu, düşünce, eylem ve huyların kaynağı konumundaki merkezlerin ıslahına yönelik olduğu söylenebilir.

⁴³³ Bayraktar Bayraklı, *Kur'ân'da Değişim-Gelişim-Kalite Kavramları*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007, s. 45.

⁴³⁴ Turgay Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, s. 68; Khosrow Bagheri Noaparast, *Islamic Education*, Al Hoda, Tehran 2001, s. 79.

Muhâsibî'ye göre insan, genel olarak cisim/beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır.⁴³⁵ Ona göre Allah, yer ve gökteki canlıların her birini ayrı tabiatlarla yaratmış olup doğuştan verilen bu tabiatların değişmesi mümkün değildir. Bunlardan insan, bütünüyle akıl ve basîret sahibi meleklerle bunlardan yoksun şehvet ve arzu gücünün hâkim olduğu hayvanlar arasında hem bir arzu (hevâ-şehvet) hem de akıl ve irâde sahibi varlık olarak zıt bir tabiatla yaratılmıştır. Zira meleklerdeki akıl ve basîret ile hayvanlardaki nefis ve şehvet, insanda aynı anda bulunmaktadır. Bu nedenle insan, iyiliğe ve kötülüğe yatkın bir tabiattadır. Başka bir ifadeyle insandaki rûh ve akıl melek; nefis, şeytan; beden de hayvanla ortak vasıflar taşımaktadır.⁴³⁶ Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesinde insan; rûh, kalp, akıl, nefis ve beden terkiibinden oluşan bütüncül bir varlığa işaret etmektedir. Bu terkipteki nefis genellikle insanın süfli, rûh, kalb ve akıl ulvi yönünü teşkil ederken beden bunlardan gelen etkilerin taşıyıcısı ve görünür kılındığı unsurdur. Bunların ise kesin çizgilerle birbirinden ayrılıp birinin diğerine indirgenmesi söz konusu değildir.

Muhâsibî, birçok eserinde zikredilen temayı işlemesine rağmen insanı anlatırken kullandığı kavramlaştırmaların belirli ve yeknesaklık teşkil ettiğini söylemek zordur. Aslında insanın mahiyetine dair görüşlerin dağınıklığı, erken dönem diğer sûfî ve mutasavvıfe için de geçerlidir. Zira onlar, insanın kimi erdemsizliklerden uzaklaşarak güzel ahlâkla varlık kazanması ilkesine bağlı olduklarından insanı oluşturan unsurları ve bunların birbirleriyle irtibatını etraflıca tartışmamışlardır.⁴³⁷ Bununla birlikte Muhâsibî'ye göre insan ruhu, bedeni, nefsi, aklı, güdûleri, arzuları, duyguları, irâde etmesi vs. yönleriyle bir bütündür ve bu bütünlükten meydana gelmektedir. Akla bağlı olarak düşünebilmesi, akıl yürütmesi, bilmesi, konuşması, eşyayı anlayıp tanımlaması, anlama ve anladığını açıklayabilmesi (fehm, beyân) insanı diğer varlıklardan ayıran hasletlerden bazılarıdır.⁴³⁸ Mezkûr unsurların her biri, insan bütünlüğünün farklı yönlerine işaret etmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî, insanı bir bütün olarak ele almakla birlikte çok boyutluluğunu da gözden uzak tutmamaktadır.⁴³⁹ Böylece insanın varlık bütünlüğünden hareketle onun bütün kabiliyetlerinin karşılıklı etkileşim içerisinde olduğunu belirtmekte ve bu kabiliyet ve yetenekleri birbirine indirgmeden ve birini

⁴³⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 398.

⁴³⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 251-252, 398.

⁴³⁷ Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme", (*İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları içinde*), (ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer), İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 501-544.

⁴³⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Akl*, s. 207, 208.

⁴³⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 267.

diğerine dayatıp öncelik vermeden işlemektedir. Neticede İslâm geleneğinde hâkim düşünce olan insanın bütünlüğü mevzuunu, Muhâsibî de dile getirmekte, insan tasvirlerini bu bütünlük üzerine oturtmaktadır.⁴⁴⁰

İslâm, varlık dünyası içerisinde insanı bedeni, ruhu, nefsi, akli ve duygularıyla bir bütün olarak ele aldığından eğitim faaliyetinin insan ve insan hayatını, maddî-manevî bütün unsurlarıyla kapsamak durumunda olduğu söylenebilir. Böyle bir eğitim süreci basit bir bilgilendirmeden öte insanın irâde, inanç, ahlâk, kalp (duygu, his, vicdan), akıl, rûh, beden ve sosyal yönden bütüncül ve dengeli bir şekilde gelişimini⁴⁴¹ hedeflemektedir. Zira bunlardan birine (akıl-bilişsel öğrenme) verilecek ağırlık, eğitimin tam manasıyla gerçekleşmesine ve istendik yönde ilerlemesine ket vuracaktır. Bu nedenle günümüzde bireyin akli, zihni, ruhu, duyguları ve bedeniyle bütün meleke ve eğilimlerinin birlikte eğitilmesi gereği sıklıkla dile getirilmiştir. Bilgin, din eğitimi biliminin dinin mahiyetine uygun olarak insan varlığının bütünü ile ilgilendiğini⁴⁴² belirtmektedir. Nasr, İslâmî eğitimin terbiye etmeye çalıştığı insanların bütün varlığıyla ilgili bir süreci ifade etmek durumunda olduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden gaye ve amacı bireylerin sadece zihnî gelişimlerini sağlamak değil, bütünsel manada insan varlığını eğitmektir. Nasr, ta'lim ve terbiye kavramlarının varlığını bu gerçekle ilişkilendirmektedir. Zira bu eğitim sadece ders verme ya da bilginin aktarılmasından ibaret olmayıp insan varlığını bütün yönleriyle geliştirmeyi hedeflemektedir.⁴⁴³ Tosun da eğitimde asıl olanın kişinin beden ve ruhî bütün yetenek ve ihtiyaçlarının sırasıyla değil, birlikte ve uyum içerisinde ele alınıp doyurulması⁴⁴⁴ olduğunu söyler. Bütüncül eğitim ve öğretim (holistic educatin/holistic learning) denilebilecek bu yaklaşımda bireyin tüm yönleriyle ve dengeli bir şekilde eğitilmesi amaçlanmaktadır.⁴⁴⁵ Kaldı ki İslâm düşüncesinde eğitim, sadece biliyor olma/bilme (knowing) seviyesinin ötesinde olmayı (being) ve buna yönelik çabayı (insanlığını gerçekleştirme çabası) amaçlayan varoluşsal

⁴⁴⁰ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 33, 42.

⁴⁴¹ Mikdâd Yalçın, *et-Terbiyetü'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1977, s. 54; Bradley J. Cook-Fathi H. Malkawi, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, s. xxvii-iii.

⁴⁴² Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 28.

⁴⁴³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2016, (9. baskı), s. 124. Ayrıca bk. M. Abdullah Draz, *Dirâsetü'l-İslâmiyye, fi'l-Alakâti'l-İctimâ'iyye ve'd-Düveliyeye*, Dârü'l-Ma'rifeti'l-Cami'a, İskenderiye 1989, s. 123-128.

⁴⁴⁴ Cemal Tosun, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış", (*Tartışılan Değerler Açısından Türkiye içinde*), TDV Yayınları, Ankara 1996, ss. 95-111.

⁴⁴⁵ Örneğin bk. Deborah Orr, "Minding The Soul in Education -Conceptualizing and Teaching The Whole Person-", (in *Holistic Learning and Spirituality in Educatin*), (ed. John P. Miller et.al), State University of New York Press, USA 2005, pp. 87-99.

bir süreci ifade etmektedir. Bu nedenle eğitim süreci de ontolojik bir gaye ortaya koyarak varoluşsal bir tavır sergilemektedir.⁴⁴⁶ Bu oluş/varoluş süreci ise ölüncüye değin devam eden hatta öldükten sonrasına uzanan bir sürekliliği ifade etmektedir.

İslâm'ın eğitime yönelik bu bütüncül ve kapsamlı yaklaşımının amacı ise insanın bütün yönleriyle (duygu, duyu, düşünce, his, davranış, inanç vs.) dengeli bir kişilik ve benlik geliştirmesinin sağlanmasıdır. Zira eğitimde zikredilen yönlerden birine ağırlık verilmesi, bireyde olumsuz bir kişilik ve benlik gelişimine neden olacaktır. Başka bir anlatımla İslâm'da eğitim, bireyin bütün kişilik kuvvelerini eksiksiz ve mutedil bir şekilde geliştirmeyi gaye edinen faaliyetlerin toplamıdır. Nitekim İslâm eğitiminde bilgiyi elde etmenin genel amacı, bunun eyleme dönüştürülmesi ve insanın bütün yönleriyle kemâlinin sağlanmasıdır. İslâm eğitiminin nihai gayesi olan kemâle ise gerçek manada Allah'a ubudiyetle erişilebilir ki Allah'ın yeryüzünde halifesi olma da Allah'a gerçek anlamda kulluğa bağlıdır.⁴⁴⁷

2.1. Akıl ve Akıl-Ahlâk İlişkisi

İnsanı insan yapan unsur, akıldır ve aklın ne'liğine dair sorular aynı zamanda insanın ne'liğiyle ilgilidir. Bu nedenle akıl, insanla ilgili ele alınması gereken öncelikli kavramlardandır. Muhâsibî, akıllı ahlâk zemininde ele alan ve bununla ilgili müstakil eser yazan ilk isimlerden biridir.⁴⁴⁸ Bununla birlikte akıl meselesi birçok âlim tarafından işlenmiş, dahası hicri III. asır İslâm dünyasında tartışılan en önemli meselelerden biri akıl olmuştur. Diğer bir söylemle akıl, başta felsefe olmak üzere kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi ilmî disiplinler tarafından ele alınmıştır. Akıl-irâde, akıl-îmân, akıl-bilgi, akıl-duyu ilişkisi, akıl türleri, aklın neyi bilip bilmeyeceği üzerinde durulan bazı konulardır. Bu yüzden aklın belli bir alan ya da belli bir disiplinin konusu olarak düşünülmesi mümkün değildir.

⁴⁴⁶ John Sahadat, "Islamic Education: A Challenge to Conscience", pp. 19-34.

⁴⁴⁷ Bradley J. Cook-Fathi H. Malkawi, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, s. xxvi.

⁴⁴⁸ Felsefe cenahında (müslüman filozoflardan) ise akılla ilgili ilk müstakil eser yazan kişi Kindî (ö. 252/866[?])'dir. *Risâle fi'l-'Akl* adlı eseri aklın mahiyeti, fonksiyon ve çeşitleri üzerinde kısaca durmakla beraber genel manada bir akıl tanımı yapmamaktadır. Ancak akıllı başka bir yerde, "Varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher" şeklinde tanımlamaktadır. Bk. Kindî, "er-Risâle fi Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ" (*Felsefî Risâleler* içinde) (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, (3. baskı), s. 185. Başka bir ifadeyle Kindî, daha çok Platon ve Aristoteles'e dayanarak aklın türleri üzerinde durmaktadır. Kindî, "Risâle fi'l-'Akl" (*Felsefî Risâleler* içinde), s. 259; Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 238-242. Ayrıca bk. Enver Uysal, "Kindî ve Farabî'de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlakî İçeriği", *UÜİFD*, 13/2, 2004, ss. 141-156. Her ne kadar Kuvvetlî, Muhâsibî'nin akılla ilgili eserini, Kindî'nin akıl yaklaşımına karşı yazdığını söylese de (bk. Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, [Kuvvetlî'nin mukaddimesi], s. 184) her iki eserden hangisinin önce yazıldığını ve bu etkinin derecesini tespit etmek oldukça zordur. Dahası her iki ismin de akıl yaklaşımları açısından farklı bir yöntem takip ettikleri görülmektedir.

Akıl, mezkûr ilimlerin ortak konusu olurken bunların akla yaklaşımları birbirinden farklılık arz etmektedir. Zira ilmî disiplinler, sahîh akıl ve doğru düşünmenin ne'liği, imkânı, akıl-bilgi ve duyu ilişkisi gibi konularla ilgili farklı yaklaşım ve teoriler ileri sürerek birbirlerinden ayrılmıştır. Örneğin sahîh düşünmeye engel olan hususlar arasında kibir ve riyâ gibi hasletlerin zikredilip bunların nefyedilmesiyle ilgili yöntemlerin ortaya konması, tasavvufu diğer disiplinlerden ayıştırmaktadır. Bu bağlamda sadaka vermek suretiyle aklın gelişmesi ya da sağlıklı düşünmenin sağlanması tasavvufta karşılık bulurken aynı şeyi kelâm ve felsefe için söylemek mümkün gözükmemektedir. Yine kibir ve haset gibi reziletler fıkhîta ahlâkla ilgili problemlerden bunlar tasavvufta -örneğin Muhâsibî'de- aynı zamanda akılla ilgili problemlerdir. Ayrıca aklın yetersiz görülüp daha üst kavramlar olarak basîret ve ma'rifete yer verilmesi, ahlâklı olmanın aklın kemâl noktası olarak zikredilmesi, tasavvufu öteki disiplinlerden ayıran diğer hususlardır.

Buna mukabil örneğin kelâmda akletme anlamında istidlal herhangi ahlâkî bir eyleme bağlı bir akıl yürütmeyi ifade etmemektedir. Ancak kelâmın da sahîh nazar ve bâtil nazar diye bir yaklaşımının olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde felsefede de aklın sahte hâlleri bulunmaktadır. Aklın duygunun (şiiir vs.), hayalin (ya da vehmin) etkisinde kalması bu bağlamda zikredilebilir. Ayrıca aklın ve düşüncenin bu disiplinlerde de bir kemâl noktası vardır ve bu kemâl noktası kelâm ve felsefede mantıktır (burhândır). Tasavvufta ise kemâl noktası ma'rifete erişme, Allah hakkında akletme ve ahlâklı olmadır. Bu nedenle zaman içerisinde akıl sözlük anlamıyla birlikte özellikle mutasavvıflar tarafından dinî ve ahlâkî bir çerçevede ele alınmıştır. Onlar akla temelde Allah'la bağ kuran, sahibini doğru yoldan, hak ve hakikatten sapmaktan, dalâlete düşmekten, çirkinliklerden ve tehlikeye götürecek şeylerden engelleyen bir anlam/işlev yüklemişlerdir. Dolayısıyla akılla ilgili farklı yaklaşımlar olsa da temelde onun dinî, ahlâkî ve hukukî mükellefiyetin zorunlu ve gerekli şartı olarak kabul edildiği söylenebilir.⁴⁴⁹

Muhâsibî'nin *Mâhiyetü'l-'Akl* adlı eseri ile *Mes'elletün fî'l-'Akl* risâlesinin akılla ilgili konuları, aklın mahiyet ve fonksiyonlarını içerdiği iması verdiğinden bunların öncelikle felsefe ve kelâmıla ilgili eserler olduğu itibai uyandırmaktadır. Ancak yakından incelendiğinde eserlerin kelâm (özellikle Mu'tezile kelâmı) ve felsefî akla bir eleştiri olduğu ve bunların yaklaşımlarından farklı tasavvufî bir yaklaşımın sergilendiği

⁴⁴⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" (Kelâm), *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 145.

görülmektedir. Bu yaklaşımın neticesi olarak da aklın felsefî anlamları dışarıda bırakılmıştır. Bu nedenle eserlerde doğrudan bir filozof ya da felsefî akımın akılla ilgili düşünceleri ele alınıp tenkit edilmemiştir. Aklın kalp ya da ruhla özdeşleştirilmesi düşüncesinden de uzak durulmuştur. Kur’ân, sünnet, ilk dönem zâhid ve sûfilerin yaklaşımına uygun olarak akli nazarî olmaktan çok dinî ve ahlâkî yönüyle ele alınmıştır. Bu nedenle salt aklın ne olduğunu ortaya koyma gibi bir amacının olmadığı söylenebilir.

Muhâsibî’nin bilgi ve akli birbirinden ayırması, konuyu dinî ve ahlâkî bir temelde ele alması kelâmcılara, akılla ilgili birtakım yaklaşımları verip bunun kitap ve sünnetten doğrulanması gerektiği ile de felsefecilere karşı çıktığı söylenebilir. Nitekim konunun başında meseleyi Arap dilinde ve âlimler arasındaki kullanımlarının yanı sıra Kur’ân ve sünnet çerçevesinde ele alacağını belirtmektedir. Dolayısıyla *el- ‘Akl*’ın mezkûr çevrelere eleştiri mahiyetinde yazıldığı ileri sürülebilir. Zira aklın gerçek anlamda akıl, düşünmenin gerçek anlamda düşünme olabilmesi için birtakım şartlar taşıması gerekir mealindeki ifadeleri, konunun doğrudan ahlâkî bir zeminde ele alındığının göstergesidir. Neticede akılla ilgili eseri de diğer eserleri gibi tasavvufî ve ahlâkî olarak addedilmelidir. Kısaca Muhâsibî, daha çok aklın sağlıklı çalışmasına engel olan hususlar, bunların nefyedilmesi ve sahîh düşüncenin ilkeleri üzerinde durmuştur.

Muhâsibî’nin akıl görüşünü Mu‘tezile -isim zikretmeksizin- eleştirisi üzerinden ortaya koymuş ve geliştirmiş olduğu, çağdaş bazı yazarlar tarafından da dile getirilmiştir.⁴⁵⁰ Onu böyle bir yaklaşıma sevk eden faktör ise Mu‘tezile’nin akıl yaklaşımıdır. Zira Mu‘tezilî âlimler, akli çoğu zaman vahiy karşısında üstün ve öncelikli bir konumda zikretmişlerdir ki bu Muhâsibî’nin kabul edemeyeceği bir durumdur. Çünkü Muhâsibî, vahiy ve nassı/nakli düşünce sisteminin (bilgi ve ahlâk anlayışının) merkezine yerleştiren bir yaklaşım sergilemiştir. Daha doğrusu akli her şeyin ölçüsü yapan Mu‘tezile ile akli nas karşısında atıl bırakıp donuklaştıran ehl-i hadis arasında akıl-nakil dengesi kurmaya çalışmıştır.

“Akliyle süsleyip kalbiyle güzel gördüğü her şeyin doğru olduğuna inanmasın. Sadece kitap, sünnet ve ümmetin icmasına dayanan, ihtilaflı konularda da bunlarla çatışmayan her tevili kabul etsin. Ya da kıyas yapmaya ehil birisi ise kıyasta bulunur değilse âlimlere sorar, görüş ve düşüncelerini öğrenip onların yolundan gider.”⁴⁵¹

Bununla birlikte akıl tasavvuru sebebiyle kimi zaman karşıt görüşler öne sürseler de Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet âlimleri, aklın ve akli bilginin önemi ile ilgili konuların

⁴⁵⁰ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 63.

⁴⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri ‘âye*, s. 357.

çoğunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.⁴⁵² Ancak bu dönemde özellikle Beytül-Hikme'nin kurulmasıyla birlikte daha çok Yunan düşüncesinden yapılan çeviriler ve bunların akılla ilgili düşünceleri (özellikle Aristo ve Yeni Eflatuncu) ile Mu'tezilî âlimlerin vahiy karşısında akla üstün bir konum atfetmeleri, kesin bir bilgi kaynağı olarak addetmeleri Ehl-i Sünnetin dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesine zıt bir durumdur. Örneğin Mu'tezile mezhebinin kurucu ismi ve akılla ilgili ilk söz söyleyen kişilerden biri olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) akıllı, hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak (hüccetü'l-'akl) olarak tanımladığı, yine Mu'tezile âlimlerden Sümâme b. Eşres (ö. 213/828)'in aklın nakle tercih edileceğini, Câhız (ö. 255/869)'ın akıl için insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücü olduğunu, Cübbâî'nin ise aklın kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgi olduğunu söylediği⁴⁵³ rivayet edilmektedir. Muhâsibî'de ise iyi ile kötüyü tayin eden öncelikle vahiydir. Akıl, vahyi anlama rolü üstlenmesi açısından vahye yardımcı konumundadır.

2.1.1. Aklın Tanımı ve Akıl Türleri

Muhâsibî, eserlerinde akılla ilgili farklı tanımlara yer vermiştir. *el-Kasd* eserinde akıllı, “Allah’ın kalplere yerleştirdiği ve kulun kendisiyle kalbindeki hatarâtın doğru (hak) olanlarını yanlışlarından (bâtıl) ayırt edildiği, şeytanın aldatmacaları ve nefsin vesveselerinin farkına varıldığı, kullukta bulunurken nelere riayet edilmesi gerektiğinin kendisiyle bilindiği basîret nurları”⁴⁵⁴ şeklinde tanımlar. Bu yönüyle akıl Muhâsibî nazarında bir eylemin akıbetinin farkına varıp iyiliğin (hayrın) nerede olduğunu bilebilecek bir yapıdadır. Yine aynı eserinde akıllı, doğru söz ve mananın doğruluğuna, yanlış söz ve mananın yanlışlığına delalet eden bir sıfat olarak açıklar. Akıl bu yönüyle cisim ya da hissedilen bir duyu değildir. Ancak insan, gözle gördüğü bir cismin varlığını bildiği (ma‘rifet) gibi gözle görmediği tabiatın varlığını da anlayıp bilebilir. Bir kimsenin ‘midem bulanıyor’ dediği zaman ona, ‘bu senin tabiatından kaynaklanan bir durumdur (amel)’ denilmesi bunun örneğidir. Bunun gibi insanın dili, konuşması gibi eylemlerle bunların birbirleriyle herhangi bir çelişki ve tutarsızlık arz etmemesi, bedeninde bir nûr

⁴⁵² Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Dîvân*, 2001/1, ss. 199-214.

⁴⁵³ Hüsnî Zeyne, *el-‘Akl ‘inde Mu‘tezile -Tasavvuru’l-‘Akl ‘inde’l-Kâdî Abdülcebbar-*, Beyrut 1980, s. 18-21; Y. Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, ss. 242-246; Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl”, ss. 199-214.

⁴⁵⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251. Muhâsibî, basîreti kalbe nispet ettiği gibi nefse de nispet etmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 340.

olduğuna işaret eder ki Muhâsibî'ye göre bu nûr, akıldır. Şayet kişinin konuştuğu hususlar doğruysa akıllı, yalan ve yanlışsa akılsız (ahmak)⁴⁵⁵ olarak isimlendirilir.

Muhâsibî, başka bir vesileyle akıl bedende bir hâl olarak niteler. Buna göre aklın bir haddi olup bu had, tüm bedendir. Muhâsibî, aklın bu bilgisinin nereden geldiği, aklın Allah tarafından mı verildiği (mevhûbetun) yoksa kulun kendisinin mi onu kazandığı (müktesebetün), aklın kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu ile ilgili düşüncelerini de aktarır. Ona göre Allah akılları yaratmış ve kulları arasında taksim etmiştir. Akıl, Allah'ın kalplere yerleştirdiği mevhibeler olup kalpler bu mevhibeler sayesinde Allah'ı akletmekte, akıl sayesinde en güzel ilâhî lütuflara mazhar olmakta ve yine akıl sayesinde ciddiyetle çalışıp rızkını kazanmaktadır. Başka bir ifadeyle akıl, bizatihi yaratılmış bir meleke (ğarîze) olmasının yanında aynı zamanda kazanılmış/müktesep bir özellik taşımaktadır.⁴⁵⁶

Muhâsibî, *el- 'Akl* eserinde ise aklın neliği ve mahiyetiyle ilgili Kur'ân, sünnet ve lügatten hareketle ortaya konan ve âlimlerin yüklediği üç anlamının olduğunu söyler. Bunlardan birincisi, aklın bizzat kendi anlamı olup onun gerçekte bundan başka anlamı yoktur. Buna göre akıl; düşünen, anlama yetisi olan, eşyayı algılayan, çıkarımda bulunan bir akıldır. Bu yönüyle akıl, Allah'ın çoğu insanın yaratılışına yerleştirdiği bir tabiattır (ğarîze).⁴⁵⁷ Burada aklın ğarîze olması, istisnalar hariç herkesin akıl sahibi olmasını ifade etmektedir. İnsan, gerçek anlamda bu akıl sayesinde insan olma özelliği kazanıp diğer varlıklardan ayrılmaktadır. İnsanların soyut olan bu tabiatı birbirlerinden öğrenmeleri ve duyularla ona muttali olmaları mümkün değildir.⁴⁵⁸ Başka bir ifadeyle ğarîzî akıl; tecrübe, eğitim ve öğretimle elde edilemeyen bir akıldır. Ancak Allah, aklın varlığını yine insanlara verdiği akıl ğarîzesiyle kendilerine bildirmiştir. Farklı bir söylemle hem bilfiil akleden hem de akledilen olan bu fitrî aklın kavramsal ve soyut bir hakikati olup somut (maddî) bir gerçekliği bulunmamaktadır. Muhâsibî, faydalı ile zararlının bu akıl sayesinde bilinebileceğini burada da tekrarlamaktadır. Tekrar ettiği başka bir husus ise aklın kalp ve organların fiil ve fonksiyonları (eylemler) neticesinde bilinebileceğidir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Muhâsibî'nin aklın zıddı olarak ele aldığı ahmak kelimesinin bilinçli bir tercih olduğu düşünülebilir. Zira kelime hem düşüncede hem de amelde basîret ve ma'rifetten yoksunluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin akli daha çok dinî ve ahlâkî bağlamında ele aldığı gibi onun zıddı kavramları da bu çerçevede ele aldığı söylenebilir.

⁴⁵⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251-253.

⁴⁵⁷ Ğarîzatün veda'ahâllâh.

⁴⁵⁸ Muhâsibî, *Kitâbu Mâhiyeti'l-Mâiyyeti'l-'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfü'n-Nâsi Fih*, (*Fehmü'l-Kur'ân* ile birlikte), (tkh. Hüseyin Kuvvetli), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1971, s. 201-202.

⁴⁵⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 202, 204.

Dolayısıyla Muhâsibî'nin yaklaşımında eylem ve davranışlar, aklın somut yönünü teşkil etmektedir (amelî akıl).⁴⁶⁰

Neticede Muhâsibî nazarında tek tek bütün insanlarda bulunan ğarîzî akıl, tek başına bilinip tanımlanamaz bir yapıdadır. Bu nedenle akıl ancak eylem ve davranışlarla görünür olduğu zaman bilinebilir ve bir değer ifade edebilir ki bu, aynı zamanda aklın ahlâkla buluşma noktasıdır. Zira ona göre akıl, insanla varlık dünyasına çıkan ve makûlâta delâlet eden sebeplerin öğrenilmesiyle de tedricen gelişen dolayısıyla değişime açık bir ğarîzedir.⁴⁶¹ Aklın değişim ve gelişime açık bu yönü (müktesep olması); tamamlanmışlığa değil, işlem hâlindeki bir yapı ve sürece işaret etmektedir. Akıl bir kabiliyet ve yetenek olduğundan insanın diğer kuvveleri gibi gelişmeye, terbiye edilmeye ya da körelmeye müsait bir yapıdadır. Bununla birlikte Muhâsibî, aklın gelişim süreciyle ilgili detaylı açıklamalar yapmamaktadır.

Muhâsibî, dönemindeki kimi grupların akıl tanımına da değinmektedir. Bu bağlamda aklın rûhun özü, nûr ve bilginin kendisi olduğuna dair düşünceleri zikrederek bunların yanlışlığını dile getirir. “Kelamcılardan bir grup aklın ruhun özü (hâlisu’r-rûh), ruhun saf hâli (safvetu’r-rûh) olduğunu söylerler. Onlar, düşüncelerine lûgat ve Kur’ân’dan delil getirerek (ihticac), her şeyin bir özü (lûbb) olduğu gibi aklın da bir özünün olduğunu ileri sürerek akı, lûbb olarak isimlendirmişlerdir.”⁴⁶² Muhâsibî, tanımlı yapanların kim(ler) olduğunu belirtmemekte, Kur’ân ve hadisten herhangi bir delil olmadığı gerekçesiyle mezkûr tanıma katılmamaktadır.⁴⁶³ Ayrıca bu yaklaşımıyla akı, Kur’ân ve hadislerden hareketle ele alacağını açıkça belirtmiş olmaktadır.

Diğer bir zümreye göre akıl, “Allah’ın tabîî bir ğarîze olarak insana yerleştirdiği bir nurdur. Bu nûr sayesinde basîret sahibi olunur, ölçülüp biçilir, hesap/tabir edilir, bir duygu ve düşünce ifade edebilir. Onlara göre kalpteki nûr, gözdeki nuru ifade eden görme duyusu gibidir. Akıl, kalpteki nûr, görme ise gözdeki nurdur. Öyleyse akıl, doğuştan sahip olunan, sonra da makûlâta delalet eden sebepleri öğrenerek (ma’rife) adım adım gelişen bir ğarîzedir. Kişi, bu ğarîze sayesinde anlamdan anlama geçerek akledilir varlıkların var

⁴⁶⁰ “İyilik/iyi eylem (hasene) yüzde süs, akılda kuvvettir. Kötülük/kötü eylem (seyyi’e) ise yüzde leke/kusur, akılda ise zayıflıktır” (Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühûd*, s. 38) şeklindeki aktarımı da bu bağlamda değerlendirilebilir.

⁴⁶¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205; *el-Kasd*, s. 252-253.

⁴⁶² Muhâsibî, bu zümrenin düşüncelerini temellendirmek üzere Kur’ân’dan delil getirdiklerini söylemektedir. Nitekim onların Kur’ân’da da “... Bundan gerçek anlamda ancak *ulu’l-elbâb* öğüt alır” (Zümer, 39/9) buyurulduğunu ve buradaki *ulu’l-elbâb*’ı, *ulu’l-‘ukûl* (akıl sahipleri) şeklinde tefsir ettikleri görülmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 204.

⁴⁶³ Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 204.

olduğunu gösteren delilleri öğrenme ve bilgisini artırma imkânı bulur.”⁴⁶⁴ Başka bir zümre de “Akıl, Allah’ın yaratıp tanzim ettiği ve kullarına yerleştirdiği, faydalı ve zararlı şeylere delalet eden müktesep ilimle ziyadeleşen ve gelişen bir ma‘rifettir” demişlerdir.⁴⁶⁵ Muhâsibî, son iki zümrenin ve dilcilerin aklın bir şeyin özü olduğuna dair düşüncelerine açık bir itirazda bulunmamaktadır. Ancak örneğin akıl ile “lubb”ün aynı kavramlar olduğu düşüncesini de kabul etmemektedir.⁴⁶⁶ Kur’ân’daki kullanımdan hareketle bazen de iki kavramı birbirine yakın kullanmaktadır.⁴⁶⁷ Bir şeyin hâlisi ve özü anlamında lubbü değil cevheri tercih ettiği tabakât kitaplarında dile getirilmektedir. Nitekim biyografisine yer veren eserlerde “Her şeyin bir cevheri vardır. İnsanın cevheri akıldır. Aklın cevheri ise sabır veya tevfihtir”⁴⁶⁸ dediği aktarılmaktadır.⁴⁶⁹

Bununla birlikte zikredilen cevherin kelâm ve felsefe çevresinde ele alınan cevherden farklı olduğu, Muhâsibî’nin bununla daha çok insanı insan yapan özü ve diğer varlıklardan ayıran yönünü kastettiği aşikârdır. Zira Muhâsibî’nin aklın cevher olduğunu kabul etmediği görülmektedir. Akla ğarîze demesi ve ğarîzenin sıfat olması, akli cevher kabul etmediğinin güçlü delilidir. Çünkü bir şeyin cevher olması, kendisinin sabit başka şeylerin (araz) kendisine eklemelenmesi, dâhil olmasını gerektirmektedir ki Muhâsibî, tersi bir yaklaşıma sahiptir. Bu bağlamda akli “ğarîze” olarak tanımlaması da bilinçli bir tercih olsa gerektir. Zira bir şeyin tabiat ve seciye olması, aynı zamanda iyi/olumlu ya da kötü/olumsuz yönde değişebilir ve gelişebilir yönüne işaret etmektedir. Nitekim ğarîze sözlükte, “iyi ya da kötü ahlâktan ileri gelen tabiat, huy, seciye”⁴⁷⁰ olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle ğarîze, ham hâldeki aklın iyi ya da kötü yöndeki değişme imkânına işaret etmektedir. Bu yönüyle iyi ve kötü, fazilet ve reziletler gibi

⁴⁶⁴ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205.

⁴⁶⁵ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205.

⁴⁶⁶ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 204. Akıl ve lubb’ün ayrı ayrı kullanımları için bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 263, 275. Tirmizî de akıl, kalp, sadr, fuâd ve lubb’ün farklı kavramlar olduğu, daha doğrusu farklı idrak seviyelerine işaret ettiği düşüncesindedir. Bk. Tirmizî, *Beyânü’l-Fark Beyne’s-Sadri ve’l-Kalbi ve’l-Fuâdi ve’l-Lubb*, Ürdün 2009, s. 11 v.dğr. *Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayykitap, İstanbul 2013, (3. baskı), s. 74.

⁴⁶⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 266.

⁴⁶⁸ Tefvik, Allah’ın kulunun fiil ve eylemlerini rızasına ve muhabbetine muvafık kılması, ona sevdiği ve razı olduğu fiilleri yapma imkânı vermesidir. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersîdîn*, s. 166; *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 90. Ayrıca bk. Cürçânî, *et-Ta‘rifât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dârü’l-Fazîle, Kâhire 2004, s. 62. Gazzâlî’ye göre kalbe gelen hâtırlardan hayır ilhamını kabul etme yönünde kalbi hazırlayan lütfâ *tevfik*, şeytanın vesvesesini kabul etme yönünde kalbi hazırlayan kuvvete/hâtıra de *iğvâ* ve *hızlân* denilmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 59-62, 94; Gazzâlî, *Ravzatu’t-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, s. 121-122.

⁴⁶⁹ Örneğin bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IX, s. 107; Sülemî, *Tabakât*, s. 61; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 587. Zehebî, bunu “İnsanın cevheri fazilet (el-fazl), aklın cevheri ise tevfihtir” şeklinde aktarmaktadır. Bk. Zehebî, *Siyeru A‘lâm*, XII, s. 111.

⁴⁷⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, I-IV, (Abdülhumeyd Hindâvî), Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, s. 274; İbn Manzûr, *Lisân*, X, s. 50.

yaratılışın aslında olmayıp sonradan kazanılan ve bunlara eşit derece yönelimi ifade eden tabiata göndermede bulunmaktadır. Ayrıca bir şeyin öz ve cevher olması, onun durağan durumuna, tabiat olması ise içsel eğilimlerine ve dinamik yapısına göndermede bulunmaktadır.⁴⁷¹

Ancak Muhâsibî, “akıl ğarîzedir” derken buradaki ğarîzenin ne olduğu, ğarîzeye karşılık gelen diğer kavramların neler olabileceği, diğer bir ifadeyle hangi kelime ve kavramların (tabiat, fıtrat, seciye, mizaç vs.) ğarîze kelimesine karşılık geldiğini net bir şekilde açıklamamaktadır. Bu nedenle Muhâsibî’nin bununla daha çok akıl, bilgi ve duyular arasındaki farkı anlatmaya çalıştığı söylenebilir. Başka bir söylemle Muhâsibî’nin akli bu şekilde tanımlaması, onu, bilgi ve duyulardan ayırma çabası olarak okunabilir.

Muhâsibî, akli, insan varlığıyla kaim meleke (ğarîze) kabul etmesine rağmen aklın değeri ve üstünlüğü bağlamında yer verdiği rivayet, aklın insandan bağımsız kendine has varlığı olduğunu ima etmektedir. Rivayet, aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık⁴⁷² olmasıyla ilgili olup Muhâsibî’yi felsefecilerin müstakil akıl düşüncelerine yaklaştırmaktadır.⁴⁷³ Ancak bu bağlamda yer verdiği rivayetin mevzu olduğu ileri sürülmüştür. Nitekim Muhâsibî’nin akılla ilgili genel yaklaşımı da bunun zıddı yönde olup söz konusu rivayeti bir yerde kullanmaktadır.⁴⁷⁴ Ayrıca rivayete, akla müstakil varlık değil, şeref ve üstünlüğünü belirtmek üzere yer verdiği görülmektedir.⁴⁷⁵ Sonuç olarak akılla ilgili diğer açıklamalarına bakıldığında onun, akli, insan varlığı dışında bir gerçeklik olarak kabul etmediği görülmektedir. İnsanı bütün unsurlarıyla bir bütün görmesinin sonucu olarak akli da bu bütünlüğün ayrılmaz bir parçası⁴⁷⁶ saymaktadır.

⁴⁷¹ Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *DİA*, Ankara 2010, XXXIX, ss. 325-327.

⁴⁷² Aklın ilk yaratılan varlık olduğuyla ilgili rivayet ve bunun değerlendirilmesiyle ilgili bk. Mehmet Özşenel, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan*, 1998/1, ss. 171-189.

⁴⁷³ Nitekim Uludağ, ilk yaratılan varlığın akıl olduğuyla ilgili düşüncelere ve bu konuda rivayet edilen hadise Muhâsibî’den itibaren bütün mutasavvıfların yer verdiği, bunun Yeni Eflâtuncu görüşlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bk. Süleyman Uludağ, “Akıl” (Tasavvuf), *DİA*, ss. 246-247.

⁴⁷⁴ Erginli, Muhâsibî’nin bu gibi hadislerle *en-Nesâih* haricindeki eserlerinde yer vermemiş olmasını, hadis konusundaki tenkitçi yönünün zamanla gelişmesi olarak yorumlamaktadır. Bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 140.

⁴⁷⁵ “Allah akli yarattığı zaman ona otur dedi, o da oturdu. Ona kalk dedi, o da kalktı. Ona düşün (edbir) dedi, o da düşündü. Ona gel dedi, o da geldi. Ona bakıp ibret al (unzur) dedi, o da bakıp ibret aldı. Ona konuş dedi, o da konuştu. Ona sus dedi, o da sustu. Ona kulak ver ve dinle (ensit) dedi, o da kulak verip dinledi. Ona iyice düşünüp anla (efhim) dedi, o da iyice düşünüp anladı. İzzetim, celalim, azametim ve kudretime andolsun ki yarattıklarım arasında senden daha değerli, bana daha sevimli gelen ve mevki olarak daha faziletli bir şey yaratmadım. Zira ben seninle bilirim, senin vasıtanla insanlar bana ibâdet eder, hamdederler. Senden dolayı insanları mükellef tutarım, seninle alırsan seninle veririm, seninle cezalandırır, seninle ödüllendiririm.” Bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 130. Hadisin sıhhatiyle ilgili bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 404-410.

⁴⁷⁶ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 66.

Akla fehm, beyân, basîret ve ma‘rifet gibi anlamlar da yüklenmiştir. Ancak Muhâsibî’ye göre bunların akıl olarak isimlendirilmesi, anlam genişlemesi ve mecaz olup aklın kendisi değil, akıldan kaynaklanan düşünme ve açıklama (beyân) biçimleridir.⁴⁷⁷ Bunlar aklın birer fonksiyonu olduğundan akıldan ayrı müstakil varlıkları da yoktur. Dolayısıyla aklın bu eylem ya da seviyeleri, aklın bütünlüklü yapısına bir halel getirmemektedir. Zira akıl bir bütündür ve zikredilen kavramlar, bu bütünlüğün birer fiili konumundadır. Ayrıca Muhâsibî’nin akli kalpte nûr kabul etmesi, kalbin de Kur’ân’da ifade edildiği üzere her insanda tek olması,⁴⁷⁸ birden çok akıldan bahsedilmediğinin başka bir göstergesidir. Dolayısıyla son tahlilde bunların ne akıldan ayrı varlıklar ne de aklın birer cüzü olduğu söylenebilir.⁴⁷⁹

Neticede zikredilen bu kavramların her birinin ham hâldeki ġârizî aklın tedrici gelişimini, başka bir ifadeyle bilkuvve akıldan bilfiil akla dönüşümünü ifade etmektedir. Bu yaklaşım, aklın terbiye edilmeye açık yönüne de göndermede bulunmaktadır. Diğer bir husus ise Muhâsibî’nin bundan sonra akli iyice ahlâk alanına geçtiğidir. Zira basîret ve ma‘rifet, aklın ahlâkla yetkinleşen idrak seviyelerine işaret etmektedir. Nitekim “Hakk için amelde bulun ki Allah nurunu ve basîretini artırsın”⁴⁸⁰ ifadesi, bu hususa işaret etmektedir. Yine akılların temiz olup Allah ve Allah’ın emirleriyle irtibatlı bir akıl olması, ilâhî nimet sayesinde erişilen ilim, ma‘rifet ve fetânet nedeniyle⁴⁸¹ olduğuna yönelik vurgusu da aklın gelişime açık yapısıyla ilgilidir.

Sözü edilen kavramlardan fehm, genel olarak insanın anlama, kavrama, duyarlılık ve idrak;⁴⁸² beyân ise söyleneni anlama ve anladığını açıklama, dile getirme yetisi olarak açıklanabilir. Muhâsibî, manada isabet olarak addettiği fehmi ve bu mananın vuzuha kavuşturulmasını (beyân), aklın pratik neticeleri olarak kabul etmektedir. Burada fehm umumiyetle kişinin din ve dünyayla ilgili duyduğu, tattığı ve kokladığı her şeyi anlama, açıklama ve bunun akılla zapt edilmesini ifade etmektedir. Akıl ve akılla ilgili kavramlara yaklaşımından hareketle, Muhâsibî’nin nazarî akla fehm adını verdiği ve aklın işleyişinde anlama (fehm) ile dile getirmeyi (beyânı) birbirinin tamamlayıcısı olarak gördüğü⁴⁸³ söylenebilir. Bu işlevinden ötürü insanların fehmi akıl, sahibini de akıllı olarak

⁴⁷⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 250. Muhâsibî, akıl ve beyânın akıldan kaynaklanmasına rağmen aklın kendisi olmadığını kelimelerin sözlük anlamından hareketle de temellendirmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 204, 209.

⁴⁷⁸ Ahzâb, 33/4.

⁴⁷⁹ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 78.

⁴⁸⁰ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 58. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 83.

⁴⁸¹ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 55.

⁴⁸² Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 376.

⁴⁸³ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 208, 209-210; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 126-127.

isimlendirdiklerini aktarmaktadır. Bu bağlamda Tâhâ, 20/13 âyetini zikretmekte ve buradaki “sem” ifadesinin “akletme” şeklinde tefsir edildiğini belirtmektedir. Fehm - hidayet ehli olsun dalâlet ehli olsun- Allah’ın yaratmış olduğu akıl ğarîzesi sahiplerinde müşterek bir haslet olup insanlar (muti, asi vs.), bu ğarîzeye sahip olma ve özellikle dünya işlerinde beyânı anlama (fehmü’l-beyân) konusunda eşittirler.⁴⁸⁴ Onun fehmden beklediği ise Allah’a ve âhirete yönelmesidir. Kur’ân’ın gerçek manada anlaşılması Muhâsibî’nin fehmden beklediği diğer bir husustur ki bu seviyedeki bir anlayışı “sahîh fehm”⁴⁸⁵ olarak niteler. Fehmin bu derecesi; takvâ, Allah hukukuna riayet, akıl ve ilmin hevâ ve şehvetlerin önünde tutulmasıyla ilgilidir. Bu yönüyle fehm de ahlâkla gelişen anlama seviyesine işaret etmektedir ki Allah’ın hoş görmediği bir hasletin ortadan kaldırılmasıyla nûr ve fehmin artması arasında kurulan irtibat⁴⁸⁶ bununla ilgilidir.

Diğer kavramlardan basîret ve ma’rifet, dünya ve âhirette faydalı ve zararlı şeylerin gerçek değerini bilmeyi, ilâhî ve ahlâkî değerlerin farkında olmayı ifade etmektedir. Akıl bu yönüyle Allah’ın lütfu olup (el-‘aklu ‘anillâh) bu seviyeye erişmesi, Allah’a ve âhirete yönelmesiyle (ahlâklanmasıyla) ilgilidir.⁴⁸⁷ Muhâsibî’nin akli basîret ve ma’rifet yönleriyle zikretmesi, akla ahlâkî yaklaşmanın neticesidir. Özellikle basîretin Muhâsibî’de ahlâk duygusunun ve pratik aklın görevini birden yüklendiği söylenebilir. Nitekim Muhâsibî’ye göre aklın basîret ve ma’rifet yönünde gelişebileceği ve iyi kullanıldığı takdirde insanın iç dengelerini düzenleyip koruyabilecek meleke hâline gelmesi mümkündür.⁴⁸⁸ Bu durumda aklın temel işlevlerinden biri, kişiyi ma’rifet, basîret ve ilme ulaştırması, diğer bir ifadeyle ğarîzî aklın basîret ve ma’rifet yönünde gelişme göstermesidir. Bununla birlikte Muhâsibî’ye göre akıl, ma’rifetin zorunlu sebebi ve illeti değildir. Zira birçok kimse akıllı olmakla birlikte ma’rifetten yoksundur.

Basîret genel olarak nasların hükümlerini ve mevcut şeylerin değerlerini doğrudan görmek, konusunun ise öncelikli olarak Allah’ı tefekkür, dünya ve âhirette yararlı ve zararlı şeyleri bilmektir.⁴⁸⁹ Nitekim Muhâsibî, Bakara, 2/219, 266. âyetlerde zikredilen “dünya ve âhireti düşünmek” ifadesinin tefsirlerde, dünyanın fena, âhiretin ise ceza, mükâfat ve ebediyet yurdu olduğunun farkına varılması, dünyadayken yapılanlar

⁴⁸⁴ Muhâsibî, bu bağlamda Bakara, 2/26, 75, 144, 146 ve En’âm, 6/114 âyetlerini zikrederek düşüncesini temellendirmeye çalışmaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 208-209.

⁴⁸⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 110.

⁴⁸⁶ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 93; *er-Ri’âye*, s. 118, 376; *Âdâb*, s. 122; *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 276, 313, 318.

⁴⁸⁷ Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 210.

⁴⁸⁸ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 76; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 150.

⁴⁸⁹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 210; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 76.

konusunda hesaba çekileceğinin idrak edilmesi olarak tefsir edildiğini⁴⁹⁰ aktarmaktadır. Allah'ı tefekkür görevini basîret ve ma'rifete yüklemesi de akıllı salt düşünsel değil, pratik ve terbiye edilebilir yönüyle ele aldığına göstergesidir. Allah'ı düşünen/bilen kimse, emirlerini yerine getirip nehiylerinden sakınır. Bu şekilde Allah hukukuna riayet ettikçe Allah'a î mân şuuru artarak duygu, düşünce ve davranışlarında Allah rızasını daha çok gözetmeye yönelir ki bu gelişim süreci, Muhâsibî'nin akıldan beklediği asıl görevidir. Kısaca basîretin tam bir idrak ve/veya kalpte hâsıl olan kâmil bir ma'rifet olduğu, gelişiminin akıl, ilim, tefekkür, sıdk ve ameller mümkün olabileceği söylenebilir. Muhâsibî, aklın basîret ve ma'rifet yönünde gelişip kazanacağı nitelikleri, aklın derece derece Allah hakkında akleden bir akıl olma sürecini şu şekilde anlatmaktadır:

“... Bundan ötürü kişinin ma'rifet ve basîreti, Allah'ın kudretinin, nimet ve ihsanının, sevap ve cezasının (‘ikâb) kadrinin büyüklüğünü anlaması sayesinde artar neticede cezadan kurtuluşa ve sevaba kavuşmaya ulaşır. Allah'ın azametini anladığı zaman, Allah'ı yüceltir ve ondan sakınır. Allah'ı yüceltip sakındığı zaman, ondan hayâ eder, tâate sarılır ve gazabından sakınır. Cezadan kurtuluşa ve sevaba kavuşmaya nail olmanın büyüklüğünü anladığı zaman, ilim talebine önem verir ve anlamaya (fehm) rağbet gösterir. Bu seviyeye erişmiş bir akıl ise kişinin gayret ve himmetinden çok Allah'ın lütfu olan bir akıldır (el-‘akl ‘anillâh). Bu şekilde ilim talebine önem verdiği zaman, Mevlâ'nın onun sevap ve cezasının kadrinin büyüklüğüne delil getirir. Buna delil getirdiği zaman beyânın (Kur'ân'ın) hakikatlerini görür (absara) ve anlar. Bunu anladığı zaman, hem Allah'ın kadrinin -ki Allah bunu arz etmiştir- hem de sevap ve cezasının kadrinin büyüklüğünü akleder. Bunun büyüklüğünü düşünüp anladığı zaman, Allah'tan korkar, ürperir, ümit besler (recâ), rağbet edip iştîyak duyar. Artık gözüyle görüyor gibidir. Böylece Allah tarafından akıllı kılınmış olur. Bu nedenle (basîret ve ma'rifet) akıl şeklinde isimlendirilmiştir. Çünkü bunu akıl sayesinde talep etmiş, anlamış, gerekli görmüş ve bunu ortadan kaldıracak şeyden akıl sayesinde kaçınmıştır. İşte o, bu şekilde rabbini akleder.”⁴⁹¹

Kısaca Muhâsibî'nin akıldan beklediği fehm, beyân, basîret ve ma'rifet bütünlüğünü elde etmesidir. Çünkü bu bütünlüğe ulaşamayan akıl, onun nazarında noksan bir akıldır. Başka bir ifadeyle Muhâsibî, seciye hâlindeki akıllı yetersiz görüp bunun eğitilip geliştirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda basîret ve ma'rifet için terbiye edilmiş akıl denilebilir. Neticede akıl, tecrübe yardımıyla kemâle ereceğinden bu iki akıl türünün (ğarîze-mükteseb) birbirinden ayrılması mümkün değildir. Bu bağlamda Hakka, 69/12. âyetini zikrederek âyetteki “Allah'ı işitip akleden bir kulak” ifadesiyle,

⁴⁹⁰ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 224, 225.

⁴⁹¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 210-211.

“Allah’ı, Allah’ın kendisine bildirip haber verdiği âyetler arasında duyduklarını akledip iyice anlamının” kastedildiğini ve gerçek aklın bu akıl olduğunu⁴⁹² belirtir. Bu akletme seviyesini yitiren kimsede, Allah’ın akıllı ile delileri ayrı tuttuğu akıl ğarîzesi olmakla birlikte Allah hakkında akleden olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Böyle bir kimse, Allah’tan geleni düşünme ve anlama hususunda da akılı noksandır (basîret ve ma‘rifetten yoksundur). Bu nedenle böyle bir kişi sadece beyânı anlama (fehm) noktasında akıllı olarak addedilebilir ki Kur’ân’da böyle kimseler de akleden olarak nitelendirilmektedir.⁴⁹³

Muhâsibî, Kur’ân’ın yaklaşımına uygun olarak⁴⁹⁴ bilme, anlama (fehm-beyân) ve akletmeyi birbirlerinden ayırmaktadır. Konuyu müşrikler üzerinden örneklendirerek ğarîzî akılları olmasına rağmen basîret ve ma‘rifet düzeyinde akletmemelerinin sebebini, kendi düşüncelerini üstün görmeleri (i‘câbu’r-re’y), atalarını ve ulularını taklit etmeleri⁴⁹⁵ olarak açıklar. Bununla birlikte bunların dinî konulardan daha karmaşık dünyevî iş ve maişet inceliklerini ince ayrıntılarına kadar bildiklerini ifade eder. Dolayısıyla onların sadece dünya işlerini aklettikleri ğarîzî akılları vardır. Muhâsibî, bu bağlamda Hasan-ı Basrî’den, “Allah’a andolsun ki onlardan birinin dünyalıkları konusundaki ilmi, tırnağı üzerinde dirhemi çevirip ağırlığını haber verecek seviyeye ulaşmıştı. Ancak doğru düzgün namaz kılmıyorlardı”⁴⁹⁶ sözüne yer vermektedir. Sonuçta Muhâsibî’nin, akılı, Allah’ı bilmenin etkin unsuru ve kulluk görevinin gerçekleştirilmesinin temel faktörü kabul ettiği söylenebilir.

Muhâsibî, akılı, doğuştan/fitrî (‘aklun ğarîzatun) ve sonradan kazanılan/gayr-i fitrî (‘aklun tecâribun) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu bağlamda aklın tecrübeyle kazanılmasından (iktisâbu’l-‘akl) da⁴⁹⁷ bizzat bahseder. İnsan, bu tecrübî aklını da ğarîzî akıyla kazanmaktadır. Ğarîzî aklın neliği de tecrübî akılla idrak edilmektedir.⁴⁹⁸ Başka bir anlatımla sürekli fiil hâlinde bulunan, olumlu ve olumsuz yönde gelişebilen (inan,

⁴⁹² Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 211.

⁴⁹³ Hacc, 22/46; Rûm, 30/7; Ahkâf, 69/26; Bakara, 2/75. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 212.

⁴⁹⁴ Örneğin bk. Furkân, 25/44.

⁴⁹⁵ Kehf, 18/104; Fâtır, 35/8; Mücâdele, 58/18. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 213, 215-216.

⁴⁹⁶ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 213-214.

⁴⁹⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 129; *el-Kasd*, s. 251-252. Benzer bir ayırım için bk. Câhız, “el-Me‘âş ve’l-Me‘âd”, (*Resâilü’l-Câhız* içinde), (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1964, I, s. 96; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik -Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015, s. 126-127.

⁴⁹⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 252-253. Muhâsibî, idrakte bulunanın akıl olduğunu söylediği yerler de vardır. Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 361. Benzer bir ayırım ve yaklaşım için bk. Mâverî, *Kitâbu’l-Buğyetü’l-Ulyâ fî Edebi’d-Dünyâ ve’l-Dîn/Yüce Hedefler Kitabı*, (Arapçadan çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi), (haz. Yaşar Çalışkan), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 45.

inkâr eden, fehmeden vs.) ğarîzî akıldan, tecrübî/kesbî akıl meydana gelmektedir.⁴⁹⁹ Bu nedenle akıl, bir taraftan insanın doğuştan sahip olduğu yeti ve kabiliyet diğer taraftan öncekine tabi ancak sonradan geliştirilebilir bir yapıdadır. Bu yaklaşım aklın somut, donuk ve herkeste aynı olmadığını göstergesidir. Dolayısıyla aklın ziyadeleşmesi, noksanlaşması, iyiye ve kötüye yönelmesi mümkündür.⁵⁰⁰ İnsanlar, aklın ğarîze olma yönüyle eşit, mükteseb tarafıyla farklı olup isteyen herkes elde edebilir.⁵⁰¹ Neticede Muhâsibî, maksada (Allah’a ve âhirete) doğru ilerleyen (müteveccih) hareket hâlindeki bir akıl görüşü ortaya koymuştur. Biyografisini ele alan eserlerde de Muhâsibî’nin, aklı, tabiatı nûr (nûru’l-ğarîza) olduğunu tecrübe, ilim ve hilmle ziyadeleşip kuvvetlendiğini söylediği⁵⁰² aktarılmaktadır. Bununla birlikte her iki aklın da mekânı kalp olup⁵⁰³ izharı organlar (eylem ve davranışlar) vasıtasıyladır.

Muhâsibî, başka bir eserinde aklı, dînî ve dünyevî olarak da ayırmaktadır. Dünyevî akılla, çeşitli sanatları ve dünya işlerinde maharetli olmayı kastederken inanmayanların dünya işlerinde akıllarının iyi çalıştığını belirtmektedir. Dinî akılla ise sevabı ve cezayı yani âhîret ahvâlini düşünmeyi kastetmekte ve bu konuda inkâr edenlerin (kâfirlerin) başarılı olamadıklarını⁵⁰⁴ dile getirmektedir. Ancak Muhâsibî, *el-‘Akl* eserinde dînî-dünyevî şeklinde net bir ayırma gitmemektedir. Hatta aklın anlamlarından olan basîret ve ma‘rifeti, dünya ve âhîret için faydalı ve zararlı şeylerin değerinin büyüklüğünü anlaması olarak kabul etmekte ve buna Allah’ı, onun azametini, yüceliğini, nimetlerini, sevap ve cezasının büyüklüğünü vs. düşünen anlamında “el-‘akl ‘anî’llâh” demektedir, dînî ve dünyevî herhangi bir ayırım yapmamaktadır. Ayrıca ğarîze olarak adlandırdığı aklın hidayet ve dalâlet ehli kimselerde ortak olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁵ Bu nedenle bu ayırımın nazarî akıl değil, amelî akılla ilgili olduğu söylenebilir ki devamındaki açıklamalarından bunu anlamak mümkündür. Ayrıca bu ayırımın Muhâsibî’nin akılla ilgili yaklaşımının henüz netleşmemesine ya da zâhir-bâtın ayırımının ilk denemelerine⁵⁰⁶ ya da müstensih tasarrufuyla ilgili olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Ancak *el-‘Akl* eserinde işlevsel (dînî-ahlâkî) yaklaşımın neticesi olarak aklı, dînî/uhrevî-dünyevî fonksiyonları açısından ele aldığı görülmektedir.

⁴⁹⁹ Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205-206.

⁵⁰⁰ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 252-253.

⁵⁰¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205; *el-Kasd*, s. 251-253.

⁵⁰² Mâlinî, *Kitâbü’l-Erba‘în*, s. 146; İbn Hallikân, *el-Vefeyât*, II, s. 58; Sübkî, *Tabakât*, II, s. 281.

⁵⁰³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251, 252.

⁵⁰⁴ Bk. Muhâsibî, “Kitâbü’l-Halve ve’t-Tenakkul fi’l-‘İbâdeti ve Deracâtî’l-‘Âbidîn”, (nşr. Abduh Halife el-Yesû‘î), *el-Meşrik*, Beyrut 1954-1955, s. 451-452.

⁵⁰⁵ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 208, 210.

⁵⁰⁶ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 141.

İmtihan olunmakla memur kılınan akıllı ve erişkinlerin tümünün, ister büyük ister ayrıntı (dakîk) olsun dünya işlerini temyiz edecekleri akla, işitme gibi duyu organlarına sahip oldukları hâlde onların çoğunun âhireti (va'd ve va'idi vs.) akletmediklerini⁵⁰⁷ söylemesi⁵⁰⁸ bu ayırımı işaret etmektedir.

2.1.2. Akıl, Bilgi ve Duyu İlişkisi

Muhâsibî'de bilgi kaynaklarının vahiy, nas (Kur'ân ve sünnet), haber, kalp, akıl ve duyular/duyulur âlem şeklinde sıralanması mümkündür. Muhâsibî'ye göre akıl ilk bilgilere (duyulardan gelmeyen bilgiler) değil, bilgiyi ortaya çıkaran ve insanî öznenin ğarîze olarak adlandırılan özelliğine tekabül etmektedir. Muhâsibî, bu düşünceyle akılla bilgiyi eşitleyen yaklaşımlara karşı çıkarak akılla duyuları (havâss) ayırır.⁵⁰⁹ Zira akletme, tikellerden hareketle tümellere ulaşmak ve buradan bir netice elde etme hadisesi olup bunun sadece duyularla sağlanması mümkün değildir. Neticede duyularla elde edilen veriler kalp/akıl tarafından işlenerek bilgi hâline getirilmektedir. Bu nedenle sadece duyulardan hareketle bilginin meydana gelmesi imkânsızdır. Çünkü örneğin hayvanlar da görme ve işitme gibi duyulara sahip olmalarına rağmen gördükleri ve işittikleriyle ilgili kendilerinde bir bilginin oluşması gayrı kabildir. Zira içgüdüleri (ma'rifet) olmasına⁵¹⁰ rağmen duyulardan gelen veriyi bilgiye dönüştürecek akıldan yoksundur. İnsan ise hayvanlardan farklı olarak gördüğünü, işittiğini vs. akletme ve bilgiye dönüştürme potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte aklın duyulardan ayrışması, kavram oluşturup bilgi elde etmesi de yetmemektedir. Kur'ân'ın ısrarla vurguladığı ve Muhâsibî'nin de belirttiği gibi duyuların insanı itibar, tefekkür ve tedebbür yoluyla Allah'a ulaştırması beklenmektedir. Muhâsibî, bunu şu şekilde dile getirir:

“... Bir kulun itibarını yükseltmesi, ilmini artırması ve faziletini yüceltmesi için tefekkür (tefkîr), nazar ve zikir en büyük zenginliktir. Tefekkürü az olanın itibarı az olur, itibarı az olanın ilmi az olur, ilmi az olanın cehaleti çok olur ve kusuru ortaya çıkar. Böylece o iyiliğin (birr) tadını, yakînin sübutunu ve hikmetin ruhunu (rûhu'l-hikme) hissedemez...”⁵¹¹

Muhâsibî; aklın varlığı, eşyâ ile irtibatı ve kendisinin bizzat bilgi değil, bilgi kaynağı olduğuyula ilgili çeşitli deliller (hüccet) öne sürmektedir. Bu bağlamda zikrettiği

⁵⁰⁷ A'râf, 7/179, 198.

⁵⁰⁸ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 217-218.

⁵⁰⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 252; *el-'Akl*, s. 202.

⁵¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 252.

⁵¹¹ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 235.

delillerden biri dış âlem ('ıyânü'z-zâhir⁵¹²) ve naslardır (haberu kâhir⁵¹³). Bunlar aynı zamanda diğer bilgi kaynaklarını da teşkil etmektedir. Burada akıl ve her iki hüccet birbirini tazammun (içermek, uyuşmak) etmektedir.⁵¹⁴ Akıl, akıl yürütmeyi ve istidlalde bulunmayı yapan (müstedil) tabiattır. İstidlalde bulunan akıl olmakla birlikte tabiat ve nas (ma'kûlât), akıl yürütmenin aslı ve illeti olup bunlar akledilmek için vardır. Dolayısıyla vahiy ve âlem (akıl varlığına yönelik deliller) olmadan istidlalin/düşünmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu durumda dış âlem ve nasların kendileri bilgi olmaları bakımından akla istidlalde bulunabileceği verileri sunan kaynak konumundadır. Zira ğarîzî akıl, algılamamanın dışında olup delille ortaya çıkmaktadır. Muhâsibî, akıllı/akıl yürütmeyi nas karşısında fer' kabul ederek aslın (nas) olmadığı yerde ferin bulunmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Dış âlem, aynı zamanda gayba delalet eden şahit konumundadır. Haber ise doğruluğa (sıdk) delalet etmektedir. Bu yüzden Muhâsibî, aslı sağlamlaştırmadan fer'e teşebbüs eden kimseyi sefih⁵¹⁵ addetmektedir.

Kısaca Muhâsibî, aklın delil olmadan hareket edemeyeceğini, bu nedenle âlem ve haberin akıl yürütmenin esasını teşkil ettiğini belirtmektedir. Akıl ise bu iki delili işletme rolü üstlenmektedir. Dolayısıyla bilgi, mezkûr deliller üzerinden akıl yürütme ve düşünme yoluyla aklın kullanılmasından doğmaktadır. Bu nedenle aklın kendi başınlığı olmakla birlikte delille ortaya çıktığı, tabiat ve nasların aklın/akıl yürütmenin saiki ve aslı olduğu⁵¹⁶ söylenebilir. Akıl burada sadece duyuların algıladığını işleyen ve bu şekilde bilgiye erişen bir tabiat değil, aynı zamanda görünmeyen, bilinmeyen alanla alakalı bir farkındalığı ve kavrayışı ifade eder ki itibar, basîret vs. bununla ilgili kavramlardır.

Akıl ile bilgi (zaruri bilgi, ma'rifet) farklı kavramlar olduğundan rasyonel olarak bilinen bir şeyin her zaman ahlâkî eylemle sonuçlanacağı şeklindeki zorunlu ilişkiyi de ortadan kaldırmaktadır. Akıl burada ilmi/bilgiyi elde etmek için vazgeçilmez kaynak ve birbirlerini tamamlayan⁵¹⁷ birer unsur olmasına rağmen bilginin kendisi değildir. Bu yaklaşımın neticesi olarak Muhâsibî, akılla cehli zıt kabul eden yaklaşımlara itibar etmemektedir. Bunu delilik, ahmaklık, bilgisizlik (nekire-nükre) ve bilgi (ma'rifet) arasında kurduğu ilişkiyle açıklamaktadır. Delilik ve ahmaklığın (cünûn ve'l-humk)

⁵¹² Delil/hüccet, tabiat, açık müşahade, kâinat, dış âlem, duyular, görünür varlıklar âlemi.

⁵¹³ Vahiy, naslar, Kur'ân-ı Kerîm.

⁵¹⁴ Gazzâlî'nin "Akıl ancak şeriatla hidayete erer, şeriat da ancak akılla anlaşılabilir" [bk. Gazzâlî, *Me'âricü'l-Kuds/Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun), İnsan Yayınları 2007, (2. baskı), s. 49-50] sözü Muhâsibî'nin akıl ve haber/nas ilişkisini açıklar niteliktedir.

⁵¹⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 232-233. Benzer bir yaklaşım için bk. Câhız, "Hüccetü'n-Nübüvve" (*Resâilü'l-Câhız* içinde), Kahire 1979, III, s. 225-226.

⁵¹⁶ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 72.

⁵¹⁷ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 205; *er-Ri'âye*, s. 189.

bilgisizlik olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. “Zira ma‘rifet akıl olmuş olsaydı delilik (cünûn) ve ahmaklık, bilgisizlik şeklinde isimlendirilirdi. Şayet bilgi akıl olmuş olsa delilik ve ahmaklığın da bilgisizlik olarak isimlendirilmesi gerekirdi.” Muhâsibî, ilim ehlinin mecnuna “münkir (bilgisiz) ve cahil”; münkir ve cahile de “mecnun” demekten imtina ettiklerine göre, kendi görüşünün doğru olduğunu belirtir. Zira cehl, ilmin/bilginin, ma‘rifetse bilgisizliğin/inkâr etmenin (nekire-nükre) zıddıdır.⁵¹⁸

Aklın bilgi olmayıp ğarîze olduğuna işaret eden hususlardan biri, onun sayesinde bilip (‘arafe) ikrar etmek, bilip ya da zanda bulunup inkâr etmektir. Zira inkâr da ma‘rifetin zıddı da birer fiildir. Bunun yanında insanın zaruret (ğarîzî aklın gerektirdiği zaruri bilgiler) gibi tabiatın gerektirdiği bir fiili tabiî olarak yapması da aklın ğarîze olmasıyla ilgilidir. Kişinin kendisini (nefseh), babasını, annesini, gökyüzünü, yeryüzünü ve gördüğü bütün varlıkları bilmesi de tabiatı gereğidir. Bütün bunlar insanî tabiattan kaynaklanan (zorunlu) fiillerdir. Şayet akıl, eşyanın isimlerini işittiği bilgi (ilim) hususunda istidlalde bulunmayıp sonradan görmüş olsaydı, onları bir görüntü olarak bilir (ma‘rifet), isim olarak bilmez ve onların anlamları arasında herhangi bir ayırım (tafsîl) yapamazdı. Muhâsibî, düşüncesini desteklemek amacıyla Bakara, 2/31-32. âyetlerini zikreder. Zira âyetlerde Allah’ın meleklerle eşyanın isimlerini söylemelerini emrettiği zaman onların “Senin bize öğrettiklerinden başka hiçbir bilgimiz yoktur” deyip “Bizim bununla ilgili aklımız yoktur” dememeleri bunun göstergesidir.⁵¹⁹ Neticede insan doğuştan bilgi sahibi olmayıp bilgiyi, tecrübe ederek ve başkasından öğrenerek (ta‘lîm) elde etmektedir.

Eşya isimlerinin doğuştan bilinmemesi, aklın bilgi olmadığının başka bir delilidir. Zira akıllı kimse (‘âkil), eşyanın isimlerini ancak çocukluğundan (tıfl-tufuliyet) itibaren görerek ve işiterek ta‘lîm etmek suretiyle bilebilir (ma‘rife) ve manaları arasında ayırım yapabilir.⁵²⁰ Yoksa bunlara doğuştan sahip değildir. Kişinin doğuştan sahip olduğu şey ğarîzî akıldır ve bilgi (ma‘rifet), bu ğarîzeden meydana gelmektedir.⁵²¹ Buna göre kişi aklı sayesinde bilgiye derece derece erişebilir. Muhâsibî’nin akılla ilgili bu yaklaşımı ve bilgiyle kurduğu ilişki, Mu‘tezilî âlimlere tenkit olarak okunabilir. Zira Mu‘tezilî âlimlerin çoğu, akıl ile zarurî bilgiler arasında özdeşlik kurmaktadır. Dolayısıyla Platoncu düşünceyi çağrıştıran insanın zorunlu olarak kabul etmek durumunda olduğu zarurî

⁵¹⁸ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205.

⁵¹⁹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205-206.

⁵²⁰ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 206.

⁵²¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 205, 206.

bilgilerin her insanda doğuştan olduğu fikrini de kabul etmemektedir. Ancak Muhâsibî'nin bilgi ile bilgiye uygun ahlâkî eylemlerde bulunma bakımından Platon'a yaklaştığı ileri sürülebilir.

Mezkûr ayırma rağmen Muhâsibî'de aklın bilginin kaynağı olduğu hususunda şüphe yoktur. Örneğin *Fehmü'l-Kur'ân* eserinde lübb, te'akkul, tezekkür, tefekkür⁵²² gibi aklın işlevsel yönünü öne çıkaran âyetleri zikrederek aklın değerini ortaya koyduğu yerde onun bilgi ve eylemle ilişkisini de öne çıkarmaktadır.

“... Allah, akılları; hikmetin kaynağı, görüş ve düşüncelerin (ârâ') ortaya çıkarıcısı, fehmin çıktığı memba (müstenbat), bilginin ('ilm) bağlandığı yer (ma'kalü'l-'ilm), gözlerin nuru ve elde edilen her bir duyu ve bilginin dayanağı kılmıştır. İnsan kendisine bildirilen gayb ilmine dair delillere akıl sayesinde erişebilir. Yine akıl sayesinde, amellere meydana gelmeden önce muktedir olur, varlığa çıkmadan önce de sonuçları hakkında bilgi sahibi olur. Organlardan sadır olan fiiller de aklın emriyle gerçekleşmektedir. Bu nedenle organlar akla hemen itaat eder veya akıl onları menedip kerih gördüğü şeylerden alıkoyar...”⁵²³

Kısaca Muhâsibî'ye göre duyularla elde edilen duyumların akla gelerek akılda işlenmesi suretiyle bilgi oluşup bu duyum ve bilgi neticesinde eylemler meydana gelmektedir. Bu bakımdan akıl, hem bilgi hem de eylemin merkezidir. Genelde sûfiler özelde Muhâsibî, kelâm ve felsefede olduğu gibi aklın mahiyeti, bilgi ve duyularla ilişkisi konusunda uzun teorik tartışmalara girmezler. Muhâsibî, insan gerçekliğini merkeze alarak akı verili olarak kabul etmektedir. Daha pratik bir yol tercih ederek asıl dikkati aklın terbiye edilmesi yönüne vermiştir. Bu nedenle akıl-duyu ve bilgi ilişkisinden ziyade akıl-eylem (ahlâk) ilişkisine değinmektedir. Sonuçta akıl, duyu ve bilgi ilişkisinde de akla, ahlâkla/değerle bilgiyi birleştiren bir mana vermeye çalışmıştır.⁵²⁴ Ayrıca akı, *Fehmü'l-Kur'ân* eserinin girişinde zikretmesi de Kur'ân'ın doğru anlaşılması için öncelikle sağlıklı olması gerektiği gibi bir imayı içermektedir. Nitekim “Allah, insanların lübbleri yününden hitapta bulunmuş”⁵²⁵ derken zikrettiği âyetler ve devamındaki açıklamalar buna işaret etmektedir.

2.1.3. Aklın Değeri ve Fonksiyonu

⁵²² Nazar ve tefekkür, bir işin akıbeti konusunda düşünmek iken tedebbür, bir işin sonucunu en başından hesap etmek anlamına gelir ki aynı kökten gelen tedbir, tedebbürün sonucu olarak gereken önlemi almak manasındadır. Düşünme, tedebbürdeki gibi geleceğe değil de geçmişe yönelik olduğu zaman tezekkür anlamına gelir. Akletmek ise hem nazarı hem de amelî mevzularla ilgili düşünme biçimini ifade etmektedir. Bk. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 53-57.

⁵²³ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, (el-'Akl ile birlikte), (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dârü'l-Fikir, 1971, s. 266-267.

⁵²⁴ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 148.

⁵²⁵ Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 266-267.

Muhâsibî’de insan ve insanla ilgili kavramlar gibi ahlâk düşüncesi de dine/vahye dayanmaktadır. Buna göre onun nazarında ahlâk, dinden ayrı bir alan olmayıp din, ahlâkın temelini teşkil etmektedir. Dolayısıyla ahlâkî yaklaşımının “dinî ahlâk/din ahlâkı ilmi (bâtın ilim)”⁵²⁶ şeklinde adlandırılması mümkündür ki bu ifadeyi (ahlâku’d-dîn) bizzat kendisi kullanmaktadır.⁵²⁷ Bu nedenle onun nazarında akıl, dinden/vahiyden bağımsız iyi ve kötüyü belirleme ve tek başına ahlâkî ilkeler koyma yetkisine sahip değildir. Zira değerlerinin farkında olduğu bu şeylerin kapsamına dinin muhtevasını teşkil eden emir ve nehiyeler de girmektedir. Aklın amelî tarafı diyebileceğimiz basîret ve ma‘rifet ise vahiyden bağımsız ahlâkî ilkeler koymaktan ziyade, dünya ve âhirette faydalı ve zararlı olan şeylerin değerini gören, duyan ve bilen yönleridir. Başka bir söylemle akıl, iyi ve kötüyü (hayır ve şer) belirleyip ahlâkî ilkeler koyan değil, vahiyle bildirilen dinî ve ahlâkî ilkeleri anlayan, buna bağlı kalıp buna göre eyleyen konumundadır. Nitekim Muhâsibî’de aklın ayırt ediciliği, iyi ile kötünün ne olduğunu tespitten ziyade Allah’ın sevdiği ve sevmediği ya da Allah’ın iki emrinden hangisinin daha faziletli olduğu arasında gerçekleşmektedir. Bununla birlikte Muhâsibî, akli, bilgi kaynaklarından biri, dinî nas ve esasları anlama ile mükellefiyetin temeli, dinî ve ahlâkî alanın etken unsuru olarak kabul eder. Nitekim aklın Allah’ın kullarından imtihana tabi tutulacakların varlığına yerleştirdiği bir kabiliyet⁵²⁸ olduğunu belirtir. Bu bağlamda aklın anlamak (fehm), düşünüp ibret almak üzere eşlik etmediği bir nassa da sıcak bakmamakta, (sahip olunan) ahlâkın güzel olmasında vahiyle birlikte akli da temel ölçüt kabul etmektedir.

Muhâsibî, vahyi öncelese de akla büyük değer verir. Nimetlerin ilki olarak Allah’ın farzlarına götüren ilmin (Kur’ân ve sünnetin) bilinmesi (ma‘rifetü’l-‘ilm), sonraki nimetleri sırasıyla sıhhat, zenginlik ve akıl⁵²⁹ olarak zikretmesi, akla verdiği değerle ilgilidir. Ancak zaman zaman akla ve akılcı yöneme eleştiriler de yöneltmiştir. Örneğin müteşabih ve gayb âlemi gibi insan akli ve bilgi sınırlarını aşan durumlarda kıyas ve istidlalde bulunarak (re’y, te’vîl) akli nakle önceleme, Muhâsibî’nin sıcak bakmadığı bir durumdur.⁵³⁰ Yine “Allah’a aklınla itaat etmekten sakın!”⁵³¹ ifadesi de akla yönelik tenkitlerdendir. Fakat mezkûr tenkit, Muhâsibî’nin akılla ilgili genel yaklaşımına ters

⁵²⁶ Câbirî, *Arap Ahlaki Akli*, s. 694, 697, 706.

⁵²⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 450.

⁵²⁸ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 452; *el-Akl*, s. 203, 210; *er-Ri‘âye*, s. 252; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 142.

⁵²⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 44.

⁵³⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 357-358, 458-459.

⁵³¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 166.

düşmektedir.⁵³² Bu nedenle eleştirinin vahye ve sünnete mukaddem,⁵³³ nefis ve hevânın denetiminde olan akla yönelik olduğu söylenebilir. Muhâsibî, aklın nefsin emrine girmesini, onun istek ve arzularını yerine getirmek için kullanılmasını mümkün gördüğünden dini/vahyi aklın destekleyici unsuru olarak zikreder. Ayrıca onun eleştirdiği aklın çoğunlukla Mu‘tezile aklı olduğu da unutulmamalıdır.

“Akıllı olana tafsilata gerek kalmadan vahyin açıklamaları yeterdir”⁵³⁴ ifadesi vahyi, aklın önüne koyduğu, aksi takdirde eleştirdiği şeklinde yorumlanabilir. Yoksa aklı, akıl olması açısından tenkit ettiği, küçümseyip reddettiği söylenemez. Hatta akla verdiği değer, tasavvufa yöneldikten sonra da devam etmiştir. Zira ma‘rifetten sonra kıymet ve değer bakımından akıl nimetinden daha büyük bir nimet olmadığını⁵³⁵ açıkça belirtir. Akıl tenkit ettiği yerde “Allah her kim için hayır murat ederse ona akıl verir”⁵³⁶ sözü de akla verdiği değerle ilgilidir. Allah’ın akla özel bir değer verdiğini, akıl sahiplerine dünya ve âhirette yüksek dereceler bahsettiğini de⁵³⁷ bizzat vurgular. “Hiç kimse akıl gibi bir ziynetle süslenmemiş, ilimden daha güzel bir elbise giymemiştir. Çünkü Allah ancak akılla bilinebilir (ma‘rifet) ve ona ancak ilimle tâatte bulunulabilir”⁵³⁸ ifadesi de akla yönelik övücü ifadelerdendir. İfade ayrıca bilginin (ilim-ma‘rifet) değeri konusunda aklın belirleyici yönünü de öne çıkarmaktadır.⁵³⁹ Zira ona göre söz, amel ve ilmin asıllarından biri, aklın düzgün ve yerinde kullanılmasıdır.⁵⁴⁰ Sonuçta Muhâsibî’nin aklı değil, akılcılığı ve aklı kullanma biçimini eleştirdiği söylenebilir. Eleştirdiği akıl, aklını doğru kullanan insan aklı değil, aklını doğru kullanmayıp Allah’ın hukukuna riayet etmeyen akıldır.

Muhâsibî’nin ilimle birlikte akla yüklediği öncelikli görev; nefsin bilinmesi, muhâsebe ve imtihan edilmek suretiyle gözetlenip kontrol edilmesi, ayıp ve günahlara karşı teyakkuzda olup tefekkürün elden bırakılmamasıdır.⁵⁴¹ Zira “Nefis, akıl terazisine konmadan duygu ve düşüncelerinin (zamâirü’l-enfus) doğruluk ya da yanlışlığı

⁵³² Muhâsibî’nin genel akıl yaklaşımıyla zıtlık teşkil eden ifadeyi Ebû Gudde, “Allah’a yapılan tâat ve ibâdetlerin salt bir menfaat umarak hesapçı bir düşünceyle yapılmaması ya da Allah’a îmân ve ibâdetin salt akılsal değil, şeriati da gözeterek yapılması” şeklinde yorumlamıştır. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 166 (1. dipnot).

⁵³³ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 50.

⁵³⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 322.

⁵³⁵ Diğer nimetlerse hikmet ve sâdık irâdedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 121.

⁵³⁶ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 166-167.

⁵³⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 130.

⁵³⁸ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 97-98.

⁵³⁹ Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi İle İlgili Haberler”, *SÜİFD/21*, ss. 181-217.

⁵⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 138-139.

⁵⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 316; *Kitâbü’l-Halve*, s. 480, 481; *en-Nesâih*, s. 93; *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 83, 98; *Âdâb*, s. 62.

bilinemez.”⁵⁴² Yine yer verdiği bir hadiste yer alan akıllı kimse (âkil) manasına gelen “keyyis”i⁵⁴³ muhâsebe suretiyle nefsi kontrol eden ve ölümden sonrası için hazırlanan⁵⁴⁴ anlamında kullanmıştır. Buradaki akıl; basîret, ma‘rifet ve hikmet yönünde kuvvet kazanmış, sağlıklı düşünme melekesini elde etmiş⁵⁴⁵ bir akıldır. Dolayısıyla muhâsebenin kendisinden beklenen faydayı temin için aklın Allah’la irtibatlı bir akıl olması gerekir. Aklın Allah’ın her daim kendisine nazar ettiğini, hesabı, mükâfat ve cezayı hatırlatmak suretiyle bilginin kesinlik kazanıp ma‘rifet ve basiretin kuvvetlenmesi, bunun neticesinde nefsin hevâ ve tabîi özelliklerinin üstesinden gelinmesi mümkündür.⁵⁴⁶

Muhâsibî, kalbe gelen iyi ve kötü hatarâtın bilip temyizinde ilimle birlikte akla önemli rol vermiştir. Hatarât anında ve eylemde bulunmadan önce durup düşünme anlamında *tesebbüt* ve *tevakkuf* da akılla ilgili kavramlardır. Burada tesebbüt sadece bir düşünme biçimi olmayıp dinî ve ahlâkî davranışı yönlendiren temel bir fonksiyonu haizdir. Muhâsibî, nefis ve ondan gelen hatarât konusunda akılla (tesebbüt, tevakkuf) hareket edenleri, aklını kullanan ve dirayetli (lebîb ve fetin) olarak niteler. Aklın kişiyi haset gibi reziletleri çirkin görüp uzaklaştırma, nefsin münazaası ve şeytanın hatarâtından koruma işlevi de bulunmaktadır. Zira haset gibi kalbi kötü yönde etkileyip harekete geçiren reziletler akla zıt bir karakterdedir.⁵⁴⁷

Muhâsibî’nin akıldan beklediği “tedebbür, tefekkür, nazar ve itibar” yönünde yükselmesi, iyi niyeti elde etmesidir. Kötülüklerden sakınıp iyiliklere rağbet etme, dünyanın geçici haz ve zevklerinden yüz çevirme (zühd) ve doğru yola (rüşd) yönelmek suretiyle yüksek derecelere yükselme de aklın zikri geçen düşünme biçimleri yönünde geliştirilmesiyle ilgilidir. Amellerin belli bir şuurla yapılması da aklın zikredilen yönlerden işlevsel kılınıp olgunlaşmasına bağlıdır ki bu husus, herhangi bir iyilikten daha fazla değer taşımaktadır. Bu bağlamda aklın diğer bir görevi, Allah rızasına götürecek hususlara daha çok yönelmesidir ki akıl, bu yönüyle aynı ameli işleyenler arasında üstünlük sebebidir. Kısaca Allah hukukuna riayet; akıl, ilim, iyi niyet ve sağlam irâdenin kişiye sağladığı faziletlerdendir.⁵⁴⁸

⁵⁴² Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 53; *er-Ri‘âye*, s. 47, 504. Ayrıca bk. *Kitâbü’l-Halve*, s. 475.

⁵⁴³ Keyyis kelimesinin ‘âkil anlamında kullanımıyla ilgili bk. İbnü’l-Cevzî, *Zemmü’l-Hevâ*, (thk. Hâlid Abdüllatif), Beyrut 1998, s. 61.

⁵⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 47.

⁵⁴⁵ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 481; *Âdâb*, s. 40.

⁵⁴⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 330.

⁵⁴⁷ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251; *er-Ri‘âye*, s. 73, 498; *Kitâbü’l-Halve*, s. 471.

⁵⁴⁸ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 129, 166-167.

Yukarıda da belirtildiği üzere Muhâsibî’de “nazar, tefekkür ve itibar” aklı işlevsel kılmanın yollarıdır. İtibar, aklen yoğunlaşıp bir şeyden (olay ve olgudan) hareketle başka bir şeye ulaşmak ve istidlâlde bulunmak anlamının yanı sıra Allah’ın mükemmelen yarattığı eşya üzerinde kalple nazar edilmesi neticesinde kalbin bu mükemmellik ve ilâhî kudretin azameti karşısında hayrette kalması, müşahede ettiği olgulardan başka şeylere yönelerek ibret alması anlamlarına da gelmektedir. Muhâsibî burada nazar edenin kalp olduğunu söyleyerek kalple ilişkili bir aklı savunmaktadır. Dolayısıyla ona göre mutlak varlığın bilgisi ile nazar edilen her şeyden ibret alma, salt akılla değil; tefekkür, nazar ve itibarla mümkündür. Burada tefekkür ve nazar, itibarın ön şartı olup kesin bilgiye erişme itibar sayesinde. Dolayısıyla yaratılan her varlık (maftûr), yaratıcı (fâtır) hakkındaki bilginin (ma’rifet) artma vesilesi olup itibar arttıkça bilgi de artmaktadır. Allah’ı tazim, ilâhî kudretin büyüklüğünü takdir, her şeye yaratıcıyı düşünerek nazar ve her olayın neticesini düşünüp tedbir alma itibar yönünde işlevsel kılınmış aklın neticesidir. Sonuçta varlık üzerinde (mevcûd-maftûr) düşünmek suretiyle bilinenden bilinmeyene (gayb) gitme, Muhâsibî’nin bilgi yaklaşımında önemli yer tutmaktadır. Kalbin temiz, aklın sağlıklı, îmânın kuvveti ve ma’rifetin genişliğinin insanları itibar bakımından farklılaştırması, itibarın sadece bilgiyle sınırlı olmadığına göstergesidir.⁵⁴⁹

Muhâsibî’nin akla yüklediği görevlerden biri de Kur’ân’ı tam manasıyla düşünüp (tedebbür) doğru anlamadır (fehm). Kur’ân’ı anlama burada emir ve nehiyelerinin kişinin ahlâkında ve amellerinde görünür olmasını ifade etmektedir. Âyetlerin manalarını doğru anlama, öğüt alıp bunları eyleme yansıtma ve bunun tatlılığının kalbe yerleşmesi ise aklın kendisini meşgul eden durumlardan uzaklaşıp yoğunlaştırılmasına (ihdârü’l-‘akl), Allah’a ve kelâmına karşı tazime (nasıl bir Allah’a kullukta bulunduğu ve nasıl bir kitaba muhatap olduğunun bilinç ve saygısı içerisinde olmaya) bağlıdır. Neticede Muhâsibî, Kur’ân okumadan asıl maksadın onda belirtilen hususların tezekkür (tezkîr), tefekkür (tefkîr), araştırma (tesbît), tedebbür (tedbîr) ve hükümleriyle amelde bulunma olduğunu belirtir. Nitekim en akıllı kimselerin Allah’ın kelâmını zikredilen şekliyle anlayan ve manaları üzerinde düşünen kimseler olduğunu söyleyerek bu hususa işaret eder. Böyle bir akılla Kur’ân’a muhatap olunduğunda ise kişinin anlama derecesi derinleşip farklılaşmakta, Allah’ı, gayb âleminin sırlarını, sevap ve cezayı (va’d, va’id, mükadât, ikâb) görüyormuş gibi tasavvur edebilir hâle gelmektedirler.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 289.

⁵⁵⁰ Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur’ân*, s. 268, 272, 276, 302-303, 306, 312-313, 318-322.

Bu cümleden olarak dinleme, düşünme (tedebbür), anlama (fehm), içselleştirme ve anlayıp öğrendikleriyle amelde bulunmanın, Muhâsibî’de öğrenmenin temel unsurlarından olduğu söylenebilir. Burada anlama (fehm), mefhûm üzerinde zihinsel yoğunlaşma ve belli bir çabayı gerektirdiğinden akıl, düşünce, duygu ve davranış birlikte işe koşulmaktadır. Anlama ayrıca düşünce, bilme ve davranışta bulunma arasındaki irtibatı sağlama görevi de üstlenmektedir. Anlamanın eylemle somutlaşması ise anlama ve idrak seviyesini yükselten bir rol oynamaktadır ki anlama ve eylemde bulunma arasında döngüsel bir ilişkiden bahsedilebilir. Başka bir anlatımla Muhâsibî’de eylemde bulunma, anlama sürecinin bir parçasıdır. Bu yönüyle anlam ve eylem, iç içe gerçekleşen süreçlerdir. Anlam ve eylem arasındaki bu ilişki, aynı zamanda bilgiyi de amaçlı hâle getirmektedir. Bu nedenle bilişsel düzeyde kalıp eylemi yönlendiremeyen bir bilginin anlamayı gerçekleştirmesi mümkün görünmemektedir. Zikredilen durum, Muhâsibî’nin düşünce, anlama ve eylemde bulunmaya dayalı bir eğitim görüşüne sahip olduğunun göstergesidir. Bu durumda Muhâsibî’nin düşüncesinde anlama, sadece zihne ait becerilere atıfta bulunmamaktadır. Bu nedenle kavramın bilişsel bir edim olarak sınırlandırılması söz konusu değildir. Çünkü Muhâsibî açısından bakıldığında bilişsel yetiler kadar duyuşsal ve davranışsal yetiler de anlamada etkin rol üstlenmektedir.

Aklın diğer bir işlevi, duyguları kontrol edip dengelemesidir. Aklın anlama ve kavrama melekesi olmasının yanı sıra kalpte bir nûr kabul edilmesi, akıl ile duygular arasında ilişki kurulduğu şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir aklın insanın psikolojik durumundan, toplumsal konumundan etkilenmeyen, kesin olarak hakikatin bilgisine ulaştıran yanılmaz bir akıl olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵⁵¹ Bu nedenle sevgi (hubb) ve nefret (buğz) gibi duyguların ifrat ve tefrite varmaması gerektiğini ifade eden Muhâsibî, böyle olması durumunda kişinin dengesinin (itidal) bozulacağı, aklının fesada uğrayacağını, dolayısıyla doğrunun (hak) yanlış (bâtıl), yanlışın ise doğru olarak kabul edebileceğini⁵⁵² ileri sürer. Neticede akıl ve duygular arasındaki irtibat çift yönlü olup akıl, bu irtibat ve etkileşimde duyguları dengeleyici bir rol üstlenmektedir. Aklın sağlıklı olması duyguların dengeli olması ve kontrolünü sağlarken bu dengenin duygular lehinde bozulması, aklın sağlıklı düşünmesini engellemektedir. Duygu-düşünce dengesinin bozulması; bilgi-davranış dengesinin bozulmasına, bir nesne, olay ya da olgunun olduğundan farklı tasavvur edilmesine yol açma ihtimali de bulunmaktadır. Bunun

⁵⁵¹ Ayhan Tekineş, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl”, ss. 199-214.

⁵⁵² Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 233. Muhâsibî, sevgi ve nefrette hevânın esas alınmasını ise kalbin günahı olarak kabul etmektedir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 198.

yanında duyguların yoğun yaşanması da aklı ve akıl melekesini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.⁵⁵³ Sonuç olarak Muhâsibî, kişinin dinî ve ahlâkî yaşantısında itidal ve dengenin (adalet) hâkim kılınmasını hedef olarak belirlemekte,⁵⁵⁴ akıl ve duygu durumlarının birlikte ve dengeli eğitilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla insanın aklî melekelerini (düşünme ve anlama kabiliyetlerini) geliştirme, duyguları açısından denge durumunu sağlama, irâdî açıdan güçlendirip olumlu davranışlar kazandırma, eğitimden beklenen hedefler olarak zikredilebilir.

Muhâsibî, kimi haslet ve duyguları *asıl* ve *fer‘* olmak üzere ikiye ayırmakta, olumsuz karakter arz edenlerin akıl ve ilimle (Kurân ve sünnet) kontrol edilip dengede tutulması ya da nefyedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu sayede asıllardan neşet eden kimi fer‘ haslet ve duyguların ortaya çıkması da engellenmiş olacaktır. Muhâsibî, bununla ilgili “gurur (‘izz)” örneğini vermektedir.⁵⁵⁵ Gurur ve gurur sevgisi, nefsin en çok sevdiği asıllardan olup nefiste en müstahkem duyguların başında gelmektedir. Hevâ, riyâset, insanlar nezdinde makam-mevki edinme sevgisi, kibir, övünme (fahr), kin (ğill), nefret (hıkd), gazap, zulüm, haset, riyâ, ucb, hamiyet ve asabiyet, nefsin gurura düşkünlüğünün neticesi olan reziletlerdir. Muhâsibî bu bağlamda “Kibir, kin ve haset, ateşin odunu yediği gibi iyilikleri yer bitirir” hadisini aktararak gurur, gurur sevgisi ve haset ile bunlardan kaynaklanan diğer reziletlerin ameli boşa çıkardığını belirtmektedir. Zira mezkûr yönüyle gurur; sıdk, ihlâs ve tevazu gibi hasletlerin de en büyük engellerindendir.⁵⁵⁶

Neticede buradaki amaç sadece kötü bir hasletin nefyedilmesi ya da bir duygunun kontrolü değil, bundan doğacak ikincil/alt duygularla tutum ve davranışların kontrol edilmesi ya da engellenmesidir. Muhâsibî, bu bağlamda gururdan kaynaklanan bir hasletin ıslahını, sadaka gibi nafilelerden daha değerli görür.⁵⁵⁷ Haset örneğinden devam edersek bunun nefyedilmesi, yalan ve gıybet gibi hasetten kaynaklanan⁵⁵⁸ tutum ve davranışların da nefyi anlamına gelmektedir. Haram kılınan hasede kibir, ucb, kin, düşmanlık, buğz, riyâ, makam sevgisi gibi reziletlerin yol açması, bunların birlikte ortadan kaldırılmasını gerektirmektedir. Riyâset, ilim ve amelle övünüp gururlanma (mübâhât), böbürlenme (tefâhur), başkasına haset etme, galip olma sevgisi gibi zaaflar,

⁵⁵³ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 300.

⁵⁵⁴ Örnek olarak bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 233; *er-Ri‘âye*, s. 249; *Kitâbü'l-Halve*, s. 461. Ayrıca bk. *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 40-42; *el-Mekâsib*, s. 102-104.

⁵⁵⁵ Muhâsibî, gururu (‘izz) olumlu anlamda da kullanır. Buna göre zemmedilmiş gurur, Allah’a tâatten uzaklaştırırken övülmüş gurur, Allah’a tâatte alçakgönüllülüğü (tezellül) ziyadeleştirmektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 82; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 62.

⁵⁵⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 76, 77.

⁵⁵⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 78.

⁵⁵⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 499.

ucb, riyâ, kibir, kizb vs. ileri geldiğinden bunların nefyedilmesi, mezkûr tutum ve davranışların engellenmesi anlamına gelmektedir. Yine riyânın nefyedilmesi; bütün düşüncenin Allah’a yönelmesi, insanları memnun etme çabasının verdiği ruhsal sıkıntı ve fikir dağınıklığının ortadan kalkmasını sağlayacaktır.⁵⁵⁹ Aynı şekilde ucb, kin, haset ve riyânın nefyi, kibrin de engellenmesi anlamına gelmektedir. Zira kişiyi kibre götüren bu yönüyle de kibrin ilk adımı mezkûr reziletlerdir.⁵⁶⁰ İnsanları hakir görüp büyüklük taslama, doğru olmasına rağmen başkasından geldiğinden hakkı reddetme de kibrin neden olduğu davranışlardır ki Muhâsibî, bunu “kibir ahlâkı” olarak isimlendirir. Ucb da kalbi köreltip içinde bulunulan hata ve günahlardan gaflette kalma, bunların katlanması, tevbeyle engel olma, nefsin tezkiye edilmesi, zulüm ve küstahlığa yol açma gibi etkilere sahiptir. Hikmet gibi erdemlerin kalbe yerleşip Allah’a yakın olma ise mezkûr reziletlerin kalpten nefyedilmesine bağlıdır.⁵⁶¹ Neticede Muhâsibî’de bir duygu sadece eğitim yöntemi olarak benimsenmemekte, bu duygunun kendisinin de terbiye edilmesi amaçlanmaktadır.

2.1.4. Ahlâkın Akli Olgunlaşmadaki Rolü

Muhâsibî ahlâk, iyi ve kötü ahlâk ifadelerini kullanmakla birlikte ahlâkla ilgili doğrudan bir tanım yapmamaktadır. Nefsin kötü arzu, istek ve meyilleri (hevâ-şehvât) ile bunlardan kaynaklanan duygu, düşünce, tutum ve davranışları kötü ahlâk kapsamında değerlendirerek zemmedilmiş ahlâkla ilgili hususların başında riyâyı zikretmektedir. Bunu ucb, kibir, aldanma (ğirre), haset takip etmektedir. Ancak kötü ahlâk kapsamında ele alınan reziletler bunlardan ibaret değildir. Örneğin sekiz hasletin ahlâktan çıkarılmasıyla ilgili belirttiği hususlar bu bağlamda zikredilebilir. Bunlar sözde ve amelde yapmacıklık (tekellüf), ikiyüzlülük/mürailik, dalkavukluk/yağcılık (müdâhane), günah işleme (cerîre), sahtekârlık (hub), aldatma (hidâ’), mizâh ve öfkelenmedir (teğayyuz). Tevazu, kanaat, hayâ, sıdk, ihlâs, rıza, sabır, öfkeyi yutma, kötülüğe iyilikle mukabelede bulunma, müsamaha, yumuşak huylu olma gibi hasletler ise Allah’a yaklaştıran iyi/güzel ahlâk cümlesindendir.⁵⁶² Neticede Muhâsibî ahlâkla ilgili teorik tartışmalara girmeden kavramı insanın duygu, düşünce, söz, eylem ve davranışlarını kapsayan geniş anlamıyla

⁵⁵⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 178, 223-227, 483; *Kitâbü’l-Halve*, s. 53, 478.

⁵⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 370-371, 390, 391, 395, 413. Dolayısıyla Muhâsibî, örneğin hem riyâ hem de kibrin birlikte nefyedilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 415-416.

⁵⁶¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 335-337, 368, 375-377, 381-383, 390, 391.

⁵⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87, 113, 132; *el-Kasd*, s. 305; *er-Ri’âye*, s. 280, 449, 453; *en-Nesâih*, s. 94; *el-Mekâsib*, s. 52. Muhâsibî, seciyenin mütevazı olmasını ahlâkın, kötülük yapana iyilikle mukabeleyi ise fiillerin en güzeli olarak zikreder. Bk. *Âdâb*, s. 132.

ele almakta, bu nedenle asıl amelî ahlâkla ilgilenmektedir. Muhâsibî nazarında zikri geçen hasletler, doğru düşünme ve aklı sağlıklı kullanma üzerinde doğrudan etkili olduğundan ahlâk ve ahlâkın güzel olması, sadece davranışla ilgili değil, aklî durumları da içeren daha geniş bir kapsama işaret etmektedir.

Muhâsibî'nin, aklı daha en başından eylemle (ahlâkla) ilişkilendirdiğine⁵⁶³ yukarıda değindik. İnsandan sadır olan fiiller ve faydalı olanı tercih etme, bir taraftan akla işaret ederken diğer taraftan onların ahlâkî durumuyla ilgili hükme varma imkânı sağlamaktadır. Bu nedenle akıllı olma; bazı şeyleri yapmayı, bazılarından uzak durmayı, gerçek menfaat, maslahat, fayda ve zararın nerede olduğunu bilmeyi gerektirmektedir. Her iki durumda da akıldan beklenen birtakım davranış ve yükümlülükler bulunmakta, akıl kendisinden beklenen bu davranışları yerine getirdiği sürece akıl olmakta ve bu davranışlar aklın göstergesi sayılmaktadır. Kısaca Mühâsibî'de ahlâk, aklı yetkinleştirme rolü üstlendiğinden akıl-ahlâk ilişkisinde öncelik ahlâka verilmektedir. Bu durumda ahlâk, aklı terbiye edici rolü üstlenmektedir.⁵⁶⁴ Başka bir ifadeyle Muhâsibî'de eğitim, “ta‘akkul” (aklı doğru kullanma) ve “tahalluk (ahlâklanma)” sürecini ifade etmektedir.

Muhâsibî, akılla ilgili derinlikli tartışmalara girmek yerine, aklın menfaat ve kurtuluşunu bilen anlamıyla ahlâkla ilişkisini kurarak ele almaktadır. Akıl menfaatini ve kendisi için faydalı olanı (maslahatını) bildiğine göre, bunu en iyi şekilde hesaplayan insan, aklını en çok kullanandır.⁵⁶⁵ Örneğin para kazanmasını bilen, bu konuda maharetli, menfaati olana yönelen kimse akıllı kabul edilmektedir. Bu yüzden Muhâsibî, hayatın farklı alanlarındaki menfaat ile insan arasında bağ kuran aklı, akıl kabul etmektedir. Bu durumda onun “en akıllı insan kimdir?” sorusuna vereceği cevap açıktır. İnsan dünyayla sınırlı ve dolayısıyla bütün menfaati dünyaya yönelikse en akıllı kişi, dünya hayatında en çok menfaat sağlayan kişidir.⁵⁶⁶ Allah, insan hayatının dünya hayatıyla sınırlı olmadığını

⁵⁶³ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 201-202.

⁵⁶⁴ Ekrem Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, ss. 6-9.

⁵⁶⁵ “... İnsanlar, bir kimsenin dünyada, kendisi için faydalı ile zararlı olan şeyleri anladığını gösteren fiil ve davranışlarını gördüklerinde, bu davranıştan hareketle bu kişinin akıllı olduğu, aklını doğru kullandığı (‘âkil) ya da akıl sahibi olduğu sonucuna varırlar (istidlâl). Kendisi için zararlı olan şeylerden sakınarak faydalı olanı talep edip yaptığını gördüklerinde ona akıllı ismini verir, mecnun ve ahmak olmayıp akıllı olduğuna kesin kanaat getirirler. Şayet bunun hilafına bir durum görüp şahitlik ederlerse böyle birinin aklı gideren bir afetten/hastalıktan ötürü mecnun olduğunu, kendi yararına veya zararına olan şeyleri anlama yeteneğini (ma‘rifet) kaybettiğini anlarlar. Çoğu zaman aksini yaptığı halde bazen kendisine zararlı olan fiil ve eylemlerden kaçınarak faydalı işler yaptığını gördüklerinde ise akıllı olduğunu gösteren bu fiil ve eylemlerin diğerlerine göre azlığı veya çokluğu oranında ahmak, budala (mâik) gibi isimler verirler...” Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 202-203.

⁵⁶⁶ Akıl menfaatine olanı tercih ettiği müddetçe gerçek akıl, sahibine de hakiki anlamda akıllı olma vasfını kazandırmaktadır. Ve dünya işlerinde kendisi için faydalı olanı zararlı olandan ayırt edebilen kimse, Allah tarafından, akılları kıt olan ahmakların çoğu ile deli (cünûn) ve şaşkınlara verilmeyen bu aklın kendisine lütfedildiğinin farkında olan kimsedir. Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 202.

ve ebedi âhiret hayatının olduğunu haber vermektedir.⁵⁶⁷ Bu yüzden insan menfaatine odaklanan aklın Kur'ân'da değinilen bu bilgiyi dikkate almak suretiyle hareket etmesi gerekmektedir. Zira insanın davranışlarında âhireti var sayması, ceza ve mükâfatı düşünerek hareket etmesi, akıllı olmasının hüccetidir.⁵⁶⁸

Bu durumda, Allah'a ve âhirete yönelen, âhiret, dünya ve bunlar karşısındaki menfaat ve maslahatının şuurunda olup buna göre yaşayan insan en akıllı insan, böyle bir akıl da üstün bir akıldır. "Aklın değerini kavrayan ve onu kazanmaya (iktisâb) râğbet eden kimse, bilmelidir ki akılla istifade edilebilecek en faziletli husus, Allah'ın farzlarını yerine getirerek ona itaat etmek ve haramlarından sakınmaktır..."⁵⁶⁹ Akıllı bu şekilde dünya-âhiret menfaati/maslahatı çelişkisine yerleştiren Muhâsibî, aklın menfaati hedeflediğine göre yapması gereken şeyin, dünya ve âhiret dengesini dikkate alarak âhiret menfaatini dünya menfaatine tercih etmesi, dünya ve âhirette faydası olmayan hususları terk etmesi olduğunu belirtir. Zira aklın alameti; iyice düşünme neticesinde en faydalı olana yönelip buna göre hareket etme (hüsn-ü tedbîr), söz ve fiil nevinden hususları yerli yerine koymak ve âhiretin dünyaya tercih edilmesidir. Nitekim Muhâsibî; kanaat, ilim ve ilim dolayısıyla Allah'tan haşyeti, âhiretin dünyaya tercih edilmesi (îsâr) ve Allah'a ulaştırılan yolu bilmeyi, en güzel yaşayış biçimi⁵⁷⁰ olarak vassfeder.

Bununla birlikte insan kimi zaman neticede kendisine zarar verecek bir işi yapmaya teşebbüs edebilir. Teşebbüs edilen iş, dünyada fayda, âhirette zarara neden olsa bile böyle bir kimse yine de akıllı diye isimlendirilir. Ancak Muhâsibî'ye göre bu nitelemeyle kişinin ahmaklık ve deliliğin zıddı olan akıl ğarîzesine sahip olması kastedilmiş olur. Dolayısıyla böyle bir kimse, dünyada kendisi için yararlı, âhirette zararlı bir iş ve davranışa teşebbüs etmesi nedeniyle neticede aklını noksan kullanmıştır.⁵⁷¹ Kısaca Muhâsibî, aklın dünyayla ilgili işlerde olduğu gibi dinî ve ahlâkî konularda da kâr ve zararını düşünmesini makul görür. Ancak onun yaklaşımında bu kâr-zarar ilişkisi, geliştirilmesi gereken bir ilişki biçimidir.

İnsanların çoğu dünyaya ilişkin uygulamalarda faydalı ve zararlıyı bilip temyiz edecek akıllara sahip olmalarına, âhiret menfaatinin dünya menfaatinden çok daha fazla

⁵⁶⁷ Örneğin bk. Mü'min, 40/39; Ankebût, 29/64.

⁵⁶⁸ Muhâsibî'ye göre akıllı kimse, dinin emrettiği fiilleri yapan ve yasakladığı fiillerden kaçınan böylece âhireti için çalışandır. Allah'a itaati isyana, ilmi cehalete, dini dünyaya tercih etmek (îsâr) gibi hasletlerin bulunmadığı bir akıl ise Muhâsibî nazarında aldatıcı bir akıldır. Bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 97. Ayrıca bk. Demirli, "Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak", ss. 6-9.

⁵⁶⁹ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 130.

⁵⁷⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, 96, 112, 113; Demirli, "Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak", ss. 6-9.

⁵⁷¹ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 203.

ve kalıcı olduğunu bilmelerine rağmen âhireti düşünmemektedirler.⁵⁷² Muhâsibî'ye göre akıl en mantıklı netice olan âhîret hayatı ve oradaki menfaatlara yönelmek yerine dünyayla sınırlı kalması,⁵⁷³ insanın ahlâkî zaaflarından kaynaklanmaktadır. Riyâ, ucb, kibir, aldanma, haset, insanın aceleci ve sabırsızlığı, dünyalık korku ve endişeleri, merhametsiz olması, gaflet ve taklit⁵⁷⁴ gibi reziletler, bu ahlâkî zaafların başında gelmektedir. Örneğin önde olma, takdir (medh) peşinde koşma, insanların kınamalarından korkma gibi durumlar kişiyi âhirete yönelmekten alıkoyabilmektedir. Dünyaya dair beklenti, korku ve endişelerin üstesinden gelinememesi ise doğru düşünmenin engellerindendir. Yine akıl sabırlı olmadığı, aceleci davrandığı, Allah'ı unutup âhîret için lazım olan hususların önemini idrakten yoksun (gaflet ve nisan) olduğundan hakiki menfaatin nerede olduğunun farkına varmayabilmektedir.⁵⁷⁵ Neticede aklın, menfaat ve maslahatın temini noktasında zikredilen hasletlerle engellenmesi mümkündür.

Muhâsibî, doğru düşünmeyi ahlâkî yetkinliğe bağladığından öncelikle iyi ve güzel ahlâkla donanmayı, ahlâkî olgunluk ve yetkinliğin sağlanması gerektiğini savunur. Başka bir söylemle Muhâsibî'de ahlâk (ve ahlâk eğitimi), aklın doğru düşünmesini sağlayarak sahîh akla dönüşmesinde önemli rol oynamaktadır. Zira doğru düşünme ve akli doğru kullanma;⁵⁷⁶ kibri yenmeye, riyâ, ucb⁵⁷⁷ ve haset gibi aynı zamanda Allah hukukuna riayete hâlel getiren hasletlerin nefyine bağlıdır. Zira günahların çokluğu, düşünceyi (fıtnat) engelleyen bir durumdur.⁵⁷⁸ Başka bir ifadeyle kişi ahlâklı olduğu kadar akıllı olup tersi bir yaklaşıma Muhâsibî itibar etmemektedir. Örneğin kişinin akıyla riyâ ve kibir gibi hasletlerin üstesinden gelmesi zayıf bir ihtimaldir.

Muhâsibî, nefsin terbiye edilmesi ve tezkiye sürecinin akılla irtibatı ve bu süreç içinde zorunlu olan okumak, tefekkür etmek, ahkâmı bilmek ve kitaba sarılmak gibi

⁵⁷² Muhâsibî, A'râf, 7/179, 198'deki ifadelerle muhatap olan kişilerin dünya ile ilgili konularda göz, kulak ve akıl sahibi olmakla birlikte onların sağır, dilsiz ve deli olduklarının kastedilmediğini, kastedilen şeyin onların Allah'ın haber verdiği şeyleri, va'd ve va'idini akletmemeleri olduğunu söylemektedir. Bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 217.

⁵⁷³ Muhâsibî, âhiretin düşünülmeyp sadece dünyayla meşguliyeti, "dünyayla aldanmak" olarak niteler. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 427.

⁵⁷⁴ Muhâsibî, şuursuz taklidin hakikate erişmede engel olduğunu Kur'an'ın yaklaşımından (bk. Bakara, 2/170; Mâide, 5/104; Lokmân, 31/21) hareketle ortaya koymaktadır. Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 215-216. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 85.

⁵⁷⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 272-273. Muhâsibî, âhirete yönelmek için dünya sevgisinin kalpten atılması gerektiğine işaret eder. Emeli kısaltmak, tevbe, tahâret, gururun terki, tevazu, kalbin takvâ ile imarı, gam ve hüznün dünya sevgisinin kalpten atılmasını sağlayan hususlardır. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 100.

⁵⁷⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 234.

⁵⁷⁷ Muhâsibî'nin bu bağlamda yanlış reyde bulunmanın sebeplerinden biri olarak ucbu zikretmesi manidardır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 346, 360-361.

⁵⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 472, 498.

hususların ancak sağlıklı bir akılla tamamlanabilecek hususlar olduğu düşüncesindedir. Hatta Muhâsibî'ye göre kitap yazmak yoluyla bilgi paylaşımında bulunma, bir şeyi kitaptan okuyup öğrenme sözlü olarak aktarmaktan daha önceliklidir. Zira belli bir bilgiyi aktarmak amacıyla karşılaşma beraberinde kibir, riyâ, ucb, yapmacıklık ve gereksiz cedel gibi hususlara meydan verebilir. Neticede nefis terbiyesi (ahlâk eğitimi), insanın idrak seviyesini artıran, aklın doğru düşünmesini sağlayan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte Allah'ı/Allah'a yakınlaşmayı biricik gayesi yapan ve aklını kullanan insanlar yetiştirmek, Muhâsibî'de terbiyenin temel amaçlarından. Muhâsibî, böyle kimseleri çoğu zaman “‘abd” ve “mürîd” kavramlarıyla karşılamış, bunları kimi zaman “akıllı (‘âkil)”⁵⁷⁹ olarak nitelemiştir.

Bu cümleden olarak ucb ve kibrin karşısına tevazu ve izzeti, riyânın karşısına sıdk ve ihlâsı, sabırsızlığın karşısına sabrı, merhametsizliğin karşısına merhameti, haset ve hoşnutsuzluğun (suht) karşısına rıza ve başkalarını kendine tercih etmeyi (îsârı), dünyalık biriktirme hırsı ve aç gözlülük (şereh) yerine kanaati yerleştiren daha akıllıdır.⁵⁸⁰ İnsanlar ma‘rifet, îsâr, rızâ, sabır, şükür, muhabbet, sika, havf ve yakîn konusunda birbirlerinden farklı olduklarından⁵⁸¹ akıl ve ahlâk bakımından da farklıdırlar. Dolayısıyla sözü edilen erdemlerin her biri, dinî ve ahlâkî kavramlar olmakla birlikte aynı zamanda akli yetkinleştirme rolü üstlenmektedir.

Ancak insandaki erdemsizliklerin örf ve gelenekler vasıtasıyla davranış hâlini alıp varlıklarının kalıcı hâle gelmesi neticesinde aklın alanının daralması mümkündür. Bu nedenle akıl, kendini sınırlayan bir alanda insan menfaatini düşünmek suretiyle gerçekte aleyhine olabilecek hususları lehindeymiş gibi gösterip onu âhiret menfaatinden uzaklaştırabilir. Dolayısıyla insanın gelenek ve âdetlerin baskısından kurtularak hür olmasının sağlanması, nefis terbiyesinin en önemli neticelerinden biridir. Zira insanın âhirete yönelip doğru düşünmesi hür olmasına, daha özgür ve daha akıllı olması ise âhirete yönelmesine bağlıdır.⁵⁸² Başta taklit olmak üzere türlü erdemsizlikleri terk ederek tevazu ve îsâr gibi erdemlerle donanma, idrakin üst seviyelere çıkma vesilesidir.⁵⁸³ Nitekim basîret ve ma‘rifetin artması, ahlâkî terbiye ve aklî olgunluk neticesinde

⁵⁷⁹ Bk. Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 234, 236; *Âdâb*, s. 83; *er-Ri‘âye*, s. 78, 130, 190, 192, 258, 264, 405.

⁵⁸⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 409; *el-Kasd*, s. 272-273, 276; *en-Nesâih*, s. 94; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 112.

⁵⁸¹ Muhâsibî'ye göre bu derecelerin en aşağısı sabır, en üstünü ise yakîndir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 111-113.

⁵⁸² Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 225-226; Demirli, “Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak”, ss. 6-9.

⁵⁸³ Tevazu gibi iyi hasletlerle donandıkça ma‘rifetin artmasıyla ilgili bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma‘rife*, s. 55.

erişilebilen seviyelerdir. Riyâ gibi hasletlerin farkına varılmasının ilim, basîret ve ma‘rifetle mümkün olması böyle bir eğitim sürecini kaçınılmaz kılmaktadır.⁵⁸⁴

Riyâ, kibir, yapmacıklık (tasannu) ve ucb gibi erdemsizlikler sadece sağlıklı düşünmenin engelleri değil, aynı zamanda davranışı boşa çıkaran, kötülüğü katlayan⁵⁸⁵ ve öğrenmeyi engelleyen⁵⁸⁶ hasletlerdir. Bunlardan örneğin haset ve riyâ, sadece âhirette değil, dünyadayken de kişiye ruhsal anlamda zarar veren reziletlerdir.⁵⁸⁷ Bu nedenle Muhâsibî, akıllı ve basîretli bir müminin haset gibi dünya ve âhirette kendisine zarar veren reziletlerden uzak durması gerektiğini belirterek aklın dünya ve âhirette fayda ve zararını bilebilen yönüne işaret etmektedir. Zira Muhâsibî, sadece müminlerin değil, inanmayanların da mezkûr reziletlerin kalp ve nefse sıkıntı (gam-keder) verdiğinin farkında olduklarını⁵⁸⁸ belirtir. Ayrıca aklın kendisini sınırlayan reziletlerden kurtulup özgürleşmesi, eylemin ahlâkîliği açısından da önemlidir. Zira özgür irâdeye sahip olmayan bir kimsenin eylemlerinde ahlâklı davranması neredeyse imkânsızdır.

Muhâsibî, reziletlerin nefyinde başka hasletlerin işe koşulmasından da bahsetmektedir. İhlâssız davranışın boşa gitmesinden hareketle akıllı kimsenin bundan endişe etmesine (havf) değinirken akıllı olma ile havfı ilişkilendirir. Havf sayesinde kişinin aklına, davranışlarında riyâ ve başkalarına karşı yapmacıklıktan kaçınma hissinin galip gelmesi, neticede akılla riyânın çirkin görülüp nefsin bundan alıkonması⁵⁸⁹ mümkündür. İlimle elde edilen basîret; dünya, dünya sevgisi ve her türlü kötülükten (haram, günah, masiyet) uzaklaşma anlamında zühd,⁵⁹⁰ bunu sağlayan diğer hususlardır. İnsanlar ise zühd konusunda birbirlerinden farklı olup bunun nedenlerinden biri, akılların doğru düşünmede farklı derecelere sahip olmasıdır.⁵⁹¹

Burada aslında havf ve zühd gibi ahlâkî hasletlerin asıl gaye olmadığı, asıl amaca ulaştıran birer vasıta olduğunun belirtilmesi gerekir. Burada asıl gaye, temiz kalp

⁵⁸⁴ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 160.

⁵⁸⁵ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 406-407.

⁵⁸⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 384, 415.

⁵⁸⁷ Örneğin irtibatlı olunan insanların tümünü memnun etmek için riyâkâr davranışlar sergilemek, kişiyi duygusal ve zihinsel olarak yıpratır bir durumdur. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 175, 178.

⁵⁸⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 156, 174-176, 493-494.

⁵⁸⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 175, 190, 192, 405.

⁵⁹⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 271; *el-Kasd*, s. 238-247; *Âdâb*, s. 45; *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 9; *Kitâbü’l-Halve*, s. 452.

⁵⁹¹ “... Zâhidler akıllarının sıhhati ve kalplerinin temizliği hususunda birbirlerinden farklıdırlar. En faziletlileri en akıllı olanlardır. En akıllıları Allah’ı en iyi tanıyanlardır. Bunlar Allah’tan en çok korkanlardır. Allah’tan en çok korkanlar Allah’ın takdirine en güzel şekilde rıza gösterenlerdir. Bunlar ise Allah’ın davetine en çabuk icabet edenlerdir. Bunlar da dünyaya karşı en zâhid olanlardır. Dünyaya karşı en zâhid olanlar ise âhirete en çok rağbet edenlerdir. İşte bu nedenle onlar akılları bakımından birbirlerinden farklıdırlar...” Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 247.

ve sahîh düşünceye (akla) erişmedir.⁵⁹² Hatta Muhâsibî’de tâat ve ibâdetlerin de bir yönüyle ahlâkî yetkinlik ve sahîh akla erişmeyle ilgili, bu yüzden de ahlâkın (havf, zühd vs.) aynı zamanda bir akıl terbiyesi ve sahîh düşünme biçimi olduğu söylenebilir. Zira kişinin zâhid davranmasını gerektiren husus örneğin; “hırs akli zayıflatır,” “dünyayı sevmek akli köreltir,” “kibir ve ucb aklın sağlıklı çalışmasını engeller” gibi önermelerdir. Sonuçta zühdün ve ahlâklı olmanın, akıllı olmanın ön koşulu olduğu söylenebilir. Zira kişinin akıllı olması ile zâhid ya da ahlâklı olması arasında zorunlu bir ilişki bulunmayabilir. Örneğin kişi daha akıllı olduğu için merhametli ya da tevazu sahibi olmayabilir. Ancak merhametli olmak, mütevazı davranmak, sahîh akla ulaşmak için basamak işlevi üstlenmektedir. Bu durumda zühd ve ahlâk, aklın delili olup “kim daha çok zühd ve ahlâk sahibiyse daha akıllıdır” şeklinde bir yargıya varmak, bu nedenle zühd ve ahlâkın aslında bir akletme faaliyeti olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü zühd ve ahlâkın varmak istediği asıl nokta, kişinin sahîh akla/düşünceye erişmesidir. Aklın bu şekilde sahîh hâle gelmesi, Allah’ı tanıma bu da akılla ma‘rifetin özdeş olma neticesini doğurmaktadır.

Sonuç olarak Muhâsibî’de akıl ve ahlâk şeklinde iki ayrı alandan bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Zira zühd, havf, vera, takvâ gibi hasletler aynı zamanda bir akletme ameliyesidir. Daha doğrusu ahlâkla birlikte zikredilen hususların her biri bir yönüyle sahîh akıl ve doğru düşünme fonksiyonu üstlenmektedir. Buna bağlı olarak akıl, ahlâklanma ameliyesiyle değişen ve gelişen bir özellik göstermektedir. Başka bir ifadeyle akıl ve akıllı olma, dinî ve ahlâkî bir bağlamda ve âhirete bakan yönüyle ele alınarak ikisi arasında zorunlu bir ilişki kurulmaktadır. Buradan hareketle eğitimin de sadece dünya hayatı ve mutluluğunu değil, âhiret ve âhiret saadetini amaçlaması gerektiği ileri sürülebilir.

Bununla birlikte Muhâsibî’nin ahlâk ve akıl teorisinin bazı açılardan sorunlar içerdiği belirtilebilir. Örneğin akıl hakkındaki düşüncelerini daha çok kelimenin sözlük anlamından hareket eden kelâmcıları dikkate alıp aklın insan nefsiyle/ruhıyla ilgili irtibatını vurgulayan filozofları dikkate almaması, bu problemlerden biridir. Bu yaklaşım aynı zamanda kendi akıl teorisini de sınırlayan bir durumdur. Zira aklın zorunlu bilgileri, bu bilgilerden hareketle insan bilgisinin yeniden inşası gibi problemlerle ahlâkın irtibatı

⁵⁹² Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 247. Râğib da ibâdetin gayelerinden (ğaraz) birinin, nefsin temizlenip (tathîrû’n-nefs) ona sıhhatini kazandırmak olduğunu söyler. Bk. Râğib el-İsfahânî, *Tafsîlü’n-Neş’eteyn ve Tahsîlü’s-Sa’âdeteyn*, Beyrut 1983, s. 90; *İnsan: İki Hayat İki Saadet*, (trc. Mevlüt F. İslâmoğlu), Pınar Yayınları, İstanbul 1996, s. 171.

üzerinde durmadığı görülmektedir.⁵⁹³ Güçlü bir nefis teorisi ve mevcut nefis teorilerine karşı bir tutumu olmadığından aklın elde edilen bilgiler kendisine mal olduktan sonra mı geliştiği yoksa örneğin bu bilgilerin hafızada durup da mı aklın bu bilgileri kullandığı, kısaca aklın artıp eksilmesi gibi hususlar, Muhâsibî’de net olmayan konulardır.

2.1.5. Allah’ı Akletme ve Aklın Kemâli

Muhâsibî, akıllı, ahlâkın yanı sıra îmân ve tevhîdle de ilişkilendirir.⁵⁹⁴ Ona göre gerçek anlamda îmân eden kimse, kâr ve zararının nerede olduğunu akledip kötü duygu, düşünce ve davranışlardan kaçınandır.⁵⁹⁵ Buna göre akıl, bir taraftan îmân diğer taraftan da ahlâkla ilişkili bir kavrama dönüşmektedir.⁵⁹⁶ Kuvvetlî de Muhâsibî’nin aklî yönteminin bir üçgen şeklinde resmedilebileceğini, üst noktasında Allah’a îmân, iki açısında ise ilim ve aklın yer aldığını⁵⁹⁷ söylemektedir. “... Her zâhidin zühdü ma‘rifeti, ma‘rifeti akıllı, akıllı da îmânının kuvveti ve tasdiki kadardır. Kalbine, akıllı ve düşüncesine hâkim olan kimse, âhiret ilmini elde eder...”⁵⁹⁸ derken bu birliktelik ve bütünlüğü vurgulamakta, îmânı temel yapıp akıl, bilgi (ilim ve ma‘rifet) ve ahlâkı bu temele dayandırmaktadır. Başka bir tabirle îmân, tâat ve ibâdetin yön verici unsuru olduğu gibi aklî kemâlin de en önemli sağlayıcısıdır. Dolayısıyla onun nazarında îmân, akıl, bilgi, ahlâk, tâat ve ibâdet birbirinden bağımsız alanlar değildir. Allah akılla bilindiğine (ma‘rifet) ve ona ilimle tâatte bulunabildiğine⁵⁹⁹ göre akıl ve ilim, îmânı tahkim eden unsurlardır.⁶⁰⁰ Muhâsibî, bu birlikteliği sağlayan akıllı “el-‘akl ‘anillâh”⁶⁰¹ şeklinde adlandırmaktadır. Bu durumda örneğin Allah’ın varlığını kabul eden, onun hakkında

⁵⁹³ Bk. Ekrem Demirli, “Aklın Mürebbsi Olarak Ahlak”, ss. 6-9.

⁵⁹⁴ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 225-226; *el-Kasd*, s. 247.

⁵⁹⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 493.

⁵⁹⁶ Muhâsibî, sadece akıllı değil, aklî yetkinleşmeyi sağlayan örneğin tevekkülü de îmânla irtibatlandırır. “Tevekkül, mahza îmândır. Çünkü îmân kullara farz kılınmıştır. Tevekkül olmadan îmân da olmaz. Îmânın artması ve eksilmesi gibi tevekkül de artar ve eksilir. İnsanlar, tevekkül ve îmândaki yakînlerine göre birbirlerine üstünlük sağlarlar.” Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 145. Muhâsibî, tevekkül haricinde havf, recâ, muhabbet, ihlâs, sıdk ve güzel ahlâk nevinden hasletleri de îmân ve tevhîdle irtibatlandırmakta ve bu anlamda sadece inanma ile bu inanmanın tahkik/yakîn seviyesinde yaşanmanın arasını ayırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 453-455.

⁵⁹⁷ Muhâsibî, *Akl ve Kur‘ân’ı Anlamak*, (Kuvvetlî’nin mukaddimesi), s. 157.

⁵⁹⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 247; Ebû Nu‘aym, *Hilye*, X, s. 86. “... Zühd yakîn, yakîn ibret alma, ibret de tefekkürle gerçekleşir...” Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 452.

⁵⁹⁹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 98-99.

⁶⁰⁰ Muhâsibî, *Akl ve Kur‘ân’ı Anlamak*, (Kuvvetlî’nin mukaddimesi), s. 157.

⁶⁰¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 210-211. Bu ifadenin “Allah’tan gelen akılla düşünmek, akıllı Allah’a dayalı olan/dayanan, Allah’ı düşünen” (bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 140) ya da aklın Allah’la irtibatlı bir akıl olarak anlaşılması mümkündür. Nitekim ifade bu anlamıyla tasavvuf çevresinde kullanıldığı malumdur. Örneğin bk. Ebû Nu‘aym, *Hilye*, I, s. 313, III, s. 315, IV, s. 35, VIII, s. 370, IX, s. 349, 387. Ahmed b. Âsım el-Antâkî’ye göre akıllı insan (‘âkil); Allah’ı (‘akale ‘anillâh), emir ve nehiylerini akleden, (dünyada ve âhirette) kendisi için faydalı ve zararlıyı bilendir. Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 120.

düşünen ile Allah'ın varlığını kabul etmeyen kimsenin akli (düşüncesi) bir olmayacaktır. Akıl Allah hakkında akleden (kitabını anlayan vs.) ve tevhîdle ilişkili bir akıl olabilmesi, ahlâkla terbiye edilip Allah hukukuna riayet etmesine bağlıdır. Bu anlamda âkil, Allah'ın emir ve nehiylerini ayırt edip kendisine ve dinine zarar veren hususlardan uzak duran ve her daim Allah'ı anan kimsedir.⁶⁰²

Muhâsibî, kemâl manada Allah'ı akletmenin (kâmilu'l-'akli 'anillâh) bir sonu ve sınırının olmadığını⁶⁰³ belirtir. Zira Allah'ı akleden kimse nazarında onun zatı ve sıfatlarının hakikatini, mükâfat ve cezasının büyüklüğünü ilimle ihata edecek ve kuşatacak şekilde bir nihayeti yoktur. Bütün bunların gözle idraki ve ilmen ihata edilmesi de söz konusu değildir. Bu nedenle Allah'ı akletme anlamında akla yüklenen kemâl sıfatı, fazlalığa ihtimali olmayan mutlak kemâl anlamında değil, genellikle isimlerde kemâl manasındadır.⁶⁰⁴ Kısaca Muhâsibî, Allah'ın akılla bilinebileceğini söylerken onun zatından değil; mevcudiyeti, sıfat ve kudretinin bilinmesinden bahsetmektedir. Ayrıca Allah hakkında akletmenin kemâli olmadığını belirtirken bunun vuslata erip kemâle ulaştıklarını söyleyen sûfî ve ibâhîlere tenkit olarak okunabilir. Çünkü Muhâsibî'ye göre kemâl, namütenahi bir kavramdır. Bu yüzden onun vuslata erme ve kemâle erişme gibi anlayışları kabul etmediği söylenebilir. Nitekim iyi ahlâk ve hasletleri elde etmenin ibâdetlerden muaf olma anlamına gelmediği, ibâdetlerin ölünceye kadar devam ettiğini⁶⁰⁵ söyleyerek bu sürekliliği vurgular. Bu nedenle kemâl kavramı, Muhâsibî'de önu açık ve sürekli ilerleyen bir sürece işaret etmektedir. Dolayısıyla Allah'ı akletme ve buna götüren ahlâkî erdemler de süreklilik arz etmektedir. Buradan hareketle ahlâk eğitiminin de bir yerde başlayıp bir yerde biten bir eğitim sürecini ifade etmediği, bunun ayrıca belirli bir yaş ve zamanla sınırlandırılmayacağı sonucuna varılabilir.

Muhâsibî'ye göre Allah'ı akletme ve bilme bakımından en üstün kimseler (ârif ve âkiller), akıl ve ma'rifetle onu bilmenin özüne (kühüne) ulaşmaktan aciz olduklarını itiraf edenlerdir.⁶⁰⁶ Bu durumda aklın değeri, kendi idrak sınırlarının farkında olmasında

⁶⁰² Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 453.

⁶⁰³ Muhâsibî bir vesileyle aklın da bir sınırının olduğunu, bu nedenle akılla alınan tedbirlere sonuna kadar güvenilmemesi ve kişinin aklını Allah için kullanması gerektiğini belirtmektedir. Bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 51.

⁶⁰⁴ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 219. Konuyla ilgili âyet için bk. Tâhâ, 20/110, 184.

⁶⁰⁵ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 74-75.

⁶⁰⁶ Muhâsibî'nin Allah'ın hem akılla bilinebileceğini hem de aklın Allah'ı bilmekten aciz olduğunu söylemesi çelişki olarak görülebilir. Oysa Allah'ın akılla bilinebileceğini belirttiği yerlerde, kullara Allah'tan gelen yakîn ile aydınlanmış akıl, Allah'ın akılla bilinemeyeceğini söylediği yerlerde ise ya yakînden mahrum sadece dünyaya yönelik çıkarlar için kullanılan ya da Allah'ın zatını idrak etmeye çalışan akıl kastetmektedir. Bk. Yüksel Göztepe, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 (2007), sayı: 19, ss. 297-326.

kendini göstermektedir. Ancak üç hasletin kişide kâmil olarak bulunmasıyla ona, Allah'ı akletmede kâmil isminin verilmesi mümkündür. Burada kemâle istidadı olan ise nefis ve beden değil, akıldır. “Allah korkusu (havf) ve emirlerini yerine getirmek”, “Allah hakkında onun söylediği şeyler (emir-nehiy), mükâfat ve ceza hususunda yakîn kuvveti” ve “Allah'ın dinini anlama, emrettiği, mendub kıldığı şeylerden razı olma, hoş görmediği ve şüpheli hususlardan uzaklaşma anlamında basîret/fikhî basîret (tefakkuh)” gibi hasletler,⁶⁰⁷ aklın kuvvet ve kemâline işaret etmektedir. Muhâsibî, aklın kemâle ermesi için “Allah korkusu (havf)”, “yakîn kuvveti”, “dinde basîret ve tefakkuh”un birlikte bulunması gerektiğini belirtir. Muhâsibî nazarında yakîn, ma'rifetten kaynaklandığına göre⁶⁰⁸ bu unsurların başında “ma'rifet” zikredilebilir. Zira bir şeye dair inanç ve bu inancın kuvvet kazanarak kesinleşmesi, öncesinde belli bir bilgiyi gerektirmektedir. Buradan hareketle bilgi ve bilgiye uygun eylemin aklî kemâlin unsurlarından sayılması mümkündür. Kemâlin ahlâk edinme tarafı düşünüldüğünde eğitim ve ahlâk eğitiminin yalnızca bilgiye dayanan zihinsel bir süreçle ya da davranışla özdeşleştirilemeyeceği, zira din ve ahlâk eğitiminde bilgi, duygu, his, düşünce ve beceri boyutlarını birlikte içerdiği söylenebilir. Burada doğru düşünme kadar eğitime konu olan bilginin doğru bir bilgi ve bunun doğru eyleme sevk etmesi de önemlidir.

Muhâsibî, aklî kemâli sağlayan hasletlerin kalp ve organların fiilinden doğan hakikatler olduğunu söyleyerek bunların, kalp ve uzuvlardan sadır olan fiillerin aslını teşkil ettiğini belirtir. Zira her birinin duygu, düşünce, bilgi ve davranış boyutu bulunmaktadır. Söz gelimi aklın kemâli alelade bir bilgiyle değil, bu bilginin kesinliğe ulaşp (yakîn/teyakkun) zıddı olan şüpheden (şek) arınmasıyla mümkündür. Yakînin kalpte kalıcılığı ise belli bir çabayı (mücâhede) gerektirmektedir. Bu çaba neticesinde erişilen yakîn, nimetleri bilmek ve amelde bulunarak şükrü eda etmekle birlikte tüm iyilik (hayr) ve menfaatlerin (menâfi') kendisinden sadır olup amellerin salih kılındığı kaynak konumundadır. Bunlara iyiliklerin (mevâhib) Allah'tan geldiği ve kötülüklerin ceza olduğunu bilmek de eklenebilir. Aklın (akletmenin) kemâlinin üst noktası ise bütün manalarda Allah'ın birlenmesidir (tevhîd).⁶⁰⁹ Neticede Muhâsibî'de ahlâklanma ve bunun neticesi olan sahîh düşünce, tevhîdle başlayan ve tevhîdle sona eren bir süreçle işaret

⁶⁰⁷ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 220-221.

⁶⁰⁸ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd İllallâh*, vr. 111b.

⁶⁰⁹ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 225-226; *Kitâbü'l-Halve*, s. 43, 454-456.

etmektedir. Buradan hareketle İslâm eğitiminin en temel gayesinin “tevhîd” olduğu⁶¹⁰ ileri sürülebilir.

Tefekkür ve dış dünyaya ibret nazarıyla bakma (itibar) gibi düşünme biçimleri de yetkinleşen aklın neticesidir. Bu aynı zamanda Allah hakkındaki ma‘rifeti artırıp işlerin güzelliğini, kusurunu, iyisini-kötüsünü ve bunların iyi-kötü olma nedenlerini bilmeye eriştirir. Allah hakkında tefekkürü artırmak ise değer bakımından pek çok nafîle amelden daha değerlidir. Murâkabeye erişme suretiyle gafletin zail olması da böyle bir aklın neticesidir. Allah’ı kemâl derecesinde akleden kimsenin elde ettiği ilim, ma‘rifet, fehm ve basîret, kendisini Allah’a muhabbet ve kurbiyete ulaştırır. Böyle bir kimsenin amaç ve gayreti, bu muhabbet ve kurbiyetin devam ettirilmesidir. En büyük arzusu ise Allah’a dair bilgisini yakîn seviyesine çıkarmaktır. Allah’ı akletme, ilim ve ma‘rifet; onu tazim etmeye, tazim ve heybet de kişiyi gayret ve çabaya sevk edip tâatleri yerine getirmeye ve bütün insanlardan, dünya ve dünyalıklardan uzaklaşmaya (zühd) götürür. Zira kişi, yakîn ve tazim sebebiyle artık Allah’ı gözüyle görüp aklıyla müşahede ediyor (ihسان) gibidir. Akıl bu müşahede neticesinde Allah’ı arzu edip iştîyak duyar. Allah’a iştîyak duyunca da kalp ona bağlanır (te‘akkale kalbuh) ve yalnız onunla meşgul olur.⁶¹¹ Bu nedenle tefekkür ve bunun neticesi olan Allah’ı tazim, Muhâsibî’de, bilme ve anlama adına önemli hususlardır.

Muhâsibî, Allah’la irtibatlı aklın kimi bireysel ve toplumsal sonuçlarına da değinmektedir. Nefsin değeri, kötülüğü emredici ve günahlara meyilli tarafının bilinmesi, Allah’ın emirleri, âdâb ve ahkâmı, nefsin hastalıkları ve bunları ıslâh yollarını akletme, hata ve günahlardan uzak durup tevbeye yönelme, tevbeyi ertelememe, Allah hukukuna riayet konusunda nefsin korkup sakınması (takvâ-havf), Allah’la irtibatlı aklın neticeleridir.⁶¹² İyi insanları sevmek, kötülere müşfik davranma, Hakk’a ve halka karşı tevazulu olma, kendisine yapılan eziyet ve kötülüğe herhangi bir zorlama (kerahet) olmadan karşılık verme de böyle bir aklın sonucudur. Vehb b. Münebbih’ten hareketle, kişinin kalbiyle diğer insanlara karşı mütevacız davranmayı aklın kemâli olarak zikretmesi de bununla ilgilidir. Kısaca kişinin diğer insanlarla ilişkisinin saygı, sevgi ve şefkat üzere kurulması Allah’ı düşünen aklın tezahürüdür.⁶¹³

⁶¹⁰ William C. Chittick, “The Goal of Islamic Education”, (in *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*), (ed. Jane Casewit), World Wisdom, USA 2011, pp. 85-92.

⁶¹¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 221-224, 225-226; *el-Kasd*, s. 288; *Âdâb*, s. 125.

⁶¹² Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251; *er-Ri‘âye*, s. 73, 129-130, 132-136, 175; *el-‘Akl*, s. 218-219, 222, 229-230.

⁶¹³ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 228; *er-Ri‘âye*, s. 421-422.

Nefsin hevâ ve şehvetlerinden kaynaklanan reziletler, insanların birbirleriyle sağlıklı iletişim kurmasının engelleridir. Ancak kişinin kendine ve diğer insanlara karşı tevazu gibi davranışlar geliştirmesi, kibir, ucb, azgınlık, insanları hakir görme gibi reziletlerin zail olması, bunlardan yana kendini güvende görmemeyi sağlar. Böyle davranmaya sevk eden başka bir husus da akıbetin (muti mi asi mi öleceğinin) bilinmemesidir.⁶¹⁴ Kişinin Allah'a yönelmek, ölüm ve âhiret ahvâlini düşünmek suretiyle reziletleri terk etmesi, sadece kendisi ile Allah arasında değil, diğer insanlarla ilişkilerini de yapılandırmaktadır. Bu nedenle insan, ancak diğer insanlarla ilişkilerinde ahlâkı tam olarak yaşayabilmektedir. Çünkü hilm, tevazu, sabır, sevgi, saygı ve adalet gibi ahlâkî erdemler ile kibir, riyâ ve haset gibi reziletler başka insanlarla ilişkide ortaya çıkmaktadır. Kısaca tek başına bulunduğu zaman ahlâkın sınırlı bir uygulama alanı bulduğu, bu nedenle ahlâkın insanlar ve diğer varlıklarla ilişkilerde tebellür ettiği söylenebilir.

Neticede aklın kemâli, ahlâk ve Allah'a yönelmeye bağlıdır ki bu yaklaşım, aklın dinamik yanıyla da ilgilidir. Zira akıl bu yönde eğitildiğinde tedricî olarak kemâle erişen bir yapıya dönüşebilmektedir. Bu cümleden olarak Muhâsibî'nin Kur'ân ve sünnetten neşet eden ahlâkî hayatın temel gayesi hâline getirme amacı güttüğü ve kâmil akıl, noksan akıl ayırımının temelde bu amaca dayandığı ileri sürülebilir. Çünkü Muhâsibî, aklın îmân ve tevhîdle ilişkisini kurarak kâmil ve doğru akılla birlikte noksan ve yanlış akıl kavramlarını da gündeme getirmiş olmaktadır. Buna göre îmân edip âhirete yönelen, tevhîdi merkeze alan, yakîn, nazar, tefekkür (tefkîr), tezekkür, itibar, fehm, basîret, hikmet, ilim ve ma'rifet yönünde gelişim gösteren, sahîh bir niyet (ihlâsla) ve sâlih bir amelle neticelenen akıl tam, bu bütünlüğü elde edemeyen akıl ise noksandır. Burada nazar, tefekkür ve tezekkür itibarı artıran hususlardır. Bu düşünme şekilleri aynı zamanda ilmin ziyadeleşmesini sağlar ki Muhâsibî'ye göre faziletteki yükselme buna bağlı bir süreçtir. Bu süreç, aynı zamanda iyilik (birr), yakîn ve hikmete erişmenin de yoludur. Diğer bir deyişle akıl ve ilmin göstergesi ameller olup iyi amel ve selim aklın birlikteliği hikmeti doğurmaktadır. Burada insanları düşünüp ibret alma (itibar) bakımından birbirinden farklı kılan hususlar; aklın sıhhati, îmân kuvveti, ma'rifetin genişliği ve kalp temizliğidir. Nitekim Muhâsibî, tefekkür ve tezekkürün akıl ve sağduyu sahiplerine (ûlu'l-elbâb) has kılındığını belirtmektedir.⁶¹⁵ Ancak ileri yaşlarda bile insanın akli kemâlden mahrum kalması mümkündür. Zira dünya menfaatini her şeyin üstünde tutan, Allah'a ve âhirete yönelmeyen bir akıl, kemâl seviyesinden uzak kalmış demektir.

⁶¹⁴ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 222; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 63-64; *er-Ri'âye*, s. 392, 417-426.

⁶¹⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 235; *el-Kasd*, s. 289; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 275; *Kitâbü'l-Halve*, s. 453.

2.1.6. Akıl-Hevâ Zıtlığı

Kur'ân, hadis ve bunlar etrafında şekillenen gelenekte (ahlâk literatüründe) rastlanan akıl-hevâ ya da akletme-hevâyâ uyma zıtlığı,⁶¹⁶ Muhâsibî tarafından da işlenmiştir. Bu nedenle bu anlayışın yaygınlık kazanmasında naslarla birlikte Muhâsibî ve Tirmizî gibi ilk dönem sûfilerin büyük etkisi olduğu ileri sürülmüştür. Zira onlar nezdinde akıl hidayet, ziynet ve saadet; hevâ ise dalâlet, leke ve şekâvettir.⁶¹⁷ Bu isimlerden Muhâsibî, şeytanla mücadelede, nefse (ve hevâsına) muhalefette, nefsin ayıplarının kontrol edilip kötülük ve yalancılığının ortaya çıkarılmasında Kur'ân, sünnet, ilim ve akli birbirlerine yardımcı kaynaklar⁶¹⁸ olarak zikretmektedir.

Muhâsibî'ye göre hevâ, nefislerin şehvete düşkün ve rahata meyilli olması ile bu yöndeki kötü istek ve arzularını ifade etmektedir. Bu yönüyle hevâ, akıl ve din tarafından yasaklanan, hak ve hakikate zıt her türlü arzu ve istek anlamına gelmektedir. Nefsin şehvetlerden ötürü zaafa uğraması ise hevânın gitgide kişiye hâkim olma nedenidir.⁶¹⁹ Muhâsibî, şehvet kavramını da hevâ gibi çoğu zaman olumsuz bazen de daha genel (ve müspet) istek, arzu, meyil ve ihtiyaçları ifade etmek üzere kullanmaktadır. Riyâset, makam-mevki elde etme, komşular, arkadaşlar ve kardeşler arasında adaleti temin etme gibi istek ve arzuların günah ve kötülöklere yönelik arzulardan, altın, gümüş, yiyecek, içecek, giyecek, binek, bina ve eşlerin istek ve arzularından baskın olduğunu söylerken⁶²⁰ kavramı bu geniş anlamıyla ele almaktadır. Zira yeme, içme, giyinme, evlenmeyi de şehvet nevinden⁶²¹ saymaktadır. Bu bağlamda helâl istek ve arzular⁶²² ifadesine de bizzat yer vermektedir. Buradan hareketle şehvetin hevâda olduğu gibi salt kötü anlamıyla kullanılmadığı, aynı zamanda insan varlığının devamı için gerekli eğilimleri ifade etmek üzere ele alındığı söylenebilir. Dolayısıyla şehvetin insanın doğuştan kötölüğünü değil, hayatını devam ettirmek için sahip olduğu potansiyeli ifade ettiği ileri sürülebilir. Burada üzerinde durulan husus, şehvetin kötü olarak ortaya çıkmasının engellenmesi, bunun için mücâhedede bulunulmasıdır. Zira Muhâsibî, dünya ve âhirette en mutlu kimselerin hevâ

⁶¹⁶ Akıl-hevâ zıtlığı sadece tasavvuf çevresinde değil, felsefede/ahlâk felsefesinde de ele alınan konulardan biridir. Hatta örneğin erken dönem hekîm ve filozoflardan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925)'nin *et-Tıbbu'r-Rûhânî* eseri neredeyse bütünüyle akıl-hevâ ilişkisi/zıtlığı üzerinden işlenmiştir. Bk. Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbu'r-Rûhânî/Ruh Sağlığı*, (çev. ve inceleme: Hüseyin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, (3. baskı). Akıl-hevâ zıtlığı ile ilgili ayrıca bk. Mâverdî, *Yüce Hedefler Kitabı*, s. 51, 53.

⁶¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl" (Kelâm), *DİA*, s. 246.

⁶¹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 334; *en-Nesâih*, s. 125.

⁶¹⁹ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 480-481; *el-Kasd*, s. 231.

⁶²⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 58.

⁶²¹ Muhâsibî bunları, "nefsin zâhir şehvetleri", riyâ gibi iyi amellere (hayr) bulaşan reziletleri ise "nefsin gizli şehvetleri" olarak adlandırır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 154.

⁶²² min şehvâti'l-helâl. Bk. Muhâsibî, *Bed'*, s. 338. Ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 245; *en-Nesâih*, s. 210.

ve şehvetlerine en az uyanlar olarak belirtir. Ayrıca mezkûr istek ve arzuların salt bedensel hazlardan ibaret görülmeyip ilim talebi, daha çok ibâdetle bulunma, aklı sağlıklı kılma gibi üst amaçların da gözetilmesi aksi takdirde akıl ve ruhların kirlenip ilmî ve dinî amaçlardan uzaklaşabileceğine⁶²³ de değinmektedir.

Muhâsibî, şehvetin artması ile nefsin zaafa uğraması arasında doğru bir orantı kurar. Hevâ ve şehvetin etki ve hâkimiyetindeki nefsinse sağlıklı düşünüp aklı doğru kullanması mümkün değildir. Bu yüzden şehvet ve hevâ; akıl, ilim, ma‘rifet, nazar, tefekkür, tezekkür ve beyâna⁶²⁴ zıt ve engelleyici unsurlardır.⁶²⁵ “... Nefsine inâyet gösterip ıslâh etme niyetin varsa ilim ve ma‘rifeti mürşid edinerek aklın delâletinden yardım alarak nefsin ıslâh etmeye koyulursun. Bu durumda akıl, ilim ve ma‘rifet nefsin kendilerinin değil, hevânın yolunu seçtiği hakikatini sana gösterir”⁶²⁶ ile “Hukemâ ve ulemânın zevki akıllarında, cahillerin ve hayvanların zevki de şehvetlerindedir”⁶²⁷ ifadeleri, akıl-hevâ ve şehvet arasında kurulan zıtlıkla ilgilidir. Amelleri tartma (veznü’l-a‘mâl) konusunda da insanları ikiye ayırıp ikincileri; nefislerini hesaba çekip kendileri ile hevâları arasında aklı hüccet kılanlar olduğunu belirtir. Muhâsibî’ye göre bu kimseler, aklın meylettği hususları alıp reddettiği şeylerden uzak duran, neticede kötülüklerin farkına varıp üstün dereceler elde edenlerdir.⁶²⁸

Hevâ, şehvet ve bunlardan kaynaklanan kin, haset ve kibir gibi reziletler kalpte olduğundan hevâ ve şehvetin akla hâkimiyeti; kalplerin muhâsebeden, ilim ve anlamadan (beyân) geri kalmasına neden olmaktadır. Muhâsibî, nefsin hevâ ve şehvetleri nedeniyle muhâsebe gibi olumlu hasletlerin ortadan kalkmasını ise kişinin helaki olarak görür. Dolayısıyla hevâyâ karşı aklın ve yakînî bilginin elde edilmesini öne sürer. Zira Muhâsibî’ye göre nefsin kötü istek ve arzuları (hevâ ve şehvetler), yakîni zayıflatan bir etkiye sahiptir. Şeytan hevâ üzerinden kalbi etkileyip kötülöklere sürüklediğinden aklın kuvvet kazanması, nefis ve kalp terbiyesi açısından önemlidir. Neticede nefsin arzu ve isteklerinden kaynaklanan riyâ, ucb, kibir gibi kötü hasletlerin nefyedilmesiyle iyiye

⁶²³ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 452, 470.

⁶²⁴ Bilme, düşünme, anlama ve hakikatin ortaya çıkması anlamında.

⁶²⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230; *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 45-46; *er-Ri‘âye*, s. 207, 332.

⁶²⁶ Burada akıl, ilim, ma‘rifet ve hevâyâ sahip olan nefsin kendisi olup birincilere değil hevâyâ meyilli bir tabiata sahiptir. Bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 45.

⁶²⁷ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 236.

⁶²⁸ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 83.

yönelme, aklın hâkim kılınmasına bağlıdır. Zira Muhâsibî'ye göre nefis ve arzuları, her türlü iyiliğin zıddına meyleden bir tabiattır.⁶²⁹

Salt dünyalık işlere davet edip yapılmak istenen iyiliklerin aksini istediğinden hevânın etki ve hâkimiyeti oldukça âhirete yönelmek mümkün değildir. Nefsin dünyalık istek ve arzularının düşünülüp bunlara muhalefet edilmesi ise akıllı olmanın gereğidir. Hevânın kalbe hâkimiyeti, Allah'ın emirlerine ittibaya da engeldir. Bu aynı zamanda aklın sağlıklı düşünmesini engellediğinden tefekkür ve tezekkürden de alıkoymaktadır. Tefekkür, tezekkür ve teyakkuzdan uzaklaşma ise gaflet ve nisyan sebebidir. Bu durum günahlara düşme, bunlarda ısrar ve tevbe etmeme nedenidir. Nitekim gaflet ve nisyan kalbin/aklın bir özelliği olup hevânın dünyaya yönelik isteklerinden gaflette olması ya da bunları unutması mümkün değildir. Bu nedenle akıl, âhret ve dolayısıyla olumlu (hayr) davranışlar sergilemek adına tezekkürde bulunduğu zaman hevâ, buna engel olmaya çalışır.⁶³⁰ Bu durumda nefsin amaçlarından biri olan istek ve arzularının peşinden giderek anlık hazlar elde etmekten alıkoyup ileride gerçekleşecek daha kalıcı sevinç ve mutluluğu nefse göstermesi, böylece onu gelip geçici arzu ve isteklerden, kötü duygu, düşünce ve davranışlardan alıkoyması aklın koruyucu yönü⁶³¹ olarak zikredilebilir. Akıl burada insanın sadece bilen değil, aynı zamanda doğru olanı yapmaya sevk eden tarafıdır.

Aslında Muhâsibî'nin düşünce sisteminin bütününde akıl-nefis (hevâ) zıtlık ve çatışmasının izlerini görmek mümkündür. Burada akıl, hevânın gözetleyicisi (hâris) konumundadır.⁶³² Böyle olunca selefleri ve çağdaşları gibi akıllı, nefis ve hevâsının karşısına koymaktadır.⁶³³ Akıl-hevâ zıtlığı bağlamında Vehb'den gelen bir rivayete de

⁶²⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 60, 65; *en-Nesâih*, s. 61; *er-Ri'âye*, s. 58-59, 79, 292, 325, 330-331, 349, 352; *el-Kasd*, s. 230-231; *Kitâbü'l-Halve*, s. 481-482; *el-Kasd İlallâh*, vr. 111; Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 88.

⁶³⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 59-60, 268, 332, 349-350; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 103.

⁶³¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 68, 192.

⁶³² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 42.

⁶³³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 42-43, 207. Muhâsibî, konuyla ilgili "Hükemâdan biri şöyle dedi" diyerek bir rivayet aktarmaktadır: "Şayet sen aklın, nefsin hevâsına galip olmasını istiyorsan akıbetini düşününceye (nazar) dek arzularını yerine getirmede acele etme. Çünkü arzulanan şeyi yapma neticesinde meydana gelen pişmanlığın kalpteki etkisi, arzunun kalpte kalmasından daha fazladır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 47. Ahmed b. Âsım el-Antâkî (ö. 239/853), akıl-hevâ zıtlığını dile getiren erken dönem sûfiyyedendir. Bk. Ebû Nu'aym, *el-Hilye*, IX, s. 287. Akıl-hevâ zıtlığı Muhâsibî'den sonra da ele alınmaya devam edilmiştir. Örneğin İbn Yezdânyâr (ö. 334/945)'a göre akıl ve hevâ birbirleriyle münazaa ve muharebe hâlinedirler. Hevâ nefsin, akıl ise kalbin ordularındandır. Bk. Sülemî, *et-Tabakât*, s. 308. Tirmizî de akıl-hevâ zıtlığını ele alan mutasavvıflardandır. Hatta akıl-hevâ ve bunlarla müteradif olan kelimeleri ele alan müstakil bir eser yazmıştır. Bk. Hakîm et-Tirmizî, "Kitâbü'l-'akl ve'l-hevâ/Al-Hakîm At-Tirmidî ve Kitâb Al-'Aql Wa'l-Havâ Risâlesi", (haz. Ahmed Subhi Fırat), *Şarkiyat Mecmuası*, 1964, Sayı: 5, ss. 95-133. Ancak eser, günümüze eksik olarak ulaşmıştır. Hücvîrî de rûhu akıl, nefsi hevâ ve şehvetler idare eder diyerek bunlar arasında bir zıtlık kurmaktadır. Bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, I-II, Kâhire 2007, II, s. 430; *Hakikat Bilgisi -Keşfu'l-Mahcûb-*, s. 262. Akıl-hevâ zıtlığını ele alarak akıllı,

yer vermektedir. “Nefis, hevâyı, hevâ da aklı gözetleyip beklemektedir. Şayet akıl onu azarlayıp (zehr) men ederse uslanır; onu kendi hâlinde bırakırsa istediği her şeyi yapabilir.” Muhâsibî, Vehb’den gelen haberi onaylayarak hevâyâ karşı ilim, basîret ve ma‘rifetin birlikteliğini savunur. Zira ona göre akıl, ilimle basîretli hâle gelmez ma‘rifetle sakınmazsa nefsin hevâsına meyiletmesi, tuzaklarına aldanması, istek ve arzuları içerisinde bocalaması kaçınılmazdır.⁶³⁴

Kişinin düşüncesinin darmadağınık olması, yanlış din anlayışına sahip olması, hayatı anlama ve anlamlandırmada yeteriz kalması, insanlarla yanlış ilişkiler içerisinde olması hevâ ve şehvetin akla hâkim olmasının bazı neticeleridir. Nefis hevâsına muvafakat ettiğinde insanın aklını alt etmesi, kişiliğini (murûet) yıpratıp dini konusunda yanlışlara düşürmesi muhtemeldir. Hatta âlim, anlayışlı (lebîb), akıllı, zeki (keyyis), kavrayış sahibi (fâtin), edîb (fasîh), hakîm, fakîh, maharetli (erîb) olsa da hevânın hâkimiyetine girmesi mümkündür. Muhâsibî, nefsin hevâsıyla muvafakat edip kişi üzerindeki hâkimiyeti ve yanlış düşürmesini, kâse dolusu zehiri su yerine sunmasına benzetir. Sonuçta ona kendini beğendirir ve ilim, akıl, fehm, hikmet ve basîretine rağmen arkasından sürükler.⁶³⁵

Sonuç olarak hevâyla mücadele rolünü ğarîze akıldan ziyade ilim, basîret ve ma‘rifetle yetkinleşen akıl üstlenmekte⁶³⁶ ve bu da akla birtakım görevler yüklemektedir. Nefsânî arzular, riya gibi reziletlerin kaynağı olduğundan ahlâkın doğru düşünmenin ve aklın kendisinden beklenen işlevleri yerine getirmesinin en büyük engelleri olmaktadır. Başka bir husus, salt bilgilenmek suretiyle insanın çelişik (akıl-hevâ) yapısının ortaya çıkaracağı sıkıntıları ortadan kaldırmada yetersiz kaldığıdır. Bu durum nefsin terbiye edilmesi için teklif kapsamındaki tâat ve ibâdetlere ilaveten kimi mücâhede yöntemlerini gerekli kılmaktadır.⁶³⁷ Bu mücâhede ve aklın hevâyâ galip gelmesiyle nefsin hevâdan sakınıp şeytana muhalefet etmesi, ilme tabi olup akla uyması mümkündür. Bu durumda örneğin fitratla kaim dünyaya yönelik tamah, âhiret tamahı yönünde dönüşebilir.⁶³⁸

ahlâkın ve ibâdetlerin aslı ve esası; hevâyı ise ahlâksızlık ve kötülüğün sebebi olarak görenlerden biri de Mâverdî’dir. Bk. Mâverdî, *Yüce Hedefler Kitabı*, s. 29-61.

⁶³⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 250-251.

⁶³⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 39.

⁶³⁶ Muhâsibî’ye göre kandil ya da güneş ışığı göz için neyse ilim de akıl için odur. Başka bir misalde ise aklı sağlam göze, ilmi de son derece karanlık ve yağmurlu bir gecede yürüyen kimsenin elindeki fenere benzeterek akıl ve ilim arasındaki bütünlüğe işaret eder. Aklın ilme ihtiyacını gözün görmesi için ışığa ihtiyaç duymasına benzeten Muhâsibî, aydınlık ve ışık olmadan gözün görmesinin sınırlı olacağı gibi ilimden yoksun olduğu müddetçe aklın da sınırlı kalacağını ve böyle bir aklın kişiyi hakikate eristiremeyeceğini söyler. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 95, 189.

⁶³⁷ Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana”, ss. 501-544.

⁶³⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, 39.

Kısaca akıl-hevâ arasındaki karşıtlıklar, yetkinliğe doğru yükselmenin dinamiğini de içermektedir. Ancak bunun zıddı da olasıdır. Zira insan kendisine verilen bu potansiyeller üzerinden kendini iyi ya da kötü yönde kuran bir imtihan varlığıdır.

2.1.7. Akıl-Teklif İlişkisi

İnsanın vahyin muhatabı kabul edilip yükümlü tutulması, akıl ve temyiz kudretine bağlıdır. Dolayısıyla dinin akılla irtibatının insanın teklife muhatap olmasıyla başladığı söylenebilir. Teklif ise en genel anlamda Allah'ın, kulunu, bir iş ve davranışı yapip yapmama konusunda yükümlü tutmasını ifade etmektedir. Kulların dinen yapmak ya da sakınmakla yükümlü oldukları bu fiillere, “ef’âl-i mükellefin” (farz, vacip, haram gibi) ve bunlarla ilgili hükümlere, “ahkâm-ı teklîfiyye” denir. Âyet ve hadislerde cinlerin Allah’a kullukla, meleklerin ise görevlerini yerine getirmekle teklife tabi tutuldukları ifade ediliyorsa da⁶³⁹ teklif denince bunun birinci derecede insanla ilgili olduğu söylenebilir. Daha çok fıkıh ve kelâmın ilgilendiği bir konu olmakla birlikte teklifin geniş anlamıyla ahlâkın konusunu teşkil ettiği ileri sürülebilir. Muhâsibî’ye göre insan, akıllı ve mümeyyiz olduğundan bilen (âlim), tanıyan/farkında olan (ârif), algılayan (müdrık) vs. bir varlıktır. İnsanın akıl ve idrak sahibi olmasının gereği olarak Allah tarafından muhatap alınmış ve bütün yapip etmelerinden sorumlu tutulmuştur. Nitekim Muhâsibî, Allah'ın, kullarına lübbleri yönünden hitap ettiğini ve kendi seciyelerinin ayrılmaz bir parçası olan akıllarının kendilerinde oluşturduğu şey sebebiyle hüccet getirdiğini⁶⁴⁰ belirtir.

Muhâsibî’ye göre akıl delili (hüccetü’l-‘akl); Allah'ın, ergenliğe/erginliğe (buluğ-rüşd-hilm) erişmiş bütün insanlarda ya da imtihana muhatap olan kullarında yarattığı bir ğarîze olduğundan sorumlu tutulmuşlardır. Zira onlar bu ğarîze sayesinde faydalı ve zararlıyı temyiz etme kudretine sahip olmuşlardır. Dolayısıyla burada muhatap alınan ve sorumlu tutulan kalptir/akıldır. Allah, kıyamet günü, insanları yapip ettiklerinden hesaba çekmek için kendilerine verdiği akılla delil getirecektir. Akılla birlikte sorumluluğu gerektiren hususlardan biri de vahiydir. Zira Allah, insanlara, vahyi düşünüp anlayacak akıl ve beyân bilgisi (ma‘rifetü’l-beyân) lütfetmiştir. Başka bir ifadeyle akıl, Allah'ın imtihana muhatap olan kullarında yarattığı bir ğarîzedir. Dolayısıyla insan için cezaî sorumluluğu gerektiren kabiliyet, akıldır. Hayvanlara emir ve nehiyleri, yaptıklarının sonuçlarını idrak edecek akıl verilmediğinden şehvetleri sonucu yaptıkları şeylerden

⁶³⁹ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *DİA*, XL, Ankara 2011, ss. 385-387.

⁶⁴⁰ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 207; *er-Ri‘âye*, s. 250, 498.

sorumlu olmayıp cezaya tabi tutulmayacaktır. Oysa Allah, insanları ve cinleri diğer varlıklardan farklı olarak yaptıklarının sonuçlarını, mükâfat ve cezayı, emir ve nehyi vs. anlayacak, iyiyle kötüyü ayırt edebilecek akılla donattığı için sorumlu tutmuştur. Akıl ve basîrete sahip olup isyana sebep olan nefis ve şehvetten uzak olan melekler ise daima Allah’a ubudiyet üzeredirler.⁶⁴¹ Bu yönüyle akıl, Muhâsibî’de irâde özgürlüğünü de içeren bir kavrama dönüşmekte, irâde konusunda cebrî yaklaşıma sahip sûfilerin söylemlerini dışarıda bırakmaktadır.⁶⁴²

Teklif/mükellefiyet (hukûkullâh), Allah ve insan irtibatının en temel kavramlarındanıdır. Ancak teklifin neredeyse sadece fıkhîteki davranışlara inhisar edildiği görülmektedir. Bu yaklaşımın dinî düşünce ve günlük hayatta bir sınırlama getirdiği açıktır. Zira teklif, sadece yapmak ya da terk etmek zorunda kalınan davranışlarla ilgili bir durum değildir. Muhâsibî özelinde söylersek teklif, insan ve Allah ile ilgili çok yönlü bir irtibatı anlatan daha genel bir kavramdır. Bu yüzden Muhâsibî, daha çok fıkıh çevresinde ele alınan ve daraltılmış bir teklif yerine ahlâkî davranışların bütünü kapsayacak bir teklif anlayışını benimsemiştir. Ahlâklı olma ile akıllı olma arasında kurduğu ilişki de bununla ilgilidir.

Dinî düşünce insanın akıllı olmasıyla bir şey yapması ya da bir şeylerden sakınması, inanması vs. arasında gereklilik ilişkisi kurarak “harekete geçmiş (dinamik) akıl” üzerinde odaklanmaktadır ki bu durum Kur’ân’ın birçok âyetinde görülebilir. “Aklın Allah’a bağlanması” harekete geçmiş aklın üst gayesini teşkil ettiği söylenebilir. Zira mükellef olunan hususların başında Allah’ın akledilmesi, ondan gayrısına tâate meyledilmemesi gelmektedir.⁶⁴³ Bu bağlamda aklın âhirete yönelik saadete ulaşmak, hakikate ermek yönünde sürekli hareket hâlinde olduğu söylenebilir. Aklın hareket ettiği bütün bu amaç ve gayenin “maksad” olarak isimlendirilmesi mümkündür. Başka bir ifadeyle akıl varsa yükümlülük vardır ve akıl bir şey yapmayı veya yapmamayı gerektirmektedir ki Muhâsibî’ye göre bu en genel anlamda “er-ri’âye li hukûkillâh”tır. Zira yapılan ya da sakınılan iş ve eylem ne olursa olsun aklın gerçek değeri buna riayet neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu durumda akıllı olmak, yükümlü/sorumlu olmak demektir ki yükümlülük, konuyu ahlâka taşıyan bağlantı noktalarından biridir.⁶⁴⁴ Bu cümleden olarak sadece emir ve yasaklamalar anlamıyla dinin kişiye yükümlülük ahlâkını

⁶⁴¹ Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 203, 206-207, 217; *er-Ri’âye*, s. 43, 252.

⁶⁴² Câbirî, *Arap Ahlakî Akli*, s. 698.

⁶⁴³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 250, 498.

⁶⁴⁴ Demirli, “Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak”, ss. 6-9.

kazandırdığını ancak ahlâkî yükümlülüğün bundan daha kapsamlı bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Muhâsibî, insanları Kur'ân'ı anlayıp anlamama, Allah'ın hukukuna riayet edip etmeme, dünya ve âhiret menfaatini düşünüp düşünmeme, gerçek anlamda Allah'ı akledip etmeme, akılla erişilen bilginin amelle sonuçlanıp sonuçlanmaması bakımından dört gruba ayırmaktadır. Birinci gruptakiler Allah'ın kudret ve azametini, ceza ve mükâfatının büyüklüğünü düşünüp itaat eden ve bundan ötürü huşu duyanlardır. Bunlar, "Allah hakkında akleden" kimselerdir. İkinci gruptakiler beyân aklını kullanmalarına (Kur'ân'ı akletmelerine) rağmen kibir, dünyayı talep konusundaki hırs ve inat sebebiyle inkârda bulunanlardır. Üçüncü gruptakiler düşünceleriyle kibirlenen, aklını kullanmayarak başkaları taklide devam etmelerinden doğruya ulaşamayanlar (dalâlette olup) doğru yolda olduklarını zannedenlerdir. Dördüncü gruptakiler ise aklını kullanan, Allah'ın kudret ve azametini düşünen, âhirete yöneldiklerinden kibir gibi reziletleri nefyeden ancak bazı farzları ihmal edip kimi günahları işleyenlerdir. Muhâsibî, üçüncü gruptakilerle birlikte -ikrar ve îmân ehli olmalarına rağmen- dördüncü gruptakilerin de aldandığını söylemektedir. İlk grup hariç diğer gruptakiler nefis ve şeytan karşısında zayıf düşenlerdir. Başka bir ifadeyle hevâları kendilerine galip geldiğinden kötülük ve masiyetlerden dönememektelerir. Ancak Allah ve âhirete dair akletmelerinin ziyadeleşmesiyle bunların tevbe edip Allah'a yönelmeleri mümkündür.⁶⁴⁵

Aklın zikredildiği şekliyle teklif ve imtihan olma yönüyle ele alınması; aklın alanını daraltma, ilimde sınırlama riski de taşımaktadır. Zira Muhâsibî'nin yaklaşımında teklife taalluku olan bir bilgi, olmayan bir bilgiden daha değerlidir. Diğer bir yönüyle bilgi, nefsi ıslâha ve ahlâkî davranışa ulaştırdığında asıl değerini kazanmaktadır.⁶⁴⁶ Bu yaklaşım ise teklife konu olan ilmin faydalı, olmayanın faydasız değerlendirmesini beraberinde getirmektedir. Çünkü Muhâsibî'ye göre Allah'a yaklaştıracak ilim ve ibâdet türlerinin tümü de güzel olup ilmin en hayırlısı Allah için öğrenilenidir. Bu yüzden en büyük rağbetin kullara farz kılınan ilme (helâl, haram, vera ve ihlâs bilgisi) olması gerektiğini belirtir.⁶⁴⁷ Neticede Muhâsibî, ilmi, ahlâkî olandan soyutlanmış bir unsur olarak görmediğinden tabîî ilimleri de insanın dinî ve ahlâkî mükellefiyetine katkısı olmayan bilgi alanı olarak görür.⁶⁴⁸ Bu da tabîî ilimlere ait bir mevzuun, âhirete bakan

⁶⁴⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 215-117.

⁶⁴⁶ Mahmud, nefsin ıslâhı ve ahlâkî güzelleştirmeye matuf olmayan maddî ya da salt tabîî ilimlerin Muhâsibî'nin düşünce ve inceleme alanı dışında olduğunu söyler. Bk. Mahmud, *Muhâsibî*, s. 41.

⁶⁴⁷ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 115, 127.

⁶⁴⁸ Bunun için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 79-80.

veçhesi ve teklif yönüyle değersiz görülmesi riskini taşımaktadır. Nitekim Muhâsibî, yapılması zorunlu (vâcib) olmayan her amelin, bilgisinin (ilim) de zorunlu olmadığını söyleyerek ilmin faydalı (nâfi‘), aklın ise iyiliğe ve güzelliğe (râcih) yönlendiren olması yönünde temennide bulunur.⁶⁴⁹ Ancak bunun bir eğitim süreci olarak değerlendirilmesi ve başlangıçta teklife muhatap olmanın normal karşılanması gerektiği de ileri sürülebilir.

2.2. Nefis ve Nefis Eğitimi

Muhâsibî’nin insanla ilgili üzerinde en çok durduğu kavramlardan biri nefistir. Kişinin psikolojik ve dinî tecrübe alanıyla ilgili bir kavramın sadece tanımını yapmakla yetinmediğinden nefsi de bireyde tecrübe boyutundan amel boyutuna nasıl yöneldiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda sözlük anlamlarını da dikkate alarak nefsi bazen insanın kendisini, zatını, hakikatini ve iç dünyasını,⁶⁵⁰ çoğu zaman da kötülüğe, kötü istek ve arzulara yönelimini bildirecek şekilde kullanmıştır. Bunun yanında Muhâsibî, bu yönelim esnasında gerçekleşen etki ve bunun neticesinde ortaya çıkan eylemin olumlu olması durumunda bunun nasıl devam ettirileceği, olumsuz olması durumunda ise nasıl ortadan kaldırılacağı üzerinde de önemle durmuştur.⁶⁵¹ Bununla birlikte onun düşüncesinde nefsin üzerinde en çok durulan tarafı, psikolojik yönü ve eylem üzerindeki olumsuz etkileridir. Bu anlamıyla nefis, insanın temel içgüdü mekanizmasını, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik olarak nitelenebilecek bütün istek ve eğilimlerini ifade ettiği ileri sürülebilir. Bu bakımdan insanın iç dünyasından kaynaklanan her türlü iyi ve kötü duygu, düşünce, tutum ve davranış psikolojik anlamdaki nefsin ürünü⁶⁵² sayılmıştır. Muhâsibî ise nefse metafizik bir anlam yüklenmekten ziyade, insanın kötü duygu, düşünce, huy, eğilim ve eylemlerin kaynağı olması yönüyle ele almıştır. Bu nedenle onun düşüncesinde “nefis” ve “iyi” kavramlarının yan yana gelmesi neredeyse imkânsızdır.

Nefsin kalbinden (kalbuhâ), iç dünyasının (zamîruhâ) terbiye edilmesinden (ıslâh), fiil ve davranışlarının afetlerden arındırılmasından; yediği, içtiği ve giydiği şeyler hususunda düzeltilmeye çalışılmasından; oruç tutmak, aç ve susuz bırakılmak suretiyle eğitilmesinden bahsetmesi, nefsin salt bir yönelim, istek ve arzudan ibaret olmayan,

⁶⁴⁹ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 45; *en-Nesâih*, s. 131.

⁶⁵⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 119. “... Bütün ömrün boyunca, her hâl ve hareketinde kendinle (nefsinle) birliktesin. Kendinden ayrılman ise mümkün değildir...” Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 418; *Âdâb*, s. 34-35, 118.

⁶⁵¹ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 83; Muhammed Kızılgeçit, *Hâris el-Muhâsibî’de Dinî Davranışın Psikolojik Temelleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015, s. 113.

⁶⁵² Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 20; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 2008, (7. baskı), s. 29.

biyolojik bir yönünün olduğunu ihsas ettirmektedir. Bunlara ilaveten nefsin organlarının idrakinden, yiyeceğinin azaltılmasından, uzuvlarının Allah'ın hoş görmediği şeylerden alıkonması gereğinden söz etmesi, bu imayı güçlendirmektedir. Bu yönüyle nefis ve tabiatının (tabiatından kaynaklanan istek ve arzuların) bütün insanlarda ortak olduğu söylenebilir. Zira hata ve yanılma (sehv), gaflet, ucb gibi özellikleri tabiatında barındırması açısından nefisler birbirine benzemektedir.⁶⁵³

Muhâsibî, nefsi, bir varlık olarak kabul eden anlayışlara açık bir itirazda bulunmazken kendisinin bu görüşe katılmadığı söylenebilir. Bununla birlikte nefsi gerçek bir varlık kabul edip etmediği tartışılan bir konudur.⁶⁵⁴ Aydın, Muhâsibî'ye göre nefsin nominal bir varlık olduğunu söylerken⁶⁵⁵ Filiz, nefsin realitesi olan bir varlık olduğunu, insanî varlık bütününü teşkil ettiğini, bu nedenle de nominal olmayıp tabîi bir cevher olduğunu⁶⁵⁶ ileri sürmektedir. Nefsi insan varlığından ayrı, gerçek bir varlık kabul edip etmediği yönünde farklı düşünceler öne sürülmüşse de Muhâsibî'nin genel düşüncesinde nefis, kendi başına bir varlığı olmasından ziyade insan bütünlüğünün kötülük, hevâ ve şehvetlere meyilli tarafını belirtmektedir. Bu nedenle nefsin insanın maddî-manevî bütünlüğünün arzu ve şehvetlere yönelik eğilimlerini ifade ettiği⁶⁵⁷ söylenebilir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin, nefsi, insan varlığı dışında ayrı ontik/ontolojik bir gerçeklik, ayrı bir varlık olarak ele almadığının belirtilmesi gerekir. Muhâsibî, asıl nefsin (ve hevâsının) kötülüğü ve çirkinliği emredici yönü⁶⁵⁸ ile bunun eğitilebilirliği üzerinde durmuştur. Bu yüzden nefsin öldürülmesi düşüncesini de kabul etmemektedir.⁶⁵⁹ Bu yönüyle nefis, insanın tüm varlık yapısını ifade etmemekle birlikte varlığı, insanın mahiyetiyle ilgili önemli bir boyutuna işaret etmektedir.

Tasavvufi gelenekte nefsin kimi çevrelerce yılana, köpeğe, fareye vs. benzetilmesi ve ona insan varlığı dışında bir varlık verilip⁶⁶⁰ öldürülmesi gereken bir nesne/varlık

⁶⁵³ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 355; *Âdâb*, s. 35; *el-Kasd*, s. 231, 291; *Bed'*, s. 335, 338; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 98.

⁶⁵⁴ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 112.

⁶⁵⁵ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 86.

⁶⁵⁶ Şahin Filiz, "Muhâsibî'de Ahlak Problemi, Ahlak Felsefesi"; Şahin Filiz, "er-Riâye li-hukûkillah", (*Tasavvuf Klasikleri* içinde), ss. 7-22; Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 115-116; Şahin Filiz, "Muhâsibî ve Bazı Tasavvufi Problemler", *SÜİFD*, Yıl: 1991, Sayı: 4, ss. 181-186.

⁶⁵⁷ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 114.

⁶⁵⁸ "Nefsü'l- emmâreti bi's-sû" ya da "hevâu'n-nefsike'l-emmâreti bi's-sû". Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 59; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 27.

⁶⁵⁹ Nefsin akılla öldürülmesi gerektiğini vurguladığı yerde (Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 470) nefsin kendisini değil, kötü istek ve arzularının öldürülmesini kastettiği söylenebilir. Nitekim Allah'a dair ilimle hevâların öldürülmesinden de söz etmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 53. Günah işledikçe nefsin öldürülmesinden bahsetmesi (*en-Nesâih*, s. 159) günahlara boğulmak manasına yorumlanabilir.

⁶⁶⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, II, s. 437-438; *Hakikat Bilgisi -Keşfu'l-Mahcûb-*, s. 268-269.

gözüyle bakılması ise Muhâsibî’de olmayan bir düşüncedir. Bu düşünce, Muhâsibî’nin nefsin özü itibariyle kötü olmadığı ve eğitimini mümkün gören yaklaşımıyla da uyumludur. Kaldı ki nefsi, bazen insanın zatı ve özü karşılığında kullandığı göz önüne alınırsa öldürülmesi zaten mümkün değildir. “... Onu (nefsi) öldürmen caiz olmadığı gibi ondan ayrılma kudretin de yoktur. O bu hâlde sana düşmanlık eder. Dolayısıyla onu tanı ve ondan sakın...”⁶⁶¹ Bununla birlikte Allah’ın tevbe eden kimseye yardım etmesi suretiyle nefsin hevâsına galip geleceği, zayıf yanlarının güçleneceği ve şehvetinin istek ve çağrılarını (devâ’î) öldüreceğinden⁶⁶² bahsettiği görülmektedir. Ancak Muhâsibî’ye göre nefsin istek ve arzularının (hevâ ve şehvet) bütünüyle yok edilmesi mümkün değildir.⁶⁶³ Burada vurgulanmak istenen husus, çeşitli terbiye yöntemleriyle (mücâhede, muhâsebe gibi) nefsin istek ve arzularının bütünüyle ortadan kaldırılması değil, kötüye olan meylinin engellenmesidir. Bir başka ifadeyle nefsin, hevâ ve şehvetlerinin öl(dürül)mesinden ziyade bunlardan kaynaklanacak kötülüklerin nefyedilmesi⁶⁶⁴ ya da nefsin arzu ve isteklerinin kontrol edilip itidal yönünde terbiye edilmesidir.

Muhâsibî, akıllı ğarîze olarak tanımlamasına rağmen nefsi bu şekilde tanımlamadığı/nitelemediği görülmektedir. Bununla birlikte nefsi de akıl gibi insan tabiatının ayrılmaz unsuru olarak kabul etmektedir. Daha çok felâsife muhitinde ele alınan nebâtî, hayvânî ve insanî nefis/nefs-i nâtika (Aristotelesçi taksim) ya da şehvânî, gazabî ve nâtık nefis (Platoncu taksim) gibi ayırımlara da gitmemiştir. Ancak nefsin kötülüğü emredici yönü, nebâtî, hayvânî ya da şehvânî ve gazabî nefisle irtibatlandırılabilir. Bazıları Kur’ân’da dile getirilmesine⁶⁶⁵ rağmen nefis mertebelerinden (etvâr-ı sab’a) de bahsetmemektedir. Tam tersi her insanın tek bir nefsi ve nefsin tek bir nefis olduğunu⁶⁶⁶ açıkça belirtip bu tarz tasniflere girmemiştir. Mu‘tezilî kelamcılar, ilk mütercimler ve filozoflardan farklı olarak nefsin cevher ya da araz olup olmadığı, ruhla

⁶⁶¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 332.

⁶⁶² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 58. Nefsin hevâ ve şehvetlerinin öldürülmesi ile ilgili ayrıca bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 308, 324; Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 74, 78; *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 29. Şehvetlerin öldürülmesinden söz edildiği yerde hevânın öldürülmesinden değil, nasıl zayıflatılacağından bahsedilmektedir. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 308. Kalpteki hüznün sürekli olmasını, şehvetleri en çok öldüren husus olarak zikrettiği yerde de aynı durum söz konusudur. Devamında şehvetlerin terki ile Allah’a şevki, nefse muhalefette en çok yardımcı unsurlar olarak zikretmesi bununla ilgili addedilebilir Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi A’mâl*, s. 82

⁶⁶³ İnsanın zaaf ve eğilimlerinin (şehvet, gazp gibi) insanın tabii yapısının parçası olup bunların tamamen ortadan kaldırılamayacağı, itidali sağlama yönünde terbiye edilmesi gereğiyle ilgili ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 130-132.

⁶⁶⁴ Bunun için bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 330.

⁶⁶⁵ Örneğin bk. *Fecr*, 89/27-30

⁶⁶⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 35, 80, 140.

ilişkisi gibi tartışmalardan da uzak durmuştur.⁶⁶⁷ Bunlardan birinin diğerine üstünlüğü çabasına da girişmemiştir. Ancak kendisinden sonra özellikle tasavvuf çevrelerinde ruhun (kimi zaman kalp ve aklın) nefse üstünlüğü açık bir şekilde dile getirilmiştir. Muhâsibî ise bu üstünlüğü çoğunlukla akla vermiştir.

Neticede Muhâsibî'nin yaşadığı dönemde (III-IV./IX-X. yüzyıllar) gelişen tasavvufun ilgilendiği problem, nefsin cevher ya da araz olup olmadığı değil, nasıl eğitileceğidir ki Muhâsibî'nin de üzerinde durduğu asıl konu budur (te'dîbü'n-nefs/âdâbü'n-nüfûs). Bu nedenle Muhâsibî ve diğer sûfiyyenin kahir ekseriyeti nefisle daha çok kulun kötü özellikleri nedeniyle zemmedilen, kınanan, hoş karşılanmayan, kötü görülen ve bu nedenle de terbiye edilmesi gereken huy, eğilim, fiil, eylem, tutum ve davranışları kastetmişlerdir. Dolayısıyla gerek Muhâsibî gerekse diğer birçok mutasavvıf, nefsi doğrudan ahlâkî bir zeminde ele almıştır. Bu sebeple zemmedilme ve methedilmenin de muhatabı doğrudan nefistir. Zira iyi-kötü duygu ve düşüncelere sahip, iyi/kötü eylemlerde bulunan, dolayısıyla kötü ya da iyi ahlâk sahibi olan nefistir. Neticede Muhâsibî'nin, nefsin tanım ve mahiyetinden çok onun nasıl bir karakterde olduğu, tabiatı, te'dîb edilmesi vs. gibi yönleriyle ele aldığı söylenebilir. Nitekim *Âdâbü'n-Nüfûs* adında eserinin olması, onun daha çok nefsin eğitimi ve terbiye edilmesiyle ilgilendiğinin göstergesidir.

İslâm düşüncesinde nefisle birlikte ele alınan kavramlardan biri de ruhtur. İki kavramın aynı manada kullanıldığını söyleyenler olduğu gibi bunların farklı kavramlar olduğu, rûh ve nefsin sonlu olup olmadığı (ölümlü olup olmadığı vs.), bedenle ilişkisi, yaratılışa ve bedene önceliği (kıdemi), sonralığı, cevher, araz ya da cisim olup olmadığı gibi konular tartışılmalıdır. Ancak Muhâsibî, nazârî ağırlıklı bu tarz konulardan uzak durmuştur. Hatta rûh kavramını daha az kullanmıştır. Bazen ruhla ilgili açıklamalar yapmasına ve nefisle arasındaki farka değinmesine rağmen nefis üzerinden insan tabiatını açıklamayı tercih ettiği görülmektedir.⁶⁶⁸ Kavramın geçtiği yerlerde çoğunlukla insana canlılık veren unsur, bedenin her zerresine sirayet eden can ve hayat kaynağı anlamıyla ele almıştır. Ölümü, ruhun cesetten ayrılması⁶⁶⁹ olarak açıklaması bu yaklaşımın neticesidir. Ona göre rûh insanda olduğu müddetçe duyan, gören, hisseden, konuşan, düşünen ve bilen bir varlıktır. Nitekim bedeninin hissetmesi ve acı duymasını doğrudan

⁶⁶⁷ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 111.

⁶⁶⁸ Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*, Routledge, USA and Canada 2011, s. 172-174.

⁶⁶⁹ Muhâsibî, *et-Tevehhüm*, (*el-Vesâyâ* içinde), s. 389; *Âdâb*, s. 104; *er-Ri'âye*, s. 131, 134, 135, 398 v.dğr.

ruhun varlığına bağlamıştır.⁶⁷⁰ Bunun yanında Muhâsibî, rûhu, az da olsa insanın iç dünyasını⁶⁷¹ anlatmak için de kullanmıştır.

Ölüm Muhâsibî'ye göre ruhun bedenden çıkması/kabzedilmesi⁶⁷² iken bunu kimi zaman nefsin çıkması⁶⁷³ olarak açıklar. Bu durumda nefisle ruhun bazen yakın anlamda kullanıldığı söylenebilse de iki kavramı farklı manalarda kullandığı bir gerçektir. Rûh-nefis ve akıl irtibatına ise neredeyse hiç değinmemektedir. İbn Cüreyc'in Zümer, 39/42. âyetiyle ilgili aktardığı haber şöyledir: "Rûh ve nefis, insanın içindedir."⁶⁷⁴ İnsan içindeki rûh ve nefis arasında güneş ışığına benzer bir irtibat vardır. Allah, nefsi vefat ettirdiğinde rûh insanın içinde kalır. Allah nefsi tutmuşsa (imsâk) ruhu içinden çıkar. Şayet insan ölmemişse nefsi ona iade edilir ve nefis, insan uyanmadan mekânına geri döner." Muhâsibî, İbn Abbâs'ın da konuyla ilgili benzer şeyler söylediğini bildirmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs'ın "Nefis, akıldır" sözüne de yer verir. Fakat rivayetlerle ilgili herhangi bir görüş belirtmez. Zaten konuyu ölüme her an yakın ve hazır olma, gafletten sakınma (hazer), günahlardan temizlenme ve her şeyde Allah rızasının gözetme⁶⁷⁵ bağlamında ele alır. Dolayısıyla asıl amacının rûh-nefis ilişkisini ele almak olmadığı söylenebilir.

Sonuçta Muhâsibî'nin nefis ve ruhun sonlu ya da sonsuz olduğu, iki kavramın aynı olup olmadığı, bedenden önceki durumları ve akıl dâhil birbirleriyle ilişkilerinin mahiyeti gibi konulardan uzak durduğu görülmektedir. Ayrıca nefis ve rûh arasında fazilet mafzuliyet, birinin diğerine üstünlüğünü ortaya koyma çabasına da girişmemiştir.⁶⁷⁶ Nefsi, rûh manasıyla kullanmaktan kaçındığı ise aşikârdır. Nefsi çoğunlukla insanın kötülüğe meyyal yönüyle ele alması, ruhtan farklı ve ruhu üstün saydığının göstergesi olabilir. Zira görebildiğimiz kadarıyla ruhu, kötülükle zikretmemektedir. Detaylı bilgi vermese de ruhun genellikle insanın iyi, nefsin kötü yönünü teşkil ettiği, nefsin rûh ve akla tabi kılınarak te'dîb edilmesi durumunda iyiye yönelebileceği söylenebilir.⁶⁷⁷ Bu düşüncenin neticesi olarak nefsi ruhla eşitleyen yaklaşımlara da yer vermemiştir. Muhâsibî'nin rûh üzerinde fazla durmaması, konuyla

⁶⁷⁰ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 470; Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 139.

⁶⁷¹ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 470; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 269; *er-Ri'âye*, s. 368. Muhâsibî *er-Ri'âye* adlı eserinde ruhu zikredilen anlamıyla Ebû Derdâ'dan naklen kullanmaktadır: "Beden bedenden uzak durur, ama rûh ruha yakındır..." Bk. *er-Ri'âye*, s. 314.

⁶⁷² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 134, 149, 504; *Kitâbü'l-Halve*, s. 470.

⁶⁷³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 144, 145.

⁶⁷⁴ Rûh ve'n-nefs fi cevfi'l-insân.

⁶⁷⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 503.

⁶⁷⁶ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 111.

⁶⁷⁷ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 117.

ilgili insanın kâfi derecede bilgi sahibi olmadığını belirten âyetin⁶⁷⁸ etkili olduğu söylenebilir. Onun rûh dâhil diğer kavramların (nefis, kalp gibi) tanımıyla ilgili detaylı bilgiler vermekten çok bunların neticeleri üzerinde yoğunlaşması, varlık ve bilgi merkezli bir düşünce ortaya koymaktan ziyade ahlâk merkezli bir düşünce ortaya koyma gayesiyle ilgili⁶⁷⁹ olduğu söylenebilir.

2.2.1. Nefsin Bilinmesi (Ma‘rifetü’n-Nefs)

İslâm ahlâkında nefsin bilinmesi; insanın kendi varlık dünyasının ahlâkî boyutunu, karakter ve kişilik yapısını, ahlâka temel oluşturacak güç ve kuvvetlerini, yetenek ve zaaflarını ifade etmektedir. Nefsin bilinmesi yolundaki tüm çaba ve gayretler, ahlâkî eğitim ve gelişmenin, nefsi reziletlerden arındırıp fazilet ve erdemlerle süslemenin ön şartı ve aynı zamanda başlangıcı⁶⁸⁰ kabul edilmiştir. Nefsin tabiat ve özelliklerinin bilinmesi ile uygun terbiye yöntemleriyle te‘dîbi, bir ahlâklanma süreci olan tasavvufun öncelikli konuları arasında yer almıştır. Dolayısıyla Muhâsibî dâhil neredeyse mutasavvıfların tümü, terbiyesi için nefsin bilinmesini şart koşmuş, bunu başlı başına bir erdem kabul etmişlerdir. Bu bağlamda Muhâsibî, nefsin gizli-açık ayıp ve günahlarının bilinip farkına varılmasını, Allah’ın kişiye hayır dilediğinin göstergesi⁶⁸¹ saymıştır. O, bu doğrultuda Allah’a tevbe edip yönelen, onu razı edecek amellerde bulunan kişinin yapması gereken ilk şeyin Allah’ı bilmek (ma‘rifetullâh), mükâfat ve cezasını, nefsi ve kötü isteklerini, âhiret kurtuluşunu talep etme konusunda nefsinin zaaflarını tanımak, bunları bilip öğrendikten sonra nefsi Allah’ın emrettiği şekilde edeplendirmek, nefse Allah’ın muhabbeti yolunda istikamet vermek olduğunu söyler. Bu şekilde nefsi, hevâsı, şeytan ve bunlardan gelen kötülüklerle amelleri boşa çıkaran afetleri bilmeyi, akıllı olma ve nefsin kontrol edip özen (inâyet) göstermenin belirtisi⁶⁸² olarak sayar.

Muhâsibî’nin dörtlü ma‘rifet tasnifinden⁶⁸³ biri, nefsin tanınmasıdır (ma‘rifetü’n-nefis ve ‘uyûbihâ⁶⁸⁴). Nitekim *Şerhu’l-Ma‘rife* ve *A‘mâlu’l-Kulûb* eserlerinde konuyu müstakil başlıklar altında ele almaktadır. Ancak buralarda, nefsin açık bir tanımı ya da mahiyetine dair detaylı açıklamalar yapmadığı gibi nefsi tek bir yönüyle de

⁶⁷⁸ İsrâ, 17/85.

⁶⁷⁹ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 106-107.

⁶⁸⁰ Süleyman Uludağ, “Ma‘rifet-i Nefs”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, ss. 56-57.

⁶⁸¹ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 480.

⁶⁸² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 48, 57-58; *Bed’*, s. 331.

⁶⁸³ Muhâsibî’ye göre dört tür ma‘rifet vardır. Bunlar; Allah’ın bilinmesi (ma‘rifetullâh), Allah’ın düşmanı şeytanın bilinmesi (ma‘rifetu ‘aduvvillâh), nefis ve nefsin kötülüğü emredici yönünün bilinmesi (ma‘rifetu’n-nefis), amel ve ameli boşa çıkaran hususların bilinmesi (ma‘rifetu’l-‘amel). Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 29.

⁶⁸⁴ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 481.

sınırlanamamaktadır. Muhâsibî, sadece nefis değil, akıl hariç insanın iç kuvvelerini (idrak merkezlerini) ifade eden kalp ve rûh gibi temel kavramlar ile sadr, fuâd, zamîr, lübb gibi kavramların da neliğine dair açık ve net bir tanıma gitmemektedir. Nefsin ma'rifetinden bahsettiği yerlerde ise nefsin kötü istek, duygu, düşünce ve eylemlerin kaynağı olarak bilinmesi, sahip olduğu kimi özellikler (zaaflar), insanın nefsin bu özellikleriyle mücadelesinin nasıl olması gerektiği ve bunun neticelerine⁶⁸⁵ değinmektedir. Nefsin hor görülmesi, itham edilip ondan sakınılması ise değerinin, kötü istek, arzu ve fiillerinin bilinmesiyle (ma'rifet) mümkündür. Ma'rifeti önemli kılan başka bir husus riyâ, ucb ve kibir gibi reziletlerin farkına varılıp nefyinin buna bağlı olmasıdır.⁶⁸⁶ Başka bir ifadeyle zikredilen reziletlerin nefyedilmesi, arız olmadan bilinmelerine (ma'rifet) bağlıdır.⁶⁸⁷ Muhâsibî'ye göre nefsin bu şekilde tanınması ise tâatin aslıdır. Zira kalp ve organların Allah'ın hoş görmediği şeylerden temizlenmesi buna bağlıdır. Bu noktada ma'rifet ve tathîr birbirine bağlı süreçler olmaktadır. Neticede nefsin zikredilen yönlerle bilinmesi, yapılması ve sakınılması gereken davranışlarla ilgili bir bilinç⁶⁸⁸ durumu kazandırdığı söylenebilir. Bu nedenle Muhâsibî'de önemli olan, nefsin neliği değil, nasıllığıdır.

Muhâsibî, nefsi, günah ve kötülüğün kaynaklarından biri kabul etmekle birlikte buna dair derin ve geniş analizler yapmaz. Bununla birlikte nefsin ma'rifeti, bir yönüyle nefsin kendisi (değer ve acziyeti) diğer yönüyle de kötü istek ve arzularının, kendisinden sadır olan davranışların durumu (ihlâs, riyâ vs.) ile amaç ve gayesinin bilinmesiyle ilgili bir bilme türüne işaret etmektedir.⁶⁸⁹ Muhâsibî'nin, davranışların tezkiyesini, nefsin hile ve aldatmacalarının bilinmesine bağlaması bununla ilgili bir durumdur. Başka bir vesileyle nefsin bilinmesini, kişi ile Allah arasındaki ilimlerin ikincisi⁶⁹⁰ olarak zikreder. Neticede nefsin terbiye edilme süreci, ma'rifetiyle başlatılabilir. Zira nefsin, değerinin, ne olduğunun/olacağının bilinmesi; riyâ, ucb, kibir, şımarma ve büyülenme gibi reziletlerden alıkoyma, tevazu ve alçakgönüllülük gibi hasletlerle donanma imkânı vermektedir.

Nefis ve değerinin bilinmesi; tabiat, huy ve yaratılış özelliklerinin bilinmesini sağlar⁶⁹¹ ki Muhâsibî, bu bağlamda nefsin tabiatından addettiği kimi özelliklerine

⁶⁸⁵ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 35-38; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 97-98; *Âdâb*, s. 34-38.

⁶⁸⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 333, 353, 364, 368, 377.

⁶⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 397, 400-403, 415-416; *Kitâbü'l-Halve*, s. 52; *Âdâb*, s. 137.

⁶⁸⁸ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 462-463.

⁶⁸⁹ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 97-98; *er-Ri'âye*, s. 157, 332, 463. Muhâsibî, nefis ve kadrinin bilinmesi ile nefsin olduğundan fazla değer vermeyip her hatrede onu kontrol etmeyi adalet ehlinin özelliklerinden saymaktadır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46.

⁶⁹⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 92.

⁶⁹¹ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 98.

değmektedir. Buğz etmemekle birlikte kurtuluş yolu ve Allah hukukuna riayetini kendisine ağır gelmesi, bu yönde herhangi bir çabaya girişmeyip bunu hoş görmemesi, dünya rahatı ve menfaatlerinden vazgeçmemesi, geçiciliğini bilmesine rağmen hevâ ve şehvetlerin etkisiyle dünyaya (makam-mevki sevgisi, övülme isteği vs.) aşırı düşkün olup zorlanmadığı müddetçe heves edip istediği (mâ tehvâ) şeyleri unutmaması, tabiatının dünyadan kendisine muvafakat edeceği şeyleri talep ve tamahla kaim olup bunlardan bir an bile gaflette olmaması, kalıcılığının farkında olmasına (ilim, ma‘rifet) rağmen âhirete yönelmemesi, helâk olacağı durumları hafife almasına rağmen âhirette helâk olmayı istememesi, bilerek ve isteyerek itaatsizlikte bulunması, kalıcı nimetler yerine geçici olanları tercih etmesi, üstelik bunun farkında olması, nefsin tabiatından kaynaklanan kimi özellikleridir. Nefis, rahat ve lezzete düşkünlüğü sebebiyle istek ve arzuları sürekli olup bunlara bütün organlarıyla erişmeye çalışır. Hatta organlar da nefisten kaynaklanan bu istek ve arzuların idrakindedir.⁶⁹²

Muhâsibî, öncelikle nefsin her daim kötülüğü emredici, kötülüğe ulaştırıcı yol ve hasletlere tutkun, kötü duygu, düşünce (hatarât vs.) ve eylemin kaynağı olduğu, hevâsının sevdiği hususlara meyilli bir tabiatının olduğu, hevânın ise Allah yolundan saptırdığı, şeytanın dalâlete sürükleyip tâat ve ibâdetten alıkoyduğunu Kur’ân’dan hareketle ortaya koymaktadır.⁶⁹³ Muhâsibî nazarında iblis, nefsine yenik düşürmek suretiyle kişiye hâkimiyet kurduğundan nefis, iblisten daha kötü bir düşmandır.⁶⁹⁴ Nefis bu yönüyle iblisin hazinesi, her türlü iyilikten (hayr) alıkoyan, masiyetlere sürükleyen, bu nedenle de her bela ve kötülüğün başı ve rezaletlerin kaynağı, Allah’ın emirlerini zayi etmeye götüren bir özelliktedir.⁶⁹⁵ Bu nedenle Muhâsibî, nefsin, Allah’ın vassfettiği şekilde tanınması, dinle ilgili kötülüklerin ondan bilinip itham edilmesi gerektiğini belirtir. Çağırdığı şeylerin bir hakikati olmadığından iyi ve güzel eylemlere ulaştırma özelliğini de haiz değildir. Bu tarz çağrı ve fiillerden sakınılması, nefsin gerçek amaç ve gayesinin bilinmesine bağlıdır. Nefsin bu yönüyle bilinmesi, ona aldanmamanın da ön koşuludur.⁶⁹⁶

⁶⁹² Muhâsibî, *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 98-99; *er-Riâye*, s. 61, 157, 268, 332, 352; *Âdâb*, s. 38-39, 59.

⁶⁹³ Muhâsibî; nefsin kötülüğü emrediciliği, kendisi ve hevâsının zemmedildiği, şeytanın düşman olduğu ile ilgili Yûsuf, 12/18, 53; A‘râf, 7/27; Kasas, 28/15 gibi çok sayıda âyet zikretmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 158, 331-332, 350; *Âdâb*, s. 59, 63, 97; *Kitâbü'l-Halve*, s. 480.

⁶⁹⁴ Bu nedenle Muhâsibî, nefsi başka bir yerde gizli ve hakiki düşman olarak niteler. Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma‘rife*, s. 89. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 36.

⁶⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 326, 331-332; *en-Nesâih*, s. 121, 181.

⁶⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 327, 350; *Şerhu'l-Ma‘rife*, s. 35-38. Muhâsibî, ayrıca, şeytanın insana etkisinin nefis üzerinden olduğundan nefsin şeytandan korunması gerektiğini de ileri sürer. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 232.

Muhâsibî'ye göre nefsin bilinmesi gereken diğer özellikleri şunlardır: Nefis; ahlâkî kötü, tabiatı bozuk, iddiacı, kendini kurtuluşa erenlerden saydığından kendinden oldukça emindir. Tabiatında ümit (recâ) yerini boş temenni ve kuruntulara (emânî), doğruluk (sıdk) yerini yalana (kızb) bırakmıştır. Yine tabiatı tâatte bulunma, takvâ ve havf yerine kendinden emin olma gibi reziletlerle maluldür. Hilm, vera, zühd, rıza ve tevekkül gibi konularda nefsin niyet, söz ve davranışları arasındaki tenakuz, diğer bir özelliğidir. Nefis zikredilen hasletleri gerektirecek bir durum yokken bunlara niyet eder ancak bela ve musibete maruz kaldığında sözü edilen hasletler yerini zıtlarına bırakır. Mezkûr hasletlerin kalpte yerleşik olmaması, niyet-davranış çelişkisi ile erdemlerin yerini reziletlerin almasının sebeplerindendir. Nefsin ahlâkî zaafî olan bu durumun farkına varılması ise denenip kontrol edilmesine bağlıdır. Bu yüzden Muhâsibî, nefsin mütevazî, muhlis, zâhid vs. görünmesine, davranışlarının çok ve güzel olmasına kanılmamasını zira ilim, amel, recâ ve daha birçok konuda aldâtıcı bir tabiata sahip olduğunu⁶⁹⁷ belirtir.

Davranışları riyâ gibi kimi reziletlerle boşa çıkarmak istemesi, nefsin başka bir özelliğidir. Bu durum nefsin sıdk ve ihlâsa zıt tabiatından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle riyâ gibi erdemsizlikler (kötü ahlâk) de nefis ve hevâsından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen ihlâslı olduğunu iddia eder fakat riyâ ve ucb içerisindedir. Neticede iyi ve çok olan davranışların sıdk ve ihlâsın olmaması nedeniyle nitelik bakımından tersine dönmesi mümkündür. Bu husus duygu, düşünce (zamîr), söz ve eylemleri arasındaki tutarlılığın (sıdk-ihlâs) bilinmesini gerektirmektedir. Zira bunun görmezden gelinmesi aldanma, aldanma da nefsin kişiye hâkim olma sebebidir. Bunun engellenmesi; nefsi harekete geçiren hatarât, hevâ ve şehvet yönüyle bilinmesi, hesaba çekilmesi, kendisiyle muhalefet ve mücadeleden gafil olunmamasına bağlıdır. Aksi durumda kişiyi hevâsıyla kötülöklere sürüklemesi mümkündür. Muhâsibî'ye göre nefsin zikredilen yönleriyle tanınması, onunla mücadele ve ona karşı güç kazanmayı kolaylaştırıp terbiye edilmesinin (te'dîb) yolunu açmaktadır.⁶⁹⁸

Kendisini başkasının yerine koyup hata, kusur ve günahlarının farkına varacağı yerde çeşitli mazeretlerle bunlardan müstağni olduğunu düşünmesi, sahibinde olanları gizlemesi, başkalarının ayıplarına odaklanması, kendini bu konuda akıllı sayması, başkasının görmeyip sadece Allah'ın muttali olduğu bir tâati yerine getirmek istememesi nefsin diğer özellikleridir. Kısaca nefis iyiliklere zıt, kötölöklere ülfet peyda edecek bir

⁶⁹⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 36; *er-Ri'âye*, s. 255, 327-331, 427, 432-433 v.dğr.

⁶⁹⁸ Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 32-38; *er-Ri'âye*, s. 157, 206, 325, 328.

tabiattadır. Bu nedenle nefis, Allah hukukuna riayetden alıkoyan en büyük faktördür.⁶⁹⁹ Nefsin bu yönü, eğitimini de zorunlu kılmaktadır.

Muhâsibî, Allah'ın gerçek anlamda tasdikini nefsin tasdikine; nefsin tasdikini, huy ve ahlâkının bilinmesine, bilinmesini ise kontrol edilmesine (teftîş-tefakkud) bağlar. Zira ona göre nefis denenip kontrol edilmedikçe gerçek anlamda tanınması mümkün değildir. Nefsin hâl ve hareketlerinin Allah'a ve ölüme arz edilmesi, itham edilip teftîş edilmesi, ma'rifeti tamamlayan hususlardır. Dolayısıyla nefisten sakınma, kontrol edilip tanınmasından sonradır. Kişi nefsi tanıyıp sakınınca (hazer) onu gözetler (tefakkud), gözetleyince de nefsin tâatten kaçıp Allah'ın hoş görmediği hususlara yöneldiğinin farkına varır.⁷⁰⁰ Muhâsibî'ye göre nefsin gerçek niyet ve düşüncesini gizleyen tabiatı olduğundan kendisine yönelik itham ve teftîş; sadece eylemleri değil, duygu ve düşünceleri de kapsamlı ve bu kontrol dakik bir şekilde olmalıdır.⁷⁰¹

Muhâsibî'ye göre nefsin bilinmesiyle (ma'rifetü'n-nefs) Allah'ın bilinmesi (ma'rifetullâh) birbirine bağlı bilme türleridir. Daha doğrusu nefsin bilinmesi, Allah'ı bilmenin başlangıcını teşkil etmektedir. Nefsin bilinmesi, nefse ait hasletlerin tespiti, hevâ ve şehvetlerine muhalefet, Allah'a takvâ ile bağlanma, ona güvenip yönelme (enâbe, tevbe), her iki bilme türüyle de ilgilidir. Dolayısıyla nefsin ma'rifeti ile Allah'ın ma'rifeti arasında döngüsel bir ilişkiden söz edilebilir. Nefsin bilinmesi ise ona buğz ve nefretin, Allah'a güven, tevekkül, muhabbet ve itminanın artma nedenidir. Bunun sonucunda kişi, (kötülöklere sürükleme konusunda) nefsinden korkup sakınırken (vecel-hazer) kendisini iyiliklere sevk etmeden yana ümidini keser. Bu durumda örneğin nefis iyiliği (hayr) sevmediği ve kötölöğe (şer) düşkün olduğu bilindiğinden yapılan iyilikler kendisine nispet edilmeyerek ucb ve kibir gibi reziletlerin önüne geçilebilir.⁷⁰² Neticede iki bilme türü de ahlâkî hasletlerin kazanılması ve şahsiyet terbiyesinde önemli rol üstlenmektedir.

Muhâsibî, insanın iç dünyasına yönelik dış müdahale ve dış etkilerden sıklıkla bahsetmektedir. Bu etkiler olumlu ya da olumsuz olabilmektedir. Dış dünyadan gelen tesirler genel olarak dünya, sosyal çevre, aile ve şeytan şeklinde sıralanabilir.⁷⁰³ İnsan kötü bir öz yapıya sahip olmamasına rağmen⁷⁰⁴ onda kötüyü mümkün kılan bir yapı

⁶⁹⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 60-61; *er-Ri'âye*, s. 228-229, 354.

⁷⁰⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 327, 333, 442, 451.

⁷⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 333.

⁷⁰² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 332-333.

⁷⁰³ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 176-177.

⁷⁰⁴ Nitekim insan, Kur'ân'da yeryüzünde halife olarak konumlandırılan (bk. Bakara, 2/30), yaratılışı ve yapısı (beden ve rûh) itibarıyla en güzel (ahsen-i takvim) şekilde yaratılan (Tîn, 95/4) olarak vasıflanmıştır.

bulunmaktadır. Bu nedenle insan, kötülüğün kaynağı olmayıp zaaflarından ötürü kandırılan, çeldirilen bir yapıya sahiptir. İnsanın doğuştan sahip olduğu husus, beşer olmanın getirdiği zayıflık ve bunun şeytanın aldatmasına açık oluşudur. Dolayısıyla insanı anlamak için nefisle birlikte şeytan motifinin de önemli olduğu⁷⁰⁵ söylenebilir. Nitekim Muhâsibî’de ma‘rifet türlerinden biri, şeytanın düşman olarak bilinmesidir (ma‘rifetü ‘aduvvillâhi iblîs).⁷⁰⁶

Şeytan/iblis, insan varlığı haricinde kendine has bir varlığa sahip olduğundan insan üzerindeki etkisi doğrudan olmayıp bu etki; kalbin harap olmasından kaynaklanan günahlar, nefis, nefsin vesvesesi, hevâ ve şehvetleri ile bunlardan doğan zaafılar (gaflet, nisyân, dünya sevgisi, övülme arzusu gibi) nedeniyledir.⁷⁰⁷ Dolayısıyla şeytanın düşmanlığı doğrudan kendi güç ve kudretiyle değil, insanın zaaf ve istekleri (hevâ ve şehvet) sebebiyledir.⁷⁰⁸ Nefsin insanı kötülüğe sevk ve amelleri boşa çıkarması (ihbât), çoğunlukla şeytandan kaynaklanmaktadır. Günahlara (ve şerre) sürüklemek, iyiliklerden (hayr) alıkoyup amelleri boşa çıkarmak için nefse hoş gelen riyâ, kibir, ucb gibi hasletleri kullanır.⁷⁰⁹ Muhâsibî, bunu, “Amaç ve gayesi düşmanlık ve haset olan düşman, kulun aklını yoğunlaştırmak suretiyle (huzuru’l-‘akl) rabbine tâatinde kemâl seviyesine çıkmasına engel olarak tâat ve ibâdetlerinde nakısa oluşturmak”⁷¹⁰ şeklinde belirtir.

Şeytan, insan dışında olmasına rağmen insana yakınlık ve etkisi damarlarda/sadırlarda dolaşan kan gibi olup insanı, istek ve yönelimlerini insandan iyi tanımaktadır.⁷¹¹ Muhâsibî, düşüncesini, “Şeytan, insan bedeninde kan gibi dolaşmaktadır”⁷¹² ve “Her kişinin bir şeytanı vardır” hadislerine dayandırır. Hadiste geçen kandan kasıt şeytanın verdiği vesvese, kötü duygu ve düşüncelerdir.⁷¹³ Dolayısıyla kişiyi türlü afet ve kötülüklere sürükleyen gerçekte düşman olmasına rağmen bütün bunları, nefis ve hevâsı üzerinden yapmaktadır.⁷¹⁴ Ancak Muhâsibî, şeytanın insanın kalbindeki gizlilikleri bildiği düşüncesini kabul etmemektedir.⁷¹⁵ Onun, şeytanı,

⁷⁰⁵ Z. Şeyma Arslan, *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde ‘İnsanın Neliği’ Sorusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE İlâhiyat A.B.D Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2006, s. 159.

⁷⁰⁶ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rifet*, s. 32.

⁷⁰⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 325; *en-Nesâih*, s. 69, 107; *Âdâb*, s. 40; *Kitâbü’l-Halve*, 481-482.

⁷⁰⁸ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 107; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 178.

⁷⁰⁹ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rifet*, s. 33, 55; *er-Ri‘âye*, s. 157, 200, 207, 515; *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 37.

⁷¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 158.

⁷¹¹ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 37.

⁷¹² Hadis için bk. Buhârî, *Sahih*, “İ’tikâf”, 11, “Bed’ül’l-Halk”, 11; Müslim, *Sahih*, “Selâm”, 23-25.

⁷¹³ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 37. Ayrıca bk. *Kitâbü’l-Halve*, s. 46-47, 458; *Âdâb*, s. 63.

⁷¹⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 333.

⁷¹⁵ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühed*, s. 38.

neredeysse her defasında düşman ('aduvv)⁷¹⁶ olarak adlandırması ise Kur'ân kaynaklıdır.⁷¹⁷ Bununla birlikte şeytanın varlığı ve insan üzerindeki etkisinin mahiyetine dair geniş açıklamalar yapmaz. Üzerinde durduğu asıl konu, insanı dinî ve ahlâkî olmayan duygu, düşünce, tutum ve davranışlara sürüklemesi ve bunlardan kurtulmanın imkân ve yöntemleridir. Bu yönüyle nefis terbiyesi, şeytandan gelebilecek olumsuz etkileri aza indirebilecek bir sürece de işaret etmektedir.

Muhâsibî, nefisle olduğu gibi şeytanla da gizli-açık her hâl ve davranışta (ister tâat ister masiyet) mücadele (mücâhede, muhârebe) edilmesi ve ona zıt olunması gerektiğini belirtir. Bunun için öncelikle vasıflarının bilinmesi ve bunun kalbe ilzam edilmesi gerektiğinden⁷¹⁸ bahseder. Şeytanın sadece günah ve masiyetlere sürüklemek suretiyle değil, iyi davranışlar (tâat, ibâdet, hayr) konusunda da kişiyi yanlışla sürüklemesi, bilinmesi gereken hususların başındadır ki iyi ameller konusunda aldatması yaygın bir durumdur.⁷¹⁹ Hatta nefis ve şeytan, daha faziletli bir iyilikten daha alt kademedeki bir iyiliğe (derecesi daha küçük bir sevabı yapmaya) yönlendirmek, riyâ ya da tasannudan emin olamama gibi nedenlerle bir ameli bütünüyle terk ettirmek suretiyle de aldatabilirler.⁷²⁰ Muhâsibî'ye göre iyi bir eylemin kötü tarafını ve eylemi boşa çıkaran hususları ise feraset sahibi akıllı kimseler bilebilir.⁷²¹

İyi ameller konusunda aldanma ve yanlışla düşme, nefsin dünyaya düşkünlüğü ve âhirete yönelmek istememesinden kaynaklanmaktadır.⁷²² Şeytanın buradaki amacı, sadece ameli boşa çıkarmak, bir ameli terk ettirmek ya da günaha sürüklemek değildir. Asıl gayesi, küfre düşürmek suretiyle kişiyi cehenneme sürüklemektir. Bütün bunları ise insana olan haset ve düşmanlığından yapmaktadır. Bu nedenle öncelikle kişiyi nefsi yönünden zaafa uğratmak istemektedir.⁷²³ Muhâsibî, nefsin kötü amelleri güzel

⁷¹⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 66, 73, 157. Hatta Muhâsibî'ye göre şeytan, Allah'ın yaratmış olduğu en şedit düşmandır. Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 35.

⁷¹⁷ Nitekim Muhâsibî, "Sonra elbette onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından,ollarından kısaca her bir taraflarından sokulacağım" (A'râf, 7/17) âyetini zikrederek Kur'ân'da, iblisin bundan başka bir sıfatı olmasa bile bunun insanların iblisten sakınmaları için yeter olacağını belirtmektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 57, 59. Şeytanın düşman olduğunu ifade eden diğer âyetler içi bk. Fâtır, 35/6; Yâsîn, 36/60; Zuhrûf, 43/62.

⁷¹⁸ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 32-34.

⁷¹⁹ Nefis ve şeytanın tâatle aldatmasıyla ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 49; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 32-34, 56; *er-Ri'âye*, s. 417; *en-Nesâih*, s. 107. Ayrıca bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühâd*, s. 38-39.

⁷²⁰ Kişi hasta ziyareti daha faziletli olmasına rağmen hasta ziyaretine gitmeyip sağlıklı bir kimseyi ziyaret etmesi ya da namazda çok okumanın (kıraât) daha çok sevap getireceğini fısıldayarak kişiyi, hızlı okumaya sevk ederek okuduklarını anlamaz hâle getirmesi bu bağlamda zikredilebilir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 114-117.

⁷²¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 57-58.

⁷²² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 114-119.

⁷²³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 32-35; *er-Ri'âye*, s. 157.

göstermesi ve bu yöndeki teşvikini “tesvîlü’n-nefs” olarak adlandırırken nefis ve şeytanın bu gibi aldatmalarını, “nefis ve düşmanın tahayyül ettirmesi”⁷²⁴ şeklinde ifade etmektedir.

2.2.2. Nefsin Tabiatı ve Eğitiminin İmkânı

Muhâsibî, insanın fitrat ve yaratılış özelliğini (tabiatını) anlatmak üzere farklı kavramlar kullanmakta,⁷²⁵ bunlar arasından “tabiata/tab’a (ç. tabâi‘, tibâ‘)” daha sık yer vermektedir. Tabiatı (tab‘) bir vesileyle bütün canlı türlerinin yaratılışını,⁷²⁶ başka bir yönüyle de insanların tabiatlarının değişkenliğini⁷²⁷ ifade etmek için kullanır. Öte yandan tab’a iyilik ve kötülük potansiyelini haiz bir mana da yüklemektedir.⁷²⁸ Kavramı bazen de olumsuz anlamda kullanarak⁷²⁹ nefse yakın bir mana verse de bu, insanın kötü bir tabiatla dünyaya geldiği anlamına gelmemektedir. “Nehyedilen şeyler (insan) tabiatına uygundur”⁷³⁰ derken kavramı, nefis anlamında kullanmıştır. Çoğu zaman Kur’ân’da da dile getirilen insan tabiatının meyilli olduğu kimi hususları belirtirken de tabiata nefse yakın bir anlam vermektedir. “İnsan aşırı gitmeye meyillidir, azmaya kabiliyetlidir, ertelemeye (tevbeyi vs.) tutkundur, bıkmaya ve unutmaya tabiatında vardır, azminin olmaması ile mevsuftur, tabiatında (matbû‘) bitmek tükenmek bilmeyen emellere sahiptir, zorluk anında yakınmakla, nimet anında az şükretmekle nitelenmiştir, aldatılma ve kandırılmaya tutkundur”⁷³¹ gibi ifadelerin tümü de bu manadadır. Yalın hâlde kullandığı tab‘ı bazen de nefisle birlikte (taba‘ü’n-nefs) kullanarak nefsin yaratılıştan getirdiği arzu ve isteklerini⁷³² kastederek.

Muhâsibî, tabiatı; söz, fiil ve benzeri durumlardan, uygun (vâfık) olup muhalif olmayan huyların (ğarîze) toplamı olarak tanımlar. Örneğin gam ve keder, tabî birer fiildir. İnsan tabiatına aykırı bir durum ortaya çıkıp nefsin bunun farkına varması

⁷²⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 116-117, 255.

⁷²⁵ İnsan tabiatı anlamında kullanılan diğer kavramlar arasında “ğarîze (ç. ğarâiz)”, “fitrat (fıtr)”, “halk-hulk/hilkât”, “bünye”, “arîke” zikredilebilir. “... Hayâ güzel/yüce (kerim) tabiatın/ğarizenin gereğidir...” (Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 280, 281, 352) derken hem tabiat hem de ğarîzeyi kullanır. Dolayısıyla iki kavramı bazen birbiri yerine kullandığı söylenebilir. Nefsin tabiatından bahsederken ğarîzeyi kullanması (Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 249, 291) ve aklı ğarîze kabul etmesi, kavramın olumlu ve olumsuz olma imkânına göndermede bulunmaktadır. Zikredilen kavramlardan fitrata daha az yer vermekte (Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 435; *Fehmü’l-Kur‘ân*, s. 338), kavrama tab’a yakın bir mana yüklemektedir. Bunları kimi zaman da iyi-kötü şeklinde nitelemektedir (Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, 132; *er-Ri‘âye*, s. 350, 355, 366, 498; *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 22). Tabiat bağlamında ele alınan mizaca ise yer vermemektedir.

⁷²⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 251-252. Ayrıca bk. *Kitâbü’l-Halve*, s. 452; *el-Mekâsib*, s. 46.

⁷²⁷ Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 40.

⁷²⁸ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 452.

⁷²⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 177, 230.

⁷³⁰ li’t-tab‘i muvâfikan. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 60. Muhâsibî, ‘âdet/‘âdât’ı da bazen buna yakın kullanır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 292.

⁷³¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87.

⁷³² Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 207, 250, 350; *el-Mesâil fi’l-Mâl*, s. 98; *Bed’*, s. 343.

neticesinde ortaya çıkan üzüntü de tabiî bir duygudur. Tabiat bu yönüyle bütün insanlarda ortak olup değişmesi mümkün değildir. Bu nedenle tabiat bir yönüyle herkes için ortak başka bir yönüyle de insanları huy ve karakter bakımından birbirinden ayıran dolayısıyla kişinin biricikliğine işaret eden bir anlama işaret etmektedir.⁷³³ Örneğin insan yaşadığı müddetçe susar, acıkır, düşünür, sevinir vs. Dolayısıyla insanın bu gibi tabiî özelliklerden kurtulması, bunları istememesi söz konusu değildir. Ancak kazancın helâl/mubah yoldan sağlanıp helâl yeme insan irâdesinde olup bundan sorumlu tutulmuştur. Yine insanlar tabiatlarındaki özellikleri, îmânlarına ve Allah’a/ilâhî emirlere tabi kılmakla mükellef olup bunun zıddı durumda tabiî özellikler kendilerine zarar verir. Neticede Allah’a isyan etmiş ve övülmüş vasıflardan uzaklaşmış olurlar.⁷³⁴

Kınanmayı (zem) hoş görmeyip bundan üzüntü duyma, övülmeyi hoş görüp sevmeye de tabiatı kaynaklanmaktadır. Ancak bu gibi duyguların gayri tabiî artması da mümkündür. Örneğin kişi, hata ve günahlarının insanlar tarafından bilinip de kendisine karşı iyiliğin, saygının vs. kaybolacağına dair duyduğu üzüntü, dinde eksikliğe sebep olan gayri ahlâkî bir üzüntüdür. Hatta duygunun bu yönü ve boyutu kişiyi yalan ve yapmacıklık gibi ahlâkî olmayan başka davranışlara sevk edebilir. Bu durumda niyet ve eylemlerde olduğu gibi duyguların da doğru (sıdk), yanlış (kizb), ihlâs ve riyâ ile nitelenmesi mümkündür.⁷³⁵ Yine hayâ insan tabiatından kaynaklanan bir haslet olup bunun ihlâs, riyâ ya da bunlar olmadan ortaya çıkması mümkündür. Allah’ın ve sevabının murat edilmesiyle (ihlâsla) içerik kazanması ise herkeste olmayan bir durumdur.⁷³⁶ Muhâsibî, duyguların bastırılıp ortadan kaldırılmasından değil; olumsuz duyguların kontrol altına alınıp dengelenmesi ve meşru sınırlar içerisinde yönlendirilmesinden, olumlu duyguların ise güçlendirilmesinden bahsetmektedir. Neticede tabiatı kaynaklanan duyguların kontrol edilip ıslâh edilmesinin nefsin terbiye edilmesiyle ilgili bir durum olduğu söylenebilir.

Mücâhede ve mücadeleye rağmen nefsin tabiatının, istek ve arzulara (hevâ-şehvet) düşkünlüğünün ve şeytanın bunlar üzerinden etkisinin geri dönülmez biçimde değişmesi ise mümkün değildir. Çünkü Muhâsibî’ye göre Allah, insanları tabiatlarındaki mevcut özellikleri yok etmekle mükellef kılmamıştır.⁷³⁷ Bu bağlamda şeytan ve nefsin tabiatının değişmediği hususlardan biri, hatarât konusudur. Zira nefsin tabiatında yer alan

⁷³³ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96; *er-Ri’âye*, s. 249-250, 277, 498.

⁷³⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 398-399; *el-Mekâsib*, s. 47-48.

⁷³⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 277, 284-287.

⁷³⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 282.

⁷³⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 80-81, 352; *el-Mekâsib*, s. 47.

ve kötülüğe sevk yönünde insanla çekişen hatarâtın bütünüyle ortadan kaldırılması imkânsızdır. Dolayısıyla insan, hatarâtın kalbe gelmesi ya da gelmemesinden değil, bunlar karşısındaki tavrından sorumludur. Başka bir ifadeyle insanın öncelikli olarak sorumlu olduğu husus, tabiatında mündemiç içgüdü ve eğilimin etkinliğinin bütünüyle sona erdirilmesi değil, akılla sürekli olarak kontrol edilip iyiye yöneltilmesi, istek ve arzuların önüne Allah rızası ve muhabbetinin konmasıdır.⁷³⁸ İyilik ve kötülük konusunda münazaada bulunmayan ya da bunlardan birine sürüklemeyen tabiat meleklerin tabiatı olup insanın böyle bir tabiata sahip olması söz konusu değildir.

“... Ne düşmanın olan iblisi susturmaya ne de tabiatını seni haset gibi kötü hasletlere çekip götürmeyecek şekilde değiştirmeye (tağayyür) güç ve kudretin vardır. Bu nedenle nefsinin yaratılışını (hilkat), senin düşman olduğu ve kendinde olmayan bir şeye sahip olan ya da kendinden aşağıda olmasını istediği (irâde) bir kişiye haset etmeyen bir hâlâ çevirmen mümkün değildir. Düşman, hasedi hatırlatmak suretiyle sana hatresiyle yaklaşınca -neredeyse- nefsinde sahip ve hâkim olmaya gücün yetmez hâlâ gelirsın veya tabiatın hareket edemez buna sessiz kalır...”⁷³⁹

İnsan, insan olmak bakımından tabiî bir benliğe sahip olup bu benliğin ve dolayısıyla da nefsin değişmesi imkânsızdır. Bu nedenle insanlar, nefislerindeki hevâ ve şehvetler ile şeytanın vesveselerini tamamen ortadan kaldırmakla değil; akıl, ilim, basîret ve ma’rifetle bunlarla mücâhade ve mücâdele etmek, nefsi bu şekilde hevâ ve şehvetlerinden alıkoymakla emrolunmuşlardır. Zira Allah, insanları nefisleriyle bu mücâhade ve mücadeleyi yürütecek kabiliyet ve imkânlarla sahip yaratmıştır.

“... Allah iblise sadırlara vesvese verme imkânı verdiği göre insanlar arız olan bu vesveseleri bütünüyle ortadan kaldırmakla emrolunmamışlardır. Riyâ ve benzeri dünyanın çekici ziynetlerini yok edip tamamen ortadan kaldıracak şekilde yaratılış ve tabiatlarını övgünün kerih görüldüğü, zemmedilmenin sevildiği, gafleti ve çekişmesi olmayan bir derecede değiştiremezler. İnsanlar Allah’ın kendilerine verdiği akıl ve ilme göre, yaptıkları bütün amellerde akıl ve tabiatlarını dengede tutmakla (tesviye) emrolunmuşlardır. Bu yüzden yaratılıştan gelen durumları değiştirmekle mükellef değiller. Kaldı ki yaratılışlarını değiştirme kudretleri yoktur. Ancak kişi, kuvvetli bir irâdeye sahip olduğu zaman bazı amellerde nefsin çağrıları sükûn bulabilir. Irâde zayıf olduğunda ise nefisten arız olan hatarâtın peşinden gider. Ancak övülme, zemmedilme, bazı şeyleri sevmeye ya da sevmeme tabiatı gereği bir olmaz. Bu nedenle nefislerinin hevâsıyla mücâhade etmekle sorumlu tutulmuşlardır. Nefsinde, onu şehvete davet eden ğarîzeden bir eser bırakmamak ya da şeytanın sadırlarına arız olan bütün vesveselerini çıkarıp atmakla memur değillerdir. Çünkü Allah, insanlara akıl ğarîzesi ve akılları ile

⁷³⁸ Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 80-81, 249-250, 352, 498; *el-Mekâsib*, s. 47.

⁷³⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 498.

kaim ma‘rifet ve ilim vermiştir. Verilen akıl ğarîzesiyle de imtihan edilmektedirler... Kişinin mükellef olduğu husus, aklıyla Allah’a bağlanmak/Allah’ı akletmek ve ondan gayrısına tâate meyletmemektir. Düşmanının daveti ve tabiatının çağrılarına rağmen bir emanet olarak Allah’ın sana verdiği aklın ma‘rifetiyle bundan kurtulmayı istemen (irâde), senin onu aklen kerih görüp istemediğini ve bu konuda tabiatınla münazaada bulunduğunun göstergesidir. Böylece aklınla kerih görüp meyletmekten kaçındığın haset gibi kötülüğe çağıran durumlardan kurtulmak mümkün olur... Şeytan ise tabiatın (ġarâiz) muhabbet duyduğu şeyleri hatırlatarak (tezkîr) insanı tahrik etmektedir. İnsanlar, Allah’ın verdiği ilim ve ma‘rifetle donanmış akılla, bu ġarîzedeki tahrik edici çağrılar, şeytanın tuzak ve ayartmaları ile nefsin tabiatına uygun düşen hususları süslemesine karşı mücâhede etmekle emrolunmuşlardır. İnsanlara gerekli olan bundan başkası değildir.”⁷⁴⁰

Muhâsibî, tabiatın dengede tutulmak suretiyle nefsin terbiye edilmesini; azim ve irâdenin kuvvetlendirilmesiyle akıl, ilim ve ma‘rifete bağlamıştır. O, devamında nefsin terbiye edilmesine yönelik yöntemlerin onun tabiatının değiştirilmesiyle değil, kişiyi sürüklediği kimi kötülüklerin bertaraf edilmesiyle mümkün olduğunu belirtmekte, akıl konusunda olduğu gibi nefis terbiyesi bakımından da insanların birbirlerinden farklı olduklarını ifade etmektedir.

“... Nefis mücâhedesinde insanlardan bir kısmı diğerlerinden daha kuvvetli olabilir. Ancak kuvvetli olanların yaptığı, mücâhedeyle devam etmek suretiyle (idmânu’l-mücâhede) nefsi, kötülüklerle çağırmaktan alıkoymaktır. Yoksa tabiatını değiştirmiş değiller. Kalplerine gelen hatreler başlangıçtaki hâllerine göre zayıflamış olmakla birlikte, gelmeye devam etmektedir. Böylece bu mücâhede yapılmadan önce nefsin ortaya çıkardığı hatarâtta daha az hatarâtla karşılaşmaktadırlar. Bu durumda kula düşen, mücâhede ve nehyetmek suretiyle nefsin hevâsına karşı koymaktır (nefsi hevâsından alıkoymaktır). Nefsi melek tabiatlı yapmak üzere dönüştürmekle mükellef değillerdir. Ancak insanlar tabiatlarının çağırdığı şeylerden nehyedilmiştir.”⁷⁴¹

Kişinin, nefsini melek tabiatlı olma yönünde dönüştürmekle mükellef olmaması, nefsin iyi olma potansiyeliyle ilgilidir. Zira kötülüğe meyilli tabiatı olsa da nefis, şeytan gibi mutlak anlamda kötü olmayıp hiçbir şekilde ıslâh olunmayan bir tabiata sahip değildir. “... Ayrıca nefsine de acımalısın (rıfk). Zira nefsin, bineğindir. Çokça mücâhedeyle onu nefret ettirme, kendisine gerekli olan ve lehindeki şeyleri onun hayrı için layıkıyla ver”⁷⁴² ifadesi, nefsin mutlak manada kötü olmadığını ve eğitiminin imkânına işaret etmektedir. Nitekim nefsin kötülüğe meylinin nedeni çoğu zaman kendisinden değil, şeytandan kaynaklanmaktadır. Yine örneğin Allah’a karşı hayâlî

⁷⁴⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 249-250, 498, 500.

⁷⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 250.

⁷⁴² Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 70-71.

davranmaya teşvik edilen nefistir.⁷⁴³ Bu nedenle Allah'ın emirlerine karşı gelmesi, tümüyle kötü olmasından değil, dünyaya karşı aşırı sevgi (rağbet, tamah), tâat konusundaki tembelliği, düşman ve hevâsının bu yöndeki ayartmaları, övülmekten hoşlanması, makam-mevki sevgisi, âhiretten çok dünyaya tamah etmesi gibi kötü tabiatından kaynaklanmaktadır. Muhâsibî, “İnsanın başka nefsi olmadığına göre yapması gereken nefsini zikredilen yönleriyle bilmesi, içinde bulunduğu durumların ve hakiki niyetinin farkında olmasıdır” der. Böyle olduğu zaman kişinin nefsini te'dîb edip ona hâkim olması mümkündür. Ancak nefsin insana hâkim olması da olasıdır.⁷⁴⁴

Muhâsibî, bazı âyetlerden hareketle kişinin öncelikle kendi nefsini (kusur ve ayıplarını görüp) terbiye etmekle mükellef kılındığını⁷⁴⁵ belirtir. Zira nefsin ayıplarını görmemek, kötülüklerin artma ve bunlardan dönmeme sebebidir. İçtenlikli bir tevbe de öncelikle nefis ve ayıplarını bilme ile günahların farkında olup bunlardan dönmeye bağlıdır.⁷⁴⁶ Riyâ gibi kötü hasletlerin nefsin hevâsından kaynaklanması,⁷⁴⁷ eğitimi de zorunlu kılmaktadır. Neticede nefsin aslî tabiatı değişmese de çeşitli mücâhede yöntemleriyle tevbeye yönelip terbiye edilmesi, kötülüğe meyline rağmen ıslâhı ve karakterinin iyi yönde değişmesi mümkündür. Nefsin tâat ve istikâmetle ıslâh olmasının imkânından⁷⁴⁸ bahsetmesi, iyi yönde değişiminin başka bir göstergesidir.

“... Sülûkun sonucunda nefis ahvâlini değiştirir, vaktinde kerih gördüğü şeyleri kabullenip çok arzuladığı durumları terk eder. Böylece insanın kalbi nurlanıp yakîne erişir. Âhirete dair gaybî konuları (hakikatleri) aklıyla müşahade eder. Bütün kalbiyle Allah'ı tazime yönelip azabına dair korkusu (havf), rahmetine dair ümidi (recâ) artar. Allah'a karşı hissettiği hayâ duygusu onu titretecek seviyede ziyadeleşir ve kendisini rabbine yakınlaştırmaktan (kurb) alıkoyacak her şeyden korkar hâle getirir.”⁷⁴⁹

Muhâsibî'nin karşısındaki kişiye nefisle ilgili nasihatleri de nefsin iyi yönde değişme potansiyeliyle ilgilidir. “... Ey kardeşim! Nefsini bil, ahvâlini gözden geçir. Onunla ilgilenererek ona şefkat göstererek helak olmasından korkarak nefsinin gizli duygu ve düşüncelerini (‘âkdu zamîrihâ) iyice araştı. Zira senin bundan başka nefsin yoktur. O da helak olup giderse işte bu büyük bir yıkım ve felakettir...”⁷⁵⁰ Muhâsibî, nefsini bu şekilde tanıyan ve helak olmasından korkarak kendisindeki hastalıkları tedaviye yönelen

⁷⁴³ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 505.

⁷⁴⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61.

⁷⁴⁵ Âyetler için bk. En'âm, 6/164 ve Fussilet, 41/46. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 419-421; *Âdâb*, s. 80; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 50; *Kitâbü'l-Halve*, s. 52.

⁷⁴⁶ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 43-44.

⁷⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 325.

⁷⁴⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 38-39, 140; *Bed'*, s. 337.

⁷⁴⁹ Muhâsibî, *Bed'*, s. 344.

⁷⁵⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34-35, 138.

kimseleri, “nefsine inayette bulunanlar” olarak niteler. Gafil ve asi olmasına rağmen mümin nefisten bahsetmesi,⁷⁵¹ nefsin eğitilebilirliği ve iyi yönde değişimini kabul ettiğinin başka göstergesidir. Başka bir ifadeyle nefis; değişebilir, eğitilebilir, kimi kötü huylardan sıyrılıp güzel ahlâkla donanabilir bir potansiyele sahiptir.⁷⁵² “... Neticede nefsin güç ve hâkimiyetinin kırılıp boyun eğmesi mümkündür... Nefsinin bu zulümlerini ve kötü ahlâkını kalbinden atmayı⁷⁵³ başardığın zaman, artık rabbinin katında tertemiz olursun. Bu nedenle nefsin hiçbir şeyle kirlenme”⁷⁵⁴ ifadeleri, nefsin terbiye ve iyi yönde değişiminin imkânını belirtmektedir. Neticede onun bu görüşlerinden yola çıkarak insanın dinî ve ahlâkî yükselişiyle alçalışının nefse ve nefsin terbiye edilmesine bağlı olduğu söylenebilir.

Allah hukukuna riayet edip bunda sadece Allah rızasını gözetmesi (ihlâs), muhâsebe ve murâkabe, nefsin olumlu yönde değişimini mümkün kılan hususlardandır. Başka bir ifadeyle şehvetlerin ölüp hevânın zayıflaması; geçmiş günahların sürekli düşünülmesi, en küçük gûnahta bile âdet hâlini almadan bundan hemen dönülüp azmin yenilenmesi, nefis günah ve masiyete ülfet peyda edip şehvetin tatlılığı kalbe yerleşmeden tevbe edilip günahın bütünüyle ortadan kaldırılması, nefsin bu şekilde alışkanlık ve isteklerinden alıkonması, Allah hukukuna riayet edilmediğinde karşılaşılabilecek akıbetle korkutulması, yanlış ve kötülüğe sevk eden diğer bütün sebeplerin ortadan kaldırılıp Allah’a tâate götürecekt tek bir sebebin kalmasıyla mümkündür. Mezûr hususlar aynı zamanda korku ve sakınmayı (havf ve hazer) kuvvetlendiren, takvâyâ ulaştıran, sıdkta müstakim olmayı, murâkabe ve ihlâsta yükselmeyi sağlayan hususlardır. Muhâsibî’ye göre saadete erişme; nefsin şehvetlerinin reddedildiği, hazlarından uzak tutulup helâle (helâl kazanç, yiyecek vs.) yönlendirilmek suretiyle te’dîb edildiği kadardır.⁷⁵⁵

Nefsin huy ve yaratılışı değişmediğinden iyi yöndeki değişimi de sürekli değildir. Bu nedenle havfın zayıf ve Allah’tan sakınmanın (hazer) az olması gibi nedenlerle Allah haklarını zayi edip eski reziletlerine dönmesi mümkündür. Cehalet, masiyetlere ülfet ve alışkanlığın (âdetin) fazla, sıdk ve murâkabeye inayetin az olması, nefsin hevâsının kuvvetli olması, şehvetlere ülfetinin fazlalığı nedeniyle şehvetin galeyanda olması,⁷⁵⁶

⁷⁵¹ Muhâsibî, *Bed’*, s. 339; *er-Ri’âye*, s. 124.

⁷⁵² Bunun için bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 231.

⁷⁵³ Muhâsibî’nin bu anlatımından nefsin arzu ve isteklerinin (hevâ ve şehvet) gerçekleşme alanının kalp olduğu çıkarımında bulunulabilir. Nitekim şehvetin kalple ilgisini bizzat dile getirmektedir. Bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 60, 78.

⁷⁵⁴ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 74.

⁷⁵⁵ Bk. Muhâsibî, *Bed’*, s. 337-344; *el-Mekâsib*, 101; *er-Ri’âye*, s. 308-309.

⁷⁵⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 307-308, 350-352, 516.

bunda etkili olan hususlardır. Bu nedenle nefis hakkında hüsnü zanda bulunarak ondan doğruluk ve güzellik beklemek de yanıltıcı olabilir.⁷⁵⁷ Havfın kuvvetlenip sakınmanın artması için tefekkür ve korkutmanın sürekliliğinin⁷⁵⁸ vurgulanması, nefsin her an değişebilir dolayısıyla eğitiminin de sürekliliğiyle ilgili bir durumdur. Buna rağmen terbiye sürecinin mutedil olması gerekmektedir. Bu bağlamda Muhâsibî, nefsin terbiye edilmesine yönelik zühd ve riyâzetin ifrat-tefrite varmaması, aksi takdirde eğitiminin olumsuz yönde gelişebileceğini, terk ettiği kötülöklere çabuk dönebileceğini⁷⁵⁹ belirtmektedir. Ancak Muhâsibînin (terbiyenin başında) nefsin zorlanması gerektiğine⁷⁶⁰ dair açıklamaları da bulunmaktadır. Zira nefis birçok iyi davranışı istemeden (kerhen) yapmakta, birçok kötü davranışı bilerek ve farkında olarak icra etmektedir.⁷⁶¹ İmân ve amelin düzgün ve aynı istikamette olması durumunda nefsin ister istemez iyi yönde istikamet bulacağıyla ilgili verdiği rivayet⁷⁶² bu bağlamda değerlendirilebilir.

Kısaca Muhâsibî'ye göre belli istidatlarla yaratılmış insan, değişime açık bir varlık olup eğitimle iyi ya da kötü yönde yönlendirilebilir bir yapıya sahiptir. Bu nedenle ahlâkî değişimi, dolayısıyla da eğitimin imkânını kabul eder. Başka bir anlatımla ahlâkı, iyi ve kötü şeklinde nitelemesi,⁷⁶³ nefsin dolayısıyla ahlâkın değişimini kabul ettiğinin göstergesidir. Bu bağlamda insanın süflî taraflarının zayıflayıp ulvî yönlerinin kuvvetlenmesi ve neticede iyi yönde değişmesi kadar bunun zıddı yönde gelişmesi de mümkündür. Nefsin eğitilip ahlâkî hasletlerle donanması (nefsin ahlâkî eğitimi) ise sınırlı değil, sürekliliği olan bir sürece işaret etmektedir. Bunda nefsin tabiatının mutlak olarak iyi ya da kötü olmaması da etkilidir. Kötölöğe meyilli olmasına rağmen iyi ile kötü arasındaki değişiminin sürekliliği, eğitiminin de devamlılığını zorunlu kılmaktadır. Nitekim terbiye ve terbiye süreciyle ilgili kavramlarda (mücâhede gibi) belli bir sürekliliği vurguladığı görölmektedir. Bu yönüyle nefis, terbiye ve kontrol edilmesi gereken, bunun yapılması durumunda ilerleyiş gösteren bir yapıya işaret etmektedir. Ayrıca tefekkür ve tezekkür gibi kimi düşünme biçimlerinin kalbe ilzâmı, bir taraftan iç dönüşümün sağlanmasına diğer taraftan eğitimin sürekliliğine işaret etmektedir. Örneğin kibir gibi reziletlerin nefyedilmesinde terbiyenin devamlılığı kadar iç süreçlerin dikkate

⁷⁵⁷ Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 465; *er-Ri'âye*, s. 353, 354.

⁷⁵⁸ İdmânu'l-fıkr bi't-tahvîf... Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 307.

⁷⁵⁹ Muhâsibî, *Bed'*, s. 339.

⁷⁶⁰ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 231. Muhâsibî, karşı çıkacağından Allah rızasının kazanılması için nefsin başta ibâdetler olmak üzere Allah'a ait diğer hakların yerine getirilmesi noktasında zorlanması gerektiğini belirtir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 87-88, 119.

⁷⁶¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 352, 353.

⁷⁶² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 250.

⁷⁶³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 113; *er-Ri'âye*, s. 280, 453; *el-Mekâsib*, s. 52.

alınması da etkilidir. Tefekkür ve tezekkürün sürekli olması neticesinde nefsin gerçek değerinin, küçüklüğünün farkına varması, onu kibir gibi erdemsizliklerden kurtarıp mütevazı olmaya yöneltici rol üstlenmektedir. Ancak Muhâsibî, nefsin kibir gibi kötü hasletleri terk ettiğine dair azmine güvenilmemesi⁷⁶⁴ gerektiğini söyleyerek iyi yöndeki dönüşümünü kalıcı görmez. Dolayısıyla Muhâsibî’de eğitim, temelde nefisten kaynaklanan kötü duygu ve düşüncelerin davranış olarak tezahür etmesi ile bunların tekrarı neticesinde huy hâlinin almasının engellenmesi ve bundaki sürekliliği ifade etmektedir.

2.3. İnsanın Bilen, Duyan ve Düşünen Melekesi: Kalp

Kalp, Muhâsibî’nin insanın iç dünyasını anlatmak için en çok kullandığı kavramlardan biridir. “Sadr (ç. sudûr), fûad (ç. ef’ide),⁷⁶⁵ bâtin, sır/serâir (ç. serâir), zamîr (zamâir), lübb ve bâl” Muhâsibî’nin kalbe yakın kullandığı diğer kavramlardır. Sadr, kalbi de içeren ve kalple yakın anlamda olmak üzere gizli duygu, düşünce (ğavâmiz) ve niyetlerin gerçekleştiği iç dünyanın bütünü⁷⁶⁶ olarak adlandırmaktadır. Sır/serâir ve bâtin da insanın iç dünyasını, niyetlerini, kalp ve nefislerindeki gizli duygu ve düşünceleri, davranışın iç yüzünü⁷⁶⁷ anlatmak üzere kullanmaktadır. Zamîr, sözlükte kalp anlamına geldiği gibi kalbin en derinindeki gizli duygu ve düşünceleri ifade etmek üzere de kullanılır. Buna göre zamîr; sır, bir duygu ve düşüncenin (hâtır) saiki, iç yüzü, bir şeyi gizlemek, içte gizli olan şey⁷⁶⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Muhâsibî de zamîri; kimi zaman kalp ve vicdân kimi zaman da insanın iç dünyası, gerçek duygu ve düşüncesi, amaç, gaye ve niyetini⁷⁶⁹ ifade edecek şekilde ele almaktadır. “... İnsanların kalplerinden (zamîr) geçenlere/gizlediklerine...”⁷⁷⁰ ifadesi, zikredilen kullanıma örnektir.⁷⁷¹ Muhâsibî, “lübb (ç. elbâb)” ve “bâl”i mezkûr kavramlara göre daha az kullanmaktadır.

⁷⁶⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 410-411.

⁷⁶⁵ Muhâsibî, *et-Tevehhum*, s. 407, 413, 421, 422; *Bed’*, s. 345.

⁷⁶⁶ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 118, 141; *Bed’*, s. 346; *el-Kasd*, s. 293; *er-Ri’âye*, s. 199, 250, 271, 463, 464, 497; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 36, 162; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 125.

⁷⁶⁷ Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 418, 464; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 14; *Âdâb*, s. 33, 46, 47; *en-Nesâih*, s. 113, 199-200. Muhâsibî, nefislerdeki gizli duygu ve düşünceleri anlatmak üzere “habî’e (ç. habâyâ)” ifadesine de yer vermektedir. Örneğin bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 177, 188, 190.

⁷⁶⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, III, s. 24; İbn Manzûr, *Lisân*, VIII, s. 85.

⁷⁶⁹ Nitekim Allah’ın, kişinin nefsi ve iç dünyasındaki duygu, düşünce ve sırlara muttali olmasından bahsederken *zamîri* kullanmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 208, 418; *en-Nesâih*, s. 135, 169; *el-Mesâil fi A'mâl*, s. 46. “Zamîrü'l-kalb (kulûb)/zemâiru kulûbihim” ifadesi için bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 101, 127; *Âdâb*, s. 139. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 49; *er-Ri’âye*, s. 41, 43, 45, 125, 185, 293, 418, 469; *el-Mesâil fi A'mâl*, s. 80; *Âdâb*, s. 34, 56, 109, 116.

⁷⁷⁰ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 98; *el-Mekâsib*, s. 55.

⁷⁷¹ Muhâsibî, “zamîrü'n-nefs/zemâirü'l-enfus” şeklinde zamîri bazen de nefse atfetmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 167; *Âdâb*, s. 34-35; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 53; *Bed’*, s. 335.

Bunlardan *bâle* kalp, akıl ve zihin;⁷⁷² *lûbbe* ise bir şeyin özü, terbiye edilmiş akıl ile sağduyuya yakın bir anlam verir.⁷⁷³ Dolayısıyla *lûbbün* daha yüksek bir idrak seviyesine işaret ettiği söylenebilir. Bununla birlikte zikredilen kavramları anlam bakımından birbirine eşitlemek ya da kesin çizgilerle birbirinden ayırıp idrak merkezlerinin birden çok olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Muhâsibî nazarında her insanda tek bir kalp vardır. Tek olması ve bir meşguliyetin diğerinden alıkoyması nedeniyle kalp iyilik (hayr) ya da kötülük (şerr) nevinden tek bir işle meşgul olmaktadır. Başka bir ifadeyle kalpte îmân, küfür ve masiyet ya da riyâ ve ihlâs bir arada bulunmamaktadır.⁷⁷⁴

Muhâsibî; *Risâletü'l-Müsterşidîn*'de, "Kalbin anlamıyla ilgili çok sayıda rivayet vardır" demekle birlikte kalple ilgili herhangi bir tanıma yer vermemekte, kalbin hâl ve özelliklerini anlatan kimi rivayetler aktarmakla yetinmektedir. Bu bağlamda kalp yumuşaklığı, kalbin gizli duygu ve düşünceleri kendinde saklaması, bir şeye arzu duyması (şehvet) ile bir şeyden geri durması, paslanabileceği, gafil kalınması durumunda doğru yoldan sapabileceği, kalp saflığını sağlayan hususlar, kalbin eve benzediği, duyuların ise bu evin kapıları mesabesinde olduğu⁷⁷⁵ gibi rivayetler aktarmaktadır.

Muhâsibî'ye göre kalp, insan hayatının merkezi, zihnî (bilen, akleden, düşünen vs.), hissî (duyan, duygulanan, hisseden vs.), irâdî ve amelî (davranışların) kuvvetlerinin kaynağıdır. Bu bakımdan kalp; akıl, düşünce, duygu ve hisle birlikte irâde ve niyet gibi içsel eylemlerin bütünlüğünü ifade eden genel bir kavramdır. Bu nedenle kalbi; aklı, akletmeyi ve duygulanmayı kapsayacak şekilde ele almaktadır. Başka bir ifadeyle kalp, bilişsel ve duyuşsal süreçlerin gerçekleşme alanı ve aynı zamanda eylemin kaynağıdır. Muhâsibî nazarında Allah bu dünyada iyi ile kötüyü birlikte yaratmış olup kalp her ikisine de meyilli bir yapıdadır.⁷⁷⁶ Dolayısıyla kalp hem ma'rifet, ilim, îmân, sıdk, tasdik, havf, recâ, ihlâs, tevekkül, rıza, tevazu ve zühd⁷⁷⁷ gibi olumlu/övülen hem de inkâr, şüphe (şek), cehalet, riyâ, kibir, haset, kin, sû-i zan gibi⁷⁷⁸ olumsuz/zemmedilen kötü duygu, düşünce, inanç ve hasletlerin kaynağıdır.⁷⁷⁹ Kalp; Allah'la irtibatlı, kötülüklerden arınmış, takvâ, ihlâs, havf-recâ gibi hasletler, tefekkür ve tezekkür gibi düşünme biçimleriyle donandığında bir nevi iç idrak ve bilavasita bilginin (ma'rifet ve gayb bilgisi) merkezi

⁷⁷² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 65, 92-94, 242, 462, 510; *Âdâb*, s. 123; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 40.

⁷⁷³ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 37, 102; *el-'Akl*, s. 203, 207; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 36; *Kitâbü'l-Halve*, s. 456; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 35.

⁷⁷⁴ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 102.

⁷⁷⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 114, 182.

⁷⁷⁶ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 454.

⁷⁷⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 331.

⁷⁷⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61; *el-Mekâsib*, s. 45.

⁷⁷⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 410; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 65; *en-Nesâih*, s. 112.

olma potansiyeline sahiptir. Onun “... Ğayb gözle (‘ayn) görülmez. Ancak yakîn çerçevesinde (fî hakâiki’l-yakîn) kalple görülebilir...”⁷⁸⁰ ifadesi bu hususa işaret etmektedir.⁷⁸¹

Zikredilen yönleriyle kalp, insan kişiliğini vurgulayan temel kavramlardan olup (olumlu-olumsuz) iç ve dış etkilere açık bir yapı arz etmekte ve bunlara göre eylemde bulunmaktadır. Bu yönüyle de her an değişebilen bir özelliktedir. Kalbin bu niteliği, iyilik ve kötülük yönünde sınırsız imkânlarla açık olduğunun göstergesidir. Kalpte kötü duygu ve düşünceler hâkim olduğunda *günahkâr*,⁷⁸² *hastalıklı* ve *kasvetli*; iyi duygu ve düşünceler yerleştiği zaman da *selîm* ve *münîb* gibi sıfatlar almaktadır. Bu tarafla kalp, bir eylemin ahlâkî olup olmamasında belirleyici olup ahlâkî unsurlardan biridir.⁷⁸³ Kalbin akletme, tefekkür ve tezekkür gibi yönlerden işlevsel kılınması ise riyâ, ucb ve kibir gibi reziletlerden arınmasıyla ilgilidir. Muhâsibî’nin kalp, akıl, düşünce, duygu ve eylem arasında kopmaz bir ilişki kurması, bu hususa işaret etmektedir. Yine Muhâsibî, kalbin kendine ait itibar, tefekkür, tezekkür gibi idrak şekillerini daha çok ma‘rifet kavramıyla karşılayarak ma‘rifeti, kalbin temel görevlerinden biri saymaktadır. Neticede kalbin iyilik ve kötülüğe açık yönü ile değişken özelliği, eğitilebilirlik bakımından belirli bir imkâna sahip olduğunun göstergesidir.

Muhâsibî ile aynı dönemde veya daha sonra yaşamış kimi sûfiyye, kalple ilgili çeşitli tasnifler yapmışsa da ma‘rifet, îmân ve yakîn nuruyla kalbin güçlü ya da bunların olmaması neticesinde zayıf olması, avam ve havasın,⁷⁸⁴ iyi ve kötülerin,⁷⁸⁵ bidat ehli,⁷⁸⁶ sâdık,⁷⁸⁷ ârif⁷⁸⁸ ve Allah’ı tefekkür eden kimselerin kalpleri⁷⁸⁹ gibi sınıflamalar dışında bir tasnif yapmamıştır.⁷⁹⁰ Bu sınıflamalar ise kalbin iyi ve kötü olabilme yönüne, iyi

⁷⁸⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 64.

⁷⁸¹ Muhâsibî’de kalp, idrak ve algı merkezi olmakla birlikte bunun Allah’la doğrudan epistemolojik bir irtibat kurabilme yetisine sahip olduğu, başka bir ifadeyle Allah’tan doğrudan ilham aldığı ve belli bir madde, şekil ve mekânla sınırlı olduğu düşüncesi yer almamaktadır. Hatta Muhâsibî, bu ilişki türünü ifade eden kavramlarda *ilhamı* neredeyse hiç kullanmamaktadır. Hatarât konusunda serdettiği düşüncelerinde de bu şekilde bir irtibata pek rastlanmamaktadır. Dolayısıyla Aydın’ın Muhâsibî tarafından kalbin aşkın âlemle, zaman ve mekân ötesiyle bağlantı kuran, bu bağlantıyı insan davranışlarını şekillendiren güç olarak kabul etmesi (bk. Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 49) yoruma açıktır. Ayrıca bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 130.

⁷⁸² Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 177.

⁷⁸³ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 130.

⁷⁸⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 73.

⁷⁸⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 63.

⁷⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 98.

⁷⁸⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 73; *er-Ri‘âye*, s. 123.

⁷⁸⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 122; *el-Kasd*, (*el-Vesâya* içinde), s. 246.

⁷⁸⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, (*el-Vesâya* içinde), s. 220.

⁷⁹⁰ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 132. Örneğin sahâbeden Huzeyfe; kâfirin, mürtedin, mü’minin ve münafığın kalbi olmak üzere kalpleri dörde ayırmıştır. Hâtim el-Esamm (ö. 237/851); ölü

yönde dönüştüğü zaman erişebileceği derecelere göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla kalple ilgili bu tarz sınıflamalar, kategorik bir ayırıma işaret etmemektedir. Muhâsibî bu tarz tasniflerden ziyade kalbin değişken yapısı, görünen-görünmeyen eylemlere temel teşkil ettiği, her türlü iyi ve kötü duygu ve düşüncenin merkezi olduğu, ıslâh edilmesi, kötü duygu ve düşüncelerden temizlenmesi ile bunun yöntemleri üzerinde durmuştur. Bu yaklaşım, kalbin geri dönülmez bir makam olmasından ziyade, kişinin irâdeli ve azimli eylemlerinin kalpteki yansımalarından ibaret olup bu sürecin aksi yönde gitmesini de mümkün görmesinden kaynaklanmaktadır.⁷⁹¹ Neticede kalbe iyi ya da kötü değişmez bir makam tayin etmek mümkün değildir. Ayrıca Muhâsibî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) ve Tirmizî'nin yaptığı gibi insanın idrak merkezlerini ayrı ayrı ele alıp bunlar arasındaki farka da değinmemiştir.

2.3.1. Kalp, Akıl ve Nefis İlişkisi

Muhâsibî, insanın imkân ve zaafılarını; akıl, nefis ve kalp gibi insan tabiatını ve melekelerini ifade eden kavramlarla ifade etmekte ve bunların kişi üzerindeki etkilerini belli bir bütünlük içerisinde açıklamaktadır. Ancak Muhâsibî'de felsefî çevredekine benzer bir nefis teorisinin olmaması; nefis ve ruhun ne olduğu, bunların birbirleri, akıl, kalp ve bedenle ilişkilerinin nasıl olduğu genelde muğlak bir görüntü arz etmektedir. Bedenlerin dünya, ruhların âhiret, akılların melekût âlemine dönük⁷⁹² tarafından bahsetse de buna dair izahât vermez. Ancak onun düşüncesinde zikredilen kavramların her biri, insanın bütünlüklü yapısını oluşturan muhtelif unsurları olup bunların birbirinden net sınırlarla ayrılması mümkün değildir. Bu bağlamda bedenden bağımsız bir rûh ve nefis ya da beden rûh için hapisane olduğu şeklindeki yaklaşımlar da Muhâsibî'de bulunmamaktadır.

Kalbin akıllı içeren yapısı,⁷⁹³ iki kavramın birbirinin alternatifi ya da zıddı olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu yönüyle kalp, akıllı da kapsayan daha genel bir kavramdır. Hatta Muhâsibî'ye göre sadece kalp değil, bütün beden aklın mekânı olup⁷⁹⁴ bir şekilde akılla irtibatlıdır. Bununla birlikte Muhâsibî, akla mekân tayin ederken kalp ve nefse mekân tayin etmemektedir. Bu anlamıyla kalbin nominal addedilmesi mümkündür. Ancak

kalp, hasta kalp, gâfil kalp, müteabbih kalp, sahîh ve sâlim kalp olmak üzere kalpleri beşe ayırmaktadır. Sülemî, *Tabakât*, s. 90.

⁷⁹¹ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 132.

⁷⁹² Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 269. Muhâsibî, başka bir yerde bu alakayı, beden ile kalp arasında kurmaktadır. Bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 313.

⁷⁹³ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 212, 217.

⁷⁹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 252.

Aydın, helâl ve haram gıdalardan iyi ya da kötü yönde etkilenmesinden hareketle⁷⁹⁵ kalbin maddî yönünün olabileceğini gündeme getirmektedir.⁷⁹⁶ Fakat bu durumun kalbin maddî boyutuna bağlamak yerine, duyularla ilişkisi noktasında ele alınmasının daha isabetli olacağını⁷⁹⁷ ileri süren araştırmacılar da vardır. Her ne kadar kimi ifade ve rivayetler kalbin maddî yapısına işaret ediyorsa da⁷⁹⁸ Muhâsibî'nin kalbi bu yönüyle ele almadığı açıktır. Ancak kalbin dış faktörlerden (sosyal çevre, arkadaş çevresi) ve ortaya konan davranışlardan etkilendiği de bir gerçektir.

Tefekkür, tedebbür, itibar, zıkr ve tezekkür gibi düşünme biçimleri ile ma'rifeti hem akla hem de kalbe yüklemesi,⁷⁹⁹ akletmeyi kalbin işlevi olarak zikretmesi,⁸⁰⁰ Muhâsibî'nin kalp ve aklı birbirinden ayrı görmediğinin göstergesidir. Başka bir ifadeyle aklın, kalbin düşünme fonksiyonunu üstlenen dolayısıyla kalpten daha özel bir kavram olduğu söylenebilir. Akıl ve aklî eylemleri bu şekilde kalbe nispet etmesi, Kur'ân'ın yaklaşımıyla da uyumludur. Muhâsibî ayrıca "Muhakkak ki bunda, kalbi olan için öğüt vardır"⁸⁰¹ âyetinde geçen, "kalbi olan (lehu kalbun)" ifadesinin tefsirlerde "aklı olan" şeklinde ele alındığını aktarmaktadır. Mücâhid'in âyetin tefsiriyle ilgili "Kalbin bir şeye şahit olmasını (ve hüve şehîd/müşâhede), görerek şahit olarak bir şeye kulak kesilmesi, hayal kurup başka düşüncelere dalmaması, konuşulan ve söylenen şeylerin farkında olması" düşüncesini aktarmaktadır. Ancak kalple, aklın kastedildiğine dair herhangi bir kanaat belirtmemektedir. Bununla birlikte "kalbin şahit olmasını" Allah'ın kitabını, herhangi bir hükmünü, ilmi bir meseleyi ya da nasihatı dinleyen kimsenin bu esnada nefisini herhangi bir şeyle meşgul etmeyip bütün dikkatini dinlenen şeye odaklaması, kalbin gaybı gözün görmesi gibi müşahade etmesi şeklinde açıklar. Dolayısıyla konuyu, güzel dinleme ve dinlenen şeyin derinlemesine düşünülmesi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Burada dinlenenleri derinlemesine düşünen, söylenen şeye odaklanan ise kalptir/akıldır.⁸⁰²

Kalbin zikredilen yönüyle akıl, nefis (hevâ-şehvet) ve iblisin etkisine açık bir tabiatı bulunmaktadır. Bu nedenle, akıl ya da hevânın hâkimiyetine göre değişip dönüşebilmektedir.⁸⁰³ Kalbe, nefis ve hevânın hâkim olması durumunda kendisinden kötü

⁷⁹⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 486.

⁷⁹⁶ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 50-51.

⁷⁹⁷ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 131.

⁷⁹⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 110.

⁷⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 150-151, 250, 332, 349; *Âdâb*, s. 51; *en-Nesâih*, s. 90.

⁸⁰⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 83.

⁸⁰¹ Kâf, 50/37.

⁸⁰² Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 28-30; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 313.

⁸⁰³ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 194.

davranışlar (çirkin/kötü ahlâk), aklın hâkimiyetinde olduğu zaman ise iyi davranışlar (güzel/iyi ahlâk) sadır olmaktadır. Bu nedenle güzel ahlâka erişme adına kalbin hevâdan ve günahlardan arındırılması gerekmektedir.⁸⁰⁴ Zira Muhâsibî, Kur'ân'ın yaklaşımına uygun olarak kalbi iyi ya da kötü duygu ve düşüncelerin merkezi olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda kalp, nefis, hevâsı ve bunlar üzerinden iblisin etkisiyle bir taraftan riyâ, ucb, kibir ve haset gibi kötü duyguların,⁸⁰⁵ diğer taraftan örneğin namazda iken duyulan huşu,⁸⁰⁶ havf, hüzn ve tefekkürün merkezi olabilmektedir. Kalbin olumlu hasletlerden (havf ve tefekkür gibi) uzaklaşıp olumsuz hasletlerle (gaflet gibi) donanması (zulmet), iblisin kalbe yerleşip orayı harap etme ve neticede daha büyük günahlara sürüklenme nedenidir. Günahlarla birlikte iblisin kalbi hâkimiyetine alması kolaylaşır.⁸⁰⁷ Neticede kalp, mücâhede ve mücadelenin gerçekleşme alanı olarak kabul edilebilir.⁸⁰⁸ Kalp, başka yönüyle sevme ya da nefret etme⁸⁰⁹ gibi birbirlerine zıt duyguların da merkezidir. Kalp, his ve duyguları içermesi yönüyle de akıldan daha genel bir kavramdır.

Kalpdeki duyguların nesnesi ise akıl ve hevânın hâkimiyetine göre değişebilmektedir. Örneğin hevânın hâkimiyeti, kişiyi dünya sevgisine götürürken âhiretten uzaklaşmasına neden olabilmektedir. Kalbe hâkim olan duygu (ve düşünce) ise kişinin o yönde davranışta bulunmasına etki etmektedir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesinde kalp, ahlâkî açıdan insanın iyi ya da kötü kişilik özellikleri kazanmasında rol oynayan temel unsurlardan biridir.⁸¹⁰ Kalp burada nefisle mücâhede ve mücadele alanını temsil etmektedir. Akıl ve nefis kalbi etkileyen iki kuvvet olurken hevâ ve şehvetlerle malul nefis akla karşı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸¹¹ Riyâ gibi kötü hasletlerin (hatarât) nefis ve hevâsından ileri geldiğini söyleyerek reziletlerin (riyâ ve kibir gibi) mekânı olarak kalbi zikretmesi,⁸¹² nefsin/hevânın olumsuz etkisi sebebiyledir. Bu nedenle kişinin kendini/nefsini gaflete sebep olacak hususlardan (mevâtinü'l-ğafle), şeytanın tuzağı olan aldatmacalardan, hevâsının hücumlarından, şehvetinin galeyana

⁸⁰⁴ Bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 59-64.

⁸⁰⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 76, 167, 449, 494, 501, 502; *Kitâbü'l-Halve*, s. 451; *el-Kasd*, s. 258.

⁸⁰⁶ Muhâsibî, *Fehmü's-Salât*, s. 370.

⁸⁰⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40-41. Örneğin namazdayken huşunun olmaması aynı zamanda gaflet, yanılma ve aldanma (sehv) nedenidir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 62.

⁸⁰⁸ Bilinen ve yapılanlar nedeniyle övgünün hâsıl olması durumunda bunun kalpten atılması için nefisle mücâhede edilmesi buna örnek verilebilir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 174. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 41.

⁸⁰⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 314.

⁸¹⁰ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 193.

⁸¹¹ Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 138, 141, 193-194.

⁸¹² Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 382, 449.

gelmesinden ve nefsinin arzularından (emâniyyü'n-nefs) her daim koruması gerektiğini⁸¹³ belirtir.

Kalp ve aklın rıza gibi olumlu tavır ve davranışlar konusunda bir araya gelerek aklın doğruyu idrak ettiğini (basîret), kalbin de yakîne eriştiğini ifade etmesi,⁸¹⁴ insandaki ayırt edicilik ile karar verme yetisinin birleştiği durumlara getirdiği izah biçimlerinden biridir. Zira Muhâsibî'nin yaklaşımında duygu, düşünce, niyet ve davranış arasında kopmaz bir ilişki bulunmaktadır. Buradan hareketle Muhâsibî'nin insanın iç dünyasıyla ilgili bir birliğe ve idrakte/bilinçte tevîdî bir yaklaşıma gitmek istediği söylenebilir.⁸¹⁵ Zira onun rızaya ulaşmayla ilgili nefis ve kalbin bilmesinden açık bir şekilde söz ettiği görülmektedir. Ona göre akıl, kalp ve nefsin bu idrak seviyesinde birleşmesi durumunda rızaya erişmek kolaylaşır ve bunlara organlar da eşlik eder.⁸¹⁶ Ancak günah ve masiyete yönelme hususunda aklın karar mercii, kalbin ise uygulama çabasını temsil etmesi, neticede hevâ ve şehvetin tesiriyle aklın olumsuz amellerde karar kılabileceği ve bu konuda kalbin de kendisine uyabileceğini⁸¹⁷ belirtilmektedir. Sonuç olarak aklın ayırt edicilikten karar vericiliğe dolayısıyla irâdeye, kalbin de karar verici olma mekanizmasından uygulamaya yöneldiği söylenebilir. Muhâsibî, kimi durumlarda aklın rolünü kalbin rolünün önüne koysa da bu onun kalbi devre dışı bıraktığı anlamına gelmemektedir. Tam tersine akılla kalbi, düşünceyle duyguyu insan bütünlüğü içerisinde birlikte ele almaktadır.⁸¹⁸

Muhâsibî, bu bütünlüğü oluşturan nefsi/hevâyı genellikle akla karşı bir kuvvet olarak ortaya koymaktadır. Akıl, ilim ve ma'rifeti temin etmekle meşgulken nefis, ilim ve ma'rifete engel olup bunları öldüren bir unsurdur.⁸¹⁹ Bununla birlikte akıl, kalp ve nefis Allah'ın kişi için seçtiğinin iyi olduğunu bilebilecek bir yapıdadır.⁸²⁰ Bu nedenle nefsin bir yönüyle insanın bireyselleşerek bütünlükten kopuşunu temsil eden bir kuvve kabul edilmesi mümkündür.⁸²¹ Bu kopuş sadece duygu ve düşüncelerde ortaya çıkan diğer bir ifadeyle sadece içte gerçekleşen bir kopuş değildir. Bunun gerçekte davranışlara (dışa) yansıyan tarafı da bulunmaktadır. Örneğin hasûd bir kimsenin hasedi, dışarıya

⁸¹³ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 81.

⁸¹⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 275.

⁸¹⁵ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 168.

⁸¹⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 275.

⁸¹⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 467; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 168.

⁸¹⁸ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 168-169.

⁸¹⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 504; *Kitâbü'l-Halve*, s. 474.

⁸²⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 275; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 171.

⁸²¹ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 171. Haşr, 59/14. âyette bu kopuşu ve bölünmüşlüğü görmek mümkündür. Nitekim kalple ilgili bir durum, akılla/akletmeyle ilişkilendirilmiş, kalplerin dağınık olması, aklın sağlıklı kullanılmamasına bağlanmıştır.

başkasının dedikodu ve gıybetini yapma şeklinde tezahür edebilir. Aynı şekilde tevazu gibi dinî ve ahlâkî bir eylemin kalp ve akıl üzerinde etkili olması mümkündür.⁸²² Neticede Muhâsibî'nin kalp, akıl ve nefsi birbirlerini karşılıklı etkiler bir şekilde ele aldığı görülmektedir.⁸²³ Aklın kalbi etkileyip ilim, basîret ve ma'rifetle donanması olumlu duygu, düşünce ve davranışların, nefsin/hevânın kalbi etkilemesi neticesinde ise olumsuz duygu, düşünce ve davranışların sadır olacağı düşüncesi Muhâsibî'nin ağırlık verdiği bir yaklaşım biçimidir.⁸²⁴ Doğru/iyi duygu, düşünce, fiil ve davranışların kaynağı olarak kalpteki bu akıl çoğu zaman Muhâsibî tarafından "Allah'tan olan akıl (el-'akl 'anillâh)"⁸²⁵ şeklinde isimlendirilmiştir. Bununla birlikte nadir de olsa nefsi, selîm fitratı ifade edecek tarzda kullandığı da görülmektedir.⁸²⁶

Muhâsibî; hevâ ve şehvetlerin kaynağı olması bakımından nefsi tenkit ediyorsa da nefis ona göre insan varlığının ayrılmaz parçasıdır. Nefsin öldürülmesinden değil, tanınması ve terbiye edilmesinden bahsetmesi nefsi, insanın aslî unsurlarından kabul ettiğinin göstergesidir. Burada nefsi tanıyacak, kontrol edecek, hesaba çekecek ise kalp/akıl ve ilimdir.⁸²⁷ Çünkü onun düşüncesinde tezekkürde bulunan, akleden, anlayan ve bilen kalptir.⁸²⁸ Dolayısıyla akla, kalple nefis ya da insanın karar verme mercii ile arzu ve istekleri arasında denge kurma rolü verdiği söylenebilir. Bu nedenle aklın düşünme faaliyetinin temel unsuru olduğu kadar bu özelliği sayesinde aynı zamanda davranışların ahlâkî boyutuna katkı sunan bir tabiatı da bulunmaktadır.⁸²⁹ Ancak aklın ilim, basîret ve ma'rifet yoluyla zikredilen işlevini yerine getirememesi durumunda nefsin hevâsına uyarak şehvetlere kapılması mümkündür.⁸³⁰ Nefsin hevâsına uyarak şehvetlere dalması, akıl dolayısıyla ahlâkî davranışlar üzerinde olumsuz etkinin nedenidir. Âlim, âkil ve fakîh de olsa nefsin hevâsına muvafakat edip kişiye hâkim olması; duygu, düşünce, davranışları ve hatta dini konusunda fitneye düşmesi gibi olumsuz etkilerde bulunması mümkündür.⁸³¹

Tefekkür ve tezekkür, nefsin hevâsıyla mücadele ve mücâhedede Muhâsibî'nin zikrettiği, hesaba çekilip tanınmasını sağlayacağını belirttiği düşünme biçimleridir. Bu

⁸²² Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42.

⁸²³ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 170.

⁸²⁴ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 251.

⁸²⁵ Muhâsibî, *el-'Akl*, s. 212, 217.

⁸²⁶ Bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, s. 84.

⁸²⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 251.

⁸²⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 316; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 73; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 34; *Fehmü's-Salât*, s. 366; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 322.

⁸²⁹ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 170.

⁸³⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 251; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 170.

⁸³¹ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 39.

sayede kişinin idrak seviyesi yükselerek hayâ ve korku (havf-vecl) gibi duygular kalpte istikrar bulur. Bu yönüyle kalple nefis birbirlerine zıt güçler olup karşılıklı olarak birbirlerini etkilemektedir. Kalbi etki altına alan durumlarda nefse, nefsin harekete geçtiği durumlarda kalbe bakılması gerektiğine değinirken nefsi olumsuz, kalbi ise akıl ve vicdân gibi olumlu bir alan olarak nitelemektedir.⁸³² Dolayısıyla insanı akıl ve kalp yönüyle iyi, nefis yönüyle kötü bir potansiyele sahip varlık olarak gördüğü söylenebilir. İnsanın iç dünyasında bu bütünlüğün (iç güçlerin bütünlüğü) sağlanması adına sürekli bir mücadele durumu söz konusudur. Bütünlüğün sağlanması için insanın kendisine üst bir gaye tayin etmesi gerektiğini söyleyen Muhâsibî, bunun dünyayla sınırlı değil, uhrevî olması gerektiği kanaatindedir. Bu yüzden bütün çaba, gayret ve düşüncenin bu gayeye erişme yönünde olması gerektiğini belirtir. İnsanın Allah'ı gaye edinip âhirete yönelmesi ise dünyevî amaç ve hedefleri aşmasına bağlı bir durumdur. Nefis ve hevânın kalpteki hâkimiyeti ise kişinin aşkın gayesinde sapmayı beraberinde getirecektir. Böylece kalp itikadâtının davranışlara yansımaya bile bunların terbiye edilmemesi iç bütünlüğün sağlanması noktasında engel teşkil edecektir.⁸³³ Muhâsibî, kalple nefis arasındaki bu irtibatla akla tayin ettiği görevlerden biri murâkabeyi nefse ve kalbe sürekli olarak hatırlatmasıdır.⁸³⁴ Onun kalp ve nefis bağlamında akla yüklediği görevlerden biri de kalbe gelen hatarâtın iyi ya da kötü olduğunun bilinip (ma'rifet) temyiz edilmesidir.⁸³⁵

Muhâsibî'nin zaman zaman kalp ve nefis kavramını birbiri yerine kullandığı yönünde imalara da rastlanmaktadır. Örneğin gurur ve gurur sevgisinden bahsederken bunun kimi zaman kalpte kimi zaman da nefiste olduğunu⁸³⁶ söylemektedir. Kişinin Allah'ın kendisine her daim nazar ettiğine dair bilince sahip olması gerektiğinden bahsederken bunun hem nefse hem de kalbe ilzam ettirilmesi gerektiğini⁸³⁷ söyleyerek kalbi ve nefsi yan yana kullanmaktadır. Muhâsibî, nefsi; insana, insanın kendisine karşılık gelecek şekilde kullandığında akıllı, nefse nispet etmektedir.⁸³⁸ Bilme eylemini de hem kalbe hem de nefse atfetmektedir.⁸³⁹ Aynı durum şeytanın sadırlara ve nefislere vesvese vermesinde de görülebilir.⁸⁴⁰ Ancak kalp ve nefis, kimi zaman da insanın iki ayrı kuvvesi olarak karşımıza çıkmaktadır. "... Kalp, sadece Allah rızası için onlarla kalkıp namaz

⁸³² Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 89, 123, 296; *Bed'*, s. 331; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 176.

⁸³³ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 169-170, 172, 174.

⁸³⁴ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 281.

⁸³⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251.

⁸³⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *Adâb*, s. 61, 76, 81.

⁸³⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 281.

⁸³⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 67.

⁸³⁹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 275, 281.

⁸⁴⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 249; *en-Nesâih*, s. 107.

kılmak istiyor, nefis de tembellik ve gevşeklikten ötürü kalkmak istemiyorsa kalkıp namazı kılsın...”⁸⁴¹, “... Kalbin de özüne/nefsin kendisine (li-zâtiḥâ) yabancılaştı...”⁸⁴² derken bu ayırımı görmek mümkündür. Ayrıca, “... Öyleyse kalp nefisten ümit kesmeli...”⁸⁴³, “Kalbinde kendinle (nefsinle) böyle konuşacak mıydın?...”⁸⁴⁴ gibi ifadelerle nefsin kişiyi tabiatında saklı olan zaaflara meylettirmek suretiyle kalbi etkilemesi⁸⁴⁵ de nefis-kalp ayırımına işaret etmektedir. Sonuç olarak insanın varlık yapısının rûh, kalp, akıl, nefis ve bedenden müteşekkil olup bunların kategorik bir ayırımı işaret etmediği, birbirinden bağımsız ve kopuk olmayıp aynı hakikatin farklı veçheleri olduğu söylenebilir. Muhâsibî nazarında kalp de nefis de bir olup (ve *nefsuke vâhîde* şeklinde)⁸⁴⁶ akıl ve bedenle beraber insan hakikatini meydana getirmektedir. Bunlar aynı zamanda, yetkinliğe (iyiye) doğru gitmenin de dinamiğini oluşturmaktadır.

Bunlardan kalp, insan varlığının temel unsuru olup duygu, düşünce, irâde, niyet gibi ruhî fonksiyonlar buradan kaynaklanmaktadır. Ruhun canlılık kaynağı, nefsin ise daha çok istek ve arzu duyan, kötülüğe meyyal, aynı zamanda dürtü ve güdülerin toplamı olduğu ileri sürülebilir. Akıl ise insanın düşünen, çıkarımda bulunan, terbiye edildiği zaman insanın iyiliğe ve âhirette kendisi için faydalı olan şeyleri tercih etmeye yönelen tarafını teşkil etmektedir. Nefis, kalp ve akıl arasındaki karşılıklı ilişkiler ağı, insanı kendi içinde mücadele eden bir varlık olarak ortaya koyarken mücadeledeki tavra göre de yükselme ve alçalma dinamiği içerisine yerleştirir. Bu noktada nefis-kalp ve akıl arasında birlik kurma, insanın içyapısında bütünlüğü sağlama, eğitimin temel işlevlerinden biri olarak zikredilebilir. Ve bu birliğin kurulmasında aklın merkezi rolünden⁸⁴⁷ bahsedilebilir. Zira örneğin nefis terbiyesi, aynı zamanda bir kalp (akıl) terbiyesidir. Nefis terbiyesinin önemli unsurlarından muhâsebenin terkinin, kalbin bozulmasına (fesâd) neden olması⁸⁴⁸ bununla ilgili bir durumdur. Bu nedenle nefsin muhâsebe neticesinde terbiye edilmesi, selim bir kalp için olduğu kadar⁸⁴⁹ sağlıklı düşünme için de gerekli bir

⁸⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 123, 296.

⁸⁴² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 66.

⁸⁴³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 80.

⁸⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 340-341. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 133.

⁸⁴⁵ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 292.

⁸⁴⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 80, 102, 138.

⁸⁴⁷ Z. Şeyma Arslan, *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu*, s. 148, 149.

⁸⁴⁸ Kalbin bozulmasının diğer sebebi, uzun emellerle aldanmaktır. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 110.

⁸⁴⁹ Kalp ile nefis arasındaki bu doğrudan ilişki konusunda Muhâsibî yalnız değildir. Örneğin Ebû Yezid el-Bistâmî (ö. 261/874) de nefisle kalp arasındaki ilişkinin zıtlığına değinmektedir. “Kalplerin kabzı, nefislerin bastındandır. Kalplerin bastı da nefislerin kabzındandır.” Bk. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 525. Ayrıca kalbin yalan söylemeyeceğine karşılık nefsin doğru söylemeyeceğine dair birçok mutasavvıf görüş belirtmiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 84.

hususdur. Burada insan için aslolan ise aklın rehberliğinde hareket etmesidir. Dolayısıyla insan bütünlüğünü amaçlayan bir eğitimin bu çerçeveden hareket etmesi gerektiği belirtilebilir.

2.3.2. Kalp, Duyu ve Davranış İlişkisi

Muhâsibî, tevbenin sahihliği⁸⁵⁰ konusunu ele alırken duyu organlarının kulak (sem‘), göz (basar), dil (lisân), burun (şemm), eller, ayaklar ve kalp olduğunu söyleyerek kalbi de diğer duyularla birlikte zikretmektedir.⁸⁵¹ Ancak Muhâsibî’de kalp, müstakil bir duyu organı olmaktan ziyade bunlardan gelen verileri işleyen ve çıkarımda bulunup sonuca erişen merkez konumundadır.⁸⁵² Dolayısıyla kalp, akılla birlikte duyularla elde edilen bilgilerin idrak edildiği melekedir.⁸⁵³ Bu manasıyla akıl gibi kalbin de maddî yönünden bahsetmek ya da duyularla algılamak mümkün değildir. Nitekim Muhâsibî, kalbin mezkûr duyu organlarının başı (emîr) olduğunu belirterek bedenini iyi ya da kötü (sıhhat ve fesâd) olmasını ona bağlamaktadır.⁸⁵⁴ Bedenin diğer organları kalbe tabi olduğundan Allah, kullarından kalplerini, kalplerini düzeltip ıslâh etmelerini istemektedir.⁸⁵⁵ Bu nedenle Muhâsibî, sadece organların değil, her şeyin başlangıç noktasını teşkil eden kalbin de muhafaza edilmesi gerektiğini⁸⁵⁶ özellikle vurgular. Bununla birlikte Muhâsibî, kalple ilgili de teorik tartışmalara girmemektedir. Onun için önemli olan husus, kalbin duygu, düşünce, eylem ve dolayısıyla da ahlâkla ilişkisidir. Diğer bir husus ise kalbin ve kalbe ait amellerin görünen davranışlar üzerindeki etkisi/etkinliği ve değer tayin edici rolüdür.⁸⁵⁷

Muhâsibî, “Hükemâdan biri şöyle dedi” diyerek kalple duyular arasındaki ilişkiyi somut bir örnekle anlatmaktadır: “Kalp, altı kapısı bulunan ev misalidir. Bu kapıların birinden, zararına olacak bir şeyin girmesinden kaçın ki bu evi senin aleyhine harap etmesin. Bu ev kalptir. Kapıları da dil, kulaklar, gözler (görme, basar), eller ve ayaklardır.

⁸⁵⁰ Ona göre şu dört şey gerçekleşmeden tevbe sahîh olmaz: “Kalbin alıştığı günaha tekrar dönme ısrarını kesmek, yaptıklarından pişmanlık (nedm) duyarak bağışlanmayı dilemek (istiğfâr), kul haklarını ve haksız kazançları sahiplerine iade etmek, başta kalp olmak üzere yedi duyuyu (havâssu’s-seb‘) muhafaza etmektir (hıfzu’l-cevârih).” Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersîdîn*, s. 113.

⁸⁵¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersîdîn*, s. 113. Sohbet arkadaşı Ahmed b. ‘Asım el-Antakî’nin de beş duyu organına ilaveten kalbin altıncı duyu organı olduğunu kabul ettiği aktarılmaktadır. Bk. Ebû Nu‘aym, *Hilye*, IX, s. 294.

⁸⁵² Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersîdîn*, s. 115-116. Erginli de kalbin Muhâsibî’de duyu organlarından biri olmadığını belirtir. Bk. Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 128-129.

⁸⁵³ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 129.

⁸⁵⁴ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersîdîn*, s. 113.

⁸⁵⁵ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 388.

⁸⁵⁶ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 54.

⁸⁵⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 177.

Her ne zaman bu kapılardan birisi ilimsiz olarak açılırsa ev zarara uğrar.”⁸⁵⁸ Misalde dokunma duyusunun el ve ayaklarla karşılandığı söylenebilirken koku duyusunun zikredilmediği görülmektedir.⁸⁵⁹ Kısaca duyular kalbin dış dünyaya açılan pencereleri konumundadır. Ancak Muhâsibî, konuyu ahlâkî yönüyle ele alarak duyulardan ziyade bunlardan sadır olan davranışlar üzerinde durmaktadır. Allah’ın her bir duyu organına yapması ve sakınması gereken emir ve nehiyler (farz) yüklediğini⁸⁶⁰ belirtip bunlara ana hatlarıyla değinmesi, konunun ahlâkî yönüyle ilgilidir.

Eylemle ilişkisi bakımından kalp merkezî konumdadır. Muhâsibî, buna, kalbin daha doğrusu kalp katılaşmasının ameller üzerindeki etkisinden bahsederken değinmektedir. Buna göre kalbin Allah’ın hoş görmediği durumlardan gaflette olması, kasvet ve katılaşma nedenidir. Kalbin bu durumu aynı zamanda amellerden alınan tadın ortadan kalkmasına, bu da ibâdet ve tâatlerin azalmasına, ibâdet ve itaatlerin azalması şükrün, şükrün azalması ve terkedilmesi ise amellerin bozulmasına (fesâd’ü’l-‘amel) neden olmaktadır. Neticede kalpteki herhangi bir bozulma, bir şekilde dış amellere (tâat-ibâdet) de yansımaktadır. Davranışların sağlıklı olması da kalpteki ma’rifet, yakîn, sıdk ve ihlâs gibi durumlara bağlı olup ilim ve amel; yakîn, sıdk, vera ve haşyetle (işfâk) içerik kazandıkça asıl değerini kazanmaktadır.⁸⁶¹ Muhâsibî, kalp ve diğer organlar arasındaki ilişkiyi, kalbin organlara hâkimiyeti ve etkisini başka bir yerde şu şekilde açıklar:

“Dedim ki: Organların ibâdeti olmadan kalbin ibâdeti nasıl olur ve kalbin ibâdeti organlara nasıl yansıyor ki organlar bundan sorumlu tutuluyor? Dedi ki: Bu, kalbin; gam (hem) ve hüznün, Allah’a muhtaç olma, kulluk (iftikâr) ve havfın, nedâmet ve tevazuun, Allah’a muhtaç olup boyun eğmenin, yalvarmanın (ıztırâr), Allah’a karşı samimi olmanın (nush), Allah’ın muhabbet ettiğine muhabbet duymanın, buğz ettiğine buğz etmenin mekânı olmasıyla mümkündür. Kul Allah’a böyle bir kalple amelde bulunursa organlar da kalpten gördükleri gibi olmaya çalışıp tâate yönelir. Kalp bu hâle, onun derinliklerine (damarlarına) kıyamet gününün dehşeti yerleştiği zaman gelebilir. Ayrıca kulun kalbinin, Allah’ın nimetlerinin ma’rifetiyle dolması, Allah’la sevinmesi (sürûr), Allah’a ibâdetle mutmain olması (üns), Allah’ın sevdikleri arasında yer almak istek ve arzusunda olması, sevgisinin Allah’a şükretmek, recâsının Allah’ın mağfireti olmasıdır. İşte kul Allah’a böyle bir kalple amelde bulunduğu zaman kalple birlikte organlar da

⁸⁵⁸ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 115-116.

⁸⁵⁹ Muhâsibî’nin başka bir vesileyle koku (şemm) duyusundan bahsetmesi (bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 113), el ve ayakların dokunma duyusuna hamledilebileceği gerçeğinden hareketle duyuları eksik saydığı (bk. Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 48) tartışmaya açık görünmektedir.

⁸⁶⁰ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 116-122; *en-Nesâih*, s. 163-164.

⁸⁶¹ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87; *Kitâbü’l-Halve*, s. 478; *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 166.

kulluğa istekli hâle gelip amelde bulunur. Böylece amelinde üns, sürûr ve tatlılık (helâvet) peyda olur.”⁸⁶²

Bu cümleden olarak kalp, sadece duyuları ve eylemi yönlendiren değil, buna dair düşünce ve duyuşun da merkezidir. Başka bir ifadeyle dış etkiler duyular aracılığıyla kalbe iletilip kalp; bilgi, duygu ve davranışlarda merkezî bir rol oynamaktadır. Sadece dış uyarıcılar değil, iç etkiler (hevâ, şehvet, hatarât gibi) de kalbe tesir etmektedir. Neticede bilginin ortaya çıkması, davranış sürecinin başlaması ve davranışın şekillenip biçimlenmesi kalp tarafından sağlanmaktadır. Nitekim hevâ, şehvet ve hatarât öncelikle kalpte ortaya çıkmakta ve bunlar kalpte birer niyet ve tutum hâlini aldıktan sonra dış organlarla davranışa dönüşmektedir. Ancak bunların çoğu somut fiil hâlini almadan da eylem karakterini taşıyıp ahlâkî ya da gayri ahlâkî vasfı taşımaktadır.⁸⁶³ Nitekim Muhâsibî, organlar olmadan da Allah’ın kalbe farz kılıp yasakladığı birtakım emir ve nehiylerden bahsetmektedir. Bu yüzden uzuvlarla yapılan davranışlara bir sınır tayin etmek mümkünken kalp amelleri için böyle bir sınır koymak mümkün değildir.⁸⁶⁴

Muhâsibî’nin duyu organları için emir ve nehiyler ile bunlar arasında mubah alanı bırakması davranışların da kalp üzerinde etkili olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Kalp, her ne kadar dış organlar üzerinde merkezî bir etkiye sahipse de organlar ve bunlardan sadır olan davranışların da kalp üzerinde belli bir etkisi bulunmaktadır.⁸⁶⁵ Zira Muhâsibî’ye göre duyu organları, kalp/akıl ve anlama (fehm) üzerinde doğrudan etkili olup bunları yönlendirebilmektedir. Örneğin kulak verip dinlemedikçe (Kur’ân’dan vs.) ne okunduğunun, okunan şeyden başka her şeyden sarfı nazar edip aklın yoğunlaştırılmadığı müddetçe ne söylendiğinin anlaşılamaması, tabiatın bir özelliğidir. Organların Allah’ın hoş görmediği davranışlardan alıkonmasının kalbi arındırması da bu bağlamda zikredilebilir. Bakma ve dokunmadan hâsıl olan lezzetin (şehvetin), konuşma (lisân) ve dinlemenin (sem‘) kalbe etkisi de bu hususa işaret etmektedir. Ayrıca kalbin katılaşp duyarsızlaşmasında organlarla işlenen kötü eylemlerin de etkisi bulunmaktadır.⁸⁶⁶ Neticede akıl, kalp ve duyular arasında -birinciler belirleyiciyse de- karşılıklı bir ilişki ve etkileşim söz konusudur. Sonuçta bilgiye ulaşmada birer araç olan

⁸⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 132. Benzer ifadeler için bk. *Âdâb*, s. 115.

⁸⁶³ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 48.

⁸⁶⁴ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 79.

⁸⁶⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 29. Gazzâlî de zararlı bir yemeğin insan bedeni (midesi) ve hatta mizacını bozduğu gibi günahların kalbi bozup sahibinin imânına zarar verebileceğine işaret etmektedir. Bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 18. Kalbin azalara (davranışlara), azaların da kalbe etkisinin sürekliliğiyle ilgili ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 137; *Kimyâ*, s. 404. İlgili âyet için bk. Mutaffifin, 83/14.

⁸⁶⁶ Bütün bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *Fehmü’l-Kur‘ân*, s. 312; *Risâletü’l-Müsterşidin*, s. 122, 182; *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 100, 106-107; *er-Ri‘âye*, s. 69.

duyularla, duyulardan gelen verileri işleyen akıl ve kalbin birlikte eğitilmesi gerektiği sonucuna varılabilir.

Muhâsibî; ilmi ve ameli, gizli (bâtın) ve açık (zâhir-alâniyye) olmak üzere temelde ikiye ayırmaktadır.⁸⁶⁷ Ayrıca kalbe ait (a‘mâlu’l-kulûb), beden⁸⁶⁸ ya da organlara ait ameller (a‘mâlû’l-cevârih)⁸⁶⁹ ifadelerini de sıklıkla kullanmaktadır. Bunlardan zâhir ve cârih (ç. cevârih), eylemin görünen kısmı ya da organlarla yapılan davranışlara tekabül ettiği söylenebilir. Kalp (bâtın) amelleri ise eylemlerin görünmeyen, kişinin kendisi ve Allah dışında muttali olunamayan amelleri ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle kalbe ait amellerin insanın bütün duygu, düşünce, amaç, gaye, his ve tutumlarını içerdiği söylenebilir. “Günahın açığını da gizlisini de işlemekten uzak durun”⁸⁷⁰ âyeti ile “İnsanoğlunda bir et parçası var ki o iyi (salih) olursa bütün cesed⁸⁷¹ iyi olur, kötü olursa da bütün cesed kötü olur. Dikkat edin bu kalptir” ve “Ameller ancak niyetlere göredir” hadislerine yer vermesi, bu ayırımın temelde niyet, kast ve azm gibi görünmeyenle görünen eylemleri vurgulama amacı taşıdığı ileri sürülebilir. Dinin bozulmasını (fesadını) kalbin bozulmasına bağlaması,⁸⁷² kalbe ve kalbî eylemlere verdiği önemle ilgilidir. Bu ayırımla eylem ve davranışların değerinin iç dünyada şekillendiği şeklinde bir çıkarımda bulunulabilir. “... Kalbin sakim olduğu halde amellerinin sahîh olduğunu iddia etmenin ne kadar yanlış olduğunu anlarsın...”⁸⁷³ ifadesi, bu hususa işaret etmektedir. Burada vurgulanan bâtın-zâhir ayırımı herhangi bir bilgiyi veya ilmî disiplini vurgulamaktan ziyade ahlâkî olanı vurgulamaya yönelik olup⁸⁷⁴ dinî ve ahlâkî bir muhteva taşımaktadır.

Muhâsibî nazarında bedenle birlikte kalbin günahlardan arınıp iyi hasletlerle donanması, kişinin sorumluluğunda olan bir durumdur. Küfür, şirk, kuşku (şek), nifâk,

⁸⁶⁷ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 83-86.

⁸⁶⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 41, 91-92; *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 79; *Âdâb*, s. 32, 76, 78, 130.

⁸⁶⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34; *Kitâbü’l-Halve*, s. 484; *el-Mekâsib*, s. 65.

⁸⁷⁰ En‘âm, 8/120.

⁸⁷¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 110. Eseri tahkik eden Ebû Gudde, hadisteki “cesed” kelimesine din şeklinde mana vermenin garip ve gerçek anlamından uzak olduğunu, zira hadisteki cesetten, hakiki cesedin kastedildiğinin açık olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 110 (2. dipnot). Eseri dilimize çeviren Beşer ise Ebû Gudde’nin bu eleştirisinde haklı olduğunu ancak “Cesetten maksat dindir” cümlesini, “Din de aynen ceset gibidir” şeklinde anlaşılmasının mümkün olabileceği ihtimaline değinmektedir. Bu durumda Muhâsibî’nin burada kastettiği şey sadece bir benzetme olmuş olur ki bu benzetmeye yanlıştır demek mümkün gözükmemektedir. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 110; Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn/Selefi Tasavvuf*, (çev. Faruk Beşer), Nûn Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 91 (96. dipnot).

⁸⁷² Muhâsibî, Hz. Peygamber’den rivayet edilen hadiste geçen kalp kelimesini din şeklinde yorumlayarak kalbin insan için merkezi konumuna işaret etmiştir. Ona göre kalbin fesadı, dinin fesadı anlamına gelmektedir. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 110. Muhâsibî, benzer ilişkiyi baş ve cesed arasında da kurmaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 223.

⁸⁷³ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 44.

⁸⁷⁴ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 126.

Allah’a karşı kibir (iğtirâr), Allah’ın cezasından emin olmak, rahmetinden ümit kesmek (kunût) kalbin büyük günahlarındandır. Günahları küçük görüp tevbeyle erteleme (tesvîf), günahların birikmesini umursamama, gûnahta ısrarı olma, riyâ, ucb, övünme (tefâhur), tekebbür, haset, kin, hile, ihanet, düşmanlık, sû-i zan, tecessüs, hevâyâ uyup hakkı terk etme, hırs, tamah, merhametsizlik, katılık, gaflet, dünya(lık) sevgisi ve rızkı kendinden bilme kalbin diğer günahlarıdır. Îmân, Allah’ı, onun azamet ve kudretini bilmek, ilim, ta‘zîm, Allah’ın sevdiğini sevip sevmediğinden uzaklaşmak, üns, muhabbet, havf ve recâ, ihsan, hikmet, ihlâs, sıdk, yakîn, Allah’a ve vadine güven duymak, şüphe anında hüsnü zan beslemek, tevazu, huşu, tevekkül, sabır, şükür, rıza, teslimiyet, kanaat, cömertlik, îsâr, tevbe, insanlar için rahmet dileme, şefkat ve merhamet, ölüm ve âhiret ahvâlini düşünme, tefekkür, teenni ile hareket etme, hevâyâ muhalefet gibi ameller ise kalbin tâatı/ibâdeti nevinden olup Allah’a yakınlaştıran üstün ahlâkî meziyetlerdir (mekârimü’l-ahlâk). Mezkûr hasletler aynı zamanda ilim, akıl, niyet ve irâdenin kazandırdığı faziletlerdir.⁸⁷⁵ Muhâsibî’nin kalp amelleri olarak bahsettiği ahlâkî erdemlerin, eğitimin aktarılması gereken birer ögesi olarak kabul edilebilir.

Kalb-beden ve bunlara ait amellerle ilgili kategorik bir ayırıma gitmiyorsa da Muhâsibî’nin önceliği ve değer bakımından üstünlüğü, kalbe verdiği⁸⁷⁶ bir gerçektir. Zira kalp ve kalbe ait ameller asıldır (kök), organlar ve bunlardan sadır olan davranışlar ise bu asla göre değer kazanan dallardır (fer‘/ğusn/ağsân). Asıl olmadan dalların ayakta durması ise söz konusu değildir. Bu nedenle öncelikle kalpte olanla işe başlanması daha sonra diğer organlarda olanla devam edilmesi gerekir. Bu yüzden Muhâsibî, amelde bulunan kişinin bütün eylemlerinde kalpte olanı sonra da organlarla yaptığı amelleri akletmesi gerektiğini⁸⁷⁷ söyler. Neticede amelin gizlisinin (kalbe ait ve insanlardan hali olanı) daha

⁸⁷⁵ Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 197-204. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 33, 42, 83; *Risâletü’l-Müsterşidin*, s. 113; *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 30; *el-Kasd*, s. 293. Kalbin tâatinden ve aynı zamanda tâat yönünde kuvvet kazandıran ta‘zîm ve ilim, kalplerin gıdası ve nefislerin ihya edicisidir. Allah’ı bilme (el-‘ilmu billâh), huşu, ta‘zîm ve tefekkür ibâdetlerin, namaz, zayıf ve miskinlere merhamet (el-‘atf) ise amellerin en faziletlisidir. Bunlardan namaz diğer iyi amellerin de tanzim edicisidir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi’z-Zühd*, s. 30-33.

⁸⁷⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 37; *er-Ri‘âye*, s. 91-92; *en-Nesâih*, s. 201. Muhâsibî, bu önceliği belirtmek için kimi rivayetlere de yer vermektedir. Muhâsibî bu bağlamda Hz. İsa’nın şöyle dediğini aktarmaktadır: “...Kalpleriniz kirli iken bedenlerinizi temizlemeniz hiçbir işe yaramaz, sizi kurtarmaz...” “...İçerisi kapkaranlık olan bir evin damına kandil koymak evi aydınlatmaya hiçbir faydası olmadığı gibi kalpleri karanlık haldeyken ağızlarından ilim eksik olmayan âlimlerin durumu da böyledir...” Bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 75. O, içe (bâtın/serîr) ait amellerin dış (zâhir/alâniyye) amellerden evla olduğunu Hasan-ı Basrî’den hareketle de ortaya koymaya çalışır. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 45.

⁸⁷⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 132; *el-Mesâil fi’l-Mâl*, s. 89.

faziletli ve yerinde olduğunu⁸⁷⁸ söyler. “Kalbin ameli, dilin amelinden faziletlidir”⁸⁷⁹ sözü de bununla ilgilidir. Zira kalp ve kalbin amelleri, görünen amellerin değer tayin edicisidir:

“Kulun yapmış olduğu zâhirî ameller, bâtınındaki amellerle karşılaştırılır. Sahîh ve bâtınındakine uygun (vâfîk) olan amel geçerli olur ve o amelin zâhiri de kabul edilir. Zâhirî ameli, bâtınına muhalif olup salih olmayan ve bâtını da fesâd olan kimsenin zâhirî amelleri ne kadar çok olursa olsun reddedilip kendisine iade edilir. Böylece bâtını fesâd olduğundan zâhiri de hüsrana uğramış olur.”⁸⁸⁰

Allah’ı anma (zikr)⁸⁸¹ gibi her an ulaşılabilir olması, insanlar muttali olamadıklarından şeytan ve hevâdan kaynaklanıp kendisini boşa çıkaran reziletlerden (‘avâriz) güvende olması ve bu nedenle de karşılığının fazla olması,⁸⁸² kalp amellerini üstün kılan diğer hususlardır.

Muhâsibî, Allah hukukuna riayetin kalp ve organlarla ilgili olduğunu belirttiği yerde de önceliği kalbe vermektedir. Nedenini ise “... Çünkü kişiye ilk önce tesir eden, amelde ilk bulunan ve diğer organların amellerine yön veren kalptir. Bu nedenle diğer organların amelleri kalpten doğmaktadır. Onun için kişinin kalbi, Allah’ın bütün haklarına uyma noktasında durmalıdır ki emrettiklerine uysun ve kulluk görevini yerine getirsin. Allah, kendi haklarına riayet konusunda onu nasıl bilgilendirmişse kul da kalbini aynı şekilde bilgilendirir...”⁸⁸³ şeklinde açıklar.

Muhâsibî, organlar olmadan da Allah’ın kalp için farz kıldığı birtakım hususlardan bahsedip bunları üçe ayırmaktadır. Birincisi, îmân edip (i’tikâdu’l-‘amel) küfürden uzaklaşma; ikincisi, sünneti benimseme (i’tikâdu’s-sünne) ve bidatten uzaklaşma; üçüncüsü, tâat ve ibâdete sarılıp (i’tikâdu’t-tâ’a) Allah’ın hoş görmediği bütün kalbî ve bedenî düşünce ve fiillerden kaçınmadır.⁸⁸⁴ Bunlar özellikle kalbe has ve diğer uzuvların davranışlarını gerektiren, kalbin istemesi bakımından çok sayıda kısma (fürû’) ayrılmaktadır.⁸⁸⁵ Allah’ın organlardaki hakları kısaca Allah’ın farz kıldığı emirleri yerine getirip bunda azimli olmak, hoş görmeyip yasakladıklarından sakınmak, her türlü

⁸⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 119.

⁸⁷⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 37.

⁸⁸⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34. Ayrıca bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 203-204.

⁸⁸¹ Âl-i İmrân, 3/191.

⁸⁸² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 37.

⁸⁸³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 91-92.

⁸⁸⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 91-92; *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 79.

⁸⁸⁵ Muhâsibî, bu bağlamda kalbe has amellerden bazılarını şu şekilde sıralar: Mütevazı olmak, kibir ve ucbu nefyetmek, insanlara nasihat edip (nush) onlar için hayır dilemek, başka bir kimsenin başına gelen belâyâ sevinmeden (şamâta) kaçınmak, havfa sarılıp emniyet içerisinde olmaktan sakınmak, salih ameller konusunda sakınma (hazer) ve korkuya (vecl) sarılmak, kin, öfke, tamah ve aldanmayı (ğirre) nefyetmek, şikâyet ve memnuniyetsizliği (suht) bırakıp rıza göstermek, Allah’a yakın manada tevekkül etmek, ihlâsa sarılıp riyâyı nefyetmek, zühhd içerisinde olmak, istek ve arzuları (rağbe) terk etmek, Allah için sevmek ve buğz etmek... Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 79.

iyilik ve kötülüğün (hayır-şerr) kaynağı olan kalbî istek ve düşünceler (hatarât) karşısında Allah'ın hukukuna riayet etmektir.⁸⁸⁶ Dolayısıyla bu hususlar, Allah hukukuna riayetinde temel hedefini teşkil etmektedir. Ayrıca burada îmân öncelikle kalbin eylemi olup kalp ile uzuvlardan sadır olan davranışlar arasında kopmaz bir ilişki kurulmuştur. Başka bir ifadeyle îmân-amel irtibatında amel, îmânın neticesi görülmüştür. Kalbin îmân, sünnet ve ubudiyet bilinciyle donandığında inkâr, bidat ve Allah'ın hoşnut olmadığı her türlü inanç, duygu, düşünce ve davranıştan arınarak hâlis bir inanç ve doğru eylemlerde bulunulacağı belirtilmiştir.

Kalp amellerinin (niyet gibi) bedenle yapılan amellerin sıhhatini tayin ve bunlar için temel teşkil etmesi nedeniyle Muhâsibî, asıl dikkati birincilere ve bunların terbiye edilmesine vermiştir. Niyet ve irâdenin sâdk ve ıslâhından bahsetmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Bunun sağlanması kalbin nefis, hevâ, şehvet ve bunların neden olduğu riyâ gibi reziletlerden arındırılmasını gerektirmektedir. Bu minvalde Muhâsibî, murâkabe ve muhâsebe kavramlarına sıklıkla yer vermektedir. Bunu, “Her kim gizli (sırr) yaptığı bir amelde, gizli olanı tashîh etmeye muktedir olmazsa açıktan (‘alâniyye) yaptığı bir işte tashihte bulunması uzak bir ihtimaldir. Bununla birlikte kim açık olarak yaptıkları amelleri tashîh edebiliyorsa⁸⁸⁷ gizli olarak yaptıklarını daha kolay tashîh edebilir. Amellerin azında da çoğunda da durum bu şekildedir... Kim az bir amelde niyetini tashîh edemiyorsa çok amelde de niyetini tashîh etmesi onun için daha zordur”⁸⁸⁸ şeklinde dile getirmektedir.

Davranışta bulunmadan kalbin bir şeye niyetlenip inanmasının (i'tikâd) sorumluluk sebebi sayılması, kalbe (ve eylemlerine) verilen önceliğin başka nedenidir. Zira kalbin bir fiili yapma ısrarı ile (kötü) niyeti gerçekleştirme azmini sürdürmesi bizzat fiil sayılmaktadır. Fiili yapma azmi ve niyetinin kalbe yerleşip akde dönüşmesi, kötü bir fiili icra etmekle ilgili olması durumunda eylem gerçekleşmese dahi bundaki ısrar ve niyet, kalbe ait bir günah olup⁸⁸⁹ kişi bundan mesuldür. Kalbin tevbe edip davranışta bulunma ısrarından vazgeçmesi ve niyetin, “eylemi yapmama” yönünde dönüşmesi durumunda ise -iyiye yöneldiğinden- mükâfata ulaşır. Kalbin itikadına dönüşmeyen iç konuşmaları (hadîsü'n-nefs) ise bundan harihtir. Ancak kalbe doğan düşüncelerdeki ısrar,

⁸⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92.

⁸⁸⁷ Burada tashîh, açıktan yapılan amellerin afetlerden arındırılması anlamında kullanılabilir.

⁸⁸⁸ Ya da açık amelleri afetlerden arındırarak tashîh eden gizli amellerini daha kolay tashîh edebilir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 89.

⁸⁸⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 105. Muhâsibî, kalbin kötü bir fiil işleme konusundaki itikadının zemmiyle ilgili Bakara, 2/225; İsrâ, 17/36. âyetleri ile başta niyet hadisi olmak üzere çeşitli rivayetlere yer verir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 297-298.

basîretin körelmesine, bu da nefsin/kalbin iyiliklerden uzaklaşarak kötülöklere yönelmesine neden olur.⁸⁹⁰

Neticede dinî ve ahlâkî hükümler (farz, haram, iyi-kötü gibi) bedene olduğu kadar kalbe ait amellerle de ilgilidir. Zira davranışın ahlâkî ya da gayri ahlâkîliği ile buna dair sorumluluk, görünen davranışlardan ibaret değildir.⁸⁹¹ Muhâsibî; haset, kibir, nifâk, sû-i zan gibi reziletlerin kalbin ısrarı ve kötülüğü işlemesi bağlamında zikreder. Hatta kalbe ait davranışlara, sorumluluk ve ahlâkîlik açısından dış davranışlara göre öncelikli yer vererek duygular arasında da derece farkı olabileceğini belirtir. Kin, düşmanlık ve buğzdan kaynaklanan hasedin diğer haset türlerine göre daha şiddetli olduğunu söylemesi⁸⁹² bununla ilgilidir. Ayrıca haset gibi hasletler, kalbin günahı olmakla birlikte bunun yalan, gıybet, dedikodu vs. davranışa yansımısıyla daha büyük bir günaha dönüşmektedir.⁸⁹³

Muhâsibî'nin düşüncesinde kemâliyet fikrine rastlanılmamasının sebeplerinden birinin kalbin iyi ile kötü arasındaki değişkenliğiyle ilgili olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle kalbin dolayısıyla insan tabiatının değişkenliği, geri dönölmez bir makamı ya da dereceyi imkânsız kılmaktadır.⁸⁹⁴ Bununla birlikte reziletlerin nefyedilerek erdemlerle donanma çabası ve bunun süreklilik ve kalıcılığının sağlanması, Muhâsibî'nin önem verdiği bir husustur. İstikrar ve ilzam, onun bu bağlamda sık kullandığı kelimelerdir.⁸⁹⁵ Olumlu hasletlerin kalpte yerleşik olması, nefisle mücadeleyi de kolaylaştırmaktadır.⁸⁹⁶

İnsanın bu her an değişime açık yapısı, tabiatında hem iyilik hem de kötölükleri barındırması,⁸⁹⁷ eğitiminin de sürekliliğini gerektirmektedir. Zira bu sürekliliğin sağlanamaması durumunda kalbin olumsuz duygu ve düşüncelere yönelmesi, dahası bunların kalpte kalıcı olması⁸⁹⁸ mümkündür ki Muhâsibî, böyle bir kalbi; kasvetli, katı, marazlı ve günahkâr olarak nitelemekte, mühürlenip azaba maruz kalmasından⁸⁹⁹ bahsetmektedir. Bunun sonucunda kalp, kendisinden beklenen asıl görevleri (ihlâs gibi)

⁸⁹⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 296-299, 301.

⁸⁹¹ Nitekim Gazzâlî de "... Ahlâk denilen şey sadece eylemden ibaret değildir. Ahlâk, nefsin heyetinden ve bâtınî suretinden ibarettir..." diyerek bu hususa işaret eder. Bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 126.

⁸⁹² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 485.

⁸⁹³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 499-502. Muhâsibî, günahın gizlisi (kalbe ait/bâtın), kişinin iç âlem ve kalbinin necis ve günahkâr olabileceğiyle ilgili En'âm, 7/120. âyetini de zikreder. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 298. Görünen ve görünmeyen (kalbe ait) günahlarla ilgili ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 177; *Kitâbü'l-Halve*, s. 480; *en-Nesâih*, s. 114, 197-200.

⁸⁹⁴ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 410-411; *Kitâbü'l-Halve*, s. 472; *el-Mekâsib*, s. 44-45.

⁸⁹⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 80, 243, 368, 445-446, 448; *Bed'*, s. 342.

⁸⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 370.

⁸⁹⁷ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 452.

⁸⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 203.

⁸⁹⁹ Bunun için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 54, 71, 72, 131, 174, 175, 177, 178, 493, 516.

yerine getiremeyebilmektedir. İhlâs, sıdk ve takvâ gibi üst düzey dinî ve ahlâkî erdemlerin kalpte yerleşik olmasının başka bir yönü, kişinin olumlu davranışta bulunma yönünde istekli hâle gelmesi ve bunu belli bir bilinçle yapmasıdır. Muhâsibî, bunu, “İsteyerek Allah’a tâatte bulunmak, kerâhetle ve zorlanarak yapmaktan daha faziletlidir”⁹⁰⁰ şeklinde dile getirir. Buradan hareketle ahlâkî bir eylemin nasıl olması gerektiğiyle ilgili de çıkarımda bulunulabilir. Buna göre ahlâkî eylemin özelliklerinden biri olarak “Kişiden herhangi bir zorlama ya da düşünme olmadan suhuletle sadır olması”⁹⁰¹ şeklinde belirtilebilir. İyi ahlâkın elde edilmesi, faziletli fiillerin itiyat hâline getirilmesiyle mümkündür ki bu süreç kalpten başlamaktadır (irâdîlik, alışkanlık ve süreklilik). Havf konusunda nefsin kimi zaman zorlanması gerektiğinden⁹⁰² bahsetmesi, zikredilen isteklilik ve sürekliliği sağlama adına terbiyenin başlangıcına işaret ettiği ileri sürülebilir.

Ahlâkî davranışın başka bir yönü, iyi ile kötünün fark edilip iyinin bilinçli bir tercihle (irâde) yapılmasıdır. Başta kalp olmak üzere bedenle yapılan davranışların belli bir bilinçle (neden, kimin için vs.) yapılarak⁹⁰³ gerekçelendirilmesi, ahlâkî eylemin unsurlarındandır. Bu bilinçli tercihin sağlanması bakımından kalp sadece Muhâsibî’nin değil, tasavvuf düşüncesinin ahlâkla ilgili en temel kavramlarındandır. Kalbin davranıştaki bu şuur hâlini yakalaması ve aynı zamanda kendinden beklenen görevi tam olarak yerine getirebilmesi ise arınmış olmasına bağlıdır. Kısaca kalp, insanın Allah hukukuna riayet etmekle sorumlu melekesidir. Muhâsibî’ye göre Allah’ın huzuruna varıp sorgulanacak olan kalp olduğundan daha çok kalp ve organların eylemlerinin dinî ve ahlâkî neticeleri üzerinde durmuştur.⁹⁰⁴ Bu nedenle insan varlığındaki sorumluluğun nefiste değil, kalpte toplandığı ileri sürülebilir.⁹⁰⁵ Zira dinî ve ahlâkî davranışların şuuruna kalple varılmakta, bunlara dair değerler de yine kalple duyulmaktadır. Neticede organların kalp tarafından yönetilmesi durumunda kendisinden ahlâkî,⁹⁰⁶ nefis tarafından yönetildiği zaman gayri ahlâkî eylemler sadır olmaktadır. Kalp bu yönüyle idraki, ahlâkı ve ahlâkî eğitimi, benliğin özü ve şahsiyeti oluşturan⁹⁰⁷ temel kavramlarındandır. Bununla birlikte kalp, tek başına ahlâkın kaynağı değildir.

2.4. Eğitimin Amaçları Açısından Kalp, Akıl ve Nefis İlişkisi

⁹⁰⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 123.

⁹⁰¹ Tanım için bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, III, s. 125.

⁹⁰² Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 65. Başka örnekler için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 85, 130, 411, 412, 444.

⁹⁰³ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 54.

⁹⁰⁴ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 36.

⁹⁰⁵ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 129.

⁹⁰⁶ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 49.

⁹⁰⁷ Smith, *An Early Mystic*, s. 86, 87.

Muhâsibî, öncelikle huy ve eylemi doğuran kaynağın ıslâh edilmesiyle ilgilenmiştir. Bu kaynaklardan akıl; insanın inanç, ibâdet ve ahlâkî sorumluluğunun en önemli unsurudur. Bu nedenle aklın işlevlerini doğru bir şekilde yerine getirmesi, zikredilen alanlardaki sorumluluklarını yerine getirmesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Sağlıklı düşünmenin konusu Allah ve kişinin Allah'la her türlü ilişkisi iken yöntemi, sorumlu tutulduğu hususları yerine getirerek Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak ve hukukuna riayettir. Zira bu şekildeki bir ahlâklanma, doğru düşünme ve akli doğru kullanmanın en önemli sağlayıcısıdır ki bu, Muhâsibî'de terbiye sürecinin nihai gayesidir. Bu yönüyle akli sağlıklı kullanma, öncesinde ahlâkî eğitimi dolayısıyla nefis terbiyesini zorunlu kılan bir süreçte işaret etmektedir. Bu bakımdan nefis terbiyesi ve ahlâk eğitimi, aynı zamanda bir akıl terbiyesi olup insanî öznenin bütününe yönelik bir eğitim faaliyetidir. Aklın ğarîze ve mükteseb olması gelişmeye açık yönüyle ilgilidir ki bu gelişmeyi sağlayan ahlâktır. Nitekim İslâm'ın hedeflerinden biri, insanların yalnızca uymaları gereken hazır davranış kalıplarının kazandırılması değil, asıl bunlarla aklın gelişiminin sağlanmasıdır.⁹⁰⁸ Kısaca akıl ve aklın eylemi olarak düşünmenin öğrenilmesi, eğitilmesi ve geliştirilmesi gereken bir meleke olduğu söylenebilir. Bu yönüyle eğitimin akli doğru ve yerinde kullanma çabası olarak kabul edilebilir.

Kalp ve akıl aynı zamanda davranışa değer katan unsurlardır. Zira davranışa dair duygu, düşünce, niyet ve gayeler kalp ve aklın ürünü olup bunların her biri davranış anlamlandıran hususlardır. Düşünmenin kendisi aynı zamanda bir eylemi/davranımı belirttiğinden bunların birbirinden ayrılması mümkün değildir. Hatarât ve niyetin kalbin ameli sayılması⁹⁰⁹ bu bağlamda zikredilebilir. Bu nedenle Muhâsibî'nin düşüncesinde kalp, akıl ve ahlâk ilişkisi, zorunlu ve birbirinden kopmayan bir ilişki olup eğitim bunların tümüne yönelik bir faaliyeti, bir süreci belirtmektedir. Neticede kalp, akıl ve ahlâk arasında döngüsel bir ilişkiden söz edilebilir. Kalbin/aklın iyi ya da kötü duygu ve düşüncelerle donanık olması, kendisiyle sınırlı kalmayıp bu, başta diğer insanlar olmak üzere canlı-cansız varlıklarla (hayvan, bitki vs.) ilişkiye de yansımaktadır. Örneğin katı kalpli ve merhametsiz olma, diğer insanlara zulmetme ve tabiatı tahriple sonuçlanabilmektedir. Bu da duygu, düşünce ve bunlardan kopmayacak şekilde iç içe olan eylemlerin birlikte eğitilmesini gerektirmektedir.

Aklın gelişip yetkinleşebilme potansiyeli, eğitmeye müsait tabiatıyla ilgilidir. Burada eğitim, ham kabiliyetlerin geliştirilmesi faaliyeti olduğu kadar bunun insan

⁹⁰⁸ Selahattin Parlador, "Din Eğitiminde Hedefler", *DEÜİFD*, Sayı: IX, İzmir 1995, ss. 79-102.

⁹⁰⁹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 96.

yapısını oluşturan diğer unsurlarla (kalp, akıl ve nefis) birlikte yürütülmesi de eğitimin temel meselelerindendir. Eğitimin buradaki görevi, insanın doğuştan sahip olduğu akıl kuvvesini doğru düşünme ve doğru eylemler ortaya koyma yönünde gelişimine yardımcı olmaktır. Kısaca aklın eğitilmek suretiyle doğru düşünmenin sağlanması, eğitimin temel konuları arasındadır. Bilgin, bunu, “... İnsanların çoğu baktığı hâlde görmeyen, davranışta bulunduğu hâlde düşünmeyen kimselerdir. Din öğretiminin görevlerinden biri, insanların gördüğünü gerçekten görür, düşünür, anlar ve eleştirdikten sonra kabul veya reddeder hâle getirilmesidir...”⁹¹⁰ şeklinde dile getirir. Dolayısıyla aklın nazar, tefekkür, tezekkür, tedebbür, ta’akkul ve itibar yönüyle işlevsel kılınması, düşünürken doğru düşünmenin sağlanması eğitimin amaçlarındandır. Zira bu düşünme şekillerinin her biri aynı zamanda doğru düşünce ve temiz kalbin göstergesidir.⁹¹¹ Tefekkür, tezekkür ya da itibar aynı zamanda bir yöntem kabul edilecekse bununla insanın hem kendi iç dünyası hem de dış dünyanın farkına vararak eşya ve hadiseler üzerinde düşünme ve ibret alma yönünden katkılar sunacağı açıktır.⁹¹²

Bireye, düşünmeyi öğretirken varlığının şuuruna varması yolunda anlam arayışına yardımcı olması eğitimin başka bir gayesidir. Muhâsibî de “... Niçin yaratıldığını tezekkür ve tefekkür et!”⁹¹³ diyerek bu hususa işaret etmektedir. Kişinin kendisiyle ilgili (yaratılışını, değerini, ölümünü, hesabı vs.) bu sorgusu nefsin ve rabbini tanımayı (ma’rifet) sağlayarak riyâ, ucb, kibir, böbürlenme (fahr), şımarıklık (batar) gibi reziletleri nefyetme, mütevazı olma gibi erdemlerle donanarak yüksek mertebelere erişme imkânı sağlamaktadır.⁹¹⁴ Eğitim ayrıca iyilik ve kötülük arasında bireye doğru tercihlerde bulunma yolunda doğru düşünmenin sağlanması açısından da katkılar sunacaktır. Bu bağlamda ahlâk-akıl ve doğru düşünme arasında kurulan ilişki, eğitimin kayıtsız kalamayacağı bir ilişki şeklindedir. Aklın kendisini sınırlayan bağlardan kurtularak özgürleşmesi, Muhâsibî’nin aklî terbiyeyle hedeflediği kazanımlardan olup aklın/irâdenin özgür kılınmak suretiyle bireyin özgürleşmesinin sağlanması, eğitimin ulaşmak istediği bir hedeftir. Bu bakımdan ahlâk-akıl arasında kurulan ilişki, irâde ve zihin eğitimi açısından da anlamlı olmaktadır. Bu süreç ayrıca eleştirel düşünme becerisi kazandırma açısından da değerlendirilebilir.

⁹¹⁰ Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, s. 19.

⁹¹¹ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 288-289.

⁹¹² Bunun için bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 288-289.

⁹¹³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 44, 396.

⁹¹⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 397, 400-403, 413.

Muhâsibî'nin akıl ve doğru düşünmenin sağlanmasına yönelik vurgusu, salt zihinsel ve bilişsel bir tema taşımamakta, bunun gerçekte davranışla ilgili boyutu bulunmaktadır. Nitekim ahlâk-akıl irtibatı haricinde zikrettiği basîret, ma'rifet, fıkıh/tefakkuh ve ilim, kalple/akılla olduğu kadar davranışla da ilişkili kavramlardır. Nitekim bu kavramların davranışla ilişkisini, ilim ve ma'rifet tasnifinde görmek mümkündür. Yine bunlardan basîret ve ma'rifet, ahlâklanma neticesinde erişilebilen idrak seviyelerine işaret etmektedir. Ğarîzî aklın basîret ve ma'rifet yönünde gelişme göstermemesini noksan akıl sayması da bununla ilgilidir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin ilim-amel birlikteliğini, yeni bilgiler (ma'rifet) elde etmede yöntem olarak benimsediği söylenebilir. Neticede akıl, ilim ve amelle ilgili bütünlüğü elde edemeyen bireyin öğrenmesinin eksik bir öğrenme olacağı, bu nedenle eğitimin bu bütünlüğü sağlamaya yönelik bir süreç olması gerektiği ileri sürülebilir.

Aklî kemâlin sağlanması, Muhâsibî'de erişilmek istenen üst gayelerdendir. Aklın kemâl bulması ise bir taraftan îmân, tevhîd ve âhirete yönelmeyle diğer taraftan ahlâkî yetkinleşmeyle doğrudan ilişkili bir süreçtir. Bilgi (ma'rifet), iyi eylemlere yönelme, kötü eylemlerden sakınma şeklinde gerçekleşen Allah korkusu (havf), bilgi ve inançta kesinlik (yakîn kuvveti), dinde ince anlayış sahibi olma (basîret, fıkıh/tefakkuh), aklî kemâlin diğer dinamikleridir. Bu nedenle Muhâsibî, Kur'ân ve sünnetle birlikte doğru bilgi, düşünce ve eylemi de yetkinleşmiş akla bağlamaktadır. Aklî kemâli sağlayan hususların Allah haklarına (emir ve yasaklarına) riayet (er-ri'âye li-hukûkillâh) üst başlığında toplanabilir. Bu yönüyle aklî kemâli sağlayan unsurlarla bunları kendinde birleştiren “hukûkullâh”, din eğitimi kapsamında değerlendirilebilir.

Muhâsibî, bu şekilde yetkinleşen aklı, Allah'ı bilmenin (ma'rifetullâh) etkin bir unsuru ve kulluk görevinin gerçekleştirilmesinin temel faktörü kabul edip aklın rehberliğini, Allah'a uzanan bir terbiye hiyerarşisi içerisinde mümkün görmektedir. Bu bakımdan eğitime, aklın ahlâk ve Allah'a yönelmek suretiyle terbiye edilip kemâl bulması, kendisini varlığın hakikatini idrakten, basîret ve ma'rifetten uzaklaştıracak durumlardan alıkoyma, Allah'a yakınlık ve rızasına erişme süreci olarak yaklaşılabılır. Ancak insanın aklî kemâli elde etmesi, bir eğitimcinin eşlik ettiği bir eğitim sürecini gerektirmekle birlikte daha çok kişinin kendi çabasıyla elde ettiği bir sürece işaret ettiğinin belirtilmesi gerekir.

Dış dünyayla bağlantı sağlayıp onu tanıtan, öğrenmeyi mümkün kılan, bilgiye ulaşmada vasıta rolü üstlenen duyuların doğru ve yararlı olacak şekilde kullanılması, kendilerine yüklenen haklara riayet edilip yasaklananlardan sakınılması, kısaca duyuru

organlarının iyi yönde kullanılması adına eğitilmesinin gerekliliği, Muhâsibî'nin üzerinde durduğu bir konudur. Burada duyuların eğitimi onları yönlendiren, iyi ya da kötü yönde kullanılmasına neden olan duygu ve düşünceler ile bu duygu ve düşünceleri kuvvetlendiren ya da zayıflatan merkezler olarak kalp, akıl ve nefsin de eğitilmesini gerektirmektedir. Zira İslâm, dış duyulardan ayrı olarak insana gerçek anlamda varlığını kazandıran iç duyuların varlığını kabul eder. Bu duyuların merkezi olarak kalp, aynı zamanda insanın yapıp etmelerinin değer ölçüsüdür. Zira kalp, olumlu-olumsuz irâdî ve maksada dayalı eylemlerin kaynağı konumundadır.⁹¹⁵ Kalp, eylemlere yön veren bir merkez olmasının yanında, bazı eylemler (günahlar) de insanın kalp merkezli duyularını tedricen ortadan kaldırarak⁹¹⁶ ilk olarak marazi bir hal almasına⁹¹⁷ daha sonra ise bütünüyle etkisiz hâle gelmesine⁹¹⁸ sebep olabilmektedir.⁹¹⁹ Hz. Peygamber'in göğsünü işaret ederek "takvâ buradır" demesi onun da eğitimdeki asıl amacının insanın daha çok duygu ve duyuş yönlerinin geliştirilmesine yönelik olduğu söylenebilir.⁹²⁰ Nitekim kalple birlikte sağlıklı bir benlik geliştirme adına diğer iç kuvvelerin beraber eğitilmesi gerektiği birçok eğitimci tarafından vurgulanmıştır. Eğitimin önemli amaçlarından birini teşkil eden sağlıklı benlik gelişimi, insanın kendisini doğru bir şekilde tanıması ve anlaması bakımından önemlidir ki İslâm'ın hedeflediği dinî ve ahlâkî hayatın özünü teşkil etmektedir.⁹²¹

Muhâsibî, Kur'an'ın yaklaşımına uygun olarak kalbi, iyi ile kötü arasındaki değişkenliğini kabul etmektedir. Kalbin değişken özelliği, iyi ile kötü duygu ve düşüncelerin etkisine açık olmasıyla ilgilidir. Kalbin bu iç ve dış etkilere açık özelliği eğitimini de zorunlu kılmaktadır. Muhâsibî; riya, kibir, ucb, dünyaya aşırı meyil,⁹²² âhiret korkusunun azalması, nefisten ve şeytandan gelen hatarât gibi kalbi etki altına alan ve kalp üzerinde olumsuz etkiler yapan etkenlerin nefyedilmesi neticesinde kalbin iyi yönde değişimini mümkün görmekte ancak bunun kalıcılığına sıcak bakmamaktadır. Kalbin her an iç ve dış etkilere (hatarât, sosyal çevre, arkadaş çevresi vs.) açık olması, değişimin

⁹¹⁵ Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, s. 245.

⁹¹⁶ Bk. Mutaaffîn, 83/14.

⁹¹⁷ Bk. Bakara, 2/10.

⁹¹⁸ Bakara, 2/74; Mâide, 5/13; En'âm, 6/43; A'râf, 7/179; Tevbe, 9/86; Yûnus, 10/74.

⁹¹⁹ Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, s. 245.

⁹²⁰ Selahattin Parlador, "Genel Öğretim-Din Öğretimi İlişkisi", *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Ankara 1999, s. 64.

⁹²¹ Gündüz, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, s. 252.

⁹²² Muâhisibî kalbe ait bu tür olumsuzluklara genel olarak kalp günahları (zünûbu'l-kulûb) demektedir. Muhâsibî, *en-Nesâih*, (*el-Vesâyâ* içinde), s. 114.

kalıcılığını engelleyen hususlardır. Bu durum eğitiminin sürekliliğini de zorunlu kılmaktadır.

Muhâsibî'nin kalp eğitimiyle ilgili kullandığı kavram, *tathîr* olup kalbin her türlü kötü duygu ve düşünceden arındırılmasını ifade etmektedir. Örneğin riyâ gibi reziletlerin nefyedilip yerini ihlâs gibi erdemlerin alması, tathîrin neticesidir. Ayrıca kalpte havf, recâ, vera, takvâ gibi üst düzey ahlâkî erdemlerle tefekkür, tezekkür, tedebbür ve itibar gibi düşünme biçimleri, kalbi hem arındıran (tathîr) hem de bu arınma neticesinde ulaşılan hasletlerdir. Riyâ, kibir ve ucb gibi reziletlerin kalbin/aklın Allah'a yönelme ve doğru düşünme üzerindeki olumsuz etkisi düşünüldüğünde tathîrin aynı zamanda bir akıl terbiyesi olduğu söylenebilir. Zira kibir, riyâ, ucb ve gaflet gibi kötü hasletler kalpte oldukça olumlu kazanımlar açısından işlevsel hâle gelmesi mümkün değildir. Sonuçta Muhâsibî'de eğitimin nefis, kalp ve akıllı kapsayan bütünlüklü bir süreçte işaret ettiği söylenebilir. Bu aynı zamanda îmân/bilgi-amel irtibatının sürdürülebilirliği açısından da önemlidir. Çünkü kalbin kötü duygu, düşünce ve davranış neticesinde körelmesi, katılaşması vs. bu irtibatın kopması anlamına gelmektedir.⁹²³

Aklın kalplere konulan nûr/mevhibe olması, hatta bedeninin tümü aklın mekânı sayılması, Muhâsibî'de akıl-kalp ve eylem arasında kesin bir ayırımı imkânsız kılmaktadır. Nitekim itibarı kalbin nazar ve ibreti olarak görmesi⁹²⁴ de kalp ve aklın bütünlüklü ilişkisine göndermede bulunmaktadır. Kalp, duygu ve hisleri içermesi bakımından akıllı kapsayan bir yönü olmakla birlikte aklın kalbin düşünme ve akletme melekeseine karşılık geldiği söylenebilir. Kalbin bu şekilde duygu, düşünce ve eylemin merkezi olması, öğrenmedeki ağırlıkları farklı olsa da bilişsel, duyuşsal ve devinişsel öğrenme alanlarının birbirinden bağımsız olmadığının göstergesidir. Nitekim Allah, insanın tek tek kabiliyetlerine değil, kabiliyetlerinin bütününe hitap etmiş ve onu bu yönüyle sorumlu tutmuştur. Bu istidat ve kabiliyetlerin bütününe Kur'ân'ın genellikle kalp dediğini görmekteyiz. Bunun yanında lübb-elbâb⁹²⁵ kelimesinin çoğul olarak gelmesinde, bu kabiliyet ve yeteneklerin bütününe toplamı kastedildiği şeklinde yorumlanabilir.⁹²⁶ Neticede duygu, his (duyuş), düşünce (biliş) ve davranış arasında sürekli bir ilişki ve iç içe olma hâli mevcut olup bunların birbirinden bağımsız ve kopuk

⁹²³ Nitekim Kur'ân'da düşünce (niyet) ve davranış arasındaki çelişik durum, nifâk ve fisk olarak adlandırılmaktadır. Örneğin bk. Tevbe, 9/8. Ayrıca bk. Muhammed Ali el-Cûzû, *Mefhûmu 'l-'Akl ve 'l-Kalb fi 'l-Kur'ân ve 's-Sünne*, Beyrut 1983, s. 263.

⁹²⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 288.

⁹²⁵ Bakara, 179, 197, 269; Âl-i İmrân, 7, 190; Mâide, 100; Yûsuf, 111, Ra'd, 19.

⁹²⁶ Bk. Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 47.

alanlar değildir. Dolayısıyla bireyin ortaya koyduğu eylemler, bu alanların birlikteliğiyle gerçekleşmektedir.⁹²⁷ Nitekim hangi anlayışı dayanırsa dayansın bütün eğitim sistemlerinde ve sistemlerde yerine getirilen eğitim faaliyetlerinde, eğitimden beklenen temel görevlerin başında, fertlerin bütün yeteneklerini ortaya koyup geliştirmek ve temel duygu ve ihtiyaçlarını uyumlu bir şekilde karşılamak gelmektedir.⁹²⁸ Bu bağlamda insan açısından eğitimin gayesiyle ilgili üç nokta öne çıkmaktadır. Birincisi, insanın zihnini ve düşünme kabiliyetini geliştirmek; ikincisi, duygu ve irâde yönünü güçlendirmek; üçüncüsü ise bedenini eğitmektir.⁹²⁹

Sonuçta kalbin ve aklın birer bilgi kaynağı ve anlama/bilme yetisi, bunun yanında ma'rifet, ilim, îmân, idrak ve bunlarla bağlantılı olarak, duygu, vicdân ve irâdenin merkezi⁹³⁰ olarak kabul edilebilir. İslâmî bilgi anlayışının duyu-akıl-kalp çerçevesinde kurulmasına⁹³¹ benzer bir şekilde eğitimin de bu kavramlar etrafında kurulması gerektiği ileri sürülebilir. Kalbin insanın bütün bilişsel, duyuşsal ve devinişsel faaliyetlerinin merkezi olması da böyle bir ilişkiyi gerekli kılmaktadır. Örneğin namaz gibi ibâdetlerin gerçek anlamda ifa edilmesi için sadece bedenin hareketleri ve buna dair bilgi yetmemektedir. Bedenle birlikte kalbin/aklın ilâhî huzurda hazır bulunması, huşu, tefekkür, fehm ve murâkabe hâlinin korunması da ibâdetin bütünlüğü ve kemâli açısından önemli hususlardır.⁹³² Nitekim Muhâsibî, düşünerek okuduklarının anlamını bilmek suretiyle kılınan namazdan fayda temin edilebileceğine⁹³³ dair rivayete yer vererek bu hususa işaret etmektedir. Bu bağlamda zikrettiği diğer kavram tefekkürdür ve Muhâsibî'ye göre ibâdetin (ve diğer amellerin) tefekkürden hâli olmaması gerekmektedir.⁹³⁴ Zira tefekkür, kötülüklerden alıkoyup tâat ve iyiliklere, Allah'ı tazim ve muhabbete sevk etmesi, hikmete eriştirip nefisle mücadeleyi kolaylaştırması yönüyle Muhâsibî nazarında kalbin en büyük ibâdetidir.⁹³⁵ “Allah'ın huzurunda namazına bir

⁹²⁷ Lorin W. Anderson-S. F. Bourke, *Assessing Affective Characteristics in The School*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 2000, (2. Edition), s. 4.

⁹²⁸ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, (7. baskı), s. 94.

⁹²⁹ Recep Kaymakcan-Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2014, s. 137.

⁹³⁰ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016, s. 91.

⁹³¹ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, s. 94.

⁹³² Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 136-138, 141; *Fehmü's-Salât*, s. 365.

⁹³³ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 137-138. Kur'an'daki, “(Ey Peygamber!) Sana vahyedilen Kur'an'ı okuyup tebliğ et, namazı hakkıyla kılmaya da devam et. Çünkü namaz hakkıyla kılındığı takdirde çirkin işlerden ve kötülüklerden alıkoyar...” (Ankebût, 29/45) âyeti de bu bağlamda zikredilebilir.

⁹³⁴ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 461. Zira tefekkür ayrıca iki şeyin ölçülüp bunlardan doğru olanın alınması ve bu yönüyle ameller arasında ölçü görevi üstlenen düşünme biçimidir. Bu ve diğer tefekkür çeşitleri için bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühhd*, s. 12-14.

⁹³⁵ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühhd*, s. 12-14.

bütün olarak (cümleten) dur!’⁹³⁶ kalp, akıl ve eylem bütünlüğüne göndermede bulunmaktadır.

Bu yüzden ibâdet eğitiminde, ibâdetlerin bu bilinçle yapılması yönünün vurgulanması, ibâdetle ilgili öğrenmeleri daha sağlıklı ve kalıcı hâle getireceği ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle amelin sadece fikhî boyutlarının değil; niyet, ihlâs, tefekkür, nazar ve murâkabe gibi bunlara mana katan bilinç durumlarının da kazanımının sağlanması, öğrenmenin bütünlüğü açısından önemlidir. Muhâsibî’nin ibâdetin en güzeli olarak kalbin tâat sevgisiyle (hubbu’t-tâ’a) dolmasından ve ibâdetde kalp ve organların birlikte hareket etmesinden bahsetmesi,⁹³⁷ biliş-duyuş-davranış birlikteliği şeklinde yorumlanabilir.

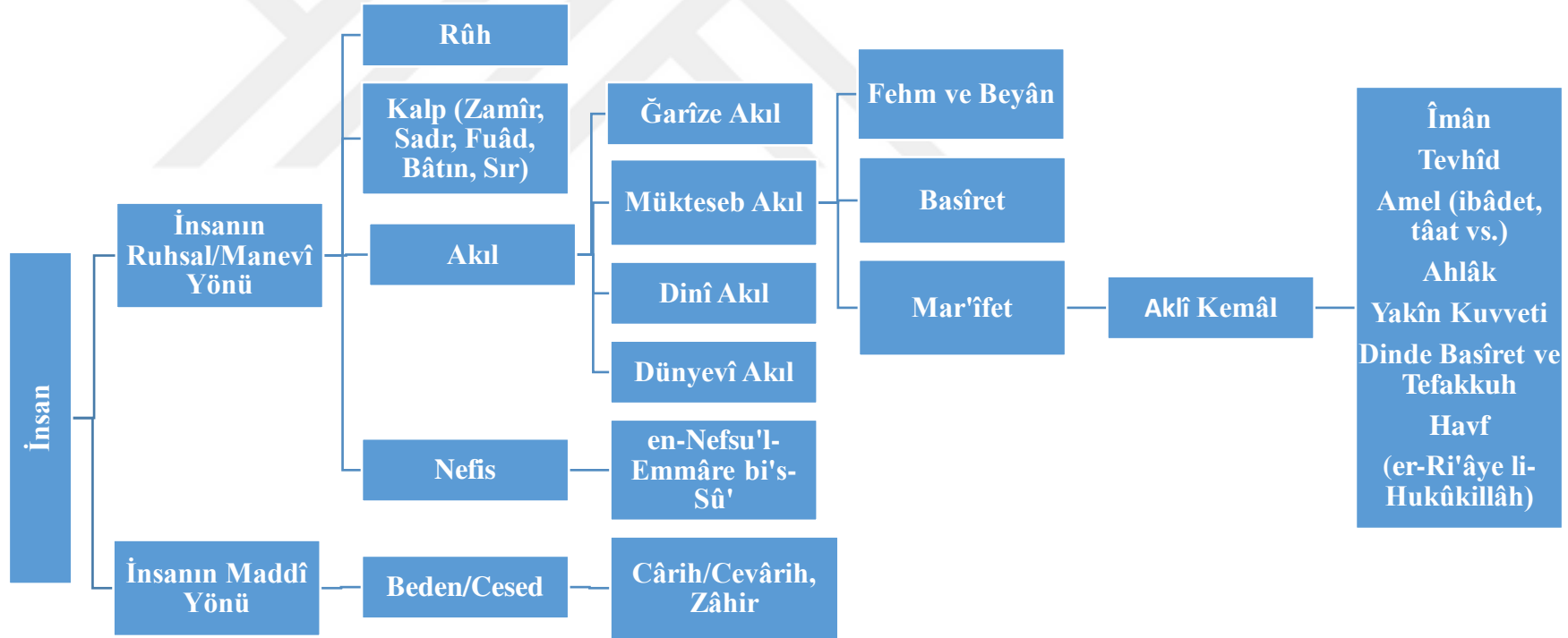
Kalbin bu şekilde zihinsel/bilgisel, duygusal ve davranışın merkezi olması, kişinin bütünlüklü bir tutuma sahip olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî’de terbiye, bu unsurların tümüne yönelik bir sürece işaret etmektedir. Örneğin mücâhede ya da tathîr/tahâret, sadece kalp ve nefisle ilgili değil, aynı zamanda akılla ilgili bir terbiye sürecidir. Zira kalp, nefisten etkilenen bir yapıdadır. Konunun eğitimle ilgili yönü ise kalbin duygu, düşünce, niyet gibi içsel süreçlerin gerçekleşme alanı olmasıdır. Mükellefiyetin kalbe yüklenmesi onu eğitimle ilgili kılan diğer bir husustur. Bu nedenle Topçu’nun dediği gibi din eğitimi, her şeyden önce bir kalp eğitimidir.⁹³⁸

Muhâsibî’nin insan ve insan yapısıyla ilgili ele aldığı kavramlar, aklî kemâl ve bunu sağlayan temel unsurlar Şekil 1’de gösterilmiştir.

⁹³⁶ Ebû Ğudde, ifadeyi namazın iç-dış erkân ve âdâbına riayet ederek nefis, kalp ve akılla ikame edilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 133 (1. dipnot).

⁹³⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 131.

⁹³⁸ Nurettin Topçu, *Türkiye’nin Maarif Dâvası*, (haz.: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, (8. baskı), s. 169.



Şekil 1: İnsan Yapısı ve Aklî Kemâl Süreci

BÖLÜM III

MUHÂSİBÎ'YE GÖRE DAVRANIŞIN OLUŞUM SÜRECİ VE SÜREKLİLİĞİ

3.1. Davranış ve Davranışın Oluşum Süreci

Davranış genel olarak içte yaşanan psişik (zihinsel ve bilişsel) durumlar ile dışa yansıyan fiil ve faaliyetlerin tümünü kapsayan genel bir kavramdır.⁹³⁹ Diğer bir ifadeyle organizmanın bedensel ve zihinsel yetenekleri, kişisel özellikleri ve duygusal mekanizmaları aracılığıyla gerçekleştirdiği, çok sayıdaki fiil ve eylemlerle çeşitli sözlü ve sözsüz mesajlar taşıyan bedensel hareketler gibi olgu ve durumlarının tamamı, davranışı meydana getiren tepkiler topluluğu⁹⁴⁰ olarak tanımlanabilir. Fakat özellikle davranışçı yaklaşımlar davranışı, daha çok gözlemlenebilir irâdî ve gayrı irâdî fiiller ile zihin ya da bilinçle belli bir ilişki ve iletişim gerektirmesine rağmen sadece bedenin fizikî hareketleriyle sınırlamışlardır.⁹⁴¹ Ancak davranışın biri doğrudan gözlemlenebilen diğeri gözlemlenemeyip insanın iç dünyasında yaşanıp farkına varılabilen yönü bulunmaktadır. Bu içsel rûhî hayatı meydana getiren duygu ve düşüncelerin bütünü, genel olarak şuur hâlleri/olayları ya da zihinsel süreçler olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla davranış bir yandan duygu, düşünce, idrak, inanç ve tutumlar gibi doğrudan gözlemlenemeyen içsel rûhî süreçleri diğer yandan söz, tepki ve hareketler gibi görülüp işitilebilen her türlü rûhî belirtiyi kapsayan bir anlam ifade etmektedir.⁹⁴² Bu yönüyle eylemin soyut (bilişsel, duyuşsal, duygusal, hissî) ve somut davranışlardan (devinişsel, psikomotor) meydana geldiği, içsel ya da dışsal bir uyarana karşı bilişsel, duyuşsal, duygusal, fiziksel, bilinçli veya bilinçsiz tepkilerin bütününe ifade ettiği söylenebilir. Bu geniş anlamı dikkate alındığında davranışın yerine amel ya da eylem kavramı kullanılabilir. Daha doğru bir ifadeyle amel veya eylemin davranışı da kapsayan daha geniş kavramlar olduğu ileri sürülebilir.

Eylem (action) sadece görünen davranıştan (behavior) ibaret bir hadise değildir. Bu nedenle bir davranışın eylem olabilmesi için davranışla birlikte eyleme dair arzu ve meyil, iç motivasyon, biliş/idrak ve irâdenin bulunması gerekmektedir. Burada meyil, içsel bir ihtiyaç ve güdüye (motive) yönelik her türlü tepkiyi ifade etmektedir. Örneğin

⁹³⁹ Nuray Senemoğlu, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2011, s. 91.

⁹⁴⁰ Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayın, İstanbul 2017, (15. baskı), ss. 1-5.

⁹⁴¹ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, (7. baskı), s. 395.

⁹⁴² Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 2-3.

dışarıdan bir güçle herhangi bir motivasyona dayanmayan bir taşın hareketinin eylem olarak adlandırılması mümkün değildir. Ancak eğilim de tek başına bir davranışı eyleme dönüştürme gücünden yoksundur. Eyleme dair ihtiyaç ve istek, eylemle ilgili amacın farkındalığı da gerekli unsurlardır. Aksi durumda sadece içsel bir saikten hareketle eylemin bütünlüklü yapısının meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bir davranışın eylem olabilmesi, bunun belli bir bilinç ve gayeye binaen yapılmasına bağlı olup eyleme dair gaye/gayenin tasarlanması ise bilgiyle belirlenmektedir. İrâde ve niyet, eylemin bütünlüklü yapısını oluşturan diğer unsurlar olup bunlar, alelade bir tutku ve arzudan (hevâ ve şehvât) farklıdır. Zira tutku (passion) ve istek (hevâ), irâde kapsamında değerlendirilebilirse de Kur'ân'da irâde, tutkudan farklı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁴³

Zikredilen unsurların davranışa yol açması durumunda davranışın artık eylem adını alması mümkündür. Bu yüzden davranış çoğunlukla gözlemlenebilir olmasına rağmen gözlemlenebilirlik, eylemin zorunlu şartı değildir. Zira eylem(ler) dışa ait olduğu kadar içe de aittir. Söz gelimi davranışa dair düşünme ve inanç eylemin görünmeyen tarafıyla ilgili süreçler olduğundan iki kavramın eylemi oluşturan unsurlara dayandığı söylenebilir. Örneğin Allah'a ya da Allah dışındaki varlıklara dair inancın kabul edilebilir olması, içsel bir nedeni (motivasyonu) gerektirmektedir. Ayrıca bunun Allah'a veya Allah dışındaki herhangi bir varlığa dair zihinsel/düşünsel bir çerçeve ve onu kabul etme irâdesini gerektireceği açıktır. Bu nedenle meselâ Kur'ân'da Allah'a olan inancına göre dışsal eylemlerde bulunma imkânı bulunmasa da Allah'a içten bir inanç mükâfat konusu olabilmektedir.⁹⁴⁴ Ancak insanların inançlarına dayalı eylemlerde bulunmaları kaçınılmazdır. Zira îmân-eylem birlikteliği Kur'ân'da sık tekrar eden bir temadır.⁹⁴⁵

Amelle ilgili ise gelenek içerisinde çok sayıda kavram kullanılmıştır. Şehâbeddîn el-Karâfî (ö. 684/1285); niyet, irâde, amel ve bunlarla ilgili kavramları ele alarak aralarındaki farkları belirtmeye çalışmıştır. Amel bağlamında konu ettiği kavramlar; îsâr, îcâd, halk, fi'l, sun', ber', zer', ca'l ve kesb'dir. Amelin bunlardan farkı, “şeref ve zuhur sahibi bir fiil yapma”⁹⁴⁶ anlamı taşımasıdır. Sözlükte iş, fiil, gayret, çaba, çalışma⁹⁴⁷ gibi anlamlara gelen amel, düşünülerek yapılan fiil, fâilin hareketi sona erdikten sonra eserinin

⁹⁴³ Örneğin bk. Furkân, 25/43.

⁹⁴⁴ Bk. Nisâ, 4/100.

⁹⁴⁵ Eylemle ilgili mezkûr açıklamalar için bk. K. Bagheri Noaparast, “Analysis of Teaching and Learning in Terms of Islamic Concept of Asymmetrical Interaction” (Opening Speech), (in *International Congress on Islamic Education-Proceedings Book-*), 27-28 April, İstanbul 2018, pp. 19-29.

⁹⁴⁶ Karâfî, *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 127-133.

⁹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisân*, IX, s. 400.

kalması,⁹⁴⁸ bir şeyde iz/etki meydana getirmek ve bir işi çokça yapmak⁹⁴⁹ şeklinde tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle amel, herhangi bir gaye ve kasıtlı canlıdan meydana gelen her türlü fiil, hareket, iş, çaba, eylem, davranış, çalışma, eser gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenle bir hareketin ve davranışın belli bir amaç, maksat, düşünce (fıkr) ve ilme dayanmaması durumunda bunun amel olarak adlandırılması mümkün değildir.⁹⁵⁰ Terim olarak ise emir, tavsiye veya yasaklara konu olan, nihayetinde ceza ya da mükâfat bulunan iş, tutum ve davranışlar bütünü⁹⁵¹ ifade etmektedir.

Fiil ise bir müessir tarafından meydana gelen etkidir. Bu etki ister iyi olsun ister olmasın, ister herhangi bir bilgi ve beceriye dayansın ister dayanmasın, kasıtlı olsun veya olmasın, ister insan ister hayvan isterse cansız varlıklar (cemadât) tarafından meydana getirilsin bunların tümünü kapsayan genel bir kavramdır (lafızdır).⁹⁵² Amel sözcüğünün ise hayvan ve cansız varlıklara nispeti çok nadirdir. Belli bir kasıtlı yapıldığından amel, fiile göre daha dar kapsamlıdır. Ayrıca amelin de hem iyi hem kötü eylemler için kullanılması mümkündür.⁹⁵³ Fiil de insanın -iyi-kötü- hem zihinsel hem de bedensel eylemlerini ifade etmektedir. Diğer bir söylemle hem amel hem de fiil hayır nevinden (tâat) olabileceği gibi şer, haram ve masiyet nevinden (masiyet) olması da mümkündür.⁹⁵⁴ Tanımlar göz önünde bulundurulduğunda amelde belli bir amaç, gaye ve devamlılık olmasına rağmen fiilde böyle bir amaç, maksat ve süreklilik her zaman olmayabilmektedir. Bu nedenle niyet ve irâdeye bağlı yapılan amel, bilinçli bir eylemi ifade etmektedir. Ancak az önce belirttiğimiz gibi fiilde her zaman bu bilinç durumu olmayabilmektedir. Bu manada amel daha özel ve daha dar anlamlıdır. Dolayısıyla her amel aynı zamanda bir fiildir ancak her fiil amel değildir⁹⁵⁵ gibi bir neticeye varılabilir. Sonuç olarak amelin duygu, düşünce, söz ve inanmayı içeren ve bütün bunların belli bir amaç ve gaye neticesinde ortaya çıkan iş ve eylemleri ifade ettiği söylenebilir.

Eylemle/amelle ilişkisi bakımında dinî davranış, ahlâkî davranış ve ibâdet kavramlarına da kısaca değinilebilir. Dinî davranış, dinî inanç ve düşüncelerle birlikte dışa yansıyan dinî belirtiler, fiil ve ibâdetleri⁹⁵⁶ ifade etmektedir. Bu bakımdan dinî

⁹⁴⁸ Kindî, “er-Risâle fî Hudûdi’l-Eşyâ ve Rusûmihâ”, s. 186, 195.

⁹⁴⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 134-135. Çeviri, s. 184-185, 186.

⁹⁵⁰ Bk. Râğıb, *ez-Zerî’a*, s. 294.

⁹⁵¹ Süleyman Uludağ, “Amel”, *DİA*, İstanbul 1991, III, ss. 13-16.

⁹⁵² Râğıb, *el-Müfredât*, s. 640-641; *ez-Zerî’a*, s. 294.

⁹⁵³ Râğıb, *el-Müfredât*, s. 587.

⁹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisân*, X, s. 292.

⁹⁵⁵ Bk. Râğıb, *ez-Zerî’a*, s. 294.

⁹⁵⁶ Sema Yılmaz-M. Doğan Karacoşkun, “Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi”, (*Din Psikolojisi El Kitabı* içinde), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 140.

davranış, davranışın dinî boyutu ile ilgili olduğundan daha özel bir manaya sahiptir. Ahlâkî davranış ise ahlâkî bir yükümlülük veya amacı gerçekleştirmeye çalışan, niyetli, bir karakter arz eden ve belli bir gayeye yönelmiş eylemler bütünüdür. Ahlâkî bir davranışın sahip olması gereken özellikler, eyleme sevk eden bir niyet veya motifin mevcudiyeti, belli bir eylem biçimini tercih eden bilinçli ve sorumlu bir fâil, fâil tarafından yapılan seçimde bir zorlamanın söz konusu olmayıp seçimin bizzat fâilin kendisi tarafından tayin edilmesi, kişinin kendisi ya da başkalarının çıkarına olabilecek bir sonucun hedeflenmesi, iyi ya da kötü gibi ahlâkî değerlerin varlığı şeklinde sıralanabilir.⁹⁵⁷

İbâdet sözlükte boyun eğme, alçak gönüllü olma, itaat, kulluk (ubûdiyet), tapma gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise biri genel diğeri özel olmak üzere iki manada kullanılmaktadır. Genel anlamda mükellefin Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevginin neticesi olarak rızasına uygun davranma gayreti ve bu şekilde yapılan irâdî ve ihtiyârî eylemleri ifade etmektedir. Bunun yanında ibâdetin yine aynı amaç ve gayeyle düşünüş, duyuş ve sözleri de ifade ettiği söylenebilir. Bu şekliyle ibâdet bütünüyle dinî olan görevlerden hariç, başka kişilerin Allah'ın hoşnutluğunu kazanma gayesiyle yaptığı her türlü duygu, düşünce ve fiil de ibâdet olarak nitelenebilir. Daha özel anlamda, mükellefin Allah'a karşı saygı ve boyun eğmesini simgeleyen Allah ve peygamberi tarafından yapılması emredilen davranış biçimlerini ifade etmektedir.⁹⁵⁸ Namaz, oruç ve zekât bu kapsamda değerlendirilen bazı ibâdetlerdir. İbâdet bu içeriğiyle Allah'a yakın olmayı ifade eden kurbet ve ona boyun eğip teslim olmayı ifade eden tâat kelimeleriyle de yakın anlamdadır. Her üç kelime arasında ibâdetin niyete bağlı olması, kurbetin niyeti gerektirmemesi, tâatin ise her iki türden eylemleri kapsamaması gibi bazı nüansların olduğu ya da üçünde de Allah'a kulluk niyetinin şart olduğu söylenmekle birlikte Allah'ın rızasına ulaşip sevaba nail olma gayesinin hepsinin ortak özelliği olduğu söylenebilir.⁹⁵⁹ İbn Kayyim de ibâdet kavramının muhabbet ve tâat unsurlarını birlikte içerdiğini, bu özelliklerin ikisini birden taşımayan fiil ve davranışların ibâdet sayılamayacağını⁹⁶⁰ öne sürmektedir.

⁹⁵⁷ Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 33.

⁹⁵⁸ Gazzâlî, *Hak Yolcusuna Öğütler (Ey Oğul/Eyyühe'l-Veled)-Ledünnî İlim Risalesi*, (trc. Asım Cüneyd Köksal), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017, s. 34; Ferhat Koca, "İbadet" (Fıkıh), *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 240-247.

⁹⁵⁹ Ferhat Koca, "İbadet", *DİA*, ss. 240-247.

⁹⁶⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-Sâlikîn*, I, s. 58; Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 233-235.

Muhâsibî, eylem ve davranışı ifade etmek üzere amel, fiil, hareket, sun‘, emr gibi kavramlara yer vermekte, bunlardan en çok ameli tercih etmektedir. Tâat ve ibâdet nevinden eylemleri de amel kavramıyla karşılamış, amel derken de çoğu zaman iki kavramı kastetmiştir. Hatta melek, cin, insan ve bütün âlemlerin amelinden⁹⁶¹ söz ederek kavramı her türlü iş, oluş, hareket, eylem ve davranışı bildirecek şekilde kullanmıştır. Ameli sık kullanmasının nedeni ise kavramın belli bir bilinç, yönelim, amaç ve gayeyi ifade etmesi ve bu yönüyle diğer kavramlardan (fiil gibi) daha özel bir manaya sahip olmasıdır denilebilir. Zira onun yaklaşımında eylem, basit bir etki-tepki neticesinde ve salt fizikî yönle ilgili bir durum olmayıp belli bir bilgi ve bilinç neticesinde ortaya çıkan sürece işaret etmektedir. Hatta ona göre bir fiili yapmakla terk etmek arasında bir basamak (menzile) yoktur. Çünkü terk de yapmak için ikinci bir fiil olup değişiklik arz etmektedir.⁹⁶² Kısaca terk ve eylem arasında bir fark olmadığından terkin kendisi de eylem olmaktadır.

Muhâsibî, fiil ve ameli tâat, ibâdet, sevap, günah, dinî, dünyevî her türlü iyi ve kötü eylemleri kapsayacak şekilde kullanmaktadır.⁹⁶³ Neticede amel ve fiil sadece tâat ve ibâdetleri değil, insanın belli bir niyet ve gayeye yönelik yaptığı bütün eylemlerini kapsamaktadır. Bu bağlamda her tâat ve ibâdet iyi amel kapsamında değerlendirilebilirken her iyi amel tâat ve ibâdet olmayabilir. Ayrıca bir eylemin iyi ya da kötü olması sadece görünen tarafıyla da ilgili değildir. Kur‘ân ve sünnette emredilmesiyle davranışa götüren temel saikler (niyet gibi) de eylemin iyi ya da kötü olmasında belirleyicidir. Bu yüzden Muhâsibî‘ye göre örneğin bir eylemin eylem olarak kabul edilebilirliği, kendisini boşa çıkaracak riyâ gibi afetlerden temizlenip ihlâsın sağlanması ile rızkın haramlardan korunmasına bağlı olup bunlar aynı zamanda eylemin mütemmim veçheleridir.⁹⁶⁴

Muhâsibî de selef ve çağdaşları gibi amelleri temelde bâtın ve zâhir olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁹⁶⁵ Bâtın ve zâhiri kimi zaman gizli (sırr) ve açık (alenî-cehrî) olarak da adlandırır. Bunu “İyi (birr) amellerin tümü iki yöndedir: Gizli (sırr) ve açık (alenî)” şeklinde belirtir. Bu ayırım kimi zaman doğrudan kalp ve bedene dayandırılır.⁹⁶⁶ Neticede

⁹⁶¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 94.

⁹⁶² Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 287.

⁹⁶³ Kötü fiil (sû-i fi‘l), kötü ve şerli amel (şerru‘l-a‘mâl), haram amel şeklindeki kullanımlar için bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 186, 420.

⁹⁶⁴ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 453. Rızkın helâl ve temiz olması durumunda amellerin de temizleneceği (zekâtü‘l-a‘mâl), bunun da sıdka ulaştırın bir durum olduğuyla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 100.

⁹⁶⁵ Muhâsibî sadece ilim ve ameli değil, Allah‘ın kullarına bahşettiği nimetleri de zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31.

⁹⁶⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 126, 135, 137, 230, 259-260, 264, 319; Muhâsibî, *Âdâb*, s. 89.

ibâdet, günah ve masiyetleri de bâtın/kalb-zâhir şeklinde taksim eder.⁹⁶⁷ Bâtına, kalp (a‘mâlû’l-kulûb/kalb) zâhire ise organlarla yapılan ameller (a‘mâlû’l-cevârih/cârih) denilebilir ki Muhâsibî, bu ifadelerle sıklıkla yer verir. Kalp amelleri olumlu-olumsuz (hayır-şer) bütün duygu, düşünce, arzu, istek, güdü, his ve tutumları kapsamaktadır. Nitekim Allah hukukunu, Allah sevgisini, havf, recâ, tevekkül ve rızâ gibi iyi hasletlerle riyâ, ucb, kibir, haset ve sû-i zanı gibi reziletleri kalp amelleri arasında⁹⁶⁸ zikretmektedir. Bâtın, sırr, zamîr gibi ifadeler aynı zamanda davranışın iç yüzüne, cârihin/cevârihin ise uzuvlarla yapılan ve insanın gözle görülebilen bütün davranışlarına karşılık geldiği söylenebilir.⁹⁶⁹ Ancak Muhâsibî, her iki davranış grubunu birden “amel” olarak adlandırmıştır. Bu yönüyle amel, tâat ve ibâdetle göre daha geniş bir manaya tekabül etmektedir. Nitekim Muhâsibî, kimi zaman namaz, oruç, zekât, sadaka gibi ibâdetlere amel/iyi ameller (a‘mâlû’l-birr) kapsamında değinmiştir. Bu bağlamda Allah’ın emrettiği eylemlerin yapılması tâat, ibâdet ve güzel ahlâk kapsamındayken nehyettiklerinin yapılması ise günah, masiyet ve kötü ahlâk kapsamındadır.⁹⁷⁰

Muhâsibî başka bir vesileyle amelleri, umuma ve havasa ait ameller olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Birincisi oruç, namaz, iyiliği emir, münkeri nehiy gibi herkese (amme) emredilmiş amellerdir. Kadılık, hilafet, valilik, emirlik, müftülük (fetva verme işleri) ve insanları Allah’a çağırma nevinden olan ameller ise havasa ait amellerdir. Bu ikincileri, Allah emrettiği hâlde terk edilmesi mendup amellerdir. Muhâsibî’ye göre zikredilen işleri dünyaya meyletmeyen, tamahtan kurtulmuş, kuvvetli (irâdesi kuvvetli, ihlâslı vs.) havastan kişiler yürütebilir. Kalpte (sadr) Allah korkusunun insanların korkusundan çok daha fazla olması, kalpteki ilimle erişilen hakiki basiretlerle dünyaya karşı zühd içerisinde olma,⁹⁷¹ bu işleri üstlenmenin diğer sebepleridir. Muhâsibî, başka vesilelerle amelleri, âhiret ve dünya amelleri olarak da ayırmaktadır. Ona göre kişinin ailesiyle vakit geçirmesi, eş ve çocuklarıyla sohbet etmesi, yeme-içme, uyuma vs. dünya amelleri iken namaz, oruç gibi ameller ise âhiret amelleridir.⁹⁷²

Muhâsibî’nin amel ayırımının ilim anlayışına dayandığı söylenebilir. Nitekim ilmi, dünyevî hükümlerden haram ve helâlin bilgisi dolayısıyla dünya ahkâmıyla ilgili

⁹⁶⁷ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 32, 34; *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 39; *er-Ri’âye*, s. 467; *en-Nesâih*, s. 197-200.

⁹⁶⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 449.

⁹⁶⁹ Nitekim sözlüklerde de cevârihu’l-insân ifadesi, insanın bedeniyle (eller, ayaklar vs.) yaptığı ameller şeklinde açıklanmıştır. Ancak bu ameller sıradan ameller olmayıp belli bir tercihi (iktisâb) içermektedir. Örneğin bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, I, s. 228; İbn Manzûr, *Lisân*, II, s. 234.

⁹⁷⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 70; *el-Mekâsib*, s. 100; *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 38.

⁹⁷¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 270, 271.

⁹⁷² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 56, 60; *er-Ri’âye*, s. 294-295, 330, 461.

zâhirî; âhiret ahkâmına dair hükümlerle (helâl-haram) alakalı bâtînî (‘ibâdetu’l-bâtine) ve hem bu dünya hem de âhiretle ilgili Allah ile onun yarattıklarına dair ilim⁹⁷³ olmak üzere üçe ayırmaktadır. Birinci taksim içinde bulunduğumuz dünya hayatıyla ilgili ve daha çok bedene ait tâat ve ibâdetlerle, ikincisinin değer ve ahlâk alanıyla, üçüncüsünün ise Allah’ı ve onun yaratıkları üzerindeki kanunların (sünnetullah) bilinmesiyle⁹⁷⁴ ilgili olduğu görülmektedir. İnsanlar âhirette kendilerinin ceza veya mükâfatına neden olacak zâhir ilimleri bilmek ve bunun gereğini yapmakla mükelleftirler. Bununla birlikte bu ilim türü herkese farz değildir (farz-ı kifâye).⁹⁷⁵ Muhâsibî, âhiret/bâtın ilim olarak adlandırdığı ahlâk ilminin ilmi ile amelini birbirine denk görerek kalbe ait eylemlerin bilinmesi, emredilenlerin (helâl) yapılması ve yasaklananların (haram) da terk edilmesinden kimsenin müstağni kalamayacağını belirtmektedir. Zira bu ilim alanı, kendisiyle amelde bulunmak üzere öğrenilmektedir. İnsan hayatının her anını kuşattığından herkes için farz olan (farz-ı ‘ayn) bu ilmin öğrenilmesi de öncelikli olandır.⁹⁷⁶ Diğer ilim türü ise Allah’ı ve onun dünya ve âhirette yarattıkları hakkındaki hükümleri bilmedir (‘ilmu billâh). Bu ilim ise sonu olmayan deniz gibidir. Muhâsibî bu ilim türünü gerçek îmân sahipleri bilebilir⁹⁷⁷ diyerek ilmin üst mertebesini ma‘rifetullâh olarak belirlemekte⁹⁷⁸ ancak bununla ilgili detaya girmemektedir.

Muhâsibî’ye göre insanlar ma‘rifetleri kadar ihlâslı, mütevazı, şükreden, sabreden, havf, recâ ve hüsnü zan sahibi olmaktadır. Yine tâatleri, bunu gizlemeleri,

⁹⁷³ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 81.

⁹⁷⁴ Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 109.

⁹⁷⁵ Muhâsibî’nin, bâtın ibâdet/ilim kapsamında değerlendirdiği âhirete ait helâllerden bazıları şunlardır: Vera, takvâ, zühd, sabır ve rızâ, kanaât, tevekkül, tefviz, yakîn, sadrın selâmeti, nefis muhâsebesi (sehâvetü’n-nefs), niyet, ihsan, hüsn-ü zan, güzel ahlâk, sıdk, ihlâs, hüsnü’l-mu‘âşere, hüsnü’l-ma‘rife, hüsnü’l-tâat. Harama ait hususlar ise şunlardır: fakirlik korkusu, kadere isyan, kin, nefret, düşmanlık, taassup, kibir, riyâ, haset, aldatma, makam-mevki hırsı, açgözlülük, cimrilik, övülme arzusu, dünya hayatına düşkünlük, düşmanlık, buğz, cimrilik, zenginleri takdir etme, fakirleri tekdir etme, başkalarının uğradığı felaketlere sevinmek (ğıll), Hak’tan yüz çevirme, hevâyâ boyun eğme, başkalarına yağcılık yapma (müdâhene), kendi günah ve ayıplarını görmeyip başkalarını ayıp ve günahları ile meşgul olma, hevâyâ tabi olma, amellerde gösteriş ve müşâreke, kendini emniyette hissetme, gaflet, kalbin hayâ, haşyet ve hüzünden yoksun olması, insanlara eziyet verme vs. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 81-85.

⁹⁷⁶ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 83-87; *Âdâb*, s. 85. Muhâsibî, “İnsanlar çeşitli ilimlere (fî funûni’l-‘ilm) râğbet etseler de en büyük râğbetin insanlara farz kılınan ilimlere” olması gerektiğini belirterek amellerde ihlâs ve verayı, helâl ve harâm bilgisi (ma‘rifet) ile farzların sınırını öğreten ilme öncelik verilmesini salık vermektedir. Zira dinin sınırları olarak ifade ettiği ilimlerin bilinmeden doğru yola erişilemeyeceğini ileri sürer. Bu nedenle farzlarla ilgili hükümler iyice öğrenildikten sonra Allah rızası ve sevgisine en çok yaklaştıracak ilimlere yönelmeyi ve dinî açıdan en yararlı ilimlerin öğrenilmesini gerekli görür. Bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 127-128.

⁹⁷⁷ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 81-88.

⁹⁷⁸ Muhâsibî, “Gücünün yettiği ölçüde ma‘rifetini artır. Ma‘rifet amel gibi değildir. Nitekim amelin son bulacağı bir sınırı vardır. Ma‘rifetin ise son bulacağı bir sınırı yoktur. Çünkü sen ma‘rifetinle Allah’ın emrini kemâle erdirmek, hukukunu ikame etmek istiyorsun...” diyerek de ma‘rifete öncelik verir. Bk. *Âdâb*, s. 126.

kötülük ve günahlardan kaçınmaları da ma‘rifetleri kadardır. Dolayısıyla mezkûr hususların ma‘rifetten yoksun olması durumunda kendileri de noksan olur.⁹⁷⁹ Buradan hareketle Muhâsibî’nin zâhir ve bâtın ilmi, ma‘rifetullâha erişmede basamak yaptığı ileri sürülebilir. Nitekim gerçek ilmin Allah’ı bilme (el-‘ilmu billâh)⁹⁸⁰ olduğunu söyleyerek bu hususa işaret etmektedir. Ancak ilimde bütünlüğün sağlanması asıl amaç olup bunlar birbirinden kopuk alanlar değildir. Nitekim “Zâhir ilmin onaylamadığı bâtın bir edebe inanma!”⁹⁸¹ ifadesi ile âhiret amellerinin aletleri olarak ilim, ma‘rifet ve itibarı⁹⁸² sayması, bu birlik ve bütünlüğe yöneliktir. Bununla birlikte talimde önceliği usûlden addettiği bâtın/kalbî ilim ve ma‘rifete vermektedir.⁹⁸³ Ayrıca farklı ilim dalları arasında da helâl, haram ve diğer farzları öğrenme ile vera ve ihlâsa erıştiren ilme öncelik vermektedir.⁹⁸⁴ Neticede ahlâkî ve aklî olgunluğu sağlayan ilim, Muhâsibî nazarında değerli ilimdir.

Muhâsibî’de amel süreciyle ilgili irâde, niyet, hâtır/hatre (ç. havâtır/hatarât), hadîsu’n-nefs, taleb, azm, hemm (ç. himem), ihtiyâr (ihtiyârû’l-‘abd) ve îsâr⁹⁸⁵ gibi kavramlar öne çıkmakta, bunlardan hatarât, irâde, hemm, azm ve niyete diğerlerine göre daha çok yer vermektedir. Ancak Muhâsibî; irâde, niyet ve bunlarla ilgili kavramlara dair ayrıntılı bilgi ve tanımlamalara girmeden daha çok sorumluluk ve eyleme değer kazandırmaları yönüyle değinmektedir. Ayrıca -kendisinden sonra görüldüğü şekliyle- irâde ve niyetle ilgili kavramları belli bir sıralama ve derecelemeye tabi tutmamış, bunları çoğunlukla biri diğerine dönüşen süreçler olarak işlemiştir. Kavramlar arasında kesin bir ayırım yapıp sıralama yapmaktan kaçınma sebebi ise insanın iç dünyasının değişken yapısıyla ilgili olabilir.⁹⁸⁶ Muhâsibî’nin anlam bakımından niyete yakın kavramları (irâde, azm ve kasd gibi) niyet yerine, niyeti de bazen asıl anlamı dışında kullanması, davranış sürecindeki kavramları belli bir sıralamaya tabi tutmayı ve bunları kesin çizgilerle birbirinden ayırmayı güçleştirmektedir. Bununla birlikte kavramların eylem anına en uzaktan en yakına bir sıralamasının yapılması mümkündür. Neticede onun eylemin başlangıç ve sonucunu bir arada değerlendiren, aradaki süreçleri de göz önünde

⁹⁷⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 139.

⁹⁸⁰ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 92.

⁹⁸¹ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müstersidîn*, s. 133.

⁹⁸² Muhâsibî, *Âdâbü’n-nüfûs*, s. 100.

⁹⁸³ Muhâsibî, *Kitâbü’l-‘İlm*, s. 87.

⁹⁸⁴ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 127-128.

⁹⁸⁵ Mezkûr kavramlarla ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40, 64, 131; *er-Ri‘âye*, s. 311.

⁹⁸⁶ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 227.

bulundurarak ahlâkî eylemde bulunan öznenin sahip olması gereken dinî ve ahlâkî erdem ve hasletler üzerinde durduğu söylenebilir.

3.1.1. Hatarât

Hâtır (ç. havâtır/hatarât) sözlükte, bir şeyi unuttuktan sonra hatırlamak, bir şeyin kalbe doğması/gelmesi, Allah'ın insanın kalbinde bir şeyi, bir iş ya da durumla ilgili düşünceyi var etmesi⁹⁸⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Bunun yanında kişiyi etki altına alabilen, iş, tedbir, duygu, düşünce, insanın iç âleminde duyduğu ses, hitap, rey ve mana nevinden bir şeyin kalpte hissedilmesi, fikir, uyarıcı, hareket, bâl, nefis, kalp, meşîet, rağbet, meyil, vesvese, hâcis, sânihi, devâ'î,⁹⁸⁸ duyum(lar)⁹⁸⁹ manalarına da gelmektedir. Nitekim Kindî (ö. 252/866[?]), hâtır, kalbe gelen şeylerin/esintinin (sânihi) sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceler⁹⁹⁰ olarak tanımlar. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra)'ye göre hâtır, gerçekliği olmayan bir şeyin zihindeki belirtisidir. Bu nedenle de ilim ile zan arasındadır.” Buna göre havâtır, ilim ve zan arasında olan ve henüz bilgiye dönüşmemiş düşünceleri ifade etmektedir.⁹⁹¹ Dolayısıyla hâtırın/havâtırın bir yönüyle bilgi diğer yönüyle de eylemle ilişkili olduğu söylenebilir. Kur'an'da gerek havâtır gerekse onunla aynı kökten gelen bir kelimeye rastlanmamakta, hadislerde ise sadece türediği fiil kalıbında geçmektedir.⁹⁹²

Havâtır ve ilgili kavramlar (dâ'î, devâ'î vs.), hicri III. asırdan itibaren kelâm ve tasavvuf metinlerinde sıklıkla kullanılmıştır. İlk dönemlerden itibaren havâtırın özellikle Mu'tezilî kelâmcılar tarafından ele alındığı bilinmektedir. Onlar kavramı daha çok

⁹⁸⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, I, s. 419-420; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münîr el-Ba'lebekkî), Beyrut 1987, I, s. 587-588; İbn Manzûr, *Lisân*, IV, ss. 136-139; Cevherî, *es-Sihâh*, “htr”, s. 648.

⁹⁸⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, I, s. 419-420; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*, I, s. 587-588; İbn Manzûr, *Lisân*, IV, ss. 136-139; Cürânî, *et-Ta'rifât*, “hâtır” maddesi, s. 84/101; Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ġarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde-Riyâd 1421/2001, s. 270-271; Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâf Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, I-II, (haz. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsçadan Arapçaya çev. Abdullâh el-Hâlidî-Corc Zeynâtî), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, ss. 752-754; Abdülğaffâr Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *SDÜİFD*, Yıl: 2006/1, Sayı: 16, ss. 29-56; Yusuf Şevki Yavuz-Süleyman Uludağ, “Havâtır”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, ss. 523-526; İsa Çelik, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 1, ss. 157-170.

⁹⁸⁹ Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 51.

⁹⁹⁰ Kindî, “Risâle fî Hudûdî'l-Eşyâ ve Rusûmihâ/Tarifler Üzerine”, s. 193.

⁹⁹¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğavîyye/el-Furûk fî'l-Luğâ* (Arab Dilinde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü), (trc. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2009, s. 90-91, 173.

⁹⁹² Yavuz, “Havâtır” (Kelâm), *DİA*, XVI, ss. 523-526. Farklı varyantlarla rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, insanın kalbine biri melekten diğeri şeytandan olmak üzere iki “lemme”nin doğduğunu, melekten olan *lemmenin* insanı hayra, hakka inanmaya, nefsin iyiliğine ve işlerin kolaylığına; şeytandan olan *lemmenin* ise şerre, hakkı inkâra, nefsin kötülüğüne ve işlerin zorluğuna işaret ederek iyi ve kötüye sevk eden güçlerin (lemme) insanın dışında olduğunu dile getirmiştir. Mecdüddîn İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî Ġarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, s. 844.

bilginin oluşumu, akıl yürütmeyi (istidlâl) başlatan unsurlardan biri ve eylemin meydana gelişi bakımından ele almışlardır. Dolayısıyla havâtır konusu kelâmda hem bilgi teorisi hem de insan eylemleri açısından ele alınmış; bilgi değeri, insan iradesine etkisi ve mükellefiyet bakımından önem arz etmiştir. İnsanın kalbine istemsiz ve engellenemez bir şekilde gelen bu düşüncelerin etki derecesi, bunların iyi ve kötü olanlarının ayırt edilmesi, hangisine güvenilip hangisine güvenilemeyeceği ele alınan konular arasında yer almıştır.⁹⁹³

Hatarâtın kavram olarak tasavvuftaki ilk kullanımının Muhâsibî'ye ait olduğu söylenebilir. Kimi çağdaş araştırmacılar⁹⁹⁴ onun Nazzâm (ö. 231/845)'ın hâtırâni teorisinden⁹⁹⁵ hatta yabancı kaynaklardan (Eflâtun-Aristoteles) etkilendiğini, hâtır (hâtırâni) kavramını, tasavvufî/ahlâkî bir muhtevayla yeniden yorumladığını⁹⁹⁶ ileri sürmüşlerdir. Bunlardan Wolfson, Nazzâm'ın biri iyi, diğeri kötü fiillere sevk eden iki dâhili muharrik güç anlamında kullanılan hâtırâni teorisinin Muhâsibî tarafından da kabul edildiğini öne sürmüştür. Bununla birlikte bir kaderci olarak nitelediği Muhâsibî'yi, iki hâtırdan ne birinin ne de ötekinin teşvikine uymada insanın hür olmadığını, bu nedenle onun ne hâtırâni terimini ne de zıt hâtır kullandığını⁹⁹⁷ belirtir. Ancak Muhâsibî, hatarâtı tanıma ve kontrol etme amacıyla akli ve irâdeyi devreye sokmaktan sıklıkla bahsetmiştir.⁹⁹⁸ Nitekim kulun ancak kuvvetli bir irâdeye sahip olduğu zaman yaptığı bazı amellerde nefsin kötülüğe yönelik çağrılarının sükûn bulacağını, irâdesinin zayıf olması durumunda ise nefisten arız olan hatarâtın peşinden gideceğini⁹⁹⁹ açıkça belirtir. Bunun yanında sözü edilen Mu'tezilî âlimlerden hatreyi nefse/nefsin hevâsına bağlamak ve hatarât ile amel arasında zorunlu bir ilişki kurmamakla ayrıldığı görülmektedir.

Muhâsibî, hâtır dışında insanı herhangi bir iyilik veya kötülüğe (hayr-şer) sevk eden iç (kalbî) çağrıları, herhangi bir duygu, düşünce ve eyleme teşvik edici istek ve saikler manasında, “devâ'u'l-kalb/kulûb-devâ'î,”¹⁰⁰⁰ “devâ'ü'n-nefs”¹⁰⁰¹ ifadelerini de

⁹⁹³ Yavuz, “Havâtır” (Kelâm), *DİA*, XVI, ss. 523-526; Abdülgaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır”, ss. 29-56.

⁹⁹⁴ Örneğin bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri -Müslüman, Hristiyan ve Yahudi Kelâmı-* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2016, (3. baskı), s. 482.

⁹⁹⁵ Nazzâm'ın hâtırâni teorisi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, (tashih: Hellmut Ritter), Beyrut 2005, s. 427-429.

⁹⁹⁶ Takıyyüddîn İbn Teymiyye de sûfilere ait havâtır düşüncesinin Yeni Eflâtuncu felsefeye dayandığını söylediği rivayet edilmektedir. Bk. Yavuz, “Havâtır” (Kelâm), *DİA*, XVI, ss. 523-526.

⁹⁹⁷ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 487.

⁹⁹⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 250; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 110; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefs Kavramı*, s. 155.

⁹⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 250. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 110.

¹⁰⁰⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 95, 411. Devâ'u's-şerr fi'l-kulûb için bk. s. 498.

¹⁰⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 250.

defaatle kullanır. Bu bağlamda hevâdan (devâ'î'l-hevâ),¹⁰⁰² şehvetten (devâ'î şehevâtih),¹⁰⁰³ tabiatan (devâ'î ğarâizihim),¹⁰⁰⁴ hatta dünya ve dünyalık işlerden kaynaklanan çağrılar (devâ'î'd-dünyâ)¹⁰⁰⁵ ifadelerine yer verir. Ayrıca devâ'î'nin tekil formları olan “dâ'i/du'â/dâ'ie” kelimelerini de sıklıkla kullanır. Örneğin haset,¹⁰⁰⁶ kibir,¹⁰⁰⁷ ve riyâ¹⁰⁰⁸ gibi reziletlerin nefis/hevâ ve şeytandan kaynaklandığını söylerken bunu çoğu zaman mezkûr kelimelerle karşılar. Başka bir ifadeyle devâ'î ve bunun tekil formu da hâtır gibi kişiyi hayır ve şerre davet eden, kişiyi bunlardan birine yönlendiren kalbî isteklerin, duygu ve düşüncelerin genelini ifade etmektedir. Dolayısıyla eyleme sevk eden bu çağrıların Allah'tan olabileceği gibi nefis ve şeytandan olması da mümkündür.¹⁰⁰⁹ Kimi zaman da hatarât ve devâ'îyi birlikte zikreder.¹⁰¹⁰ Bazen de devâ'î ile birlikte “nâzi'/nevâzi'” kelimesini birincisine yakın kullanır (devâ'î'l-kalb ve nevâzi'ih).¹⁰¹¹ Muhâsibî'nin bu bağlamda yer verdiği diğer bir kelime “âriz”dir.¹⁰¹² ‘Ârizla da çoğunlukla şeytan, nefis ve hevâsından gelen çağrılarını ifade eder.¹⁰¹³ Şeytandan gelen hâtırlar için “nezeğât” kelimesini (nezeğâtü's-şeytân) de zikreder.¹⁰¹⁴ Nefis, hevâsı ve şeytandan gelen hatarâtı kimi zaman da “mekâid” ve “vesvese”¹⁰¹⁵ olarak adlandırır. Muhâsibî, çoğu zaman tefekkür manasında kullandığı “fıkr” kelimesini¹⁰¹⁶ kimi zaman hatre anlamında da kullanır.¹⁰¹⁷ Bu da onun düşüncesinde hatrenin salt bir his ve duygudan ibaret olmadığını, düşünsel yönünün de olduğunu göstergesidir. Hâtır/havâtır sonraki dönemlerde; vâki', ilhâm, vârid, hâcis, vesvese gibi kavramlarla

¹⁰⁰² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 192-193; *el-Mesâil fi'z-Zühâd*, s. 28.

¹⁰⁰³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 55, 58-59.

¹⁰⁰⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 250.

¹⁰⁰⁵ Dünyanın dert, tasa, sıkıntı ve meşgaleleri anlamında. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 115.

¹⁰⁰⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 494.

¹⁰⁰⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 173, 411, 457.

¹⁰⁰⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 187, 210.

¹⁰⁰⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92, 296, 462-463.

¹⁰¹⁰ “Hâtırın oluşması esnasında (‘inde devâ'î'l-hatarât),” “Kalbe gelen hatarât (min devâ'î'l-kulûbi bi'l-hatarât)” şeklinde her iki kelimeyi birlikte kullanmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92.

¹⁰¹¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 456. “Kalplerde münazaada bulunan ve şerre davet eden kötü duygu ve düşünceler (nâzi'un min devâ'î's-şerr fi'l-kulûb)” buna örnek verilebilecek bir kullanımdır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 456, 498.

¹⁰¹² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 187, 210.

¹⁰¹³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 186, 204. Serrâc da olumsuz nitelikteki hâtırlara “âriz” diyerek Muhâsibî'yi takip etmiştir. Zira ona göre ‘âriz, kalplere ve sırlara; şeytan, nefis ve hevânın ilka ettiği duygulardır. Bk. Serrâc, *el-Lüma'*, s. 336.

¹⁰¹⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 95.

¹⁰¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 207; *Âdâb*, s. 115.

¹⁰¹⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 68-69.

¹⁰¹⁷ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 126, 129-130.

ifade edilmişse de¹⁰¹⁸ Muhâsibî, bunlardan vesveseye daha çok yer vermekte, söz gelimi ilhâmı ender kullanmaktadır.¹⁰¹⁹

Muhâsibî, kalbe gelen düşünceler anlamında farklı ifadeler kullansa da bunlar arasından en çok hatarê/hatarâtı tercih etmektedir. Hatarâtı, genellikle insanı her türlü hayra ve şerre sevk eden kalbin istek ve çağrılarını¹⁰²⁰ manasında kullanmaktadır. Dolayısıyla hatarâtın, insanı iyi (hayır) veya kötü (şer) fiillerde bulunmaya sevk eden güç, duygu, düşünce, arzu ve eğilimleri ifade ettiği söylenebilir. Hatta hatarâtın sadece kötü bir davranışa sevk etme yönüyle değil, iyi bir davranışta ortaya çıkması da mümkündür.¹⁰²¹ Kısaca hatarât, kalbe ait birer fiil olmanın yanında aynı zamanda kalbin ve diğer uzuvların hareket ve fiillerinin saiki olan duygu ve düşüncelerin de nedenidir.¹⁰²² Onun hatarât ve devâ'î'yi hayra ve şerre davet eden çağrılar olarak tanımlaması, kavramları, davranışın dinî ve ahlâkî niteliğini ortaya koyan iki yönlü bir anlam bütünlüğü içerisinde ele aldığına göstergesidir. Ayrıca mezhepler bağlamında ele aldığı yerde hatarâtı daha çok fikir, rey, görüş, düşünce ve kanaat anlamında¹⁰²³ kullanmaktadır. Başka bir husus, insan zihnine hatarâtın gelmesinin süreklilik teşkil ettiğidir. Bunun iyi (olumlu) ya da kötü (olumsuz) olma yönü ise değişkenlik göstermektedir. Bu nedenle hatarât, içten (kalp/akıl) kaynaklanan ve birbirine zıt uyaranlar olarak ifade edilebilir.

Muhâsibî, hatarâtı kaynağı bakımından üçe ayırmaktadır. Birincisi, Allah'ın uyarısı (tenbîh) ile hareket eden akıldan gelmektedir.¹⁰²⁴ O, bu düşüncesini, Hz. Peygamber'in şu hadislerini kullanarak ortaya koymaktadır: “Allah kime hayır dilerse kalbine, kendisine nasihat edecek bir ikaz edici (vâ'iz)¹⁰²⁵ verir.”¹⁰²⁶ “Her müminin kalbinde olup ona nasihatte bulunan meleke, gidilen yolun altında ve üstünde bulunan işaretlere/çağrılara (devâ'î) benzer. Üst kısmında olanlar Allah'ın her Müslümanın kalbine koyduğu uyarıcıdır (vâ'iz).” Muhâsibî, Hz. Peygamber'in sözlerinden hareketle, Allah'ın kullarını ikaz ettiğini ve bu ikazı onların akıllarına (bâl) uyarıda bulunarak yaptığını belirtmektedir. Ona göre kimi zaman insan zihnine hâtırlar doğrudan gelir. Kimi

¹⁰¹⁸ Bunun için ilgili başlığa bakılabilir.

¹⁰¹⁹ İlham kullanımı ile ilgili örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 125.

¹⁰²⁰ “... enne'l-hatarâtı hiye devâ'î'l-kulûbi ilâ külli hayrin ve şerrin.” Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92.

¹⁰²¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 96-97.

¹⁰²² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 95, 96, 101, 126.

¹⁰²³ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 96-97.

¹⁰²⁴ O, bunu bazen “Allah'ın davet ettiği şeyler” olarak da isimlendirir. Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 238. Allah'ın uyarması, yardımı ve yol göstermesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 187, 193, 207.

¹⁰²⁵ Muhâsibî de Allah'tan bir uyaran olarak gelen bu hâtırı “vâ'iz” olarak adlandırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 208; *el-Kasd*, s. 306.

¹⁰²⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92. Atâ bu hadisi bu lafızlarla kaynaklarda bulamadığını söylemektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92 (3. dipnot).

zaman da görevli bir melek vasıtasıyla gelir ve kalp bu şekilde uyarılır. Nitekim “İnsanın biri melekten diğeri de şeytandan gelen iki *lemmey/lümmeye* (uyarı, ikaz, çağrı) duçar olduğuna” dair hadisi bu bağlamda aktarır.¹⁰²⁷ Hatarâtın kaynaklarından biri de nefsin (herhangi bir kötülüğü) emretmesi ve bir şeyi iyi ve güzel göstermesi (tesvîl)¹⁰²⁸ şeklindedir. Şeytanın kötüyü süsleyip güzel göstermesi (tezyîn), vesvese verip ayartması (nezğ), hatarâtın üçüncü kaynağıdır.¹⁰²⁹ Örneğin Muhâsibî, dinin kesin olarak haram kılıp büyük günahlardan addettiği içki, zina, adam öldürme gibi hatarâtın âbidlerin kalplerine şeytan tarafından konduğunu belirtmektedir.¹⁰³⁰ Muhâsibî, hatarâtı bu şekilde tasnif etmesine rağmen bütün bunların en nihayetinde Allah tarafından yaratıldığını ima etmektedir.¹⁰³¹

Sûfî çevrelerce ele alınan rûh, yakîn ve melek hâtırına¹⁰³² ise yer vermemektedir. Allah’tan gelen hâtır kimi zaman akıl ve melekten gelen uyarıcı şeklinde nitelese de¹⁰³³ bunlara ait müstakil hatrelerden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Ancak melek ve akıldan gelen hatre, Allah’tan gelen hâtır kapsamında değerlendirilebilir ki Allah’tan gelen hâtırın akıl vasıtasıyla olduğunu bizzat kendisi ifade etmektedir.¹⁰³⁴ Bununla birlikte akıldan gelen hatrenin kimi zaman nefis/hevâ, kimi zaman şeytan ve kimi zaman da Allah’tan gelen hatarâta meyledebileceği sonraki dönem sûfiyye tarafından dile getirilmiştir. Muhâsibî’de ise akıl, aynı zamanda hatarâtın bilinmesi ve temyizinde önemli kaynaklardan biridir.

Allah’tan gelen hâtırın “vicdân” ya da “ahlâkî şuur” olarak adlandırılması mümkündür ki bunun rivayetlerde, “Allah tarafından gönderilen uyarıcı (vâ’iz)” şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Muhâsibî de Allah’tan geldiğini söylediği hâtır, hadislerde geçen kalpteki vaîz¹⁰³⁵ kapsamında, insanı içten uyaran ve doğruya yönelten düşünce olarak niteler. Ayrıca Allah tarafından mümin kulunun kalbine gelen bu uyarıcıyı

¹⁰²⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 93.

¹⁰²⁸ Muhâsibî’nin bu bağlamda yer verdiği âyetlerin bazıları şunlardır: Yûsuf, 12/18, 53; Mâide, 5/30. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 93-94.

¹⁰²⁹ Muhâsibî’nin bu minvalde yer verdiği âyetlerin bazıları şunlardır: En’âm, 6/43; A’râf, 7/20, 200; Nâs, 114/5. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 94.

¹⁰³⁰ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 94, 197, 200.

¹⁰³¹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 93-94.

¹⁰³² Nitekim sûfîler rûhî, aklî ve yakînî hatarâtan bahsetmelerine rağmen bunların yaygınlık kazanmadığı görülmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır” (Kelâm), *DİA*, XVI, ss. 523-526. Bununla birlikte Muhâsibî, namazdayken şeytanın sol, meleğin sağ kulağa fısıldamasıyla kalbin bu ikisi arasında gidip geldiğine dair rivayete yer verir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 137.

¹⁰³³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 92.

¹⁰³⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 240.

¹⁰³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 182.

“mu‘âvin” olarak da adlandırır.¹⁰³⁶ Bu yönüyle Allah’tan gelen hâtıra, vicdân/ahlâkî bilinç anlamı yüklediği iddia edilebilir. Ancak Muhâsibî, bu hâtırın niteliği hakkında ayrıntılı bilgiler vermemektedir.¹⁰³⁷ Bu hâtıra erişmek ise duygu, düşünce ve amellerini ıslâhına, her tür kötülük ve gûnahtan uzak durulmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle vâ‘iz ve mu‘âvin, verili olmayıp iyi amellerde bulundukça Allah tarafından kullarına nasip edilen (tevfik) bir bilinç durumuna (ahlâkî bilinç/vicdân) işaret etmektedir.

Muhâsibî, hatarâtın daha çok olumsuz tarafına odaklanarak iyiliğe (hayır, sünnet) çağıran bir hatrenin kötülüğe çağırıyor zannıyla reddedilmesi ya da kötülüğe (şer, masiyet, bidat) çağıran bir hatrenin iyiliğe çağırıyor düşüncesiyle kabul edilmesi¹⁰³⁸ ihtimaline binaen hatarâtın bilinmesi (ma‘rifet), temyizi ve nefyedilmesi üzerinde durmuştur. Hatarâtın zikredilen etkisi sebebiyle de daha çok şeytan, nefis ve hevâsından kaynaklanan hatrelerle bunların nefyedilmesine değinmiştir. Çünkü tabiatta mündemiç hatrelerin kendi hâline bırakılması durumunda, insanı yanlışlık ve kötülüklere sürükleme gücüne sahiptir. Bu durum, sadece kötü eylemlere sevk etme yönüyle değil, iyi eylemlerde olması da mümkündür.¹⁰³⁹

Muhâsibî, insan tabiatı ve amel sürecinin ayrılmaz parçası olduğundan hatarâtın tamamen ortadan kaldırılmasını mümkün görmez. Bu nedenle kişinin sorumluluğunda olan hususun amelin (tâat, ibâdet vs.) terkedilmesi değil, riya gibi hatrelerden arındırılması, niyete dönüşmeden kötü hatarâtın nefyedilmesi ve neticede iyi bir niyetle güzel amellerde bulunulmasıdır. İnsanın tabiat, huy ve özelliklerinin (hilkat-bünye) kendisinden sadece iyiliklerin sadır olduğu (melek tabiatlı) yönünde dönüşümü mümkün olmadığından yaşadığı müddetçe nefis ve şeytandan olumsuz etkilerin (hatre, vesvese) gelmesi kaçınılmazdır. Hatta örneğin riya endişesiyle amelden geri durulsa dahi şeytan vesvese vermeye devam eder. Amel süreci hatarâtı başladığına göre bu aşamadan niyet dâhil zihinsel süreçlerin tashîh ve ıslahı, Muhâsibî’nin üzerinde önemle durduğu konulardan biridir. Zira kalp ve eylemlerin düzelmesi (salâh) irâdenin, bu hâtırların Allah için olanları yapması, başkası için olanları ise terk etmesi yönünde kullanılmasıyla mümkündür.¹⁰⁴⁰

Muhâsibî, kalbin ve organların hatarâtın etkisiyle davranışta bulunmadan nefyedilmesiyle ilgili bazı hususlara işaret etmektedir. Ona göre nefis ve şeytandan gelen

¹⁰³⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 143.

¹⁰³⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 92-94; Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, s. 205.

¹⁰³⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 95.

¹⁰³⁹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 95-97, 118, 249-250.

¹⁰⁴⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 188, 206-208, 249-252, 268, 500; *Âdâb*, s. 99; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 110.

riyâ gibi hatrelerin kerâhet,¹⁰⁴¹ sakınıp reddetme (ibâ'),¹⁰⁴² hoşnutsuzluk (şehvetin zıddı), reddedip kaçınma (hevânın zıddı), akıl, ilim-ma'rifet,¹⁰⁴³ basîret, irâde, tedbir, nazar, zikr-tezekkür,¹⁰⁴⁴ hazer, ihtimâm, teyakkuz, tesebbüt,¹⁰⁴⁵ inâyet,¹⁰⁴⁶ tevakkuf, tefakkud, havf, muhâsebe, murâkabe gibi unsurlarla farkına varılıp nefyedilmesi mümkündür.¹⁰⁴⁷ Muhâsibî nazarında mezkûr kaynak ve düşünme biçimleri, bir taraftan hatarâtı bilme ve temyiz etme, diğer taraftan davranışların arkasındaki temel saikler tahlil ve tespit imkânı sağlamaktadır.¹⁰⁴⁸ Zira bunlar, nefsin bir amele dair gerçek maksadını ortaya çıkarmada belirleyici unsurlardır.¹⁰⁴⁹

Muhâsibî hatarâtın bilinmesi, temyizi ve nefyi konusunda mezkûr kaynakların birlikteliğine vurgu yaparak konuyu misalle somutlaştırır. Yer verdiği misalde sağlam (sahîh) göz (basar), akıl; fener, ilim; dikkatle bakmak (nazar), akılla tedbir alma (tesebbüt) ve kitapla sünnetin rehberliğinden istifade etmeye işaret etmektedir. Bu nedenle Muhâsibî, örneğin riyânın (riyâ hatresinin) nefyedilmesi için buna dair bilgiyi (ma'rifet) tek başına yeterli görmemekte, buna riyânın çirkin görülüp (kerâhet) reddedilmesini (ibâ') de eklemektedir. Zikredilen kaynakların birlikteliği durumunda ise hatırdaki en küçük kötülük ve isyanın farkına varılması mümkündür.¹⁰⁵⁰ Bu bağlamda Muhâsibî, "Müftüler sana fetvâ verseler dâhi sen yine de kalbinden fetvâ iste" hadisini

¹⁰⁴¹ Riyâ gibi ameli boşa çıkaran hatarâtın çirkin görülüp bundan uzak durulmasıdır. Bu yönüyle kerâhet, örneğin hasedin eylemlerle ortaya çıkmasını engelleyen bir rol üstlenmektedir. Övülme isteği gibi şehveti galeyana getiren ve bunun verdiği lezzetin kalbi sarması ise kerâhetin kaybolma nedenidir. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 185-188, 191, 413, 498-500.

¹⁰⁴² Muhâsibî'ye göre riyâ, nefsin onu istemesi (irâde) ve şehvetin galeyana gelmesi neticesinde kabul edilir. Riyâdan hoşlanmama (kerâhet) ve şehvetin reddedilip ondan sakınılması (ibâ') ise riyâyı istemenin zıddıdır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 189, 191.

¹⁰⁴³ İlim ve ma'rifet burada daha çok riyânın amelleri boşa çıkarması gibi dünya ve âhirette verdiği zararın büyüklüğü, methedilme arzusu ve zemmedilme korkusu gibi riyâyâ sebep olan durumların kişiye yarar sağlamayacağı gibi zarar da vermeyeceğine dair bilgi ile arız olmadan bunları nefyetme yollarını bilmeyi ifade etmektedir. Bu nedenle Muhâsibî, zor olsa da riyâ ile ilgili öncelikle bilgi sahibi olunması gerektiğini öne sürmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 159-160, 176-178, 190, 191, 415-416.

¹⁰⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 203-205, 251.

¹⁰⁴⁵ Muhâsibî'ye göre bunlar birbirine bağlı süreçlerdir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 84, 94-95, 191, 411.

¹⁰⁴⁶ Hazer ve ihtimama inâyetle, inâyete ise ihlâsın dünya ve âhiretteki faydası ile riyânın amelleri boşa çıkarmak, kalp pası ve katılığına neden olmak gibi zararlarını bilmekle erişilir. İnâyet, ihlâsa önem verip riyâdan sakınmayı sağlayarak hazerle birlikte kalbe yerleşince teyakkuzu; teyakkuz, tezekkürü, tezekkür de ihlâs ve riyânın fayda ve zararlarını anlamayı (ma'rifet) sağlar. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 191.

¹⁰⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 189-191, 203-205, 250-252, 304; *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 40. Zikredilen hususlar Muhâsibî'den sonraki mutasavvıflar tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Mekkî, hatarâtın ayırt edilmesi ve bunların karıştırılmaması noktasında ilim, ma'rifet, yakîn, muhâsebe, murâkabe ve nefsin hâkimiyetinde olmamayı gerekli görür. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, I, s. 319-320, 326. Mutasavvıflar ayrıca ortaya konan davranışların iyi ya da kötü olmasının da hatarâtın temyizinde etkili olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Söz gelimi Kuşeyrî, haram yiyen bir kimsenin ilhâm ve vesveseyi birbirinden ayırt edemeyeceğini ileri sürmektedir. Bk. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*, s. 178. Ayrıca bk. Sühreverdî, *Avârifu'l-Me'ârif/Tasavvufun Esasları*, s. 580.

¹⁰⁴⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 411; Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 175.

¹⁰⁴⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 154-155.

¹⁰⁵⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 95, 185-189, 207.

aktararak¹⁰⁵¹ hatarâtın ayırt edilmesi ya da nefyinde tek kaynakla yetinilmemesi gereğine değinir. Ayrıca kalbin burada selim fitratı ifade edecek şekilde kullanıldığı da unutulmamalıdır. Zira Muhâsibî'ye göre, kişinin, hatarâta sadece kalbinden/vicdanından (zamîr) hareketle inanması ya da reddetmesi mümkün değildir.¹⁰⁵² Başka bir anlatımla Muhâsibî'ye göre vicdanın/kalbin (zamîr) sâdık, dinî ve ahlâkî açıdan kabul edilebilir olması, akıl ve ilimle korunup desteklenmesine bağlıdır. Bu nedenle vicdan (kalp), tek başına hatarâtın doğru ya da yanlış olduğunu tayin etme yeti ve yetkisinden yoksundur.

Zikredilen kaynaklar doğrultusunda hatarâtın reddi, kişinin sorumluluğunda olup arız olması durumunda Allah hukukuna riayet için yapılması gereken öncelikli iş, hatarâtın türü ve kaynağını anlamaya yetecek ilme sahip olmaktır. İlimle istidlal, ilmin rehber kılınması ve akılla tesebbüt,¹⁰⁵³ Muhâsibî'nin bu bağlamda kullandığı ifadelerdir. Burada ilimle daha çok kitap, sünnet ve âlimlerinin icmaından anlaşılan (fehm), hıfzedilen ve bu metinler üzerinde yürütülen zihnî faaliyetler¹⁰⁵⁴ kastedilmektedir. Bu bakımdan hatarâtın temyizinde akıl, ilim, Kur'ân ve sünnet öncelikli kaynaklardır.¹⁰⁵⁵ Muhâsibî, ilme vasıtası olması ve mezkûr kavramların tümünün bir şekilde akılla irtibatı nedeniyle akla büyük değer vermektedir. Zira kalbe gelen hatarâtın doğru (hak) ile yanlış (bâtıl) olanları ayırt eden, şeytanın hile ve aldatmacalarının (nezeğât), nefsin vesveselerinin farkına varan, ayrıca kullukta bulunulurken nelere riayet etmesi gerektiğini bilen akıldır.¹⁰⁵⁶ Bu nedenle zikredilen unsurların ilim-akıl başlığında toplanması mümkündür. Ancak bu aklın terbiye edilmiş ve basîret ve ma'rifet yönünde gelişip yetkinleşmiş bir akıl olması gerekir. Zira Muhâsibî'ye göre her söz ve amelin aslı ilim, her ilmin ve amelin aslı ise aklı sağlıklı ve yerinde kullanmak, çokça tefekkür ve tevfiğe mazhar olmaktır.¹⁰⁵⁷ Neticede faydalı ile zararlıyı birbirinden ayıracak basîretin elde edilmesini, ilmin rehberliğine ve akılla tesebbüte bağlamaktadır.¹⁰⁵⁸ Başka yönüyle nefis ve şeytandan gelen hatarâtın nefyedilmesi, kalbin Allah'la meşguliyet ve irtibatının

¹⁰⁵¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 84.

¹⁰⁵² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 96.

¹⁰⁵³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92, 94, 177, 188, 500.

¹⁰⁵⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 95, 99-100.

¹⁰⁵⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 189-190, 191. Muhâsibî, ilmi ve İslâm'ın bilinen âdâbına müracaat edilmesini sadece hatarât için değil, sureti haktan görünen her parıltı (dav'uh) için gerekli görür. Yine de kapalı kalan hususlarda konuyla ilgili dindarlığına ve aklına itimat edilen ulemâ ve fukahânın görüş ve düşüncelerine başvurulabileceğini ileri sürer. Bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 82, 84; *er-Ri'âye*, s. 99; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 40.

¹⁰⁵⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 251.

¹⁰⁵⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 138-139.

¹⁰⁵⁸ O, bu bağlamda hükemâdan bir kimsenin “Şayet aklının nefsin hevâsına galip gelmesini istiyorsan akıbetini düşünmeden sevip hoşlandığın her eylem ve fiili yapma!” sözünü aktarmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 94.

sürekliliğine bağlıdır.¹⁰⁵⁹ Ayrıca nefsin hoşlanıp hoşlanmadığı her hatrede durup kendini kontrol etme, adalette en kararlı ve adalete en yakın haslettir.¹⁰⁶⁰

Muhâsibî, Allah'ın sevdiği ya da sevmediği hatarâtta emin olunamaması durumunda acale edilmeyip bundan şüphe içerisinde olunması gerektiğini belirtirken *tevakkuf* ve *tesebbüt* kavramlarını kullanmaktadır. Kişi vakfeyle/tevakkufla hemen bir sonuca ulaşmaktan kaçınmakta, tesebbütle konuyu neticelendirmek için mezkûr kaynaklardan (ilim vs.) peşi sıra deliller getirmektedir. Ortaya çıkan sonuca göre hatre kabul ya da reddedilir. Bu şekilde hareket edilmesi, sadece hatarâtla sınırlı olmayıp bedenle yapılacak diğer davranışlar için de söz konusudur.¹⁰⁶¹

Tesebbüt ve tevakkufla birlikte zikredilen kavramların hatarâtın duygu, düşünce ve eylemlerin gözetilip kontrol edilmesi ve nihayetinde Allah'ın yasakladığı amellerden uzak durulmasını sağladığı ileri sürülebilir. Bu yönüyle Allah hukukuna riayet, hatarâtta başlatılabilir.¹⁰⁶² Örneğin korkma ve sakınma manasına gelen hazer; nisyân, emniyet ve gafletten uzak, uyanık olmayı ifade eden teyakkuzun da sağlayıcısıdır.¹⁰⁶³ Geçmişte ihlal edilen Allah haklarını tekrardan ihlal etmeme azmi (ve tevbe), sakınma (hazer) ve bu haklara riayette ihtimam, kişide teyakkuzu doğuran hususlardır. Teyakkuz ayrıca hatırlamayı (zikr), hatırlama ince ve derinlemesine düşünmeyi (tesebbüt), bu ise nefsin araştırılıp kontrol etme (tefakkud) becerisi kazandırır. Bunun neticesinde Allah'ın sevdiği ile hoş görmediği hususları birbirinden ayırma (tebyîn-temyîz) bilgisine (ilm) erişilir. Neticede bu bilgi, havf ve sakınma Allah hukukuna riayette azimli olmayı sağlar.¹⁰⁶⁴

Başka yönüyle teyakkuz, ecelin ve ölümün yakın görülüp murâkabe edilmesi¹⁰⁶⁵ neticesinde erişilen uyanıklık hâlini ifade etmektedir. Dolayısıyla teyakkuz burada ölümden sonraki akıbetin tefekkürü olup terk edilmesi, ölümden sonrası için hazırlanmanın da terki anlamına gelmektedir. Amaç bu uyanıklık hâlinin bütün duygu, düşünce, hâl ve harekette sağlanıp hayatın her anına yayılmasıdır.¹⁰⁶⁶ Başka bir ifadeyle teyakkuz, kişinin aklını kullanarak kendisine yakın ve faydalı olanı kontrol edip gözetmesidir. Zıddı kalbi galeyana getirip şehvetlere götüren gaflet, nisyân ve aldatmadır

¹⁰⁵⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 205.

¹⁰⁶⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46.

¹⁰⁶¹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 100-101.

¹⁰⁶² Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 92, 96.

¹⁰⁶³ Bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 83, 95, 201, 205, 250; *Âdâb*, s. 62-63; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 99; *el-Mekâsib*, (Atâ neşri), s. 72.

¹⁰⁶⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 80-84.

¹⁰⁶⁵ Takrîbü'l-ecel/murâkabetü'l-mevt.

¹⁰⁶⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 35, 85-86.

(sehv).¹⁰⁶⁷ Bu yönüyle teyakkuz bütün iyiliklerin (hayr), gaflet ve nisyân da bütün kötülüklerin (şer) aslıdır.¹⁰⁶⁸ Hatarâtın temyizi ve nefyinde en çok öne çıkan kavramlardan ikisi muhâsebe ve murâkabedir.¹⁰⁶⁹ Zira iki kavram da sadece dış davranışların değil, bütün duygu ve düşünce durumlarının eğitilmesi yönüyle ele alınmıştır.¹⁰⁷⁰ Bu cümleden olarak başta akıl olmak üzere zikredilen kaynaklar vasıtasıyla hatarâtın denetlenmesinin kişiye davranışlarının muhtemel sonuçlarıyla ilgili (iyi mi kötü mü) bir öngörü kazandırdığı ileri sürülebilir.

Muhâsibî'ye göre insanı günaha sürükleyen, davranışı boşa çıkaran hususların başında, nefis ve hevâsından kaynaklanan riyâ, ucb, kibir, haset, haram lokma yeme gibi erdemsizlikler gelmektedir.¹⁰⁷¹ Bu bağlamda ucba dair hatrelerle bilhassa riyâ ve riyâyâ dair hatarâtın nefyi, üzerinde en çok durduğu konulardandır. Riyânın nefyi ise iki manaya gelmektedir. Birincisi, riyâyı kabul eden ve ona dayanak teşkil eden durumların/hatarâtın (övülme isteği, yerilme endişesi, dünyalık kayıp korkusu, tamah vs.) ortadan kaldırılması; diğeri, riyâyâ çağırdığı zaman arız olan hatrenin reddedilmesidir.¹⁰⁷² Riyâ hatresi, sadece amelden önce değil, amel sürecinin herhangi bir aşamasında, amel bittikten ve hatta amele ihlâsla başladıktan sonra bile arız olabilir. Dolayısıyla riyânın nefyedilmesi durumu, eylemde bulunmadan öncedir.¹⁰⁷³ Muhâsibî, riyânın/riyâ hatresinin karşısına ihlâsı koyarak davranışın bütün aşamalarında bulunması gereken bir haslet olarak zikreder.¹⁰⁷⁴ Riyânın nefyedilip ihlâsın sağlanması, aklını doğru kullanmanın gereği ve göstergesidir.¹⁰⁷⁵

Hatarâtın (riyâ hatresinin vs.) nefyedilmesi konusunda nefisle mücadele (mücâhede, mükâbede), insan tabiatında bulunan birbirine zıt duygu ve hasletlerin

¹⁰⁶⁷ Gaflet, sonu gelmeyen arzu ve isteklere (tûl-i emel) sahip olma, bir hatırlatan (hâtir) olmazsa âhireti unutmadır. Nisyân da Allah'ı ve âhireti unutma manasına gelmektedir. İki durum da günahlara devam edip tevbeyle erteleme (tesvîf) nedenidir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 62-63, 85-86; *Kitâbü'l-Halve*, s. 454; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 80.

¹⁰⁶⁸ Açlıkla birlikte teyakkuz ve yakının en açık alametleri gam (hem) ve hüzn olup bunlar nefsin arzu (rağbe) ve şehvetlerini kesen bir fonksiyon üstlenmektedir. Gafletin en bariz alametleri ise kibir (batar), zevke ve eğlenceye düşkünlüktür. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 85-86, 87, 93-94.

¹⁰⁶⁹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 122, 126; Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 46.

¹⁰⁷⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 301, 302. Hatarât anında Allah'ın murâkabe edilmesi gerektiğini belirten sadece Muhâsibî değildir. Onun müridlerinden İbn Mesrûk da murâkabeyi havâtırın kontrol edilmesi bağlamında ele almaktadır. O, konuyla ilgili şunları söylemektedir: "Kalbe gelen hatarât konusunda Allah'ı murâkabe eden kimseyi, Allah bedenî hareketleri konusunda hatadan korur." Bk. Sülemî, *Tabakât*, s. 192.

¹⁰⁷¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 79, 167, 466; *en-Nesâih*, s. 99.

¹⁰⁷² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 167, 172, 184, 518-519.

¹⁰⁷³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 209-210, 270. Riyâ hatresinin sadece amelden önceki bir sürece işaret etmediği, amel esnasında ve amel bittikten sonra da olabileceğiyle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 260.

¹⁰⁷⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 192.

¹⁰⁷⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 190, 191.

etkisiyle başlangıçta zor olabilir.¹⁰⁷⁶ Bunu zorlaştıran ve örneğin riyâ hatresinin kabul edilmesine neden olan hususların başında hevâ ve şehvetin kuvveti, iyilik (tâat, hayır) konusunda tembellik ve isteksizlik, havf ve azmin zayıflığı, cimrilik, bencillik, dünya sevgisi,¹⁰⁷⁷ methedilme arzusu ve bundan alınan lezzet, zemmedilme korkusu ve bundan gelecek acı/üzüntü ile tamah¹⁰⁷⁸ gelmektedir. Bunlara davranışı ihlâsla yapma âdetinin az, gösterişle yapma alışkanlığının fazla olması da eklenebilir. Ayrıca, zayıf yaratılan insanın çocukluğundaki (sibâ) aklıyla buluş çağına gelinceye kadar sürekli insanlara karşı yapmacık (tasannu) hareketlerde bulunması ve bunun meydana getirdiği kimi alışkanlıklar da nefisle mücâhedeği güçleştirmektedir.¹⁰⁷⁹ Bu durum ayrıca tasannu ve riyânın kişilik hâline gelmesinde çocukluk dönemi anne-baba (çevre) tutum, davranış ve eğitiminin etkili olduğunun göstergesidir.¹⁰⁸⁰ Bu nedenle iç etkenler ile dış çevre hem riyâ gibi hatrelerin oluşumunda hem de bunların ortadan kaldırılmasında doğrudan etkilidir. Dolayısıyla riyâ gibi hatrelerin kabul ya da reddinde edinilen dinî ve ahlâkî alışkanlıklar da önemli faktördür. Bu nedenle Muhâsibî, ihlâsın huy hâline getirilip riyânın nefyedilmesi için mücâhedenin sürekliliğine (idmânü'l-mücâhede) vurgu yapar. Neticede hevânın çağrılarının kırılarak şehvetin zayıflaması, buna karşılık kalbin çağrılarının (devâ'î) kuvvet bulup azmin kuvvetlenmesi mümkün hâle gelir.¹⁰⁸¹

Hatarâta örneğin riyâ hatresine; kişinin tabiatından kaynaklanan baskın eğilimlerin (methedilme arzusu, tamah gibi), başka duyguların ve elde edilen alışkanlıkların eşlik etmesi mümkündür. Dolayısıyla hatarât ile arzu ve istekler (şehvet-şehvât), korku ve kaygılar gibi duygusal hâller birbirlerine bağlı süreçler olarak kabul edilebilir. Bu nedenle kalbe gelen hatarâtın kabul ya da reddinde, bu duygu ve eğilimlerin yoğunluğu ve baskınlığı da önemli hususlardır. Sonuçta kişinin arzu ve istek, beklenti, korku ve endişe, öfke ve tepkileri bakımından hazırbulunuşluğu da hatarâtın oluşmasında, ret ya da kabulünde etkilidir. Zira kalp burada, sadece gelen hatarâtı işleyen, yorumlayan, bilgi ve eyleme dönüştüren konumunda değildir. Ayrıca sahip olduğu tecrübe, bilgi, korku, endişe, şehvet vs. ile bunları karşılamak durumundadır. Örneğin riyâ hatresinin

¹⁰⁷⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 189-190; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 36-37.

¹⁰⁷⁷ Muhâsibî'ye göre dünya sevgisi, dünyada şan, şöhret ve tazim peşinde koşma, Allah hukukuyla ilgili birçok şeyi zayi etmeye sebep olmaktadır. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 69.

¹⁰⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 167-169, 171-173, 192. Bu nedenle Muhâsibî, riyâ hatresinin arız olması ihtimaline karşı amelin (tâat-ibâdet) mümkün mertebe gizli ve yalnız başına yapılmasını tavsiye eder. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 55; *el-Kasd*, s. 261.

¹⁰⁷⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 168-169, 185-192, 252.

¹⁰⁸⁰ Tahsin Kula, "el-Muhâsibî'ye Göre Riyâ'nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi", *DÜSBED*, Sayı: 19, Yıl: 9 (2017), ss. 37-49.

¹⁰⁸¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 192-193.

övölme isteği, dünyalık elde etme, zemmedilmekten korkma gibi başka duygu ve arzularla gelmesi mümkündür. Nihayetinde bu gibi haslet ve duyguların kendisinde baskın olan kimselerin riyâ benzeri hatreleri kabul etmeleri daha kolaydır. Kalpte yerleşik mezkûr haslet ve duygular, aynı zamanda hatarâtın nefyedilmesini de güçleştirmektedir. Neticede riyâyı nefyeden hususlar eşit olmayıp kişinin durumuna göre farklılık arz etmektedir.¹⁰⁸²

Hatarât, davranışı etkileyen içsel bir sürece işaret ederken sosyal çevrenin de hatarâtın oluşmasında etkili olduğu, bu nedenle sadece iç etkenlerin değil, dış etkenlerin de hatarâta etki ettiği¹⁰⁸³ söylenebilir. Hatta çevre, sadece hatarâtı etkileyen değil, bunun nefyini güçleştiren faktör olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle Muhâsibî, olumsuz duygu, düşünce ve davranışlara (gıybet vs.) neden olup iyiliklerden alıkoyması nedeniyle sosyal çevrenin (arkadaş, dost vs.) iyileştirilmesinden, hatta gerektiğinde bu çevrenin terk edilmesinden bahsetmekte, bunu perhiz (himye) yapmaya benzetmektedir. Ona göre insanlar sağlıklı kalma ve uzun süre devam edecek hastalıklara maruz kalma korkusuyla sevdikleri şeylerden uzaklaştıkları gibi Allah'tan sakınan kimsenin (müminin) de âhiret hayatını olumsuz etkileyecek kötülüklere karşı perhizde devamlılık göstermesi gerekir.¹⁰⁸⁴

Muhâsibî, Allah hukukuna riayet eden kimseleri, hatarât karşısındaki tutum ve hassasiyetlerine göre farklı menzillerde ele almaktadır:

I) (Azmi ve irâdesi) en kuvvetli olanlar, Allah'ın bütün haklarına inandıktan (itikâd) sonra her hatarât için kitap ve sünnetten delil getiren, sebep, sonuç, vakit ve irâdeleriyle bunları iyice düşünüp değerlendiren, ilk hâtır geldiğinde insanlar tarafından bilinmeyi değil, Allah'ın bilmesini yeterli gören kimselerdir.

II) Allah hukukuna riayette gaflete düşenlerdir. Bunlar kalbî amelleri harekete geçiren hatarât anında Allah'ın hoş görmediği şeyleri düşünerek itikat ve davranışa dönüşmeden kalplerini bunlardan temizlerler.

III) Kalp hatarâta itikat etmeden önce Allah hukukuna riayet ve murâkabeden gafil olan, ancak daha sonra pişmanlık duyup tevbe edenlerdir.

IV) Allah'ın hoş görmediği duygu ve düşünceler kalplerinde yerleşen, organlarıyla da bunları davranışa dökmeye azmedenlerdir. Ancak murâkabe ve Allah hukukuna riayetten gafil olan bu kimseler de daha sonra pişman olup tevbe ederler.

¹⁰⁸² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 185, 194.

¹⁰⁸³ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 156.

¹⁰⁸⁴ Geniş bilgi için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 310-323; *Âdâbü'n-Nüfûs*, s. 55.

V) Murâkabe, hayâ ve takvâdan gafil olarak kalbe yerleşen hatarâtı, davranışlarla ortaya koyan (bir anlık bakış gibi) ancak eylem bitmeden pişmanlık duyup (havf, hayâ vs. nedeniyle) bundan vazgeçenlerdir.

VI) Allah'ın hoş görmediği davranış sona erinceye kadar murâkabe ve takvâdan gafil olanlardır. Bunlar eylem sona erdikten sonra pişman olup tevbe ederler ve işledikleri günahlar hususunda ısrarcı olmazlar.

VII) Allah'ın hoş görmediği davranışları yapıp bitirinceye kadar gaflette olan kimselerdir. Bunlar, murâkabe nedeniyle işledikleri günahlardan bazılarına pişman olup tevbe etmelerine rağmen bazılarına da devam ederler. Tevbe konusunda da ciddi davranmazlar.¹⁰⁸⁵

3.1.2. Davranışın Oluşum Süreciyle İlgili Diğer Unsurlar

Muhâsibî'nin birincisi, kişinin aklî açıdan eylemde bulunmaya hazırlık, diğeri ise bunun davranış hâline getirilerek gerçekleştirilmesi olmak üzere eylem sürecini iki temel kategoriye ayırdığı söylenebilir. Hatarâtla birlikte *hadîsu'n-nefs*, bu sürecin ilk basamağını teşkil etmektedir. Ancak Muhâsibî, kavramı bazen kasd ve azme yakın manada da kullanır. Hadîsu'n-nefs, kişinin bir eylemi yapıp yapmadaki şüphe, tereddüt ve kararsız düşüncelerinin tümü¹⁰⁸⁶ olarak tanımlanabilir. Muhâsibî'ye göre hadîsu'n-nefs, kalbe henüz yerleşmeyip kalbin itikadına ve eyleme dönüşmeyen düşüncelerdir (hatarât).¹⁰⁸⁷ Hadîsu'n-nefsi, kalbe gelen hatarât şeklindeki izahı, kavramları bazen birbirine yakın kullandığının göstergesidir. Nitekim namazdayken arız olan hadîsu'n-nefsi; nefsin (havâtıru'n-nefs) ve vesvesenin havâtırı (havâtıru'l-visvâs) olmak üzere ikiye ayırır. Nefisten kaynaklananlar önceden düşünüp tasarlayarak (taammüden) ya da yanılarak (sehven) olabilmektedir. Sehven olan sahibinin isteği dışında olduğundan bunda herhangi bir sorumluluk yoktur. Taammüden olan ise günah olup tevbeyi (istiğfar) gerektirmektedir. Muhâsibî, şeytandan gelen *vesvese*, *havâtır* ve *hadîsu'n-nefs* farkına da değinir. Hadîsu'n-nefs kolaydır. İsteyerek, görerek, düşünerek (reviyye, irâde ve muhâtaba), kastederek, araştırarak, inceleyerek (kasd ve tefakkud) istenilendir (yurâd). Bunların tümü de nefisten olup bu yönlerden başka bir yönle olmaz. Şeytandan gelen ise ilkâ etmek suretiyle meydana gelir. Nefis yoluyla meydana gelen

¹⁰⁸⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 96, 126-129, 185-186.

¹⁰⁸⁶ Sâlih b. Ğânim es-Sedlân, *en-Niyye ve Eseruhâ fi'l-Ahkâmî 'ş-Şer'iyye*, I-II, Mektebetu'l-Haricî, Riyad 1984, I, s. 118.

¹⁰⁸⁷ fe hadîsu'n-nefs innemâ hüve terviye... Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 297, 300-301.

vesvese de şeytanın verdiği vesveseye benzemez. Kişi (kul) bunu bilip ayırt edince şeytanın hangi maksatla kendisine yaklaştığını anlar.¹⁰⁸⁸

Hadîsu'n-nefs, genellikle irâdenin tereddüt ettiği, şüphe içerisinde olduğu aşamasına, niyet ise kati olan irâdeye denk geldiğinden her iki kavram birbirinden farklıdır. Kalbin bu neviden duygu ve düşüncelerde ısrar etmesi (i'tikâdu'l-kalb) neticesinde bunların niyet hâlini alması mümkündür. Bu nedenle niyete dönüşmeyen ve taammudî olmayan hadîsu'n-nefste herhangi bir sorumluluk yoktur.¹⁰⁸⁹ Muhâsibî, bu gibi iç konuşmaların kalbin itikadı hâlini alıp niyete dönüşmeden terk edilmesi, bu nedenle yapılıp yapılmaması noktasında tereddüt bulunan bu düşüncelerin iyi yönde teke düşürülmesi gerektiğini söyler. Çünkü ona göre bir kalpte iki zıt niyet bir arada bulunmaz. Başka bir ifadeyle kalbin hem Allah'a isyan niyetinde ısrar edip hem de ona kemâl anlamda tâatte bulunması mümkün değildir. Muhâsibî bunu, "Allah bir insana iki kalp vermemiştir"¹⁰⁹⁰ âyetiyle temellendirir.¹⁰⁹¹

Davranış süreciyle ilgili kavramlardan biri, *taleb*'tir. Muhâsibî, talebi sık kullanmamakta, kullandığı yerlerde bazen temenni ve arzu seviyesinde kalan, kesin bir kararlılık ve ısrar teşkil etmeyen isteği¹⁰⁹² bazen de -belli bir ihtiyaçtan ötürü- eylem yönündeki kararlılığı¹⁰⁹³ ifade eden bir mana yüklemektedir. "Kişinin hürriyet talebi, basîreti örten bir beladır"¹⁰⁹⁴ ve "her ne hikmetse insanların faydası az olan şeye talepleri, faydası çok olana karşı besledikleri taleplerinden fazladır"¹⁰⁹⁵ derken kişinin arzu, istek ve temennilerinin taleplerine yön verdiğini belirtir. Arzu, istek ve temenni anlamında talep genellikle nefis kaynaklı olsa da¹⁰⁹⁶ bunun iyi ve ahlâkî bir yönelim ve kararlılık ile bir ihtiyacı bildirmesi de mümkündür.¹⁰⁹⁷ Nitekim hadis talebinden (öğreniminden),¹⁰⁹⁸

¹⁰⁸⁸ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 34-35.

¹⁰⁸⁹ Muhâsibî, konuyu "Nefse doğan düşüncelerin günahı ümmetimden kaldırılmıştır" hadisi (bk. Müslim, *Sahîh*, "İmân", 47) ile Osman b. Maz'ûn rivayetinden hareketle ele almaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 300-301. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'den "Allah ümmetimden konuşmadıkça ve amelde bulunmadıkça içinden geçirdikleri şeylerden (mâ hadeset bih) sorumlu tutmamıştır" hadisi de rivayet edilmiştir. Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Talâk", 11 (hadis no: 5269); Müslim, *Sahîh*, "İmân", 201; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Talâk", 15; Nesâî, *Sünen*, "Talâk", 22; Tirmizî, *Sünen*, "Talâk", 8; İbn Mâce, *Sünen*, "Talâk", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 393.

¹⁰⁹⁰ Ahzâb, 33/4.

¹⁰⁹¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 301.

¹⁰⁹² Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 145.

¹⁰⁹³ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 468. "Rahman'a talepteki rağbetin içselleştirilmesi"ndeki *taleb* de belli bir kararlılığı bildirmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 28.

¹⁰⁹⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 131. İfade, Allah'a kulluğun tercih edilip hürriyetin talep edilmesi yerine, hürriyetin Allah dışındaki şeylerde aranması ya da Mu'tezilenin vahiy karşısında akla tanıdığı hürriyet şeklinde anlaşılabilir.

¹⁰⁹⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 83.

¹⁰⁹⁶ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 84.

¹⁰⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 145, 146.

¹⁰⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 112.

kulun âhireti,¹⁰⁹⁹ Allah'ın rıza ve sevabını,¹¹⁰⁰ Allah'a yakın olmak için nafileleri,¹¹⁰¹ iyi davranış ve¹¹⁰² sıdkı taleb etmesinden¹¹⁰³ bahsetmesi, buna örnektir. Bu düzeyde bir talebin şuur seviyesine yükselmesi, iyi veya kötü herhangi bir niyetle mümkündür.¹¹⁰⁴ Niyetin irâde ve talepten daha güçlü ve etkili bir yönelimi ifade ettiği söylenebilir. Eylemle ilişkisi açısından ise niyetten önceki bir safhayı teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle niyet, talebe göre eyleme daha yakın bir aşamayı belirtmektedir. “Dünya ehli insanlar bir şey yapmayı irâde ettikleri zaman talep ile başlarlar. Ve bu ameli yapacakları vasıtayı talep ederler. Yoksa bu ameli yapmak için elbette başka bir yol yoktur”¹¹⁰⁵ derken talebi, niyetten önceki aşamaya işaret edecek şekilde kullanır. Bu nedenle insan, iyi-kötü herhangi bir şeyi veya fiili öncelikli olarak talep eder; daha sonra ise bu talep netleşerek inanma ve kalben kesin bir itikada dönüşür. Bu itikâd ve kasd kişinin kalbinde vazgeçilmez bir yönelime dönüşerek niyet hâlini alır. Niyet de kulun bir şeye veya bir eyleme bilinçli yönelişi ve o eylemi gerçekleştirmeye yönelik kesin kararlılığıyla azme dönüşür.¹¹⁰⁶

Muhâsibî'nin davranış süreci ve niyetle ilgili kullandığı diğer bir kavram **hemm**'dir. Hemm/himme, sözlükte bir işi yapmaya niyet, kalbin hayır-şer nevinden bir fiili yapmadan önce buna akdetmesi, azmetmek, gayret göstermek, önem vermek, istemek (irâde), tasalanmak¹¹⁰⁷ gibi anlamlara gelmektedir. *Hemmden* türeyen *himmet* (ç. himem) ise sözlükte meyil, arzu, istek, azim (azmin başlangıcı) gibi manalara gelir. Terim olarak kendisinin ya da bir başkasının kemâlini elde etmek için kalbin bütün rûhânî kuvvetiyle herhangi bir beklenti ve korku duymadan Allah'a teveccühü ve onu kastetmesidir.¹¹⁰⁸ Bu anlamıyla himmet, niyetin ulvî şeylere yönelmesini ifade etmektedir.¹¹⁰⁹

Muhâsibî, hemme bazen yapılmak istenen ancak yapılamayan eylemlere dair düşünce, bazen düşüncenin bir eylemi yapıp yapmama yönündeki tereddütlü hâli bazen

¹⁰⁹⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 100.

¹¹⁰⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 105; Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 268.

¹¹⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 112.

¹¹⁰² Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 94.

¹¹⁰³ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 105.

¹¹⁰⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 148.

¹¹⁰⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 100.

¹¹⁰⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 148.

¹¹⁰⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 173; İbn Manzûr, *Lisân*, “h-m-m” md. XV, s. 137-139; Cevherî, *es-Sihâh*, “h-m-m” md. VI, s. 2061; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, “h-m-m” md. XXXIV, s. 118-125; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “Hemm” md., s. 215.

¹¹⁰⁸ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, “himmet” md. s. 215-216; Mehmet Demirci, “Himmet”, *DİA*, ss. 56-57.

¹¹⁰⁹ Bk. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 568.

de düşünmek (terviye), karar vermek, gayret ve istek, yönelme, amaç ve gaye¹¹¹⁰ gibi anlamlar vermektedir. Kalpteki niyet ve düşünceleri ifade etmek üzere kimi zaman *hemmin* çoğulu *himemi* de kullanır.¹¹¹¹ Yakın ya da uzak bir ameli irâde etmek demek olan *hemmin*¹¹¹² her zaman eylemle sonuçlanma zorunluluğu yoktur. Zira kavramı, çoğu zaman kalbin yapmayı istediği düşünce olarak ele almaktadır.¹¹¹³ “Düşüncenle (hemm) kabirleri ziyaret et!”¹¹¹⁴ sözü bununla ilgilidir. Hemmin eylem yönünde gelişip eylemle sonuçlanması da mümkündür. “Kulun güzel bir amel yapmaya hemmettiği, yapıp bitirdiği zaman...”¹¹¹⁵ ifadesi, istek ve düşünce anlamında hemmin eylemle sonuçlanabileceğinin göstergesidir. Kişinin yapmayı düşündüğü, niyetlendiği şeyleri gözetmesi gerektiğini söylerken hemme yer verip azm ve niyet anlamı taşıyan hemmden sorumlu olduğunu¹¹¹⁶ belirtmektedir.

Muhâsibî, bu süreci hemmin zail olup akde dönüşmesi olarak adlandırır. Hemmin akde dönüşmesi ise mesuliyet sebebidir. Dolayısıyla kişi akde dönüşmeyen hemmden sorumlu değildir. Örneğin hemm günah işleme yönünde akde dönüştüğünde bu akdin kendisi de bizzat günah sayılmaktadır.¹¹¹⁷ Akde dönüşmeyen hemmin terk yönünde cereyan etmesiyle ise kişi sevap elde eder. Günah işlemeyi düşünmek (el-hemmu bi's-seyyie) ise iki şekilde tezahür etmektedir (hemmân): Günahı işlemeye karar vermek (icmâ') ve bunu uygulamaya koyulmak (izmâ'). Başka bir ifadeyle eylem süreci öncelikle kalpten geçirme/akdetme (el-'akdu bi'l-kalb), sonra da akılda planlayıp uygulama (icmâ'u mine'l-'akl) olmak üzere iki aşamadan oluşmaktadır. Ancak bazı günahlar, bu iki aşama (kalbiyle akdedip karar verme ve akıyla uygulamaya geçme) olmaksızın sadece zihinde (bâl) bir fikir ve düşünce (hemm) olarak kalır. Dolayısıyla bu düşünce, kalple akdedip karar verme ve akıyla uygulamaya geçme (icmâ' ve izmâ') nevinden olmayıp gelip geçici/sabit olmayan bir düşüncedir (hemm). Bu nedenle eyleme dair yönelimlerin belli bir niyete/kasda dayanan ve herhangi bir niyete/kasda dayanmayan olmak üzere ikiye ayrılması mümkündür.¹¹¹⁸

¹¹¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 31, 46, 68, 101, 354, 436; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 140; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 71; Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühed*, s. 36-37.

¹¹¹¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40; *er-Ri'âye*, s. 31, 385.

¹¹¹² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103.

¹¹¹³ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103.

¹¹¹⁴ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 73.

¹¹¹⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 106.

¹¹¹⁶ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 50.

¹¹¹⁷ Muhâsibî, bir kötülüğe hemmedilip eyleme dönüşmediği sürece bundaki sorumlulukla ilgili farklı rivayetlerin olduğunu belirtir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi A'mâl*, s. 105.

¹¹¹⁸ Bk. Muhâsibî, *Kitâbu'l-Halve*, s. 467; *el-Mesâil fi'z-Zühed*, s. 36-37.

İyilik konusunda da benzer bir süreç söz konusudur. İyilikte bulunmayı düşünüp (hemm) bunda karar kılmanın (icmâ') kendisi bizzat iyiliktir (hasene) ve karşılık, eylemin düşünülmesinden başlayarak eylemle neticeleninceye dek katlanarak devam etmektedir. Dolayısıyla iyi bir eyleme (nafile vs.) dair hemmin akd ve eylem yönünde gelişmesiyle buna verilecek karşılık (sevâb) da katlanmaktadır. Ancak eylemdeki amaç ve gayenin Allah rızası olması gerekmektedir. Zira Muhâsibî, kendisiyle Allah rızasının murat edilmediği bir eylemin terkinin farz olduğunu söylemektedir. Bu nedenle ona göre sadece eylemin kendisi değil, buna dair düşünce sürecinin (irâde, hemm, niyet gibi) de iyi olması gerekmektedir. Bununla birlikte örneğin nafilelerde yapıp yapmama yönünde bir düşünce durumu ve seçim hâli varken farz ibâdetlerde böyle bir iç geçirme (temsîl), isteğe bağlılık ve tereddüt hâli söz konusu olmayıp -zira farzı terk etmeyi düşünme, günah cümlesindendir- bunda herhangi bir iyilik de yoktur. Dolayısıyla farzı yapmak gibi farza niyet de iyilik dolayısıyla sevap nedenidir.¹¹¹⁹

Muhâsibî, iki ya da birkaç şeyden birinin bilinçli olarak tercihi anlamına gelen¹¹²⁰ *ihtiyâr*'a ise çok az yer verir. “Kulun ubudiyeti ihtiyârı, kendisi için şifadır, fuâd için serinliktir, görmeye ciladır”¹¹²¹ derken kavrama, tercih ve seçme anlamı yüklemiştir. Bu yönüyle ihtiyâr, bir şeyi diğerine nispetle daha hayırlı ve faydalı görmek anlamına gelmektedir. Başka söylemle bu tercih, iyiye ve hayırlı olana dair bir yönelmeyi ifade edip kavramın dinî-ahlâkî eylemelere yönelik bir tercihi ifade ettiği¹¹²² söylenebilir. Ayrıca kulun kendi ihtiyârı ile sadece muhâsebeye yönelip teferrüd etmesinden, âriflerin tevazuu ihtiyârlarından bahsederek bu iyiyi tercih ve yönelimi ifade ettiği görülmektedir. Ancak rızâ makamına erişmenin kolaylığından bahsederken bunun kişinin kendi nefsi için yaptığı tercihler (ihtiyâr) yerine Allah'ın o kimse için yaptığı ihtiyârların daha hayırlı olduğunu anlamaktan geçtiğine¹¹²³ yönelik ifadesi, kavramı irâdeye yakın kullandığının göstergesidir. İhtiyârın, irâde ve meşîetten daha dar ve özel bir manaya sahip olması, iki şeyden birinin tercihi gibi nedenlerle kelâmcılar, Allah'a nispet edildiğinde ihtiyâra irâde manası vermişlerdir.¹¹²⁴ Ayrıca nefsin lehine olanın tercihinden hareketle kavramın kimi zaman olumsuz bir tercihi ifade edebileceği de ileri sürülebilir.

¹¹¹⁹ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî'z-Zühd*, s. 36-37; *Kitâbu'l-Halve*, s. 469.

¹¹²⁰ Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 119-121; H. Yunus Apaydın, “İhtiyâr”, *DİA*, İstanbul 2000, XXI, ss. 575-576.

¹¹²¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 131.

¹¹²² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, (çevirenlerin girişi), s. 153.

¹¹²³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230, 246, 275.

¹¹²⁴ Tehânevî, *el-Keşşâf*, s. 119-121.

Muhâsibî, sözlükte; bir şeyi/kimseyi diğerlerine üstün tutma, tercih etme, fedakârlıkta bulunma gibi anlamlara gelen *îsâr*'ı,¹¹²⁵ olumlu/olumsuz tercih ve yönelimleri ifade etmek üzere kullanmaktadır. Dünyanın âhirete tercihi (îsârü'd-dünyâ) derken olumsuz; tevazuun kibre, âhiretin dünyaya, Allah'a tâatin isyana, Allah'ın başkasına, ona muhabbetin hevâyâ, ilmin cehle, Allah'ın sevdiği şeyleri çirkin gördüğüne ve tevbenin tercihi¹¹²⁶ derken olumlu anlamıyla kullanmıştır. Bu manasıyla kulun ihtiyârı artık îsâra dönüşmüş, nefsi ve şehvî duygular bırakılarak sadece Allah'ı murat eder hâle gelmiştir. Bu nedenle ihtiyârdaki iki farklı şey arasında gidip gelen yönelişler, îsârda salt hayra yönelme olarak tebarüz etmiştir denilebilir. Bu anlamda tercihteki şüphe ve tereddüt yerini dinî ve ahlâkî olanın tercih edilmesine bırakmıştır. Muhâsibî, îsârı, kişinin başkasının yarar ve çıkarını tercih etmesi veya bir zarardan öncelikle onu koruması¹¹²⁷ anlamıyla da kullanmaktadır.¹¹²⁸ Onun bu bağlamda tercih ettiği diğer bir kavram ise nasihattir (nush).¹¹²⁹

Kişinin istek ve irâdesinin bir eyleme ait sonuca yönelmesini, eyleme yönelik kararlı ve güçlü bir azmi bildiren, bu yönüyle çoğunlukla eylemle neticelenen kavramlardan biri *kasd*'tır.¹¹³⁰ Muhâsibî, kavrama, kişinin eylemde bulunma amaç ve gayesi, eyleme yönelik nihai amaç ve eyleme karar verme yönündeki kuvvetli irâdesi¹¹³¹ anlamı verir. Örneğin bedenle yapılan eylemlerde, kalbin kastından¹¹³² bahsederken bunu daha çok irâdenin eyleme yönelik güçlü yönelimini belirtecek şekilde kullanır. Kavram bu yönüyle kalbin eyleme yönelik kesin kararını ifade etmektedir ki Muhâsibî bunu, “kasdu zamâir” şeklinde belirtir. Fiil gerçekleşmese bile fiil yönündeki kasd, sorumluluk nedenidir.¹¹³³ Kasdı irâdenin Allah'a ve hidayet yoluna yönelmeyi¹¹³⁴ belirtecek şekilde

¹¹²⁵ Mustafa Çağrı, “Îsâr”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 490-491; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “îsâr” md. s. 37.

¹¹²⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 113, 124, 138; *er-Ri'âye*, s. 326, 352, 427; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 81; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 88, 97, 165; *el-Mekâsib*, s. 52.

¹¹²⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “îsâr” md. s. 37.

¹¹²⁸ Bu anlamıyla îsârı, tevazunun türlerinden biri kabul eder. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 23, 31. Ayrıca bk. *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 132; *en-Nesâih*, s. 203.

¹¹²⁹ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 92-93.

¹¹³⁰ İbn Manzûr, *Lisân*, “ksd” md. XI, s. 179-180; Sedlân, *en-Niyye*, s. 99, 105. Buna göre kişinin şimdiki eylemleriyle ilgili yönelimi kasd ve niyet olarak adlandırılırken gelecek eylemlerle ilgili olan yönelimler ise azim kelimesi ile ifade edilmektedir. Bk. Sedlân, *en-Niyye*, s. 105. Bu durumda azim gelecekle ve gelecekte yapılması düşünülen eylemlerle ilgili olabildiğinden kendisini zayıflatacak veya değiştirecek bir durum söz konusu iken kasd, azme göre eylemle birlikte olan kati veya onunla birlikte olmaya yakın bir irâdeyi ifade etmektedir. Bu yönüyle kasdın eyleme daha yakın bir sürece azminse kasdın sonucu ve amacına işaret ettiği söylenebilir. Bk. Ömer Süleyman Eşkar, *Makâsidü'l-Mükellefîn fî mâ Yute'abbedu bihi li'r-Rabbi'l-'Âlemîn*, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1981, s. 19; Sedlân, *en-Niyye*, s. 100-101.

¹¹³¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 154; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 37.

¹¹³² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 125.

¹¹³³ Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 37.

¹¹³⁴ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 38; *el-Mekâsib*, s. 111.

daha özel bir manada da ele alır. Buradaki kasdın ise eylemin Allah’a yönelme ve Allah’a yakınlaşma amacıyla yapılmasına yönelik irâdeyi ifade ettiği¹¹³⁵ söylenebilir.

Azm sözlükte, kalbin herhangi bir eylemi yapacağı ya da yapmayacağına dair kesin itikâdı, bir şeyi ısrarla istemek, ona yönelmek, irâdede kararlılık göstermek, kastetmek, sabır, gayret, çaba sarfetmek, kalbin fiil ve eylemin yapılmasına kanaat getirmesi ve bundaki sürekliliği¹¹³⁶ ifade etmektedir. Kavram, Kur’ân’da genellikle kasd, sabır, kararlılık, kesin karar, tahkik etmek gibi anlamlara gelir.¹¹³⁷ Azimde hadîsu’n-nefste olduğu gibi eylemin yapılıp yapılmayacağına dair bir tereddüt ve kararsızlık hâli mevcut değildir. Aksine azimde; bir eylemi yapmaya istekli olma, bir şeyi tasarlama, planlama ve irâdenin eylemi yapma yönünde kuvvet kazanması durumu söz konusudur. Bu nedenle azmin tereddüt hâlinde sonra eylemin işlenmesi yönündeki güçlü irâdeyi ifade ettiği söylenebilir. Buna göre azmin öne çıkan anlamı, bir şeyi irâde etmek için ona yönelmek ve kastetmektir¹¹³⁸ denilebilir. Nitekim Râğıb da azmi, kalbin bir eylemin gerçekleşmesine dair kararlığı¹¹³⁹ olarak tarif etmektedir. Bu anlamda azmin, irâde sahibinin eylemine devam etme veya bu eylemden vazgeçme kararını kesinleştirdiği bir irâde durumunu ifade ettiği söylenebilir. Başka birinin eylemi için herhangi bir azm söz konusu olmadığından irâde sahibinin yalnız kendi fiili ile ilgili bir irâdeyi ifade etmektedir.¹¹⁴⁰

Niyetle ilişkisi bağlamında ele alınacak olursa azimde, azmedilen eylemin sürekliliği ve tekrar edilmesinde ısrarcı olma durumu söz konusuysa niyette böyle bir zorunluluğun olmadığı görülmektedir. Yine niyetin eylemle birlikteliğine rağmen azimde eylemle birlikte olma gibi bir zorunluluk bulunmayabilir. Nitekim Muhâsibî’nin kimi zaman azmi (ilk azmi) niyet olarak da adlandırır ve bunun amel olmadığı daha doğrusu amelle sonuçlanma gibi bir zorunluluğunun bulunmadığını¹¹⁴¹ belirtir. Ayrıca kasd anlamındaki niyet şimdiki ve gelecekteki eylemlere yönelikken azimde bu yönelme çoğunlukla şimdiki eylemlerle ilgilidir. Bununla her iki kavramın (niyet ve azm) eylemi yapma, terk ya da nefyetme yönündeki teveccühü, irâde ve kasdı ifade etme açısından

¹¹³⁵ Eserlerinden birinin adının *el-Kasd ve’r-Rücû’ İlallâh* olduğu göz önünde bulundurulursa bununla hususi olarak irâdenin Allah’a yönelmesinin kastedildiği anlaşılabılır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 221.

¹¹³⁶ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, III, s. 149; İbn Manzûr, *Lisân*, IX, s. 193-194; Râğıb, *el-Müfredât*, “azm” maddesi, s. 565; Sedlân, *en-Niyye*, I, s. 101.

¹¹³⁷ Sedlân, *en-Niyye*, I, s. 100. Şu âyetlerde de azmin bu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir: Âl-i İmrân, 3/159; Bakara, 2/227, 235; Tâhâ, 20/115; Lokmân, 17.

¹¹³⁸ Sedlân, *en-Niyye*, I, s. 100-101.

¹¹³⁹ Râğıb, *el-Müfredât*, “azm” maddesi, s. 565.

¹¹⁴⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk*, s. 168.

¹¹⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 472.

ortak oldukları söylenebilir. Nitekim azim, niyetle olur¹¹⁴² derken iki kavramı birbirini gerektirecek şekilde kullanmaktadır. Ancak niyet, irâde, azm ve kasd kavramlarının kimi zaman aynı manada -özellikle sözlük anlamı olarak- kimi zaman da aralarında amm-hass ilişkisi kuracak şekilde kullanıldığı gözden uzak tutulmamalıdır.¹¹⁴³

Muhâsibî, azmi genelde bir şeyi yapma ya da yapmama yönünde irâdenin güç kazanması yönüyle ele alır. Kimi zaman ilk/önceki azimden söz ederek ikinci azmin varlığını ihsas ettirir. Birinci azimle kastettiği husus, irâdenin amele yönelme ve buna dair istekte bulunma hâlidir. Bu anlamıyla azim amel olmadığı gibi amelle neticelenen güçlü bir irâdeyi de ifade etmeyebilmektedir. Başka bir anlatımla bir ameli yapmaya azmetmek, ameli bizzat yapmak, bütünüyle gerçekleştirmek demek değildir. Bu yöndeki bir azm, ameli yerine getirme gücünün bir kısmını teşkil etmektedir. Amelde bulunmaya azmetmek, nefis için o ameli yapmaktan daha kolaydır. Zira sadece bir fiile yönelik azim, nefiste meşakkat, yorgunluk ve zorluk vs. meydana getirmemektedir. Dolayısıyla bu azmin nefsin zorluk ve sıkıntılara katlanmak istememesi, dünya zevklerinden uzak durmaya yanaşmaması gibi nedenlerle amelle sonuçlanması mümkün olmayabilmektedir. Bu nedenle bir kimse, bir eylemi yapmaya kesin bir azimle yönelmesine rağmen bunu eyleme dönüştürürken doğacak zorluk, sıkıntı ve şehvetin etkisiyle azmi gevşeyip eylemden vazgeçebilir ve neticede azim ilk aşamada kalabilir. Bu durumda azmin eylemin zorunlu nedeni değil, eyleme sevk edici olduğundan bahsedilebilir. İlk azimden sonraki azmin ise eyleme yakın/eylem esnasındaki süreçlerden birini ve kişinin bir fiili yapma/yapmama yönündeki kesin kararını ifade ettiği söylenebilir. Bu durumda azmedilen eylemin ilk aşamada gerçekleşmemesi durumunda bunun ikinci aşamada eyleme dönüşme ihtimali yüksektir. Ancak azim ve niyet, eylemle sonuçlanmazsa bile bunların kalbe yerleşip kalbin itikadına (akdine) dönüşmesi sorumluluk nedenidir. Zira eyleme dair azim ve niyet, bizzat fiil sayılmaktadır.¹¹⁴⁴

Muhâsibî'ye göre kötü bir fiile azmedip bunu sürdürmek ile iyi bir amele azmedip bundan vazgeçmek, hevâ ve şeytanın kişi üzerindeki hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden nefsin bir amele gerçekten azmedip yapma/yapmama yönündeki irâdesi amel esnasında ortaya çıkmaktadır. Muhâsibî bu durumu; rıza, tevekkül ve kötü ahlâktan (riyâ, ucb ve kibir gibi) kaçınma gibi durumlarda ihlâsla amel etmeye azmetmeyle aldananları anlatırken ele alır. Ona göre bazı insanlar, amel esnasında ihlâsla amelde bulunma

¹¹⁴² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 67.

¹¹⁴³ Sedlân, *en-Niyye*, I, s. 100-105.

¹¹⁴⁴ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 471-472; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 67; *el-Kasd*, s. 297.

azimlerinden gafil kalarak yanılp (ğaflet ve sahv) riyâya düşebilmektedirler. Buna sebep olan husus ise insanların amel esnasında nefislerini gözetleyip sorgulamamaları ve azimlerini kontrol (tefakkud) etmemeleridir. Bu şekilde sadece azimlerine dayanan ve amel esnasında buna riayet etmeyenler, azimleri kendilerini aldatan ve azimlerinin gereğini yapmayanlardır. Nefsin vefalı olduğu ise amelden önceki azmin iyi bir eylemle (Allah'ın vacip kıldığı) neticelenmesi ya da kötü bir eylemden sakınma neticesinde anlaşılabilir.¹¹⁴⁵

Zikredilen yönüyle azimde de bir sahihlikten¹¹⁴⁶ söz edilebilir. Burada sahihlik, azmin Allah için olması, âhirete yönelik olup davranışla uygunluk arz etmesidir. Örneğin Muhâsibî'ye göre hilm, öfkenin kontrol altında tutulması, karşı koyabileceği bir kimseden gelen hoş görülme bir durum karşısında kişinin kendini kontrol etmesini ifade etmektedir. Bu yüzden kızgınlık anında hilme azmetme, buna niyet olup hilmin kendisi değildir. Zira kişi ancak kızgınlık anında nefsinin yumuşak huylu olup olmadığına hükmedebilir. İhlâslı olmaya azim de bir tür niyet olup ihlâsın kendisi değildir. Çünkü amel esnasında ihlâstan söz edilebilir. Ve kişinin gerçekten ihlâsa azmetmiş olması için azmettiği şeyin Allah için olması gerekir. Bununla birlikte doğrudan bedenle ilgili olmayıp kalbe ait eylemler bundan istisnadır. Sünnete ittiba edip sünnet yolunu benimsemek bu minvaldedir.¹¹⁴⁷

Muhâsibî'ye göre eylemin, bilginin (ilim-ma'rifet) zıddı yönde gelişmesi ve bunun tekrarı durumunda azim ve niyet zayıflayabilir. Böyle kimseleri ise bilgilerinin azimleriyle çelişen, bilgilerini az kullanmalarından ötürü davranışta bulunma kudretleri zayıflamış hatta ortadan kalkmış olarak niteler. Bunlar aynı zamanda kötü olduğunu bilmelerine rağmen kötü davranışlarda bulunur ve bunları küçümseyerek devam ettirirler. Bunları terk etme azmi de göstermezler. Bilgi-azim ve davranış arasındaki bu uyumsuzluk, nefis/hevâ ve şeytanın hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Bunlar, azimlerini bilgi yönünde kullanmadıklarından günah ve masiyetlere daha kolay düşerler. Bu çelişkili durum tevbe konusunda da görülmekte ve eski günahlara kolayca dönülebilmektedir. Muhâsibî, iyi eylemlerde bulunma ve kötü olanlarından tevbe edip bunlara dönmeme azmindeki kimseleri, “insanların azim sahibi olanları (ûlû'l-‘azm)” olarak adlandırmakta ve bunları insanların en faziletli¹¹⁴⁸ olarak nitelemektedir.

¹¹⁴⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 84, 471, 472.

¹¹⁴⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 81, 100, 110. Azimeti iyi ve güzel (hüsnü 'azîme) şeklinde nitelemesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühâd*, s. 29.

¹¹⁴⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95; *er-Ri'âye*, s. 185, 453, 472.

¹¹⁴⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 64.

Sözlükte dilemek, istemek,¹¹⁴⁹ seçmek, tercih etmek, ayırmak, emel, iştıyak, şehvet, arzu (etmek), meyil (nüzu‘), rağbet, hırs, heves, eğilim, maksad, murâd, niyet gibi anlamlara gelen **irâde**, terim olarak nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir eylemi, amaç ve gayeyi gerçekleştirmek istemesi, ona yönelmesini¹¹⁵⁰ ifade eder. Irâdeye, herhangi bir işe tahsis edilen nitelik, canlının¹¹⁵¹ yarar getireceğine inandığı bir şeyin peşinden gitmesi ya da bir zararı defedeceği şeyden kaçınması¹¹⁵² gibi anlamlar da verilmektedir. Karâfi’ye göre irâde; azm, tasarlama, niyet, şehvet, kasd, seçme, tercih etme, hüküm verme, kader, inâyet ve meşiet gibi farklı kelimeleri bünyesinde barındıran üst bir kavramdır. Ona göre irâde, akılda bulunan ve bulunmayana bizzat hasredilmesi gereken bir niteliktir.¹¹⁵³ Râğıb’a göre köken olarak bir şeyi kibarca tekrar tekrar talep etmek, bir şeyin ardından gitmek gibi anlamlara gelen irâdenin aslı; şehvet, dilek, istek ve umuttan doğan kuvvettir. Başka bir ifadeyle yapılması ya da yapılmaması yönünde verilen hükme nefsin meyletmesidir.¹¹⁵⁴

Irâde, kimi zaman eyleme yönelme sürecinin başlangıcını kimi zaman da bitiş noktasını ifade etmektedir. Eylemin başlangıç noktasında irâde, bir eylemin yapılmasına dair duyulan arzu ve meyil; bitiş noktasında ise o eylemin yapılmasına veya yapılmamasına hükmedilmesidir. Buradan hareketle irâdenin bazen işin başlangıcı için kimi zaman da işin sonu için kullanıldığını söylemek mümkündür.¹¹⁵⁵ Buna göre irâde eylemin başında olabileceği gibi sonunda da olabilecek zihnî bir sürece işaret etmektedir. Bu yüzden Râğıb’ın irâdeyi istek bildiren bütün süreçleri kapsayacak şekilde kullandığı görülmektedir. Irâde Allah için kullanıldığında ise bununla başlangıç değil, sonuç kastedilir. Zira Allah için özlem duyma ve meyletme gibi durumlar söz konusu değildir.

¹¹⁴⁹ Nitekim Mekkî’ye göre irâde, bir şeyin olmasını dilemek, istemektir. Olması istenen bu şey, her zaman sevimli olabilir ve o şey bazen sevilenin tam zıddı şekilde gelişebilir. Bk. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, IV, s. 80.

¹¹⁵⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, “rvd” maddesi, II, s. 161-162; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, s. 365-368; Tehânevî, *Keşşâf*, “Irâde” md. s. 131-132; Mustafa Çağrıçı-Hayati Hökelekli, “Irâde”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 380-384.

¹¹⁵¹ Irâde, ihtiyarî güç/kuvvet bakımından olduğu gibi zorlama ve duygu bakımından da olabilir. Bu nedenle irâde, hayvanlar ve cansız varlıklar için de kullanılmaktadır. Bk. Kehf, 18/77. âyeti buna örnek gösterilebilir. Bk. Râğıb, *el-Müfredât*, “rvd” maddesi, s. 371. Muhâsibî ise Arapların buna “kâde irâdesi/irâdetu kâde” dediklerini aktarmaktadır. Bu irâde türüyle sadece canlı varlıklar değil, cansız varlıklar da nitelendirilmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 247.

¹¹⁵² Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, “irâde” md. Râğıb, *el-Müfredât*, “rvd” maddesi, s. 371; Çağrıçı- Hökelekli, “Irâde”, *DİA*, ss. 380-384.

¹¹⁵³ Karâfi, *el-Ümniyye*, s. 116-117.

¹¹⁵⁴ Râğıb, *el-Müfredât*, “rvd” maddesi, s. 371.

¹¹⁵⁵ Râğıb, *el-Müfredât*, “rvd” maddesi, s. 371. Irâde her ne kadar eylemden önce geliyorsa da eylem sürecinde onunla birlikte olan bir bilinç durumuna işaret ettiği söylenebilir. Bu nedenle irâdenin eylem öncesi ve eylem sürecinin tümünü kapsayan genel bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bk. Eşkar, *Makâsıdu’l-Mükellefîn*, s. 137-138; Çağrıçı-Hökelekli, “Irâde”, *DİA*, ss. 380-384.

Dolayısıyla irâde, Allah söz konusu olduğunda sadece bir fiilin yapılıp yapılmamasına hükmetme anlamına gelmektedir.¹¹⁵⁶ Muhâsibî de ilâhî meşîet ve ilâhî irâdeyi anlattığı yerde kavrama buna yakın bir mana yükleyerek hem bir şeyi meydana getirmeden önce hem de meydana getirdiği vakitte olmak üzere Allah'ın irâdesinin devamlı olduğunu¹¹⁵⁷ vurgulamaktadır.

Muhâsibî, irâdeyi sözlük ve terim anlamlarını da içeren kimi zaman niyet kimi zaman da ihlâsla tahsis ederek¹¹⁵⁸ ele almaktadır. Niyetteki dilemek, istemek ve murat etmek anlamlarını irâdeye yükleyerek kavramı bazen niyet şeklinde de tarif etmektedir.¹¹⁵⁹ Bununla birlikte irâdeyi kulun doğru ya da yanlış, iyi ya da kötüye, ahlâkî olan ya da olmayana yönelmesi şeklinde¹¹⁶⁰ genel anlamında kullanmaktadır. Nitekim “sâdık irâde”¹¹⁶¹ ifadesi, irâdenin bu iki yönlü eğilimine işaret etmektedir. “İrâde, amelden öncedir”¹¹⁶² ifadesi de buna göndermede bulunmaktadır. Neticede biri dünyaya, diğeri Allah'a ve âhirete yönelik iki tür irâdeden¹¹⁶³ bahseder. Başka bir yerde irâdeyi; bütün amellerde terki ya da amelde bulunmayı, almayı ve vermeyi, sevmeyi ve sevmemeyi gerçekleştirmek şeklinde açıklar. Devamında irâdenin, insanların faydasına ve hayrına olacak amelleri geçerli kılacak merci¹¹⁶⁴ olduğunu belirterek kavrama, niyete daha doğrusu ihlâsa yakın bir mana verir. İrâdeyi; hâlis bir niyetle, Allah'ın kalp ve bedenle ilgili haklarına riayet¹¹⁶⁵ olarak açıklarken de kavramı ihlâsa yakın kullanır. Bunu, mürîde yüklediği anlamda da görmek mümkündür. Zira onun düşüncesinde mürîd; genel olarak Allah'a yönelmiş (teveccüh), duygu, düşünce ve amellerinde Allah rızasını irâde eden, bunu biricik gayesi hâline getiren, davranışlarının bilincinde olan, niyeti hâlis kılan kimsedir (kul).¹¹⁶⁶

Buradan hareketle Muhâsibî'nin irâdeyi, genel manası dışında niyet anlamındaki irâde, bir şeyi sevip isteme manasındaki irâde, kâde irâdesi (irâdetu kâde), sâdık irâde ve ihlâs anlamındaki irâde¹¹⁶⁷ olmak üzere farklı şekillerde ele aldığı söylenebilir. O,

¹¹⁵⁶ Bk. Ahzâb, 33/17; Bakara, 2/185.

¹¹⁵⁷ Bk. Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 341-344, 362, 374.

¹¹⁵⁸ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103.

¹¹⁵⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246, 247.

¹¹⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye* (çevirenlerin girişi), s. 143.

¹¹⁶¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103; *er-Ri'âye*, s. 260.

¹¹⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103.

¹¹⁶³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 105.

¹¹⁶⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 121.

¹¹⁶⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 91.

¹¹⁶⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 503-519; Ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 229. (2. dipnot). Muhâsibî, mürîdi, kimi zaman akıllı, kul ('abd) ve sâdık şeklinde de niteler. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 66, 81, 83; *er-Ri'âye*, s. 122, 264, 324.

¹¹⁶⁷ Bunlar için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 91, 246-247; *Âdâb*, s. 103-104.

Arapların dillerinde yer verdiği ve Kur’ân’ın söz ettiği kâde irâdesinden¹¹⁶⁸ bahsederek kavramın sınırlarını biraz daha genişletir. Muhâsibî, âyette, Allah’ın duvarı irâdeli olmakla nitelediğini belirtir. Kastedilen anlam ise yeltenme ve kalkışma (mâil) hâlidir. Bu kullanım, kimi şiirlerde de görülmektedir. Bu irâde türü nesnelerle sınırlı olmayıp insanlar için kullanımı da mümkündür. Meselâ bir kimsenin, “Nefsimi helak/intihar etmek üzereyim” demesi bununla ilgilidir. Zira kişi bu ifadeyle “İntihara niyetleniyorum veya intihar etmek istiyorum” anlamını kastetmemektedir. Dolayısıyla buradaki irâde, “irâdetu kâde” manasındadır.¹¹⁶⁹ İrâdetu kâdenin insana yönelik kullanımında bununla kişinin niyetinden (amaç ve gaye) ziyade o eylemi yapmak üzere olduğu, yapmaya meylettiği anlaşılmaktadır. Kısaca Muhâsibî, irâdeyi farklı derinlikteki anlamlarını gözeterek biçimde ele almaktadır.

Muhâsibî’de, irâde ve niyetin içi içe olduğu ve bunlardan birini diğerinden ayırmanın neredeyse mümkün olmadığı belirtilmesi gerekir. Ancak bazı yönlerden irâde, niyetten ayrılmaktadır. İrâdenin cansız varlıklarla da ilgili olabilmesi, onu niyetten ayıran hususlardandır. Zira niyet için böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca “Niyetlerimiz sahîh olduğunda, benim niyetim senin ameline, senin niyetin benim amelime fayda vermez. Bozuk ve hastalıklı (sakîm) olduğu zaman da zarar vermez. Fayda da zarar da niyette bulunanın ve amelin sahibine göredir. O da sadece bir nefistir, bir kişidir (nefsün vâhide)”¹¹⁷⁰ şeklindeki ifade, niyet-irâde arasındaki başka bir fark olarak yorumlanabilir. Çünkü irâdenin başkalarının fiillerine taalluku mümkünken aynı şeyi niyet ve niyet eden (nâvî) için söylemek mümkün değildir. Bu nedenle eylemin ahlâkî niteliğini belirlemesi açısından niyetin bir başkasının eylemini etkilemesi söz konusu değildir.¹¹⁷¹

Muhâsibî, irâdeyi ma‘rifetle ilişkilendirerek bir şeye dair bilginin onu istemek ve ona yönelmekten önce olduğunu belirtmektedir. “... Şayet ma‘rifetten önce bir şeyin olması mümkün olsaydı, ma‘rifetten önce irâde olurdu. Eğer bir şey ma‘rifetten müstağni olsaydı, ma‘rifetten müstağni olan, irâde olurdu. Sonuç olarak ma‘rifet her şeyden öncedir ve her şeyin aslıdır. Daha sonra irâde gelmektedir ki o da ma‘rifettendir...”¹¹⁷² Kısaca eyleme dair bilgi ve irâde, eylemden öncedir (bilgi-irâde-eylemi yapma ya da terk etme kudreti-eylem). Buna göre bilgi, arzu, istek (irâde) ve niyet bir eylemin ayrılmaz

¹¹⁶⁸ Kehf, 18/77.

¹¹⁶⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 247.

¹¹⁷⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 80.

¹¹⁷¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 80; Aydın, *Muhâsibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 156.

¹¹⁷² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 120-121.

unsurlarıdır. İrâdenin/niyetin tahakkuk etmesi aynı zamanda bir bilgi meselesidir. Zira insan ancak bilgi sahibi olduğu hususlarda irâdede bulunup niyet edebilir. Bu durumda irâde ve niyet eylemden önce olduğu gibi bunlardan önce de bilgi bulunmaktadır. Dolayısıyla irâde ve niyetin zorunlu olarak bilgiyi içerdiği söylenebilir. Bu aynı zamanda insana eylemlerinin sonucunu önceden görme imkânı sunarak sorumlu kılmaktadır. Çünkü bilginin (ma‘rifetin) olmadığı bir eylemin irâdiliğinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bilginin yönlendirdiği şeyin tercih edilmesinde herhangi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Burada irâdenin/niyetin ayrıca ilim ve amel arasındaki irtibatı sağlama fonksiyonu üstlendiği söylenebilir. Ma‘rifet ve irâdenin Allah’a yönelip amelle neticelenmesi ise Muhâsibî’nin amaçladığı bir husustur. “... Senin için ma‘rifet ve irâdeden daha fazla değer verdiğin bir şey olmasın. Zira hayır neviden olan şeyler, ma‘rifet ve irâdeye tabidir. Ma‘rifet ve irâde, Allah’ın kuluna nazar etmesinin alametidir...”¹¹⁷³ Neticede Muhâsibî’de irâde ve niyet, bilgiden/düşünceден eyleme geçişin en önemli aşaması hatta eylemin bizzat kendisidir.

3.1.3. Niyet

Niyet (ç. niyyât) genel olarak kalbin iyi-kötü bir eyleme meyil ve yönelimini, kastettiği yön ve ciheti ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle niyet; gayret ve kararlılık göstermek, inanmak (i‘tikâd), istemek, kalbin bir fiili yapma ya da yapmamaya yönelik azmi, bir amaç ve gayeye yönelik kasdı, gidilen yol ve istikamet¹¹⁷⁴ gibi anlamlara gelir. Bu yönüyle eylemi yapma ya da yapmama yönündeki isteği bildirdiği gibi buna dair gaye ve maksadı da ifade eder ve bu ikinci anlamıyla sebep (sâik-bâis)¹¹⁷⁵ ya da eyleme sevk eden gaye adını alır. Niyet (nevâ); yolculuk yapmaya niyet eden kimsenin, yöneldiği yakın veya uzak yönü ifade ettiği gibi yakın ya da uzak yapılması istenilen (irâde edilen) eylemleri de belirtir. Niyetin türediği nevâ sözlükte hurmanın veya kuru üzümün çekirdeği, özü gibi anlamlara gelir.¹¹⁷⁶ Bu bakımdan niyet, amellerin özü ve çekirdeği, ona değer kazandıran unsuru olarak nitelenebilir. Nitekim Kur’ân’da da çekirdek, öz anlamında *nevân*ın bir yerde geçtiği görülmektedir.¹¹⁷⁷ Tehânevî (ö. 1158/1745) de niyeti, “Kalbin, bir menfaatin ya da bir zararın hemen veya ileride elde edilmesi veya giderilmesi

¹¹⁷³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 123.

¹¹⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, IV, s. 281; İbnü’l-Manzur, *Lisân*, ss. 342-345; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XL, s. 139.

¹¹⁷⁵ Abdülkerim Zeydan, “İslâm’a Göre Sadece Niyet”, (trc. Hasan Güleç), *Diyanet Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 4, 1976, ss. 216-228.

¹¹⁷⁶ Cevherî, *es-Sihah*, s. 2516; İbnü’l-Manzur, *Lisân*, XIV, ss. 342-345; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, XL, (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc v.dğr.), Kuveyt 1965-2002, XL, s. 140.

¹¹⁷⁷ En‘âm, 6/95; İbrahim Kâfi Dönmez, “Niyet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, ss. 169-172.

gayesine (ğaraz) muvafık olduğunu düşündüğü şeye doğru sevk etmesidir” şeklinde açıklar. Niyet ayrıca sözlükte azim manasına gelip kalbin bir şeyde karar kılacak şekilde tam kalbî bir yönelişi ifade etmektedir. Bu nedenle niyet ve azim zat bakımından aynı manaya gelmektedir. Dinî manada ise Allah için bir fiile kastetme anlamı taşımaktadır. Başka bir ifadeyle niyet, Allah rızasını kazanma amaç ve arzusu ile onun hükmüne (emrine) tabi olmak üzere eyleme yönelen irâdeyi ifade eder ki literatürde bunun çoğunlukla ihlâsla karşılandığı görülmektedir. Niyetin talep edilen bir şeyi kastetme yoluyla kalbin talep edilen şeyde karar kılması tam bir yöneliş ve yetkin (kemâl) bir meyil olduğu da söylenmiştir. Buradaki yönelme ise alelade değil, bilinçli bir yönelmedir. Ayrıca niyetin ibâdeti, âdâttan ayırmak için teşri edildiği de belirtilmiştir.¹¹⁷⁸

Niyet, Kur’ân’da doğrudan geçmemekle birlikte¹¹⁷⁹ konunun ele alındığı eserlerde amellerin değerlendirilmesinde temel ölçütün niyet olduğu işlenirken çok sayıda âyet zikredilmiştir. Bu âyetlerdeki vurgu genellikle insan irâdesi, gerçek amaç, gaye, duygu ve düşüncesi, bütün bunlarda Allah rızasının gözetilip gözetilmediği, âhiret ya da dünya talebi ile bunun neticelerini bildirmeye yöneliktir.¹¹⁸⁰ Niyetle ilgili olarak ihlâs ise niyetin özel hâli ve sırf Allah rızasına yönelik tarafını teşkil etmektedir. Nitekim Beyyine, 98/5. âyetteki “muhlisîn”e niyet ve düşünce anlamı verilmiştir.¹¹⁸¹ Muhlisîn’in buradaki anlamı, amel (tâat-ibâdet) sürecinin riyâ, ucb, kibir gibi afetlerden arınmış ve Allah rızasına dönük tarafını ifade etmektedir. Hac, 22/37. âyette geçen takvâ kelimesi de niyetle ilişkilidir. Zira âyetteki takvâ, insanın gerçek duygu, düşünce ve niyeti ile ilintilendirilmiştir. İsrâ, 17/84 âyette geçen “şâkile”nin de niyetle ilgisi kurulabilir.¹¹⁸² Zira sözlük ve tefsirlerde şâkileye şekil, yol, tarikat, bakış açısı (nâhiye), cihet, karakter, tabiat, âdet, din, ahlâk, fitrat, huy, mizaç, mezhep, niyet gibi manalar verilmiştir. Dolayısıyla “Herkes kendi şâkilesine göre amelde bulunur” (İsrâ, 17/84) âyetine, “Herkes kendi bakış açısı, mezhebi, düşüncesi, yol ve yordamı, amaç ve gayesi (hak veya batıl, hidayet veya dalâlet), tabiatı, ahlâk ve mizacı/yaratılışı, niyeti ve dinine göre amelde

¹¹⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, IV, 373-376; Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1735; Eşkâr, s. 20-37; Dönmez, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, ss. 169-172.

¹¹⁷⁹ Dönmez, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, ss. 169-172.

¹¹⁸⁰ Niyetle ilgili ele alınan âyetlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir: Bakara, 2/265; Âl-i İmrân, 3/152; Nisâ, 4/114; En’âm, 6/52, 95; Hüd, 11/15-16; İsrâ, 17/18-19; Kehf, 18/28; Hac, 22/37; Rûm, 30/38-39; Şûrâ, 42/20; Leyl, 92/20; Beyyine, 98/5. Bk. Dönmez, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, ss. 169-172.

¹¹⁸¹ Kurtubî (ö. 671/1273), âyetteki “Muhlisîne lehu’d-dîn” ifadesinin ibâdetlerde niyetin vucupluğuna delil olduğunu söyler. Ayrıca bu niyetin sadece Allah rızasına yönelik olması kastedilmektedir ki bu kalp amellerinden olan ihlâsa karşılık gelir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, I-XXIV, Beyrut 2006, XXII, s. 412; Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 259-260.

¹¹⁸² Ayrıca bk. A’râf, 7/58.

bulunur”¹¹⁸³ gibi anlamlar verilmiştir. Bunun dışında Kur’ân’da birçok âyette geçen irâdenin de niyet anlamında kullanıldığı söylenebilir.¹¹⁸⁴

Hadislerde ise niyet ve türevleri, hem ibâdetlerin hükümleriyle ilgili hem de ameli gerçekleştirirken buna dair amaç, gaye, düşünce ve şuur hâlini, kişinin eyleme olan meylini ifade etmek üzere doğrudan ve sıklıkla geçmektedir.¹¹⁸⁵ Bunlardan en yaygını, “niyet hadisi”dir.¹¹⁸⁶ Bu hadiste niyet, amelde bulunurken gerçek amacın ne olduğu, eyleme kastetmek, yönelmek gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu yönüyle niyet hadislerde de davranışa değer katan yönüyle ele alınmıştır. Âlimler hadiste geçen amel ve niyeti ayrı ayrı açıklamışlardır. Örneğin hadiste “ef’âl” yerine “a’mâl”in kullanılma nedeni ile bunun bütün amelleri mi yoksa sadece tâat ve ibâdetleri mi kapsadığı tartışılmıştır. Kastallânî, “ef’âl”in bir defaya mahsus, süreklilik teşkil etmeyen olay ve durumlar, “a’mâl”in ise birincisine göre belli bir sürekliliği ifade eden eylemler için kullanıldığını söyler. Ayrıca “ef’âl”de niyet her zaman mümkün olmazken “a’mâl”, niyetle birlikte gerçekleşir.”¹¹⁸⁷ Hadisle ilgili diğer bir husus, niyetin burada insan amellerinin kaynağını teşkil etmesi yönüyle değil, amellere değer katan yönüyle ele alındığıdır. Niyetin ayrıca amelin belli bir bilgi ve bilinç durumuna göndermede bulunduğu da söylenebilir. Nitekim niyette bulunanın amele yönelmesi, bununla ilgili bir dereceye kadar bilgi sahibi olduğunun ve amele dair şuur hâlinin göstergesidir.

İslâm düşünce geleneğinde niyet farklı yönleriyle ele alınıp eyleme karar verme sürecindeki yeri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda fukahâ, sûfiyye ve mütekellimûnun yaptığı açıklamalarda niyete; yönelme, meyil, irâde, kasd, azim, ihlâs, kalbin bir konuda karar kılması¹¹⁸⁸ gibi farklı anlamlar yüklenmiştir. Bunun yanında niyeti kesin sınırlarla tanımlamanın ve zikri geçen kavramlarla ilişkisinin tam olarak ortaya konmasının güçlüğüne işaret edenler de olmuştur. Bu nedenle mezkûr anlamların

¹¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisân*, VII, s. 178; Zebidî, *Tâcü’l-‘Arûs*, IXXX, s. 270-271; Taberî, *Tefsîru’t-Taberî/Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, I-XXVI, (nşr. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî), Kâhire 2001, XV, s. 66; Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbihi*, I-V, (nşr. Abdülcélîl Abduh Şelebî), Kâhire 1973, 1974, 1994; Beyrut 1978, 1988, III, s. 257; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-VI, (nşr. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Mu’avvid), Riyâd 1998, III, s. 548. Yazır, şâkilenin en kapsamlı manasının ise mizaç ve yaratılış olduğunu ileri sürer. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr.), Yayıncı: Zehraveyn, İstanbul ts. V, s. 318.

¹¹⁸⁴ En’âm, 6/52; İsrâ, 17/19; Furkân, 25/62; Kasas, 28/19; Bakara, 2/228, 233; Hûd, 11/88; Âl-i İmrân, 3/152; Kehf, 18/28 bu âyetlerden bazıları olarak zikredilebilir.

¹¹⁸⁵ Buhârî, *Sahîh*, “Bed’ü’l-vahy”, 1, “Rikâk”, 31; İbn Mâce, *Sünen*, “Cihâd”, 13, “Zühd”, 9; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Talak”, 11 bu hadislerden bazılarıdır. Bk. Dönmez, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, ss. 169-172.

¹¹⁸⁶ Bununla ilgili geniş bilgi için bk. Mahmut Gurbet, *Niyet Hadîsi: Tahrîc ve Tahlîl -Buhârî Varyantları-*, Mânâ Ajans Yayınları, Ankara 2018.

¹¹⁸⁷ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, s. 54.

¹¹⁸⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, II, s. 1735.

esasinda irâdenin farklı hâllerine karşılık geldiği ileri sürülebilir. İnsan söz konusu olduğunda dinî düşünce geleneğinde niyetin yerini felsefede gaye kavramı almaktadır. Felsefî düşüncede, bilinçli ve bilinçsiz hakikatte bütün nesnelerin bir gayeye ulaşmak için çaba sarf ettiği görülmektedir. Bu bakımdan bitki ve hayvanların olduğu kadar insanın da bütün yapıp etmeleri gaye ve gayelilik ilkesine bağlı alınmıştır. Fukahâ ve sûfiyyenin niyet ve ihlâs kavramıyla açıkladıkları eylemler ve bunlarla ifade ettikleri zihin hâli, felâsife tarafından gaye ve amaç kavramıyla ifade edilmektedir ki bu nedenle felsefî ahlâk eserlerinde niyet kavramına neredeyse değinilmediği görülmektedir.¹¹⁸⁹

Daha çok mutasavvıf yönüyle bilinen Muhâsibî ise irâde ve niyeti, insanın bir bütün olarak yönelme ve isteme durumuyla ilgili üst bir kavram olarak ele almaktadır. İsim ve fiil formunda olmak üzere niyet Muhâsibî'ye göre, kişinin/kalbin bir eylemi gerçekleştirme ya da terk etme yönündeki güçlü meyil ve yönelimini, kesin kararını (azmini), güçlü ve bilinçli tercihini, gayret ve akdini ifade etmektedir. Başka bir anlatımla niyet, kişinin herhangi bir işi herhangi bir gaye için yapma irâdesidir. Kişi, bir nedene binaen herhangi bir davranışta bulunmak istediği zaman onun bu davranışla güttüğü amaç ve bu yöndeki irâdesi, niyetini teşkil etmektedir. Burada niyet, kişinin amelde bulunma irâdesini, herhangi bir nedene bağlı olarak amel etmek istediği zamanki kastını¹¹⁹⁰ ifade etmektedir. Muhâsibî'nin niyeti irâde olarak tanımlanması, ayrıca niyette niyet edenin arzu ve isteklerinin de etkili olduğu şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca “şâkile”nin de “niyet” anlamına geldiğini ifade eden görüşü aktararak¹¹⁹¹ kavramın sınırlarını biraz daha genişletir.¹¹⁹² Bu nedenle onun yaklaşımında tabiat ve yaratılışın (ahlâkın), niyeti etkilediği sonucuna varılabilir.¹¹⁹³

Tanımda geçen amelde bulunma niyetinin Allah ya da başka bir şey için olması mümkündür. Bu nedenle niyet, Allah (rızası) için olabileceği gibi herhangi bir amaç ve gayeye (dünya menfaati, övülme isteği gibi) yönelik de olabilir. Muhâsibî, “Kişiye niyet ettiği vardır” hadisini aktararak niyette, bir şeyi yapmak istemek ile o şeyi herhangi bir gayeyle yapmak istemek olmak üzere iki temel unsurun (mana ve gaye) olduğunu belirtir.

¹¹⁸⁹ Ömer Türker, “İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet* içinde, Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, ss. 1-20.

¹¹⁹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246. Ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 185, 247, 513.

¹¹⁹¹ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 126. Ayetteki şâkile kelimesine niyet anlamını Hasan el-Basrî'nin de verdiği rivayet edilmektedir. Örneğin bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XVII, Kahire 2003, IX, s. 431.

¹¹⁹² M. Nedim Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet* içinde, Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, s. 127.

¹¹⁹³ Muhâsibî, benzer bir ilişkiyi insan tabiatı, meyil ve arzuları, düşünce ve gayeleri ile ilim arasında da kurmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 385-386.

Bu irâde ve niyet, dünyaya ya da âhirete müteallik olabilir. Birincisinde, bir ameli herhangi bir sebepten dolayı değil, fiilde bulunma amacı; ikincisinde ise ameli dünya ve âhiret gibi herhangi bir sebebe (fayda ve gaye) binaen yapma niyeti bulunmaktadır. Örneğin ücret almak için amelde bulunma, namaz kılma ve bunun gibi eylemlerle Allah rızası ya da dünyalık bir fayda temin etme irâdesi, kişinin niyetini teşkil etmektedir. Kişi Allah'ın rızasını kazanma ya da insanlar tarafından övülme irâdesiyle amelde bulunursa onun niyeti bu demektir. Bu durumda amelde niyetin Allah için olması demek, sadece onun rızası ve sevabının irâde edilmesi¹¹⁹⁴ anlamına gelmektedir.

Muhâsibî'nin niyet tanımından hareketle bir ameli salt Allah rızasını gözeterek yapmakla başka amaçlarla yapma arasında bir ayırım yaptığı söylenebilir. Zira ona göre amelde niyetin Allah için olması demek, sadece sevabını Allah'tan beklemekle mümkündür. Buna göre bir fiil ve eylemin kendisi için amaç olması demek, Allah rızası için olması anlamına gelmektedir. Zira burada Allah dışında herhangi bir beklenti ya da sınırlayıcı bir unsur söz konusu değildir.¹¹⁹⁵ Bu nedenle irâde ve niyet, Allah rızası ve âhirete yönelikken iyi/doğru, bunlar dışında herhangi bir amaç ve gayeye (övülme isteği vs.) yönelikken de kötü olmaktadır. Irâde ve niyetin yöneldiği amaç ve gaye, aynı zamanda eylemin kabulü ya da reddi konusunda da belirleyicidir. Neticede niyet ve irâde, yöneldiği nesneye göre değer kazanmaktadır. Zira Muhâsibî, niyet hadisini zikrederek amellerin niyetle olduğunu ve niyete göre değer kazanacağını belirtmektedir.¹¹⁹⁶

Muhâsibî'nin faydalı bilgiye niyet,¹¹⁹⁷ her amel öncesinde niyetin gerektiğinden¹¹⁹⁸ bahsetmesi gibi durumlar, niyetin dinî ve ahlâkî olmanın dışında bir bütün olarak amelde bulunma (iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış) amaç ve kastını ifade ettiğinin göstergesidir. Başka bir ifadeyle davranışın sadece niyetle dinî ya da ahlâkî bir davranış olması mümkün olmadığı gibi niyetin sadece iyi davranışlarla sınırlanması da mümkün değildir. Zira Muhâsibî'ye göre riyâ da kalbin akdi olup irâdeden ibarettir.¹¹⁹⁹ Buradan hareketle niyetin istekte bulunma ve yönelme anlamı taşıdığı ve her davranıştan önce bir irâde ve niyetin bulunduğu söylenebilir. Bir eylemin ortaya çıkış süreci göz önünde bulundurulduğunda bunun herhangi bir irâde ve niyet olmadan gerçekleşmesinin

¹¹⁹⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246.

¹¹⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246-247. Ayrıca bk. Tan, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet", s. 122.

¹¹⁹⁶ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 47; *Âdâb*, s. 71.

¹¹⁹⁷ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 127.

¹¹⁹⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71.

¹¹⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 163, 253.

mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle Muhâsibî'ye göre fiil ve eylemler; niyetle olmakta, niyetten meydana gelmektedir.¹²⁰⁰

Bununla birlikte niyet, eylemin zorunlu sebebi değildir. Zira niyetin irâde seviyesinde kalması daha doğrusu istek, meyil ve temenniden ibaret olması mümkündür ki bu seviyedeki bir niyet, davranışı dönüştürme gücünden yoksundur. Muhâsibî, zikredilen durumu açıklamak üzere bir şeyi sevme ve isteme anlamındaki irâdeyle (irâdetü muhabbe) niyet manasına gelen irâdeyi birbirinden ayırmaktadır. Örneğin kişi, herhangi bir davranışta sadece Allah rızasını isteyip (irâde) ihlâslı olmaya niyetlenmiş olabilir. Bu bağlamda kişinin herhangi bir günahı yüz çevirme ya da namaz gibi iyi bir amelde bulunma irâdesi, Allah için olan bir niyettir. Diğer taraftan ihlâslı olmanın murat edilip (ihlâslı olmaya niyet edilip) sevilmesi ancak amelde bulunurken bunun türlü nedenlerle (gaflet, nisyân ve dünya sevgisi gibi) zayi edilmesi, oruç tutmak isteyip gerçekte niyetin iftar olması vs. bu irâde türüne örnektir. Bu yüzden amelden önce ihlâslı olmaya dair irâde ile amelin ihlâsla yapılması birbirinden farklıdır. Başka bir ifadeyle amelden önceki bu irâde ihlâs değil, ihlâsa niyettir.¹²⁰¹

Buradan hareketle Muhâsibî'nin niyet ve irâdeyi meyilden, meyli de davranıştan ayırdığı söylenebilir. Buna göre bir davranışa yönelik istek, temenni ve bu seviyede kalan bir niyet, davranışın kendisi değildir. Bu durumda niyetin kişiyi amel yönünde harekete geçirmesine rağmen amelle neticelenmeyip biliş düzeyinde kalması mümkündür. Bu yüzden niyet burada davranışın kendisini değil, davranışın oluşması yönündeki güçlü bir aşamayı teşkil etmektedir. Niyet davranışla sonuçlansa bile bunun istenen bir davranış olmama ihtimali bulunmaktadır. Neticede Muhâsibî'nin, niyeti, kişinin yaptığı amelin bilincinde olmasını veya şuurlu eylemlerde bulunma irâdesi olarak tanımladığı ileri sürülebilir. Nitekim belli bir irâde ve niyete dayanan eylem, aklî ve bilinçli bir eylemdir. Bu bilinçlilik durumu, kişinin eylemlerinden sorumlu tutulma nedenidir. Niyeti irâde şeklinde tanımlaması¹²⁰² ise niyeti irâdeden ayrı görmediği şeklinde yorumlanabilir. Bununla birlikte sâdık irâde ve sâdık niyeti ele aldığı yerde iki kavramı ayrı ayrı kullanmakta, ancak bunlara ihlâsa yakın bir mana yüklemektedir.¹²⁰³

Niyet-amel ilişkisi, birincisi niyetin eylemin meydana gelmesindeki rolü ve etkisi, ikincisi ise fiilin dinî ve ahlâkî değerinin takdirinde niyetin katkısının incelenmesi

¹²⁰⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71.

¹²⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246-247.

¹²⁰² Bunun için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 246; *Kitâbü'l-Halve*, s. 456.

¹²⁰³ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103.

şeklinde iki aşamada ele alınabilir.¹²⁰⁴ Muhâsibî, her iki şekliyle de ele almasına rağmen niyetin daha çok ikinci yönüyle ilgilenmiştir. Amelleri de niyetin mümkün olduğu ve olmadığı ameller olmak üzere ikiye ayırmıştır. Niyetin mümkün olduğu ameller, dinin emirleri doğrultusunda olup yapıldığında sevap ve mükâfata eriştiren amellerdir. Bu nedenle Allah'ın emirleri ve peygamberin sünnetine aykırı amellerde (şer, mâ'siyet/me'âsi) niyet mümkün olmayıp bunların niyetle sahîh olması, niyet iyi olsa dahi bunlardan sevap ve mükâfat umulması söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle niyet, Allah'ın emrettiği amellerde olup sahîh bile olsa yasaklanan amellerde niyet geçerli değildir. Yasaklanan bir amelin ise sahîh bir niyetle terk edilmesi gerekmektedir.¹²⁰⁵

Başka bir ifadeyle Muhâsibî, tek başına iyi niyetin eylemi dinî ve ahlâkî açıdan değerli kıldığı neticesini kabul etmemekte, niyet kadar eylemin kendisinin de dinî ve ahlâkî bakımdan doğru ve kabul edilebilir olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda irâde ve niyetin sâdık, sahîh ya da fasit olmasının amelin niteliği ile ilgili olduğunu söylerken amelin hakikat ve sıhhati için başka hususların da olmasını öne sürmektedir.¹²⁰⁶ Bu yüzden amelin geçerliliği adına ihlâs zorunlu fakat yeterli bir şart olmayıp amelin Allah'ın emrettiği ve peygamberin bildirdiği bir amel olması gerekmektedir. Dolayısıyla niyetin Allah'a has kılınıp korunması, ikinci grup ameller için söz konusu olup niyet-amel arasındaki mezkûr ilişki, eyleme dair belli bir bilgiyi de gerektirmektedir.

Örneğin övünmek için yüksek binalar yapan ve bununla Allah rızasına erişme isteği ve niyetinde olduğunu söyleyen kimsenin bunu Allah rızası için yaptığını ileri sürmesi geçersiz bir niyettir. Aynı şekilde yapılması haram olan fiil ve eylemlerde meselâ harama nazar etmeye niyet de caiz değildir. Muhâsibî'ye göre niyetle ilgili bu tutum (niyeti yanlış yerde kullanma), gaflette olup zihin dünyası karışmış ve aldanmış kimselere ait bir durumdur. Bu nedenle böyle kimselerin iyilikler konusundaki niyetleri zayıf, nefsin arzu ve istekleriyle ilgili konularda ise niyetleri tam ve yerindedir.¹²⁰⁷ Kısaca niyet; tâat, ibâdet ve mubah eylemlerde olup sahîh bile olsa masiyet ve günahı meşru kılma ya da tâate dönüştürme gücünden yoksundur. Birinci grup amellerin kabul edilebilirliği ise

¹²⁰⁴ Hacı Bayram Başer, "Mutlak ve Sınırlı İrade Arasında Ahlâk: İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Niyetin Kapsamı ve Eylemle İlişkisi", (*Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet* içinde), (Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, s. 188.

¹²⁰⁵ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 48, 71; *er-Ri'âye*, s. 248.

¹²⁰⁶ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71; *er-Ri'âye*, s. 113.

¹²⁰⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 247-248; *Âdâb*, s. 87.

niyetin sahîh (sıdk ve ihlâs) olmasına bağlıdır. Neticede niyetin sahîh bir niyet, davranışın da doğru bir davranış olarak birlikte bulunması gerekmektedir.

Muhâsibî bu şekilde kendisinde fayda ve yarar olmayan amellerin tümünde niyetin olmasını mümkün görmezken fayda ve yarar olan amellerin tümünün ancak niyetle geçerli¹²⁰⁸ olabileceğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle dünya, âhiret, ikisindeki fayda ve yarar, niyetle sahîh ve makbul olmaktadır. Dolayısıyla tâatin niyetle masiyete, mubahın ise masiyet ya da tâate dönüşmesi mümkündür. Örneğin güzel elbiseler giyme, temiz görünme gayesine mebni olması durumunda bundan sevap; gösteriş ve kendini beğenme (ucb, kibir) gibi bir amaca mebni olması durumunda ise bundan günah kazanılabilir. Bu yüzden Muhâsibî, söz ve eylemlerde öncelikle niyetin, eyleme dair amaç ve gayenin sağlam tutulması gerektiğini söyler. Bu bağlamda kişinin eylemde bulunduğu/bulunacağı zaman bunu neden yaptığını/yapacağını ya da neden yapmadığını/yapmayacağını iyice tashîh etmesi gerektiğini, zira eyleme dair bu iki sorgulama şeklinin (neden yaptım/yapacağım ya da neden yapmadım/yapmayacağım?) bütün işleri müstahkem kılacağını belirtmektedir. Bu yüzden Muhâsibî, söz ve eylemlerde gerçek amaç ve gayenin ihmal edilip bunun şuurlunda olunmadan hareket edilmesi durumunda karşılığın buna göre olacağını¹²⁰⁹ vurgulayarak eylemin hangi nedenlerle yapıldığı ya da yapılmadığının bilinmesine yönelik gerekçelendirmeyi, niyet ve gayenin vazgeçilmez unsuru olarak görür.

Muhâsibî'ye göre mesuliyet de öncelikle Kur'ân ve sünnette tâat ve ibâdet olarak adlandırılan amellerle ilgili olup ilk niyetin yeterli olması durumu, bu amellerle ilgilidir. Namaz, sadaka, Kur'ân okuma, cenazeye iştirak bu nevidendir. Zira niyet zikredilmese (hatırlanmasa) bile bunların her biri tâat ve ibâdet kapsamındadır. Bununla birlikte ilk niyetin yeterli olma durumu, riyâ hâtırının kabul edilmemesine bağlıdır. İlk niyetin yeterli olmayıp yenilenmesi, tâat olarak adlandırılmayan ancak kendisiyle tâatin murat edildiği mubah eylemler için geçerlidir. Söz gelimi davet edilen bir yemeğe katılma, herhangi bir ziyarette bulunma gibi durumların dünyalık gayelere de Allah rızasına da yönelik olması mümkündür. Dolayısıyla bunların kendisi tâat olmamasına rağmen iyi bir niyetle (Allah rızası) tâat seviyesine yükselebilen eylemler cümlesindendir.¹²¹⁰

¹²⁰⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87. Hatta Muhâsibî, misvak kullanma gibi gündelik işlerde de temizlikle birlikte Allah rızası ve sünnete ittibanın gaye edinmesi gerektiğini belirtir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 506.

¹²⁰⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 87; *en-Nesâih*, s. 168.

¹²¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 241-243.

Muhâsibî, dünyalık beklentilerin değil, Allah rızasının amaçlanması ve bu niyetin kalbe ilzam edilmesi durumunda, tâat olarak adlandırılmayan amellerde de ilk niyetin yeterli olabileceğini söyler. Sadaka gibi insanlara yardım etmeyi mutad hâle getiren kimsenin, bununla Allah rızasını murat etmesi durumunda ilk niyet yeterli olup karşılık buna göre olacaktır. Zira bu gibi ameller ismen olmasa da âdeten tâat hâlini almıştır. Muhâsibî, zikredilen amellerin Allah rızasına yönelik yapılmasıyla ilgili bilinç durumunun kişiyi, yaptıklarından heyecan duyup amel yönünde istekli hâle getireceğini (teşvike) söyleyerek mubah bir amelin tâat seviyesine yükselmesinde duyuşsal süreçlerin de önemli olduğunu vurgular. Bu bağlamda Muhâsibî; âlim, âbid, zor durumda kalan ve sıla-i rahimde bulunanlar olmak üzere dört zümreden bahsetmektedir. Ona göre, dünyalık gayelere matuf olmadığı ve riyâ hatresini kabul etmedikleri sürece ilk niyet kendileri için yeterlidir. Aksi durumda bu zümrelerin de her bir amelde niyetlerini yenilemeleri, zira amellerindeki karşılığın niyetin yenilenmesine bağlı olduğunu söyler.¹²¹¹ Neticede Muhâsibî nazarında tekrar eden eylemlerde niyetin yenilenmesi (tecdîdü'n-niyye), riyânın bilinip nefyedilmesi ile ihlâsın sağlanması adına daha doğru ve gafletten uzak bir yoldur.¹²¹²

Muhâsibî'nin niyetin yenilenmesinden bahsetmesi, değişebilir ve dönüşebilir (tahavvül ve tağayyür) özelliğiyle ilgilidir ki bunun kalbe bağlanması mümkündür. Zira değişip dönüşme, kalbe ait bir özelliktir.¹²¹³ Ayrıca birinci irâde/akd, ikinci irâde, önceki niyet ya da yeni bir niyetle amelde bulunma gibi ifadeler de niyetin değişebilir özelliğiyle ilgilidir. Bu nedenle ameldeki amacın (irâde-i'tikâd), Allah'a ve âhirete yönelikken bunun değişip dünyaya, dünyalık gayelere yönelikken de Allah'a ve âhirete yönelmesi¹²¹⁴ mümkündür. Muhâsibî, niyetteki bu değişikliğin sadece amel öncesinde değil, amel esnasında da olabileceğini belirtir. Ona göre, riyâ hatresi arız olmadıkça tâat ve diğer amellerin niyet edilenden fazlası yapılabilir. Ancak örneğin kişi başlangıçta bir hediye için Allah rızası için vermek isterken başkalarının değersiz bir hediye demelerinden çekindiğinden bundan daha değerlisini vermesi, namaz gibi bir ibâdete çevrenin etkisiyle daha çok itina göstermesi vs. bundan hariçtir. Bu gibi durumlarda niyetin afetlerden

¹²¹¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 243, 244.

¹²¹² Muhâsibî, bunu şu şekilde dile getirir: "... Eğer bir ihtiyaç için çarşıya çıkmayı irâde edersen dışarı çıkmadan önce iyi niyetlerini öncelikle pekiştir. Yolda ve çarşıda günaha girmemeye, Allah'a itaat etmeye ve bir ihtiyacı karşılamaya dair niyetini her daim yenile. Çünkü senin ecir ve sevabın niyetin ölçüsündedir (ecruke 'alâ kadari niyyetik)...". Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 507.

¹²¹³ Örneğin bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 70; *er-Ri'âye*, s. 284.

¹²¹⁴ Bununla ilgili örnekler için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108-109; *er-Ri'âye*, s. 207, 511.

arındırılarak korunması, yenilenmesine bağlıdır. Zira amel esnasında bu gibi düşüncelerin kalbe gelmesi kaçınılmazdır.¹²¹⁵

Bu durumda asıl olan, niyetin eylemle birlikteliği, bunun eylem sona erinceye, hatta eylem sona erdikten sonra da korunmasıdır. Muhâsibî, niyetteki bu değişikliğin gizli bir durum olup insanların buna dair bilgi, özen ve dikkatlerinin (inayet) az olduğunu belirtmekte, nedenini gaflet ve aldanma (sehv) olarak açıklamaktadır. Neticede Muhâsibî, bedenle yapılan eylemlerin, niyeti/niyetin durumunu değiştirip dönüştürme (taklîb-tağyîr) gücünden yoksun olduğunu, bu nedenle niyete verilen önemin dış eylemlere verilen önemden daha fazla olması gerektiğini belirtir. Zira niyet, başlangıçta sahîh ve sâdık olsa dahi bozulması, kötü yönde dönüşüp davranışın değerini düşürmesi ve hatta boşa çıkarması mümkündür.¹²¹⁶ Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, insanı maddî (beden)-manevî (rûh, kalp vs.) bir bütün gören yaklaşımıyla da uyumludur. Neticede insanın kendisi gibi eylemleri de niyet ve amelden oluşup iki tarafın da sahîh olması gerektiği sonucuna varılabilir.

3.1.3.1. Niyette Sıdk ve İhlâs

Muhâsibî'ye göre sıdk, iyi ve güzel olanı (hayr) isteyip de kendisinden müstağni kalınamayan hasletlerdendir. Muhâsibî, sıdkı kimi zaman niyet ve irâdeyi niteleyecek şekilde bazen de müstakil olarak ele almakta,¹²¹⁷ her iki durumda da kalbin her türlü kirden (riyâ gibi) arındırılması, bilgi, duygu, düşünce, söz ve davranışların doğru ve birbirleriyle tutarlılığını¹²¹⁸ ifade edecek şekilde kullanmaktadır. Bu şekilde insanın iç dünyasının dışa benzemesini, adalet ehli kimselerin özelliği¹²¹⁹ olarak zikretmektedir. Nitekim sıdkı, kalpte olan ile lisanın aynı hâl üzere olduğu durumda lisanın söylediği söz olarak açıklamakta; niyette, lisanda ve amelde olmak üzere üçe ayırmaktadır.¹²²⁰ Başka

¹²¹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 245-246.

¹²¹⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71.

¹²¹⁷ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 50, 89, 90, 104, 119; *er-Ri'âye*, s. 295.

¹²¹⁸ “Dilin, konuşman, yürüyüşün ve gizli-açık diğer bütün davranışların her hâlde bir ve aynı olmalıdır” ifadesi bunu açıklar niteliktedir. Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 65; Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 86. Havf ve recâyı “sâdık ve kâzib” olarak nitelemesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 52; *Kitâbü'l-Halve*, s. 476, 479, 480.

¹²¹⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46.

¹²²⁰ Muhâsibî'ye göre niyette sıdk, kalbin ilâhî cezadan korku duyması ya da sevap ümit etmesi ve bunu sadece Allah'ı irâde etmek (ihlâs) üzere açığa çıkarmasıdır. Lisanda/sözde sıdk; lisanın sağlam bir delile, hakikatli bir bilgiye sahip olduğu durumlarda konuşmasını ifade etmektedir. Amelde sıdk ise kişinin (nefsin) rahatlığı ve tembelliği terk ederek azmettiği ameli gerçekleştirinceye kadar hiçbir engelin kendisini alıkoyamayacağı şekilde büyük bir çaba sarf etmesidir. Böylece amel; azim ve kararlılıkla, fırsatı kaçırma korkusu ve maksada erişme arzusu sayesinde güçlü bir azimle tamamlanmış olur. Sıdk ayrıca hak veya bâtil olduğu düşünülmenden söylenilen her sözün, vadinde durmamanın ve insanın kurtuluşunun garantisi olan âhiret amellerini tehir etmenin sebep olacağı hesaptan korkmayı da ifade etmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 254.

eserinde ise bunları kalp, niyet ve sözün (lafz) sıdkı olarak sıralamaktadır. Kalpteki sıdk, tahkîkî îmân; niyetin sıdkı ise amel ile olmakta, sözün (lafz) sıdkı da kelâm esnasında ortaya çıkmaktadır.¹²²¹ Bu yönüyle sıdk, hikmeti sağlayan unsurlardan olup zıddı yalandır (kizb). Bu nedenle sıdk ve kizb, bir arada ve aynı kişide bulunmayan iki haslettir. Dolayısıyla sıdka ulaşma; kizb ve kizbden kaynaklanan riyâ, ucb, riyâset sevgisi, büyükleme, övünme gibi tutum ve davranışların (a'mâlü'l-kizb) nefyine bağlıdır. Muhâsibî'ye göre yakîn, amelde ve amelde doğru (sıdk) olmada olurken akıl, ma'rifet, îmân, sevap ve cezayı müşahede, iç ve dışın çok iyi gözetilmesi (hüsnü't-tedbîr), yakîn ve amelde sıdkı sağlayan unsurlardır.¹²²²

Sıdkın aslı ise Allah'ı bilmedir (ma'rifetullâh). Muhâsibî bunu, “Çünkü sen ancak seni her an görüp gözetleyen, seni işittiğini, cezalandırmaya kâdir olduğunu, seni onun cezasından sadece doğruluk ve samimiyetinin (sıdkının) kurtaracağını bildiğin Allah'a karşı sadakat sahibi olabilirsin” şeklinde dile getirir. Böyle bir bilgi (ma'rifet), sıdkın temeli ve zaruri olarak ortaya çıkma nedenidir. Bu yönüyle sıdk, ma'rifetle birlikte diğer bütün iyi amellerin aslını teşkil etmektedir. Neticede kişi, ma'rifet ve sıdkın kuvveti oranında iyi amellerde bulunmakta, sıdk ve iyilikler nihayetinde kişiyi Allah rızasına erdirmektedir. Yalan (kizb) ve riyâ gibi bundan kaynaklanan reziletler içinse durum bunun tersidir. Sıdkın değeri, fayda ve sonuçlarına dair bilginin az olması, bilgi (ma'rifet) ve inançtaki kesinliğin (yakîn) zayıflığı, sıdkı talep etmekten alıkoyan hususlardır.¹²²³

Muhâsibî'ye göre sıdk, Allah tarafından verilen bir hâl olup öncelikle kalpte tezahür etmekte ve kalpte itikat olarak yerleştikten sonra neticeleri ortaya çıkmaktadır. Sıdk, kalbe yerleştiğinde orada bir nûr¹²²⁴ oluşur ve bu nûr kalpte bir coşku ve heyecan meydana getirir. Daha sonra bütün bedeni kaplayarak her bir organ bundan etkilenir. Bu etkilenme derecesi ise kalpteki incelik (rikkatu'l-kalb) ve aklın sıhhatine göre değişir. Zira kalbin salahı, yumuşaklık ve incelik; fesadı, katılık ve kabalıktır (kasvet ve ğaliza). Muhâsibî, sıdkın kalp ve bedendeki kimi etkilerine (aklın gitmesi, hüzn, gözyaşı gibi) değinerek bunların kalpteki sıdk ve heyecanın gücüne; kişinin hayâ, havf, hüsnü zan ve muhabbetle doğruluk ve samimiyete (sıdk) göre değişebileceğini ifade ederek ma'rifet ve sıdkın kalpte doğurduğu duygu ve hasletlerin sıdkına da işaret etmektedir. Sıdkın alameti;

¹²²¹ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 170. Muhâsibî, “... Dil, kalbin mütercimidir...” (Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 473) diyerek de kalbin düşündüğü, hissettiği ile dilin söylediğinin birbirinden farklı olmaması anlamında sıdka işaret etmiştir.

¹²²² Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 293; *Kitâbü'l-Halve*, s. 53; *Âdâb*, s. 76.

¹²²³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 255; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 72-73.

¹²²⁴ Nûrun burada tahkîkî îmân neticesinde erişilen yakînî bilgi ya da aklın basîret ve ma'rifet kazanmış hâlini ifade ettiği söylenebilir.

söz ve amelde yalnızca Allah rızasının irâde edilmesi, yapmacıklığın (tezeyyün) terk edilmesi, insanlardan geleceklere sevinmeyi bırakma, düşünme ve konuşmada doğru olmalıdır.¹²²⁵

Sıdkı, ahlâkî eylemlerde (ahlâku’z-zâhir) kuvvetlendirecek hususlar ise nefsi, kulluk görevleriyle (‘ubûdiyyet) terbiye edip insanların kendisine karşı yaklaşımlarından ötürü hissettiği korku ve saygıyı sadece Allah’ın rubûbiyetini tazime hasretmektir. Bunu kuvvetlendirecek hâl, kalbin bütün muamelelerinde kendini sadece vahdaniyete hasretmesi ve buna yönelmesidir (kasd). Muhâsibî bu bağlamda sâdık kimselerin kimi özelliklerinden de bahsetmektedir. Sâdık kimse düşünce (mantık), söz ve davranışlarında doğru ve ölçülü olup bunlarla sadece Allah rızasını murat eder. İnsanların zarar vermeleri ve fayda sağlamalarından yana ümidini kesip (iyâs) irâdesini sadece Allah’a hasreder. Bunun kalbe yerleşmesi (ilzam) tamah ve gurur gibi zaafılardan kurtulma, Allah’a yönelme ve kalbin onda sükûn bulmasına vesile olur. Kalbin Allah’la yetinmesi (sükûnu) ise tâat ve ibâdetlerdeki samimiyetin artıp hakiki kulluğa ermeyi sağlar. Sâdık kimse yine diline hâkim olup konuştuğu zaman doğru ve dengeli konuşur. Kalbi her türlü kötülükten arınmıştır. Kalbinin salih olması nedeniyle insanlar nezdindeki itibarını kaybetse dâhi bunu umursamaz. Davranışlarına insanların muttali olmasından hoşlanmaz, kusurlarını görmüş olmalarından da rahatsızlık duymaz. Yapmacıklığı ve insanlardan geleceklere sevinmeyi bırakır. Bunun sağlanması ise Allah’a dair bilgi (ma‘rifet) ve inancın yakîne ulaşmasıyla ilgilidir. Muhâsibî, sıdkın devamı olarak ihlâstan bahsetmektedir ki ona göre sıdk hâli, en nihayetinde ihlâsa dönüşmektedir.¹²²⁶

Nitekim Muhâsibî, irâde ve niyeti kimi zaman ihlâs anlamında kullanarak kavramları tahsis etmektedir. Irâdeyi “Niyeti hâlis kılarak Allah’ın haklarını yerine getirmek”¹²²⁷ şeklinde tanımlaması, riyâ varken niyet, niyet varken de riyânın olamayacağını¹²²⁸ belirtmesi niyet ve irâdenin ihlâs manasına kullandığının göstergesidir. Bu şekilde tanımladığı irâdeyi bazen de “sâdık irâde” olarak isimlendirir. Bu bağlamda niyet, niyetin tashîhi ve amellerdeki irâdeyi, kişinin kendisiyle Allah arasında olan ilim kapsamında değerlendirir.¹²²⁹ Neticede irâde ve niyeti, sahîh/sâdık ve sâdık olmayan şeklinde ikiye ayırarak bunların sahîhliği ve sâdık olması yönüyle ilgilenir.¹²³⁰

¹²²⁵ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 101; *el-Kasd*, s. 255-256; *Âdâb*, s. 113.

¹²²⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 257-258; *Âdâb*, s. 81-82, 113; *er-Ri‘âye*, s. 289-290.

¹²²⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 91.

¹²²⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108.

¹²²⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 92.

¹²³⁰ Muhâsibî, niyeti “sahîh” ve “hastalıklı (sakîm)” şeklinde niteleyerek sahîh niyetin elde edilmesinin herkes için farz olduğunu belirtir. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 459.

Muhâsibî'ye göre sâdık irâde, Allah'ın rızâsına ve âhirete yönelik irâdeyi ifade etmektedir. Sıdk ve ihlâs ise kişi ancak irâdesini sınırlayan bağlardan kurtulduğu, ameliyle Allah rızasını gözetip istediği, ameline dünyalık amaç, gaye ve menfaat gözetmediği zaman olur. Sâdık olmayan irâde ise dünya, dünya sevgisi ve menfaatine yönelik irâdeyi ifade etmektedir. Nitekim Muhâsibî, bu ikincisi için “dünyalık gayelere yönelen niyet (niyyetü'd-dünya)”¹²³¹ ifadesini de kullanmaktadır. Riyâ, ucb ve kibir gibi reziletler de irâdenin/niyetin bütünüyle dünyaya yönelmesiyle ortaya çıkmaktadır ki Muhâsibî, böyle bir niyeti “hastalıklı (sakîm)” olarak niteler. Irâde ve niyetin bu durumu, aynı zamanda kalbin körleşme ve kararına nedenidir.¹²³² İyi amelde bulunulurken bununla övgü, makam, mevkiye ulaşılma istenmesi de riyâ, dolayısıyla irâdenin dünyaya yönelmesiyle ilgilidir. Hatta amelde bulunurken bununla Allah rızası ve âhiretin istenmesine rağmen amele başlandıktan sonra riyâyâ, ucba ve kibre kapılma ve amelle övgünün istenmesi de irâdenin dünyaya yönelmesinin neticesidir.¹²³³ Bu nedenle ihlâsın amel sürecinin her aşamasında korunması, sâdık irâdeyi tamamlayan bir durumdur. Hatta Muhâsibî'ye göre ihlâs, amel sona erdikten sonra da devam ettirilmesi gereken bir bilinç durumuna işaret etmektedir. Zira amele Allah'ı ve âhireti irâdeyle başlanmasına rağmen amel sürecinde ve amel sona erdikten sonra bunun dünyaya yönelmesi mümkündür.¹²³⁴ Kısaca Muhâsibî'de akıl ve irâdenin Allah'a ve âhirete yönelmesi, insan eylemlerini ıslâh edici ve bunlardaki amaçlılığı sağlayıcı bir rol üstlendiği söylenebilir.

Sıdk ve niyet iki isim olup bunların kendileri sâdık irâdeyi ifade etmektedir. Başka bir anlatımla niyetin iyi ve kötü olma ihtimaline karşılık aynı durum sıdk/sâdık irâde için söz konusu değildir. Zira sâdık irâdede iyi ve olumlu olana yönelme hâli mevcuttur. Bu nedenle Muhâsibî, ilimden yapılacak ve yapılmayacak hususların öğrenildiği gibi bütün bunlarda niyetin doğruluğunun (sıdk/tashîh) öğrenilmesi gerektiğini belirtir. Zira her hâl ve durumda niyetin hâlis/sâdık kılınması herkes için farz olup ibâdetlerin kabul edilebilirliği böyle bir niyete bağlıdır.¹²³⁵ Kısaca niyetin durumunun bilinip öğrenilmesi, doğru ameli tamamlayan bir husustur. Çünkü Muhâsibî, kişinin amellerindeki sâdık niyeti

¹²³¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 106. Mürainin amelin başı ve sonundaki düşünce ve niyeti, dünya makamı ve insanlar nezdinde mevki, övgü, itibar vs. elde etmek olduğundan amacına ulaşıp ulaşmadığına bakılmaksızın niyet ve irâdesi, ameli bozan bir etkide bulunur. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 70, 73.

¹²³² Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 242, 262; *Kitâbü'l-Halve*, s. 458, 459.

¹²³³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 105-106. Muhâsibî'ye göre Allah'ın murat edilmediği bir irâde, kötü (sû') bir irâdedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 293. En güzel amel ise dünyaya karşı zühd içerisinde olup âhiretin ona tercih edilmesidir (isâr). Bk. *er-Ri'âye*, s. 326.

¹²³⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 106; *er-Ri'âye*, s. 192.

¹²³⁵ Muhâsibî, sadece tâat, nafil ve ibâdetlerde değil, ilim öğrenme gibi diğer bütün iş ve eylemlerde sıdk ve ihlâsın bulunması gerektiğini ileri sürmektedir. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 459-460.

bilmiyor olmaktan razı olmasını, riyânın alametlerinden ilki olarak kabul eder. Kişinin sâdık olduğunun ilk alameti ise niyetin sâdık olduğunu bilme ve ameli ihlâslı hâle getirmeye özen gösterip (inâyet) irâde ve niyetinde gaflet ve nisyandan uzak durması, bunu sağlama adına gayret sarfetmesidir. Zira Muhâsibî'ye göre, niyetinde sâdık vasfını en çok hak edenler, niyete inayeti en çok seven, amaç ve gayesinin şuurunda olanlardır. Bu nedenle niyete gaye tayin etmedeki tereddüt hâli, sâdık irâdeye zıt bir durumdur. İnsanların sâdık niyetten en uzak olanları ise niyete karşı ilgisiz ve ona önem vermeyenlerdir. Bunlar arasında niyete en az önem verenlerse sâdık niyeti en çok unutanlardır. Sâdık niyeti en çok unutanlarsa insanların en cahilleridir.¹²³⁶

İrâdenin hevâ ve şehvetin etkisinde kalması ise niyet ve davranış açısından olumsuz bir durumdur. Zira bir davranışın ahlâkî nitelemesi, bunun özgür bir irâdeyle yapılmış olmasına bağlıdır. Bu nedenle nefsin istek ve arzularının kontrol edilmek suretiyle terbiye edilmesi, aynı zamanda bir irâde terbiyesidir. Ancak Muhâsibî, az da olsa hevâ ve sıdkın iyi amellerde ittifak edebileceğini gündeme getirmektedir. O, amele dönük irâdenin¹²³⁷ amelden önce geldiği gibi hevâ ve şehvetin de amelden önceki süreçler olduğunu, niyet ve sıdkın ise hevâ ve şehvetten sonra geldiğini¹²³⁸ belirtmektedir. Başka bir ifadeyle istek, arzu ve ihtiyaçlar irâde ve niyeti etkileyen durumlar olup niyetin kendisi değildir.¹²³⁹ Buna göre davranış süreci; bilgi (ma'rifet), irâde, hevâ ve şehvet (istek ve arzular, irâde edilen şeyin arzulanması), niyet, sıdk (ihlâs) ve amel şeklinde belirtilebilir.

Muhâsibî'ye göre kişi, yakın-uzak bir davranışta bulunmak istediği (irâde) ya da düşündüğünde hevâ, şehvet ve sâdık niyetin her biri, kalbe dünyaya dair ihtiyaçları, faydaları, haz ve arzuları (şehvet), insanlar katındaki mevkiin güzel olduğunu, makam-mevki, övgü, övülme, güç, nüfuz elde etme, riyâset vs. hatırlatarak davranış yönünde harekete geçirir. Sıdk (sâdık irâde) bu süreçte henüz işlevsel olmayıp pasif olduğundan kalp, mezkûr hâl ve durumları kabul edip bunların hiçbirini reddetmek istemez. Zira eylemde bulunurken kalbin birtakım beklenti, düşünce, arzu ve isteklerinin olması kaçınılmazdır. Muhâsibî, insanın unutkan ve gaflete meyilli tabiatının en çok bu gibi hâl ve durumlarda görünür olduğunu söyler. Çünkü yukarıda zikredilen ve nefis/hevâ ile kalbe gelen dünyevî beklenti ve istekler, kalbin arzu edip ulaşmak istediği hususlardır. Bu nedenle sâdık irâdeyi unutma ve ondan gafil olma (gaflet ve nisyân), bu gibi

¹²³⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 89, 107.

¹²³⁷ Muhâsibî'nin burada kastettiği irâde, sâdık irâde olmayıp genel manadaki irâde, amele dönük istek ve arzudur.

¹²³⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 103, 105.

¹²³⁹ Örneğin şehvetin niyet olmadığını belirtir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 106.

durumlarda çok daha fazla olmaktadır. Şayet kalbin güzel bulduğu ve arzuladığı şeylerin yerini acı, hoşnutsuzluk/memnuniyetsizlik ve zorlama (kerâhet) almış olsaydı kalp, nisyân ve gaflete duçar olmazdı. Fakat zikredilen dünyevî hususlar, kalbe muvafakat ettiği ve bu gibi durumlarda sâdık irâde olmadığı zaman bunların kalbe yerleşmesi mümkündür. Bunların alışkanlık hâlini alması sebebiyle kalbe sâdık irâde yerine daha çok buna zıt olan hevâ, şehvet, gaflet ve nisyân yerleşir. Nefis, hevâ ve bunların neden olduğu riyâ, ucb ve kibir gibi reziletler ise amelden hâsıl olacak sevabın boşa gitmesine neden olur. Başka bir ifadeyle nefis ve hevâ; riyâ, övülme sevgisi vs. hâsıl olan lezzetin sarhoşluğuyla ameldeki ihlâs ve sevabın unutulmasına sebep olmaktadır. Allah bir kimseye hevâ ve şehvet karşısında sâdık irâdeyi nasip ettiği zaman ise kalp dünyevî işlerle meşguliyeti bırakarak Allah rızasına, âhirete ve sevabı elde etmeye yönelir.¹²⁴⁰

Kalbin değişken yapısı, onu; hevâ, şehvet veya sıdk yönünde tercihte bulunmaya sevk etmektedir. Muhâsibî; nefis, hevâ ve şehvetin sâdık irâdenin önüne geçmesi durumunda kişinin kalbini bunlardan arız olan şeylerden arındırıncaya dek durup (vukûf) düşünmesi (nazar-fıkr) ve Allah'ı irâdeyi bunların yerine/önüne koyuncaya kadar davranışta bulunmaması gerektiğini belirtir. Sâdık irâdenin sağlanması durumunda ise bunun amel bitinceye kadar, hatta amel bittikten sonra -rûh cesette olduğu müddetçe- gözetilip korunması gerektiğini söyler. Muhâsibî, bu süreci “irâdenin sağlamlaştırılması (ihkâm)” şeklinde adlandırmakta ve bunu sağlamanın zorluğuna işaret etmektedir. Ancak irâdelerini sağlamlaştırma konusunda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu (inâyet) kimseler, bundan hariçtir. Bunlar, nefislerinin helaki ve amellerinin boşa gitmesinden endişe ederek irâdelerini sağlamlaştırır ve buna özen gösterirler. Zira şeytan, amelleri türlü afetlerle boşa çıkarma konusunda inatçı ve gayretlidir. Sadece amelin başında değil, amele ihlâsla başladıktan ve hatta sona erdikten sonra da ameli boşa çıkarma hususundaki ısrarını devam ettirir. Bu nedenle sıdk ve ihlâs, amel sürecinin tümünde bulunması gereken bir özelliktir.¹²⁴¹

Amele başlama (iftitâhu'l-'amel) esnasındaki tavır ve duruş, sıdkı, cennet ve cehennem hatırlama, niyet ve irâdeyi tashîh, riyâdan nefret edip uzak durma gibi hususlar sıdkı artırmayacağı gibi riyâdan da bir şey eksiltmez. Sıdkın sağlanıp riyânın nefyedilmesi, (hâlis) niyet ve takvânın öne alınıp irâdenin tasdikiyle mümkündür. Zira

¹²⁴⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 387, 388; *Âdâb*, s. 103-104, 107.

¹²⁴¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 104-105, 107. Muhâsibî bunu, “Ameller hatimeleriyle tam olur” sözüyle açıklamakta, “Ameller birer kap gibidirler. Kapın dibi iyi olunca üstü de iyi demektir” (bk. İbn Mâce, *Sünen*, “Zühed”, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 94) hadisini de bu minvalde aktarmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 233-235.

Muhâsibî, niyetin sıdkı ve irâdenin sıhhati olmadıkça ve bunlar amele takaddüm etmedikçe Allah'ın yapılmasını emrettiği gibi bir amel olamayacağını belirtir. Çünkü Muhâsibî'nin söylemiyle insanlar iyiliği (hayır) ismen severken iyiliğin kendisinden (bilfiil iyilikte bulunmaktan) hoşlanmazlar. Yine kötülükten (şer) ismen hoşlanmazken kendisini severler (kötülükte bulunurlar). Başka bir ifadeyle eyleme dair duygu ve kanaatlerle eylem birbiriyle çelişebilmektedir. Örneğin insanlar sıdk ismini sevmelerine rağmen niyet ve amelde sıdka riayet kendilerine ağır gelmektedir. Yine riyâ ismini hoş görmemekle birlikte ona duydukları sevgi ve davranışlarını riyâyyla yapmaları da o denli fazladır. Bu nedenle Muhâsibî, sadece davranışa değil, buna dair duygu, düşünce, irâde ve niyetlere de riayet edilmesi gerektiğini belirtir. Bunun başlangıcı ise sıdk ve ihlâsın amele öncelenerek davranış sürecine yayılmasıdır. Zira hevâ, şehvet ve şeytandan kaynaklanan reziletlerin amele bulaşmasıyla sadece amel değil, kendisiyle amele başlanılan sâdık irâde ve niyetin sahîh aslı da bozulmuş olur.¹²⁴²

Neticede irâdeyi nefis ve hevâ etkileyebileceği gibi, sıdk, tefekkür, tedebbür, nazar ve fehm de etkileyebilir. Aslolan nefsin ve hevânın etkisinden uzak tefekkür ve tedebbürün eşlik ettiği Allah'ın rızasına yönelen irâdedir ki zikredildiği üzere Muhâsibî bunu sâdık irâde¹²⁴³ şeklinde tanımlamaktadır. Bu yönüyle irâdenin biri her türlü arzu, istek ve meyil anlamında genel; diğeri ise ihlâs, sıdk, Allah rızası, riyâ vs. ile irtibatlı daha özel anlamda kullanıldığı söylenebilir. Genel irâdenin sâdık irâde yönünde dönüşümünün sağlanması, Muhâsibî'yi asıl ilgilendiren konudur. Bunun ise amelde bulunurken buna dair amaç ve gayenin kontrol edilmesi (fâteşe'l-himme), irâdenin tashihi sürecinin iyice sorgulanması, varsa bir eksikliğin giderilip bütün bunlarda Allah rızasının gözetilmesiyle (murâkabe) mümkündür.¹²⁴⁴

Bu nedenle Muhâsibî'ye göre bedenle ilgili farzların yanı sıra duygu ve düşüncelerin ıslahı (tashîhu's-serâir), irâdeye belli bir gaye tayin edilip sağlamlaştırılması (istikâmetü'l-irâde), niyetin doğruluğu (selâmetü'n/sıdku'n-niyye), düşünce (himmet) ve hatarâtın denetlenmesi (müfâteşetu'l-himme), kalbin Allah'ın hoş görmediği şeylerden arındırılması (nakâu'z-zamîr), kalp ve organlarla işlenen günahlardan pişmanlık duyup tevbe etme ve nefsin te'dîbi gibi daha çok insanın iç dünyasının arındırılmasına yönelik

¹²⁴² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 104, 107.

¹²⁴³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 260. Muhâsibî'ye göre sıdk ve niyet, iki isim olup bunların kendileri sâdık irâdeyi ifade etmektedir. Nefis ve hevâ ise amelin semeresi ve hâsıl olacak sevabı (riyâ, övülme vs.) vermiş oldukları lezzetle engeller. Bk. Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, s. 107.

¹²⁴⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 83, 104, 107.

kalbe ait (bâtın) farzlar da vardır.¹²⁴⁵ “Himmetin hem amele hem de fikir aynasına (mirâtü’l-fıkr) nazar etmeye olsun”¹²⁴⁶ ya da “... Ameli gözetlediğin gibi buna dair irâdeyi (niyeti) de gözetle...”¹²⁴⁷ ifadeleri bununla ilgilidir. Başka bir ifadeyle görünen davranışlarla birlikte bunlara dair duygu, düşünce, amaç ve gayeler de eğitimin (ıslâhın) konusudur. Zira birincilerin örneğin niyeti dönüştürme kuvveti yokken niyetin sıhhatiyle ilgili eksiklik ameli boşa çıkarabilmektedir. Karşılık niyete göre olacağından niyetin kontrolü ve irâdeye dair farkındalık daha önceliklidir.¹²⁴⁸ Ayrıca iyi bir davranışa niyet ve bundaki sadakatin eylem gerçekleşmesi bile sahibine sevap kazandırması¹²⁴⁹ ve iyi bir davranışın iyi bir niyetle kemâl bulması niyeti üstün kılan diğer hususlardır. Örneğin selamlaşmak normalde iyi bir davranış olmakla birlikte buna gerçek değerini kazandıran kişinin selam vermedeki niyetidir.¹²⁵⁰ Neticede niyet-davranış arasında davranışın sıhhati bakımından tek taraflı bir sebep-sonuç ilişkisinin kurulduğu söylenebilir. Ameller niyetle olup niyetten kaynaklandığından zikredilen kalbî farzlar ve niyetin durumu, uzuvlara ait amelleri denetleyici ve sıhhatini belirleyici konumundadır.¹²⁵¹

Niyetin sıhhat ya da fesadının amelin niteliği üzerindeki belirleyici etkisi, Allah-insan ilişkisinde merkezî konum işgal etmektedir.¹²⁵² Bu bakımdan Muhâsibî, insanları niyeti bilen ve bilmeyenler şeklinde ikiye ayırır. Niyeti bilenler de ikiye ayrılıp birinciler niyeti gelişigüzel/özenmeden ele alan ya da hayallerinde yer vermek suretiyle kendilerini avutanlardır. Bunlar, iyi fiillerde bulunmayı akıllarından geçirmelerine rağmen bunları eyleme dökmeyebilirler. İkinciler, niyetlerine güvenmeyip sadece mizanda karşılığı olan amellerle ilgilenirler. Niyete dair bilginin göstergesi ise nefse dayanmayıp onun ilâhî teklife muvafık kılınması için çaba sarfedilmesidir.¹²⁵³

Ameller üzerindeki etkisi nedeniyle Muhâsibî niyeti çoğunlukla ihlâsa yakın, bazen de aynı anlamda kullanır. İrâde ve niyetin ihlâs yönünde gelişim göstermesi, havf ve takvâ gibi erdemlerle de ilgilidir. Nitekim Allah’tan korkan kimselerin özelliklerinden biri hâlis niyeti, kalplerine yerleştirmiş olmalarıdır (ilzam). Bu yönüyle niyet ve himmetin ali tutulması (Allah’a yönelmesi) aynı zamanda üstünlük nedenidir. Buradaki temel gaye

¹²⁴⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34, 72. Amelde sıdk ve ihlâsın sağlanıp riyânın nefyedilmesinin farz olduğuyla ilgili ayrıca bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 459-460, 469.

¹²⁴⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 58.

¹²⁴⁷ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 456.

¹²⁴⁸ “Niyetini çok iyi kontrol etmeli, irâdeni çok iyi bilmelisin (ma’rifet). Zira karşılıklar niyetlere göre verilecektir.” Bk. Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 45. Ayrıca bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 507.

¹²⁴⁹ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 456.

¹²⁵⁰ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 509-512, 515; *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 130.

¹²⁵¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34; Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 123.

¹²⁵² Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 123.

¹²⁵³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71. Ayrıca bk. Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 127.

ise ihlâsın elde edilmesi, söz, ilim, amel ve bunların dışındaki hususlarla Allah'ın murat edilmesidir.¹²⁵⁴ “Allah, niyetine baktığında onda her daim iyiliklerde bulunma ve rızasına nail olma eğilimi görsün!”¹²⁵⁵ ifadesi, bu hususla ilgilidir. Niyeti bu şekilde daha çok eylemsel yönüyle ele almasından hareketle Aydın, Muhâsibî'nin ahlâk anlayışının niyet kavramına yaptığı güçlü vurgu nedeniyle “niyet ahlâkî” olduğunu belirtmektedir.¹²⁵⁶

Muhâsibî de diğer İslâm ahlâkçıları gibi davranışa gerçek değerini kazandıran unsurun ihlâs olduğunu söyleyerek kendisiyle Allah'ın murat edilmediği hiçbir amelin kabul edilmeyeceğini, kullara ihlâsla amelde bulunmanın emredildiğini (vâcib/farz) belirtmektedir. Bu bağlamda nefsin gizli şehveti olarak adlandırdığı riyânın karşısına ihlâsı koymaktadır. İhlâsla birlikte “tahlîs” kelimesine de yer vererek bunun ihlâstan farklı olduğunu belirtir. Tahlîs iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış birbirinden ayırma (temyiz); ihlâs ise iyi ile doğrunun kendilerine benzeyen bütün her şeyden ayrı ve saf olması (hâlisen sâfiyen) anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle Allah ile olan muamelelerde insanların aradan çıkarılıp amelin riyâ, ucb, övülme arzusu, zemmedilme korkusu, makam-mevki arzusu gibi noksanlık ve afetlerden arındırılması, karşılığın (sevâb) sadece Allah'tan beklenmesidir. Allah için yapılan amellerde tahlîs gelen kötü hatarâtı nefyetme, riyâyı kabul etmeme ve ihlâsa inanmadır/bağlanmadır (i'tikâdu'l-ihlâs). Kısaca amelin kendisini ifsat edecek bütün afetlerden arındırılması sürecidir.¹²⁵⁷

Muhâsibî, ihlâsı ikiye ayırmaktadır. Birincisi, Allah'ı birlemek (tevhîd), amellerin tümünde Allah'tan başkasını murat etmemek; ikincisi ise ameli, faziletini azaltacak her türlü afetten arındırmaktır (tehallus, tahlîs). Böyle bir ihlâsa ise amel bitinceye dek Allah'tan başkasına teveccüh etmemek, ondan gayrısını irâde etmemekle erişilebilir. Muhâsibî, sıdk ve ihlâsın bütün amellerin sadece Allah için yapılması anlamıyla farz olduğunu belirterek konunun îmânla ilişkisine de değinir. Allah'ın kabul edeceği ameller, sıdk ve ihlâsla yapılan ameller olup bunlar “sâlih amel” adını almaktadır.¹²⁵⁸

Amellerin ve hatta ilmin (ilim talebinin) kötü duygu ve düşüncelerden temizlenip ihlâsın sağlanması,¹²⁵⁹ sahîh akla ve doğru düşünmeye erişmenin en önemli

¹²⁵⁴ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rîfe*, s. 80; *er-Ri'âye*, s. 508; *Âdâb*, s. 139.

¹²⁵⁵ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 456.

¹²⁵⁶ Aydın, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 154-155.

¹²⁵⁷ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31, 123; *el-Kasd*, s. 259-260; *er-Ri'âye*, s. 41, 153, 154, 160, 206, 207, 246-247.

¹²⁵⁸ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 34; *Âdâb*, s. 105; *Kitâbü'l-Halve*, s. 459-460; *el-Kasd*, s. 260-261; *er-Ri'âye*, s. 155-156.

¹²⁵⁹ Zira Muhâsibî'ye göre ilimler çeşit çeşit olup en hayırlısı Allah rızası için öğrenilen ve öğretilendir. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 124, 168-169.

vasıtalıdır.¹²⁶⁰ Muhâsibî'nin niyeti ihlâsla birlikte ele alması hatta yer yer ihlâsla aynı manada kullanması, niyeti; bir fiilin Allah'a yakınlaşma, rızasını elde etme amacıyla yapılmasına yönelik bilinç durumu olarak kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Bu bakımdan niyet bir fiili gerçekleştirme öncesindeki irâdenin özel bir hâli iken ihlâs, niyetin belirli bir özne ya da daha özel bir durumla sınırlandırılmış yönünü ifade etmektedir. Söz konusu ibâdetler olunca irâde ve niyetin yöneldiği bu özne mutlak anlamda Allah olmaktadır.

Muhâsibî, amelde (tâat, ibâdet vs.) sıdk ve ihlâsın gözetilmeyip Allah'ın sevabını kazanma irâdesiyle birlikte insanların övgülerini isteyip amele ortak edilmelerini, “amelde/amelî şirk” olarak adlandırır. Amele diğer insanların ortak edilmesi ise kulun imtihan dünyasında¹²⁶¹ insanlar için süslenmesi, amelinde yalancı davranması, değerli görünmek ve kendisine ikramda bulunulması için riyâda bulunması, söz ve amellerinin dış güzelliklerini çok görmesi, bunu nefsinden bilmesi ya da bu güzelliklerin nereden kaynaklandığının cahili olmasıdır.¹²⁶² Muhâsibî, ameli riyâ ve şirkten arındırıp ihlâsla bitirmenin zorluğuna işaret edip amelin fark edilebileceğine neden olacak durum(lar)dan (mevâtin)¹²⁶³ sakınanlar hariç, amelde şirkin şerrinden emin olunamayacağını söyler: “... Bu konudaki aldanma ve yanılgı, hata ve kasıt, nisyan, imtihan, belalar; amelde ihlâsın, irâdenin sıdkı, niyetin öne alınmasının (tekaddüm) zor, niyetteki imtihanın çok olmasından kaynaklanmaktadır. Bu zorluğuna binaen kulun, ihlâsla yaptığı az ameline karşılık olarak çokça sevap verilmiştir...”¹²⁶⁴

Söz ve fiillerde sıdk ve ihlâsa ise Allah'ın her şeyin iç yüzüne, gizlisine, açığına ve kalbin sakladığı şeylere muttali olduğunu bilme şuuruyla (murâkabeyle) erişilebilir. Muhâsibî, amellerin riyâ ve ucb gibi reziletlerden arındırılmasını, amellerin ıslahı ve kalbin istikamet bulması şeklinde adlandırır. Buradan hareketle sıdk ve ihlâs bilinciyle yapılan ameller de “amelde sıdk/ihlâs” şeklinde adlandırılabilir. Başka bir ifadeyle amelde sıdk ve ihlâs, sâdik irâdenin/niyetin neticesidir. Sonuç olarak Muhâsibî'ye göre sıdk ve ihlâs, her hâl ve makâmın (iyi ve olumlu eylemlerin) aslını teşkil etmektedir. Bu

¹²⁶⁰ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 156, 196.

¹²⁶¹ Mevâtinü'l-imtihan, kulun ameli sadece Allah'a has kılması (ihlâs) ya da amele Allah dışında başka kimseleri ortak edip etmemesi yönündeki imtihanı olarak adlandırılabilir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31 (2. dipnot).

¹²⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31; *er-Ri'âye*, s. 164.

¹²⁶³ *Herebe mine'l-mevâtin*; kişinin insanların yaptığı amele muttali olmalarından, nefsin ameli boşa çıkarmak (ifsat) için riyâ, ucb ve kibir gibi yönlerden vesvese vermesinden ya da amelin ihlâsla neticelenmesinin ardından bu ameli zikretmekten sakınmasını ifade ettiği söylenebilir. Bunun için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 31 (3. dipnot).

¹²⁶⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 109.

bağlamda sabır, kanaat, zühd, rızâ ve üns sıdktan; yakîn, havf, muhabbet, iclâl, hayâ ve tazim de ihlâstan neşet eden erdemlerdir. Zikredilen hasletlerin kuvvetli ya da zayıf olması ise ma'rifet ve îmâna göre değişmektedir.¹²⁶⁵ Kısaca sıdk ve ihlâs, iyi ahlâka işaret eden üst erdemler olup diğer alt erdemler için de kaynak rolü üstlenmektedir.

Muhâsibî'nin amacı -olumlu da olsa- sadece amelin icrası değildir. Zira iyilikte bulunan kimsenin iyilerden sayılması ile yaptığı amelin iyi olması gibi bir zorunluluk bulunmamaktadır. Onun asıl amacı, amelin sâdık bir irâde ve sahîh bir niyetle (ihlâs) yapılıp Allah'tan başkasının amele muttali olmasının arzulanmamasıdır.¹²⁶⁶ Nitekim "... Ameli boşa çıkaran afetleri bilmek, amelden önce gelir..."¹²⁶⁷ "Kulun yapacağı işte sadece Allah rızasını gözettiğini bilmeden ve buna inanmadan amele başlaması caiz değildir"¹²⁶⁸ ve "... Amaç ve gayretin sadece ameli çoğaltmaktan ibaret değil, bunları her türlü afetten arındırarak (tahlîs) ihlâslı yapmaya da olsun..."¹²⁶⁹ diyerek bu hususa işaret etmektedir. Bu nedenle niyetin sahihliği esas olup iyi ameller bunun üzerine inşa edilen bina konumundadır. Amelin ihlâsla yapılıp karşılığın ondan beklenmesi, Allah'ın ma'rifetten sonra kullardan istediği hususlardandır.¹²⁷⁰

Ameli boşa çıkardığından (ihbât ve ibtâl) bilinmesi ve amelden nefyedilmesi gereken reziletlerin başında riyâ gelmektedir. Amellerin kalpteki tadını ortadan kaldıran riyâ, Muhâsibî'nin en çok endişe duyduğu reziletlerdendir.¹²⁷¹ Bu nedenle amelin gizli yapılmasına (hamûlü'z-zikr/ehfa'l-'amel) büyük önem vererek¹²⁷² bunun sıdk ve ihlâsın derecesini artırıp sevabı çoğaltan bir durum olduğunu belirtir. Bu durumda amele riyâ karışmazken amelden ötürü kişinin kendini ve yaptığı ameli beğenip (i'câb) insanların bundan haberdar olmasını arzulaması mümkündür. Muhâsibî'ye göre içinde bulunulan bu hâl, amele muttali olunması durumunda riyâyı da kaçınılmaz kılmaktadır.¹²⁷³ Hatta insanların amele muttali olmaları nedeniyle tabiatı kişiyi bundan sevinç duymaya, medhedilmeyi sevmeye ve zemmedilmekten hoşlanmamaya sürüklese dahi bunun hoş görülmeyip kalbin bundan alıkonması gerektiğini, zira bunun sıdk ve ihlâsa delâlet

¹²⁶⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 32, 33, 103; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 170.

¹²⁶⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 48; *er-Ri'âye*, s. 229-230. Muhâsibî, ihlâs ve veranın sadece tâat ve ibâdet nevinden amellerde değil, ticaret ve alış-veriş gibi günlük işlerde de gözetilmesi gerektiğini belirtir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 513; *el-Mekâsib*, s. 67.

¹²⁶⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 48.

¹²⁶⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 240. Ancak amele başlamadan niyetin zikredilmemesi, mürâi olunduğu anlamına gelmemektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 241.

¹²⁶⁹ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 71-72.

¹²⁷⁰ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 125; *Âdâb*, s. 120.

¹²⁷¹ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 153, 154, 233-235.

¹²⁷² Örneğin bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 211-215.

¹²⁷³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 261.

ettiğini¹²⁷⁴ belirtir. Neticede nefis ve ayıpları bilindikten sonra öncelikle riyâ, kizb ve buna dair duyguların nefyedilmesi gerekir ki mezkûr hususlar sıdk ve ihlâsa zıt hasletlerdir.¹²⁷⁵ Bunlardan riyâ, aynı zamanda insanın olumsuz kişilik yapılanmasına da etkide bulunmaktadır.¹²⁷⁶

Muhâsibî, riyâyı biri ağır/büyük, diğeri hafif/küçük olmak üzere ikiye ayırır. Ağır olan riyâ, kulun tâat ve ibâdetlerinde Allah'ı değil, insanları irâde etmesidir.¹²⁷⁷ Başka bir ifadeyle riyâ, tâat ve diğer güzel amellerden ötürü Allah dışındaki kimselerin memnun edilmesi, takdir edilip övülmesi yönündeki irâdeyi ifade etmektedir.¹²⁷⁸ Hafif olanı ise amelde hem Allah'ın hem de insanların irâde edilmesi ve bu iki irâdenin kalpte bir araya gelmesidir. Nefsin övülme sevgisi/isteği, zemmedilme, yerilme, küçük görülme ve dünyalık kayba uğrama korkusu, insanların ellerindekine tamah etme, riyânın kaynaklandığı asıllardır. Zikredilen hususlar, aynı zamanda şeytanın bu yöndeki hatresinin de kabul nedenidir.¹²⁷⁹ Bu yüzden Muhâsibî, olumlu bir davranışta bulunurken bile niyetin hangi kaynaktan etkilendiğinin kontrol edilmesi gerektiğini belirtir.

Niyet ve riyânın ise tek kalpte bir araya gelmesi mümkün olmayıp kendileri değil, isimleri bir araya gelebilir. Dolayısıyla riyâ varken niyet, niyet varken de riyâ gider.¹²⁸⁰ Burada niyetle kastedilen şeyin ihlâs olduğu açıktır. Zira Muhâsibî başka bir yerde de ihlâs ve riyânın kalpte birer akd olduğunu ve bunların birinin olması durumunda diğerinin olmayacağını¹²⁸¹ dile getirmektedir. Bu yüzden amele riyâ karışması mümkünken niyet için böyle bir durum söz konusu değildir. Niyetin bu özelliği, onu amele üstün kılan hususlardandır. Nitekim Muhâsibî, bu bağlamda niyetin amelden daha hayırlı olduğuyula ilgili rivayete¹²⁸² de yer vermektedir. Hatta ilim ehli bir zatın “Allah kulun niyetine,

¹²⁷⁴ Hatta Muhâsibî, medh ve zemmin aynı derecede görülmedikçe hakiki îmana erişilemeyeceğini ileri sürer. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 188-189 v.dğr. Muhâsibî, bilerek izhar edilmeyen ve riyâsız biten amele insanların muttali olmalarına dair sevincin eksiklik olsa da ameli boşa çıkarmayacağını söyler. Böyle bir sevincin amel esnasında ortaya çıkmasıyla amelin boşa gidip gitmeyeceği ile ilgili farklı görüşler için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 229-236, 254-256; *Âdâb*, s. 73-75. Amele riyânın karışmış olma ihtimalinin vermiş olduğu korku ve endişe (havf) hâli, amelin değerini, Allah'a ve amele dair ümidi (recâ) ve bundan alınacak lezzeti artıran duygu durumlarıdır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 241.

¹²⁷⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 53; *en-Nesâih*, s. 188-189 v.dğr.

¹²⁷⁶ Bk. Tahsin Kula, “el-Muhâsibî'ye Göre Riyâ'nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi”, ss. 37-49.

¹²⁷⁷ İnsanlar beden, giyim-kuşam, söz, fiil, arkadaş ve akrabaları nedeniyle sadece tâatlerinde değil, normal davranışlarında da riyâkâr olabilirler ki Muhâsibî, bu riyâ türünün birincisine göre daha basit olduğunu belirtmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 160, 162, 179 v.dğr.

¹²⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 162; *el-Kasd*, s. 262; *el-Mesâil fi'z-Zühd*, s. 24-25. En büyük mürâi ise yalan ve şüphe (şek) içerisinde olmasına rağmen îmanlı olduğunu söyleyendir. Bunları sırasıyla ibâdetlerde, sünnette, nafilerde vs. mürâi olanlar gelir. Geniş bilgi için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 213-222.

¹²⁷⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 164, 167, 168-169, 172; *Âdâb*, s. 89.

¹²⁸⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108.

¹²⁸¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 253-254.

¹²⁸² Bk. Taberânî, VI, 185. Hadisin değerlendirmesi için bk. Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 430.

ameline verdiğiinden daha fazla sevap verir; çünkü amele riyâ karıştığı halde niyete riyâ karışmaz”¹²⁸³ sözünü de aktarır.

Muhâsibî’ye göre amelde bulunmadan önce durup düşünme, niyet ve irâdenin kontrolü, riyânın, sıdk ve ihlâsın önüne geçmesi durumunda irâdenin hakikatini sıdk, sıhhat ve iyi niyete (hüsnü’n-niyye) çevirmek, hevâ ve süsünden, riyâ ve şehvetinden sakınmak için mücadele etmek,¹²⁸⁴ amel konusunda dikkat edilmesi gereken hususlardır. Zira amel anında boşa gitmesin diye riyâyı nefyetmek de ameldendir. Bunu sağlayan hususlardan biri, ihlâsın kalpte yerleşik olmasıdır.¹²⁸⁵ Neticede Muhâsibî’nin niyeti de ihlâs/sıdk-riyâ zıtlığı ekseninde ahlâkî bir zeminde ele aldığı söylenebilir. Zira sadece tâat ve ibâdetlerde değil, ilim talebi ve alış-veriş gibi günlük işlerde de öncelikle niyetin tashîh edilmesi¹²⁸⁶ gerektiğini belirtir. Ayrıca irâde ve niyet konusunu müstakil olarak ele almaktan ziyade sıdk, takvâ, verâ, havf, muhâsebe, murâkabe gibi kavramlarla ilişki kurarak ele alması, niyet-ahlâk vurgusunun neticesi olarak yorumlanabilir.

3.1.3.2. Niyet Eğitimi (Islâhu’n-Niyye)

Niyetin değişebilirliğinden söz etmek, eğitimi de kabul etmek anlamına gelmektedir. Niyet eğitimi ise kısaca eylemin riyâdan arındırılıp ihlâsa ulaşma süreci olarak kabul edilebilir ki bu süreç, hem ihlâsı hem de doğru eylemi (dinde emredilen) birlikte içermektedir. Muhâsibî’ye göre niyet ve niyetin ıslâhı, kişiyi maksada ulaştıracak hususların başında gelip nefis terbiyesiyle ilgili önemli bir sürece işaret etmektedir. Zira niyet, takvânın ve diğer amellerin aslı ve temelidir. Başka bir anlatımla Allah rızası gözetilerek kötü bir davranış (masiyet) terk edilirken ya da iyi bir amelde (tâat) bulunurken bunların tümü de niyete dayanmaktadır. Bu nedenle Muhâsibî, öncelikle niyete yönelip (kasd) ıslâh edilmesinin lüzumunu, zira dünya ve âhiret ıslâhının buna bağlı olduğunu belirtmektedir. Amelin niyetin tashîh edilmesiyle sahîh, fasit olmasıyla da fasit olması, ulaşılmak istenen gayeye (maksada) ulaştırması ve her türlü helaktan kurtarma fonksiyonu üstlenmesi nedeniyle insanların niyetin ıslâhından müstağni kalmaları mümkün değildir. Ayrıca azim dâhil ma‘rifetullâha dair her şey yine niyetle olmakta, söz ve davranışlardaki sıdk ve ihlâs ancak niyetle kalbe yerleşmektedir. Muhâsibî bu yönüyle niyetin ıslâhını, Allah’ın sağlam ipi ve kişiyle Allah arasında gizli bir amel olduğunu söyler. Bu nedenle yeme, içme, konuşma gibi eylemlerin de Allah

¹²⁸³ Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 126.

¹²⁸⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 108.

¹²⁸⁵ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 453.

¹²⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 513-514.

tarafından görüldüğü bilinciyle yapılması, niyet (hâlis niyet) olmadan eylemde bulunulmaması gerektiğini belirtir. Ancak Muhâsibî'ye göre insanların birçoğu böyle bir niyete erişmeden amelde bulunma yönünde çaba sarf etmektedir.¹²⁸⁷

Niyet ve eyleme dair bu bilinç seviyesiyle sahîh niyetin elde edilmesini mümkün kılan husus, Allah'ın her daim düşünülmesidir (murâkabe). Zira niyetin sahîh ve hâlis kılınması, bütün duygu, düşünce, fiil ve davranışlarda Allah'ın kişiyi her an görüp bildiği şuuruyla yapılmasına bağlıdır. Dolayısıyla Muhâsibî, düşünce (himmet) ve niyetin iyice kontrol edilip netleştirildikten sonra davranışta bulunulması gerektiğini belirtmektedir. Havf ve huşu içerisinde olmak, tevbe edip kötü davranışlardan (haram, günah) uzak durmak, bütün kötü istek ve arzuları reddetmek, şüpheli durumlardan sakınmak, kalbi arındırma ve iyi niyete (hüsnu'n-niyye) erişmeyi sağlayan diğer hususlardır. Bunlar niyetle birlikte diğer kötülüklerin de ıslâh vasıtasıdır. Niyetin zikredilen şekliyle iyi (ceyyid) ve sahîh olması durumunda Muhâsibî, kişinin Allah tarafından destekleneceğini belirtmektedir. Bu yönüyle hâlis niyet, bitmez bir hazine olup kişinin bütün kazancı buna bağlıdır.¹²⁸⁸ Buradaki sahîh niyet, sadece zihinde gerçekleşen bir temenni ve istekten ibaret değildir. Hem davranışın geçerlilik nedeni hem de güzel davranışlara ulaştıran vasıta olup eylemle tamamlanmaktadır. Dikkati çeken başka bir husus, ahlâkî eylemlerin de niyet üzerinde etkili olabileceğidir.

Kalbe (bâtın) ait ilmin konusunu teşkil eden niyet, Muhâsibî'ye göre insanla Allah arasındaki ilişkiye dair bilgi alanlarından biridir.¹²⁸⁹ Niyeti ma'rifet, ilim ve murâkabeyle ilişkilendirmesinin de bununla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim niyetin ma'rifetle, ma'rifetin de niyetle olacağını belirterek niyetin bilgiyle iç içeliğine göndermede bulunmaktadır. Bu yüzden bunların birbirinden müstağni kalınması ya da birbiri yerine geçmesi mümkün değildir.¹²⁹⁰ Diğer bir ifadeyle niyetin maksada uygun bir davranışla neticelenmesi için niyetle birlikte bilginin de olması gerekir ki bu aynı zamanda yapılmak istenen şeyin bilinçli bir istek olmasıyla da ilgilidir. Dolayısıyla kişinin bilmeden bir şeyi istemesi, istek olmadan da bir davranış adına harekete geçmesi neredeyse imkânsızdır.

İlmin ise üç kısmı (ebvâb) bulunmaktadır. Muhâsibî, insanların ilmin hem görünen hem de görünmeyen kısımlarını bilmeleri gerektiğini belirtir. Bunlardan ikisi Allah ile kendileri arasında diğeri ise kendileriyle diğer insanlar arasındadır. İlmin

¹²⁸⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 71; *el-Vesâyâ*, s. 159; *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 67-68; *Kitâbu'l-Halve*, s. 469.

¹²⁸⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96, 116; *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 67-69.

¹²⁸⁹ Muhâsibî, *Kitâbü'l-İlm*, s. 83. Ayrıca bk. Tan, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet", s. 121-122.

¹²⁹⁰ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 68.

kendileriyle diğer insanlar arasında olan kısmı, Hz. Peygamber'in, "din nasihattir" hadisinde olduğu üzere samimiyettir (nush). Bu samimiyet gizli-açık, az-çok, yakın-uzak, dost-düşman vb. ilişkilerin tümünde geçerli bir durumdur. İlmin Allah ile kendileri arasında olan kısmının ilki, Hz. Peygamber'in, "Ameller niyetlere göredir" hadisinde olduğu üzere niyet, niyetin tashih edilmesi ve amellerdeki irâdeyle ilgilidir. Bu durum, amellerin gizli olanında da açıktan yapılanında da azında da çoğunda da geçerlidir. İlmin Allah ile kendileri arasında olan ikinci kısmı ise kişinin kendi nefsini bilmesidir (ma'rifetü'n-nefs).¹²⁹¹

Nasihat (samimiyet) burada gizlide (sır) ve açıkta ('âlaniyye), niyette, hâl, davranış (mezheb) ve tavırlarda (sîre), kişinin başta Allah'la olmak üzere kendisi ve diğer insanlarla ilişkilerinde ortaya çıkan bir durumdur. Başka bir ifadeyle nasihatın aslı kalp amelleri, fûruu ise organlarla yapılan amellerdir. Bazen kalp, bazen sadece dil (lisân), bazen de kalp, dil ve organlarla birlikte yapılır. Allah'a karşı samimi olmanın alameti; her daim ona yönelmek, Kur'ân'ı fehmedip onunla amel etmek, sünnete tabi olmak, tâatte bulunmayı sevmek ve isyanda bulunmayı ise aklına bile getirmemektir. Muhâsibî, kelimeye sosyal bir anlam yükleyerek kişinin diğer insanlarla olan ilişkilerinin de samimiyet (nush-ihlâs) üzere olması gerektiğinden bahseder. Diğer bir ifadeyle niyetin tashîhi, Allah'la olduğu kadar diğer insanlarla samimiyetin de sağlayıcısıdır. Onun bu bağlamda yer verdiği hadislerden biri, "Kişinin kendi nefsi için sevdiğini insanlar için de sevmesi, kerih gördüğünü de diğer insanlar için kerih görmesidir" şeklindedir. Yine Muhâsibî'ye göre toplumun (ümme) işleri niyet (zamîr ve serîr) ve davranışta samimiyet üzere olması durumunda toplumun salaha ermesi ve rabbine itaat eden bir toplum olması mümkündür. Bu durumda toplumun her bir ferdine ortaya çıkan hak ve adaletten pay düşmektedir. Ve özel hayattaki hâl ve hareketleri (sîretih), insanlar içerisindeki niyeti bu minval üzere olan kimse, her işte en üst noktada yer almaktadır.¹²⁹²

Bu cümleden olarak Muhâsibî'de sahîh düşünce ve hâlis niyetin üst gaye olarak belirlendiği söylenebilir. Bu bağlamda sahîh düşünce, hâlis niyet, sâdık irâde, dinî ve ahlâkî davranışın temel unsurları olarak zikredilebilir ki sâlih amel, bunların toplamından meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle bir davranışın iyi olarak kabul edilebilirliği ile dinî ve ahlâkî geçerliliğinin bununla ilgili niyete bağlı olduğu söylenebilir. Bu durumda örneğin sadaka vermenin ya da başkalarına yardım etmenin iyi, dolayısıyla da istenen bir davranış olması, Allah rızasına yönelik niyetle (sahîh niyet/ihlâs) mümkündür. Kişiyi

¹²⁹¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 92.

¹²⁹² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42, 92-93, 111.

eyleme sevk eden saikin başkalarını aldatmak ya da gösteriş ise bundan günah dahi elde edilebilir. Muhâsibî, bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Allah sana emir ve yasakları konusunda ihlâslı olmanı, Kur’ân ve sünnete ittiba ederek hidayet yoluna yönelmeni (kasd) bütün fiil ve amellerinin görünmeyen taraflarında kesinlikle Allah’tan başkasına yönelik hiçbir şey bulundurmamanı emretmiştir.¹²⁹³... Fâsid bir niyet, sakim bir irâdeyle hareket edip insanlar daha çok görsün diye zâhir ibâdetleri yapma çabasına girişme! Böyle yaparsan bütün tâat ve ibâdetlerin masiyete dönüşüp hem bu dünyada hem de âhirette ilâhî cezaya maruz kalırsın... Bu nedenle tâat ve ibâdetlerini takvâ, ihlâs, vera ile süslemeli, niyetini sâdık hâle getirip irâdeni muhafaza etmelisin. Bütün amaç ve gayen (himmetin) samimi niyeti elde etmek yönünde olmalıdır. Bunun yanında azminin bütün söz, fiil ve ibâdetlerinde, günahları terk edişinde ve diğer bütün hâllerinde ihlâsı talep etmek yönünde olmalıdır. Böylece sende *ma‘rifetü’l-‘amel* sabit olduğu gibi *ma‘rifetü’n-niyye* de sabit olur... Şayet fiillerini *ma‘rifetle* süsleyip nefsini, rabbini ve şeytanı tanırsan (*ma‘rifet*) fiil ve amellerin sahîh olup ilim ve fıkıh kapısı sana açılacaktır. Böyle bir *ma‘rifet* şuuruyla yaptığın zâhir-bâtın bütün ameller eğer ihlâs, sâdık ve sahîh bir niyetle yapılmışsa Allah onları kabul edip karşılığını verir. Şayet amellerin bunlardan yoksun yapılmışsa da reddedilir... Ancak bütün bunlara dikkat ettiğin takdirde bütün güzel ahlâkî hasletlere sahip olmuş olursun. Fiil ve amellerin sahîh ve makbul olur, aklın sebat bulur, hilmin artıp Allah’ın seçkin kullarından olursun.”¹²⁹⁴

Muhâsibî’nin *ma‘rifeti* son tahlilde amelle ilişkilendirmesi onun kavramı amelden ayrı düşünmediğinin göstergesidir. *Ma‘rifetü’l-‘amel*, genel olarak Allah’ın emrettiği tâat, ibâdet ve diğer güzel amellerle nehyettiği günah, masiyet ve çirkin fiillerin bilinip öğrenilmesidir. Emredilenlerin yapılması, nehyedilenlerden sakınılması ve bütün bunlarda Allah rızasının gözetilerek (ihlâs) yapıldığının bilinmesi de *ma‘rifetü’l-‘amel* kapsamındadır. *Ma‘rifetü’l-‘amelin* diğer yönü, niyetin bilinmesi (*ma‘rifetü’n-niyye*) olup niyet ve amelde Allah’a yönelme bir yönüyle bu bilme türlerine bağlıdır. Görünen ve görünmeyen bütün amellerde (tâat, ibâdet vs.) ihlâsın sağlanması ve riyâ gibi reziletlerden arındırılmasına dair bilgi, her iki *ma‘rifet* türüyle de ilgilidir. Bu yönüyle kişi, niyeti, niyeti bozan ve boşa çıkaran hususları da bilmeye muhtaçtır. Zira ameller niyetle/niyetten olup iyi ya da kötü olması niyetin durumuna (iyi-kötü) bağlıdır. Bu yüzden Muhâsibî, ameli boşa çıkaran afetleri bilip (davranış ve niyete dair bilgi) kalbin bunlardan temizlenmesini (tathîr) amele öncelemektedir.¹²⁹⁵

¹²⁹³ Nitekim bu durum En‘âm, 6/120. âyette de açıkça dile getirilmektedir. Hatta Kurtubî âyette geçen zâhir ve bâtından kastın beden ve kalple işlenen fiiller olduğunu söylemiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi‘*, IX, s. 11.

¹²⁹⁴ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 38-41.

¹²⁹⁵ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 38; *en-Nesâih*, s. 124; *Âdâb*, s. 47-49, 71; *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 82; *Kitâbü’l-Halve*, s. 464.

Muhâsibî, iç ve dış bütün kötü davranışların (günah vs.) terk edilip sıdk ve ihlâsa erişmeyi, üst bir değer olarak ortaya koyar ki bu, ma‘rifetü’l-amelin/niyetin en önemli yönüdür. Ma‘rifetü’l-amel, bu tarafıyla davranış (tâat, masiyet) ve niyete dair ayıpların neler olduğunun bilinmesini (ma‘rifetü’l-‘uyûb) de kapsamaktadır. Kısaca amelın görünen tarafına dair bilgi için ma‘rifetü’l-amel, görünmeyen tarafına dair bilgi için de ma‘rifetü’n-niyye ifadesi kullanılabilir. Amel ve niyete dair ma‘rifet; takvâ, vera, sıdk ve ihlâs gibi hasletlere ulaştıran vasıta rolü de üstlenmektedir. Dolayısıyla bu ma‘rifetin, davranışın kabul edilebilirliği kadar sahîh akla ulaşmanın vesilesi de sayılabilir. Bu yönüyle ma‘rifet, sadece amele dair ön bilgilerden ibaret olmayıp buna dair bilinç durumuna da işaret etmektedir. Dolayısıyla böyle bir ma‘rifetten yoksun amel, noksan olup amelın ma‘rifet ve sâdık irâdeyle yapılması, daha çok hayır ve Allah’a yakınlık (kurbiyet) vesilesidir.¹²⁹⁶

Amelin riyâ, ucb ve kibirden arınarak değer kazanması, Muhâsibî’ye göre iç dünyadaki eğilimlerin tanınması ve dönüştürülmesiyle mümkündür. Uzuvarın ameli ile kalbin ameli arasındaki bağ, ilâhî emir ve yasaklara ne kadar uygunsu kişi ameliyle derece kazanır. Muhâsibî eserlerinde amele değer kazandıran özün niyet olduğu ilkesini sıkça tekrar edip ilim, ma‘rifet, iyi niyet (hüsnü’n-niyye), sıdk, takvâ, verâ vb. hasletleri aynı ameli işleyenleri birbirlerine üstün kılan nitelikler olarak zikretmektedir. Dolayısıyla amel bu kavramlarla içerik kazandıkça amele değer katacak ve amelde bulunanı Allah’a yakınlık derecelerine ulaştıracaktır.¹²⁹⁷ Akıl, ma‘rifet, ilim, akıl, basîret, murâkabe ve sıdk kalbin amelleri bakımından niyet ve irâde üzerinde etkili olduğu takdirde ortaya konulan bütün eylemler değerli olacaktır. Bu bakımdan herkesin ameli değer bakımından bir olmayacaktır. Örneğin aynı ameli (tâat, ibâdet vs.) yapan iki kişiden akıl ve irâdesini Allah rızası yönünde kullanma çabası içerisinde olan, diğerinden üstün kılacaktır.¹²⁹⁸ Kısaca sıdk ve ihlâs, Muhâsibî’de, amel ve iyiliklerin karşılığını artıran kizb ise niyetten eyleme kadar bunlardaki değeri düşüren bir etkiye sahiptir.¹²⁹⁹

Bununla birlikte kimi zaman konuları akılla/akıllı olmayla ilişkilendirse de bu, Muhâsibî’nin üslubuna tamamen zihinsel/bilişsel bir içerik kazandırmamaktadır. Meselâ, nefsin taşıdığı yetenekler ve bunların akılla ilişkisi gibi konuların tasvirî anlatımlarına

¹²⁹⁶ Bk. Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 40-41, 68, 69; *Âdâb*, s. 121, 139.

¹²⁹⁷ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 47-48; *en-Nesâih*, s. 124; *Âdâb*, 121; Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 124.

¹²⁹⁸ “... Kulların nazarında iş (emr), zâhire göredir ve birdir. Hâlbuki Allah katında bir değildir. Kişi zâhiren temizdir ancak iç âleminde necis ve kalben günahkârdır...” (Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 177, 508) ifadesi de bu hususa işaret eder. Ayrıca bk. Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 126.

¹²⁹⁹ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 456.

eserlerinde rastlanmamaktadır. Muhâsibî daha ziyade insana baskın olan eğilimlerdeki değişkenlik dolayısıyla eyleme geçmeyen niyetlerin mahiyetini tartışma konusu yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle çoğunlukla Allah'ın kalbinde yer eden ancak eyleme dönüşmediği için sonuçlanmayan niyetlerden dolayı kulu hesaba çekip çekmeyeceği konusu üzerinde durmaktadır. Şayet niyet kalbin amaç ve gayesi ise ve kalpte belli bir süreklilik oluştuktan sonra itikada dönüşüyorsa bu, kulun niyetinden ötürü sorguya çekileceği anlamına gelmektedir.¹³⁰⁰ Zira Muhâsibî'nin yer verdiği bir rivayete göre “İnsanlar niyetlerine göre haşredilip sorgulanacaklardır.”¹³⁰¹

Muhâsibî'nin irâde ve niyetin sıdkından bahsetmesi, konunun ahlâkî yönüyle ilgilidir. Zira aklın sağlıklı düşünmesi, riyâ gibi reziletlerin nefyedilip ihlâs gibi erdemlerin kazanılmasına (ahlâk ve ahlâk eğitime) bağlıdır. Bu nedenle niyetin ıslâhı neticesinde sıdk ve ihlâsın elde edilmesi, ahlâkla, aklın doğru düşünmesi de ahlâka bağlı olduğundan akılla ilgilidir. Bir davranışın ahlâkî olabilmesi ise onun sadece Allah rızası gözetilerek yapılmasına bağlıdır. Bu nedenle hayır ve iyilik nevinden olan hususlar, ma'rifet ve irâdeye tabidir.¹³⁰² Neticede bir davranışın ahlâkî olması, onun karşılıksız ve herhangi bir çıkar gözetilmeden yapılmasına bağlıdır. Hatta bir davranışın dinî ahlâk nitelmesini hak edebilmesi için karşılıksız olması da yetmemektedir. Bunun ayrıca Allah rızasına yönelik olması gerekmektedir. Muhâsibî'de sıdk ve ihlâs, Allah'a yönelik niyet ve irâdeyi ifade ettiğinden konunun ahlâkî bir konu olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla ahlâkî bir davranış, ihlâs neticesinde ortaya çıkan bir davranıştır denilebilir. İrâdenin/niyetin Allah'a yönelmesi ise diğer bütün beklenti, çıkar ve menfaatleri dışarıda bırakmaktadır. Ancak herhangi bir amelde bulunurken bunun karşılığının Allah'tan beklenmesi ile başka bir kimseden beklenmesi arasında farkın olduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda örneğin bir amelin cennet talebi ya da cehennem endişesi ile yapma veya bundan sakınmada, ihlâsa ve ahlâka aykırı değildir. Zira Muhâsibî'de aklın âhirete yönelmesi temelde bununla ilgilidir. İdeal olansa akıl, irâde ve niyetin cennet talebi ve cehennem endişesinden kurtulup salt Allah'a yönelmesidir.

Muhâsibî, amelde bulunma yönüyle insanları dörde ayırmaktadır. Bunlardan en faziletlisi, Allah'a tazimde bulunup ameli Allah'a has kılanlardır. Allah'ı tazimin sadırlarındaki durumu ve kalplerindeki miktarına göre amelleri de güzelleşip değer

¹³⁰⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 508, 515; Tan, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet”, s. 126-127.

¹³⁰¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 188.

¹³⁰² Burada ma'rifetullâh, Allah'ın hoş görmediği şeylerle birlikteliği, irâde ise Allah'ın sevdiği hususlar haricinde bir şeyle meşgul olmayı reddetmektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 123.

kazanır. İnsanlardan bir kısmı, Allah'ın yakınlığını arzulayarak büyük bir istekle amelde bulunurlar. Sevabın büyüklüğünden yasaklanan hususları terk etmekten başka düşünce ve gayretleri yoktur. Diğer bir kısım, Allah'tan ve cezasından korkarak amelde bulunurlar. Bunların düşünce, gayret ve amelleri cezadan kaçmak içindir. Hatta ceza korkusunun sadırlarındaki büyüklüğü sebebiyle sevap kalplerine/akıllarına bile gelmez. Diğer bir kısmıysa Allah'tan gizli-açık her hâl ve durumda hayâ ederek amel ederler. Kalpleriyle (serâir) yaptıkları bütün çirkin amel, duygu ve düşüncelerde sanki Allah'ı görüyormuş gibi utanırlar (hayâ). Zira Allah'ın kendilerine şah damarlarından yakın olduğunu yakinen bilirler. Muhâsibî, amellerin Allah'a duyulan tazim ve sevabın büyüklüğüne olan rağbet nedeniyle değil, iyi fiillerle Allah'a yakınlaşılma gayesiyle yapılması gerektiğini belirtir. Yine kötü amellerin terkinde de bunun ceza korkusu ya da sadece hayâyla ilgili olmaması gerektiğine değinir.¹³⁰³ Neticede Muhâsibî'deki iyi eylemlerle Allah'a yakınlaşma (kurb/kurbiyet) gayesi, din eğitiminin de amaçları arasında sayılabilir.

3.1.4. Eğitim Açısından Hatarât, Niyet ve Davranış İlişkisi

İnsan sorumluluğunun sınırları, nefsin mahiyeti ve imkânları, dolayısıyla Allah-insan ilişkisinin bilgi (ilim-ma'rifet) ve amel açısından tespit edilmesi noktasında hatarât, önemli kavramlardan biridir. Zira bunlar hem kalbe gelen duygu, düşünce ve çağrılarını ifade etmekte hem de amelin başlangıcını teşkil etmektedir. Bunların kalbe gelme ve bütünüyle ortadan kaldırılmaları bakımından insanın müdahalesi bulunmadığından kendileri bizzat övgü, yergi, sevap veya cezaya konu olmamaktadır. Bununla birlikte insanın bunlara verdiği tepki sonucunda bunların azim ve niyete dönüşmesi, neticede doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesi, mükâfat veya cezaya tabi tutulması mümkündür. Bu yüzden hatarâtı bilmek ve ayırt etmek (ma'rifet ve temyiz), tasavvuf düşüncesinde aynı zamanda insanın kendini tanıma yollarından biri olarak kabul edilmiştir.¹³⁰⁴

Eylemin meydana gelmesindeki ilk aşamanın Allah'ın fiile dair duygu ve düşünceyi kalpte var etmesi olarak kabul edilebilir. Muhâsibî bu aşamayı çoğunlukla hatarât ve kimi zaman da hadîsu'n-nefs olarak adlandırmaktadır. Bununla birlikte hatarâtın amel bittikten sonra gelmesi de mümkündür.¹³⁰⁵ Eyleme yönelik kesinliği ve

¹³⁰³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 118-119.

¹³⁰⁴ Tan, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet", s. 135.

¹³⁰⁵ Örneğin bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 260. Bu nedenle eylem sona erdikten sonra da bunun kişi üzerindeki duyuşsal etkilerinin devam ettiği ve bu yönüyle duygunun sadece eylem öncesi bir sürece işaret etmediği yorumunda bulunulabilir.

kararlılığı belirtmek üzere daha çok irâde, azm, kasd ve niyet kavramları öne çıkmaktadır. Bunların eyleme göre konumu belirtilirken niyete göre de konumları belirtilebilir. Zira irâde, azm ve kasd niyetle doğrudan ilgili iken diğer kavramların niyetle ilişkisi daha dolaylıdır. Bu nedenle kişi, hatarât ve hadîsu'n-nefsten sorumlu değilken çoğu zaman eylemle neticelenen niyet, azm ve kasıttan sorumludur. Muhâsibî'nin eylem sürecindeki asıl amacı, her biri insan irâdesini yansıtan kavramların davranışa dönüşmeden ıslâh, tashîh ya da nefyedilmesi, iyi olanların ise güçlendirilerek davranış olarak ortaya konmasıdır. Buradan hareketle Muhâsibî'nin daha çok sorumluluk gerektiren aklî ve irâdî/ihitiyârî amellerle bunların neticeleri üzerinde durduğu söylenebilir.

Muhâsibî, Cüneyd el-Bağdâdî, Gazzâlî ve daha birçok mutasavvıfa göre hâtırın kaynağının bilinmesi, temyizi ve nefyedilmesiyle ilgili bazı ölçütlerin konması,¹³⁰⁶ bunların amel ve sorumluluk açısından taşıdıkları önemle ilgilidir. Örneğin Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye göre havâtır fiilden önce geldiğine göre, kulun yapması gereken en öncelikli iş, fiilin başlangıcını oluşturan havâtırın kaynağını ve türünü tanımadır. Zira ona göre diğer bütün fiil ve davranışlar, kendilerinden önce gelen havâtırdan, duygu ve düşüncelerden neşet etmektedir.¹³⁰⁷ Eylem yönünde kurulan bu ilişkinin eylemden havâtıra doğru kurulması da mümkündür. Bu bağlamda kişinin yiyip içtiklerinin kaynağı (helâl ya da haram olması), yaptığı davranışların iyi veya kötü olması, havâtırın bilinip temyizinde önemli hususlardır. Neticede helâl yeme ve dinin yapılmasını emrettiği amellerde bulunma, kalbe doğan bilgi, duygu ve düşüncelerin kaynağını tespit etmede insana belirli bir bilinç kazanmayı sağladığı gibi bunların ahlâkî bakımdan bir değişim ve dönüşümü gerektirdiği de ortadadır.¹³⁰⁸

Eğitim açısından da hatre aşaması, davranışının ortaya çıkmasına kaynaklık etmesi bağlamında önemli bir adım olmakla birlikte insanın kendi eylemleriyle ilgili öz değerlendirme (muhâsebe) yapması için de dikkate değerdir. Bununla birlikte insanın zihnine gelen hatre türü istek, arzu, eğilim ve hislerin olumlu olması, insanın olumlu özelliklerle donanmış olmasına bağlıdır. Hatrelerin kalbe geldiği göz önünde bulundurulduğunda olumlu özelliklerle donanmanın öncesinde bir kalp/akıl terbiyesini gerektirdiği ortadadır. Bu anlamda insan davranışlarının başlangıcı ve sonucu arasında

¹³⁰⁶ Örneğin bk. Gazzâlî, *Ravzatü't-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, s. 122-124; Arapçası, s. 118-119.

¹³⁰⁷ Sühreverdî, *Avârifü'l-Me'ârif/Tasavvufun Esasları*, s. 579.

¹³⁰⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, s. 178; Sühreverdî, *Avârifü'l-Me'ârif/Tasavvufun Esasları*, s. 580; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 850; Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat*, s. 184.

döngüsel bir ilişkiden bahsedilebilir. Muhâsibî açısından önemli olan husus ise davranışa dönüşme imkânına sahip hatarâtın kontrol edilip oluşumunun engellenmesidir.

Muhâsibî'nin düşüncesinde hatarât, bilginin oluşması ve fiilin ortaya çıkması adına herhangi bir zorunluluk teşkil etmemektedir. Dolayısıyla hâtırın bilgi ve eylem üzerinde belirleyici değil, etkileyici ve sevk edici etkisinden söz edilebilir. Bu nedenle hatarât, niyet ve davranış arasındaki ilişkinin daha dolaylı olduğu söylenebilir. Kişi kalbine gelen bu düşüncelere yönelip yapma azminde bulunmadıkça herhangi bir bağlayıcı yönü bulunmamaktadır. Başka bir tabirle insanın kendi irâde ve ısrarı olmadan bunların niyet hâlini alması, dolayısıyla bunlardan mesul olması söz konusu değildir. Zira hatarât, henüz niyet ve azme dönüşmemiş insan kalbindeki belli belirsiz çağrı ve fısıltılardır. Bu bakımdan hatarâtın kalpte meydana gelen ancak tekrar edilmeyip henüz kesinleştirilmeyen irâdeye denk geldiği söylenebilir. Sorumluluk, bu hatarâtın azim ve niyet hâlini almasıyla başlamaktadır. Çünkü insanın hatarâttan bütünüyle kurtulma ya da iyi yönde dönüştürme kudreti bulunmamaktadır. Bu nedenle hâtırın isyan kapsamında değerlendirilmesi için kalbin ona yönelmesi ve bunda ısrar etmesi, kısaca bu düşüncelerin kalbin itikâdına dönüşmesi gerekir.¹³⁰⁹

Zikredilen yönüyle hatarâtın, hadîsun'n-nefsle birlikte eyleme en uzak duygu, düşünce, eğilim ve çağrılarını ifade ettiği söylenebilir. Bu nedenle eylem üzerindeki etkisi de niyete göre daha zayıftır. Burada eğitim açısından önemli olan husus, bu tarz kötü duygu ve düşüncelerin nefyedilerek niyet ve eyleme dönüşmeden engellenmesidir. Çünkü örneğin riyâ ve kibir hatresinin nefyedilmeyip kabul edilmesi (itikâd), dinî ve ahlâkî açıdan davranışın boşa gitme sebebidir. Bu duygu ve düşüncelerin niyet ve eyleme dönüşmeden nefyedilme gereği ise bunların niyet aşamasında da günah ifade etmesi ve daha başka duygu, düşünce ve eylemlere sebep olmasıdır. Nitekim “niyet hadisi”nden hareketle Muhâsibî'nin kişinin ecir ve sevabının niyeti ölçüsünce olduğunu belirtmesi bununla ilgili bir durumdur. Karşılık niyetlere göre olacağından hatarâttan başlamak üzere niyetin âlî ve ârî tutulması, davranışın istenilen bir davranış ve karşılığının çok olması açısından önemlidir. Zira niyetin davranışla neticelenmemesi durumunda bile kişinin niyetinin mükâfatını alacağını belirtmektedir.¹³¹⁰

Bu cümleden olarak davranışın kontrolü, kötü eylemlerin oluşumunun engellenmesi ve terbiye sürecinin hatarâttan başladığı söylenebilir. Dolayısıyla hatarât-niyet, niyet-amel, ihlâs-salih amel süreci birbirinden kopmaz bir bütünlük teşkil

¹³⁰⁹ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 300-302; *er-Ri'âye*, s. 249-250, 498.

¹³¹⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 298, 409, 507-515; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 45.

etmektedir. Bir davranışın ahlâkîliği ise ihlâs-salih amel bütünlüğüne bağlıdır. Bu nedenle Muhâsibî, sadece günah ve kötü davranışlardan değil, bunlara dair duygu ve düşüncelerden de uzak durulması, bunların kerih görülüp nefyedilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bu bağlamda bir kötülüğün içten dahi geçirilmemesini üst bir hedef olarak belirlemektedir. Başka bir ifadeyle hatarât, hadîsun'n-nefs, hemm vs. sürecinde zihnin iyi ile kötü arasındaki tereddüt ve kararsız hâlinin salt iyiye yönelmesi, Muhâsibî'nin hedeflediği üst bir amaçtır. Hatarât-davranış ilişkisi, bir eylemin duygu ve düşünce ile bütünlüklü ilişkisinin ortaya konması açısından da önemlidir. Duygu ve düşünceler, davranışın ayrılmaz unsurları olduğundan sadece davranışın değil, buna dair duygu ve düşüncelerin de eğitime konu olması gerektiği ileri sürülebilir. Onun, “Düşünce ve niyetini (himmet) adi ve alçak ahlâktan arındır (nezzih)” sözü, bu hususa işaret etmektedir.¹³¹¹ Bu nedenle eğitim duygu, düşünce ve davranış kapsayan bütünlüklü bir süreç olup bunların birine ağırlık vermek, Muhâsibî'nin tasvip edemeyeceği bir durumdur. Buna göre bireye olumlu davranışın olumlu duygu ve düşüncelerle birlikte kazandırılmasının eğitimin temel hedeflerinden olduğu söylenebilir.¹³¹²

Muhâsibî, niyeti genelde irâdenin özel hâli ve türü, eylemin temeli/temel unsuru ve kalbin gizli ameli olarak ele almaktadır. “Kişi ilim elde ederken kalbinde onunla amel etme niyeti taşıyorsa bu da bir fiildir/ameldir” ya da “Kişinin ilim talep ederken bununla amelde bulunmaya niyet etmesi, amel sayılır”¹³¹³ derken niyeti ve eyleme dair irâdeyi bizzat amel¹³¹⁴ addetmektedir. Muhâsibî, niyete, eylemin ahlâkî ya da gayri ahlâkîliğinde belirleyici bir rol vermekle birlikte onun düşüncesinde eylemin dinî, ahlâkî, hukukî anlam ve değerini tayin eden gerçekte vahiydir. Çoğu zaman iyi bir davranışa niyet iyi, kötü bir davranışa niyet kötü bir davranışla neticelense de niyet, davranışın dinî/ahlâkî belirlenimi açısından vahye göre ikincil konumdadır. Aslında Muhâsibî'nin düşüncesinde sadece irâde ve niyet değil, bunların kaynağı konumundaki kalp/akıl da bir eylemin iyi-kötü olmasında doğrudan tayin edici değildir.

Niyet ayrıca eylemin meydana gelmesindeki ön süreci, fikhî bir terim olarak çeşitli ibâdetlerin şartı ya da rûknünü ifade etmek üzere de ele alınabilir. Muhâsibî ise niyeti, ibâdetleri birbirlerinden ve âdâtan ayırma şeklindeki fikhî kullanımından ziyade

¹³¹¹ Bütün bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 216; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 130, 140.

¹³¹² Onun geçmiş günahların affı için dua ve istiğfarın yanı sıra bunlara dair arzu, istek ve ısrarın da kalpten atılması gerektiğini belirtmesi (Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 223-224), bununla ilgilidir.

¹³¹³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 409, 410.

¹³¹⁴ “... Amelde bulunmayı istemen (irâde etmen) de amel sayılmaktadır. Dolayısıyla irâden (niyetin) üzerinde iyice düşünüp (nazar) ameli gözettiğin gibi onu da iyice gözetlemelisin (absar)...” Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 456.

daha çok amel üzerindeki etkisi ve eyleme kattığı değer yönüyle işlemiştir. Bu nedenle niyeti sadece tâat ve ibâdetlerle ilgili yönüyle ele almamakta bunu bütün eylemlere genellemektedir. Günlük yaşantı ve diğer insanlarla ilişkilerde öncelikle niyetin sağlıklı hâle getirilmesine¹³¹⁵ yönelik vurgusu, bununla ilgili bir durumdur. Ayrıca niyeti tâat ve ibâdetler bağlamında ele aldığı yerlerde bunu salt niyetten öte belli bir bilince işaret edecek şekilde kullanmaktadır. Örneğin namaz kılan kimsenin amelinde kalp ve uzuvların ihlâsından, namazın havf, recâ, tefekkür ve derin bir anlayışla eda edilmesinden bahsetmesi, amelin sadece Allah’a hasredilmesiyle ilgili şuur hâline işaret etmektedir.¹³¹⁶

Muhâsibî’nin bilgi (ma‘rifet) türlerinden biri olarak amel ve niyetin ma‘rifetinden bahsetmesi, eğitim kapsamında değerlendirilebilir. Zira bilmenin konusu olan her şey, aynı zamanda eğitim ve öğretimin konusudur. Sıdk ve ihlâsı öğrenmenin konusu¹³¹⁷ kabul etmesi, niyeti eğitimle ilişkilendiren başka bir husustur. Ayrıca bir davranış kazandırılırken buna dair bilgi ve bilincin (neyi neden yaptığı, yapmadığı ya da bilmesi gerektiği vs.) sağlanması, başka bir ifadeyle bireyin eğitim sürecinde sadece bilen veya eyleyen değil, bunların farkında olan insanlar yetiştirilmesi eğitimin temel meselelerindendir. Muhâsibî bunu, “Kulun amel esnasında durup beklemesi (vakf, vukûf), yaptığı ameli neden ve niçin yaptığını, kimin için yaptığını ve bu amellerle neyi murat ettiğini sorgulaması gerekmektedir”¹³¹⁸ diyerek vurgulamaktadır. Dolayısıyla davranışta bulunurken bunun belli bir bilgiyle (ma‘rifet, ilim) gerekçelendirilip sahîh bir niyetle ortaya konması, Muhâsibî’nin önemle vurguladığı bir husustur.

Doğru bir niyet doğru bir davranış, kötü bir niyet de kötü bir davranışla sonuçlandığından ayrıca davranışın değerini doğrudan tayin ettiğinden kişinin iyi ve kötü niyet arasındaki ayırımı öğrenebileceği bir eğitim sürecinin kaçınılmaz olduğu¹³¹⁹ ileri sürülebilir. Nitekim Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778)’nin niyetin öğrenilmesi ile ilgili, “Onlar (selef), ilim öğrenmek için eğitim gördükleri gibi amellerde niyeti elde etmek için de öğrenim görürlerdi”¹³²⁰ dediği rivayet edilmektedir. Aynı şekilde Gazali, “Allah’a itaat etmek isteyen her kulun ilk görevinin önce niyeti öğrenmek, sonra da onu amel ile sahîh ve sağlam hâle getirmektir”¹³²¹ diyerek bu hususa işaret etmektedir. Muhâsibî’nin niyet eğitimi bağlamda kullandığı kavram ise “ıslâh”tır. Niyetin ıslâhı ise genel olarak

¹³¹⁵ Bununla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 241-242, 505-515.

¹³¹⁶ Muhâsibî, *Fehmü’s-Salât*, s. 357, 364-365.

¹³¹⁷ Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 459-460.

¹³¹⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 105.

¹³¹⁹ Başer, “Mutlak ve Sınırlı İrade Arasında Ahlâk”, s. 182.

¹³²⁰ yete‘allemüne en-niyye. Bk. Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, s. 1344; *Kalplerin Azığı*, IV, s. 41.

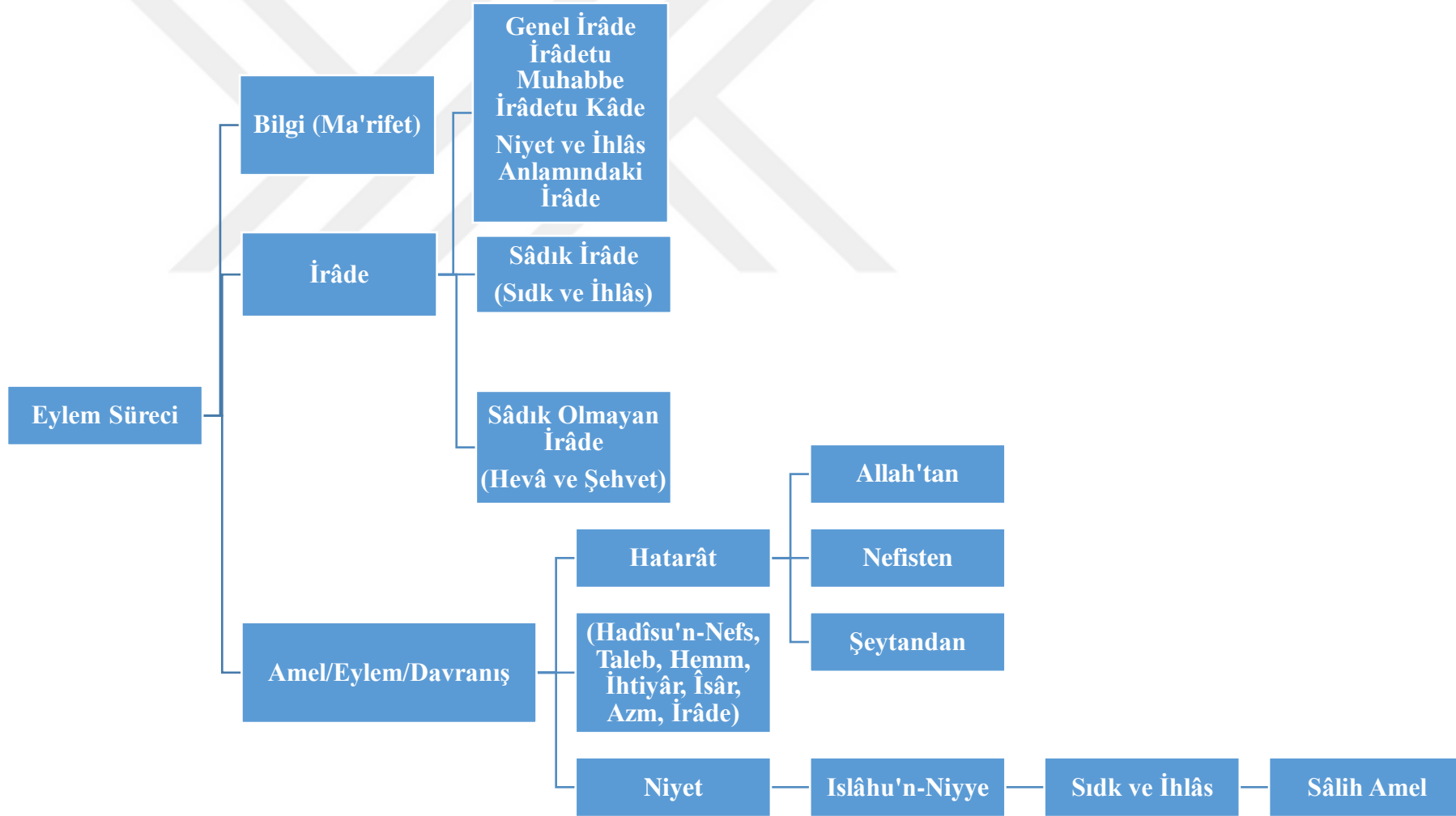
¹³²¹ Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 526.

davranışın riyâ gibi kötü hasletlerden arındırılarak ihlâslı olma sürecini ifade etmektedir. Dolayısıyla dinî ve ahlâkî değer olmasının yanında amelin geçerliliğini sağlaması yönüyle ihlâs, eğitimin konusudur. Olumlu hatarâtın pekiştirilip davranışa dönüşmesi, olumsuz olanlarının ise niyet ve davranış hâlini almadan nefyedilmesi yönüyle eğitimde davranış kazandırmanın niyet hatta öncesinde hatarâtla başlatmak mümkündür.

Eğitim, en genel anlamda, bireye olumlu ve istendik davranış kazandırma süreci¹³²² olarak tanımlanmaktadır. Muhâsibî’de sadece davranış değil, davranışın kaynağı (kalp, akıl) ve ilk aşamadan itibaren iyileştirilmesi evvel hedeflerdendir. Dolayısıyla kendisi amel olmanın yanında eylemin önemli bir unsuru ve arka planını oluşturması açısından niyetin eğitimin konusu olduğu ileri sürülebilir. Niyeti eğitimin konusu yapan diğer bir husus; belli bir irâde, niyet, amaç ve gayeden yoksun bir davranışın eğitimin hedeflediği bir davranış olmadığı gerçeğidir. Ayrıca niyetin ortaya çıkması ve eylem yönünde güç kazanması, zihnî birtakım nedenlere dayanmaktadır. Niyet bu yönüyle eğitimin bilişsel alanının konusu kabul edilebilir. Zira niyet, niyette bulunan kimsenin davranışa dair bilinçli olma hâlinin yanı sıra bunu hangi amaçla gerçekleştirdiği, hangi davranışı yapması, hangisini terk etmesi gerektiğini ve neticede bütün bunların sorumluluğunu üstlenmesi gibi hususları da içermektedir. Bu nedenle davranışa dair sorumluluk duygusunun da niyetle birlikte ele alınabilecek konular arasında sayılması mümkündür.

Muhâsibî’nin amel ve amel süreciyle ilgili kullandığı kavramlar, niyetin terbiye (islâh) edilerek ihlâsın sağlanması ve bunun salih amelle neticelenmesi süreci Şekil 2’de gösterilmiştir.

¹³²² Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1997, s. 12.



Şekil 2: Eylem Süreci

3.2. Davranışın Dönüşümü ve Sürekliliği İçin Gerekli Unsurlar

İnsan hayatı sadece bir olaylar zinciri değildir. Onun hayatı, akış içerisinde olan bir eylemler zinciridir. İnsanın fiil ve eylemleri ise üç boyutlu bir zaman içinde gerçekleşip bitmektedir. Zaman içerisinde olup biten bu fiil ve eylemler, değerler, amaçlar, hedefler tarafından yönetilmektedir.¹³²³ Muhâsibî'nin insan ve insan eylemleriyle ilgili düşünceleri, insanın bu üç boyutlu zaman dilimindeki eylemleriyle ilişkilendirilebilir. Örneğin niyet, hem amel hem amele yönelten gaye hem de ameli tayin eden temel unsurlardandır. Bu nedenle eylemin daha çok şimdi ve gelecek yönüyle ilgilidir. Murâkabe ve muhâsebe, aynı zamanda niyet ve eylemlerin kontrolünü sağlayan düşünme biçimleridir. Muhâsebe, geçmiş ve gelecek eylemlerle ilgili bir sorgulama biçimiymişken murâkabe daha çok şimdi ve gelecek eylemlerle ilgilidir. Muhâsebe ve murâkabe, gelecek eylemlerle ilgili muhtemel neticeler üzerinde düşünerek buna göre davranış geliştirme, bilgi ile eylem arasındaki tutarlılığı düşünüp gözetme becerisi (sorumluluk bilinci) kazandırma bakımından da önemlidir. Muhâsebenin geçmiş eylemlere dönük tarafı, kişinin pişmanlık duyup tevbeyle, geleceğe dönük tarafı ise havf ve recâyâ ulaştırma imkânı sağlamasıdır denilebilir. Bunlardan havf; günah ve kötülüklerden alıkoyucu, recâ ise amele (tâat, ibâdet vs.) sevk edici yönüyle muhâsebe ve murâkabeye yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla insanların dinî duygu, düşünce ve davranışlarıyla ilgili bu çok boyutlu durumun göz ardı edilmemesi, hem eğitimin bütünlüğü hem de sağlam bir karakter ve kişilik oluşturmada gözden uzak tutulmaması gereken bir durumdur.

Güzel ahlâkın sağlanıp kötü ve zemmedilmiş ahlâkın nefyedilmesi (ahlâk ve nefis terbiyesi), insanın ahlâkî ve aklî duyarlılık seviyesini artırması bakımından havf, recâ muhâsebe, murâkabe ve takvâ, Muhâsibî'nin en çok yer verdiği kavramlardır. Nitekim “Hiç kimse güzel ahlâkın rayihasından daha güzel bir rayiha bulmamıştır” dedikten sonra bunu sağlayan hasletler arasında Allah'ı murâkabe ve nefsin muhâsebe edilmesini de saymaktadır. Diğerleri ise günahların sık sık hatırlanmasıdır.¹³²⁴ Burada hatırlatıcı rolünü üstlenen aklın talebi nihai olana yönelikken nefsin talebi erkenden olana yöneliktir. Dolayısıyla anlık hazlar varken sonradan olana yönelmek nefsin hoşlanmadığı bir durumdur. Bu nedenle havf ve recâ, ileride karşılaşılabilecek akıbet konusunda nefsi terbiye edici bir fonksiyon üstlenmektedir. Akıl ise nefsin gelip geçici istek ve arzularının

¹³²³ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 235.

¹³²⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 134.

muhtemel kötü sonuçlarını hatırlatıcı ve detaylı düşünüp buna göre hareket etmesi gerektiği yönünde uyarıcı rolü üstlenmektedir. Aklın nefis karşısındaki bu rolü, kişiyi şimdiye bağlı kalıp geleceği görememe durumundan da kurtarmaktadır.

3.2.1. Havf-Recâ

Havf ve recâ, Muhâsibî'nin düşünce sisteminin merkezî kavramlarındandır. O, havf ve recânın Kur'ân'ın mükâfat-ceza (va'd ve va'id) konusunda kullara farz kıldığı emirler arasında yer aldığını¹³²⁵ belirtmektedir. Dolayısıyla havf ve recâyı nefis terbiyesinin merkezine yerleştirmesi, Kur'ân kaynaklıdır. Zira iki kavramın temelde nefisle ilgili olduğunu âyetlerle temellendirmekte,¹³²⁶ Allah'ın havf ve recâdaki temel amacının nefis olduğunu ifade etmektedir. Bunu "... Hem azap ('ikâb) ve korku (havf) hem sevap ve ümit (recâ), ikisi de Allah'tandır. Böyle olunca (insanlar) cezaya uğramamak ve mükâfata nail olmak için boyun eğerek ve ona ibâdetle bulunurlar..."¹³²⁷ şeklinde dile getirir. Başka bir vesileyle havf ve recâyı amelde ihlâs ve tevekkülden sonra kalbin farzlarından¹³²⁸ saymaktadır. Hatta doğrudan îmânla ilişkilendirerek havfin Allah'a, âhirete, ceza ve mükâfata îmân eden herkes için farz; havf, recâ, zühd, sabır, hayâ gibi hâllerin kuvvetli ya da zayıf olmasını, kişinin ma'rifeti, îmân ve yakîni kadar olduğunu¹³²⁹ öne sürmektedir.

Muhâsibî'ye göre âhîret tefekkürünü mümkün kılan hususlardan başında da havf (tahvîf) ve recâ gelmektedir. Bazı rivayetlerden hareketle havf ve haşyeti, ilim ve hikmetin başı olduğunu da belirtir.¹³³⁰ Neticede ona göre havf ve recâ, iyiliğe (hayr) erişmeyi talep edip de onunla amelde bulunacakların müstağni kalamayacağı¹³³¹ iki kavramdır. Zira ikisi de nefsin kötülük ve günahlardan uzak durması, kalbin bu yöndeki ısrarının kırılması, işlenen günahlardan pişmanlık duyup tevbeye yönelmesi, iyi ve güzel ameller hususunda istekli hâle gelmesi¹³³² gibi önemli fonksiyonlar üstlenmektedir. Bunlardan hevâ ve şehvetin galip gelip mücâhedenin kişiye ağır gelmesi, günahlarda ısrar

¹³²⁵ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 36.

¹³²⁶ Kur'ân'da havf kökünden gelen aynı ya da yakın anlamlı kelimeler 124 yerde geçmekte, bunlar genel olarak dünyevî korku ve kaygıları, Allah korkusu, ceza korkusu, âhîret korku ve kaygısı, günah işleme endişesi gibi dinî kaygı ve endişeleri ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Nâzi'ât, 79/40; Ra'd, 13/21; Enbiyâ, 21/49 bu bağlamda ele aldığı âyetlerden bazılarıdır. Bk. Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, ss. 528-531.

¹³²⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 62, 63.

¹³²⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 36, 113.

¹³²⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 68; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 170; Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 451-452, 478. "Kalpte ma'rîfet ne kadar çok olursa Allah korkusu (havf) da o derece çok olur. Kalpteki bu korku ne kadar coşkulu olursa vera da o derece artar." Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 237.

¹³³⁰ Bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 65, 443.

¹³³¹ Diğerleri sıdk, sevâb (Kur'ân, sünnet ve râşid imamlara ittiba) ve şükürdür. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 50.

¹³³² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 60, 71, 73; *Kitâbü'l-Halve*, s. 478; *el-Mesâil fî A'mâlî'l-Kulûb*, 70-71.

ve tevbenin ertelenmesi (tesvîf), korku ve sakınmanın (havf, hazer) azlığındandır. Havf-recâ; muhâsebe, takvâ ve veraya kaynaklık etmesi bakımından da önemlidir. Örneğin vera, havftan ileri gelmektedir. Muhâsibî, bu düşüncesini, Arapların vera kelimesini korkmak anlamında da kullandıklarını¹³³³ söyleyerek temellendirir. Ayrıca bunu “... Tâatin aslı vera, veranın aslı takvâ, takvânın aslı nefis muhâsebesi, nefis muhâsebesinin aslı havf ve recâdır...”¹³³⁴ şeklinde de dile getirir. Burada tâat dâhil Allah hukukuna riayet genel amaç olup havf ve recâ bunun başlangıcını teşkil etmesi açısından temel, muhâsebe ise hazırlayıcı rolü üstlenmekte, vera ve takvâ varılacak son noktayı belirtmektedir.

Havf genel olarak istenmeyen bir durumun başa gelmesinden ya da arzu edilen bir şeye erişememekten ötürü duyulan kaygı ve korkuyu ifade etmektedir. Diğer bir söylemle havf, zanna ya da belli bir bilgiye dayanarak başa kötü ve istenmeyen bir şeyin geleceğinden duyulan endişeyi belirtir ve bu yönüyle de kendini emniyette görmenin (emn) zıddıdır.¹³³⁵ Muhâsibî, havfla ilişkili “haşyet, takvâ, işfâk, vecel, hazer, rahbe/rehbet, hemm/ihtimâm, vera ve hüzn” gibi kavramlara da yer vermektedir.¹³³⁶ Aralarında bazı nüanslar varsa da¹³³⁷ Muhâsibî mezkûr kavramları, genel olarak merhamet ve af beklemekle birlikte Allah’tan korkup sakınma, nefsin ölüm ve âhiretteki akıbeti noktasında korkutulup kötü haslet ve eylemlerden (günah vs.) sakındırılması ile nefsin bundan ötürü duyduğu endişe, korku, kaygı ve tedirginlik ifade edecek şekilde kullanır.¹³³⁸

Muhâsibî, havfa, kişinin/kalbin Allah korkusu (Allah katındaki durumu) ve âhiret ahvâliyle ilgili duyduğu endişe, korku (havfu’l-‘ikâb) ve kaygı¹³³⁹ manası yükler. Bunu “... Havf, azabın büyüklüğünü bilmekle (ma‘rifet); bu bilginin yüksek bir seviyeye çıkması nefsi korkutmakla (tahvîf); nefsi korkutmak; âhiret ve hesabı tefekkürle; âhireti tefekkür, zikirle; zikir ise gafletten uyanmakla (teyakkuz) gerçekleşir”¹³⁴⁰ şeklinde dile getirir. Başka yönüyle havf, herhangi bir reziletten ötürü amelin boşa gitmesinden

¹³³³ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 131, 209; *el-Kasd*, s. 236.

¹³³⁴ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 44.

¹³³⁵ Cürcânî, *et-Ta‘rîfât*, “havf” md., s. 90; Râğib, *el-Müfredât*, “havf” md., s. 303; Muhâsibî, *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 69, 82.

¹³³⁶ Kavramlarla ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 34-36, 39-41, 58, 63, 71, 82, 119, 151, 154, 185, 256, 282, 284, 317, 333, 420, 422, 444, 447, 469, 470, 472; *Âdâb*, s. 40, 133; *en-Nesâih*, s. 110; *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 82.

¹³³⁷ Örneğin haşyet, Kur’ân’da, saygı ve sevgiyle karışık bir korkuya işaret etmektedir. Bk. Fâtır, 35/18, 28.

¹³³⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, 133; *er-Ri‘âye*, s. 284.

¹³³⁹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 420, 445, 446; *el-Kasd*, s. 321. Muhâsibî, havfı, Allah tarafından kulun gösterdiği bir gayret (tekellûf) sonucu verilen ve kişinin durduramayacağı bir heyecana (hâic) sahip olma hâli olarak da tanımlar. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 65.

¹³⁴⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 65; *el-Mesâil fi A‘mâl*, s. 99.

duyulan korku ve endişeyi ifade etmektedir. Havfı ziyadeleştiren husus, Allah'ın vereceği cezayı kalple müşâhede ve bundan ötürü kalbin ürpermesidir.¹³⁴¹ Neticede Allah'tan havfın, daha çok âhiretteki sorumluluk esasıyla ilişkilendirildiği söylenebilir.¹³⁴² Ancak Muhâsibî, suç ve cezadan kaynaklanan havfı, nefis terbiyesinin başlangıcındaki korku olduğunu söyleyerek daha üst bir dereceye işaret eder ki ona göre bu âriflerin korkusudur.¹³⁴³

Bununla birlikte âhiret ve ahvâlinin düşünülmesi (tefekkür) suretiyle nefsin korkutulması (havf-tahvîf), kalbe/nefse ağır gelmektedir. Muhâsibî, bununla ilgili üç neden zikretmektedir. Birincisi, âhireti düşündüğü için dünyaya fazla önem vermeyen kalbin rahatının kaçmasıdır. İkincisi, âhireti düşünmenin nefse acı ve sıkıntı vermesidir. Zira nefis, âhireti ve hesabı, lehine ve aleyhine olan durumları düşündüğünde (tezekkür) üzülür. Üçüncüsü, nefis ve şeytanın, kişinin (mürîd) âhireti düşündüğü zaman -bu düşüncesiyle- kendisini rabbinden uzaklaştıracak bütün lezzetlerden uzaklaşacağını ve yapması gerekenler hususunda her zorluğa göğüs gererek havfı isteyeceğini (irâde) bilmeleridir. Bunlara kalp kasveti, nisan ve gaflet de eklenebilir. Âhiret düşüncesini kalbe kolaylaştıran husus ise inayettir. Kastedilen inayete ise tefekkür neticesinde dünya ve âhiret menfaatine dair yüksek farkındalık (ma'rîfet) ile bundan gafil olmanın vereceği zararın büyüklüğünü bilmek suretiyle erişilebilir.¹³⁴⁴

Âhiretin tefekkür edilmesi, Allah'a ait hakların büyüklüğü ve bunlara riayet edilmediği zaman Allah nazarında itibarının düşeceği,¹³⁴⁵ ölümün her an gelebileceği, ömrünün sonunun şâkî olarak neticelenebileceği, ölüm ve sonrası akıbet nefsin korkutulması gereken hususlardan bazıları olup bunlar aynı zamanda havf ve haşyeti sağlayan hususlardır.¹³⁴⁶ Ancak Muhâsibî, Allah'ın hiçbir günah ve bundan kaynaklanacak ceza olmadan da korkulmaya layık olduğunu belirterek günahlardan ötürü korkuyu, havfın ilk menzili¹³⁴⁷ saymaktadır. Öte taraftan havfın mezkûr kavramların bazıları için temel vazifesi üstlendiği de görülmektedir. Veranın, havftan kaynaklanması, azalıp ziyadeleşmesinin havfa bağlılığı¹³⁴⁸ bunun örneğidir. Hazer de nefislerin havf nedeniyle gizli ve açık günahların felaketinden sakınması, kaçıp uzak durmasını ifade

¹³⁴¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 51; *er-Ri'âye*, s. 435; *el-Kasd*, s. 236, 238.

¹³⁴² Mustafa Kara, "Havf", *DİA*, XVI, ss. 528-531.

¹³⁴³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 321. Havfın daha alt derecesiyle ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 66.

¹³⁴⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 66, 67, 72-73, 349-350.

¹³⁴⁵ *Tevbe*, 9/75-77.

¹³⁴⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, 133; *er-Ri'âye*, s. 87-88, 160; Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rîfe*, s. 76.

¹³⁴⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 451.

¹³⁴⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 236.

etmektedir.¹³⁴⁹ Başka bir ifadeyle Allah'ın hoş görmeyip sakındırdığı ve “sakının!” dediği her şeyden sakınma, emrettiklerini ise yerine getirmedir. Zıddı, Allah'ın emrini terk etme anlamına gelen gaflet ve kendini emniyette görmedir. Takvânın da aslı havf ve hazerdir. Muhâsibî, kimi âyet¹³⁵⁰ ve hadislere yer vererek havf ve hazerin takvâdan önce geldiğini bildirmektedir.¹³⁵¹

Muhâsibî'ye göre kişinin ihlâs, sıdk, havf ve vera gibi erdemleri elde etmesi ma'rifet ve murâkabeye bağlıdır. Bu bağlamda kalpteki ma'rifetin çokluğu, sadece Allah'a dayanıp ona güvenme (sika ve tevekkül) ile havf ve hazer arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bu nedenle havf ve recâ, ma'rifetin çokluğu, mükâfat ve cezanın öneminin farkındalığı ölçüsünce. Bu farkındalığa, nefsin cezanın büyüklüğünü hatırlatmak suretiyle korkutma (tahvîf), mükâfatın büyüklüğünü hatırlatarak ümitlendirme (recâ), buna ise akıbetin düşünülmesi (fıkr, zıkr) suretiyle erişilebilir. Muhâsibî'ye göre havf ve recâ, ma'rifet ve ilmin yanı sıra yakîn ve sabırla da ilişkili olup bunlardan sabır, havf ve recâyâ eriştiren unsur durumundadır.¹³⁵² Konunun bilgi ve inanç boyutuna değinen Muhâsibî, bunu “Havf, ancak yakînden sonra olur”¹³⁵³ şeklinde belirtir. Başka bir ifadeyle havf ve recâ, cehalet ve şüpheden kurtulup ilim ve yakîne erişmenin vasıtalarındandır. Neticede Muhâsibî, havf ve recâyı îmânla ilişkilendirerek bunların kuvvetli olmasını îmânın durumuna ve inancın yetkinliğine (kemâlû'l-yakîn)¹³⁵⁴ bağlamıştır.

Muhâsibî'ye göre tefekkür ve tezekkür, havf ve recâyı mümkün kılan düşünme biçimleridir. Bu bağlamda geçmişe dönük eylemlerin sürekli tezekkürü ile âhiretteki cezanın ('ikâb) sürekli tefekkürü (idmânû'l-fıkr), havf ve recâyı ziyadeleştiren hususlardır.¹³⁵⁵ Burada tefekkür daha çok bir iş ve eylemin akıbeti hakkında düşünmek iken tezekkür, çoğunlukla geçmişe yönelik bir düşünme biçimi, anma ve hatırlama gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁵⁶ Muhâsibî de çoğu zaman tezekkürü, geçmişe dönük eylemler

¹³⁴⁹ Nitekim Muhâsibî, Arapların, hazeri, bir tehlikeden sakınmak ve sakındırmak manasında kullandıklarını ifade etmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 35, 36. Kur'ân'da günah ve kötülüklerden sakınma, takvâyla da hazerle de ifade edilmektedir. Bk. Münâfikûn, 63/4; Teğâbun, 64/14.

¹³⁵⁰ Rahman, 55/46; Nazi'ât, 79/40-41.

¹³⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 36, 201-202.

¹³⁵² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 23-25; *el-Kasd*, s. 237; *er-Ri'âye*, s. 64, 202; *Kitâbü'l-Halve*, s. 451.

¹³⁵³ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Beyrut 2014, (13. baskı), s. 241-242.

¹³⁵⁴ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 36, 170; *er-Ri'âye*, s. 202; *Kitâbü'l-Halve*, s. 451.

¹³⁵⁵ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 76; *er-Ri'âye*, s. 64, 75-76. Muhâsibî, tefekkür ve tezekküre devam ederek havfı artırmayı, Allah'ın hoş görmediği durumlardan uzak durup tevbe etmeyi, akıllı ve azimli olmanın gereği olarak görür. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 129-130.

¹³⁵⁶ Tefekkür ve tezekkür gibi düşünme biçimleri için bk. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *DİA*, X, ss. 53-57.

için kullanırken tefekkürü, Allah'ın, ölüm ve âhiretin düşünülmesi¹³⁵⁷ bağlamında ele almaktadır ki tefekkür bu yönüyle bizzat Allah tarafından emredilmiştir. Bununla birlikte Muhâsibî, iki kavramı çoğu zaman yan yana zikretmekte ve örneğin kimi zaman gelecek durumlar (ölüm, va'd ve va'id) için de tezekkür kavramını kullanmaktadır.¹³⁵⁸

Muhâsibî, zikr/tezekkür ve tefekkürü, Allah'ın edebiyale edeplenip onu razı etmenin neticede nefse istikamet vermenin başlangıcı olarak kabul eder. O, bu düşünme biçimlerinin meleke hâlini alması gerektiğini belirterek kalbin aydınlanması ve Allah korkusunun (havf-vecel) kalbe yerleşmesini buna bağlar. Bunların kalpte yerleşmesi hata ve günahların farkına varılıp bunlardan dönmeye, Allah'tan hayâ duymaya götürür. Bununla birlikte örneğin riyâ ve kibir gibi reziletlerin nefyedilmesi, tezekkür ve havfla birlikte Allah'ı tazim (iclâl), yakîn ve azmin kuvvetine¹³⁵⁹ bağlıdır.

Tefekkür ve tezekkür gibi düşünme biçimleriyle beraber havf ve recâ, nefsi hevâ ve şehvetlerinden alıkoyan önemli hasletlerdir. Ancak hevâ ve şehvetlerinden uzak durup dünyadan uzaklaşma nefse ağır geldiğinden havfın kalpte duyulabilir olması, başlangıçta gayret ve zorlamayı gerektirebilir. Bu nedenle havf ve tahvîfin Allah tarafından mümin kulunun kalbinde (bâl) bir nimet olarak hissettirilmesi, kişinin çaba ve gayretine bağlıdır. Bu durum, havfın bir yönüyle irâdî bir çabayı gerektirdiğinin de göstergesidir. Bu cümleden olarak Muhâsibî, Allah'tan korkanları üçe ayırmaktadır. Birincisi, tevbesinin kabul edilmeyeceğinden korkandır. Bu kimse tevbe için amelde bulunur. Çabalar, hâlden hâle intikal eder. İkincisi, yaptığı iyiliklerin reddedileceğinden korkar. Bu nedenle de sürekli iyiliklere yönelir. Üçüncüsü, kalbine hâlis niyet ve ilâhî azameti ilzam etmiştir. Sürekli huşu, tezellül ve tezekkür hâlinde Allah'ı zikreder. Bunun yanında kendisini devamlı olarak cehennemlik olduğunu düşünür. Bu kimseler, günahlar bir tarafa tâatler hususunda bile büyük bir havfa sahiptirler.¹³⁶⁰

Havfa bazen hüznün gibi duygular ile itibar nevinden düşünme biçimleri de eşlik edebilir.¹³⁶¹ Havf ve hüznün kalpte yerleşmesi; kalbin duygu ve düşünceleri (himem) ile varacağı yer konusunda düşünmeye zorlanmasına, söz ve eylemler hususunda sorgunun

¹³⁵⁷ Onun “Kalbine her daim ölüm ve ölüm sonrası âhiret ahvâlini hatırlat” (Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40) ifadesinde “hatırlatmayı” tefekkürle (fıkr) ifade ettiği görülmektedir. Ayrıca bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 420; *el-Mesâil fi'z-Zühâd*, s. 12-14.

¹³⁵⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, 137; *er-Ri'âye*, s. 65; *Bed'*, s. 331.

¹³⁵⁹ Muhâsibî, *Bed'*, s. 331-332; *er-Ri'âye*, s. 416; *Kitâbü'l-Halve*, s. 461.

¹³⁶⁰ Bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 452; *Âdâb*, s. 40; *er-Ri'âye*, s. 65, 66; Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 80-81.

¹³⁶¹ Örneğin bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 478. Muhâsibî'nin havf ve hüznün vurgusu Hasan-ı Basrî etkisi olarak okunabilir. Zira özellikle Hasan-ı Basrî ve onun etrafında bir araya gelen zâhid ve âbidlerin havf ve hüznün hâlini, dinî hayatlarının önemli bir unsuru yapmışlardır. Bk. Mustafa Kara, “Havf”, *DİA*, XVI, ss. 528-531.

kaçınılmaz olduğunun farkında olmasına ve bu farkındalık seviyesinin korunmasına bağlıdır. Allah'tan yüz çevrilme, hayâ ve heybetle birlikte havf ve hüznün kalpten kaybolması, kalbin bozulma nedenidir. İblisin böyle bir kalbe mal-mülk biriktirme arzusu, bitmek bilmeyen dünya emelleri ve fakirlik korkusu gibi vesveselerle etkide bulunması kolaylaşır. Bu etkinin kaybolması ise kalbin mezkûr duygu, düşünce ve hasletler yönünden mamur olmasıyla mümkündür. Kalbin mamur olup aydınlanmasını sağlayan unsurlar ise havf, hüzn, hayâ, heybet ve tefekkürdür (fıkr). Muhâsibî, mezkûr duygu ve düşünce biçimlerinin kalpte yerleşme sürecini, “kalbin arınıp (nekâ-safâ) nurlanması, kalpteki nûr”, bunlardan uzaklaşıp gaflet ve nisyanda kalması ile günahlara dalmasını ise “kalbin zulmeti” olarak ifade eder. Zulmetin sürekliliği, iblisin günahlarla kalbe nüfuzunu kolaylaştırır. Zira onun karargâhı zulmettir. Ve zulmet devam ettikçe kalpteki hâkimiyeti kolaylaşır. İblisin kalbe bu şekilde yerleşmesi ise büyük günahlara (kebâir) sürüklenme sebebidir.¹³⁶²

Havf ve hazer, sadece nefsin korkutulmasına yönelik bir duygudan ibaret olmayıp bunların amellere yansıyan tarafı; her tülû kötü duygu, düşünce, haslet (hatarât, riyâ, ucb gibi),¹³⁶³ fiil ve eylemden alıkoyması,¹³⁶⁴ amelin derecesini artırmasıdır. Nitekim Muhâsibî, daha düşünce aşamasındayken nefsin akıbeti konusunda korkutulmak suretiyle kontrol altında tutulması gereğinden bahsetmektedir. Zira Allah'tan gerçek anlamda korkmanın alameti, Allah'ın hoş görmeyip yasakladığı her şeyden uzak durmaktır. Havf ayrıca muhabbetle birlikte âhiret amelini güzelleştiren etkiye sahiptir.¹³⁶⁵

Havf ve recâ, tefekkürle birlikte ihlâsın sağlayıcısı, güzel amellerde (tâat vs.) bulunmanın sâiklerindendir.¹³⁶⁶ Havf davranışa arız olan riyâ gibi hasletlerin nefyedilme işlevi de üstlenmektedir. “... Korku, endişe ve sakınma (havf-hazer) ile riyâ gözetilmeli, ma‘rifet ve basîretle farkına varılıp karşı konulmalıdır...”¹³⁶⁷ Bu yönüyle havf, hikmetin

¹³⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40-41.

¹³⁶³ Muhâsibî'ye göre, şeytanın nefis ve hevâsı üzerinden yaptığı çağrılarının reddedilmesi, havf ve recânın yerinde kullanılması anlamına gelmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 307, 325. Şeytandan gelen hatarât ve vesvesenin nefyi ise havfin sâdik ve kalpte yerleşik olmasına bağlıdır. Bk. *Kitâbü'l-Halve*, s. 51, 476. Şeytandan gelen hâtırın Allah korkusuyla (havf) engellenmesiyle ilgili ayrıca bk. *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 100.

¹³⁶⁴ Nitekim Râğıb da Allah'tan korkmadan muradın akla (bâl) ilk gelen aslandan korkmak (ru'b) nevinden bir korku (havf) olmadığını, bundan maksadın günah ve masiyetlerden uzak durmak ve emrettiklerini (tâ'ât) yerine getirmek olduğunu belirtir. Hatta Râğıb bu bağlamda, “Günah ve masiyetleri terk etmeyen Allah'tan korkuyor (et-tahvîf minellâh) sayılmaz” sözünü de aktarmaktadır. Bk. Râğıb, *el-Müfredât*, “havf” md., s. 303.

¹³⁶⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 36, 241; *Âdâb*, s. 34, 111, 114.

¹³⁶⁶ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 80; *el-Kasd*, s. 260; *er-Ri'âye*, s. 439.

¹³⁶⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 160.

de sağlayıcıdır.¹³⁶⁸ Bununla birlikte amelin Allah için olup olmadığı konusunda havf ve recâ eşit derecede etkiye sahiptir.¹³⁶⁹ Sonuç olarak mücâhede ve mücadeledeki temel amaçlardan birinin, havfin insan ve davranışlarına hâkim olmasını temin etmek¹³⁷⁰ olduğu söylenebilir. Zira Muhâsibî'ye göre havf, recâ ve hüsnü zan amelle somutlaşıp neticelenmedikçe tam manasıyla gerçekleşmiş sayılmamaktadır.¹³⁷¹ Bu yönüyle havf da diğer birçok kavram gibi bir taraftan îmân diğer taraftan ahlâkla ilişkili bir kavrama dönüşmektedir.¹³⁷²

Muhâsibî, havf ve ilgili kavramları dengeleyici bir unsur olarak recâyaya yer vererek Allah'tan korkmanın Allah'ı sevmek (muhabbet) ve recâyla birlikteliğine¹³⁷³ işaret etmektedir. Muhâsibî, recâyı, kişinin amellerinin kabul edilmesi ve bu amellerin karşılığının bol olması ve Allah hakkındaki ümit ve emel, akıbetin iyi olacağına dair beklenti ve heyecan olarak açıklamaktadır. Bu nedenle recânın zıddını, ümitsizlik ve ümit kesme (ye's, kunût) olarak ortaya koymaktadır.¹³⁷⁴

Asi olanı tevbeye yönlendirme, kişi ile ümitsizlik arasında perde olma, kişiyi güzel eylemlerde (tâat, salih amel vs.) bulunma adına harekete geçirme, bunda süreklilik gösterme azmi verme, vaat edilen mükâfata erişme yönünde ümitlendirme,¹³⁷⁵ recânın öne çıkan işlevleridir. Sevabın tadının hatırlatılması, üzüntü ve keder yönünden güvende olacağına dair ümit, nefse ferahlık getireceğinden kişi, iyilikte bulunma ve Allah hukukuna riayet yönünde istekli hâle gelir. Affedileceğine dair ümitle kalbin, tevbe ve davranışta bulunma yönündeki azmi artar.¹³⁷⁶ Başka bir söylemle gerçek recânın göstergesi, başta tâat ve ibâdetler olmak üzere iyi eylemlerde bulunma ve bunlara dair istek, ciddiyet ve çabadır. Kişi bu şekilde hareket ettiğinde havf ve recâyı, Allah'ın istediği şekilde yerinde kullanmış, nefsinin, Kur'an'da ortaya konulan edeple edeplendirmiş olur. Böyle bir kimse, (Allah'ın rahmetiyle) aldanmadığı gibi Allah'ın

¹³⁶⁸ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 154.

¹³⁶⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 241.

¹³⁷⁰ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 230.

¹³⁷¹ Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 462-463.

¹³⁷² Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 309.

¹³⁷³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 309; *er-Ri'âye*, s. 434; *Âdâb*, 52-53.

¹³⁷⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 51; *er-Ri'âye*, s. 434, 435, 437, 439. Râğıb da recâ ve tama'ı, zanna ya da herhangi bir bilgiye dayanan bir işareten yola çıkarak arzu edilen bir şeyin gerçekleşeceğini beklemek olarak tanımlamaktadır. Bk. Râğıb, *el-Müfredât*, "havf" md. s. 303.

¹³⁷⁵ Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 70-71.

¹³⁷⁶ Muhâsibî, ibâdet ve tâat haricinde yapılan diğer işlerin de bu şekilde olduğunu belirtir. Yapılacak iş yorucu ve zor olmasına rağmen neticesinde alınacak ücretin tadı kişiye işi sevinçle yapma azmi verir. Aynı şekilde Muhâsibî, âhiret tâcirleri ile din işçileri olarak adlandırdığı kimselerin âhiretteki nimetleri düşünerek nefisle mücâhede, hevâyla mücadelenin (mükâbede) kolaylaşacağını söyler. Ayrıca Allah'ın ondan razı olacağını ve ona bu şekilde muamele edeceğini ümit edince Allah hukukuna riayet etmek kendisine hafif gelir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 87-89.

rahmetinden de ümidini kesmez. Kalpteki recânın kendisinden beklenen işlevleri yerine getirmesi için kalbin hevânın hâkimiyetinde olmaması gerekir. Zira hevânın hâkimiyeti, sâdık recânın en büyük engellerindendir.¹³⁷⁷

Muhâsibî, recânın yerinde kullanılmasını “sâdık recâ” olarak adlandırır. Kötü davranışlarda bulunurken bağışlanmayı temenni etmek ya da amelde bulunmadan ümit beslemek, sâdık recâyâ zıt durumlardır. Günahta ısrar etmeyip tevbe etme, isteyerek ve boyun eğmek suretiyle amelde bulunma ise sâdık recânın göstergesidir. Bu bağlamda recâyâyla ilgili insanlar üç grup olup birinci sırada güzel davranışlarda bulunan, davranışlarından doğruluk ve samimiyete (sıdk-ihlâs) riayet eden kimseler yer almaktadır. İkinci sırada günah işleyip tevbe eden ve bundan ötürü bağışlanmayı ümit edenlerdir. Üçüncü sırada ise günah işlemeye devam edip tevbe etmeyen, bununla birlikte bağışlanmayı umanlardır ki Muhâsibî, bu recânın sâdık olmadığını, bu nedenle de bu kimselerin recâdan önce havf sahibi olmaları gerektiğini¹³⁷⁸ belirtir. Muhâsibî, “Allah’a gerçekte anlamda inanıp emirlerini iyice akleden kimsenin yapması gereken şey, havfı zayı etmeden Allah’ın istediği yere koymaktır”¹³⁷⁹ diyerek havfin da sâdık bir havf olması gerektiğini, zira nefsin bilinmesini sağlayan hususlardan birinin sâdık havf¹³⁸⁰ olduğunu söyler. Bu bağlamda gaflet, nisyân, kendini emniyette görme (emn), aldanma (ğirre), ucb, kalp katılığı havf ve recâyı olumsuz etkileyen durumlardır.¹³⁸¹

Muhâsibî, nefsin te’âbinde havf ve recânın birlikteliği¹³⁸² kadar bunların doğru kullanımını¹³⁸³ da vurgular. Örneğin kötü eylemlerde (günah, masiyet vs.) havf ve sakınmanın yerini recânın alması; havfin azalma, hazerin de zail olma nedenidir.¹³⁸⁴ Havf ve recânın bu şekilde birbiri yerine kullanımı (tekallub); tevbeye mani, kötü eylemlere de devam sebebidir. Muhâsibî bu şekilde davrananları; Allah’la ve nefsiyle aldanan, Allah’ın edebiyi edeplenmeyen, havf ve recâyı gayesine uygun kullanmayıp suiistimal edenler¹³⁸⁵ olarak adlandırır. Dolayısıyla kötülük ve günahlara devam etmekle birlikte bağışlanmaya

¹³⁷⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 87-89, 434-437, 439, 440.

¹³⁷⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 52.

¹³⁷⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 436.

¹³⁸⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *Kitâbü’l-Halve*, s. 476, 479, 480.

¹³⁸¹ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 69-72. Havf ve recâyâ zıd durumlardan kendini emniyette görme, Muhâsibî’ye göre haram kılınan hususlardandır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 68.

¹³⁸² Havf ve recâ arasındaki birliktelik ve eşitlik; amelin Allah için olup olmaması, amelin ihlâsla ya da riyâyla yapılıp yapılmaması konusunda duyulan korku ve ümit için de söz konusudur. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 240.

¹³⁸³ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 333-334. Muhâsibî, havf ve recânın yerinde kullanılıp bununla aldanmamayı, Allah’ın edebiyi edeplenme olarak kabul eder. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 71.

¹³⁸⁴ Havfin zaafa uğraması ise hazerin zayı olma sebebidir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 104.

¹³⁸⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 437; *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 71.

dair temenni (recâ), yalancı bir recâdır (recâun kâzib). Zira Allah, recâyı, tevbe ve amele engel olan ümitsizlik hâlini kaldırma,¹³⁸⁶ güzel amellere ve kendisine yakın olmaya (kurbîyet) yönlendirmek için emretmiştir. Havfın amacı ise aldanma (iğtirâr) ve emniyette olmadan uzak tutma, günaha girmeden önce engelleme ya da kötü bir davranışa niyetlenildiği zaman bundan sakındırma, günahlara devamdan alıkoyma ve tevbeye teşviktir.¹³⁸⁷

Allah bütün varlıkları ve onlara yararlı şeyleri bildiği gibi insanı yaratmadan önce tabiatına uyan hususları sevecek, uymayanlardansa uzaklaşacak bir tabiatla yaratması ve bu zıt hususların insan tarafından bilinmesi durumunda şehvî duyguların hareket edip kişiyle mücadele edeceğini de bilir. İşte Muhâsibî'ye göre havf ve recâ, insan tabiatında yer alan kötü arzu, istek (hevâ, şehvât) ile bunların neden olacağı tutum ve davranışlardan sakındırmak, iyilik ve mükâfat yönünde teşvikte bulunmak üzere Allah tarafından yaratılmıştır. Başka bir söylemle havf ve recâ olmadan kalbin şehvî hususları terk edip kendisine yüklenen emirleri yerine getirmekten imtina eden, bundan bıkan bir tabiatı bulunmaktadır. Muhâsibî'ye göre Allah için bir lezzetin terk edilmesi -kişi (mürîd) nazarında çok lezzetli olsa da- Allah'ın hoş görmediği bir fiili işlemekten doğan lezzetten daha kalıcı ve kalpteki etkisi daha büyüktür. Zira Allah'ın hoş görmediği fiilden doğan lezzet geçici olup devamında gelecek olan pişmanlığın kalbe verdiği rahatsızlık ve huzursuzluk sürekli. Allah için terk edilen lezzetin onun için terk edildiği düşünüldükçe rızasına erişme yönündeki emel ve ümidi artacağından bu terkin kalbe verdiği lezzet ve sevinç ise çok daha kalıcıdır.¹³⁸⁸

Neticede havf ve recâ, duyuşsal, bilişsel¹³⁸⁹ ve davranışsal yönü olan kavramlardır. Nihayetinde her iki kavram da Allah'la (Allah'a îmânla) ilgili olduğunda bir değer ifade etmektedir. Havf ve recânın îmânla ilgili yönü, bunların bir yönüyle bilişsel bir yönüyle duyuşsal olmalarıyla ilgilidir. Sâdık ve övgüye değer olan havf ve recâ, dengeli bir şekilde kişinin ruhsal sağlığı üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu, kişiyi kötü eylemlerden alıkoyup iyi eylemlere yönlendirdiği sürecidir. Başka bir anlatımla havf ve recânın davranış boyutu, dinî ve ahlâkî eylemlerde bulunup bunların zıddından sakınmakla ilgilidir. Ayrıca hem kendi kendini aldatma ve ümitsizlik hem de ruhsal

¹³⁸⁶ Zira Muhâsibî'ye göre ümitsizliği (kunût) bırakmak günahları bırakmak gibi farzdır. Allah'ın rahmetinden ümidi kesmek, günahlara devam ve tevbeye yönelmeme sebebidir. Ayrıca ümitsizlik günahı katlayan kalbe ait günahlar arasındadır. Bk. Muhâsibî, *Kitâbü'l-Halve*, s. 465-467.

¹³⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 66, 85-86, 433, 436, 439-440; *Âdâb*, s. 53.

¹³⁸⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 61, 62, 68.

¹³⁸⁹ Örneğin bk. Mu'minûn, 23/57; Enfâl, 8/2; Zümer, 39/23.

çöküntüye yol açacak aşırı korku ve ümidi, İslâm onaylamamaktadır. Bu nedenle iki kavram arasındaki dengeyi sağlama, ruhsal sağlık açısından da gerekli bir durumdur. Zira bunların aşırı hâlleri, kendini aldatma (ğirre, emn) ya da ümitsizlikle (ye's, kunût) neticelenebilir. Bu gibi durumlarda ise kişi Allah'ın emirlerine itaatsizlik ve ahlâkî olmayan eylemlerde bulunmaya meyilli hâle gelir. Neticede havf ve recâ, mezkûr unsurları içermediğinde bunun sâdık havf ve recâ olduğunu söylemek mümkün değildir.¹³⁹⁰

3.2.2. Muhâsebe

Sözlükte hesaba çekmek, hesapla(ş)mak, saymak¹³⁹¹ gibi anlamlara gelen muhâsebe, terim olarak hem Allah'ın kulunu hem de kulun kendini/nefsini hesaba çekmesini ifade etmektedir.¹³⁹² Başka bir ifadeyle muhâsebe, kulun hangisinin tercihe şayan olduğunu öğrenmek için iyilik ve kötülükleri mukayese etmesi, bu mukayese neticesinde kendisini hesaba çekmesi¹³⁹³ manasına gelmektedir. Muhâsebe bu yönüyle eylemden önce ve eylemden sonra nefsin hesaba çekilmesi, kınanıp cezalandırılmasını ifade eden bir sürece işaret etmektedir. Birçok âyette kulların her hâl ve hareketinden âhirette hesaba çekileceklerinin vurgulandığı, bu nedenle dünyadayken bu hususa riayet edilmesi gerektiğinin emredildiği görülmektedir. Âyetlerde yine insanların yapıp etmelerini belli bir şuurla eylemeleri, zira bunun sorumluluğunun kendilerine ait olduğu da bildirilmiştir.¹³⁹⁴ Nitekim Muhâsibî de muhasebenin duygu, düşünce, söz ve eylemlerden hesaba çekileceği yönüne değinmiştir.¹³⁹⁵

Kur'ân'da kulun nefsinin hesaba çekmesini emreden bir âyete ise doğrudan rastlanmamaktadır. Mutasavvıflar, Allah'ın kullarını hesaba çekeceğini bildiren âyetleri aynı zamanda kulun kendisini hesaba çekmesi gerektiğine dair işaret olarak değerlendirdiklerinden eserlerinde muhâsebe konusunu işlerken bu âyetleri muhâsebeye delil göstermişlerdir.¹³⁹⁶ Muhâsibî'nin de muhâsebeyle ilgili çok sayıda âyete atıfta bulunduğu ve bu âyetleri aynı zamanda kişinin nefsinin hesaba çekmesi¹³⁹⁷ olarak yorumladığı görülmektedir. Aynı şekilde birçok hadiste de kulların âhirette bütün yapıp

¹³⁹⁰ Fatemeh Bahmani v.dğr. "The Concepts of Hope and Fear in The Islamic Thought: Implications For Spiritual Health", *Journal of Religion and Health*, (2018), pp. 57-71.

¹³⁹¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l- 'Ayn*, I, s. 314; İbn Manzûr, *Lisân*, I, s. 313-314.

¹³⁹² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 253-254.

¹³⁹³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 496; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 442.

¹³⁹⁴ Bk. Bakara, 2/281; Enbiyâ, 21/47; Kehf, 18/49; Mücadele, 58/6; Zilzal, 98/6-8.

¹³⁹⁵ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 399, 401. Nelerden hesaba çekileceğiyle ilgili bk. *Âdâb*, s. 40.

¹³⁹⁶ Örneğin bk. Mekki, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, I, s. 311; Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 727-728.

¹³⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 48-51.

ettiklerinden hesaba çekilecekleri bildirilmektedir. Kişinin nefsinin hesaba çekmesiyle ilgili hadis sayısının ise az olduğu görülmektedir.¹³⁹⁸

Muhâsibî, nefis terbiyesi ve Allah hukukuna riayetin sağlayıcı iki unsuru olarak murâkabe ve muhâsebeye ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Zira nefsin muhâsebe edilmemesi neticesinde hata ve günahlarının farkına varılamadığı gibi kötü davranışların ortaya çıkması ve neticede nefsin hâkimiyetine neden olması kaçınılmaz olmaktadır.¹³⁹⁹ Dolayısıyla muhâsebe ve murâkabe, Allah’la irtibatı, ona karşı görev ve sorumlulukları (hukûkullâh) yerine getirmeyi sağlayan iki önemli kavramdır. Bu bakımdan Muhâsibî, muhâsebe denilince akla gelen ilk isimlerdendir. Zira iyi ve kötü eylemlerden önce ve sonra bunları sorgulayıp nefsinin çokça hesaba çektiği ve bu konudaki hassasiyet ve tavsiyelerinden ötürü “muhâsibî” lakabını aldığı aktarılmaktadır.¹⁴⁰⁰

Genel olarak kişinin nefsinin (muhâsebetü’n-nefs) ve eylemlerini hesaba çekmesini ifade eden muhâsebeyi Muhâsibî, Allah’ın hoş görmediği şeyleri, sevdiği şeylerden temyiz ederek dikkatli ve tedbirli davranmak (nazar-tesebbüt)¹⁴⁰¹ olarak açıklar. “... güzel bir meşguliyet ve güzel bir nimet...”¹⁴⁰² olarak nitelediği muhâsebeyi başka bir eserinde, “Aklın harekete geçip nefisleri kontrol etmesi, hıyanet ve aldatmalarına karşı nefislerin muhafaza edilmesi (hirâsetü’n-nüfûs); eksiğinin, fazlasının ve kusurlarının incelenmesi”¹⁴⁰³ olarak tanımlar. Onun nazarında böyle bir muhâsebe, kendisinden kisas alınmak üzere hesaba çekilen kimsenin dikkatiyle gerçekleşmesi gereken bir muhâsebe olup nefsin bu hassasiyetle her gün hesaba çekilmesi gerektiğini¹⁴⁰⁴ belirtmektedir. *el-Mekâsib*’te ise muhâsebeyi şu şekilde tanımlar:

“Muhâsebe, kalple (zamîr) bir düşünceye (‘akd), inanca, kanaate varmadan ya da uzuvlarla herhangi bir fiilde bulunmadan kısaca bir fiili yapma ya da terkten önce bütün ahvâl ve davranışlarda bunu yapmanın ya da terk etmenin mi daha doğru olacağı, doğru (hak) veya yanlış (bâtıl) tebeyyün edinceye kadar kalbin durup beklemesidir (tesebbüt, vukûf). Söz konusu fiilin Allah tarafından hoş görülmeyen bir fiil olduğu ortaya çıkması

¹³⁹⁸ Bk. A. J. Wensinck v.dğr. *el-Mu‘cemü’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevî/Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Brill Londra 1936-1969, I-VII, I, s. 462-463.

¹³⁹⁹ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95; *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 36.

¹⁴⁰⁰ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, XI, s. 151; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, s. 585. Nefsi hesaba çekmeyi çokça tavsiye ettiğiyle ilgili bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 62. Konuyla ilgili sık göndermelerinden olsa gerek Ess, Muhâsibî’nin muhâsebe kavramını, Hasan-ı Basrî’den ödünç aldığını iddia etmektedir. Bk. Ess, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

¹⁴⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 45.

¹⁴⁰² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 93. Muhâsibî, nefsin muhâsebe edilmesini kimi zaman fiil şeklinde de kullanır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 131. Muhâsibî, kendilerine intisap ettiği zümreden hevâlarına muhalefet edip nefislerini muhâsebe ettiklerinden takdirle bahsetmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 59-64.

¹⁴⁰³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 229.

¹⁴⁰⁴ Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 75; *el-Mesâil fî A‘mâl*, s. 83.

durumunda ona kalp ile bağlanmaktan (bi ‘akdi zamîri kalbih) ve uzuvları bunu yapmaktan uzak tutmak, Allah’ın emrettiği farzları terk etmekten nefsi alıkoymak (imsâk) ve bu farzları eda etme konusunda isteyerek ve sùratli bir şekilde harekete geçmektir.”¹⁴⁰⁵

Bu cümleden olarak muhâsebenin duygu, düşünce ve davranış durumlarıyla ilgili olduğu sonucuna varılabilir. Nitekim Muhâsibî, kalbe doğan her duygu ve düşüncede (hatre) nefsin muhâsebe edilmesi gerektiğini söyleyerek muhâsebe sürecini hatarâtan başlatmakta, bunu “Nefsini her an ve her hâtırda muhâsebe et!”¹⁴⁰⁶ şeklinde dile getirmektedir. Dolayısıyla Allah’ın hatarâtın hangilerinden razı olduğu ve olmadığının temyizinde, başka bir ifadeyle duygu ve düşüncelerin kontrolü ile bunların kötü olanlarının nefyedilmesinde muhâsebe önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Muhâsibî ayrıca aldanma (ğirre), riyâ, ucb, kibir gibi kötü ahlâkın ortadan kaldırılmasında nefsin kontrol edilip (muhâsebe) durumunun dakik bir şekilde düşünülmesi (nazar) gerektiğini belirtir. Bu şekilde niyet ve düşüncenin (himmet) kontrol edilmesi (müfâteşe) ve muhâsebeyi, kalbin arındırılmasını (nekâu zamîr), yapılan her davranışta Allah’ın gözetilmesini (murâkabbellâh), akıllı kimselerin vasfı sayarak¹⁴⁰⁷ aksi yönde davrananları aldanmış olarak niteler.¹⁴⁰⁸ Bunu, şu şekilde dile getirir:

“... Etkili, keskin ve dikkatli bir bakış ve düşünceyle nefsin kontrol et. Ta ki amellerinin afetlerini, içinin (zamîruhâ) fesâdını ve dile getirdiği şeyi bilesin (ma‘rifet). İçindeki irâdeyi tashih etmeye, konuştuklarında ve düşündüklerinde doğru (sıdk) olmaya, kalbindeki niyeti dosdoğru hâle getirmeye (istikâmetu’n-niyye), Mevlâsının kerih gördüğü şeyden yüz çevirmeye, hatta bakmanın mubah olduğu ve dünya sevgisine bağlılıkla kalbe güzel gelen şeyde bile lüzumsuz ve gereksiz bakışı terk etmeye yönlendir...”¹⁴⁰⁹

Muhâsebenin çıkış noktası/kaynağı (mahrec) ve kişiyi muhâsebeye yönelten durumlar ise kusur ve noksanlıklardan ötürü duyulan korku, ihmal ve gafletin verdiği utanç, daha fazla iyilik elde etme ve ilâhî rızaya erişme isteğidir. Muhâsibî, konuyu somutlaştırma adına ticaret ortaklığını örnek gösterir. Ona göre ortakların herhangi bir ihmal ya da zarar ortaya çıkmaması, kâr oranının artması ve sermayenin çoğalması için birbirlerini hesaba çektikleri gibi kişinin nefsin bundan daha büyük bir hassasiyetle

¹⁴⁰⁵ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 35. Atâ neşri için bk. *el-Mekâsib*, s. 68. Muhâsibî, verayı da muhâsebeye yakın bir şekilde tanımlamaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 235.

¹⁴⁰⁶ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 46.

¹⁴⁰⁷ Akıl ve akıllı olmayla muhâsebe arasında doğrudan ilişki kuranlardan biri de Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260 veya 270/874 veya 884)’dır. Ona akıllı kimdir? denildiğinde “Nefsi için ihlâsı talep eden, nefsi için isteyen, nefsin muhâsebe eden ve akılla nefsin kontrol eden, Allah’ı düşünen kimsedir” şeklinde cevap vermiştir. Bk. Ebû Nu‘aym, *Hilye*, X, s. 229-230.

¹⁴⁰⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 122, 456, 460; *Âdâb*, s. 109; *er-Ri‘âye*, s. 47.

¹⁴⁰⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 35.

hesaba çekmesi gerekir. Dünyalık işlerle ilgili insanlar birbirlerini bu şekilde hesaba çektiklerine göre âhiretle ilgili konularda nefsin hesaba çekilmesi daha elzemdir. Bu yönüyle muhâsebe, salt zihnî bir faaliyet olmayıp temel gayesi, Allah rızasını elde etmedir. O, bu bağlamda Zünnûn el-Mısıri'den bir haber aktarmaktadır. Zünnûn, ibâdet ehli bir kadına, “İlâhî rızaya daha fazla nasıl ulaşılır?” diye sorduğunda kadın ona, “Nefsi kontrol (tefakkud) ve muhâsebe etmekle”¹⁴¹⁰ şeklinde cevap verir.

Nefsin muhâsebe edilmesinde kişiye kuvvet kazandıracak hasletler ise üçtür: Birincisi, kişinin kendisini bütünüyle muhâsebeye hasretmesini¹⁴¹¹ engelleyen durumlardan, kaygı ve düşüncelerden (hem) alakasını kesmesidir. Çünkü kendisini/hasmını (ğarîmu) işlediği günahlardan ötürü muhâsebe etmeyi murat eden kimsenin kalbini diğer meşguliyetlerden arındırması (ferağ) gerekmektedir. İkincisi, kişinin muhâsebeden umduğu şeyi elden kaçırma korkusu ile hareket etmesi ve kendi irâde ve ihtiyârıyla sadece muhâsebeye yönelip teferrüt etmesidir. Üçüncüsü ise Hz. Peygamber'in “Müminin önem verip gözetmesi gereken dört vakit vardır. Bunlardan biri, nefsin muhâsebe edeceği vakittir...” sözünde belirttiği gibi muhâsebede kusur ettiği konularda Allah tarafından hesaba çekilmekten korkmasıdır. Muhâsibî, üst düzey düşünme becerileri kazandırma ve üst gaye diyebileceğimiz ilâhî rızaya erişme vasıtalarından biri olmasına rağmen kalplerin nefis muhâsebesinden geri kaldığını söylemekte ve bunu, şehvet ve hevânın hâkimiyetine bağlamaktadır. Hevâ ve şehvetlerin galebe çalması ilim, beyân¹⁴¹² ve nazarı körelttiğinden kalplerin muhâsebeden geri kalmasına neden olmaktadır. Böyle olunca nefis, rağbet edeceği bir güzellik (cemîl) ya da kaçınması gereken bir çirkinliği (kabîh) göremez hâle gelip¹⁴¹³ erdemlerin (güzel ahlâk) yerini erdemsizlikler (kötü ahlâk) almaktadır.

Muhâsibî, biri geçmiş diğeri (şimdiki ve) gelecekle ilgili eylemlerle olmak üzere iki tür muhâsebeden bahsederek nefsin bu şekilde muhâsebesinin kitap, sünnet ve ümmetin icmasıyla sabit olduğunu belirtir. Ona göre gelecekte yapılması düşünülen eylemlerle ilgili âyetlerin¹⁴¹⁴ her biri, Allah'ın kullarına emrettiği farzları yerine getirme, nehyettiklerinden kaçınmada Allah'tan sakınma, onun ve âhiretin hatırlatılmasına yönelik tenbihte bulunma ve kalplerde olan duygu ve düşüncelere muttali olduğunu göstermek

¹⁴¹⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 229.

¹⁴¹¹ cem'u'l-himme 'ala'l-muhâsebe.

¹⁴¹² Buradaki beyânın düşünme, anlama, bilme, bunları izah etme ve hakikatin ortaya çıkması şeklinde anlaşılması mümkündür.

¹⁴¹³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230.

¹⁴¹⁴ Gelecek amellerle ilgili muhâsebe için bk. Âl-i İmrân, 3/130; Bakara, 2/230, 235; Kâf, 50/16; Nisâ, 4/94; Rûm, 30/39; Kehf, 18/28.

adına birer delildir.¹⁴¹⁵ Konuyla ilgili çok sayıda âyet olduğunu söyleyen Muhâsibî, Allah'ın söz konusu âyetlerde, nefislerini hesaba çeken, gerek kalp¹⁴¹⁶ gerekse diğer organlarla yapılan amellerde ihlâsla hareket eden kişileri vasfettiğini¹⁴¹⁷ belirtmektedir.

Muhâsibî, gelecek amellere yönelik muhâsebenin önemine dair çok sayıda hadis ve haber de aktarmaktadır.¹⁴¹⁸ Bu muhâsebe türünü doğrudan niyetle ilişkilendirmekte ve bununla ilgili öncelikle “ameller niyetlere göredir”¹⁴¹⁹ hadisine değinmektedir.¹⁴²⁰ Bu bağlamda zikredilen yaygın rivayetlerden biri, Şeddâd b. Evs'in Hz. Peygamber'den aktardığı, “Akıllı kişi (keyyis) nefsini hesaba çekip (dâne nefseh) ölüm sonrası için amel edendir” hadisidir.¹⁴²¹ Burada “dâne nefsehu” ifadesinin “nefsini muhâsebe etti (hâsebe nefseh)” manasına geldiğini nitekim Arap dilinde de muhâsebe anlamıyla kullanıldığını¹⁴²² belirtir. Meşhur haberlerden biri de Hz. Ömer'in “Hesaba çekilmeden önce kendinizi/nefsini hesaba çekin, tartıya konulmadan önce nefsinizi tartın ve büyük hesaba hazırlanın”¹⁴²³ sözüdür. Muhâsibî, bu sözü; nefsi, çok küçük bile olsa kötüye (bâtıl) meyletmesine fırsat vermeyecek şekilde hesaba çekmek¹⁴²⁴ şeklinde açıklamaktadır.

Kısaca gelecekle ilgili muhâsebe, yanlışa düşmeye neden olup zarar verecek hâl ve durumların fayda verenlerinden ayrılması (basîret) için tedbirli olmaktır (en-nazar bi't-tesebbüt). Böylece kişi zarar verecek hâl ve durumları belli bir bilinç ve bilgiyle terk ederek faydalı olanları da belli bir bilgi ve şuurla yerine getirir. Bu nedenle Muhâsibî'ye göre kim acelecilikten sakınır, eylemde bulunmadan önce durup düşünür, buna göre tedbirini alır (et-tesebbüt kable fi'lih) ve ilmi rehber edinip onunla istidlalde bulunursa

¹⁴¹⁵ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 45-50.

¹⁴¹⁶ ...fi a'mâli'z-zamâiri kulûbihim... Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 46.

¹⁴¹⁷ Bk. Bakara, 2/265; Zümer, 39/2; İnsan, 76/9; Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 46.

¹⁴¹⁸ Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 46-47; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 72.

¹⁴¹⁹ Buhârî, *Sahîh*, “Bed'ü'l-vahy”, 1; Müslim, *Sahîh*, “İmâre”, 155; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Talâk”, 11; Nesâî, *Sünen*, “Tahâret”, 59; İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd”, 56.

¹⁴²⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 47. Onun bu bağlamda ele aldığı rivayetlerden biri de Ubâde b. Sâmî't'in rivayet ettiği “Kim sadece bir ipe niyet edip savaşa çıkarsa ona o vardır” hadisidir. Hadis için bk. Nesâî, *Sünen*, “Cihâd”, 23; Darimî, *Sünen*, “Cihâd”, 23; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 315.

¹⁴²¹ “Akıllı kişi, nefsinin hesaba çekmek suretiyle ona hâkim olan ve ölüm sonrası için çabalayandır. Aciz kimse ise nefsinin hevâsına tabi kılan ve Allah'tan temenni edip durandır (bu durumu yeterli görendir).” Bk. Tirmizî, *Sünen*, “Kıyâme”, 25; İbn Mâce, *Sünen*, “Zühd”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/124.

¹⁴²² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 48. Muhâsibî, “İyilik (birr) yok olmaz, günah (ism) unutulmaz, Allah uyumaz, dilediğin gibi ol, yaptığın gibi muamele görürsün (kemâ tedînu tudânu)” rivayetindeki “Kemâ tedînu tudânu” ifadesini de “Hesaba çekilirsin” şeklinde yorumlamaktadır. Mutaffîfîn, 83/11 ve Sâffât, 37/53 Muhâsibî'nin bu bağlamda zikrettiği âyetlerdir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 48.

¹⁴²³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 47. Muhâsibî'ye göre bunun örneğini sadece hadislerde değil, bazı âyetlerde de görmek mümkündür (bk. Mutaffîfîn, 83/11; Saffat, 37/53). Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 47. Muhâsibî, Hz. Ömer'in geçmiş muhâsebeyle ilgili “Bugün Allah için ne yaptın” sözüne de yer vermektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 50. Rivayet hakkında ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 714.

¹⁴²⁴ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 229.

amelde bulunmadan önce faydalı ve zararlıının ayırdına varmış olur.¹⁴²⁵ Neticede Muhâsibî, geçmiş ve geleceğe yönelik bütün fiil ve davranışlarda nefsin hesaba çekilmesini, dinin istediği istikamet üzere hayat yaşamanın unsuru olarak görür. Kişinin ortaya koyacağı davranışlarla ilgili şuur hâli ve dikkatin oluşması, fayda verecek hâl ve davranışları zarar vereceklerden ayırma imkânı elde etmesi, geleceğe dair muhâsebeyle ilgidir. Bu yönüyle muhâsebenin biri, eylemin kendisi hakkında önceden düşünme, diğeri eylemin muhtemel neticeleri üzerinde düşünme sürecini ifade ettiği söylenebilir.

İkinci tür muhâsebe, geçmişe dönük fiil ve eylemlerle ilgilidir. Bu muhâsebe türü de kitap, sünnet ve âlimlerin görüşleriyle sabittir. Örneğin Katâde ve İbn Cüreyc'in, Haşr, 59/18 âyette geçen, "yarın (li ğadin)" ifadesinden maksadın kıyamet günü olduğunu söyledikleri aktarılmaktadır. Ayrıca âyette "Gönderdiğiniz (mâ tekaddeme)" değil de "Geçen (mâ kaddemet)" ifadesi kullanılmış olup âlimler bunu, "Geçen günahlara tevbe edilebilsin diye yapılan amellerin düşünülmesi (nazar)" şeklinde tefsir etmişlerdir.¹⁴²⁶ Bunun haricinde Allah kullarına geçmiş amellerini düşünmelerini, günah olanlarından pişmanlık duyup tevbe etmelerini emrettiği âyetlerin varlığına işaret etmektedir.¹⁴²⁷ Kişinin bir iş yaptıktan sonra nefsini "Bununla neyi amaçladın?!" şeklinde sorgulaması geçmişle ilgili muhâsebe kapsamındadır. Muhâsibî, geçmiş amellerin muhâsebesiyle ilgili de iş ortaklarının birbirlerini hesaba çekmelerini örnek göstermekte ve Meymûn b. Mihrân'ın "Kişi, iş ortağını hesaba çektiğinden daha fazla dikkat ve titizlikle nefsini hesaba çekmeden takvâ ehlinden sayılmaz" sözünü aktarmaktadır. Zira iş ortakları, işin başında değil, hesap-kitap çıkarılacak bir iş yapıldıktan sonra hesaplaşırlar. Dolayısıyla muhâsebe sadece âhirete müteallik amellerde değil, diğer iş, sanat ve amellerde de geçerli bir durumdur.¹⁴²⁸

Muhâsibî, geçmiş ve gelecekle ilgili muhâsebenin Allah (rızası) için olması gerektiğini belirterek amellerini bu yönüyle muhâsebe edenlerin âhiretteki hesaplarının kolay, bundan geri duranların ise hesaplarının çetin olacağını vurgulayan haberlere yer vermektedir.¹⁴²⁹ Muhâsibî, herhangi bir eylemin ortaya çıkış süreci ve buna dair muhâsebeyle ilgili şunları söylemektedir:

¹⁴²⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 48.

¹⁴²⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 48-49.

¹⁴²⁷ Örneğin bk. A'râf, 7/201; Nûr, 24/31. Nitekim Peygamber'in de günde yüz defa tevbe ettiği rivayet edilmektedir. Müslim, *Sahih*, "Zikir", 41; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Vitr", 26; İbn Mâce, *Sünen*, "Edeb", 57; Darimî, *Sünen*, "Rikâk", 15; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 45. Ayrıca bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 50.

¹⁴²⁸ Bu ve diğer rivayetlerle ilgili bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 50-52.

¹⁴²⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 51.

“... Bir kimse herhangi bir amelde bulunmayı istediği zaman amele başlamadan önce kendi kendine düşünür, ölçüp biçer. Bununla ilgili zihninde (vehm) taslak oluşturup sonuçlarını tasavvur eder. Ameli yapıp bitirdiğinde akıbeti ne olacak? sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bütün bunlar kafasında netleşip şekillendikten sonra ameli yapmaya koyulur. Amel sona erdikten sonra yaptığı bir hata, unuttuğu bir şey olup yanlış ya da eksik yapmış olabilir endişesi içini kaplar. Döner bakar, eksik bir şey görünce bunu hemen tamamlar ve bozulan tarafını düzletir...”¹⁴³⁰

Muhâsibî Allah için amelde bulunanların (‘ummâlullâh) da büyük bir ciddiyet, derin bir anlayış ve dakik bir kavrayışla, eylemde bulunmadan önce durup (bunun Allah’ın nazarında övgüye değer bir amel olup olmadığını) dikkatlice düşünmeleri, tedbirli olmaları (tedbîr-tesebbüt), zihinlerinde yapacakları amelleri şekillendirmeleri, amel bittikten sonraki neticelerini öncelikle düşünmeleri gerektiğini söyler. Bütün iyi amellerin yapılması mümkün değilse de Allah için yapılacak amellerin bu hassasiyetle yapılması ve bunda sürekli olunması gerektiğini vurgular.¹⁴³¹ Bununla birlikte gaflet, nisyan, günah ve isyanın basîreti köreltmesi, kalp kasveti, kalbin âhireti tefekkür ve tezekkürden uzaklaşması -ki ona göre ilk bela, kalbin âhireti zikredip tefekkürden alıkonmasıdır- dünya düşüncesinin galebe çalması, kişiyi amelden önce durup düşünme (tesebbüt) ve muhâsebeden alıkoymaktadır.¹⁴³² Bu gibi sebeplerle muhâsebeden uzak olma, adaletten (farz ve vaciplerden) uzaklaşmanın da nedenlerindendir.¹⁴³³

3.2.1.1. Muhâsebe İle İlişkili Kavramlar

Muhâsibî, muhâsebeyle ilişkili olabilecek farklı kavramlara yer vermektedir. Bunlardan biri *ri‘âye(t)*’dir. Ri‘âye ona göre bütün iyilikleri (hayır) ihtiva eden haslet olup başta kalp ve nefis olmak üzere, her hâl ve düşünce (hemm) ile uzuvların gözetlenmesi¹⁴³⁴ manasına gelmektedir.¹⁴³⁵ “Tesebbüt, cem-i himmet, nazar, tedbir, tefîş/müfâteşe, arz/muaraza, müracaat, tefakkud, vicdân ve vezn” muhâsebe bağlamında zikredilebilecek

¹⁴³⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 51-52.

¹⁴³¹ “Allah için amelde bulunanlar, amelin başında tedbirlerini alırlar. Amel bittikten sonra da kontrol ederler ki bunu yaratıcılarına arz edince nasıl olur? diye düşünürler. Razi olur mu, emrettiği gibi tamamlanmış mı?” Muhâsibî, konuyla ilgili Bakara, 2/281. âyete de yer verir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 52, 253.

¹⁴³² Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 120; *Âdâb*, s. 84; *er-Ri‘âye*, s. 53-54.

¹⁴³³ “İnsanların adaletle en uzak olanı, adaletten en fazla gafil olan ile nefsinin en az muhâsebe edendir. İnsanların adaletten en uzak ve adaletten gafil olmada en ileride olanı ise adaleti en fazla küçümseyen ve ihmal edendir...” Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46.

¹⁴³⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 231; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 86; *en-Nesâih*, s. 120.

¹⁴³⁵ Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908) de *ri‘âyeye* benzer bir anlam yüklemektedir. Nitekim *ri‘âyeti*, en gizli duygu, düşünce ve niyetlerde bile hakları gözetmek, ahitlere vefalı olmak şeklinde açıklamaktadır. Bk. Ahmet Subhi Furat, “Abu'l-Hüseyn an-Nûrî ve Makâmât al-Kulûb Adlı Risâlesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1978, VII/1-2, ss. 339-355; Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî, “Makâmâtü'l-Kulûb” (*Kalplerin Makamları -Büyük Sufilerden Seçme Metinler-* içinde), (haz. Hacı Bayram Başer), Hayykitap, İstanbul 2015, s. 124.

diğer kavramlardır.¹⁴³⁶ Bunlardan bazılarını söz gelimi arzı/muarazayı, nefisle birlikte kalp için de kullanmaktadır.¹⁴³⁷ Mezkûr kavramlar genel olarak eylemde bulunmadan önce buna dair duygu ve düşüncelerin kontrolünü, yapılmış ya da yapılacak eylemlerle ilgili sorgulamayı ifade etmektedir. Nitekim "... Kendini ve bütün işlerini güzelce kontrol edip (hüsnü'l-mürâca'a) buna önem göster... Israr edersen kötüyü düzeltip ondan vazgeçersin..."¹⁴³⁸ ve "... Şayet bu (amel) Allah'ın indinde övgüye değer (mahmûd) bir şeyse yapılmalı, zemmedilecek bir şeyse uzak durulmalıdır..."¹⁴³⁹ ifadeleri bunu ihsas ettirir. Bununla ilgili "Allah'ın en çok sevdiği kimse, yapacağı her fiili, söyleyeceği her sözü, atacağı her adımı, aklından geçireceği her niyet ve düşüncüyü iyice gözden geçiren (nazar ve tedbîr), Allah'ın razı olduğu bir şeyse yapan, değilse bundan vazgeçen kimsedir"¹⁴⁴⁰ hadisini de aktarır. Muhâsibî, konuyla ilgili şunları söyler:

"Yaptığın her fiili göz önüne getirip bunları niçin ve kimin için yaptığını iyice düşünmelisin. Şayet bu amelleri Allah için yapıyorsan devam edersin, Allah dışında bir kimse için yapıyorsan fiilden imtina etmelisin. Bu durumda seni hevâya davet ettiği ve bu sonuca getirdiği için nefsinin kınamalı, cehaletini yüzüne vurmalı, akıl karşısında ne kadar rezil olduğunu beyan etmelisin. Böylece nefsinin sana düşman olduğunun farkına varırsın. Çünkü o, seni yaratanından uzaklaştıracak kötü fiil ve davranışlara çağırmıştır."¹⁴⁴¹

Tesebbüt; herhangi bir fiil ve eylemde bulunmadan önce nefsi bundan alıkoymak, acele etmeyi terk etmek ve fiilden önce sabırlı olup dikkatle düşündürmektir.¹⁴⁴² Başka bir söylemle nefis ve şeytanın çağırdığı eylemlerle ilgili teennili hareket etmek, bu çağrılarını Allah'ın sevip sevmediğini iyice düşündürmektir.¹⁴⁴³ Bu anlamıyla tesebbüt, eylemde bulunmadan önce sonuçları üzerinde derin ve dakik bir düşünme sürecini ifade etmektedir. Duygu, düşünce ve davranışların niçin, kimin için olduğunun sorgulanması, bütün bunların durup dikkatli bir şekilde düşünülmesini ifade eden diğer bir kavram *tevakkuftur*. Böyle bir sorgulama, aklını kullananların vafıdır.¹⁴⁴⁴ "... Kendini sürekli kontrol etmekle (mürâca'a) meşgul olmalısın. Öncekilerin dediği gibi kendini gözetken ve

¹⁴³⁶ Kavramlarla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230; *Âdâb*, s. 35, 61, 62, 72, 83, 88, 93, 97, 98, 109; *er-Ri'âye*, s. 75-76, 333, 334, 409, 411, 442, 456; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 72, 84.

¹⁴³⁷ Bir konunun, meselenin vs. nefse ya da kalbe arzı için bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 292, 295-296, 297.

¹⁴³⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61-63.

¹⁴³⁹ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 120, 197.

¹⁴⁴⁰ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 120.

¹⁴⁴¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 229.

¹⁴⁴² Muhâsibî, nefsin tesebbütten kaçıp aceleciliğe yönelmesi durumunda, kendisine Allah'ın nazarı altında olduğunu hatırlatılması (zîkr-tezekkür), yapmış olduğu fiillerden ötürü hesaba çekileceği, yanlışlık yapması durumunda ise cezaya çarptırılacağı hakikatıyla korkutulması gerektiğine işaret etmektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 94.

¹⁴⁴³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 84.

¹⁴⁴⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 105, 116; *el-Kasd*, s. 229.

denetleyen (vakkâf) ol. Zira mümin kendini her daim denetleyen kimsedir. Gece oduncusu gibi değil!”¹⁴⁴⁵ derken kelimeyi bu anlamıyla kullanır.

Cem-i himmet (ictimâ‘u‘l-himme),¹⁴⁴⁶ muhâsebede kişiye güç kazandıran düşünme biçimlerinden biridir. Kişinin (mürîd) bir şeyi bütün samimiyetiyle istemesi, bütün irâdesini belli bir konuda yoğunlaştırması “irâde himmeti” ya da “cem-i himmet”¹⁴⁴⁷ olarak tanımlanmaktadır. Muhâsibî, kavramı çoğunlukla kişinin bütün varlığıyla Allah’a teveccühü, kalbin¹⁴⁴⁸/aklın bir noktada (Kur’ân’ı, hak ve hakikati anlama, âhireti düşünme, nefsi hesaba çekme gibi) yoğunlaştırılması ve tefekkürü sağlayıcı yönüyle ele almaktadır.¹⁴⁴⁹ Ona göre cem-i himmete iki yolla ulaşılabilir. Birincisi, düşünmek istenilen şey haricinde organların herhangi bir şeyle meşgul edilmemesidir. Zira duyu organlarının bir işle uğraşması, kalbi meşgul edip etkileyebilmekte, bu da dikkatin dağılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle aklın yoğunlaşıp (hazara ‘akluh) tefekküre yönelmesi, kendisini meşgul eden şeylerden soyutlanmasıyla mümkündür. Ancak Kur’ân ve diğer dinî kitapları anlama, ibret alıp düşünme (nazar) amacıyla inceleme ve söylenenlerin zihinde yer edinmesi için konuşanın dinlenmesi bundan istisnadır. İkincisi, kalbi asıl nazar edip tefekkür etmesi gereken şeyin dışında dünya işlerinden herhangi bir meseleyle meşgul etmemektir. Kişi duyularını dış meşguliyetlerle uğraşmaktan, içini de gereksiz işleri düşünmekten alıkoyup kalbini/aklını sadece düşünmesi gereken şeylere yoğunlaştırdıca bütün himmetini toplamış, kalp ve akıl huzurunu sağlamış olur.¹⁴⁵⁰

Kalbin yönelmesi ve yoğunlaşması gereken hususlar ise âhiret ahvâlinin düşünülp anlaşılması (fehm), Kur’ân’ın manası üzerinde tefekkür etme ve nefsin muhâsebe edilmesidir. Ancak Muhâsibî, gerçek anlamda tefekküre ulaşmak için salt akla dayanılmaması, bunun yanında Allah’a tevekkül edilmesi gerektiğini belirtir. Zira düşünce toplandıktan sonra gaflete düşüp nefse güvenme, neticede sadece akla itimat edip

¹⁴⁴⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61. Burada “hâtibu‘l-leyl”; dikkatsiz, öncesini sonrasını düşünmez, pervasız gibi anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır.

¹⁴⁴⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 70, 178; *Risâletü‘l-Müsterşidîn*, s. 105-106, 108-109.

¹⁴⁴⁷ Mehmet Demirci, “Himmet”, *DİA*, İstanbul 1998, ss. 56-57. Cem-i himmetin bu anlamıyla halvet ve uzlet ile de ilişkisinin kurulması mümkündür.

¹⁴⁴⁸ Muhâsibî, kalbin kendisini meşgul edip engelleyen hususlardan uzaklaşıp bir şeye yoğunlaşması anlamında “icmâ‘u‘l-kalb” ifadesine de yer vermektedir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 207.

¹⁴⁴⁹ Muhâsibî, aklın bir şeye yoğunlaştırılması anlamında “huzûru‘l-‘akl” ifadesini de kullanmaktadır. Bu bağlamda akıl yerine az da olsa zihin kavramını da yer vermektedir. Bununla da bir şeyi anlamak için aklın bir konuya odaklanmasını, pür dikkat dinlemeyi ve akli gereksiz meşguliyetlerden alıkoyarak Allah’ı tefekkür etmeyi kastetmektedir. Bazen de düşüncenin toplanması suretiyle aklın odaklanmasından bahsederek iki ifadeyi birlikte kullanır. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi‘z-Zühûd*, s. 33, 39; *er-Ri‘âye*, s. 29, 68, 70; *Fehmü‘l-Kur‘ân*, s. 318-319, 322.

¹⁴⁵⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 69-70.

yanılma mümkündür. Düşüncenin toplanmasına rağmen akla dayanılarak Allah'tan gaflette olmanın neticesi ise nefis ve şeytanın vesvese vermesi, bunun da kişiyi tefekkürden uzaklaştırabileceğidir. Dolayısıyla cem-i himmetin sağlanıp tefekküre ulaşmak için aklın Allah'la irtibatlı bir akıl olması gerekir. Kişiyi havfa ulaştırarak Allah hukukuna riayeti sağlaması, işlenen günahlardan ötürü tevbe edip Allah'a yönelmesi, cem-i himmet ve bunun neticesinde erişilen tefekkürün sonucudur. Zihnin keskinleşmesi (sekâ zihnu), bunun sonucunda anlama (Kur'ân'ı okuyup anlama ve bundan ibretler çıkarma) talebinin artıp yakînin ortaya çıkması, hatırlamanın (zîkr) saflaşarak tefekkürün kuvvetlenmesi de aklın toplanmasının sonuçlarıdır. Kısaca Muhâsibî'ye göre himmetin toplanması neticesinde elde edilen tefekkür, itibar, muhâsebe, havf vs. tümü aslında nefis terbiyesiyle ilgilidir. Aklın Allah'ı düşünmeye yoğunlaşması neticesinde huşuya ermesini Muhâsibî, kişinin rabbine olan itaatindeki kemâl seviyesi olarak zikreder. Bu yönüyle cem-i himmet, aynı zamanda kişiyi hikmete ulaştıran unsurlardan biridir.¹⁴⁵¹

Muhâsibî, nefis bağlamında kullandığı muhâsebeyi bir yerde kalbe atfetmekte ve kalbin muhâsebesini *vicdân* kavramıyla karşılamaktadır.¹⁴⁵² Kişide bu *vicdân*ın olmasını ise Allah'ın hücceti¹⁴⁵³ olarak adlandırmaktadır. Ancak *vicdân*, Muhâsibî'de muhâsebe gibi bir kavrama dönüşmemektedir. *Vicdân* yerine daha çok muhâsebe, kalp ve zamîr kavramlarını kullanmaktadır. Bunlardan zamîr, bazen kalp bazen de kişinin içinde sakladığı gizli duygu ve düşünceleri ifade etse de kavrama *vicdana* yakın bir mana da verilmektedir. Nitekim Modern Arapçada -her ne kadar bazen *vicdân* kullanılsa da- *vicdan*ın çoğu zaman zamîrle karşılandığı görülmektedir. Örneğin Muhammed ez-Zâ'id ve arkadaşlarının hazırladığı felsefî sözlükte ilgili madde *zamîr* başlığıyla ele alınmıştır.¹⁴⁵⁴ Duygu ve düşünceleri, ölüm ve âhîret ahvalinin tefekkürü, söz ve fiillerden sorguya çekileceğiyle ilgili kalple muahede edilip zikredilen konularda onunla ayrı düşünülmemesi¹⁴⁵⁵ de *vicdân* bağlamında değerlendirilebilir. Ancak Muhâsibî, örneğin kişinin hatarâtı sadece kalbini/*vicdan*ını (zamîr) dinleyerek inanıp kabul etmesini

¹⁴⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 68, 70-71, 158, 251; *el-Kasd*, 230; *Fehmü'l-Kur'ân*, s. 318-319; *el-Kasd*, s. 293. Muhâsibî tefekkür, himmetin toplanması, ibret alıp kalp gözüyle görür hâle gelme ile ilgili şöyle bir rivayete yer vermektedir: Ebû'l-Alî'ye, "Tefekkürün (fıkr) kapısını açacak şey nedir?" diye sorulunca "Himmetin toplanmasıdır (ictimâ'u'l-himme). Çünkü kul, himmetini toplayınca düşünür (tefekür), düşününce nazar eder, nazar edince de kalp gözüyle görür (ebsara)" cevabını vermiştir." Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 68.

¹⁴⁵² Ess, muhâsebe için "vicdânî tetkik" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Ess, "Muhâsibî/al-Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 507-510.

¹⁴⁵³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 72.

¹⁴⁵⁴ Muhammed ez-Zâ'id-Nâsîf Nassâr-Mûsâ Vehbe, *el-Mevsû'âtü'l-Felsefiyye el-'Arabiyye*, I-II, Beyrut 1986, I, ss. 542-551; Osman Demir, "Vicdan", *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, ss. 100-102.

¹⁴⁵⁵ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40.

mümkün görmemekte, bu bakımdan kavramı muhâsebeden ayırmaktadır. Dolayısıyla onun bu düşüncesinden hareketle vicdanın ahlâkî bir temel/ölçüt ve denetleme mekanizması olması bakımından yetersiz kaldığı söylenebilir. Bu nedenle vicdanın ahlâkî bakımdan kabul edilir olması ilimle (kitap, sünnet...) denetlenmesine bağlıdır. Dinî ve ahlâkî şuur gibi anlamlarla vicdân,¹⁴⁵⁶ bir taraftan murâkabe diğer taraftan muhâsebeyle ilişkilendirilse bile bunların eş kavramlar olduğunu söylemek güçtür.

Kalbin ve nefsin denetlenmesi, gerçek amaç ve gayesinin kontrolüyle ilgili başka bir kavram da *mürâcaat*'tır. "... Keskin ve dikkatli bir bakış (hadîd'ü'n-nazar) ve basiretle kalbinin en ücra köşelerine (zevâyâ zamîruk) varıncaya dek iyice düşünmelisin... İyi bir denetleme ve kontrol sayesinde (hüsnü'l-mürâca'a) kötü bir duygu ve düşünceye rastlarsan bunun idrak edilmesi adına iyice düşün..."¹⁴⁵⁷ Bu denetleme ve kontrolün sağlıklı olmasında (sıdku'l-mürâca'a) ilmin eşliği önemlidir. Muhâsibî, nefis ve şeytandan kaynaklanan kötü duygu ve düşünceleri, sahibinin izni olmadan eve giren ve orayı yağmalamasından emin olunamayan kişiye benzetmektedir. Bu nedenle nefisten kaynaklanan arzu ve isteklerin kalbe hâkimiyet kurmaması adına kişinin teyakkuzda olup kontrolü elden bırakmaması gerektiğini ileri sürer. Zira nefsi denetlemeyi terk, gaflet ve gevşeklik nedeni olup bunun neticesi şeytanla yakınlaşmadır.¹⁴⁵⁸

Muhâsibî, *tefakkudu* da sadırlardaki gizli duygu ve düşünceler ile nefsin gerçek amaç ve gayesinin her an kontrol edilmesi, istek ve arzularının incelenip bilinmesi (ma'rifet), bütün bunların gözden geçirilip teftiş edilmesi¹⁴⁵⁹ anlamıyla kullanmaktadır. Bu kontrol sadece içe dönük bir kontrol olmayıp organlardan sadır olan fiil ve davranışların kontrolünü de içermektedir. Neticede kalbin Allah'ın yasakladığı duygu ve düşüncelerden arınıp arınmadığı, kalbin ve organların Allah'ın yasakladığı davranışlardan sakınıp sakınmadığı ve bunların durumlarının nasıl olduğu bu kontrol sayesinde gerçekleşebilir. Nefis ve ahvâlinin, gizli duygu ve düşüncelerinin gözden geçirilip kontrol edilmesinin amacı; nefsin içinin kötülüğü (fesâdu zamîrihâ), amellere karıştırdığı afetlerin bilinmesinin sağlanması ve hevâsına hâkim olunmadır. Bu nedenle Muhâsibî, nefsin kontrol ve ma'rifetinden gafil olunmayı, aldanma sebebi¹⁴⁶⁰ saymaktadır.

¹⁴⁵⁶ Osman Demir, "Vicdan", *DİA*, XLIII, ss. 100-102.

¹⁴⁵⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61.

¹⁴⁵⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 61-62; *er-Ri'âye*, s. 191.

¹⁴⁵⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 442. Ve tefakkudü serâir/serâire'l-enfûs için bk. *en-Nesâih*, s. 113.

¹⁴⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 462-463, 469; *Âdâb*, s. 34-35.

Muhâsebeyle ilgili diğer bir kavram, *teftiş/müfâteşedir*. Muhâsibî, bunu kimi zaman niyet ve himmetin dolayısıyla kalbin kimi zaman nefsin kontrol edilmesi bağlamında kullanmaktadır. Bu şekildeki bir kontrol ve meselâ düşüncenin (himmet) teftişi, bâtına ait farzlardan olup nefsin kontrolü, düşünceden başlamaktadır. Niyet ve himmetin denetlenmek suretiyle nefsin hesaba çekilmesi de akıllı kimselerin özelliğidir. Başka bir ifadeyle akıllı kimse, nefsin muhâsebe edendir. Geçmişte yapılanlardan ötürü nefsin teftiş edilmesi, geçmişe yönelik muhâsebe bağlamında değerlendirilebilir. Teftiş aynı zamanda nefsi tanıma vasıtalarından biridir. Zira nefis teftiş edilmeden gerçek anlamda tanınması ve hangi dinî ve ahlâkî değerlere (rıza, hilm vs.) sahip olduğunun bilinmesi mümkün değildir. Muhâsibî, teftişi, zâhirî ve bâtinî kötülükleri ortaya çıkarıcı etkisinden ötürü veranın alametlerinden biri¹⁴⁶¹ saymaktadır.

Muhâsibî, amellerin dolayısıyla nefsin tartılıp kontrol edilmesiyle ilgili *vezn* kelimesini de kullanır ki kelime, bu yönüyle muhâsebeyle ilişkilendirilebilir. İnsanları amelleri tartma konusunda ikiye ayırarak hevâya karşı akıllarıyla hareket edip nefsi hesaba çekenlere ayrıcalıklı yer verir. İnsanları iyilikleri tartma (*veznü'l-birr*) konusunda da ikiye ayırır. Nefis ve kendisinden sadır olan eylemlerin bu şekilde tartılmasının amacı, bir maksat (kasd), gaye ve istikâmet tayin edilmesidir ki bu, dünyalık bağların kalpten atılarak âhirete yönelmedir. Başta kalbe ait duygular olmak üzere geçmişte işlenen eylem ve buna dair amaç, gaye ve niyetlerin düşünülmesi anlamında tezekkürün geçmişe,¹⁴⁶² tefekkürün de daha çok geleceğe yönelik muhâsebeyle ilgili düşünme biçimleri olduğu söylenebilir.

3.2.1.2. Muhâsebenin Neticeleri

Görünen-görünmeyen haram ve günahlardan sakınma ve bütün eylemlerden sorgulanacağının şuurunda olma, Muhâsibî'ye göre Allah için amelde bulunanların yaptığı en faziletli ibâdettir. Bunun sağlanması, muhâsebenin kalpte süreklilik kazanması ve bunun neticesinde kalpteki reziletlerin nefyedilmesine bağlıdır. Zira Muhâsibî nazarında bilinçli olarak kalp ve organlardan nefyedilecek bir rezilet, bunun farkında olunmadan yapılacak bir ibâdetten daha hayırlıdır.¹⁴⁶³ Dolayısıyla muhâsebenin önemli sonuçlarından biri riyâ, ucb ve kibir gibi ameli boşa çıkaran reziletlerin farkına varılıp bunların nefyedilmesi ve ihlâs gibi güzel hasletlere imkân sağlamasıdır denilebilir. Bu

¹⁴⁶¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 34, 95, 96, 109, 116; *er-Ri'âye*, s. 76, 125, 327; *el-Kasd*, s. 230, 236.

¹⁴⁶² Bunlarla ilgili bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 84; *er-Ri'âye*, s. 75-76.

¹⁴⁶³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 73, 85.

yönüyle muhâsebe, kalbin ıslâhı¹⁴⁶⁴ ve güzel ahlâkın temel ilkesidir. Yine insandaki iyi/güzel ahlâk ile kötü/çirkin ahlâkın, muhâsebe ve nefsin imtihan edilmesiyle görünür olduğu,¹⁴⁶⁵ bu tarafıyla muhâsebenin, eylemin hangi saiklerden etkilendiğine dair farkındalık sağlayan zihinsel bir sürece işaret ettiği belirtilebilir. İnsanlar huy ve ahlâk bakımından birbirlerinden farklı oldukları gibi kendi başlarına olduklarında ya da başkalarıyla birlikteyken de farklı tutum ve davranışlar sergileyebilmektedirler. Muhâsibî, insanların tek başlarına ya da başkalarıyla iken ahlâk ve edeplerinin değişkenliğini misalle anlatır:

“İnsanların birlikte olduklarında da ayrı olduklarında da kendilerini bilme ve kendileriyle ilgili tecrübe sahibi olmalarından sonraki durumları, yola bırakılmış ağız kapalı bir çuvala (sepete) benzer. Çuvalın içinde ağızları kapalı, dolu şişeler bulunmaktadır. İnsanlar içinde ne olduğunu fark etmeksizin bu çuvalın yanından geçip giderler. Geçen insanlardan dikkatli birisi çuvalı fark eder ve ‘bu çuvalı açıp içinde ne olduğuna bakacağım’ der ve çuvalı açar. İçinde ne olduğunu bilmediği dolu şişeler görür. Hepsinin ağızını açar. Misk, anber, söğüt, halûf gibi ağır kokular; yasemin, gül ve diğer güzel kokular ile yağların kokuları çıkmaya başlar. Bu çuvalın içinde ayrıca kükürt (kibrît), neftyağı, katran gibi pis, kokusundan yanında tahammül edilemeyecek derecede kötü kokular da olabilir. İşte insanlar birlikteliklerinde bu çuval ve çuvalın içindeki şişeler gibidirler. Onlar ma‘rifet ve ahlâklarını araştırmalarında şişeler adedince farklıdır. Çuval, bütünü itibariyle senin yalnız başına olduğun zaman ki durumun gibidir. Şişeler senin ahlâk ve âdâbındır. Güzel kokular, senin iyi ve güzel ahlâkın (hayru’l-ahlâk) ve rağbet edilen güzel âdâbındır (âdâbü’l-hasane). Kötü kokular ise, senin kötü ahlâkın (şerru’l-ahlâk), kötü ve çirkin âdâbındır (âdâbü’s-seyyiati’l-kabîh)...”¹⁴⁶⁶

İnsan tabiatındaki iyi ile kötü eğilimler, tutum ve davranışlarındaki gerçek amaç ve niyeti, nefsin imtihan edilmesi neticesinde ortaya çıkar ki nefis, (değişik amellerle) imtihan edilip denenmeden (imtihân-ihtibâr/el-hibre) iyi ve kötü ahlâktan hangisine sahip olduğu ya da kalbe gelen çağrılardan (devâ‘î) hangisinin iyi hangisinin kötü olduğu bilinemez.¹⁴⁶⁷ Başka bir ifadeyle nefsin gerçek duygu ve düşünceleri eylem esnasında ve toplum içerisindeyken tebellür eder ki muhâsebe, bunu sağlayan unsurlardan biridir.

Davranışın duygu ve düşüncelerle uyumluluğunun tespiti de nefsin kontrolü ve denenmesinin neticesidir. Bu yüzden Muhâsibî, “Nefsin içindekilerinin bilininceye kadar denenmesi” gerektiğini¹⁴⁶⁸ söyler. Nefsin imtihan edilmesinin neticelerinden biri,

¹⁴⁶⁴ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, s. 110.

¹⁴⁶⁵ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96; *er-Ri‘âye*, s. 468-469.

¹⁴⁶⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96.

¹⁴⁶⁷ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 96; *er-Ri‘âye*, s. 413, 462; *Şerhu’l-Ma‘rife*, s. 43.

¹⁴⁶⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95.

kendisinde olduğunu vehmettiren havf, takvâ, sıdk, ihlâs, tevekkül, rıza, sabır, hilm, tevazu gibi güzel hasletlere değil, bunların zıddı vasıflara sahip olduğunun ortaya çıkmasıdır. Örneğin bir kimsenin gerçekten hilm sahibi olduğu, hevâsına uyduğu zaman değil, sefih bir kimsenin kendisine musallat olmasıyla anlaşılabilir. Yine tevazulu davranmanın gerçek nedeni, dünya menfaati sağlamak olabilir. Bunların ardındaki gayenin bilinmesi, nefsin farklı eylemlerle denenmesine ve bu eylemlere dair düşüncesinin kontrol edilmesiyle (teftîşü'l-himme) mümkündür. Burada amaç, davranışın görünen tarafının değil, buna sevk eden niyet ve düşüncenin kontrolü, nefsin gerçek niyet, düşünce ve davranışlarının (ahlâk ve sîretinin) ortaya konulup yanlış olanların terbiye edilmesidir.¹⁴⁶⁹ Bu nedenle nefsin zikredilen yönüyle bilinmesini, sergilediği davranışların doğru ve istendik olup olmadığının tespitini mümkün kılan hususlardan biri muhâsebedir.

Kısaca davranışın gerçek değerini, buna dair duygu ve düşüncelerimiz (niyet gibi) belirlediğinden nefsin imtihan edilmesi, mahiyetinin bilinmesiyle ilgili değil, ahlâkî karakterinin bilinmesiyle ilgili bir durumdur. Bu farkındalığı sağlayan husus ise nefsin kontrolüdür (teftîş-mürâcaat). Bu nedenle Muhâsibî, niyetin (himmet) iyice netleştirildikten sonra davranışta bulunulması gerektiğini ileri sürmektedir. Neticede muhâsebe, aynı zamanda olumlu davranışlarla ilgili bir sorgulama biçimi olmaktadır. Nefsin muhâsebe edilmek suretiyle kontrolü, iyiliklere yönelme ve şeytanın kötülöklere sürüklemesine de engeldir. Muhâsibî, nefsin hesaba çekilme ve kontrolü neticesinde ahlâk ve sîretin kötölüklerden arındırılıp ıslâh edilmesini; istikâmet, muhabbet ve îmân yolu¹⁴⁷⁰ olarak nitelemektedir.

Ancak riyâ, ucb ve kibir gibi hasletlerin karakter hâlini alması, muhâsebe için olumsuz bir durumdur. Zira bunlar varken kişinin sağlıklı düşünüp muhâsebeyeye yönelmesi zordur. Bu anlamda muhâsebe; davranıştaki muradın, eyleme sevk eden hususların ve davranışı boşa çıkaran reziletlerin tespiti noktasında işlevsel olmakta, bu da kişiyi eylemleriyle ilgili bilinç durumuna taşımaktadır. İnsan, muhâsebe neticesinde kendiyile yüzleşmesi; duygu, düşünce, söz ve eylemlerinin yeniden yapılandırılması bakımından da önemlidir. Bu yönüyle muhâsebe, Allah hukukuna riayetın önemli unsurlarındandır. Masiyet ve günahlardan pişmanlık duyup tevbeye yönelme de muhâsebenin neticesidir.¹⁴⁷¹ Burada tevbe, hem iç hem de dış davranışlarla ilgilidir. Zira

¹⁴⁶⁹ Bk. Muhâsibî, *Şerhu 'l-Ma'rife*, s. 43-44, 47-48, 53; Muhâsibî, *Âdâb*, s. 95-96.

¹⁴⁷⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 35, 95-96, 98; *er-Ri'âye*, s. 75.

¹⁴⁷¹ Muhâsibî, *Şerhu 'l-Ma'rife*, s. 72; *er-Ri'âye*, s. 75, 126.

içteki birçok günah, nefis ve şeytan tarafından gizlenmektedir. Hatta âkil ve müteyakkız kimseler bile bunun farkına varamayabilmektedir. Bu nedenle geçmişe yönelik muhâsebe ve tezekkür, iç ve dış durumların bütününe kapsamaktadır.¹⁴⁷² Basîretin ziyadeleşmesi, akıl ve zekânın (fetanet-keys) kuvvetlenmesi, delil getirip bir düşünceyi ispat etmede sürat kazanma ve ma'rifetin gelişmesi de muhâsebeyle edinilecek kazanımlardır. Zikredilen hususların derece ve kuvveti ise kişinin kalbini kontrol etme sıklığı ve bundaki hassasiyetine bağlıdır.¹⁴⁷³ Muhâsebe olmadığı zaman ise zikredilen hususların tersi bir durum söz konusudur.

Muhâsibî, muhâsebeyi havf, recâ, takvâ, ilim ve tefekkürle ilişkilendirerek takvânın aslı olduğunu belirtmektedir. “Tâatin aslı vera, veranın aslı takvâ, takvânın aslı nefis muhâsebesi, nefis muhâsesinin aslı havf ve recâdır. Havf ve recânın aslı mükâfat ve cezayı (va'd-va'id) bilmek, mükâfat ve cezayı bilmenin aslı cezanın büyüklüğünün farkında olmak, bunun aslı da tefekkür ve ibret almaktır. Nefis muhâsesine götüren delil ise Allah'ın kullarına kalp ve organlarıyla amel etme mecburiyetini getirdiği şeyleri bilmektir ('ilm).”¹⁴⁷⁴ Muhâsibî, sözü edilen kavramlardan verayı da muhâsebeye yakın kullanmaktadır. Zira vera, Allah'ın hoş görmediği her türlü söz, fiil, tutum, tavır ve davranıştan kalp ve uzuvlarla uzak durup sakınma (hazer), emrettiği (farz kıldığı) hususlara kalp ve organlarla riayet etmedir. Davranıştan önce bunun doğru ya da yanlışlığı (hak ve bâtil) anlaşılınca kadar beklenmesi (vukûf), hem muhâsebe hem de verayla ilgilidir. Bu nedenle vera, Muhâsibî'nin yaklaşımında sadece kazançla ilgili bir kavram değildir. Daha özel manada ise vera, helâlligi şüpheli hususlardan uzak durmayı ifade edip üstün hâli, harama düşme korkusundan helâlleri dâhi terktir. Böyle bir veraya ise muhâsebeyle erişilebilir.¹⁴⁷⁵ Başlangıcı, kalbe düşünceler (havâtır) geldiğinde nefsi muhâsebe etmek, cehalet ve günaha sürükleyecek sebepleri (devâ'i) kalpten nefyetmek, takvâ ile nefsi günahlardan uzaklaştırmak, şüpheli durumlarda durup düşünmek ve bunları terk etmek, âlimlerin ihtilaf ettikleri konularda ihtiyatlı yolu tercih etmektir. Alameti ise kalplerin derinliklerinde gizli olan kin ve düşmanlık duygularını terk ederek dıştaki en küçük kötülükleri de en ince ayrıntısına kadar kontrol edip ortaya çıkarmaktır.¹⁴⁷⁶

¹⁴⁷² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 74-76.

¹⁴⁷³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 230.

¹⁴⁷⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 44; Ebû Nu'aym, *el-Hilye*, X, s. 76.

¹⁴⁷⁵ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 68; *el-Kasd*, s. 235, 236.

¹⁴⁷⁶ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 91; *el-Kasd*, s. 236. Vera, takvâ ve muhâsebe arasında ilişki sonraki mutasavvıfla tarafından da dile getirilmiştir. Söz gelimi Ebû Tâlib el-Mekkî, “Nefsin muhâsebesi verâ

Muhâsibî'nin *Şerhu'l-Ma'rife*'de zikrettiği on hasletin muhâsebeyle birlikte azmin kuvveti ve hevâyâ muhalefetin neticesi sayılabilir. Bunlardan birincisi; doğru ya da yalan, bilerek ya da yanılarak Allah adına yemin etmemedir. İkincisi, şaka (hezl) ya da ciddi her hâl ve harekette yalandan uzak durmaktır. Üçüncüsü, söz verildiğinde bunu yerine getirmemekten sakınmak ve hatta mümkünse söz vermemedir. Dördüncüsü, hiçbir mahlûkata lanet okumamak ve zerre kadar bir şeyi dahi incitmemektir. Beşincisi, Allah'ın yarattığı hiçbir şeye beddua etmemek, haksızlık durumunda bile söz ve fiille buna mukabelede bulunmamaktır. Altıncısı, kible ehli Müslümanlardan hiçbirinin müşrik, kâfir ya da fâsık olduğunu söylememektir.¹⁴⁷⁷ Yedincisi, Allah'ın haram kıldığı masiyetlere azmedip nazar etmemek, el uzatmamak, gizli-açık her durumda kalp ve organları bunlardan uzak tutmaktır. Sekizincisi, bütün mahlûkatın hak itibarıyla eşit seviyede görülüp küçük-büyük hiç kimseye (şeye) hiçbir sıkıntı vermemek, hevâyâ uyarak insanları yüceltme ya da alçaltma yoluna gitmemektir. Dokuzuncusu, insanların elindeki hiçbir şeye tamah etmeyip bunlardan yana beklenti ve ümidi kesmektir. Onuncusu, Allah katında daha hayırlı ve yüksek derecelere sahip olduğunu düşünerek insanları kendinden daha faziletli bilmektir.¹⁴⁷⁸

Muhâsibî, mezkûr hasletleri muhâsebe ehlinin ahlâk/âdet edinip kendilerini edeplendirdiklerini, bu sayede dünya ve âhirette yüksek derecelere eriştiklerini belirtir. Allah'ın sevgisini kazanma, ona yakın olma, insanlar nazarında saygınlık kazanma, hayâ, tevekkül, vera, takvâ, zühd gibi üst düzey kazanımlar elde etme, tevazua erişip kibri, ihlâsa ulaşip riyâyı nefyetme gibi iç kötülüklerden uzaklaşıp iyiliklerle donanma ve hatta tâat ve ibâdetlerin kemâl bulması, bu hasletlerle mümkündür.¹⁴⁷⁹ Bunlardan özellikle sekizinci haslet, taassup ve ötekileştirmenin ortadan kaldırılması, karşılıklı saygı, sevgi ve hoşgörünün yerleşmesi adına önemlidir. Dolayısıyla sözü edilen hasletlerin tümünün eğitimin amaçları, eğitimle kazandırılmak istenen kazanım ve beceriler arasında sayılması mümkündür.

ve takvâ ile olur” diyerek vera, takvâ ve muhâsebe arasındaki bu alakaya işaret etmiştir. Bk. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, s. 312.

¹⁴⁷⁷ Muhâsibî, kalbin kırık olması ve nefsin bilinmesiyle birlikte bütün Müslümanlara karşı kalbin (sadr) temiz (selâmet) olmasını; işlerin aslı, amellerin kendisiyle tezkiye olup yükselmesini sağlayan unsurları olarak zikreder. Bk. Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 71.

¹⁴⁷⁸ Muhâsibî'ye göre Allah'a îmân, en büyük üstünlük ve fazilet sebebi iken bunun -inanç ve düşüncesi ne olursa olsun (bidat ehli, inanmayan)- insanlara karşı kibre dönüşmemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Zira kişinin akıbeti ve nasıl öleceği, bilgi sınırlarını aşan bir durumdur. Dahası Muhâsibî nazarında kibir, haset, ucb ve riyânın her biri günah kategorisindedir (Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 421, 425-426). Onun bu yaklaşımı, diğer insanlara karşı hoşgörüyü sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Bk. Faraz Masood Sheikh, “Encountering Opposed Others and Countering Suggestions [Khatarât]:...”, pp. 179-204.

¹⁴⁷⁹ Zikredilen hasletlerle ilgili bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 57-66. Ayrıca bk. *er-Ri'âye*, s. 417-426.

Muhâsebe ile hayatın anlamlandırılması arasında da irtibat kurulabilir. Kişinin nereden ve niçin geldiği, akıbetinin ne olacağı gibi sorular geçmiş ve geleceğe yönelik muhâsebeyle ilgili sayılabilir. Zira Muhâsibî'ye göre başlanması gereken ilk iş, kişinin kendisinin niçin yaratıldığını tezekkür ve tefekkür etmesi, dünyaya neden gönderildiğini akletmesi, boş yere yaratılmadığı gibi başıboş da bırakılmayacağını, nelerle karşılaşacağı ve neticede mükâfat ya da azaba uğrayacağını farkında olmasıdır. Böyle bir düşünce biçimi, kişinin kendini tanıma ve terbiye etme imkânı da sunacaktır. Kişinin kendi benine (özüne) ve varoluş gayesine yönelik böyle bir sorgulama, Allah hukukuna riayetin de evvelidir. Bu nedenle kişinin anlaması ve farkında olması gereken ilk şey, her yönden tek ve eşsiz rabbi olan Allah'ı tanıması ve ibâdet edilmeye layık tek varlık olduğunun şuuruna varmasıdır. Zira kişi ancak bunu bildikten sonra rabbine itaat etmekten başka bir yolla kurtuluşa eremeyeceğinin bilincine varabilir. Böyle bir arayış, anlama ve anlamlandırma çabası riyâ, ucb ve kibir gibi kötü hasletlerin nefyini de kolaylaştıracaktır.¹⁴⁸⁰

Muhâsebenin kişide empati becerisini geliştirdiği de ileri sürülebilir ki eğitimde empati yeteneği gelişmiş, başkalarını duygu ve düşüncelerini anlayan, bunlara saygı gösteren, diğer insanlarla ilişkilerini doğru değerler üzerinden temellerinden, eksik ve kusurlarının farkında olan bireylerin yetiştirilmesi, hedef olarak ortaya konmaktadır.¹⁴⁸¹ Muhâsibî de hata, kusur ve günahlarının farkına varma adına kişinin kendisini bir başkasının yerine koymasını (fec'al nefseke mekâneh), hem haset gibi reziletleri ortadan kaldıracığını hem hasetten kaynaklanabilecek (dedikodu ve gıybet gibi) tutum ve davranışlara engel olacağını hem de kişilerin birbirlerine karşı sevgi ve saygıyı geliştireceğini¹⁴⁸² belirtmektedir. Bu nedenle empati yeteneğinin gelişmesi, belirli ahlâkî yeterlikleri de kazandırdığı söylenebilir.

Bireyin kendi kendini değerlendirip (öz değerlendirme) kontrol edebilme yeteneğini geliştirmesi yönüyle muhâsebe, din eğitiminin önemli kavramlarından sayılabilir. Zira kişinin kendisi, duygu (duygusal farkındalık) ve düşünceleriyle (düşünsel farkındalık) ilgili farkındalığın sağlanması, bu vesileyle davranışlarının arkasındaki duygusal ve düşünsel nedenleri görebilme ve neticede kendini yönetebilme becerisinin geliştirilmesi, din eğitiminin genel amaçları arasındadır.¹⁴⁸³

¹⁴⁸⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 44, 396.

¹⁴⁸¹ Erdem Dirimeşe, *Din Eğitimi Açısından Kuran'da Duygusal Zekâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), DEÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D, İzmir 2013, s. 126.

¹⁴⁸² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 60-61.

¹⁴⁸³ Bk. Erdem Dirimeşe, *Din Eğitimi Açısından Kuran'da Duygusal Zekâ*, s. 120-121.

3.2.3. Murâkabe

İnsanın Allah’la irtibatının sürekliliğini sağlayan, iç dünyasını inşa ederek karakter ve kişiliğini etkileyen kavramlardan biri de murâkabedir. Murâkabe sözlükte gözlemek, gözetlemek, denetlemek, korumak, bir şeyi beklemek, kontrol altında tutmak, dikkat ve düşüncüyü belli bir noktaya toplamak gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Muhâsibî de murâkabeye kimi zaman beklemek, gözetlemek anlamı vermektedir. Terim olarak ise her türlü duygu, düşünce, söz, iş ve davranışın Allah’ın gözetiminde olduğu bilinç ve idrakinde olmayı ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle murâkabe kalbi, ona zarar veren şeylerden korumak, Allah’ın her an bütün duygu ve düşünceleri bildiğinin şuurunda olmaktır. Başka bir deyişle murâkabe, kulun hem iç hâllerinde hem de dış âleminde Allah’a yönelmenin gerçek maksadını sürekli olarak düşünmesi, onun dışında her şeyden azade olmasıdır.¹⁴⁸⁴

Ebû Nasr es-Serrâc, değerli bir hâl dediği murâkabeyi kulun kalbinde olan şeylere (havâtır, niyet vs.) Allah’ın muttali olduğunu bilip yakînen kavraması¹⁴⁸⁵ olarak tanımlar. Ebû Tâlib el-Mekkî’ye göre en güzel hasletlerden biri, kalbe kötü duygu ve düşünceler geldiği zaman her an insanı kontrol eden zatı ve meleği murâkabedir.¹⁴⁸⁶ Kuşeyrî, her türlü iyiliğin aslı dediği murâkabeyi, kulun Allah’ın gözetimi altında olduğunu bilmesi olarak tanımlar ve murâkabe makamına erişmek için muhâsebe makamının tamamlanması gerektiğini belirtir.¹⁴⁸⁷ Gazzâlî’ye göre murâkabenin aslı, Allah’ın kişinin kendisinin bütün hareketlerine muttali olduğu, kalbine her ne gelirse hepsini bildiğinin şuurunda olmasıdır diyerek için ve dışın edepi olmasını (ahlâkını), bu idrak seviyesine bağlar.¹⁴⁸⁸

Murâkabe köken olarak Kur’ân’da yer almakla birlikte¹⁴⁸⁹ başka kelimeler de murâkabeye yakın kullanılmıştır. Allah, Kur’ân’da, kendisinin her şeyi bilip gördüğünü, duyduğunu, her şeyden haberdar olduğunu, gözettiğini, kontrol ve muhafaza ettiğini dolayısıyla kullarını da her daim murâkabe ettiğini değişik vesilelerle bildirmiştir.¹⁴⁹⁰

¹⁴⁸⁴ Tanımlarla ilgili bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, II, s. 140; Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 136; *Âdâb*, s. 46, 86; İbn Manzûr, *Lisân*, V, s. 280-281; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 498; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 176; Süleyman Uludağ, “Murakabe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 204; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 255.

¹⁴⁸⁵ Serrâc, *el-Lüma'ül-İslâm Tasavvufu*, s. 53-54.

¹⁴⁸⁶ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, I, s. 359, 362.

¹⁴⁸⁷ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 272.

¹⁴⁸⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-i Saâdet/Mutluluk Hazinesi*, (trc. A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul ts. s. 711; Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, s. 86.

¹⁴⁸⁹ Tevbe, 9/10; Duhân, 44/59.

¹⁴⁹⁰ Örneğin bk. Tevbe, 9/78; Ahzâb, 33/52; Kâf, 50/18; Fecr, 89/14.

Başta rakîb¹⁴⁹¹ olmak üzere âlim, basîr, semî, habîr, karîb gibi isim ve sıfatlar, murâkabeyle ilişkili kabul edilmiştir.¹⁴⁹² Kur'ân'da murâkabe genel olarak bir şeyin olacağını beklemek, gözlemek, dikkate almak, hesaba katmak, korumak ve takip etmek gibi anlamlarda kullanılmıştır. Çoğu zaman insana isnat edilmekle birlikte, Allah kelimeyi üç yerde kendine isnat etmiştir. Bununla başta insanlar olmak üzere her şey üzerinde *er-rakîb* olduğunu; onları takip ettiğini, görüp gözettiğini bildirmiştir. Allah kelimeyi meleklerine de isnat ederek insanın yaptığı, söylediği her şeyin takip edilip yazıldığını, zapturapt altına alınıp korunduğunu haber vermiştir. Allah'ın kullarını murâkabe ettiği sıklıkla ifade edilerek kulların da Allah'ı murâkabe etmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.¹⁴⁹³ Âyetlerde Allah'ın kulunu daima görüp gözettiği, her hâl ve hareketine, duygu ve düşüncesine vs. muttali olduğu anlamında kullanılan murâkabe, kavramın Allah'la ilgili yönünü vurgulamaktadır. Allah'ın bütün duygu, düşünce ve davranışları görüp bildiğinin bilincinde olma ise kavramın insanla ilgili tarafıdır. Bu bakımdan murâkabe bir yönüyle Allah diğer yönüyle de insanla ilgili olup Allah'tan insana ve insandan Allah'a olmak üzere murâkabenin iki yönü bulunmaktadır.¹⁴⁹⁴ Ancak Kur'ân'da, birçok defa Allah'ın her yerde mevcut ve herkese şah damarından yakın olduğu vurgulanmasına rağmen¹⁴⁹⁵ kulların Allah'ı murâkabesi, açıkça emredilmemektedir.

Muhâsibî'ye göre murâkabe; Allah'ın, kitabında kullarına farz kıldığı, dünya ve âhirette şerefli derecelere onunla erişildiği, Allah katında ve insanlar nezdinde onun sayesinde yer edinildiği makamların en değerlisidir.¹⁴⁹⁶ Gerçi kimi zaman murâkabeyi hâl olarak da niteler¹⁴⁹⁷ ancak murâkabeden hâl ya da makâm şeklinde bahsetmesi, iki kavramı birbirine yakın kullanmasının neticesidir. Sonuçta murâkabeyi, her iki durumunda da belli bir sürekliliği ifade edecek şekilde kullanmaktadır. Bu yaklaşımının sonucu olarak murâkabeden hiçbir zaman geri kalınmaması, yapılan her davranışta ve hatta her nefeste Allah'ın murâkabe edilmesi gerektiğini¹⁴⁹⁸ bilhassa vurgular. “Zerre

¹⁴⁹¹ Bk. Nisâ, 4/1; Kâf, 50/18; Mâide, 5/117.

¹⁴⁹² Mevlüt Erten, “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, *CÜİFD*, cilt: XVIII, sayı: 2, Sivas 2014, ss. 319-348.

¹⁴⁹³ Hadid, 57/4; Fecr, 89/14; Nisâ, 4/1; Yûnus, 10/61; Mâide, 5/117; Kâf, 50/18; Tevbe, 9/78 âyetleri bu bağlamda zikredilebilir. Bk. Erten, “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, ss. 319-348.

¹⁴⁹⁴ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 201; Erten, “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, ss. 319-348.

¹⁴⁹⁵ Kâf, 50/16.

¹⁴⁹⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 23-24.

¹⁴⁹⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 105.

¹⁴⁹⁸ Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 140; *el-Vesâyâ*, s. 67; *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 48.

miktarı hatta bundan daha küçük bir şeyin bile kendisinden gizli ve saklı kalmadığı kimseyi murâkabe etmekten sakın gafil olma. Zira Allah, ondan gafil değildir ve her daim seni gözetlemektedir. Ve bundan sıkılıp bıkması asla söz konusu değildir. O, içinde (zamîruk) olan biten her şeyin farkındadır ve zerre ağırlığınca olan şeylerin hepsini bilmektedir.”¹⁴⁹⁹

Murâkabenin zikredilen yönü, özellikle *el-Vesâyâ*’nın birçok yerinde vurgulamakta ve neredeyse her bapta Allah’ın murâkabe edilmesi¹⁵⁰⁰ gerektiği dile getirilmektedir. Allah’ın her an kalp ve organlara muttali olduğunun tezekkür edilmesi yönüyle murâkabe; takdir edilene dair kesin inanç (yakîn), Allah’ın nazarında değer azalmasına neden olacak hususlardan gaflette olmadan sakınma (hazer), hayâ, teyakkuz ve tezekkürle birlikte kalbin en temel görevlerindendir. Zira Muhâsibî, kalpte yer etmesi gereken vasıfları zikrederken murâkabeyi de saymakta, murâkabenin amaç (kasd) ve gaye edinilmesi¹⁵⁰¹ gereğinden bahsetmektedir.

Muhâsibî, murâkabeyi “Kalbin, rabbın kendisine yakın (kurb) olduğunu bilmesi”¹⁵⁰² şeklinde tanımlamaktadır. Ancak bu bilme, herkese gerçekte Allah’ı murâkabe eden vasfı kazandırmayabilir. Nitekim Muhâsibî, Allah’ın kendisine yakın olduğunu bilen herkeste az da olsa murâkabe hâli olmasına rağmen murâkabe ehli olmayı henüz hak etmediklerini ifade etmekte ve bu manada murâkabenin evveline işaret etmektedir. Kişiye tam manasıyla murâkib ismini kazandıran murâkabe özü itibarıyla kalbin Allah’ın bütün hâl ve hareketlerini, bütün yapıp ettiklerini, sükûnunu¹⁵⁰³ biliyor olduğunun her daim farkında olması, herhangi bir perde (engel) olmaksızın gayb âlemini saf ve kesin bir yakînle müşahade ve nazar etmesidir.¹⁵⁰⁴ Ona göre murâkabe, kalbi saran gafleti ortadan kaldırarak hikmetin ve kendisinde hikmet olan şeylerin akledilmesini sağlar. Ayrıca Allah’ın her daim akledilmesiyle erişilen bu murâkabe neticesinde elde edilen yakîn, sahip olunmayan diğer bilgilere ulaştırıcı vasıta rolü de üstlenmektedir. Bu dereceye erişmeyi sağlayan hususlar ise Allah’a götürmeyen lüzumsuz işlerden uzak durma, günahları terk,¹⁵⁰⁵ ilme sarılma, ilâhî inayet ve riayete titizlikle devam etme,

¹⁴⁹⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 124.

¹⁵⁰⁰ Örneğin bk. Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 94, 98, 201-204 v.dğr.

¹⁵⁰¹ Muhâsibî, *Mu’âtebetü’n-Nefs*, (Atâ neşri), s. 35-36; *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 99; *Risâletü’l-Müsterşidin*, Beyrut 2014, (13. baskı), s. 132.

¹⁵⁰² ‘Alime’l-kalbu bi kurbî’r-rabbî. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 313. Ayrıca bk. Gazzâlî, *el-İhyâ*, IV, s. 716.

¹⁵⁰³ Sükûn burada kişinin hiçbir şey yapmadan durduğu hâli ifade ettiği söylenebilir.

¹⁵⁰⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 313.

¹⁵⁰⁵ Nitekim onun “... Eğer kalbini ve organlarını iyi muhafaza edersen aldığın her nefeste ve her düşüncede (hemm/humûm) Allah’ı murâkabe edersin...” (Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 54.) ifadesi, sağlıklı bir murâkabenin kalbin ve organların kötülük ve günahlardan korunmuş olmasıyla ilgili olduğunu vurgulamaktadır.

Allah'ı her an hatırlama (zikr), kendini denetleme ve kontrol etmeye (mürâca'a) özen göstermedir (inâyet).¹⁵⁰⁶ Bu nedenle kendini denetleme ve inâyet yönüyle muhâsebe ve murâkabenin iç içe olduğu ileri sürülebilir.

Kalbin murâkabeye yönelmesi iki türlüdür. Birincisi, bilindiğinin şuurunda olarak görüldüğünü murâkabedir (murâkabetü'n-nazar).¹⁵⁰⁷ İkincisi ise îmân ve amelin tadına tam olarak varmak için Allah'ın azametinin düşünülmesidir (tezekkür).¹⁵⁰⁸ Murâkabenin en güzeli ise kulun nimetlere şükretmek suretiyle murâkabe etmesi, kötülüğünü itiraf edip bundan ötürü af dilemesi ve af edilme noktasında çaba sarf etmesidir. Çünkü ancak bu şekilde kulun kalbi, bütün amellerinde bu makamın ayrılmaz parçası hâline gelir ve bunun neticesinde her ne zaman gaflette bulunursa Allah'ın yardımını neticesinde tekrar bu makama yöneltilir.¹⁵⁰⁹ Neticede murâkabe ile amel arasında çift yönlü bir ilişki kurulduğu söylenebilir. Murâkabe, iyi amellerde bulunup kötü amellerden sakınmayı sağlarken aynı durum murâkabeye erişmeyi de kolaylaştırmaktadır. Başka bir husus ise murâkabenin daha çok şimdi ve gelecekle ilgili olduğudur. "... Şayet kul daha önceki amellerinde olduğu gibi, ileride yapacağı nafil ve farz amellerinde cefâ, sehv, gaflet, sıdk azlığı gibi unsurlar ortaya çıkacak, o amellerde hayâ ve murâkabeyi yeterince muhafaza edemeyecek diye üzülseydi ve sadece bunun için üzülseydi, doğrusu bu üzüntüsüne hak vermek gerekecekti"¹⁵¹⁰ ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir.

Murâkabeyi inkişaf ettiren hâl, insanın murâkabe hâricindeki her şeyden uzak durup (teferrüt) bütün dikkat ve nazarını bir noktada toplamasıdır (ictimâ'u etrâfih). Hatta Muhâsibî, kişinin içinde bulunduğu devamlı murâkabe ve inayete sarılma hâli, kimi zaman insanların kendisi için "Bu kimsenin akli ifsat olmuş, kalbi dalgın ve kendinden geçmiş" diyebilecek kadar görünür olabileceğini belirtir. Çünkü bazen bütün düşünce ve dikkatin murâkabeye yoğunlaştırılması, karşılaşılan kimsenin dahi tanınmamasına, konuşulan kişinin ne dediğinin farkında olunmamasına neden olabilmektedir. Yine gerçek anlamda Allah tarafından gözetildiğinin farkında olup bunu akleden kimsenin azalarının kaskatı kesileceğini, kalbinin çatlayacak gibi olacağını ve olduğu yere çöküp kalacağını, bunun neticesinde neredeyse aklını kaybedeceğini söyleyerek murâkabenin

¹⁵⁰⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42; *el-Kasd*, s. 281, 313-314; *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 32. Murâkabeye inayetin az olması ise tevbeden sonra günahlara tekrar dönülmesi ve tâatlerde tasannunun nedenidir. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 307-308.

¹⁵⁰⁷ Muhâsibî bu bağlamda Hûd, 11/5 ile Bakara, 2/235. âyetlerini de zikretmektedir.

¹⁵⁰⁸ Muhâsibî bu bağlamda Sâd, 38/46. âyeti ile "Allah'ı görüyormuş gibi ibâdet et" ve Hârîse'nin, "Sanki rabbimin arşını apaçık görür gibiyim" rivayetlerine de yer vermektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 43.

¹⁵⁰⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42.

¹⁵¹⁰ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 94.

derin ve görünür etkilerine değinir.¹⁵¹¹ Sâdık murâkabenin alametleri bunlar olup özü, düşüncenin (hemm) tek bir noktada toplanmasıdır.¹⁵¹²

Muhâsibî, düşünceyi bir şeye yoğunlaştırma anlamında murâkabeyi, anlama (fehm) ve amelde bulunmanın önüne koyar. “Allah’ı murâkabeden sonra sana, gayret ettiğin zaman gayretinde (himmet), her hareket ve her sükûnunda Allah’ı dinlemeni ve onu akletmeni tavsiye ediyorum. Kur’ân’da, her şeyin beyanı ve her şeyin ilmi bulunmaktadır. Bu durumda sana düşen, her daim Kur’ân’ı düşünmendir (tedebbür ve teemmül). Kendini onu fehmetmeye ve onunla amel etmeye yönlendir.”¹⁵¹³ Kur’ân okuyarak yapılan tefekkür, en faydalı tefekkür¹⁵¹⁴ olduğundan aklın öncelikle buna yoğunlaştırılması gerekir. Murâkabe ayrıca ma’rifete giden yol ve amellerle (tâat, ibâdet) hedeflenen üst düzey bir düşünme biçimi olup eylemin bilinçle yapılmasında önemli kavramlardan biridir.

“... Kişinin kendisini ve dinini muhafaza etmek için tutacağı en iyi yol, her anında Allah’ı murâkabe etmesidir. Bunun yanında kul yine ancak murâkabe sayesinde hayâ mertebesine erişebilir. Bu da ma’rifetin kapısıdır. Murâkabe dört hasletten meydana gelmektedir. Öncelikle o, Allah’ın vahiy yoluyla inzal ettiği kitabında yer almaktadır ve kullarına kıldığı bir farzdır. Kul, dünya ve âhirette şeref derecesine onunla ulaşır, Allah katında ve insanlar nezdinde ancak onunla yer edinir. Murâkabe, bütün tâat ve ibâdetlerin aslı, furûu, başı ve sonudur. Bu yüzden kadın-erkek, âlim-câhil, bütün müminler hatta diğer bütün mahlûkât Allah’ı murâkabe ve onu bilmekle mükelleftir. Kul Allah’a ibâdet eder ancak bunu murâkabeden yoksun yaparsa tâat ve ibâdetleri Allah’tan uzaklaşmasına, kalbinin kasvette kalmasına, bu da dininin eksilmesine neden olur. Kul yaptığı tâat ve ibâdetleri murâkabe şuuru ile yaparsa salihlerin, muhlislerin, siddıkların, havf ve verâ sahibi kimselerin yolunu tutmuş olur. Bu nedenle kulun ihlâs, sıdk, havf, vera ve zühd ile vasıflanması murâkabeye dönük bilgisiyle (ma’rifet, ilim) mümkündür. Allah’ı murâkabe ise sahîh ve sağlam bir niyet, köklü/kuvvetli (râsih) bir yakîn, kâmil bir akıl, her zaman ve zeminde, her makam ve mevkide, her bakış ve görüşte bu niyete, yakîne ve kâmil akla riayet etmekle gerçekleşir. Bu yüzden murâkabe; âriflerin sermayesi, sâdık kimselerin yolu, havf sahibi kimselerin mesleği, zâhid ve râşid kimselerin huzuru, takvâ sahiplerinin muhafızı, ibâdet ehlinin şan ve şerefidir...”¹⁵¹⁵

İfadelerden hareketle Muhâsibî’nin de biri, Allah’ın kulunu ve diğer bütün her şeyi murâkabe etmesi (görüp bilmesi),¹⁵¹⁶ diğeri ise kulun rabbini murâkabesi olmak

¹⁵¹¹ Muhâsibî, murâkabenin bu şekildeki tezahürlerini örnekler üzerinden anlatmaya devam etmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 314-315; *Âdâb*, s. 46.

¹⁵¹² en tesîra’l-himme vâhide. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 315.

¹⁵¹³ Yûnus, 10/61; Muhâsibî, *Âdâb*, s. 124.

¹⁵¹⁴ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 71.

¹⁵¹⁵ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 23-25.

¹⁵¹⁶ Muhâsibî, *Şerhu’l-Ma’rife*, s. 30-32; s. 20-21, (Mecdî Fethî neşri); *el-Mesâil fî A’mâl*, s. 81.

üzere ikiye ayırdığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle biri, yukarıdan aşağıya; diğeri, aşağıdan yukarıya olmak üzere iki tür murâkabeden söz edilebilir. Her iki anlamıyla da murâkabe, îmân ve Allah hakkındaki bilgiyle ilgilidir. Buradaki bilgi ise belli bir kesinliği (yakîn/teyakkun) ifade etmektedir. Bilgiyle ilgili bu kesinlik, bir yönüyle niyet ve ameli tashîh, diğeri yönüyle de kimi erdemleri elde etme imkânı sağlamaktadır. Başka bir vesileyle Muhâsibî, murâkabenin üç hususta olduğunu belirtir: Birincisi, amelde bulunmak suretiyle tâatinde Allah'ı murâkabe; ikincisi, terk etmek suretiyle masiyetinde Allah'ı murâkabe; üçüncüsü ise niyetlerde (hemm) ve kalbe gelen duygu ve düşüncelerde (havâtır) Allah'ı murâkabedir.¹⁵¹⁷

3.2.2.2. Murâkabe İle İlişkili Kavramlar

Muhâsibî; murâkabe, ma'rifet babındandır ve “Kul bilmediği kimseyi nasıl murâkabe etsin ki?!”¹⁵¹⁸ diyerek bilgiyi (ma'rifeti/ma'rifetullâhı) murâkabenin önüne koyar. Hatta ona göre ma'rifet, sadece murâkabe değil, başta irâde olmak üzere her şeyin aslı ve öncesindedir.¹⁵¹⁹ Allah'ı ma'rifeti; Allah'ın kişiye şah damarından yakın (kurb) olması,¹⁵²⁰ insanları gizli-açık yaptıkları her şeyde görüp gözetlemesi (rakîb), kalplerinde/akıllarında geçen en gizli duygu ve düşüncelerden¹⁵²¹ haberdar olması, rızık verenin o olduğu, mükâfat ve cezasının hak olduğu, dualara icabet ettiği vs. şeklindeki açıklamaları,¹⁵²² ma'rifetullâhın murâkabeyeyle ilişkisinin başka yönüdür. Muhâsibî, murâkabe ve ma'rifetin kulun kalbine, aklına ve diğeri bütün uzuvlarına yakîn derecesinde yerleşip nüfuz etmesinin bazı neticelerine de değinmektedir.

“... Bütün bunlar kalbinde ve aklında yerleştiği takdirde, azmin sahîh olur, aklın kemâle erer ve bu da kendini muhâsebe etme imkânı verir ve neticede ma'rifete ulaşırsın. Böylece Allah katında şerefli bir makama erişmiş olursun. Bütün bunlarla ilgili dikkat ve takvâ sana her daim eşlik etmeye, kalbini ve diğeri organlarını (dil, göz, kulak, el vs.)

¹⁵¹⁷ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 180-181. Muhâsibî, ilâhî rızaya mebnî hususlarla birlikte îmâna (ilke ve sınırlarına) hâlel getirecek her türlü durumdan sakınma konusunda da Allah'ın murâkabe edilmesini öne sürer. Bk. Muhâsibî, *en-Nesâih*, s. 165-166. Gazzâlî de murâkabenin duygu, düşünce tâat ve masiyette olduğunu söyleyerek Muhâsibî'yi takip etmiştir. Bk. Gazzâlî, *Kimyâ*. 710; *el-İhyâ*, IV, s. 725.

¹⁵¹⁸ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 23; *Âdâb*, s. 125. Muhâsibî, “İnsanların en faziletlisi, Allah'a en yakın olandır, insanların en yakın olanı ise onu en çok bilenidir” derken de kurbîyeti bilgiye (ma'rifet-ilim) bağladığı görülmektedir. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 139.

¹⁵¹⁹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 121.

¹⁵²⁰ Bk. Kâf, 50/16.

¹⁵²¹ Zamîr, hatarât, vesâvis, hemm, irâde, hareket, tarfe, gamze, hemze.

¹⁵²² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 30-32, (Sâlih Ahmed neşri); s. 20-21, (Mecdî Fethî neşri). Ayrıca bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 86; *el-Kasd*, s. 285. Allah'ın kendini tanıttığı yönlerden tanımak, Allah'ın kullardan istediği hususların ilkidir. Ma'rifetten sonra iyi ameller nevinden yapılan bütün eylemlerde kendisinden başkasını gözetmeme ve karşılığı sadece kendisinden talep etme gelmektedir. Ayrıca Allah'ın hoş görmeyip yasakladığı, sevip emrettiği hususları bilmek ve buna göre davranmanın neticelerini bilmek de Allah'ı ma'rifetten sonradır. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 120, 121.

her zaman muhafaza etmeye başlar. Bunlara ise Allah'ı zikir, kalbi mâsivadan arındırıp tamamen Allah'a hasretmek, Allah'ı kalpten ayırmamak ve sadece Allah'ın gösterdiği/istediği şeylerle meşgul olmak suretiyle erişilebilir...¹⁵²³

Aklın kemâle erip nefsin muhâsebe edilmesi ma'rifet ve murâkabenin önemli neticelerindendir. Kulun böyle bir ma'rifete sahip olması aynı zamanda Allah'ın hukukunu bilip buna riayet etme imkânı da sağlar.¹⁵²⁴ Bu durumda murâkabenin Muhâsibî'nin düşüncesinde ahlâkî davranışın kolaylıkla yerine getirilebileceği bir durumu içinde barındırdığı söylenebilir.¹⁵²⁵ Başka bir ifadeyle ma'rifetle birlikte murâkabe, dinî ve ahlâkî eylemlerin içselleştirilmesinde katkıda bulunan kavramların başında gelmektedir. Ayrıca eylem bilgiyle gerçekleştiğinde neden ve sonucu da içereceğinden murâkabe eyleme değer katan unsurlardan biri sayılabilir.

Muhâsibî, hayâyı murâkabe ve ma'rifetle ilişkilendirmekte, Allah'ın kalp ve organlara muttali olduğunun kalbe ilzaminin hayâyı doğuracağını¹⁵²⁶ belirtmektedir. Bu irtibatı, “Cesede göre baş neyse hayâya göre de iclâl ve tazim odur. Biri olmadan diğeri de olmaz. Zira kul rabbinden hayâ ettiğinde onu yüce bilir. Hayânın en faziletlisi ise Allah'ı murâkabedir” şeklinde dile getirir.¹⁵²⁷ Bu nedenle hayâ, murâkabenin neticesi ve Allah'a yakınlığı vurgulayan kavramlardan biridir.¹⁵²⁸ Zira Muhâsibî'ye göre murâkabe, Allah'ın azametini tazim ve ondan hayâ etme hâline götürür. Bunu “Allah'ın kalbinden geçen duygu ve düşünceler ile uzuvlarının yaptıklarına muttali olduğunu her an tezekkür, sana hayâ duymayı kazandırır...”¹⁵²⁹ şeklinde dile getirir.

Muhâsibî'nin değişik vesilelerle yaptığı hayâ tanımı da murâkabeye yakındır. Yüce tabiattan kaynaklandığını söylediği hayâyı Allah'ın kişinin kalbindeki en derin düşüncelerine, irâde ve isteklerine, niyetine, hâl ve hareketlerine muttali olduğunu bilmesinden ötürü kalbin daralması, kalbin rahatlık, ferahlık, neşe ve Allah'ın razı olmadığı her türlü kötü ahlâktan uzak durması¹⁵³⁰ şeklinde tanımlar. Nefsin arzu, hırs ve

¹⁵²³ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rifet*, 31-32, (Sâlih Ahmed neşri); s. 22-23. (Mecdî Fethî neşri).

¹⁵²⁴ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 32.

¹⁵²⁵ Erginli, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, s. 268.

¹⁵²⁶ Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 23, 24; *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 99.

¹⁵²⁷ Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 315; *Risâletü'l-Müsterşidîn*, s. 180-181; *Şerhu'l-Ma'rifet*, s. 32. Muhâsibî'nin yer verdiği kimi rivayetler murâkabe ve hayânın birbirine yakın iki kavram olduğunu göstermektedir. Adamın biri Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797)'e gelerek, “Bana nasihatte bulun” dedi. Abdullah b. Mübârek, “Allah'ı murâkabe et” dedi. Adam, “Allah'ı murâkabe etmek ne demektir?” diye sordu. Abdullah b. Mübârek, “Allah'tan hayâ etmektir” şeklinde cevap verdi. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 42.

¹⁵²⁸ Nitekim Muhâsibî, *el-Kasd* eserinde hayâyı, murakabeden hemen sonra ele almaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 313-318. Ayrıca bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46; *Mu'âtebetu'n-Nefs*, s. 36; *er-Ri'âye*, s. 504.

¹⁵²⁹ Muhâsibî, *el-Mekâsib*, s. 72, (Atâ neşri); *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 99. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 46.

¹⁵³⁰ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 316, 317; *Âdâb*, s. 111, 118-119; *er-Ri'âye*, s. 280. Hatta tabiattan kaynaklanan hayânın günahkâr kimselerde (fâsık) günahlarını açıktan yapmama gibi etkileri de bulunmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 280.

tamahlarına meyiletme murâkabe ve hayâyı zayıflatabilir. Hayâyı kuvvetlendiren ve değerini artıran husus ise her hâlde Allah'ın gözetiminde olduğunun tutum ve davranışlarından sükûnuna kadar hiçbir hâl ve durumunun ondan gizli kalmayacağını bilmesidir. Başka bir ifadeyle hayâ, Allah'ın razı olmadığı her tür kötü ahlâk, lezzet ve şehvetten imtina etmektir.¹⁵³¹ Kişiyi kötülüklerden alıkoyup dinî ve ahlâkî eylemlere sevk eden hayâ, tabiattan kaynaklanandan ziyade îmân, yakîn ve ihlâsla içerik kazanan hayâdır. Burada aslanan insanlardan değil; düşünce, tutum ve davranışlarında Allah'ı dikkate alarak ondan hayâ duymaktır. Muhâsibî nazarında bu şekliyle hayâ, herkeste olmadığı gibi şekî bir kalpte de bulunmayan hasletlerden biridir.¹⁵³²

Tasavvuf metinlerinde murâkabeyle birlikte ele alınan kavramlardan biri de ihsandır. Bu bağlamda Cibril hadisine sıklıkla yer verilmekte ve özellikle ihsan tanımı üzerinde durulmaktadır.¹⁵³³ Bazı hadis şârihleri de Cibril hadisinin şerhinde, ihsan kelimesini murâkabe ile açıklamaktadırlar. Örneğin İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Kastallânî (ö. 923/1517), ihsanı murâkabe ile irtibatlandırmışlardır.¹⁵³⁴ Muhâsibî de murâkabeden bahsederken Cibril hadisindeki ihsan kavramına göndermede bulunmuştur.¹⁵³⁵ Bu şekilde kalbin Allah'ı murâkabe etmesinin (murâkabetü'l-kalb), geceyi namazla, gündüzü oruçla geçirmekten ve malını mülkünü Allah yolunda harcamaktan zor olduğunu belirtir. Muhâsibî, bu mertebeye eren kişinin düşünce ve niyetinin düzelip (ictame'a hemmuh) Allah'a yöneleceğini, şiarının sika, hâlinin ise murâkabe olacağını belirtmektedir. Bunun neticesi ise samt ve sükût ile hikmete erişmektir. Muhâsibî, "İşte sen de böyle kimselerin ahlâklarıyla edeplenmelisin"¹⁵³⁶ diyerek kavramın ahlâkî yönüne değinir. Neticede ihsanın da inanç ve bilginin temel gayesi olarak insanın her davranışında elde etmesi gereken ve ahlâkî farkındalığı vurgulayan¹⁵³⁷ bir kavram olduğu söylenebilir.

¹⁵³¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 316, 317, 319; *Âdâb*, s. 44, 118-119.

¹⁵³² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 279-283; *Âdâb*, s. 118-119.

¹⁵³³ Murâkabenin ihsan hatta ihlâsla ilişkisine sonraki tasavvuf metinlerinde yaygın olarak rastlanmaktadır. Örneğin bk. Serrâc, *el-Lüma'ül-İslâm Tasavvufu*, s. 16; Kuşeyri, *er-Risâle*, (çeviri), s. 272, 274; Mekkî, *Kûtu'l-kulûb/Kalplerin Azığı*, I, s. 417; Gazzâlî, *Ravzatu't-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, s. 86.

¹⁵³⁴ Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, (thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdulmaksûd v.dğr.), Mektebetü'l-Ğurabâ'i'l-Eseriyye, Medine 1996, I, s. 211-212; Kastallânî, *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Beyrut 1303, I, s. 140; Bekir Tatlı, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmış Doktora Tezi), AÜSBE Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara, 2005, s. 230.

¹⁵³⁵ Hz. Peygamber, "Allah'a onu görüyormuş gibi ibâdet et. Sen onu görmüyorsun ama o seni görüyor" buyurmuştur. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 105-106, 181. Ayrıca bk. *Âdâb*, s. 43.

¹⁵³⁶ Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 105-107, 181. Ayrıca bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fi'z-Zühâd*, s. 12.

¹⁵³⁷ Ali Bolat, "Değerler Eğitiminde Tasavvuf", *OMÜİFD*, Yıl: 2016, Sayı: 40, ss. 33-48.

Üns, muhabbet ve havfın da murâkabeyle ilişkilendirilmesi mümkündür. Nitekim Muhâsibî, kalpten havfın zail olması durumunda murâkabenin de zail olacağını, hayâyla birlikte havfın da Allah'ın gözetlemesine bağlı olduğunu¹⁵³⁸ söyleyerek bu irtibata göndermede bulunur. Bunlardan üns de murâkabenin neticesi sayılabilir. Zira “Bir şey öncesinde ve sonrasında başka bir şey olmadıkça tam olarak güzel olamaz” derken murâkabenin öncesinde kendisiyle güzel olan şeyleri Allah'a yönelme (kasd ve inâbe), gizli-açık onu murâkabe ve tâatte bulunma olarak saymaktadır. Murâkabenin sonrasında kendisiyle güzel olduğu şeyler ise tevbe, şükür, Allah'ın sevdiğini hoş görmediğine tercih etme (îsâr), yaratıklarından daha fazla ona yakın olma (üns),¹⁵³⁹ dünyalık olarak verilenlerle şıarmama, eksik verildiğinde de üzülmemedir.¹⁵⁴⁰

Muhâsibî, diğer insanlarla ilişki ve dostluk kurma anlamında da kullandığı ünse¹⁵⁴¹ insanlardan çok Allah'a yakın olma manası vererek¹⁵⁴² en lezzetli yaşamın Allah'la yakınlık kurmak (üns), bunun ise ma'rifet ve düşüncenin toplanmasıyla (ictimâ'u-himme)¹⁵⁴³ mümkün olduğunu belirtmektedir. Allah'a yakınlık bilinci olarak adlandırılabilir ünsü de salt zihinsel ve duygusal bir süreci ifade etmek için kullanmamaktadır. Kulun amellerinde ünsün olması gereğini ileri sürmesi, bu bilinç durumunun eyleme yansıyan tarafını teşkil etmektedir. Kulun ameliyle Allah'la ünsiyet kurmasının alameti, onun için amel etmenin tadına varması (halâvetü'l-'amel) ve ona kulluk etmekte büyük bir sevinç (hubb) duymasıdır. Zira ona göre amelde bulunanın, kendisi için amel ettiği kimseyle ünsiyet kurmadığı ya da ondan çekinmediği hâlde, ameliyle ünsiyet kurması muhal bir durumdur.¹⁵⁴⁴

Muhabbet ise biri Allah'ın kullarına, diğeri kulların Allah'a olan muhabbeti olmak üzere iki yönlüdür.¹⁵⁴⁵ Muhabbetullâh, Allah'ın sevip hoş gördüğü şeylere ittibadır.¹⁵⁴⁶

¹⁵³⁸ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 310; *Âdâb*, s. 46. Cüneyd'in anlattığına göre Muhâsibî'ye murâkabeyle ilgili sorulan soruya, “Murâkabe, akıllıların akıl ve ma'rifet derecesine göre üç kısma ayrılmaktadır: Birincisi Allah'tan korkmak (havf), ikincisi Allah'tan utanmak (hayâ), üçüncüsü ise Allah'ı sevmektir (hubb/muhabbet)” şeklinde cevap vermiştir. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 93-94.

¹⁵³⁹ Zira ünsün âlameti, Allah'ın dışındaki herhangi bir meşguliyetin kişiye ağır gelmesidir. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 79.

¹⁵⁴⁰ Muhâsibî, bunu, vera ve kanaat sahiplerinin derecesi olarak zikreder. Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 124-125.

¹⁵⁴¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, s. 154.

¹⁵⁴² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 125. Üns ile ilgili ayrıca bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 172.

¹⁵⁴³ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 113, 125. İctima'u himme; kalp, akıl, lisân ve diğer uzuvların Allah'a tâat konusunda mutabık olması, bu mutabakattan nisyan ve gaflette olmamasıdır. Zira nisyan azmi de fesâda uğrattır. Nitekim âyette bu durum vurgulanmaktadır (Tâhâ, 115). Bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 113 (3. dipnot).

¹⁵⁴⁴ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 132, 139.

¹⁵⁴⁵ Muhâsibî bu düşüncesini Âl-i İmrân'ın 31. âyetine dayandırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 305. Muhabbet ve belirtileri için ayrıca bk. Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, s. 180.

¹⁵⁴⁶ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 309. Kuşeyrî, Muhâsibî'nin, muhabbeti, “Muhabbet, önce bütün mevcudiyetinle bir şeye meyiletmen, sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra hem sırren hem de alenen

Muhâsibî'ye göre kalp ve organlarıyla her daim Allah'ın hukukuna riayet edip bu yönde gayret sarf eden, bu hakları zayi etmekten korkan, bundan zevk duyup sadece onu murat edenler muhabbet ehli kimselerdir.¹⁵⁴⁷ Bu bakımdan Allah'a muhabbetin evveli, Allah'ın sevdiği ve emrettiği davranışlarda (tâat) bulunmaktır.¹⁵⁴⁸ Başka bir ifadeyle çokluktan, nefsin ve hevâsının sevdiklerinden sıyrılarak duygu, düşünce ve davranışlarla sadece Allah'a yönelme, Allah'ı/rızasını biricik gayesi hâline getirip ondan alıkoyan bütün meşguliyetleri terk etme, Allah'ın sevdiği her şeyi sevmek,¹⁵⁴⁹ onunla sağlam bir dostluk (üns) kurma, nimet ve ihsanlarını düşünme ve peygamberinin sünnetine ittibadır. Allah'ın kuluna muhabbetinin alameti ise niyet ve düşüncelerinin, tasa ve kaygılarının kontrolünü üstlenmesi ve neticede o kişinin aklının fikrinin her daim Allah'ta olması, ona ilerleyen yolda olmasıdır.¹⁵⁵⁰

Muhâsibî, böyle kimselerin ahlâklarının yumuşaklık ve müsamaha gibi erdemlerle donandığını belirtir. Hayâ, rıza, havf, recâ, sabır, tevekkül sahip oldukları diğer hasletlerdir. Bu yüzden Muhâsibî bu kimselere âlim, fakîh, zâhid ve hikmet sahiplerine nazaran üstün bir konum vermektedir. Bunları zikredilen zümrelerden ve birbirlerinden üstün kılan hususlar ise ma'rifet çokluğu, yakîn kuvveti ile îmânın kemâliyetidir ki asıl muhabbet, îmân muhabbetidir. Bu dereceye erişenler, hiçbir şeyi Allah'a tercih etmezler. Onların ahlâkları tertemiz olup Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanıncaya kadar nefislerini Allah'ın emri doğrultusunda te'dîb ederler. Bu nedenle bunlar doğru davranışlarda bulunan kimselerdir. Çünkü onlar Allah sevgisini nefislerinin sevgisine tercih etmiş ve bu yüzden de kötü huyları kaybolup bunların yerini güzel huylar almıştır. Bu kimselerin kalplerine hâkim olan hâl ise Allah'ı sürekli hatırlamaktır (zîkr). Allah'ı hatırlamak, onların tek düşünceleri olup akıllarını doğru ve yerinde kullanmalarına yardım eder.¹⁵⁵¹

ona muvafakat etmen ve daha sonra ona olan sevginde kusurlu olduğunu bilmendir" (Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, s. 410) şeklinde tarif ettiğini aktarmaktadır.

¹⁵⁴⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 306, 309-310. Muhâsibî bu bağlamda Hz. Peygamber'in şu hadisini aktarmaktadır: "Allah buyuruyor ki kulum bana kendisine farz kıldığım ibâdetleri yapmaktan daha güzel bir şekilde yaklaşamaz. Kul, bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder ve ben de onu severim (muhabbet). Muhabbet duyduğum zaman da onun işiten kulağı, gören gözü, olurum. Bana dua ettiğinde duasına karşılık veririm, bir şey istediğinde veririm." Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 306.

¹⁵⁴⁸ Ancak tâat, Allah'a duyulan muhabbetten ayrı bir husustur. Zira muhabbet, tâatte başlamaktadır. Bk. Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 76.

¹⁵⁴⁹ Bunun için ise muhabbetin kalpte yerleşik (sabit, ilzam) olması gerekmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 82; *Âdâb*, s. 66, 111; Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 77.

¹⁵⁵⁰ Muhâsibî bunun delili olarak ise Hz. Peygamber'in "Allah bir kulu sevdiği zaman ona nefisinden bir vaaz edici vekil kılar. Bu vaaz edici vekil de ona iyiliği emreder kötülüğü nehyeder" hadisini zikretmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 305-306. Ayrıca bk. Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 77.

¹⁵⁵¹ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 305, 308, 310-311, 321; Ebû Nu'aym, *Hilye*, X, s. 77-78. Muhâsibî, muhabbet ve murâkabe ehli kimselerin sıfat ve özelliklerini anlatmaya devam etmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 306-307.

3.2.2.2. Murâkabenin Neticeleri

Muhâsibî, amelin murâkabe bilinciyle yapılması gerektiğini¹⁵⁵² söyleyerek murâkabenin de muhâsebe gibi sadece görünen değil, görünmeyen eylemlerle ilgili olduğunu belirtir. Burada murâkabe, insanın duygu, düşünce, amaç, gaye, niyet ve davranışlarına istikâmet sağlayan unsurudur. Bu yüzden Muhâsibî'nin düşüncesinde murâkabe salt düşünsel bir faaliyetten ibaret değildir. Nitekim murâkabenin “niyetle (duygu, düşünce vs.) ve amelde (tâat, masiyet vs.)” olması bununla ilgili bir durumdur. Başka bir söylemle murâkabe, öncelikle niyetle ilgili bir durum olup ihlâsın en önemli sağlayıcısıdır. Murâkabenin bu yönü, bireyin içten dışa dönüşümünü sağlayan, iç ve dış dünyasını (ahlâkî yaşayışını) düzeltten bir rol üstlenmektedir. Ancak burada önemli olan kalple ilgili içsel murâkabadır. Muhâsibî'ye atfedilen “Her kim bâtınını murâkabe ve ihlâsla ıslâh ederse Allah onun zâhirini mücâhede ve sünnete ittiba etmekle süsler”¹⁵⁵³ sözü de bu hususa işaret eder niteliktedir.

Murâkabenin temelinde duygu, düşünce (niyet vs.) ve eylemlerin tümünde Allah'ın bilici olduğunun her an düşünülmesi yer almaktadır. Bu yönüyle murâkabe ve ilişkili kavramların kişiye kötü eylemlerden uzak durma, iyi eylemlere yönelme bilinci kazandırmaktadır. Muhâsibî, üç hasletin kalbe ilzamından bahsederken hem murâkebeyeyle ilişkili düşünme şekillerine hem de bunun kimi neticelerine değinir. Ona göre takdir edilene dair kesin inanç (yakîn); gaflet sebebiyle Allah'ı unutma ve neticede gözünden düşmekten sakınma (hazer); Allah'ın kalpte (zamîr) olanlar ve organlarla yapılanlara her daim muttali olduğunu düşünme (nazar ve tezekkür) kalpte olması gereken hasletlerdir. Zira bu hasletlerden olan sakınma (hazer) teyakkuz, teyakkuz tezekküre, tezekkür ise kişiyi uyandırıp Allah'ı murâkabe ve hayâya götürür. Muhâsibî bunların her hâl ve harekette olması gerektiğini vurgulayarak örneğin murâkabe ve hayânın Allah'ın hoş görmediği hususlardan alıkoyacağını, yakînin gam ve kederden kurtaracağını, hazerin her daim teyakkuzda olmayı sağlayacağını¹⁵⁵⁴ belirtir. Murâkabenin bu yönü, otokontrolü ve iç disiplini sağlayan bir fonksiyon üstlenmektedir. Nitekim eğitimin amaçlarından biri de insanda iç disiplin, iç görü geliştirme ve kendini kontrol beceresi kazandırmaktadır.

Murâkabeyeyle ilişkili olarak hayâ da muhâsebede olduğu gibi kötü huy ve davranışların nefyedilip yerlerine iyilerinin ikame edildiği ahlâkî bir kavramdır. Muhâsibî'nin hayâdan sonra değindiği “zarf/zarafet” de konunun ahlâkî yönüyle ilgilidir.

¹⁵⁵² Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 25; *Âdâb*, s. 56.

¹⁵⁵³ Sülemî, *Tabakât*, s. 62.

¹⁵⁵⁴ Bk. Muhâsibî, *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 99-100; *el-Mekâsib*, s. 72.

Nitekim zarafeti, bir yandan cömertlik ve alicenaplıkta devamlılık diğer taraftan şüpheli tutum ve davranışları (ahlâku'r-reyb) terk etmek¹⁵⁵⁵ şeklinde açıklar. Zarafet ayrıca saf ve temiz ahlâk (tâhiru'l-ahlâk), saf ve temiz düşünce/niyet (sâfi'l-hemm), güzel söz, susmak (samt) suretiyle sürekli tefekkür¹⁵⁵⁶ ve düşünceli olma gibi hâlleri içinde barındıran üst bir kavram olup bunu sağlayan unsurlar murâkabe, hayâ ve havftır.¹⁵⁵⁷ Terbiyenin en üst gayesi *kalb-i selîm*, ta'lîmin *akl-ı selîm*, edebin ise *zevk-i selîm* olup bu *selîme* sahip kimsenin *zarîf* olarak nitelenmesi mümkündür. Başka söylemle zarafet sahibi kimse; doğru bilgi ve düşünce, iyi ve doğru davranışta bulunma ile güzeli eylemeyi kendinde toplayan kimse ('âlim ve 'ârif) olarak adlandırılabilir ki bu şekilde insanın kişilik kazanması; terbiye, ta'lîm ve te'dîb süreci sonucunda oluşmaktadır.¹⁵⁵⁸

Murâkabe ve ilişkili kavramların amele (tâat, ibâdet) yönelik katkılarından biri, amel yönünde belli bir farkındalık sağlayıp bu farkındalık seviyesini yükseltmektir. Başka bir anlatımla amelin belli bir şuur, huşu ve ihlâsla yapılması murâkabenin neticesidir. Bu yönüyle, amelin kötü duygu ve düşüncelerden arındırılıp ihlâsın sağlanması bakımından -takvâ ve muhâsebeyle birlikte- önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Tezkiye edici yönüyle murâkabenin amelin önünde yer aldığı¹⁵⁵⁹ söylenebilir.¹⁵⁶⁰ Amele yönelik olumlu etkisinden ötürü Muhâsibî, amellerin murâkabe ile yapılması, Allah'ın murâkabe edilip çirkinliklerin içte gizlenmesi; kin, haset, hile, düşmanlık, kibir vb. kötülüklerden uzak durulması noktasında Allah'tan sakınılmasını salık vermektedir.¹⁵⁶¹

Murâkabe ayrıca Allah'a kul olma, ona münacatta bulunup tasdik etme ve her ameli onun için yapma ile birlikte müminin dünyadaki en büyük mutluluk vasıtalarındandır.¹⁵⁶² Yine murâkabe hayâ duygusunun kemâle ermesinde, tevazuun

¹⁵⁵⁵ Muhâsibî, şüpheli tutum, huy ve davranışlar (ahlâku'r-reyb veya a'mâlu'r-reyb) kapsamında; dünya konusunda aşırı hırs, ruhsatlara meyletmek, bitmek bilmeyen arzu ve istekler (tûl-i emel), fakirlikten korkmak gibi hususları zikretmektedir. Bk. Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 319-320.

¹⁵⁵⁶ Hikmete ve iyi niyete ulaştıran hasletlerden olan samt, nazar, itibar ve tefekkür aynı zamanda kalbe hâkimiyetin de vasıtalarıdır. Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 56-57; *el-Mesâil fi'z-Zühûd*, s. 13, 14.

¹⁵⁵⁷ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 319. Râğıb el-İsfehânî de zarfı; insandaki bedenî (cemâl vs.), rûhânî (akıl, şecaat, iffet ve adalet) ve hâricî (mal, aile vs.) faziletleri kendinde toplayan hâl olarak tanımlar. Râğıb el-İsfehânî, *ez-Zerî'a İlâ Mekârimi's-Şerî'a*, (thk. Ebu'l-Yezîd el-A'cemî), Dârü's-Selâm, Kâhire 2007, s. 118.

¹⁵⁵⁸ Bununla ilgili bk. İhsan Fazlıoğlu, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, (4. baskı), s. 110-113.

¹⁵⁵⁹ Bunun için bk. Muhâsibî, *Âdâb*, s. 46-47.

¹⁵⁶⁰ Murâkabenin terbiye edici ve davranışları ıslâh edici yönüne Muhâsibî'nin musahiplerinden İbn Mesrûk (ö. 298/910-11) de değinmektedir. Ona göre, "Kim kalbine gelen hatarât konusunda Allah ile murâkabe hâlinde bulunursa Allah organları ile diğer hareketleri hususunda o kimseyi (hata, haram ve günah konusunda) korur." Bk. Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risâlesi*, s. 126, 273.

¹⁵⁶¹ Bk. Muhâsibî, *Şerhu'l-Ma'rife*, s. 25; *en-Nesâih*, s. 166.

¹⁵⁶² Muhâsibî, *Âdâb*, s. 139.

sürekliliğinde, Allah'ın ve diğer insanların haklarına riayet etmede; havf, rıza, sabır, şükür gibi hasletleri sağlamada, kalbin günahları arasında yer alan ucb, kibir ve riya gibi ameli boşa çıkaracak çağrılarının (devâ'î) nefyinde¹⁵⁶³ de önemli yer tutar. Muhâsibî, bu hususların sağlanmasını gizli-açık her hâl ve harekette bilindiğinin (murâkabenin) kalbe ve nefse iyice yerleşmiş olmasına (ilzâm) bağlayarak ma'rifet-murâkabe ilişkisini yeniden gündeme getirir. Allah'a dair bu ma'rifet ve ilmin ise herhangi bir sınırı olmayıp kalp ve akıl onu idrakten acizdir.¹⁵⁶⁴

Murâkabe ve muhâsebenin insanı davranış açısından eğitmesi, bilinçlendirme, kendine hâkim olma,¹⁵⁶⁵ şuur ve kişilik kazandırma ile ahlâkî öz-denetim (moral self-discipline)"¹⁵⁶⁶ sağlaması, eğitim açısından üzerinde durulması gereken kavramlardır. Zira her tür davranışın makul, dengeli ve başarılı kılınmak üzere insanın duyarlılık ve değerlendirme yeteneğinin geliştirilmesi, din eğitiminin de genel hedeflerindendir.¹⁵⁶⁷ Nitekim Dirimeşe, din eğitiminde duyuşsal-kişisel hedefleri arasında muhâsebe ve murâkabeyi saymaktadır. Buna göre muhâsebe ve murâkabe, bireyin kötü vasıflarını, bencil istek, arzu ve duygularını fark ettirip irâdesiyle bunları kontrol etmeyi (iç kontrolü) sağlayan üstün değerlerdir.¹⁵⁶⁸ Selçuk'un nasıl bir din eğitimi sorusuna verdiği, temelinde insana, düşünceye, ahlâkî olana, hürriyete ve kültürel mirasa saygı¹⁵⁶⁹ cevabı, muhâsebenin ve aynı zamanda murâkabenin kazanımları olarak zikredilebilir. Nitekim insanın kendine/nefsine ve eylemlerine yönelik eleştirel düşünme becerisi olarak tanımlanabilecek muhâsebe; insanın noksan yönlerini dikkate alan, iyiye ve doğruya yönelmesini sağlayan bir fonksiyon icra etmektedir. Dolayısıyla şahsiyetin gelişmesi ve olgunlaşması, diğer insanlar ve eşyaya/varlığa olumlu bakıp (saygılı ve hoşgörülü olma) bunlara Allah'ın hukuku çerçevesinde yaklaşma, hem muhâsebe hem de murâkabenin kazanımları arasında sayılabilir.

Allah'ın her daim hazır ve nazır olduğunu ifade eden *er-rakîb* ismi ve bununla ilgili murâkabe sadece kavramsal anlamda bir hazır oluşu ifade etmemekte, onun hazır olması bir takım sonuçları gerektirmektedir. Bunların en önemlisi de insanı davranışları açısından eğitmesi, davranışlarını değerlendirmeye sevk etmesi, kısaca insanın

¹⁵⁶³ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 273; *en-Nesâih*, s. 199. Ayrıca bk. *el-Mesâil fî A'mâl*, s. 81, 99; *Âdâb*, 47.

¹⁵⁶⁴ Muhâsibî, *el-Kasd*, s. 281, 286.

¹⁵⁶⁵ Mevlüt Erten, "Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe", ss. 319-348.

¹⁵⁶⁶ Knysh, *Islamic Mysticism*, s. 51-52.

¹⁵⁶⁷ Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, s. 67, 70.

¹⁵⁶⁸ Erdem Dirimeşe, *Din Eğitimi Açısından Kuran'da Duygusal Zekâ*, s. 61, 151-152, 165.

¹⁵⁶⁹ Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, ss. 145-158.

otokontrolünü sağlamasıdır¹⁵⁷⁰ ki eğitim için önemli hususlardan biri, bireyin davranışa dair bu idrak seviyesini yakalamasıdır. Kısaca eğitimde temel hedeflerden biri, bireye kendi yapıp ettiklerine dair farkındalık ve devamında bir özdenetim oluşturmaktadır ki¹⁵⁷¹ muhâsebe, murâkabe, takvâ bunu sağlayan unsurlardır. Bunlarda takvâ, kişinin kendisini ve amellerini gerek bu dünyada gerekse âhirette doğuracağı zararlı ve kötü neticelerinden koruması demektir ki kavram bu yönüyle sorumluluk bilincinden kaynaklanan bir korku ve sakınmayı ifade etmektedir. Bireylere her daim Allah’la birlikte olma şuurunun verilmesi, din eğitiminde duyuşsal alan eğitimi açısından önemli hususların başında gelmektedir. Eğitim faaliyetini temelde bir kişilik oluşturma çabasının toplamı olarak düşünüldüğünde duygu, düşünce ve davranışlara yönelik bu şuurun/sorumluluk bilincinin kişilik oluşturmaya önemli katkılarının olacağı da aşîkârdır.

3.2.4. Takvâ

Muhâsibî’ye göre havf (tahvîf) ve takvâ, kalbi imar eden, Allah hukukuna riayeti sağlayıp dünya ve âhîret mutluluğuna eriştiren hasletlerdir. Burada takvâ, Allah’ın nehyedip yasakladığı gizli-açık her tür günâhtan (şîrk dâhil) ve emredip farz kıldığı herhangi bir mükellefiyeti yerine getirmemekten sakınmayı (hazer) ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle sakınma iki hususta olup biri, Allah’ın emrettiklerine riayet etmeyerek hukukunu zayi etmekten, diğeri gizlide ve açıkta haram kılıp nehyettiği şeyleri yapmaktan sakınıp kalbi bunlardan temizlemektir (tasfiye). Bunların aksi olan iki durumdan biri, Allah’ın emrettiklerini yerine getirmek, diğeri haram kılıp nehyettiklerini terk etmektir. Takvâ bu yönüyle karşılığını (sevâb) Allah’tan umarak amelde (tâat-ibâdet) bulunmayı ifade eder ki Muhâsibî nazarında emredileni yerine getirme, dünya ve âhîretteki hayırların anahtarıdır. Kısaca takvânın aslı, Allah’tan korkma ve çekinmedir (havf-hazer). Havf bu yönüyle takvâdan önce gelmektedir. Başka bir ifadeyle Muhâsibî’ye göre takvâ, havftan ileri gelmektedir. Vera ise takvâdan kaynaklanan hasletlerden biridir. Dolayısıyla takvâ, veraya ulaştıran vasıta konumunda olup birbirinden ayrılmayan iki kavramdır.¹⁵⁷² Neticede Allah’ın hoş görmediği her şeyden uzak durmayı ifade eden yönüyle vera,¹⁵⁷³ takvânın önemli neticelerindendir. Muhâsibî, ma’rifet ve yakînle ilişkilendirerek takvânın

¹⁵⁷⁰ Erten, “Kur’an’da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, *CÜİFD*, cilt: XVIII, sayı: 2, Sivas 2014, ss. 319-348.

¹⁵⁷¹ Hasan Meydan, *Din Eğitiminde Manevî Boyut*, DEM Yayınları, İstanbul 2015, s. 221.

¹⁵⁷² Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 33-35, 37, 39-40, 73; *en-Nesâih*, s. 65, 100; *Âdâb*, s. 100; *el-Kasd İlallâh*, vr. 103a.

¹⁵⁷³ Muhâsibî, bunu, Arap dilinden hareketle açıklamaktadır. Zira Araplar; “deveden uzak dur!” manasına “vera’a”, herhangi bir tehlikeden sakınmak/sakındırmak içinse “hazer” sözünü kullanırlar. Bk. Muhâsibî, *er-Ri’âye*, s. 35, 41.

yakîn sahiplerinde olacağını, ma‘rifet artıkça takvâ ve havf gibi takvâyla ilişkili kavramların derecesinin de artacağını¹⁵⁷⁴ belirtmektedir.

Kur‘ân‘da açıkça emredilmesi,¹⁵⁷⁵ çeşitli rivayetlerle vurgulanması gibi nedenlerle Muhâsibî, takvâyı iyi ve güzel davranışların (tâat vs.) aslı ve esası saymaktadır. Bunun başka bir nedeni, takvânın amellerde irâdeyi Allah‘a has kılma (ihlâs) işlevi üstlenmesidir. İhlâsı sağlayıcı unsurlardan olarak takvâ, nafîle nevinden davranışlardan öncedir. Zira takvâ olmadan ihlâs olamayacağından nafîleler de bir değer ifade etmeyecektir. Takvânın ayrıca ilim ve ameldeki değeri artırıcı bir rolü de bulunmaktadır.¹⁵⁷⁶ Bundan nedenle takvâ, Muhâsibî‘ye göre Allah‘a gerçek anlamda kul olanların ilk ve en yüce makamı olup her daim akılda olması gereken bir erdemdir. Zira amellerin tezkiye edilerek üst bir dereceye erişme (idrâk), takvâ sayesinde. Takvâ ise ilim-amel bütünlüğünden doğmaktadır.¹⁵⁷⁷ Neticede Muhâsibî, en akıllı kimselerin takvâ sahibi, en ahmakların ise takvâdan uzak günahlara dalanlar¹⁵⁷⁸ olduğunu belirterek kavramı, doğru düşünmeyi sağlayan unsurlardan biri kabul eder.

Muhâsibî takvâyı, kalbe¹⁵⁷⁹ ve bedene ait olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kalbin takvâsı; davranışlarda ihlâsın sağlanması, kalp ve kalpte gerçekleşen duygu, düşünce, niyet ve eylemlerin Allah‘ın hoş görmeyip yasakladığı hususlardan arındırılıp sevip emrettiği hasletlerle donatılmasını belirtmektedir. Bu yönüyle kalp takvâsına erişmek, haset ve kibir gibi reziletlerin nefyedilmesine bağlıdır. Ayrıca şüpheli her şeyden uzak durup sakınmak suretiyle nefsin tezkiye edilmesi de kalp takvâsıyla ilgilidir. Bu bağlamda vera, huşu, hüzn gibi duygu durumları da kalbin takvâsı kapsamındadır. Bedene ait takvâ ise dış organlarla bunlardan sadır olan eylemlerin Allah‘ın emir ve nehiyleri doğrultusunda şekillendirilmesini ifade etmektedir.¹⁵⁸⁰ Kısaca takvâ, Muhâsibî‘de, kişinin içten dışa olumlu yönde dönüşümünü vurgulayan kavramların başında gelmektedir.

Takvâ, sadece psikolojik bir durum ve basit bir korkudan ibaret olmayıp içte ve dışta Allah‘ın hukukuna riayeti sağlayan, kişinin sorumluluk bilincini geliştiren önemli

¹⁵⁷⁴ Muhâsibî, *Risâletü‘l-Müsterşidîn*, s. 93; *el-Kasd İlallâh*, vr. 103_a.

¹⁵⁷⁵ Örneğin bk. Nisâ, 4/131; Yûnus, 10/62; Duhân, 44/51; Rahmân, 55/46; Nâziât, 79/40-41; Hicr, 15/46; Fussilet, 41/40; Nahl, 16/128. Ayrıca bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 34-35, 37-38, 40.

¹⁵⁷⁶ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 406.

¹⁵⁷⁷ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 37-38, 41, 43.

¹⁵⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 38.

¹⁵⁷⁹ Muhâsibî, bu bağlamda kalpleri de Allah için takvâ üzere olup korkan (hâif) dolayısıyla mutluluğa (sürûr) erişecek kalp ile gaflet, aldanmışlık ve emniyet içerisinde yaşamış dolayısıyla da âhirette korku ve dehşeti yaşayacak kalp olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bk. Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 36.

¹⁵⁸⁰ Muhâsibî, *er-Ri‘âye*, s. 40; *el-Kasd İlallâh*, vr. 103_a.

kavramlardan biridir. Bununla birlikte amellerde asıl istenen dış yönleri değil, bunlardaki takvâdır.¹⁵⁸¹ Bu anlamıyla takvâ, ahlâkî ve dolayısıyla aklî kemâlin temel unsurlarından biri¹⁵⁸² sayılabilir. Nitekim Muhâsibî, her türlü iyilik (birr) ve takvâ arasında sıkı bir bağ kurmaktadır. Nefsin hata ve kusurlarının farkına varıp iyiliğe yönelme; akıl, ilim, îmân ve yakînle de ilgili bir durumdur.¹⁵⁸³ Nitekim takvânın îmân ve ihlâsla ilgili yönüne Kur’ân’da da değinilmektedir.¹⁵⁸⁴ Neticede insanın iç dünyasında (kalp vs.) kötülükten sakınma şuuru¹⁵⁸⁵ ve iç disiplini sağlaması yönüyle takvâ, bireyin ahlâkî gelişimine katkı sağlayan kavramlardan biri sayılabilir. Takvânın zikredilen ve ihsan, ihlâs, iyi ve salih amel (tâat, birr) ve benzeri erdemlerle ilişkili yönü onu eğitimle ilgili kılmaktadır. Neticede bireyin içten dışa dönüşümü ve aklî yetkinleşmeyi sağlayan tarafla takvâ, eğitimin önemli kavramı ve aynı zamanda amaçlarından biridir. Temel erdemlerden biri olması ve ihlâs gibi başka erdemlere ulaştırması yönüyle takvâ, ahlâk eğitiminin de temel kavramlarından biridir.

Mücâhede, tathîr, muhâsebe ve murâkabe gibi kavramlar düşünüldüğünde Muhâsibî’nin daha çok bireysel eğitimi vurguladığı, bir eğitici rehberliğinde yapılan eğitimi görmezden gelmemekle birlikte daha çok kişinin kendi kendine eğitimini savunduğu söylenebilir. Nitekim kişinin sadece kendi nefsinin ıslâh edip güçlendirmekle (takvîm) mükellef kılındığını açıkça belirtmektedir. Bu nedenle bir kimsenin bir başkasını namaz gibi ibâdetlerle mükellef kılması mümkün değildir. Yine kendisi dışında bir başkasının iyi ya da kötü olmasından da doğrudan sorumlu değildir. Neticede herkesin ıslâh ve takvâsı kendi nefsi içindir.¹⁵⁸⁶ Zikredilen kavramların ayrıca davranış ve davranışın neticesini düşünerek hareket etme anlamında sorumluluk bilincini geliştirdiği de söylenebilir. Nitekim kavramların her biri insanın hatarât gibi iç dünyasını olumsuz etkileyen uyaranlardan kurtararak idrak seviyesini yükselten bir işlev üstlenmektedir. Bunlardan örneğin takvâ, nefsi hevâ ve şehvetlerinden alıkoymanın yanında karakteri şekillendiren ve Kur’ân’da erişilmesi istenen üst bir gaye olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵⁸⁷ Bu nedenle bunların eğitimin temel amaçları arasında sayılması mümkündür.

¹⁵⁸¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 57.

¹⁵⁸² Muhâsibî, *el-‘Akl*, s. 220-221.

¹⁵⁸³ Muhâsibî, *Risâletü’l-Müsterşidin*, s. 94.

¹⁵⁸⁴ Örneğin bk. Hacc, 22/37; Mâide, 5/11, 57, 78.

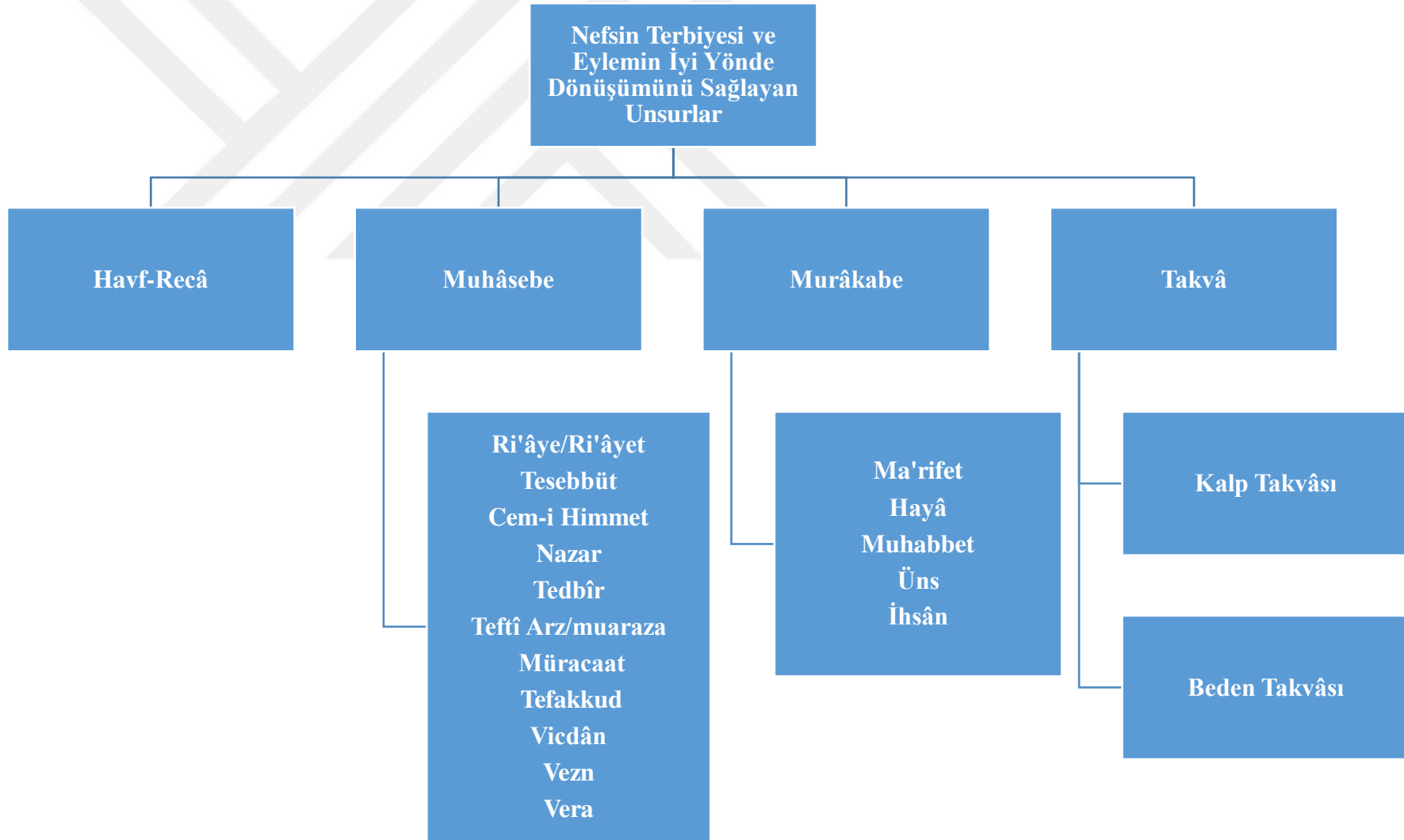
¹⁵⁸⁵ Allah bilinci, Allah’a karşı sorumluluk bilincinin takvânın içeriğine daha uygun olduğuyla ilgili bk. Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 484-486.

¹⁵⁸⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 80.

¹⁵⁸⁷ Örneğin bk. Hucurât, 49/13.

Muhâsibî’de nefsin terbiye edilmesi ve eylemin iyi yönde dönüşümünü sağlayan, bu yönüyle doğru düşünmenin ve Allah hukukuna riayetin temel unsurları olan kavramlar Şekil 3’te gösterilmiştir.





Şekil 3: Nefsin Terbiyesi ve Eylemin İyi Yönde Dönüşümünü Sağlayan Unsurlar

BÖLÜM IV

SONUÇ VE ÖNERİLER

Muhâsibî'nin yaşadığı çevre olan Basra, Bağdat ve Kûfe şehirleri; dinî, mezhebî ve siyâsî fırkalaşmaların yoğun olduğu, bunun yanında ilmî ve kültürel hareketliliğin tüm canlılığıyla devam ettiği merkezlerdir. Muhâsibî, bu ilmî çevreden dinî ilimler anlamında istifade etmekle birlikte dinî/itikadî, ahlâkî ve mezhepsel ayrışmalar nedeniyle bunların neredeyse tümünü eleştirmiştir. Kur'ân, sünnet, icma ve kıyas merkezli bir din anlayışı ortaya koyan Muhâsibî, genellikle selef yolunu takip eden bir tutum sergilemiştir. Bununla birlikte herhangi bir mezhebe mensubiyetiyle ilgili net bir bilgi tespit edilememiştir. Âhiret ilminin (bâtın ilim, kalp amelleri) herkes için farz olduğunu söyleyerek neredeyse bütün gayretini aklî ve ahlâkî yetkinleşmeye vermiştir. Muhâsibî; hadis, kelâm, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi ilimlerde dönemin önde gelen âlimlerinden olmasına rağmen zâhid ve ahlâk âlimi olmasıyla tanınmıştır. Nitekim başta *er-Ri'âye* olmak üzere eserlerinin neredeyse tümü tasavvuf ve ahlâk içeriklidir. Tasavvuf denildiğinde neredeyse akla gelen ilk isimlerden olması, bu yönüyle tasavvufa birçok kavram kazandırmasının yanı sıra Cüneyd el-Bağdâdî gibi büyük mutasavvıfları yetiştirmesi, Gazzâlî gibi isimler üzerindeki etkisi, ehl-i sünnet kelâmının kurucularından kabul edilmesi, Muhâsibî'nin İslâm düşüncesindeki yerini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte dönemindeki sûfiyyeye de önemli tenkitler yöneltmesi, kelâmla ilgili konulara değinmesi, mürîd kavramını tasavvufta bilinen anlamının dışında kullanması, mürşid ve mürşide intisap etmeye yer vermemesi gibi sebeplerle onun klasik manada bir mutasavvıf olmadığı kanaatindeyiz. Bu nedenle Muhâsibî için “ahlâk eğitimsi” ifadesinin daha doğru olacağı düşüncesindeyiz.

Muhâsibî, eğitim-öğretim bağlamında başlıca “ta’lîm, te’allüm, taleb (talebü’l-‘ilm)”, özellikle nefsin terbiye edilip eylemin “iyi” yönde dönüşümüyle (ahlâk eğitimiyle) ilgili “mücâhede, tathîr, edeb/te’dîb, ıslâh ve tezkiye” gibi kavramlara yer vermiştir. “Terbiye, riyâzet ve tehzîb” Muhâsibî'nin bu bağlamda kullanmadığı kavramlardır. Nefsin “halvet”, “uzlet” ve aşırı açlıkla terbiye edilmesi, Muhâsibî'nin tasvip etmediği uygulamalardır. “Zühd, havf, recâ, muhâsebe, murâkabe, vera, hayâ ve takvâ” gibi bazı kavramlar ise Muhâsibî'de eğitimin hem amacını hem de yöntemini belirleyen kavramlardır. Allah'ı murâkabe, nefsini muhâsebe etme ve takvâ sahibi olma, Muhâsibî'nin yetiştirmek istediği insanın temel nitelikleridir. Bu yönüyle mezkûr

kavramlar aynı zamanda din eğitiminin de kavramlarıdır. Onun gerek bu kavramlarla gerekse müstakilen yer verdiği “tefekür, tezekkür, itibar, tesebbüt ve teyakkuz” hem kalp ve akıl hem de nefis terbiyesiyle ilgili düşünme biçimleridir. Bunların zıttı olarak örneğin gaflet ve nisyân, sadece zihinsel durumlar değil, aynı zamanda kibir, riyâ ve ucb gibi diğer reziletlerin de ortaya çıkış sebebidir.

Kavramlar birlikte düşünüldüğünde eğitimin belli bir yaş ve zamanla sınırlı olmadığı, sonuç değil, süreç odaklı olduğu, süreklilik teşkil ettiği, bireysel eğitimi vurguladığı, hem bu dünya hem de âhiret hayatıyla ilgili olduğu, din ve ahlâk eğitiminin Muhâsibî’nin düşüncesinde genel eğitimden ayrı bir olgu olarak tasavvur edilmediği görülmektedir. Başka bir ifadeyle din ve ahlâk (eğitimi), eğitim sürecinin bir parçası değil, bu sürecin bütününe sirayet eden bir faaliyet alanı olarak düşünülmüştür. Bu yaklaşımda eylemin bilgi temeli vazgeçilmez olmakla birlikte bunun davranış hâlini alıp melekeye dönüşmüş olma beklentisi ön plandadır. Bu yüzden eğitim, bilgilenmekten ibaret salt zihinsel bir faaliyet olmayıp duygu, düşünce/bilgi ve eylem birlikteliğini gerektiren bir faaliyettir. Buradan hareketle Muhâsibî nazarında ahlâktan (ve dinden) soyutlanmış bir eğitim faaliyetinin eğitim olarak nitelendirilmesi, eksik bir nitelemedir. Bu fikirden hareketle eğitimin hem amacını hem de yöntemini belirten muhâsebe, murâkabe ve takvâ gibi kavramlarla yetiştirilmek istenen insan hedefi birlikte düşünüldüğünde, tasavvufun ahlâkî bir alan olarak eğitimle iç içe olduğu savunulabilir. Başka bir ifadeyle mevzusunun değişim ve dönüşüm (hâl/tahavvül) olması, aklî ve ahlâkî olgunluğu (taakkul, tahalluk), nefsin terbiye edilmesini amaçlaması gibi yönlerden tasavvuf, din ve ahlâk eğitiminin içinde bir alandır.

Muhâsibî, eğitimin “iyi insan” hedefine, öncelikle Allah’ın rab kabul edilip ona kul olmakla ulaşılabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda iyi ve Allah’a kul olan insanlar yetiştirme, genelde İslâm eğitiminin özelde Muhâsibî’nin üzerinde durduğu konudur ki bu, onun nazarında Allah’a ait hakların (hukûkullâh) ilkidir. Bu nedenle onun düşüncesinde terbiye, merkezinde Allah’ın olduğu bir sürece işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle İslâm’da eğitimin en önemli amacı, îmân ve tevhîdi içselleştirip (*tahkîk* ve *yakîn*) bunu duygu, düşünce, söz, tutum ve davranışlarına yayan iyi ve Allah’a gerçek anlamda kul olan insanlar yetiştirmektir. Muhâsibî, buna çoğu zaman “akıllı olma” vasfını da eklemektedir. Hevâ ve şehvetler ile bunların neden olduğu dünyalık beklentilerden azade sadece Allah’la yetinme, böylece fikrî hürriyeti (irâde hürriyetini) elde etme de iyi ve akıllı olmaya ait vasıflardır. Dolayısıyla din eğitimi de öncelikle aklını kullanan, inanan

ve bu inancını içselleştiren “iyi” insanlar yetiştirmeyi amaç ve yöntem olarak ortaya koyabilir.

Allah’ın hakkını Allah’a vermek, ulûhiyet/ilâhlık haklarını tanımak; insanların haklarını insanlara vermenin yanı sıra canlı-cansız bütün varlıkların hukukuna riayeti de beraberinde getirmektedir. Buna kişinin kendisine karşı olan hakları da eklenebilir ki Muhâsibî, mükellef olmayı ve *hukûkullâh*’ı bu geniş çerçevede ele almaktadır. Böylece kişinin hem kendisine hem Allah’a ve diğer insanlara hem de eşyanın hukukuna riayetini, temel bir ilke olarak ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu geniş çerçeveyi dikkate alan doğru bir Allah tasavvurunun ortaya konması, din eğitiminin öncelikli hedeflerindendir. Zira Muhâsibî, kulun Allah’la irtibatının doğru bir şekilde kurulmasına büyük bir önem verir. Ayrıca zikredilen hedefe ve bu irtibatın sağlanmasına yönelik çaba ve gayretlerin de din eğitimi kapsamında değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

Muhâsibî’ye göre insanı insan yapan temel husus, akıllı olması ve akledebilmesidir. Ona göre bunu sağlayan aklın da Allah’la irtibatlı bir akıl olması gerekir. Bu bağlamda terbiye edilmek suretiyle aklî kemâlin sağlanması, Muhâsibî’nin temel meselelerinden biridir. Bunu mümkün kılan durum ise en genel anlamda Allah hukukuna riayettir. Muhâsibî, îmân ve tevhîdi merkeze alan bir ahlâk anlayışı ortaya koyarak bunları, sahih düşünmenin ön şartı olarak kabul etmiştir. Bu nedenle onun yaklaşımında akıl, ma’rifet, îmân, tevhîd, yakîn, ahlâk (amel), ilim, dinde basîret, ince ve doğru anlayış (fıkıh/tefakkuh), takvâ ve havf iç içe olup her biri aklî kemâlin unsurlarıdır. İnsanın îmân edip ahlâklandıkça aklî yönden gelişen yapısı, bu bütünlüğü göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla ahlâk, ahlâkî değerler ve bunların eğitimi, aynı zamanda akıl ve doğru düşünmeyle ilgili konulardır. Nitekim Muhâsibî, zikredilen bütünlüğü sağlayamadıkları gerekçesiyle dönemindeki zümrelerin neredeyse tümünü eleştirmiştir. Bu tenkitler aynı zamanda eğitimin dinî ve ahlâkî karakterinin ihmal edilmemesi gerektiğini de vurgular. Neticede Muhâsibî açısından “Neden ahlâk (eğitimi) verilmelidir?” şeklindeki bir sorunun cevabı, “doğru düşünme, akıllı olma, düşünme ve akletme melekelerinin geliştirilmesi”dir. Çünkü Muhâsibî’ye göre kibir, ucb, riyâ ve haset gibi reziletler, günah kategorisinde yer almakla birlikte aynı zamanda aklın marazları ve akletmenin (doğru düşünmenin) engelleridir. Buradan hareketle akıllı doğru kullanma noktasında eğitimin ahlâkî boyutunun ihmal edilmemesi, ahlâkın eğitim-öğretim sürecinde daha fazla yer alması gerektiği belirtilmelidir.

Her eğitim anlayışının dayandığı bir insan düşüncesi vardır. Bu yüzden Muhâsibî’nin temel hedefi, insan ve onun davranışlarının ahlâkî yönü olmuştur. İnsanın

ontolojik yönüne ilişkin düalist bir anlayışı kabul etmeyen, insana maddî (beden)-manevî (rûh) bir bütün olarak yaklaşan Muhâsibî, onun bir yönünü vurgulayarak diğer yönlerini ihmal etmemiştir. Kötülüğe sevk etmesi yönüyle daha çok nefsin terbiye edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Nefisle birlikte şeytan da Muhâsibî’de insanın kötülüğe yönelmesi ve ahlâkî bir yapı oluşturmaya engel olan dış unsurlardan biridir. Muhâsibî, şeytanın nefsin hevâsı üzerinden insanı olumsuz eylemlere yönlendirmesinin önüne geçmenin yolunun da akli kullanmak olduğuna işaret ederek bunun farkında olunması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla insanı vahiyle birlikte iyiliğe yönlendiren unsur akıldır. Akıl ile nefsin istek ve arzuları (hevâ ve şehvetler) çatışma hâlinde olup bunlar aynı zamanda aklın faaliyet alanını daraltan, davranışa olumsuz yönde tesir eden bir etkiye sahiptir. Aslında akıl gibi hevâ ve şehvet de zihinsel durumlar olup bunların çatışma alanı kalptir. Kalp aynı zamanda duygu, düşünce/akletme ve eylemlerin de merkezidir. Bu sebeple öncelikle kalbin temizlenmesi gerekir ki Muhâsibî’nin bu bağlamda kullandığı kavram “tathîr”dir. Muhâsibî’nin bütüncül insan anlayışı neticesinde kalp terbiyesi (tathîr), aynı zamanda bir nefis terbiyesi olup bu terbiye süreciyle erişilen güzel ahlâk, doğru düşünmenin (aklî terbiyenin) sağlayıcısıdır. Böylece Muhâsibî’de ahlâk, öncelikle içten kurulan (içsel ahlâk) bir sürece işaret etmektedir. Akıl ile nefis/hevâ arasındaki çatışma, bir bakıma insanın olgunlaşma dinamiğini de oluşturmaktadır. Nitekim Muhâsibî’de insan yapısındaki zıtlıklar nedeniyle kalıcı ve değişmez bir denge durumundan ya da bunlardan biri yönünde bir süreklilikten söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle insanın itidale ve dolayısıyla iyiye ulaşma çabası, hayatı boyunca devam eden bir sürekliliği vurgulamaktadır. İnsanın aklî faaliyetleri ile davranışlarını olumsuz yönde etkileyen iç ve dış etkenlerin eğitilerek denge durumunun sağlanması ise Muhâsibî’nin asıl ilgilendiği konudur.

Muhâsibî’ye göre çeşitli iç (nefs/hevâ) ve dış uyaranlar (şeytan, sosyal çevre vs.) nedeniyle insanın kötülüğe meyilli tarafı, onun iyi olma yönünde daha fazla çaba (mücâhede vs.) göstermesini gerektirmektedir. Bu terbiye sürecinin öncelikli muhatabı nefistir. Zira nefis, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını olumsuz yönde etkileyen dinamik bir yapı olup öncelikle bu yapının terbiye edilmesi, terbiye edilmesi için de öncelikle bilinmesi gerekmektedir. Muhâsibî, bu bağlamda dört ma’rifet türünden bahsetmektedir: 1. Kişinin kendini/nefsini bilmesi (ma’rifetü’n-nefs), 2. Allah’ı bilmesi (ma’rifetullâh), 3. Şeytanı düşmanı olarak bilip buna göre hareket etmesi (ma’rifetü ‘aduvvillâh), 4. Eylem ve niyetlerinin farkında olup bunu boşa çıkaran hususları bilmesi (ma’rifetü’l-amel ve’n-niyye). Zikredilen yönleriyle ma’rifet, Muhâsibî’de nefis

terbiyesinin en önemli sağlayıcısıdır. Bunlardan Allah'ı bilme (ma'rifetullâh), Muhâsibî'de aynı zamanda eğitimin nihai gayesidir. Zira kişinin Allah'a dair ma'rifeti artıkça îmânı da kuvvetlenmektedir. Bu bilme/tanım ve îmânın kuvvet kazanıp kesinleşmesi (teyakkun), ona tazim ve muhabbetin artmasıyla haklarına riayeti de beraberinde getirmektedir. Buradan hareketle Allah'ı doğru bir şekilde tanıtmak, din eğitiminin amaçları arasında zikredilebilir. Zira İslâm eğitim düşüncesinin temelinde Allah'ı bilme ve bilme neticesinde varlıklar âlemine yönelme bulunmaktadır.

Muhâsibî'de ma'rifet ayrıca davranışın hem bilgi boyutuna hem de davranışın etkilendiği kaynağın tespit edilmesine yönelik bir bilgi türüne işaret etmektedir. Diğer bir söylemle Muhâsibî'de, davranış süreci bilgiyle (ma'rifet) başlamaktadır. Bu nedenle bilgi; irâde, niyet ve bunlarla ilişkili diğer zihinsel süreçleri (hemm, azm, kasd vs.), bunlar da davranışı meydana getirir. Bu nedenle irâde ve niyete dayalı bir davranış, bilgiyi de zorunlu olarak içermektedir. Bilgi ve irâde/niyet, davranışın bilinçli ve belli bir amaca dayanmasını sağlayan unsurlardır. Muhâsibî, davranış sürecinin arka planını teşkil eden kavramlar arasında kesin bir sıralama yapmasa da hatarât ve hadîsu'n-nefs, bu sürecin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Hatarâtın daha çok olumsuz tarafına odaklanan Muhâsibî, insanın kendi tabiatından kaynaklanan bu gibi duygu ve düşüncelerden sorumlu olmadığını belirtir. Ancak hatarâtın başlıca akıl, Kur'ân, sünnet ve ilimle temyiz edilip niyet hâlini almadan nefyedilmesi gerektiğini özellikle vurgular. Zira kişi, davranışla sonuçlanmasa bile kalbin itikadına dönüşen niyet, azim, kasd ve hemm'lerden sorumludur. Muhâsibî'nin buradaki temel gayesi ise niyetin terbiye edilip (riyâdan arındırılıp) eylemin ihlâsla yapılmasıdır. Diğer bir söylemle Muhâsibî'ye göre davranış sürecinde yer alan bilginin doğru bir bilgi (ilim ve ma'rifet), irâdenin doğru (sâdık) bir irâde, niyetin sahîh bir niyet (sıdk ve ihlâs), davranışın doğru (sâlih) bir davranış (Kur'ân ve sünnette emredilen) olması gerekir. Bu nedenle Muhâsibî'de sadece iyi ve doğruyu bilmek, istemek ya da iyilikte bulunmak tek başına iyi ahlâkı tanımlamaz. Neticede iyi ve güzel ahlâk, kaynağından itibaren eylemin iyi ve doğru olmasına bağlıdır. Bu bağlamda doğru bilgiyi ve düşüncüyü, saf ve temiz ahlâkı, iyi ve doğru davranışta bulunmayla güzeli eylemeyi kendinde toplayan “zarîf insan”, Muhâsibî'nin yetiştirmek istediği insan modelidir.

Konuyla ilgili öneriler ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Din eğitimi bilimi alanında kendi geleneksel düşünce zeminini oluşturan, insanla ilgili kavramların tespit edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda yapılacak çalışmalarla İslâm düşüncesindeki insan tasavvurunun ortaya çıkarılması adına başta

Kur'an ve sünnet olmak üzere, bu düşünceyi besleyen kadim ve klasik eserlerin günümüz anlam dünyasını oluşturacak şekilde, varlığın hakikatine ulaşma yolunda insan için yeniden keşfedilir/açık hale getirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu çalışma da kendi araştırma konusu kapsamında bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır.

2. Din, ahlâk ve eğitim kavramlarının birbirleriyle ilişkilerinin daha net ortaya çıkarılması, söz gelimi din eğitimi-genel eğitim şeklindeki bir ayırımın İslâm özelinde mümkün olup olmadığına yönelik çalışmaların yapılması, alanın kavramsal çerçevesini oluşturması açısından önemlidir. Bunun devamı olarak İslâm eğitim geleneğinde sıkça kullanılan ta'lim, terbiye ve edeb/te'dib gibi kavramların günümüz eğitim ve din eğitimiyle anlam ilişkilerinin netleştirilmesi, çalışılmayı bekleyen diğer bir konudur.

3. Din eğitiminin ilmî bir disiplin olarak diğer dinî ilimlerle ilişkisi ve tarihsel gelişimi belirlemeye yönelik çalışmalara ağırlık verilebilir. Zira örneğin din eğitimi alanında tasavvufî ilgili çalışmaların az olduğu gözlenmiştir.

4. Muhâsibî'nin nefis eğitimi bağlamında sıkça vurguladığı muhâsebe ve murâkabe, davranış sürecinin önemli aşamalarından ve aynı zamanda davranışın değerini tayin eden bir unsur olarak niyet, yine bilgi ve davranışın başlangıç aşamasını oluşturması nedeniyle hatarât gibi Muhasibi'nin insan davranışının ortaya çıkmasında önemli olduğunu vurguladığı kavramlar özelinde çalışmalar yapılabilir.

5. Muhâsibî ve birçok İslâm âliminin de vurguladığı üzere ahlâkın eğitimin bir parçası olmaktan çok eğitim sürecinin bütününe nüfuz eden bir unsur olduğu, hem genel eğitim hem de din eğitimi program geliştirme çalışmaları sürecinde göz önünde bulundurulabilir.

KAYNAKÇA

Abdusselâm, İzz/İzzeddin b., (ö. 660/1262), *Muhtasâru Ri'âyeti'l-Muhâsibî*, (thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1998.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, I-XX, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Hamza Ahmed ez-Zeyn), Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1995.

Akot, Bülent, "Bazı Mutasavvıfların Tanrı/İlâh Anlayışı ve Muhâsibî'nin 'er-Riâye' Adlı Eseri Bağlamında Allah'ın Hakları", *Eskiyeni*, 31/Güz 2015, ss. 51-73.

Anderson, Lorin W.-Bourke, S. F., *Assessing Affective Characteristics in The School*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey 2000, (2. Edition).

Apaydın, H. Yunus, "İhtiyar", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, ss. 575-576.

Arıcı, Mustakim, "İlimler Tasnifi Literatüründe Ahlâk İlmi", *Mukaddime*, 2016, 7 (1), ss. 1-29.

Arnaldez, R., "al-Muhâsibî", *The Ancylopedia of Islam*, Volume: VII, Leiden, , E. J. Brill, New York 1993, ss. 466-467.

Arslan, Z. Şeyma, *Fıtrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde 'İnsanın Neliği' Sorusu*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE İlâhiyat A.B.D Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2006.

el-Askerî, Ebû Hilâl (ö. 400/1009'dan sonra), *el-Furûku'l-luğavîyye/el-Furûk fî'l-luğâ* (Arab Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü), (trc. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2009.

Aslan, Abdülgaffar, "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *SDÜİFD*, Yıl: 2006/1, Sayı: 16, ss. 29-56.

Ateş, Ahmed, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", *Oriens*, Volume: 5, No. 1 (1952), pp. 28-46.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

_____, *İslâm Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005.

Attâr, Ferîdüddîn (ö. 618/1221), *Tezkîretü'l-Evliyâ/Evliya Tezkireleri*, (çev. Süleyman Uludağ), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

el-Attâs, Nakib, *İslami Eğitim*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Aydın, Hüseyin, *Muhâsibî'nin Tasavvuf Felsefesi (İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlâk Görüşü)*, Pars Matbaacılık, Ankara 1976.

Aydın, Muhammet Şevki, *Din Eğitimi Bilimi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.

_____, “İslam Ahlak Eğitimi”, (*İslam Ahlakı içinde*), DİB Yayınları, Ankara 2017 (3. baskı), ss. 201-254.

Aydınlı, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, Seha Neşriyat, İstanbul 1986.

Bahmani, Fatemeh-Amini, Mitra-Ziaeddin Tabei, Seyed-Bagher Abbasi, Mohamad, “The Concepts of Hope and Fear in The Islamic Thought: Implications For Spiritual Health”, *Journal of Religion and Health*, (2018), pp. 57-71.

el-Bağdâdî, Abdülkâhîr (ö. 429/1037-38), *Usûlü’ d-Dîn*, İstanbul 1928.

_____, *el-Fark Beyne’l-Firak/Mezhepler Arasındaki Farklar*, (çev. Ethem Ruhi Fırlı), TDV Yayınları, Ankara 1991.

Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat -Tasavvufun Teşekkül Süreci-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2017.

_____, “Mutlak ve Sınırlı İrade Arasında Ahlâk: İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Niyetin Kapsamı ve Eylemle İlişkisi”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet* içinde, Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, ss. 165-206.

_____, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gayesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme”, (*İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları* içinde), (ed. Ömer Türker-İbrahim Halil Üçer), İlem Yayınları, İstanbul 2019, ss. 501-544.

Başkurt, İrfan, “Din ve Ahlâk Eğitiminde Yeni Arayışlar ve Bakış Açıları”, *İÜİFD*, Sayı: 6, İstanbul 2002, ss. 69-100.

Bayraklı, Bayraktar, *Kur’ân’da Değişim-Gelişim-Kalite Kavramları*, Bayraklı Yayınları, İstanbul 2007.

Bedevî, Abdurrahman, “el-Gazzâlî ve Mesâdirühü’l-Yûnâniyye”, *Mihricânü’l-Gazzâlî fî Dimaşk*, Kahire 1962.

Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.

Bilgin, Mustafa, “Ahmed b. Âsım el-Antâkî”, *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 44.

Bilhan, Saffet, *Eğitim Felsefesi Kavram Çözümlemesi*, 1. Cilt, 1. Kısım, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, Ankara 1991.

Brockelmann, Carl, *GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur/Târîhu’l-Edebi’l-Arabî)*, I-VI, (Arapçaya çev.: Abdülhalim Neccâr), Dârü’l-Ma’ârif, Kâhire ts.

Bolat, Ali, “Şakîk-ı Belhî”, *DİA*, İstanbul 2010, ss. 305-306.

_____, “Değerler Eğitiminde Tasavvuf”, *OMÜİFD*, Yıl: 2016, Sayı: 40, ss. 33-48.

Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl”, *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 238-242.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil (ö. 256/870), *el-Câmi‘u’s-Sahîh/Sahîhu’l-Buhârî*, I-IV, (thk. Muhibbüddin el-Hatîb-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Kusay Muhibbüddin el-Hatîb), Kâhire 1400/1979-1980.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *el-Aklu’l-Ahlâkiyyu’l-Arabî/Arap Ahlaki Aklı*, (çev. Muhammet Çelik), Mana Yayınları, İstanbul 2015.

el-Câhız, Ebû Osman Amr (ö. 255/869)“el-Me‘âş ve’l-Me‘âd”, (*Resâilü’l-Câhız* içinde), (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 1964.

_____, *Hüccetü’n-Nübüvve”* (*Resâilü’l-Câhız* içinde), Kahire 1979.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.

_____, “Prof. Nicholson’ın Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, Cilt: XXIX, ss. 387-406.

Cengiz, Yunus, *Doğa ve Öznellik -Câhız’ın Ahlâk Düşüncesi-*, Klasik Yayınları, İstanbul 2015.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö. 400/1009’dan önce), *Tâcü’l-Luga/es-Sihahu’l-Luga*, I-VI, (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1984, (3. baskı).

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2010, (7. baskı).

Chittick, C. William, “The Goal of Islamic Education”, (in *Education in The Light of Tradition: Studies in Comparative Religion*), (ed. Jane Casewit), World Wisdom, USA 2011, pp. 85-92.

el-Cûzû, Muhammed Ali, *Mefhûmu’l- ‘Akl ve’l-Kalb fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne*, Beyrut 1983.

Cürcânî, Seyyid Şerîf (ö. 816/1413), *et-Ta’rîfât*, (thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî), Dârü’l-Fazîle, Kâhire 2004.

Çağrı, Mustafa, “Hevâ”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, ss. 274-276.

_____, “İsâr”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 490-491.

_____, Hayati Hökelekli, “İrâde”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 380-384.

Çalışkan, İsmail, “Tefsir Usûlü’nün Oluşum Sürecinde İlk Yazılı Kaynaklar -İbn Vehb ve Muhâsibî’nin Eserleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Tahlil-”, *CÜİFD*, II/2-2008, ss. 55-74; “Tefsir Usûlünün İlk Kaynakları Üzerine Bir Tetkik -Abdullah b. Vehb (v. 197/812) ve Muhâsibî (v. 243/857) Örneği-, *İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, Ankara 2009, ss. 193-211;

Çelebî, İlyas, “Sıfâtiyye”, *DİA*, Ek-2, İstanbul 2016, ss. 509-511.

Çelik, İsa, “Tasavvufî Düşüncede Havâtır”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: 1, ss. 157-170.

Çift, Salih, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.

Cook, J. Bradley-Fathi H. Malkawi, *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, Brigham Young University Press, Utah 2010.

Cook, J. Bradley, “Islamic Versus Western Conception of Education: Reflections on Egypt”, *International Review of Education*, 45 (3/4), Kluwer Academic Publishers, Netherlands 1999, pp. 339-357.

Çubukçu, İbrahim Agâh, *Gazzalî ve Şüphecilik*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1964.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman (ö. 255/869), *Sünen*, (thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), I-IV, Dârü'l-Mügnî, Riyâd 2000.

Dayf, Şevkî, *el-Asru'l-Abbâsî's-Sânî*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire ts.

Demir, Osman, “Vicdan”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIII, ss. 100-102.

Demirci, Mehmet, “Himmet”, *DİA*, İstanbul 1998, ss. 56-57.

Demirli, Ekrem, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, Sufi Kitap, İstanbul 2016.

_____, “Aklın Mürebbisi Olarak Ahlak: Haris b. Esed el-Muhâsibî'nin ‘Ahlakla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi*, Sayı: 49, Ekim 2016, ss. 6-9.

Dirimeşe, Erdem, *Din Eğitimi Açısından Kuran'da Duygusal Zekâ*, (Basılmamış Doktora Tezi), DEÜSBE Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D, İzmir 2013.

Dönmez, İbrahim Kâfî, “Niyet”, *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, ss. 169-172.

Düzgün, Şaban Ali, “Tabiat”, *DİA*, Ankara 2010, XXXIX, ss. 325-327.

Draz, M. Abdullah, *Dirâsetü'l-İslâmiyye, fi'l-Alakâti'l-İctimâ'iyye ve'd-Düveliyye*, s. Dârü'l-Ma'rifeti'l-Cami'a, İskenderiye 1989.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö. 275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-VII, (thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.

Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kâhire 2013.

Erginli, Zafer, “Muhâsibî”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, ss. 13-16.

_____, *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*, Karadeniz Basımevi, Rize 2008.

_____, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yayınları, Rize 2008.

Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Eroğlu, Feyzullah, *Davranış Bilimleri*, Beta Basım Yayın, İstanbul 2017, (15. baskı).

Erten, Mevlüt, “Kur’an’da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, *CÜİFD*, cilt: XVIII, sayı: 2, Sivas 2014, ss. 319-348.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan (ö. 324/935-36), *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî’l-Musallîn*, (tashih: Hellmut Ritter), Beyrut 2005.

Eşkar, Ömer Süleyman, *Makâsidü’l-Mükellefîn fî mâ Yute‘abbedu bihi li’r-Rabbi’l-‘Âlemîn*, Mektebetü’l-Felâh, Kuveyt 1981.

Fazlıoğlu, İhsan, *Kendini Aramak*, Papersense Yayınları, İstanbul 2015, (4. baskı).

Filiz, Şahin, “Muhâsibî’de Ahlak Problemi, Ahlak Felsefesi”; Şahin Filiz, “er-Riâye li-hukûkillah”, (*Tasavvuf Klasikleri* içinde), ss. 7-22.

_____, “Muhasibi ve Bazı Tasavvufî Problemler”, *SÜİFD*, Yıl: 1991, Sayı: 4, ss. 181-186.

Furat, Ahmde Subhi, “Ebû Hafs el-Haddâd en-Neysâbûrî”, *İslam Medeniyeti Dergisi*, I/II (1967), ss. 9-11.

_____, “Abu’l-Huseyn an-Nûrî ve Makâmât al-Kulûb Adlı Risâlesi”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1978, VII/1-2, ss. 339-355.

el-Ferâhîdî/Fürhûdî, Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), *Kitâbü’l-‘Ayn*, I-IV, (Abdülhumeyd Hindâvî), Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2003.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâ’ü ‘Ulûmi’d-Dîn*, (trc. Ahmet Serdaroglu), Bedir Yayınevi, İstanbul 2002.

_____, *el-Munkizü Mine’d-Dalâl Şerhi ve Tasavvufî İncelemeler*, (haz. ve şerh eden: Abdulhalim Mahmud), (trc. Salih Uçan), Kayihan Yayınları, İstanbul 1997, (2. baskı).

_____, *Ravzatu’t-Tâlibîn/Tasavvufun Esasları*, (çev. Ramazan Yıldız), Şâmil Yayınları, İstanbul ts.

_____, *Me‘âricü’l-Kuds/Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (çev. Serkan Özburun), İnsan Yayınları 2007, (2. baskı).

_____, *Kimyâ-i Saâdet/Mutluluk Hazinesi*, (trc. A. Faruk Meyan), Bedir Yayınevi, İstanbul ts.

_____, *el-Maksadü’l-Esnâ fî Şerhi Me‘ânî Esmâi’l-Hüsnâ*, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2003.

Hak Yolcusuna Öğütler (Ey Oğul/Eyyühe’l-Veled)-Ledünnî İlim Risalesi, (trc. Asım Cüneyd Köksal), Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2017.

Ghazali, Aidit, “Economic Thought of ‘Abd Allah Harith al-Muhâsibi”, *Readings in Islamic Economic Thought*, (edt. Abul Hasan M. Sadeq-Aidit Ghazali), Kuala Lumpur 1992, pp. 59-65.

Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasnîflerinde Tasavvufun Yeri” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 8, (2007), Sayı: 19, ss. 245-264.

Göztepe, Yüksel, “Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfilerin Akla Eleştirel Bakışı”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 (2007), sayı: 19, ss. 297-326.

Gündüz, İrfan, “Tasavvuf ve İnsan”, *MÜİFD*, Sayı: 5-6 (1987-1988), İstanbul 1993, ss. 217-229.

Gündüz, Turgay, *İslâm, Gençlik ve Din Eğitim*, Düşünce Kitabevi, Bursa 2002.

Gurbet, Mahmut, *Niyet Hadîsi: Tahrîc ve Tahlîl -Buhârî Varyantları-*, Mânâ Ajans Yayınları, Ankara 2018.

Gürer, Dilâver, “Medyenîyye”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, s. 348.

Güven, Mustafa Salim, “Şazeliyye”, (*Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür içinde*), (ed. Semih Cehan), İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 373-443.

el-Harrâz, Ebû Saîd (ö. 277/890[?]), *Kitâbu’s-Sıdk*, Dârü’l-Me‘ârif, Kahire 1988, (5. baskı).

_____, “Kitâbu’l-Hakâik” (*Kalplerin Makamları -Büyük Sufilerden Seçme Metinler- içinde*), (haz. Hacı Bayram Başer), Hayykitap, İstanbul 2015.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd ev Medîneti’s-Selâm*, I-XVII, (thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf), Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.

Hopwood, Derek, “The Islamic Arabic Manuscript In The Mingana Collection”, *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, London 1961, pp. 100-105.

Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV Yayınları, Ankara 2008, (7. baskı).

el-Hücvîrî, Ebû’l-Hasen Alî b. Osman b. Alî el-Cüllâbî (ö. 465/1072[?]), *Keşfu’l-Mahcûb*, I-II, Kâhire 2007; *Hakikat Bilgisi*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, (4. baskı).

Ebû Nu‘aym el-İsfehânî (ö. 430/1038), *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, I-X, Dârü’l-Fikr, Beyrut 1996.

Ertürk, Selahattin, *Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara 1997.

Ess, Josef van, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhâsibî*, Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Mainz 1961.

_____, “Muhâsibî/al-Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, İstanbul 1979, VIII, ss. 507-510.

Inalcık, Şevkiye, “al-Hâris b. ‘Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, *Doğu Dilleri*, Cilt: II, Sayı: 1, Ankara 1971, ss. 49-76.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım, (ö. 571/1176), *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî Fîmâ Nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1347/1928, (nşr. Zâhid Kevserî), Kahire 1399/1979; Beyrut 1984, 1991, (1. ve 2. baskı).

İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I-II, (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî), Kahire 1952.

İbn Cemâ'a, Bedruddîn (ö. 733/1333), *Tezkiretü's-Sâmi' ve'l-Mütellim fî Edebi'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 55; *İslâmî Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, (çev. Muhammed Şevki Aydın), TDV Yayınları, Ankara 2015, (2. baskı).

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö. 597/1201), *Zemmü'l-Hevâ*, (thk. Hâlid Abdüllatif), Beyrut 1998.

_____, *Sıfatü's-Safve*, (thk. Hâlid Mustafa Tartûsî), Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 2012.

_____, *Telbîsü İblîs*, (thk. Zeyd b. Muhammed b. Hâdî el-Medhalî), Kâhire 2015, (2. baskı).

İbn Düreyd (ö. 321/933), *Cemheretü'l-Lüga*, (thk. Remzi Münîr el-Ba'lebekkî), Beyrut 1987.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, Dâru İbnü'l-Cevzî, Cidde-Riyâd 1421/2001.

İbnü'l-Esîr el-Cezerî, İzzeddin (ö. 630/1233), *el-Lübâb fî Tehzîbü'l-Ensâb*, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut ts.

_____, *el-Kâmil fî't-Târîh*, I-XIII, (thk. Ebi'l-Fidâ' Abdullâh el-Kadî), Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İbn Fûrek, Ebû Bekr (ö. 406/1015), *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (edt. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XV, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, Kâhire ts.

_____, *Takrîbü't-Tehzîb*, (thk. Ebü'l-Eşbâl Ahmed Şâğîf el-Bâkistânî), Dâru'l-Âsime, ts.

_____, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, (thk. Mahmûd b. Şa'bân b. Abdumaksûd v.dğr.), Mektebetü'l-Ğurabâ'i'l-Eseriyye, Medine 1996.

İbn Haldûn (ö. 808/1406), *Şifâü's-Sâil/Tasavvufun Mahiyeti*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1977.

_____, *Mukaddime*, I-II, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, (7. baskı).

İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I-VIII (thk. İhsan Abbâs), Beyrut 1968.

İbnü'l-Hayr el-İşbîlî (ö. 575/1179), *el-Fihrist*, (thk. Beşşâr b. Avvâd), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Tunus 2009.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, I-X (thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût), I-X, Dımaşk 1406-14/1986-93.

İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *Medâricu's-Sâlikîn/Kur'ânî Tasavvufun Esasları*, I-III, (trc. Ali Ataç ve dğr.), İstanbul 1990.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XXI (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyâd 1997.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd (ö. 273/887), *Sünen*, I-V, (thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr.), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, -XVIII, Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, (3. baskı).

İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401), *Tabakâtü'l-Evliyâ*, (thk. Nûreddin Şerîbe), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1973, (1. ve 2. baskı 1994).

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk (ö. 385/995[?]), *el-Fihrist*, (b.y, ty.).

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, (ö. 643/1245), *Tabakâtü'l-Fukahâi's-Şâfi'iyye*, (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), I-II, Beyrut 1992.

İbn Teymiyye, Takıyüddin (ö. 728/1328), *Der'u Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I-XI, (thk. Muahmmmed Reşâd Sâlim), Riyad 1979, 1983, 1990-1991.

_____, *Mecmû'u Fetâvâ*, (haz. Abdullâh b. Muhammed b. Humeyd), Suudi Arabistan 2004.

İbn Zafer es-Sıkkîlî (ö. 565/1170[?]), *Kitâbu Enbâ'i'n-Nücebâ'i'l-Ebnâ*, (thk. Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî), 1980.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

el-İsfehânî, Râğıb (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *ez-Zerî'a İlâ Mekârimi's-Şerî'a*, (thk. Ebu'l-Yezîd el-A'cemî), Dârü's-Selâm, Kâhire 2007.

_____, *el-Müfredât*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Beyrut-Dımaşk, 2009 (4. baskı).

_____, *Tafsîlü'n-Neş'eteyn ve Tahsîlü's-Sa'âdeteyn*, Beyrut 1983; *İnsan: İki Hayat İki Saadet*, (trc. Mevlüt F. İslâmoğlu), Pınar Yayınları, İstanbul 1996.

İşler, Emrullah, *Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1989.

Kâşânî, Abdürrezzâk (ö. 736/1335), *Tasavvuf Sözlüğü*, (çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, (4. baskı).

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed (ö. 923/1517), *İrşâdu's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, Beyrut 1303, (1. cildin basım tarihi).

Kara, İhsan, "Din Eğitimi, Din Hizmetleri ve Tasavvuf", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 42, sayı: 2, Mayıs-Haziran 2006, ss. 107-124.

Kara, Mustafa, "Bîşr el-Hâfî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, ss. 221-222.

_____, "Havf", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, ss. 528-531.

_____, "İbn Atâullah el-İskenderî", *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 337-338.

_____, "Mürsî", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, ss. 55-56.

Karâfî, Şehâbeddin (ö. 684/1285), *el-Ümniyye fî İdrâki'n-Niyye*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.

Kaymakcan, Recep-Meydan, Hasan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*, Dem Yayınları, İstanbul 2014.

Kazıcı, Ziya-Ayhan, Halis, "Tâlim ve Terbiye", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 515-523.

el-Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim (ö. 380/990), *et-Ta'arruf/Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, (5. baskı).

Khouj, Abdullah Muhammed, "İslâm'da Eğitim", (çev. Semra Çinemre), *OMÜİFD*, 2011, Sayı: 30, ss. 277-308.

Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism -A Short History-*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

_____, *Tasavvuf Tarihi*, (trc. İhsan Durdu), Ufuk Yayınları, 2011.

Kılıç, Mahmud Erol, "Hermes", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, ss. 228-233.

Kızılgöçer, Muhammed, *Hâris el-Muhâsibî'de Dinî Davranışın Psikolojik Temelleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2015.

el-Kîlânî, Mâcid Arsân, *Tetavvuru Mefhûmi'n-Nazariyyeti't-Terbiyyeti'l-İslâmî*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk-Beyrut, 1985, (2.baskı).

el-Kindî, Ya'kûb b. İshâk (ö. 252/866[?]), "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", (*Kindî: Felsefî Risâleler* içinde), (haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

_____, "er-Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ" (*Felsefî Risâleler* içinde) (çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, (3. baskı).

Koca, Ferhat, "İbadet" (Fıkıh), *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 240-247.

Konuk, Yurdagül, *Okul Öncesi Çocuklarda Dinî Duygunun Gelişimi ve Eğitimi*, TDV Yayınları, Ankara 1994.

Konur, Himmet, *Sufî Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2007.

Kutub, Muhammed, *İslâm Terbiye Metodu ve Ahlâk Sistemi*, (çev. Ali Özek), Hisar Yayınevi, İstanbul 1977.

_____, “Eğitimde Dinin Rolü”, (*İslami Eğitim -Araçlar ve Amaçlar-* içinde), (çev. Ali Çaksu), Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

Kula, Tahsin, “el-Muhâsibî’ye Göre Riyâ’nın İnsanın Olumsuz Kişilik Yapılanmasına Etkisi”, *DÜSBED*, Sayı: 19, Yıl: 9 (2017), ss. 37-49.

Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed (ö. 671/1273), *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, I-XXIV, Beyrut 2006.

Kutluer, İlhan, “Düşünme”, *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 53-57.

el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin (ö. 465/1072), *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi* (çev. ve haz.: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

Kuveyderî, Ahdar, *el-Fikrî’t-Terbeviyyeti’s-Sûfî Kırâetün fi’t-Turâsi’t-Terbevî ‘inde A’lâmi’t-Tasavvufi’l-İslâmî-Hâris el-Muhâsibî v.dğr.-*, Dimaşk 2010.

Mahmud, Abdülhalim, *Muhâsibî -Hayatı, Eserleri ve Fikirleri-*, (çev. M. Beşir Eryarsoy), İnsan Yayınları, İstanbul 2005.

Makdisî, Ebû’l-Fazl İbnü’l-Kayserânî (ö. 507/1113), *Safvetü’t-Tasavvuf (Tasavvufun Özü)*, (çev. M. Cevat Ergin), İlk Harf Yayınevi, İstanbul 2015.

D. S. Margoliouth, “Notice of The Writings of Abû ‘Abdallah al-Hârith b. Asad al-Muhâsibî, The First Sûfî Author”, (in *Transactions of The Third International Congress For The History of Religions*), Oxford 1908, pp. 292-293.

Mâverîdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed (ö. 450/1058), *Kitâbu’l-Buğyetü’l-Ulyâ fi Edebi’d-Dünyâ ve’d-Dîn/Yüce Hedefler Kitabı*, (Arapçadan çev. Bergamalı Ahmed Cevdet Efendi), (haz. Yaşar Çalışkan), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

Mekkî, Ebû Tâlib (ö. 386/996), *Kûtu’l-Kulûb/Kalplerin Azığı*, I-IV, (çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi), Semerkand Yayınları, İstanbul 2003, (2. baskı).

Melchert, Christopher, “Qur’ânic Abrogation Across the Ninth Century: Shafi’î, Abû ‘Ubayd, Muhâsibî and İbn Qutaybah”, (in *Studies in Islamic Legal Theory*), (edt, Bernard G. Weiss), Leiden-Boston-Koll 2002, pp. 75-98. “IX. (III.) Yüzyıl Boyunca Nesih: Şafîî, Ebû Ubeyd, Muhâsibî ve İbn Kuteybe”, (çev. Nail Okuyucu), *MÜİFD*, 40 (2011/1), ss. 201-222.

_____, “The Adversaries of Ahmed Ibn Hanbal”, *Arabica*, Tally 44, Fascicle 2 (1997), pp. 234-253. “Ahmed b. Hanbel’in Muhalifleri”, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), *Marife*, Yıl: 5, Sayı: 3 (Kış 2005), ss. 393-410.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.

Meral, Yasin, “Orta Çağ İslâm Dünyasında Yahudi Düşüncesi”, (*Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni* içinde), I-X, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, I, ss. 989-1018.

Meydan, Hasan, *Din Eğitiminde Manevî Boyut*, DEM Yayınları, İstanbul 2015.

Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, I-XXXV, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma’rûf), Beyrut 1982-1992.

el-Muhâsibî, Ebû Abdullâh Hâris b. Esed, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân/Akıl ve Kur’an’ı Anlamak*, (thk. ve takdim: Hüseyin Kuvvetli), (çev. Veysel Akdoğan), İşaret Yayınları, İstanbul 2015, (3. baskı).

_____, *el-Mekâsib ve’l-Vera’*, (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1987; (nşr. Sa’d Kerîm el-Fıkî), Dâru İbn Haldûn, İskenderiye ts.

_____, *er-Ri’âye li-Hukûkillâh*, (thk. Abdülkadir Ahmed Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2010, (3. baskı).

_____, *er-Riâye/Nefîs Muhasebesinin Temelleri*, (çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük), (Çevirenlerin girişi), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, (5. baskı).

_____, *Âdâbü’n-Nüfûs*, (*Kitâbü’t-Tevehhüm* ile birlikte), (thk. ve nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Beyrut 1991.

_____, *Şerhü’l-Ma’rife ve Bezlü’n-Nasîha*, (thk. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Dimaşk-Beyrut 1993; (nşr. Ebû Meryem Mecdî Fethî es-Seyyid İbrâhîm, Dârü’s-Sahâbe li-Turâsi Tantâ 1993).

_____, *Risâletü’l-Müsterşidîn*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Kâhire 1983 (5. baskı), Beyrut 2014, (13. baskı); *Selefî Tasavvuf*, (çev. Faruk Beşer), Nûn Yayıncılık, İstanbul 2015.

_____, *el-Mesâil fî A’mâli’l-Kulûb ve’l-Cevârih*, (*el-Mesâil fî’z-Zühd*, *el-Mekâsib ve Kitâbü’l-‘Akl* ile birlikte), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.

_____, *el-Mesâil fî’z-Zühd*, (*el-Mesâil fî A’mâli’l-Kulûb ve’l-Cevârih* içinde), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.

_____, *el-Kasd ve’r-Rücû’ İlallâh* (*el-Vesâyâ* içinde), (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, Muhâsibî, *el-Kasd* (*ve’r-Rücû’ İlallâh*, Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Orhan Kitaplığı, Kayıt no: 637/2).

_____, *el-Vesâyâ/en-Nesâih*, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), (*el-Kasd ve’r-Rücû’*, *Bed’ü Men Enâbe*, *Fehmü’s-Salât* ve *et-Tevehhüm* ile birlikte), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, *et-Tevbe*, (thk. Abdülkâdir Ahmed ‘Atâ), Dârü’l-Fazîle, Kahire 1977.

_____, *Fehmü’s-Salât*, (*el-Vesâyâ* içinde), (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, *el-Ba's ve'n-Nüşûr ve Mu'âtebetü'n-Nefs*, (nşr. Muhammed İsâ Rıdvân), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, *Kitâbü'l-İlm*, (nşr. Muhammed el-Âbid Mezâlî), Cezâyir 1975.

_____, *Kitâbu Mâhiyeti'l/Mâiyyeti'l-'Akl ve Ma'nâhu ve İhtilâfû'n-Nâsi Fîh*, (*Fehmü'l-Kur'ân* ile birlikte), (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1971.

_____, “Kitâbü'l-Halve ve't-Tenakkul fî'l-'İbâdeti ve Deracâtî'l-'Âbidîn”, (nşr. Abduh Halife el-Yesû'î), *el-Meşrik*, Beyrut 1954-1955.

_____, *Fehmü'l-Kur'ân*, (*el-'Akl* ile birlikte), (thk. Hüseyin Kuvvetli), Dârü'l-Fikr, 1971.

_____, *et-Tevehhüm*, (thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ), (*el-Kasd ve'r-Rücû', Bed'ü Men Enâbe, Fehmü's-Salât ve el-Vesâyâ/en-Nesâih* ile birlikte), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

_____, *Aşkın Halleri/Aşk Risâleleri (Muhâsibî v.dğr.)*, (çev. Mehmet Fatih Birgül), Sufi Kitap, İstanbul 2010.

Mâlîni, Ebû Sa'd Ahmed b. Muhammed (ö. 412/1022), *Kitâbü'l-Erba'in fî Şüyûhi's-Sûfiyye*, (thk. ve nşr.: Âmir Hasan Sabrî), Dârü'l-Beşşârü'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.

Mübârek, Zekî, *et-Tasavvufu'l-İslâmî fî'l-Edeb ve'l-Ahlâk*, Kâhire 2012.

Münâvî, Muhammed Abdürraûf (ö. 1031/1622), *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Terâcimi's-Sâdeti's-Sûfiyye*, I-IV, (thk. Muhammed Edîb el-Câdir), Dâru Sâdir, Beyrut ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), *Sahîhu Müslim*, I-V, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kâhire 1991.

Massignon, Louis, *Recueil des Textes Inédits Concernant l'histoire de la Mystique en Pays d'Islam*, Paris 1929.

_____, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (çev. Mehmed Ali Aynî), (sad. ve yay. haz.: Osman Türer-Cengiz Gündoğdu), Ataç Yayınları, İstanbul 2006.

_____, *Dirâsetun fî Usûli'l-Mustalahati'l-Fenniyye li't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Paris 1922.

_____, “Muhâsibî”, *EI* (İng.), III, s. 699.

Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin (ö. 345/956), *el-Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, I-IV, *el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut 2005.

Naim, Ahmed, *Tecrid-i Sarih Mukaddimesi*, I.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2016, (9. baskı).

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed bi Şu'ayb b. Alî (ö. 303/915), *Sünen*, I-III, (nşr. Muhammed Nâsirüddin el-Albânî), Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd 1998.

Noaparast, Khosrow Bagheri, *Islamic Education*, Al Hoda, Tehran 2001.

_____, “Analysis of Teaching and Learning in Terms of Islamic Concept of Asymmetrical Interaction” (Opening Speech), (in *International Congress on Islamic Education-Proceedings Book-*), 27-28 April, İstanbul 2018, pp. 19-29.

en-Nûrî, Ebû'l-Hüseyin (ö. 295/908), “Makâmâtü'l-kulûb” (*Kalplerin Makamları - Büyük Sufilerden Seçme Metinler-* içinde), (haz. Hacı Bayram Başı), Hayykitap, İstanbul 2015.

Parladır, Selahattin, “Din Eğitiminde Hedefler”, *DEÜİFD*, Sayı: IX, İzmir 1995, ss. 79-102.

_____, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, İzmir 1996.

_____, “Genel Öğretim-Din Öğretimi İlişkisi”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Ankara 1999.

Picken, Gavin, “Ibn Hanbal and al-Muhâsibî: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”, *Arabica*, T. 55, Fasc. 3/4 (2008), pp. 337-361.

_____, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*, Routledge, USA and Canada 2011.

Radke, Bernard- O’Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism -Two Works by al-Hakîm al-Tirmidhî-*, Richmond Surrey 1996.

Rahman, Fazlur, *İslâm*, Ankara Okulu Yayınları, (çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 2009, (9. baskı).

Ramli, Harith Bin, “The Predecessors of Ash‘arism: Ibn Kullâb, al-Muhâsibî and al-Qalânîsî”, (in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*), (ed. Sabine Schmidtke), pp. 215-224, Oxford University Press, Oxford 2016.

er-Râzî, Ebû Bekir (ö. 313/925), *et-Tıbbu’r-Rûhânî/Ruh Sağlığı*, (çev. ve inceleme: Hüseyin Karaman), İz Yayıncılık, İstanbul 2015, (3. baskı).

Sahadat, John, “Islamic Education: A Challenge to Conscience”, *The American Journal of Islamic Social Science*, 14:4, pp. 19-34.

es-Sedlân, Sâlih b. Ğânim, *en-Niyye ve Eseruhâ fî'l-Ahkâmî’ş-Şer‘iyye*, I-II, Mektebetü'l-Harîcî, Riyad 1984.

Selçuk, Mualla, “Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri (Zihin Gelişimi Açısından Bir Deneme)”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, ss. 145-158.

Senemoğlu, Nuray, *Gelişim, Öğrenme ve Öğretim*, Pegem Akademi Yayınevi, Ankara 2011.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, (çev. Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, (3. baskı).

Schoonover, Kermit, “Muhâsibî ve er-Rîaye Adlı Eseri”, (çev. Ali Bolat), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, ss. 293-301.

Sheikh, Faraz, “Being An Intelligent Slave of God -Discursive Strategies and Subject Formation in Early Muslim Thought-” *Journal of Religious Ethics (JRE)*, 47.1 (2019), pp. 125-152.

Sheikh, Faraz Masood, “Encountering Opposed Others and Countering Suggestions [Khatarât]: Notes on Religious Tolerance From Ninth Century Arab-Muslim Thought”, *Comparative Islamic Studies*, CIS 11.2 (2015), pp. 179-204.

Smith, Margaret, *An Early Mystic of Baghdad*, London 1935.

_____, “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *JRAS*, No: 1, Cambridge University Press 1936, pp. 65-78; “Gazâlî’nin Öncüsü el-Muhasibî”, (çev. Mesut Okumuş), *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 9, Ankara 2002, ss. 417-426.

es-Sem‘ânî, Abdülkerîm b. Muhammed (ö. 562/1166), *el-Ensâb*, I-XII, (nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî), Beyrut 1980.

Sezgin, Fuad, *GAS (Geschichte des Arabischen Schrifttums)*, I-IX, Leiden 1967-1984.

Sinanoğlu, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, XL, Ankara 2011, ss. 385-387.

_____, “İbadet”, *DİA*, İstanbul 1999, XIX, ss. 233-235.

Subhî, Ahmed Mahmûd, “el-Eş‘arî”, *Mevsû‘atül Hadârâtî’l-İslâmiyye*, Amman 1989, ss. 54-59.

Suyûtî, Celâlüddîn (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur‘ân/Kur‘an İlimleri Ansiklopedisi*, I-II, (trc. Sâkıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987.

_____, *ed-Dürri’l-Mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, I-XVII, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Kahire 2003.

es-Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi (ö. 771/1370), *Tabakâtü’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*, I-X (thk. Mahmûd ve Muhammed el-Tenâhî-Abdulfettâh Muhammed el-Ahlû), Kâhire 1964-1976, 1992.

Sühreverdî, Şehâbeddin (ö. 632/1234), *Avârifü’l-Me‘ârif/Tasavvufun Esasları*, (çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Mustafa Uzun), Erkam Yayınları, İstanbul 1993.

es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin (ö. 412/1021), *Tabakâtü’s-Sûfiyye*, (thk. Mustafa Abdülkadir Atâ), Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Şa‘rânî, Abdülvehhâb b. Ali eş-Şa‘rânî (ö. 973/1565), *Tabakâtü’l-Kübrâ*, I-II, Kâhire 2005.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 548/1153), *Milel ve Nihal*, (çev. Mustafa Öz), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.

_____, *Dinler ve Mezhepler Tarihi* (çev. Muharrem Tan), Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.

eş-Şelâî, Hüdâ bint. Nâsır b. Muhammed, *Ârâü'l-Küllâbiyyeti'l-Akâdiyye ve Eseruhâ fi'l-Eş'ariyye*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2000.

Şerif, M. M., *İslam Düşüncesi Tarihi*, Cilt: 1, (ed. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/923), *Tefsîru't-Taberî/Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, (nşr. Abdullâh Abdülmuhsin et-Türkî), Kâhire 2001.

Tan, M. Nedim, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet* içinde, Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017, ss. 117-148.

Tatlı, Bekir, *Hadîs Tekniği Açısından Cibrîl Hadîsi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, (Basılmış Doktora Tezi), AÜSBE Temel İslâm Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara, 2005.

Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âtı'l-Ulûm*, I-III, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Mevsû'atu Keşşâf Istilahâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, I-II, (haz. Refik el-Acem, thk. Ali Dahrûc, Farsçadan Arapça çev. Abdullâh el-Hâlidî-Corc Zeynâtî), Mektebetu Lübnan, Beyrut 1996.

Tekineş, Ayhan, “İlk Devir İslam Dünyasında Akıl Üzerine Tartışmalar”, *Dîvân*, 2001/1, ss. 199-214.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/892), *Sünen/el-Câmi'u's-Sahîh/Câmi'u'l-Kebîr*, I-VI, (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Beyrut 1996.

et-Tirmizî, Hakîm (ö. 320/932), *Edebü'n-Nefs*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1413/1993; *Kalbini Bul* (çev. Hacı Bayram Başer), Hayykitap, İstanbul 2013.

_____, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuâdi ve'l-Lübb*, Ürdün 2009; *Kalbin Anlamı*, (çev. Ekrem Demirli), Hayykitap, İstanbul 2013, (3. baskı).

_____, “Kitâbü'l-'akl ve'l-hevâ/Al-Hakîm At-Tirmidî ve Kitâb Al-'Aql Wa'l-Havâ Risâlesi”, (haz. Ahmed Subhi Fırat), *Şarkiyat Mecmuası*, 1964, Sayı: 5, ss. 95-133.

Topçu, Nurettin, *Türkiye'nin Maarif Dâvası*, (haz.: Ezel Erverdi-İsmail Kara), Dergâh Yayınları, İstanbul 2012, (8. baskı).

Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara 2012, (7. baskı).

_____, “Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimine Genel Bir Bakış”, (*Tartışılan Değerler Açısından Türkiye içinde*), TDV Yayınları, Ankara 1996, ss. 95-111.

et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988), *el-Lûma’/İslâm Tasavvufu*, (çev. H. Kâmil Yılmaz), Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

et-Tûsî, Nasîruddîn (ö. 672/1274), *Ahlâk-ı Nâsirî*, (çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov), Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.

Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinde Niyet Kavramı: İrâde, Gaye, İhlâs ve Burhân”, *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet içinde*, Editörler: Ömer Türker-Hacı Bayram Başer, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2017.

Orr, Deborah, “Minding The Soul in Education -Conceptualizing and Teaching The Whole Person-”, (in *Holistic Learning and Spirituality in Education*), (ed. John P. Miller et.al), State University of New York Press, USA 2005, pp. 87-99.

Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî -Hayatı, Eserleri, Görüşleri-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

_____, “Şâzelî”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, ss. 385-387.

_____, “Şâzeliyye”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, ss. 387-390.

Özköse, Kadir, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Nasihat Yayınları, Ankara 2007.

Özşenel, Mehmet, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan*, 1998/1, ss. 171-189.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.

_____, “Akıl” (Tasavvuf), *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 246-247.

_____, “Ma‘rifet-i Nefs”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, ss. 56-57.

_____, “Murakabe”, *DİA*, İstanbul 2006, XXXI, s. 204.

_____, “Takvâ”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 484-486.

_____, “Havâtır” (Tasavvuf), *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 526.

_____, “Amel”, *DİA*, İstanbul 1991, III, ss. 13-16.

Uyanık, Mevlüt, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği-*, Araştırma Yayınları, Ankara 2016.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi -Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş-*, Ülken Yayınları, İstanbul 2005, (4. baskı).

Uysal, Enver, “Kindî ve Farabi’de Akıl ve Nefis Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *UÜİFD*, 13/2, 2004, ss. 141-156.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.

_____, “Tespit ve Yorum Bakımından Sûfî Bilgisi İle İlgili Haberler”, *SÜİFD/21*, ss. 181-217.

Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman (ö. 768/1366-67), *Mirâtü'l-Cinân/Cenân ve İbretü'l-Yakzân fî Ma'rifeti Mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân*, I-IV, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Mikdâd Yalçın, *et-Terbiyetü'l-Ahlâki'l-İslâmiyye*, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1977.

Yavuz, Yusuf Şevki, "İbn Küllâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, ss. 156-157.

_____, "Akıl" (Kelâm), *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 145.

_____, "Havâtır" (Tasavvuf), *DİA*, İstanbul 1997, XVI, ss. 523-526.

Yazaki, Saeko, *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2016.

Yazıcı, Tahsin, "Ebû Medyen", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 186-187.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, (sadeleştirenler: İsmail Karaçam v.dğr.), Yayıncı: Zehraveyn, İstanbul ts.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 2004.

Yılmaz, Sema-Karacoşkun, M. Doğan, "Dini Davranışlar ve İnançla İlişkisi", (*Din Psikolojisi El Kitabı İçinde*), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

ez-Zâyid, Muhammed-Nâsîf Nassâr-Mûsâ Vehbe, *el-Mevsû'âtü'l-Felsefiyye el-'Arabîyye*, I-II, Beyrut 1986, I, ss. 542-551.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XL, (nşr. Abdüsettar Ahmed Ferrâc v.dğr.), Kuveyt 1965-2002.

Zeccâc, Ebû İshâk (ö. 311/923), *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbihi*, I-V, (nşr. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Kâhire 1973, 1974, 1994; Beyrut 1978, 1988.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (ö.748/1347-48), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm* (thk. Ömer Abdusselâm Tedmurî), I-LIII, Beyrut 1990-2000.

_____, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, I-XXV, (nşr. Hüseyin el-Esed-Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1981-1985, 1989-1990.

_____, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-VIII, (nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*, I-VI, (nşr. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Şeyh Ali Muhammed Mu'avvid), Riyâd 1998.

ez-Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Mektebeti Dâri Turâs, Kahire 1376-1377, 1378.

Zeydan, Abdülkerim, "İslâm'a Göre Sadece Niyet", (trc. Hasan Güleç), *Diyanet Dergisi*, Cilt: XV, Sayı: 4, 1976, ss. 216-228.

Zeyne, Hüsnî, *el-'Akl 'inde Mu'tezile -Tasavvuru'l-'Akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr-*, Beyrut 1980.

Zeynüddîn el-İrâkî, Ebü'l-Fazl (ö. 806/1404), *el-Bâ'is 'ale'l-Halâs min Havâdisi'l-Kussâs*, (thk. Muhammed es-Sabbâğ), Dârü'l-Verrâk, Beyrut 2001.

Wensinck, A. J. v.dğr. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî/Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, Brill Londra 1936-1969.

Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri -Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi Kelâmı-* (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2016, (3. baskı).



ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ahmet BEKEN

Doğum Yeri ve Tarihi: Şanlıurfa/Ceylanpınar, 01.11.1987

İletişim: ahmtbeken@gmail.com.tr/abeken@cu.edu.tr/

EĞİTİM DURUMU

Doktora: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi), (2014-2019).

Yüksek Lisans: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Eğitimi) (2011-2014).

Lisans: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İlahiyat Bölümü (2006-2010).

Ortaöğretim: Ceylanpınar İmam Hatip Lisesi (2001-2005).

Yabancı Dili: Arapça, İngilizce.

İŞ DURUMU

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi (2011-...)