

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI



HARİS EL-MUHÂSİBÎ'DE TANRI İNSAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Hazırlayan

Doç. Dr. Yakup YILDIZ

Nigar YILDIZ

MALATYA -2025

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

HARİS EL- MUHÂSİBÎ'DE TANRI İNSAN İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Nigar YILDIZ

Danışman

Doç. Dr. Yakup YILDIZ

MALATYA – 2025

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Yakup YILDIZ'ın danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **HARİS EL- MUHÂSİBÎ'DE TANRI İNSAN İLİŞKİSİ** başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir teşebbüse başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım tüm eserlerin hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Nigar YILDIZ

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	5
HARİS EL MUHÂSİBÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCELERİ	5
1. HAYATI.....	5
1.1. Dönemindeki Felsefi ve Sosyal Dinamikleri.....	7
1.2. Tarihsel ve Siyasi Arka Planı.....	11
2. ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ VE FELSEFİ FİKİRLERİ	13
3. ESERLERİ	15
4. MU'TEZİLE VE EHL-İ SÜNNET'E BAKIŞI	18
İKİNCİ BÖLÜM.....	21
MUHÂSİBÎ'DE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ	21
1. TANRI'NIN MAHİYETİ	24
1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Birliği.....	27
1.2. Tanrı'nın Ezeli ve Ebediliği.....	32
1.3. Tanrı'nın Bilgisi.....	34
1.4. Tanrı'nın İradesi ve Kudreti.....	36
2. MUHÂSİBÎ'NİN FELSEFÎ TARTIŞMALARA KATKISI	39
3. İNSANIN DOĞASI.....	40
3.1. Kalb: İlahi İdrakin Merkezi.....	41
3.2. Bir Muhasebe Aracı Olarak Akıl.....	47
3.3. Nefs Kavramı ve Ahlaki Disiplin.....	52
4. MUHÂSİBÎ'NİN İLMÎ VE MANEVÎ MİRASI	59
SONUÇ.....	67
KAYNAKÇA.....	71

TEŞEKKÜR

Lisansüstü çalışmalarım ve tez yazma süreci boyunca rehberliğiyle daima beni yönlendirip teşvik eden; sabır ve hoşgörü ile bana destek verip çalışmamın tamamlanmasında yardımcı olan danışman hocam Doç. Dr. Yakup YILDIZ’a minnet ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ndeki hocalarıma; dolaylı ve doğrudan çalışmama katkıda bulunan diğer tüm hocalarıma, maddi ve manevi desteklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteğiyle beni bu günlere getiren kıymetli anneme ve babama; her zaman ve her koşulda yanımda olan kardeşlerim Dilek ve Mustafa’ya teşekkür ederim. Yüksek lisans tez sürecim boyunca motivasyon ve destek kaynağım olan ve değerli arkadaşım Tuğba DOĞAN’a teşekkür ederim.

Son olarak, zorluk yaşadığım dönemlerde bana yol gösterici olup moral ve motivasyonumu artıran; beni her daim yüreklendiren, lisans ve yüksek lisans öğrenimlerim süresince desteğini esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ferhat AĞIRMAN’a içtenlikle teşekkür ederim.

ÖZET

YILDIZ, Nigar, Haris El- Muhâsibî’de Tanrı İnsan İlişkisi, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2025.

İnsan ile Tanrı arasındaki ilişki, tarih boyunca düşünce dünyasının en temel meselelerinden biri olmuştur. Bu çalışmada, İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden Haris el-Muhâsibî’nin (ö. 243/857) Tanrı–insan ilişkisine dair görüşleri, akıl, kalp ve nefis kavramları çerçevesinde felsefî ve tasavvufî bir bakış açısıyla incelenmektedir. Muhâsibî’nin Kur’ân merkezli yaklaşımı, psikolojik derinliği ve ahlâkî sorumluluğa verdiği önem, onun düşüncesini yalnızca dönemine özgü değil, aynı zamanda evrensel düzeyde dikkate değer kılmaktadır.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, Muhâsibî’nin yaşadığı dönemin tarihî, kültürel ve entelektüel arka planı ele alınmış; dönemin kelâmî ve tasavvufî problemleri bağlamında onun düşünsel yönelimi değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde, akıl, kalp ve nefis kavramları merkeze alınarak Muhâsibî’nin insan anlayışı ayrıntılı biçimde incelenmiş; bu kavramların Tanrı–insan ilişkisine nasıl temel oluşturduğu tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise bu üçlü yapının metafizik bütünlüğü, özellikle marifetullah ve ahlâkî sorumluluk bağlamında ele alınmış; Batı düşüncesiyle karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır.

Bu çalışma, Muhâsibî’nin insanı çok katmanlı bir varlık olarak ele almasının, onun Tanrı ile kurduğu ilişkiye nasıl yön verdiğini ortaya koymaktadır. Aklın muhasebesi, kalbin arınması ve nefsin terbiyesi gibi unsurlar yalnızca bireysel bir arınmanın değil, aynı zamanda ilahî hakikate yönelen bir bilme ve olma sürecinin temel taşlarıdır.

Anahtar Sözcükler: Muhâsibî, Tanrı, İnsan, Akıl, Kalp, Nefis, Felsefe.

ABSTRACT

YILDIZ, Nigar, *The Relationship Between God and Man in Haris El- Muhâsibî*, Master's Thesis, Malatya, 2025.

The relationship between human beings and God has been one of the most fundamental issues throughout the history of thought. This study examines the views of Haris al-Muhâsibî (d. 243/857)—one of the prominent figures of Islamic intellectual history—on the relationship between God and humanity through the concepts of reason, heart, and soul, from both philosophical and mystical perspectives. His Qur'an-centered approach, psychological depth, and emphasis on moral responsibility make his thought significant not only for his own period but also for universal philosophical inquiry.

The thesis consists of three main chapters: The first chapter discusses the historical, cultural, and intellectual context of Muhâsibî's era, focusing on his orientation within theological and mystical debates.

The second chapter analyzes in detail the concepts of reason, heart, and soul, and how these notions form the foundation of the God–human relationship.

The third chapter evaluates the metaphysical unity of this triadic structure, with special emphasis on marifetullah (knowledge of God) and moral responsibility, and offers comparative insights with Western philosophy.

This study demonstrates how Muhâsibî's conception of the human being as a multi-layered entity shaped his understanding of the relationship with God. Core elements such as the reckoning of the intellect, the purification of the heart, and the discipline of the self constitute not only a path of individual refinement but also a process of knowing and becoming directed toward divine truth.

Keywords: Muhâsibî, God, Human, Reason, Heart, Soul, Philosophy.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Dr.	:Doktor
ed.	:Editör
H.	: Hicri
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
Mad.	: Maddesi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik Eden
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
y.y.	: Yüzyıl
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

İslâm düşüncesi tarihinin erken klasik dönemi, yalnızca siyasî değil; aynı zamanda derin bir zihinsel dönüşüm sürecidir. Özellikle Abbâsîler devri (750–1258), başkent Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme gibi kurumlar aracılığıyla Yunan felsefesiyle karşılaşmanın, farklı mezheplerin teşekkülünün ve kelâmî ile fikhî tartışmaların yoğunlaştığı bir çağ olarak öne çıkar. Bu dönemde kelâm, sadece inancı savunan bir disiplin değil; insanın Allah karşısındaki konumunu anlamlandırma çabasının da aracı hâline gelmiştir. Başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli kelâmî ekoller, Tanrı'nın adaleti, irade özgürlüğü ve kader gibi meseleleri sistematik biçimde ele almış; bu yaklaşım dönemin düşünsel atmosferinde yoğun tartışmalara yol açmıştır (Watt, 1996: 82).

Mu'tezilîler akli vahyin önüne koyma eğilimindeyken, Ahmed b. Hanbel gibi gelenekçiler metne sıkı bağlılığı savunmuştur. Bu iki zıt yaklaşım arasında, hem akli hem kalbi merkeze alarak İslâm düşüncesine özgün katkılar sunan Haris el-Muhâsibî gibi mütefekkirler ortaya çıkmıştır. Muhâsibî'nin yaşadığı dönem, yalnızca kelâmî tartışmalar açısından değil, bireyin Allah ile ilişkisini nasıl kuracağına dair derin bir arayışın da göstergesidir.

Haris el-Muhâsibî (165/781–243/857), kelâmî meselelerle ilgilenmekle birlikte düşüncesinin merkezine bireyin iç dünyasını ve ahlâkî muhasebesini yerleştirir. Onun “muhasebe” kavramı, yalnızca bir dinî terim değil; insanın kendi nefesine yönelerek hem dünyevî hem de uhrevî sorumluluğunu sorgulaması anlamına gelir. Bu yönüyle Muhâsibî, ne Mu'tezile gibi akıl merkezli bir epistemolojiyi ne de geleneksel Ehl-i Sünnet çizgisindeki zahirî nass yorumculuğunu bütünüyle benimser. O, akli yalnızca bir bilgi üretme aracı değil; nefsin murakabesi ve eylemlerin değerlendirilmesi için bir mihenk taşı olarak konumlandırır (Özervarlı, 2017: 94).

Bu anlayışta bilgi ile ahlâk iç içedir. Aklın görevi yalnızca hakikati kavramak değil, aynı zamanda bu hakikat karşısında bireyin sorumluluğunu belirlemektir. Bu nedenle Muhâsibî'ye göre marifetullah, sadece teorik bir bilgi düzeyi değil; ruhsal bir kemale ulaşma sürecidir. Kalp bu sürecin merkezinde yer alır. Kalbin selameti, insanın

Allah’la ilişkisinin niteliğini belirler. O, Kur’ân’daki “Ancak Allah’a selim bir kalp ile gelen kurtulur” (Şuarâ, 26/89) ayetini merkeze alarak, kalbi nefsin heva ve şehvetinden arındırmayı insanın asli görevi olarak görür (Muhâsibî, 2008: 45).

Abbâsîler dönemi; farklı mezheplerin, siyasî hiziplerin ve kültürel eğilimlerin çatıştığı; yeni soruların ve sorunların gündeme taşındığı bir devirdir. Mu’tezile’nin akılcı teolojisi ile Ehl-i Sünnet’in geleneksel çizgisi arasında yürüyen tartışmalar, Tanrı’nın sıfatları, kader, insan fiilleri ve ahiret hayatı gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte bireyin içsel arınmasına dair yeni sorular da doğmuştur:

İnsan neyi bilmelidir? Nasıl yaşamalıdır? Nasıl arınmalıdır? Tanrı’yla ilişkisinde hangi hâli gözetmelidir? Bu tür sorular, sadece kelâmî değil; aynı zamanda etik ve psikolojik düzlemde de yanıt aramıştır. Muhâsibî’nin yaklaşımı, bu soruların kesişim noktasında şekillenir.

Onun düşünsel yönelimi, hem kendi çağındaki kelâmcı ve sûfilerle hem de daha sonraki dönem filozoflarıyla karşılaştırmaya elverişlidir. Çağdaşı Ahmed b. Hanbel ile ilişkisi bu bağlamda anlamlıdır. Hanbelî geleneğe göre kelâm ilmi “bid’at” olarak görülmüş ve dinin salt metinlerle anlaşılması gerektiği savunulmuştur. Muhâsibî ise bu katı tutuma mesafeli durarak hem akıllı hem de maneviyatı önceleyen bir yolda ilerlemiştir (Uludağ, 2001: 167).

Muhâsibî’nin çağdaşları arasında yer alan Câhız, Cüheynî, Bişr el-Hâfî, Ma’rûf el-Kerhî, Ahmed b. Hanbel ve Vâsıl b. Atâ gibi isimler genellikle toplumsal veya teolojik meselelerle öne çıkarken, Muhâsibî insanın iç dünyasına yönelmiştir. O, bireyin kendisiyle ve Tanrı’yla kurduğu ilişkiyi merkeze almış; inancın yalnızca doğruluğunu değil, bu inancın nefis kontrolü ve kalp arınmasıyla nasıl yaşandığını da sorgulamıştır.

Muhâsibî’nin farkı, bilgiyi teorik bir aklî uğraş olmaktan çıkararak bireyin ruhsal dönüşümünü hedefleyen ahlâkî bir muhasebe aracına dönüştürmesidir. O, bilginin sorumluluk doğurduğunu ve kişinin kendini sürekli murakabe (iç denetim) ve muhasebe (öz değerlendirme) ile kontrol etmesi gerektiğini savunur. Bu yönüyle onun düşüncesi, yalnızca tasavvuf tarihinde değil, aynı zamanda ahlâk felsefesi ve psikoloji tarihinde de

özgün bir konuma sahiptir. Bu bağlamda çalışmada Muhâsibî'nin Tanrı-insan ilişkisine dair düşüncesi üç temel eksen etrafında ele alınacaktır:

Nefs muhasebesi,

Kalbin ilahî hakikate yönelimi,

Aklın sorumluluk bilinciyle bütünleşmesi.

Bu üç kavram, sadece bireysel arınma sürecinin araçları değil; aynı zamanda Tanrı'yla kurulan ilişkinin epistemolojik ve ahlâkî zeminini oluşturmaktadır. Özellikle Batı felsefesinde benzer şekilde içe dönüş ve Tanrı'yla bireysel bağ arayışı gözlemlenir. Dolayısıyla Muhâsibî'nin düşüncesi yalnızca İslâmî gelenek içinde değil, evrensel düşünce tarihinde de yankı bulabilecek bir derinlik taşır.

Batı düşüncesinde Muhâsibî'nin yaklaşımı özellikle Augustinus ve Kierkegaard gibi içsel deneyimi merkeze alan filozoflarla benzerlik gösterir. Augustinus, Tanrı'yı bilmenin imkânını insanın iç dünyasında arar; “Kendini tanı, Tanrı'yı bulursun” ilkesiyle hareket eder (Augustinus, 2010: 37). Muhâsibî'nin nefis muhasebesi ve kalp merkezli tasavvufu da bu anlayışla örtüşür. Kierkegaard ise bireyin Tanrı karşısındaki yalnızlığını ve bu yalnızlıktan doğan “kaygı”yı ele alırken, tıpkı Muhâsibî gibi bireysel iman tecrübesinin vazgeçilmezliğini vurgular (Kierkegaard, 2004: 91). Bu karşılaştırmalar, Muhâsibî'nin yalnızca İslâm dünyasında değil, evrensel anlamda da insanın Tanrı ile ilişkisini açıklamada dikkate değer bir düşünür olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın temel amacı, Haris el-Muhâsibî'nin Allah-insan ilişkisine dair geliştirdiği düşünceyi nefis, kalp ve akıl kavramları çerçevesinde incelemektir. Çalışmada, Muhâsibî'nin metafizik yaklaşımı, ahlâkî sorumluluk anlayışı ve bireysel iç tecrübe vurgusu merkeze alınarak onun klasik kelâm geleneğinden nasıl ayrıldığı ve tasavvuf düşüncesine nasıl özgün bir katkı sunduğu irdelenecektir. Ayrıca bu yaklaşımın Batı felsefesiyle kesişim noktaları da mukayeseli bir bakışla değerlendirilecektir.

Sonuç olarak, Muhâsibî'nin öğretisi; ruh terbiyesi, nefis muhasebesi, kalp temizliği ve aklî sorumluluk gibi kavramlar etrafında şekillenen, bireysel arınma ile ilahî hakikate yönelimi birleştiren bütüncül bir insan anlayışını yansıtır. Bu bağlamda,

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde öncelikle Muhâsibî'nin yaşadığı dönemin entelektüel ve mezhebî yapısı ele alınacak, ardından nefs–kalp–akıl merkezli insan tasavvuru detaylandırılacaktır. Son olarak, bu yapının Tanrı–insan ilişkisini nasıl belirlediği hem klasik İslâm düşüncesi hem de karşılaştırmalı felsefe açısından tartışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

HARİS EL MUHÂSİBÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE DÜŞÜNCELERİ

1. HAYATI

Tam adı Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Basrî'dir (Şa'rânî, 2005: 50; Sülemî, 1981: 65; İncelik, 1972: 49). Bazı kaynaklarda "el-Anazî" nisbesi de yer almakla birlikte, Şahin Filiz'in belirttiği üzere (Filiz, 1990: 3), Muhâsibî'nin hayatını konu alan tabakât kitaplarında bu nisbenin geçtiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber, yapılan çalışmalarda bu tarih genellikle 165/781 yılı olarak gösterilmiştir (Mahmud, 2005: 31; H. Aydın, 1976: 21; Filiz, 1990: 3). Kaynaklar onun Basra'da doğduğunu (Sülemî, 1981: 56; Kuşeyrî, 2012: 89) kaydeder. "Muhâsibî" lakabını ise, nefsinin sık sık hesaba çekmesinden ötürü almıştır (Muhâsibî, 1998: 40).

Muhâsibî'nin hayatına dair bilgiler sınırlıdır (İncelik, 1972: 49). Genç yaşta, o dönemin ilmî ve fikrî bakımdan en canlı merkezlerinden biri olan Bağdat'a gitmiştir (Mahmud, 2005: 31; İncelik, 1972: 49). Bağdat'ta kimlerden ders aldığı veya ne kadar süre eğitim gördüğü tam olarak bilinmemekle birlikte, tabakât yazarlarının onu zâhir ve bâtın ilimlerini şahsında birleştiren bir fakih, muhaddis, mütekellim ve sûfî olarak nitelendirmeleri (Sülemî, 1981: 52; Taşköprüzâde, 2013: 781), onun döneminin ilimlerine derinlemesine vâkıf olduğunu göstermektedir (Muhâsibî, 1998: 40).

Kaynaklara göre, Muhâsibî babasının Vâkıfî (İsbahânî, X: 75), Kaderî (Kuşeyrî, 2012: 89; Bağdâdî, 1991: 283; Kelâbâzî, 1992: 175) veya Râfızî (Muhâsibî, 2006: 16) olduğu rivayet edilir. Muhâsibî, bu nedenle kendisine kalan mirası "Farklı dinlerden olan iki kişi birbirine vâris olamaz" (Tirmizî, 2004, hadis no: 2108) hadisine dayanarak reddetmiştir (İsbahânî, X: 75; Kuşeyrî, 2012: 89). Rivayete göre, Bağdat'ta babasına karşı çıkarak "Annemi boşa, çünkü siz farklı dinlersiniz" demiş ve onu açıkça tekfir etmiştir (Bağdâdî, 1991: 283; İsbahânî, X: 75; Filiz, 1990: 5).

Muhâsibî, yaşadığı dönemde Mu'tezile'ye karşı yazdığı reddiyelerde kullandığı kelâmî ifadeler nedeniyle, çağdaşı Ahmed b. Hanbel (ö. 290/903) ve taraftarlarının

tepkisini çekmiş; bu baskılar sonucunda Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır (İbnü'l-Cevzî, 1922: 11, 309). Ahmed b. Hanbel, kelâm ilmine karşı olumsuz bir tutum sergilemiş, kelâmcıları “kalplerini ifsat etmekle” suçlamıştır. Gazâlî (ö. 505/1111), Ahmed b. Hanbel'in şu sözlerini aktarır: “Kelâm ile ilgilenenler asla iflah olmazlar. Kelâmı esas alan kişilerin kalplerinin fesada uğradığını görmez misin?” (Gazâlî, 1985: 87)

Zühd ve takvâsına rağmen Muhâsibî'nin eserlerinde kelâmî meseleleri ele alması, onun Basra'dan göç etmek zorunda kalmasına sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'ye “Yazık sana! Yazdığın bu eserlerle onların bid'atlarının yayılmasına öncülük edenlerden değil misin?” diyerek sert bir eleştiride bulunmuştur (Filiz, 1990: 13).

Muhâsibî, zâhir ilimlerinde derin bir bilgiye sahip olmakla birlikte, her şeyden önce Ehl-i Sünnet çizgisinde bir sûfî idi. Tasavvuf tarihinde adı, genellikle Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı sûfiler arasında anılır (Bağdâdî, 1928: 315-316). Onun yetiştiği ortam, Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği muhafazakâr Ehl-i Sünnet anlayışı ile, Kûfe ve Bağdat merkezli Mu'tezilî düşünce arasında sert çatışmaların yaşandığı bir dönemdi. Bu atmosfer, aynı zamanda Abbâsîlerin siyasal güçlerini sürdürdükleri, dolayısıyla Mu'tezile'nin devlet desteği gördüğü bir süreçti.

Muhâsibî, hem Mu'tezile'nin hem de Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği çizgiyi yeterli bulmamıştır. Ona göre bu iki anlayış da “vüsûle”, yani hakiki marifete ulaşmaya kâfi gelmemekteydi. Bu sebeple, ihlâsı, takvayı ve marifeti merkeze alan sûfî bir irşad geleneği geliştirmiştir (Filiz, 1990: 13).

Bağdat'ta hadis meclislerine katılan Muhâsibî, zamanla zühdü ve manevî yaşamı öne çıkaran zâhidlerin yaşantısından etkilenmiştir. Bu dönemde kaleme aldığı Nesâih adlı eserinde, ümmetin ihtilaflarından ziyade ittifak noktalarına odaklanmak gerektiğini savunmuştur (Muhâsibî, 1915/5: 116-117).

Muhâsibî, Fehmu'l-Kur'ân adlı eserinde kelâmî konulara değinmiş, Mu'tezile dışında Râfîzîler, Hâricîler ve Mürcie'ye yönelik reddiyeler kaleme almıştır (el-Mekkî, 1999: 127). Bu tavrı, onun kelâm tartışmalarına aktif biçimde katıldığını gösterir.

Muhâsibî hangi fikrî düşünceye yakındır? O, sûfî bir çevrede gelişen ve ileride Eş'ariyye ile bütünleşecek olan Ehl-i Sünnet kelâm anlayışının öncülerinden biridir (Muhâsibî, 2006: 23-24). Eş'arîlere göre insan akli sınırlıdır; duyular yanıltıcıdır ve mutlak hakikat ancak vahiy yoluyla bilinebilir. Bu nedenle akıl, imanın yardımcısı konumundadır (Cevizci, 2005, “Eş'arî” md.).

Eş'arî düşünceyle Muhâsibî arasındaki yakınlık, Hüseyin Kuvvetli'nin de belirttiği üzere, İbn Küllâb'ın sıfat merkezli kelâm anlayışı üzerinden şekillenmiştir. Muhâsibî ile Eş'arî arasında doğrudan talebe-hoca ilişkisi olmasa da, Kuşeyrî Risâlesi'nde adı geçen Bendâr b. Hüseyin gibi ortak talebeler aracılığıyla düşünsel bağ kurulmuştur (Muhâsibî, 2006: 120).

Muhâsibî'nin eserlerinin büyük kısmının günümüze ulaşması, onun çağından itibaren geniş bir etki uyandırdığını göstermektedir. Tasavvuf literatürünün neredeyse tüm klasiklerinde onun izleri açıkça görülür. Münâvî'ye göre, Muhâsibî fıkıh, tasavvuf, hadis ve kelâm alanlarında Müslümanların önde gelen imamlarındandır; sayısı iki yüze yaklaşan eser kaleme almış, özellikle er-Ri'âye adlı eseri sonraki yazarlar için temel kaynak olmuştur (Yüce, 2007: 76).

Sonuç olarak, Hâris el-Muhâsibî kendi döneminde hem ilmî hem de manevî yönüyle derin izler bırakmış, düşünceleriyle yalnızca çağdaşlarını değil, kendisinden sonraki birçok sûfî ve düşünürü de etkilemiştir.

1.1. Dönemindeki Felsefî ve Sosyal Dinamikleri

İslâm kültürünü değerlendiren kitapları incelediğimizde, genellikle İslâm düşüncesine özgün bir yer tanımama çabası veya bu çabalardan yakınmalarla karşılaşırız. Bu eserlerde, İslâm kültürünün daha önceki kültürlerle dayandırılma gayreti ya da bu tür iddialara karşı yapılan savunmalar ön plana çıkmaktadır (Tanyu, 1990: 23). Ancak, gerek İslâm kültürünün özgünlüğünü inkâr etme çabaları, gerekse bu savunmalar, tarihsel varlık sahasını belirleyen prensiplerle insanın varoluş koşulları ve farklı toplulukların başarıları arasındaki olası paralellikleri göz ardı etmektedir.

Bir kültür ve medeniyetin oluşumunu, daha önce var olmuş bir kültür çevresinde zorunlu olarak dayatmak ve onu türetmek gerekiyorsa, bu durumda özgün bir düşünce sisteminin ortaya çıkması mümkün olmayacaktır. Öte yandan, geçmişte oluşmuş bir

kültürden etkilenmeyen insanlar veya insan grupları, yüksek düzeyde başarılar elde edemezler (Topaloğlu, 1992: 41).

İnsan tarihi, insanın üç boyutlu bir zaman diliminde yaşaması ve varoluşunu bizzat kendisinin inşa etmesi anlamına gelir. İnsan, kendisinden önceki bireylerin başarıları içinde doğar ve onları hazır bulur. Kendi yolculuğuna başladığında, öncelikle bu başarılarla hesaplaşır; olumlu olanları benimserken olumsuz olanları bir kenara iter. Eğer insan, bu başarılarının bilincine varırsa, kendi yaratma gücünü bunları alıp geliştirerek yeni bir kültür ve medeniyet inşa etmeye harcar. Dolayısıyla, kültür ve medeniyet, insan başarılarının birikimleri üzerine inşa edilir (Macit, 2019: 58).

Diğer yandan, yalnızca kendi başarılarına dayanan bir nesil ne var olabilir ne de düşünülebilir. Her nesil ve insan grubu, yalnızca kendi başarılarını devralmakla kalmaz; aynı zamanda tüm nesillerin ve insanların başarıları arasında bir alışveriş içindedir. Ancak, insan grupları zaman ve mekân açısından iç içe olsalar bile, kültürel alışverişin gerçekleşebilmesi için görüş tarzlarının benzer olması şarttır. Aynı görüşe sahip olmayan insan toplulukları arasında fikri etki ve tepki ilişkisi kurmak mümkün değildir (Aydın, 2001: 95).

İslâm kültürünün, mevcut şartlar ve sonuçlar karşısında diğer kültürlerden etkilenmesi kaçınılmazdır. Mekân olarak, İslâm cemaatinin kökleri, Yahudi, Hristiyan ve Yunan felsefesinin şekillendiği Hellenistik kültür ile iç içe geçmiş durumdadır (Nasr, 2003: 110). İslâm'ın çiçeklenme döneminde ise, İran kültürü ile etkileşim süreci tamamlanmıştır. Ayrıca, Hint kültürü ile de çeşitli düzeylerde temas söz konusudur. O dönemde, eski dünyanın önemli kültürel çevreleri bunlarla sınırlıdır. Öte yandan, Müslümanların çoğunluğu, bu kültürlerden birine mensup olup, o kültürün dinine bağlı olarak İslâm'a girmiştir. Ancak, bu insanlar, daha önce yaşadıkları kültürden kazandıkları unsurları geride bırakmamışlardır (Yıldız, 2023: 91-104; Gutas, 2014: 64).

İslâm düşüncesi, değer ve kültürel çevrelerin etkisinden uzak kalmamıştır; ancak asıl kaynağını Kur'an ve Sünnet ile belirlenen yeni dinin heyecanında aramak gerekir (Arkoun, 2001: 72). Bu heyecan, düşünceyi harekete geçiren ve ona şekil veren kavramlar dizisini Kur'an ve hadisler aracılığıyla sunmuştur. İslâm'ın doğuşundan 20 yıl sonra, İslâm toplumu Akdeniz çevresinde güçlü bir varlık göstermiştir; bu, küçümsenmeyecek

bir olaydır (Fahri, 2002: 49). İnsanların varlık koşulları ile başarıları arasında paralellik olduğu gibi, farklı alanlardaki başarıları arasında da bir paralellik bulunmaktadır. Müslümanlar, bu fetihleri aşkın bir ideal ve inanç uğruna gerçekleştirmişlerdir. Bu idealin düşünce alanındaki tezahürü de önemlidir; ancak bu tezahürün düşünce tarihine damgasını vurabilmesi için bir hazırlık ve olgunlaşma dönemi geçirmesi gerekmiştir. Bu hazırlık süreci, yaklaşık bir buçuk iki asırda tamamlanmıştır (Dönmez, 2011: 38). İşte bu hazırlık dönemi tamamlanıp olgunlaşma sürecine girildiğinde, karşımıza Muhâsibî (165/781-243/857) çıkmaktadır.

Hâris el-Muhâsibî, hicrî ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında yaşamış ve İslâm düşüncesinin şekillenme sürecine tanıklık etmiş önemli bir figürdür. Bu dönemde hem siyasi yapı hem de entelektüel iklim dönüşüm içerisindedir. Abbâsî halifeliğinin güç kazanmasıyla birlikte ilmî otorite merkezîleşmiş; bu süreçte kelâmî münakaşalar, tercüme hareketleri ve tasavvufî yaklaşımlar dikkat çekici bir biçimde öne çıkmıştır. Bu çok katmanlı entelektüel ortam, Muhâsibî'nin yalnızca bir zâhid değil, aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisini derinlemesine irdeleyen bir ahlâk düşünürü olarak ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. (Kara, 2012: 124-135)

Muhâsibî'nin düşünsel çizgisi, dönemin akılcı yönelimlerine karşı toptan bir reddiye değil, akıllı nefsin arınması ve murakabesi bağlamında işlevsel bir araç olarak konumlandırma çabasıdır. O, kelâmî gelenekteki Tanrı tasavvurlarıyla hesaplaşırken, bu anlayışları bireyin ahlâkî tekâmülü doğrultusunda yeniden yorumlamıştır. Bu bağlamda, Muhâsibî'nin yaşadığı dönem onun düşünce dünyasının sadece tarihsel çerçevesini değil; aynı zamanda onun metafiziksel ve psikolojik yaklaşımlarının beslendiği temel zemini oluşturur. (Kara, 2012: 124-135)

Öte yandan aynı dönemde, siyasi gelişmelere ve kültürel karşılaşmalara paralel olarak ortaya çıkan mezhepler, bu dönemde kurumsallaşarak birer okul ve öğreti haline gelmişlerdir. Aynı zamanda, İslâm dünyası Yunan felsefesiyle yoğun bir etkileşime girmeye başlamıştır. Özellikle, 217/832 yılında Halife Me'mûn'un Beytü'l-Hikme'yi kurmasıyla birlikte, Helenistik felsefeye olan ilgi ve tanışıklık daha da derinleşmiştir (Özervarlı, 2007: 103). Meşşai felsefenin önde gelen ilk temsilcisi ve İslâm düşüncesinde "ilk filozof" olarak kabul edilen el-Kindi (252/866), bu dönemde yaşamış ve Muhâsibî'nin çağdaşı olmuştur. Halife Me'mun, Beytü'l-Hikme'yi bir çeviri akademisi ve bilgi

merkezi olarak kurmuş, Yuhanna b. Mâsiveyh (ö. 857) bu yapının şekillenmesinde öncülük etmiştir. Ardından öğrencisi Huneyn b. İshak (ö. 873), buranın başına geçmiş ve Antik Yunan felsefesinin önemli eserlerini Arapçaya kazandırmıştır (Adamson, 2017: 85). Bu dönemde Platon'un Devlet, Kanunlar, Sofist, Parmenides gibi eserleri ile Aristoteles'in Kategoriler, Hermeneutik, Analitikler, Nikomakhos'a Etik gibi eserleri tercüme edilmiştir (Gutas, 2017: 29).

Muhâsibî'nin düşüncesi, kendisinden önceki zühd, kelâm ve ahlak ekollerinin oluşturduğu güçlü bir entelektüel arka plan üzerinde yükselir. İlk olarak Hasan Basrî'nin nefis merkezli zühd psikolojisi, Muhâsibî'nin muhasebe fikrinin temelini oluşturur. Mustafa Kara'nın aktardığına göre Hasan Basrî'nin "*Nefsinin seni aldatmasına izin verme; zira o senin en büyük düşmanıdır*" uyarısı (Hasan Basrî'den naklen, M. Kara, 2019, s. 32), Muhâsibî'nin nefsi sürekli izleme, sorgulama ve disipline etme yönteminin manevi köklerini oluşturur.

Bunun yanında Mu'tezile'nin akılcılığı da Muhâsibî üzerinde etkili olmuş; insan fiillerinde aklın belirleyiciliği vurgusu, onun akli ahlaki sorumluluğun temeli olarak görmesini desteklemiştir. Ancak Muhâsibî, Mu'tezile'nin akli mutlaklaştıran yaklaşımını reddeder; aklın sınırlarını kabul ederek ilahî hidayet ve kalp tasfiyesini bilgi sürecinin zorunlu tamamlayıcıları olarak görür.

Cehmiyye'nin kader anlayışı ise Muhâsibî'nin eleştirdiği bir diğer yaklaşımdır; çünkü Cehmiyye'nin insan fiillerini bütünüyle Allah'a nispet eden görüşü, onun insana yüklediği sorumluluk ve nefisle mücadelenin zorunluluğu anlayışıyla bağdaşmaz. Bu nedenle Muhâsibî, insanın fiillerinde aktif bir iradeye sahip olduğunu vurgular.

Son olarak Süfyân es-Sevrî'nin ahlak merkezli dindarlığı, Muhâsibî'nin amelin ancak sahih bir niyet ve içsel doğrulukla değer kazanacağı yönündeki yaklaşımını beslemiştir. Süfyân'ın "kalbin tasdiki olmadan amel sahibine ihlas kazandırmaz" yönündeki vurgusu (Kaya, 2015, s. 14), Muhâsibî'nin murakabe ve içsel arınmaya dayalı metodolojisiyle tam bir uyum içindedir. Böylece Hasan Basrî, Mu'tezile, Cehmiyye ve Süfyân es-Sevrî gibi ekoller ve şahsiyetler, Muhâsibî'nin düşüncesinin genetik hafızasını oluşturarak onun ahlaki-ruhani sistemini hem tarihsel hem de teorik açıdan beslemiştir.

İslâm bilginlerinin diğer kültürlerle, özellikle Hint ve İran kültürleriyle olan ilişkileri, Yunan kültürüne duydukları ilgiyle aynı düzeyde olmamıştır. Bu kültürler, Arap dünyası için büyük ölçüde kapalı kalmış olsa da, Hint kültürüne yönelik ilgi matematik, astronomi ve tıp alanlarında kendini göstermiştir. Bununla birlikte, Hintlilerin dini inançlarının tamamen göz ardı edilmemesi kayda değerdir. Bu bağlamda, ünlü bibliyograf İbn Nedim (ö. 990), “Fihrist” adlı eserinde kendi döneminde yaygın olan ve el-Kindi’nin bizzat kaleme aldığı bir nüshasını gördüğü “Hint Dinleri ve İnançları Hakkında” başlıklı bir risaleye dikkat çeker. (İbn Nedîm, 2013: 222).

Her düşünür, ait olduğu kültürde entelektüel bir birikim kazandıktan sonra, bu kültürün değerleriyle bir hesaplasmaya girer; eleştiri ile başlar ve mevcut fikirlerin eksikliklerini ortaya koyarak kendi özgün düşünce yapısını inşa eder. Muhâsibî, İslâm kültürünün en güçlü düşünürleri arasında yer alarak bu süreci yaşamıştır. Döneminin hemen hemen bütün entelektüel meseleleriyle ilgilenmiş, tarihin en dinamik dönemlerinden birinde bilgi birikimini geliştirerek eleştirel yaklaşımıyla özgün fikri kimliğini ortaya koymuştur. Eserleri de bu özgün düşünsel kimliğin en belirgin yansımalarıdır. (Yüce, 2007: 76).

1.2. Tarihsel ve Siyasi Arka Planı

İnsanın yaşamış olduğu dönemin ilmî, siyasî, sosyal ve kültürel faktörlerinin, bireyin düşünce yapısını ve kararlarını şekillendirmesi kaçınılmaz bir gerçektir. Bu bağlamda, Muhâsibî’nin yaşadığı dönemin özelliklerini incelemeyi önce, onun ifadelerinde yer alan ve dönemiyle ilgili sunduğu bazı tespitleri aktarmak faydalı olacaktır. Muhâsibî, içinde bulunduğu çağda İslâm ümmetinin içerisine düşmüş olduğu ihtilâflar ve kendi durumu üzerine etraflıca düşündüğünü ve çok zor bir dönemden geçildiğini ifade etmiştir.

Muhâsibî’nin yaşadığı H. 165-243 (M. 781-857) yılları arası Abbâsîler’in iktidarda olduğu dönemdir. Abbâsîler’in üçüncü halifesi olan Mehdî-Billâh’ın (ö. 169/785) (775-785) halifeliğinin sonuna doğru doğmuş ve Hârûnürreşîd (ö. 193/809) (786-809) döneminde de beş yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir. Daha sonra halifelik makamında sırasıyla; el-Emîn (ö. 198/813) (809-813), el-Me’mûn (ö. 218/833) (813-833), el-Mu’tasım-Billâh (ö. 227/842) (833-842), el-Vâsik-Billâh (ö. 232/847) (842-847), el-Mütevekkil-Alellah (ö. 247/861) (847-861) bulunmuştur (Yıldız, 1988: 31-48).

İslâm kültürünün, Emevîler'in (661-750) son döneminde başlayan, Abbasîlerle de artarak devam eden tercüme faaliyetleri neticesinde Hristiyan, Yahudi ve eski Yunan felsefesinin Orta Doğu'daki şekli olan Helenistik kültür ile özellikle de Beytü'l-hikme'nin de kurulmasıyla (Algül, 2020: 292) sistematik tercüme faaliyetleri ile daha da artan etkileşimi söz konusu olmuştur. (Durmuş, 2003: 115). Önde gelen filozoflardan Platon (M.Ö. 427-347), Aristo (M.Ö. 384-322) ve diğer Yunan filozoflarının da eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi, eğitim-öğretimin merkezi Bağdat'ın da başkent olmasıyla (M. 762) İran ve az da olsa Hint kültürleriyle karşılaşmıştır. Bunun sonucunda da Zerdüş, Maniheizt ve Budist öğretileriyle karşılaşma, fikrî ve dinî düşüncüyü etkilemiştir. Bütün bunlar İslâm dünyasında felsefî düşüncenin filizlenmesine zemin hazırlarken aynı zamanda bazı çevrelerce yaşanan zâhidâne hayat, Halife Me'mûn'un desteklediği dinî fikir özgürlüğü vesilesiyle mistik öğretilere dönüşmüştür (İnalcık, 1972: 50-51). İslâm düşüncesinin ilk filozofu olarak kabul edilen (Mahmud, 2005: 40-41) Meşşâî ekolünün kurucusu, ilk büyük temsilcisi ve ansiklopedik bir filozof olarak Beytü'l-Hikme'de yetişen Kindî'de (ö. 252/866 [?]) Muhâsibî'nin yaşadığı bu döneme damgasını vurmuştur (Kaya, 2002: 42).

İslâm dünyasında Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminden itibaren İslâmî ilimler oluşmaya başlamıştır. H. III. yüzyılda dinî ve fikrî akımların da etkisiyle Abbâsîler döneminde sosyal, filolojik, dinî ve tabiî ilimler sistemleşerek müstakil birer ilim hâline gelmiş ve en parlak dönemlerini yaşamıştır. Fetihler artıp, İslâmiyet yayıldıkça farklı kültür ve medeniyetlerle etkileşim sonucunda İslâmî ilimler iki ayrı koldan ilerlemiştir. Birincisi; dinî yönü bulunan kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefe ve tasavvuf gibi ilimlerdir. İkincisi ise tarih, coğrafya, matematik gibi sonradan oluşan pozitif ilimlerdir (Köprülü, 1984: 142). Sonraki dönemde, dil ve edebiyat, mantık ve felsefe, coğrafya, tıp, astronomi, matematik, kimya ve tarih gibi birçok alanda önemli ilmî şahsiyetler yetişmiş, bu alanlarda sistematik çalışmalar yapılmış, değerli eserler telif edilmiştir. Ayrıca, söz konusu disiplinlerle ilgili çeşitli ilmî merkezler kurulmuştur.

Muhâsibî'nin yaşadığı dönem, sadece kültürel ve bilimsel hareketlilikle değil, aynı zamanda ciddi kelâmî ve siyasî çalkantılarla şekillenmişti. Bu çalkantıların başında, Halife Me'mûn'un (h.198–218/m.813–833) başlattığı ve ardılları tarafından sürdürülen meşhur Mihne (İnanç Sınavı) uygulaması gelir. Mihne, Abbasî yönetiminin, Mu'tezile

mezhebinin “Kur’ân mahlûktur” görüşünü resmî devlet doktrini hâline getirerek bunu özellikle fukaha ve muhaddislere zorla kabul ettirme girişimidir (Watt, 1973: 144-146). Mihne sadece teolojik bir tartışmanın değil, aynı zamanda akıl ile vahiy, otorite ile bireysel iman arasındaki gerilimin somutlaştığı tarihsel bir kırılma noktasıdır. Bu süreçte birçok âlim baskı görmüş; Ahmed b. Hanbel gibi isimler şiddetle direnirken, bazıları susmayı veya uyum göstermeyi seçmiştir. Muhâsibî ise bu dönemin hem teolojik hem de psikolojik yükünü omuzlarında taşıyan bir düşünür olarak öne çıkar. O, bir yandan Mu‘tezile’nin akli merkeze alan zorlayıcı söylemini, diğer yandan zâhîrî/sözselci din anlayışının şekilci yüzeyselliğini eleştirerek, takvâ, iç murakabe ve kalbî sezgiye dayanan bir ahlâk inşa etmiştir (Mahmud, 2005: 36). Muhâsibî’nin bu ortamda geliştirdiği yaklaşım, ne akli dışlayan kör bir gelenekçilik, ne de vahyi zayıflatan akılcı yorumculuktur. Aksine, onun düşüncesi; nefs muhasebesiyle bireyin içsel sorumluluğunu, kalbin arınmasıyla ilâhî hakikate yönelişi, aklın ise bu süreçte destekleyici bir rol üstlenmesini savunur. Bu yönüyle Muhâsibî, Mihne’nin yarattığı ikilik karşısında ahlâk merkezli bir epistemolojik duruş sergileyerek, İslâm düşüncesinde özgün bir denge kurmayı başarmıştır.

2. ENTELEKTÜEL KİŞİLİĞİ VE FELSEFİ FİKİRLERİ

8. ve 9. yüzyıllar, İslâm düşünce tarihinde entelektüel canlılığın zirveye ulaştığı bir dönem olarak kabul edilir. Özellikle Abbâsîler devrinde Bağdat, sadece siyasi bir merkez değil, aynı zamanda ilim ve düşüncenin kalbi hâline gelmiştir. Bu dönemde Beytü’l-Hikme öncülüğünde gerçekleştirilen çeviri faaliyetleriyle birlikte, Aristoteles, Platon, Plotinus ve diğer Yunan filozoflarının eserleri Arapçaya kazandırılmış; bu da Müslüman düşünürlerin felsefi meselelerle yüzleşmesini ve yeni bir düşünsel inşa sürecine girmesini beraberinde getirmiştir (Gutas, 2017: 16-20).

Haris el-Muhâsibî, İslâm’ın kültürel ve siyasi merkezi konumundaki Bağdat’ta kurulan Bağdat Medresesi’nin kurucusu olarak kabul edilmiştir (Afifi, 2018: 186-187). İbn Küllab ve Ebü’l-Abbas el- Kalanîsi (ö. IV/X. yüzyıl başları [?]) ile birlikte Ehl-i sünnet kelamının kurucularından biridir. O, Ehl-i sünnet inancına ters ve zararlı olarak gördüğü düşünce sistemlerinin bid’at olduğunu savunmuştur. Mu‘tezili, Rafizi, Mürccii ve Hariciler’i bazı görüşlerinden dolayı eleştirmiş ve başta Mu‘tezile olmak üzere diğer ekollerin düşüncelerine karşı tutumunu eserlerinde ortaya koymuştur. Özellikle Fehmü’l-

Kur'ân adlı eserinde Mu'tezile'nin akılcı metodunu kullanarak karşıt görüşlerini belirtmiştir (Erginli, 2020: 13-16).

Ibn Küllab, Kalanisî ve Ahmed b. Hanbel ile beraber Selefî ekolün içinde bulunurken, kelam sıfatı ve Halku'l-Kur'ân meselesindeki düşünceleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel'in tepkisiyle karşılaşmıştır (Yavuz, 1999: 156) Hatta Ahmed b. Hanbel, Muhâsibî'nin Kur'ân hakkında; Yüce Allah katında taşıdığı manalarının kadim, lafızlarını ise mahluk olduğu görüşüne karşı çıkmış ve insanları bu konuda uyaracağını söylemiştir (Erginli, 2020: 13-16). Tarikatların henüz kurumsal bir yapıya kavuşmadığı bir dönemde tasavvuf alanında derin etkiler bırakan Muhâsibî'nin oluşturduğu Sufî ekol, İslâm düşüncesinin teşekkül sürecinde önemli bir mihenk taşı olmuştur. Düşüncelerini, Hz. Peygamber'in (sav) sünnetine ve selef ricalinin yaşam pratiklerine dayandıran Muhâsibî, İslâmî öğretilere sadakat konusunda titizlik göstermiştir. Bu sebeple Eş'ariyye ekolünün görüşleriyle yakınlaşmış aynı zamanda fikirleri Zeynüddin lakaplı İmam el-Gazâlî'nin düşüncesinde belirgin hale gelmiştir (Muhâsibî, 2006: 92).

Gazâlî, üstadı olarak kabul edilen Muhâsibî (Afifi, 2018: 86-87) hakkında, onun muamele ilminde bu ümmetin alimi ve amellerin afetlerinden sakınma noktasında bu ümmetin en üstünlerinden olduğunu ifade etmiştir. (Gazâlî, 1975: 582) Muhâsibî'nin tasavvufî anlayışının dayandığı iki temel esas, nefis muhasebesi ve Yüce Allah yolunda en büyük zorluklarla mücadele etmektir. Hakiki mütedeyyinliğin ölçüsü ise sabır ve ölüme razı olmaktır (Fahri, 2008: 115).

Birçok ilimle ilgilenirken İslâm'ı hayata geçirmede göstermiş olduğu duyarlılık boyutunu, aynı zamanda asıl önemli yanı olan sufî yönünün öne çıkması ortaya koymuştur. Yaşamış olduğu dönemin fikri cereyanları ve toplum hayatında artan refah seviyesi, ahlâki bozulmalar onun zahirî ve bâtinî ilimleri kendisinde toplarken batini yönünün öne çıkmasına vesile olmuştur (Macit, 1996: 71)

Takvada, halde ve ilim noktasında neredeyse emsalsiz diyebileceğimiz Muhâsibî'ye göre “Batınını murakabe ve ihlasla doğrultan kimsenin Allah Teâla'nın zahirini mücahede ve sünnete uymakla süsler” (Yılmaz, 2020: 136). Sunduğu nefis tahlilleri, kalbin ve organların afetleri ile riyanın tehlikelerine dair değerlendirmeleri, eserin 2006 baskısının tahkikçisi Kuvvetli'nin belirttiğine göre, erken dönem tasavvuf

terminolojisi ve kavramsal çerçevenin oluşumunda etkili olmuş ve sonraki sûfî çevreler üzerinde belirgin bir iz bırakmıştır (Muhâsibî, 2006:102). Onun günümüzde bile hala etkilerini devam ettiren eserleri, usulcû ve kelâmcî olmasının yanında zahidliğini de ortaya koymaktadır (Macit, 1996: 72).

Çağdaşı ve öğrencilerinden Ahmed b. Asım el-Antakî'nin (ö. 239/853) Muhâsibî için "kalplerin casusu" lakabını kullandığı, eserin 2006 baskısının tahkikçisi Hüseyin Kuvvetli tarafından aktarılmaktadır (Muhâsibî, 2006: 92). Muhâsibî, tasavvufî anlayışı bir doktrin haline getirmeye çalışmış ve ilk kez zühdü korkuyla birlikte, ancak sevgiye daha fazla vurgu yaparak ele almıştır. O, Yüce Allah tarafından bir lütuf olarak bahşedilen aşk kavramını ortaya koymuş ve tasavvuf tarihinde dönüm noktası sayılan aşk felsefesinin en önemli temsilcilerinden biri olarak görülmüştür. *er-Riâye li Hukukillah* ve *Kitâbu'l-Vasâyâ* gibi önemli eserleriyle bu döneme damga vurmuş, ele aldığı konularla kendisinden sonra gelen mutasavvıfları derinden etkilemiştir (Güngör, 2018: 55).

Muhâsibî, İslâm düşüncesinde, özellikle Sünnî gelenekte, insan psikolojisini tasavvufî bir perspektifle inceleyen ilk ve tutarlı psikolog-filozoftur. Beden-ruh ayrılığına dayanmayan öğretisi, onun büyüklüğünün ve başarısının temel dayanaklarından biridir (H. Aydın, 1976: 44).

3. ESERLERİ

Haris el-Muhâsibî, özellikle tasavvufun ilk döneminde nefis terbiyesi, içsel murakabe ve kalbin hâlleri üzerine yoğunlaşan çok sayıda eser kaleme almıştır. Eserlerinin büyük bölümü ahlak, psikolojik derinlik ve kelâmî değerlendirmeleri bir araya getirerek bireyin manevî gelişimini sistemli bir biçimde ele alır. Yazıları genellikle didaktik üslupla kaleme alınmış olup okuyucuyu kendini sorgulamaya, niyetlerini düzeltmeye ve Allah'a karşı sorumluluğunu idrak etmeye yönlendirir. Muhâsibî'nin bu eserleri yalnızca tasavvufun değil, aynı zamanda erken dönem İslâm düşüncesinin içe dönük ahlak felsefesinin de şekillenmesinde önemli rol oynamıştır (Smith, 1935: 44-47; Massignon'un giriş yazısı için bkz. al-Muhâsibî, 1940, s. XII-XV).

Muhâsibî'nin eserlerinin sayısını tam olarak bilemiyoruz. Sübkî (756/1355) Tabakatu'sh-Şafîiyye adlı eserinde Münavi'nin el-Kevâkibu'd-Durriyye adlı eserinde belirttiklerine göre yaklaşık 150 eser kadardır. (Mahmud, 2005: 25). Bunun yanı sıra

Muhâsibî'ye ait olduğu tartışmalı eserler de mevcuttur. Onun kelama dair yazmış olduğu eserler her ne kadar dikkat çekici nitelikte olsa da, daha çok sûfî kimliği ile öne çıkan düşüncelerini, bugüne kadar intikal etmiş olan çok sayıdaki irşadı amaçlayan, zâhidliği dile getiren eserlerinden tesbit, O'nu tanıma açısından daha öncelikli ve daha ağırlıklı bir tercih olmalıdır, diyebiliriz. (Mahmud, 2005: 25).

Eserlerinde, farklı dönemlerin sorunlarına dair geniş bir perspektif sunulmaktadır. Bu çok yönlü yaklaşım sayesinde, ele aldığı problemlere yönelik bakış açısı ve çözüm önerileri, döneminin genel yaklaşımlarından ayrılmaktadır. Ona yöneltilen eleştirilerin başlıca sebeplerinden biri, bu özgün yaklaşımdır. Ayrıca, eserlerinin dönemin entelektüel sınırlarını aşarak çağının ötesine hitap eden derinlikte olması da bir diğer eleştiri nedenidir.

Muhâsibî eserlerinde soru-cevap üslubunu kullanarak düşündüklerine biçim kazandırmıştır (Aydın. 1976: 23), Bu yöntem aynı zamanda toplumun görüşlerinin ve kanaatlerini açıkça ifade edilmesine yönelik toplumu düşünce olarak canlı tutan, pratik hayata dair bir yöntemdir (Muhâsibî, 2006: 18).

Muhâsibî, soru sorma yöntemini kullanarak bireylerin zihinlerinde oluşan soruları ve sorunları teorik bir zeminde analiz etmiş; bu analizler doğrultusunda, muhataplarının ihtiyaçlarına uygun çözümler sunmaya ve onlara fayda sağlamaya odaklanmıştır. Haris el-Muhâsibî'nin telif ettiği eserler, tasavvufun teorik temellerini atmakla kalmamış, aynı zamanda bireysel ahlâk, içsel disiplin ve ilâhî murakabe gibi konularda erken dönem İslâm düşüncesine derinlik kazandırmıştır. Onun günümüze ulaşan veya en azından ismen bilinen metinleri, kalp, akıl ve nefis eksenli bir insan anlayışını, Kur'ân merkezli bir muhasebe disipliniyle birlikte sunar.

er-Riâye li Hukûkillâh gibi eserlerinde kulun Allah'a karşı sorumlulukları sistematik olarak ele alınırken, Kitâb et-Tevehhüm ölüm, hesap ve ahiret üzerine düşünsel bir derinlik sunar. Âdâbu'n-Nüfûs, nefis terbiyesi ve içsel disiplin üzerinde dururken, Kitâbu Fehmi's-Salât ibadetin bilinç boyutunu işler. Kitâbu'l-Akl, aklın mahiyeti ve doğru kullanımı üzerine yazılmış önemli metinlerden biridir (Köse, 2003: 129-130). Ayrıca Risâletü'l-Müsterşidîn, tasavvufî yolda yürümek isteyenlere yönelik bir rehber

niteliği taşır. Bu eserlerin ortak özelliği, ahlâkî eylemin dayanağı olarak kalp amellerine, niyete ve içsel denetime özel vurgu yapmalarıdır (Uludağ, 1991: 61-63).

Bununla birlikte, Muhâsibî'ye nispet edilen ancak aslı günümüze ulaşmayan bazı eserler de mevcuttur. Kitâbu't-Tefekkür ve'l-İ'tibâr, Kitâbu's-Sabr ve'r-Rızâ, Kitâbu'l-Hubbi li'llâh, el-Murâkabe ve'l-Muhâsebe, Kitâbu Ahkâmi't-Tevbe gibi metinler, adlarından da anlaşılacağı üzere derin ahlâkî ve psikolojik temalara işaret eder. Bu tür eserlerin, sonraki yazarlar tarafından yapılan atıflar sayesinde tanındığı görülmektedir (Atay, 1991: 212-213). Muhâsibî'nin düşünsel mirası, sadece kendi dönemine değil, sonraki asırlara da yön vermiştir.

Özellikle onun kaleminden çıkan bu metinlerde, bireysel sorumluluk duygusu ile ilâhî bilinç arasında kurulan güçlü bağ dikkat çekicidir. Böylece eserleri yalnızca tasavvufî öğretilerin değil, aynı zamanda derin bir psikolojik ve ahlâkî eğitimin de temsilcisi olmuştur (Yıldız, 2015: 47-49; Güngör, 2020: 102-104). Mevcut eserlerin dışında, Muhâsibî'ye atfedilmiş bazı ek eserler bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları asıllarını yitirmiş olup, Muhâsibî veya başka bir yazar tarafından yapılan referanslar aracılığıyla Muhâsibî'ye ait olduğu iddia edilmektedir. İçerikleri hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığımız bu eserler şunlardır: Kitâbu'd-Dimâ, Fehmu's-Sünen, Kitâbu't-Tefekkür ve'l-İ'tibar, Kitâbu'l-Ğıybe, Ahlâku'l-Hakîm, Kitâbu't-Tenbih alâ A'mâli'l-Kulûb fi'd-Delâle ala'l-Vahdâniyye, el-Müntebahât, Risâletü't-Tasavvuf, Kitâbu's-Sabr ve'r-Rızâ, Kitâbu'l-Ba's ve'n-Nüşûr, Muhsebetü'n-Nüfûs, Risâletün-Fi'l-Ahlâk, Kitâbu Ahkâmi't-Tevbe, el-Hisâlu'l-Aşralletî Cerrabahâ Ehlu'l-Muhâsebe, el-Halva ve't-Tanakku'l fi'l-İbâdeti ve Derecâtî'l-Abidîn, el-Murâkabe ve'l-Muhâsebe, Kitâbu'l-Hubbi'l-lâhi Tel ve Merâtibi ehlihi, Muhtasâru'l-Maân, Muâtebetü'n-Nüfûs. Muhâsibî'nin yazdığı birçok eser günümüze ulaşmamış, günümüze ulaşan eserlerin de tamamı henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Ancak mevcut çeviri eserlerinden, onun derin bir ilmi birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Ehli Sünnet'in kurucu filozoflarından biri sayılmasının yanı sıra, İslâm düşünce tarihinde sufî dünya görüşünün ilk teorisyeni olarak kabul edilmesi, Muhâsibî'nin çok yönlü bir ilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır. Er-Riaye adlı eseriyle tasavvuf felsefesine pek çok yeni kavram ve bakış açısı kazandırmakla birlikte, bu eser aynı zamanda kelami düşüncelerinin de günümüze ulaşmasına olanak tanımaktadır.

Eserlerinden anlaşıldığı üzere, Muhâsibî İslâm'ın yüce erdemlerinden olan takva ilkesini benimsemiş, bu ilkeyi hayatında uygulamış ve diğer insanlara da bu doğrultuda öğütler vermiştir. Muhâsibî'nin bu eserleri, onun yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir tasavvuf anlayışına sahip olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu metinler üzerinden Muhâsibî'nin nefis, kalp ve akıl kavramlarına verdiği anlamı daha iyi kavrayabilmek mümkündür. Bu bağlamda eserleri, bu tezin temel izleği olan Tanrı-insan ilişkisini tasavvufî-psikolojik bir çerçevede değerlendirebilmek için başvuru niteliğindedir.

4. MU'TEZİLE VE EHL-İ SÜNNET'E BAKIŞI

Muhâsibî, düşüncesi, hem aklî delillendirme hem de kalbî muhasebe zemininde gelişmiş ve bu yönüyle dönemin kelâmî tartışmalarına katılmıştır. Özellikle Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki itikadî ayrışmalar bağlamında Muhâsibî'nin tutumu, özgün bir denge arayışını yansıtır. O, bir taraftan akla ve nedensel açıklamaya verdiği önemle Mu'tezilî düşünceye yakınlaşır, diğer taraftan imanın mahiyetini kalbî tasdik olarak yorumlayarak Ehl-i Sünnet çizgisinde kalır.

Muhâsibî, insanın içsel dünyasını kavramaya çalışırken sıklıkla akıl yürütmeyi esas alır. Bu yönüyle Mu'tezile'nin rasyonalist tutumuna belirli ölçüde yaklaşır. Özellikle Allah'ın adaleti, kulun fiilleri ve sorumluluk ilişkisine dair görüşlerinde aklın belirleyici bir unsur olduğunu vurgular: “Allah, adaleti gereği hiçbir kula zulmetmez. Herkes, niyet ve iradesine göre hesaba çekilir”(Muhâsibî,1998: 80) .

Bu ifade, Mu'tezile'nin “Allah'ın adaleti” anlayışıyla ortaklık kurar. Ancak Muhâsibî, Tanrı'nın adaletini mutlaklaştırmak adına kudretini sınırlayan Mu'tezile yaklaşımına mesafeli durur. Ona göre Allah, mutlak adil olduğu kadar mutlak irade sahibidir ve kullar üzerindeki tasarrufu bütünüyle ilahi hikmetle ilişkilidir (Özdemir, 2008: 155).

Muhâsibî'nin Ehl-i Sünnet çizgisine en çok yaklaştığı nokta, imanın mahiyeti konusudur. Mu'tezile, imanı “bilgi ve ikrar” ile sınırlandırırken, Ehl-i Sünnet ise buna “tasdiki” de ekler. Muhâsibî bu noktada kalbin derinliklerinde yaşanan bir tasdiki vurgular: “İman, kalbin tasdiki ve sadakatiyle tamamlanır. Söz ve amel bu sadakatin yansımasıdır”(Aydınlı, 2017: 132).

Bu ifade, imanı salt zihinsel bilgiye indirgemeyen, onu kalbî yönüyle bütünleştiren bir anlayışı ortaya koyar. Bu yönüyle Muhâsibî, imanın psikolojik derinliğini açığa çıkararak Ehl-i Sünnet'teki tasdik vurgusunu felsefî bir temele oturtur. Muhâsibî'nin yaklaşımı, kelâmî dogmatizme ve mutlak akılcılığa olduğu kadar, kuru zahircilikten ibaret bir dinî anlayışa da eleştiridir.

O, Mu'tezile'nin bazı yönlerini –özellikle sebep-sonuç ilişkisini açıklamada kullandığı mantıksal yapıyı– benimserken, dini yaşantının duysal ve sezgisel boyutunu ihmal etmediği için Ehl-i Sünnet'in ruhuna daha yakın durur. Bu anlamda onun düşüncesi, Platon'un ruh üçlemesi, Augustinus'un içebakış yöntemi, ya da Gazâlî'nin sezgisel bilgi anlayışıyla da karşılaştırılabilir. Muhâsibî'nin Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'e bakışı, klasik mezhepler arası tercihten ziyade, bir varlık ve bilgi anlayışının inşası olarak değerlendirilmelidir. O, her iki gelenekteki mutlakçılığa karşı, insanın sınırlı oluşunu kabul eden ama hakikati arama çabasını ahlâkî bir vecibe sayan mistik-felsefî bir yol ortaya koyar.

Muhâsibî'nin yaklaşımı, akıl ve kalbi birbirine bağlayarak insanın içsel dünyasının derinlemesine kavranmasını amaçlayan, İslâm düşüncesinde bireysel arayış ve ahlâkî sorumluluğu ön plana çıkaran özgün bir perspektif olarak değerlendirilebilir.



İKİNCİ BÖLÜM

MUHÂSİBÎ'DE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesinde Tanrı'nın her şeyden önce yoktan yaratıcı bir varlık olduğunu vurgulanmış ve filozoflar Tanrı-evren ilişkisini bir Halik-mahlûk yaratan-yaratılan ilişkisi olarak belirlemişler. Onlara göre, Tanrı'nın evrenle ilişkisi her zerresi bilinçli olarak gerçekleştirilen, hikmetli, gayeli ve sürekli bir etkinliktir. Tanrı hem evrenle hem de tabiatın en yetkin varlığı olan insanla doğrudan ve her an iş başında olan bir münasebet içerisindedir. İslâm filozofları, çoğu zaman filozofik çelişkileri de göze alarak, Tanrı'ı Kur'ân ayetleri doğrultusunda bir sevgi ve ibadet nesnesi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre Tanrı, nitelikleri olan bir varlıktır ve bundan ötürü bir şahıstır. Bu nedenledir ki, o, bir kişi olarak müminin muhatabıdır ve dualarına bizzat mukabele eden bir destekçi olarak onun yanındadır. Sadece doğal düzenin değil toplumsal hayatın tüm olayları da onun sürekli iş başında olan müşahedesi ve yeri geldiğinde müdahalesi altında gerçekleşmektedir. Müslüman teologların çerçevesini belirlediği bu dini teizm, Tanrı'yı demiurgos olarak değil bir müdebbir/yönetici/çekip çeviren olarak kabul etmektedir. Buna göre, yaratma, Tanrı'nın yetkinlik niteliklerinden yalnızca bir tanesine işaret etmektedir ve o bütün yetkinliklere sahiptir. Tanrı'yı, müdebbir olarak belirlemek bu dini teizmin en belirgin vasıflarından bir tanesidir ve bu şekilde Allah “düşüncenin düşüncesi” olmaktan kurtarılmaktadır. Onun fiili mutlaktır, ama tikel-tümel olup biten her şeyi kuşatmaktadır (Aydınlı, 2007: 22).

Genel olarak İslâm teologlarına göre Tanrı hem doğru düşünmenin hem de erdemli davranışın ölçütüdür ve bütün ilmi, edebi, dini ve sanatsal faaliyetlerle ahlaki, dini davranışların nihai gayesidir. Bu anlayışa göre, insan, böylece, Tanrı'ı, ilişki kurabileceği bir muhatap olarak, bir “sen” olarak karşısında bulmaktadır. Müslüman teologlar, Grek felsefi teolojilerinden farklı olarak, Tanrı anlayışı yanında, Tanrı insan ilişkisinin bir bakıma başlangıcını teşkil ve temsil eden ve dini kavram ve kurumların en

merkezi olanını oluşturan peygamberlikle ahiret inancını da sistemlerinin temelleri olarak belirlemişlerdir (Aydınlı, 2007: 23).

Muhâsibî hem maddi hem manevi alanlardaki varlıkların var ve bunların birer hakikat olduğunu kabul eder. Ona göre, her iki alemde; fizik ve metafizik alandaki varlıklar, gerçekten vardır. Muhâsibî varlık ve gerçekliğini kabul ettiği bu varlık alanlarının başına Tanrı'nın varlığını koymaktadır: “Tanrı, Ehl-i Sünnet'in öngördüğü sıfatlarla muttasıf yegane ilahtır (Muhâsibî, 2009:69).

O ilktir, ismi yücedir. Hiçbir zaman yok olmayacak ezeli bir varlıktır bu sıfatı ondan başkası hak etmemiştir ve hem de layık değildir o hep tek olup beraberinde hiçbir şey bulunmaz... O şeyleri yoktan -kadim olan veya olmayan herhangi bir şeyden değil- yarattı eşyayı irade ettiği şekilde temelden ve baştan yaratan odur mülkünde hiçbir ortağı yoktur her şey onun memlûküdür. Allah; mahlûku ve onlar üzerindeki tedbir, kudret, rızık, öldürme ve diriltmesi ile yegane söz sahibidir” (Muhâsibî, 2009: 69). Yaratma ve emir ona aittir (Muhâsibî, 1988: 120).

Muhâsibî, Mu'tezile'nin görüşlerinin İslâm inancına zararlı olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin İslâm toplumları üzerindeki etkisini önlemek ve insanın Tanrı karşısında aklına dayanarak benlik iddiasından vazgeçmesini sağlamak amacıyla, her fırsatta insanın faaliyetlerindeki aklın rolüne dikkat çeker. Muhâsibî, aklın sorumluluğunun temeli olarak kabul eder ve aklın, Tanrı'nın kullarını sınamak için varlıklarına yerleştirdiği bir kabiliyet olduğunu savunur (Yıldız, 2015: 39).

Erginlik çağına ulaşan insanlar için akıl, bir delil olarak varlıklarına yerleştirilmiştir; Tanrı onlara akılları aracılığıyla hitap eder, akıllarından dolayı onlara vaatlerde bulunur, emirler verir, yasaklar koyar ve teşvik eder. Hâris el-Muhâsibî, Allah'ın varlığına ilişkin delilleri iki ana epistemolojik düzlemde temellendirir: akla ve kalbe hitap eden deliller. Ona göre Kur'ân-ı Kerîm, bir yandan aklın nedensellik ilkesine dayanarak Allah'ın varlığını zorunlu bir sonuç olarak gösterirken (Uludağ, S. 1991: 220), diğer yandan insanın içsel yapısında kök salmış bir marifet ve sezgi yoluyla Tanrı'nın varlığını doğrudan tecrübe edebileceğini ortaya koyar (Kılıç, M. 2005: 85-87).

İlk delil, klasik anlamda kozmolojik bir argümantasyona karşılık gelir: Her meydana gelen şeyin bir sebebi vardır ve nihayetinde bu zincirin ilk sebebi mutlak ve ezelî bir varlık, yani Allah olmalıdır. (Fahri, M. 2002: 59-61). İkinci delil ise, kalp ve vicdana yönelen sezgisel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımda Tanrı'nın varlığı, mantıksal çıkarımın ötesinde, insanın içsel tanıklığıyla ve fitrî bilinciyle kavranır (Nasr, S.H, 2003: 144-146). Muhâsibî, “Gökleri ve yeri yoktan var eden Allah hakkında şüphe olur mu?” (İbrâhîm, 14/10) ayetini bu bağlamda yorumlayarak, bu tür sezgisel delilin insan kalbinde doğrudan bir yakîn (kesin bilgi) hâlini aldığını ifade eder. Bu ikili yaklaşım, Batı felsefesindeki bazı düşünce biçimleriyle anlamlı bir paralellik içerisindedir. Muhâsibî'nin akla dayanan kozmolojik delili, özellikle Thomas Aquinas'ın *quinque viae* (beş yol) adlı Tanrı delilleri arasında yer alan “ilk hareket ettirici” ve “zorunlu varlık” kavramlarıyla örtüşür (Aquinas, T., 2013: 27-32). Aquinas da Muhâsibî gibi, evrende gözlemlenen hareket, değişim ve nedenselliğin kendi başına açıklanamayacağını ve zorunlu olarak bir ilk nedenin, yani Tanrı'nın varlığını gerektirdiğini savunur (Yıldırım, 1996: 231-234).

Kalbe ve vicdana hitap eden sezgisel delil ise, daha çok Blaise Pascal'ın *Düşünceler* adlı eserinde geliştirdiği Tanrı'ya dair “kalbin sezgisi” anlayışıyla benzeşir. (Efil, 2009: 187). Pascal, aklın Tanrı'yı tümüyle kavrayamayacağını, fakat kalbin kendine özgü bir bilgisi olduğunu ve bu bilginin Tanrı'yı sezgisel olarak tanıdığını ileri sürer. Ona göre “Kalbin kendine has gerekçeleri vardır, aklın bilmediği” (Karlı, 2010: 198-202). Bu yönüyle Pascal'ın felsefesi, Muhâsibî'nin kalbî tanıklık ve vicdanın marifetiyle ulaşılabilecek bir ilahi bilgi anlayışıyla yakın temastadır.

Immanuel Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Tanrı'nın varlığına dair spekülâtif akıl yürütmeleri sınırlaması, Muhâsibî'nin aklın ötesine geçen kalbî sezgi vurgusuyla örtüşmese de, aklın yetersizliğine dair bir ortak farkındalık içerir. Kant, Tanrı'nın varlığını ne ispat ne de inkâr edebileceğimizi, bu meselenin pratik aklın konusu olduğunu ileri sürer (Tura, 1998: 55-60). Muhâsibî'nin nazarında insan, Tanrı bilgisine yalnızca akılla değil, kalp ve vicdan gibi içsel yetkinliklerin de dâhil olduğu çok katmanlı bir varoluş üzerinden ulaşır. Bu çerçevede bilgi, salt rasyonel bir faaliyet olmaktan çıkar; ahlâkî duyarlılıkla yoğrulmuş, sezgiyle derinleşmiş ve içsel arınmayla kemale ermiş bir tecrübenin neticesi hâline gelir. Muhâsibî'ye göre hakikatin bilgisine ulaşmak, aklın analitik kapasitesini kalbin manevî sezgisi ve vicdanın ahlâkî yönelimiyle bütünleştiren

bir epistemolojik bütünlüğü gerektirir. O insanın kurtuluşunun birinci şartının Allah'ın kendisini tanımaya imkân verdiği yollarla Allah'ı tanımaktadır (Mahmud, 2005: 101).

Muhâsibî'ye göre insan, Allah'ın verdiği mezkûr ihsanları hatırlar ve bunlar üzerinde düşünürse, O'nun güzelliğini ve kudretini, kendi varlığının acizliğini idrak eder. Bu idrak düzeyine ulaşmanın yolu, Allah'ın yeryüzündeki ayetlerini müşahededir (Muhâsibî, 2013a: 38-42).

1. TANRI'NİN MAHİYETİ

Tanrı ya da Tanrıların varlığı meselesi, bu varlığın lehine veya aleyhine sunulan kanıtlar, iddia edilen Tanrı'nın nitelikleri, bu Tanrı'nın evren ve insanla olan ilişkisi üzerine felsefe ve ilahiyat alanında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Varlığı kabul edilen Tanrı, nasıl bir nitelikte olacaktır? Yaşadığımız bu evrene ait olmayan aşkın bir Tanrı mı, yoksa onunla iç içe geçmiş, evrenin kendisi olan içkin bir Tanrı mı? Ya da bu evreni yoktan var eden bir Tanrı mıdır, yoksa evreni yaratıp onun işleyişine müdahale etmeyen veya peygamberler ve kitaplar göndererek tarihin akışını değiştiren sürekli bir Tanrı mıdır? Bunun yanı sıra, kabul edilen Tanrı'nın bu evrenle ilişkisi nasıldır? Bu sorular, felsefe alanında yıllarca tartışma konusu olmuş ve çok çeşitli sonuçlar ortaya çıkmıştır. Yapılan çalışmalar, Tanrı'nın felsefede ispatlanacak bir konumda olduğunu göstermektedir.

Muhâsibî'nin üzerinde en çok durduğu kelâmî konuların başında Allah'ın¹ isim ve sıfatları gelmektedir. İbnu'l-Esîr, Muhâsibî'nin Allah'ın ispatı ve sıfatları konusunda ilk konuşan kimse olduğunu ifade eder (Yüce, 2014: 283).

Muhâsibî, kabul ettiği maddi ve manevi varlık alanlarının en başına Tanrı'nın varlığını yerleştirmektedir: “Tanrı, Ehl-i Sünnet'in öngördüğü sıfatlarla donatılmış yegâne ilahtır.” Tanrı, başlangıcı olmayan ve ismi yüce olan ilk varlıktır. Bu ezeli sıfat, sadece Tanrı'ya özgüdür ve başka hiçbir varlık bu sıfatı hak etmemiştir ve layık da değildir. Tanrı, daima tek olup yanında hiçbir şey bulunmaz. O, tüm varlıkları yoktan –kadim olan ya da olmayan herhangi bir şeyden değil– yaratmıştır. Eşyayı irade ettiği şekilde temelden ve baştan yaratan odur. Tanrı'nın mülkünde hiçbir ortağı yoktur ve

¹ Bu çalışmada akademik üslup gereği bölüm başlıklarında ‘Tanrı’ kavramı kullanılmaktadır. Ancak Muhâsibî'nin metinlerinde geçen özgün ifade ‘Allah’ tır. Metin sadakati açısından doğrudan alıntılarda ‘Allah’ kelimesi korunacaktır.

kendisinden başka her şey onun mülküdür (Muhâsibî, 2009: 69). “Allah, mahlukatı ve onlar üzerindeki tasarruf, kudret, rızık, öldürme ve diriltme yetkisiyle yegâne söz sahibidir.” “Yaratma ve emir ona aittir.” Muhâsibî, Tanrı’nın varlığını bu şekilde tasvir ve nitelemektedir (Muhâsibî, 2008: 88).

O, mutlak gerçeklik olarak yalnızca Tanrı’yı kabul eder; zira Tanrı, Ehl-i Sünnet’in teşhis ettiği üzere ezeli, ebedî ve mutlak kemal sıfatlarına sahip yegâne varlıktır. Bu bağlamda Tanrı, yalnızca başlangıcı olmayan bir ilk neden değil, aynı zamanda varlığın anlamını belirleyen nihai ontolojik temeldir. Muhâsibî, Tanrı’nın zatında teklik arz ettiğini ve herhangi bir ortaklık ya da benzerliğin O’na nispet edilemeyeceğini vurgular. Tanrı, varlık âleminin hem yaratıcısı hem de sürdürücüsüdür; mahlûkat üzerindeki kudreti, onları var kılmakla sınırlı değil, aynı zamanda rızıklandırmak, öldürmek ve diriltmek gibi bütün tasarrufları kapsayan bir iradeye dayanır. Böylece yaratma ve emir, yalnızca O’na ait olup, Tanrı’nın kozmik düzende mutlak fail oluşunu tescil eder (Filiz, Ş. 1990: 54).

Muhâsibî yaratılmışın varlığını yaratanın kendisi olarak görüp, varlığı bizatihi tek kabul etmek diyebileceğimiz “varlıkta birlik” nazariyesine gelinece; filozofumuzun varlık felsefesinde bu düşünceye dair hiçbir iz bulunmamaktadır. O, yaratanla yaratılan arasını büyük bir titizlikle ayırıyor ve her birini kendi varlık karakterine has sıfatlarla niteliyor ve şöyle diyordu: “Tanrı Ehl-i Sünnetin kabul ettiği sıfatlarla mutassıf tek ilahtır.” “İnsan yaratan, ona yaratılışını fark edebilecek akli kabiliyetle birlikte pek çok nimet veren O’dur.” Bu ve benzeri ifadeler, varlıkta birlik görüşüne yorumlanamayacak kadar uzak ve farklı bir anlam taşımaktadır (Muhâsibî, 2009: 78).

Muhâsibî, öncelikle Tanrı’nın günahları affeden ve sorumluluk bırakmayan yönüne dikkat çekerek ilahi rahmet ve mağfiretin sınırsızlığını belirtir. Ardından, O’nun “her şeye gücü yeten,” “kudretli” ve “iradesini her durumda yürüten” olduğunu ifade etmesi, ilahi kudretin mutlak ve evrensel niteliğini gösterir. Bu, sadece fiziki yaratılışı değil, aynı zamanda varoluşun her anını kapsayan bir egemenliği ifade eder. “Yaratılmışların halini iyileştiren” ifadesi ise, ilahi lütuf ve hikmetin yaratılış üzerindeki pozitif etkisine işaret eder (Muhâsibî, 2008: 83)

Muhâsibî'nin Tanrı tasavvurunun en dikkat çekici yönlerinden biri, O'nun ilminin (ilim sıfatı) mutlak ve kapsayıcı oluşudur. “Her şeyden önce var olan ve varlığının sonu olmayan” ifadesi, Tanrı'nın ezeliyet ve ebediyetini belirtirken, “küçücük varlığın en küçük bir kıpırdama sesini, keskin zekâlinin imalı davranışını, akıllarda art arda sıralanan tasarımları ve ardındaki maksadı bilir. En gizli sırlardan ve vicdanlarda saklı düşüncelerden haberdardır.” şeklindeki detaylı açıklama, ilahi ilmin en ince ayrıntılara, gizli niyetlere ve içsel düşüncelere dahi nüfuz ettiğini gösterir. Bu, sadece dışsal eylemleri değil, aynı zamanda insanın en derin içsel dünyasını, bilinçaltını ve niyetlerini de bilen mutlak bir her şeyi bilici (omniscient) varlık tasavvurudur (Muhâsibî, 2008: 83).

Özetle, Muhâsibî'nin bu tanımlaması, Tanrı'yı mutlak kudret, irade ve ilim sahibi, yaratılmışlardan aşkın ancak onlarla sürekli etkileşim halinde olan, rahmet ve adaletle muamele eden, ezeli ve ebedî bir varlık olarak sunar. Bu, hem teolojik hem de ahlaki açıdan derin sonuçları olan bir Tanrı anlayışıdır. Hilmi Ziya Ülken Muhâsibî'nin Allah'ın varlığına ilişkin yaptığı delillendirme konusunda dini tecrübe delilini metod olarak kullandığını söylemektedir. Zira dini tecrübe insanın Tanrı ile buluşmasıdır. Zihinsel, duygusal ve iradeye dayanan bu karmaşık duyguyu anlamlandırmada bir anlam kargaşası söz konusudur. Bu olgunun çok boyutlu ve varoluşsal doğasından kaynaklanmaktadır. Dini tecrübeyi dini bilginin özü sayıp bir metod olarak kullanılmaktadır. Haris el-Muhâsibî de bu metodu kullananlardan biridir (Ülken, 1963: 34).

Ancak Muhâsibî, yalnızca dini tecrübe delilini metod olarak kullanmamaktadır. Onun eserleri ve düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla, inayet delili ile de Allah'ın varlığını ispat etmektedir. İnayet delili, evrende gözlenen düzenin kendiliğinden meydana gelemeyeceğini; âlemin varlığı, estetik görünümü, uyumlu işleyişi ve belirli bir süre boyunca bozulmadan devam etmesinin, ancak sonsuz kudret sahibi ilahi bir varlığa bağlanması halinde mümkün olduğunu savunur. Bu bağlamda, Muhâsibî'nin Allah ile ilgili düşüncelerinde, Allah'ın varlıkları yaratması ve onlara bir düzen vermesi, yaratılmış varlıkların Allah olmadan varlığını sürdüremeyeceğini ifade etmesi, bu düşüncemizi desteklemektedir. Tanrı'nın varlığı hakkında Muhâsibî'nin görüşlerine yer verirken, onun Allah'ın sıfatlarından da bahsettiğini görüyoruz.

Muhâsibî, Allah'ı İslâm'ın temel kaynaklarının tarif ettiği sıfatlarla tasvir etmektedir. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını hem dini tecrübe hem de inayet

delili ile ispat ederken, İslâm'ın temel öğretilerine sadık kalarak Allah'ı yüce ve eşsiz bir varlık olarak tanımlamaktadır (Muhâsibî, 2008: 84).

Muhâsibî'ye göre, hiç kimsenin, Allah'ın kendi zatına ilişkin övgüleri, isim ve sıfatları konusunda neshin caiz olduğuna inanması helal değildir. Allah; kendi zatını kusursuz sıfatlarla nitelemiştir. Bu konularda neshe cevaz verenler; Allah'ın kendi güzel isimlerini, daha çirkin isimler, kusursuz ve yüce sıfatlarını eksik, kusurlu ve daha bayağı sıfatlarla değiştirebileceğini kabul ve kendi zatına ilişkin tertemiz ifadelerine eksiklik ve kusur izafe etmiş olurlar. Allah bu gibi şeylerden münezzehtir (Muhâsibî, 2006: 241). Allah'ın lütfu ile düşünme konusunda kemal noktası yoktur. Çünkü Allah'ın ilmine, sıfatlarına, takdir ettiği ceza ve mükafatta sınır yoktur. Hiç kimse Allah'ın sıfatlarını tam anlamı ile bilemez (Muhâsibî, 2006: 154).

Muhâsibî'nin Allah'ın sıfatlarını aşkınlık ve bilinemezlik merkezinde ele alışı, Hristiyan teolojisinde Aquinas'ın “negatif teoloji” yaklaşımını hatırlatır. Aquinas'a göre Tanrı'nın zatı tam anlamıyla bilinemese de sıfatları insan idraki için yol göstericidir (Aquinas, 2013: 87). Benzer biçimde Gazâlî de sıfatların hem zatla ilişkili hem de ondan ayrı düşünülemeyeceğini belirtir (Gazâlî, 2002: 59). Dolayısıyla Muhâsibî'nin sıfat anlayışı, hem İslâm hem Batı geleneğinde metafizik bir denge arayışına işaret etmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında ise ana hatlarıyla bahsettiğimiz Mutlak Varlık Tanrı'nın söz konusu edilen bazı sıfatlarını açıklamaya çalışacağız.

1.1. Tanrı'nın Varlığı ve Birliği

Muhâsibî'nin marifet (manevî bilgi, Tanrı'yı bilme) anlayışı, İslâm tasavvufunda epistemolojik bir kırılma noktasıdır. Ona göre bilgi, sadece aklın değil, kalbin de faaliyetidir. Ancak bu kalp, sıradan bir duygu merkezi değil, ilahi nurla aydınlanmaya açık olan varoluşsal bir bilinç sahasıdır.

Marifet, Muhâsibî için nihai bir epistemolojik gayedir; çünkü insan, yaratılış itibarıyla Tanrı'yı tanımak ve O'na yönelmek üzere kurgulanmıştır. Bu düşünce, Plotinos'un “Bir'den taşma” öğretisini hatırlatır: Varlıklar, Bir'den taşar ve ona doğru geri dönüş (epistrophê) arzusuyla yanarlar. Muhâsibî'de bu dönüş, marifet yoluyla olur.

Ancak bu bilgi, soyut değil tecrübîdir; nefsin terbiyesi, kalbin tasfiyesi ve takvanın inşasıyla elde edilir (Plotinos, 2015: 77).

Muhâsibî Allah'ın sıfatları konusunda düşüncelerine gelince o Cehm b. Safvân'ın kabul ettiği görüşü reddeder. (Mahmud, 2005: 104) Cehm, Allah'ın sıfatlarını inkar eder ve bunların zat-ı ulûhiyetin cevher içerisinde olduğu görüşünü ileri sürer. (Şehristani, 2008: 91). Muhâsibî aynı şekilde bu görüşü kabul eden Mu'tezile'nin görüşünü de reddeder. Muhâsibî'nin Cehm'in ve Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarıyla ilgili görüşlerini reddettikten sonra Kur'ân'ın yaratılmamış olduğunu kabul eden görüşü benimsemiş olması Muhâsibî'nin Yüce Allah'ın zatı ile birlikte sıfatlarının da var olduğuna inanan bir kimse olduğunu ve onun Ehl-i Sünnet saflarında konumunu belirlemiş olduğunu göstermektedir. O sıfat meselesinde Mu'tezile'ye karşı mücadele vermiş kimseler arasında sayılmakta, bu hususta sıfatların varlığını ortaya koyan ayetlere dayandığını, böylelikle de Malik ve Ahmet b. Hanbel ile aynı görüşü paylaşmış olduğunu belirtmektedir (Şehristani, 2008: 36-37).

Muhâsibî'ye göre, hiç kimsenin, Allah'ın kendi zatına ilişkin övgüleri, isim ve sıfatları konusunda neshin caiz olduğuna inanması helal değildir. Allah; kendi zatını kusursuz sıfatlarla nitelemiştir. Bu konularda neshe cevaz verenler; Allah'ın kendi güzel isimlerini, daha çirkin isimler, kusursuz ve yüce sıfatlarını eksik, kusurlu ve daha bayağı sıfatlarla değiştirebileceğini kabul ve kendi zatına ilişkin tertemiz ifadelerine eksiklik ve kusur izafe etmiş olurlar. Allah bu gibi şeylerden münezzehtir (Muhâsibî, 2006: 241) Allah'ın lütfu ile düşünme konusunda kemal noktası yoktur. Çünkü Allah'ın ilmine, sıfatlarına, takdir ettiği ceza ve mükafatta sınır yoktur. Hiç kimse Allah'ın sıfatlarını tam anlamı ile bilemez (Muhâsibî, 2006: 154)

Tanrı'nın birliği veya tekliği, felsefede ve dinde farklı farklı yorumlanmıştır. Gerek İslâm, gerekse Yahudi ve Hristiyan fikir tarihlerinde tartışma konusu olan bütün klasik deliller, monoteizme işaret etmektedir. Kozmolojik delilin ilk yahut yeter sebebi, teleolojik delilin Düzen ve Gaye koyucusu, ahlak delilinin Ahlakî Hakimi hep Tek'tir. Sözcüleri, iki Tanrı düşünürsek Vacib'ül-Vücut'dan bahsedemeyiz; çünkü o zaman bu terimin hiçbir anlamı kalmaz. Yine iki veya daha çok Tanrı düşünürsek, Kur'ân deyiimiyle "yer veya gökler fesada uğrar" (Enbiya, 21/22); yani hiçbir düzen kalmaz ve âlem Tanrıların farklı gayelerinin bir arenası haline gelir (Aydın, 2001: 137)

İslâm filozoflarına göre de Allah gerçek anlamda tektir. Farabi'ye göre ilk neden birdir ve akıldır, bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir, her türlü eksiklikten (naks) münezzehtir, varlığı en üstün (efdal) varlıktır ve diğer bütün varlıklardan önce gelir. Varlık mükemmelliği bakımından da en üst mertebededir (Kamil). O'nun varlık ve tözüne (cevhere), yokluğun karışması hiçbir şekilde mümkün değildir. İlk var olan, tözü bakımından kendisinden başka herhangi bir varlığın, O'nun varlığına sahip olması imkânsızdır. Aynı şekilde ilk olanın zıddının olması da imkânsızdır. İlk Olan, zihni bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünendir. (Farabi, 1990: 1-7)

Allah'ın birliği ile ilgili olarak Kur'an'a baktığımız zaman, bu birliğin şu şekilde ortaya konduğunu görebiliriz. Müzzemmil suresinde "O doğunun da batının da Rabbidir. O'ndan başka ilah yoktur. Öyleyse yalnız O'nun himayesine sığın, yalnız O'na güven" (Müzemmil, 73/9). Burada esasen "bir" ve "tek" kelimeleri kullanılmamış olmasına rağmen Allah'ın birliğini göstermektedir. Cümlenin "bir" oluşunu ifade etmektedir. Diğerinin özelliği, "ilah" kelimesine "tek" ve "bir" sıfatını eklemiş olmasıdır. Böylelikle, ilahın tekliğini ve birliğini en açık ve seçik bir biçimde açıklamıştır.

Muhâsibî Allah'ın bir ve tek olduğu üzerine deliller sunmaktadır. Ona göre kâinattaki ahenk içerisindeki kaynaşmayı bir tek yaratıcının buyurmasının kaçınılmaz olduğunu açıklamaktadır. Çünkü ikinci bir yaratıcı olsaydı bu ahenk var olamazdı. İki kişi bir araya geldi mi kaçınılmaz olarak bu ikisinin iradeleri arasında ayrılık ve çatışma ortaya çıkar. Çünkü bu ikisinden her birisi mülkün tamamının kendisinin olmasını isteyecektir. Böyle olmadan da kemal olmaz (Mahmud, 2005: 103). Eğer bu iki varlıktan birisi mülkün tamamının kendisinin olmasını istemeyecek olursa o halde eksiklikle nitelendirilmeyi kabul ediyor demektir. Eksiklikle kabul eden muhtaçtır, muhtaç olan da mahlûktur (Mahmud, 2005: 103). Eğer mülkün ve kemalin tamamını isteyen diğeri bunların ikisini de elde edemeyecek olursa aciz demektir. Kendisi için dilediğini gerçekleştirmekten aciz olanın ise başkası için istediklerini gerçekleştirmekten daha aciz olması kaçınılmaz bir şeydir. O halde bizler ancak birisi doğru olan iki durum ile karşı karşıyayız. Ya her ikisi de istediklerin elde etme kudretine sahiptirler ya da onlardan birisi istediğini elde etme kudretine sahiptir. Her ikisinin de istediklerini elde etme kudretine sahip olduklarını varsaymak imkânsızdır. Çünkü bu ikisinden her birisi kemalin kendisinin olmasını ister, iki iradede birisinin gerçekleştirilmesi ise diğer iradenin yok

olmasını gerektirir. İki iradenin bir anda gerçekleştirilmesi ise mümkün değildir. Çünkü bu iki iradenin her birisi mülkün tamamının kendisinde olmasını ister (Mahmud, 2005: 103).

Muhâsibî'nin görüşünden yola çıkarak, eğer birden fazla Tanrı olsaydı bu Tanrıların ya tamamen aynı özelliklere sahip olmaları gerekmekte ki o zaman iki ayrı varlıktan bahsetmeye gerek duyulmamalı veya bu Tanrılardan biri diğerinin sahip olduğu en az bir özelliği eksik olmalıydı. Ancak bu durumda da eksik olan bir varlığa bizim Tanrı sıfatını eklememiz mümkün olamaz.

Muhâsibî'nin Allah'ın vahdaniyetine dair yazdıklarından ise bize pek çok şey ulaşmıştır. Muhâsibî'nin en çok üzerinde durduğu konu da budur. Bu hususta o da birçok Müslüman ile aynı durumdadır. Genel olarak Müslümanlar nezdinde bu meselenin önemi, Kur'ân-ı Kerim'in ve Peygamber (s.a.v) in buna öncelik vermiş olmasından kaynaklanmaktadır (Mahmud, 2005: 102). Muhâsibî'nin vahdaniyet ile ilgili olarak kaleme aldıklarının çoğunda dayandığı bir delil vardır. Bu da kainatın her bir yanında egemen olan mükemmel uyum ilkesi üzerinde yükselen delildir. (Mahmud, 2005: 102). Bu kainattaki bütün varlıklar belli bir maksat için var edilmiştir. Bunun her bir parçası onunla irtibatlı bulunan bir başka parçaya esas teşkil etmektedir. Bu da icra ettiği fonksiyon itibarıyla bir başkasının esasıdır. Dolayısıyla her bir parça bir başkasına hizmet ederken onun dışındaki bir diğer parça da kendisine hizmet etmektedir (Mahmud, 2005: 102).

Muhâsibî'nin düşüncesi, İslâm tefekkür geleneği içerisinde hem epistemolojik hem ontolojik bir sürekliliğin ve derinliğin taşıyıcısıdır. Onun “marifet” anlayışı, klasik bilgi kuramlarının ötesine geçen, kalbi merkeze alan bir varlık-bilgi bütünlüğü inşa eder. Bu anlayışta bilgi, yalnızca aklın analitik faaliyeti değil, aynı zamanda nefsin arınması ve kalbin saflaşmasıyla elde edilen varoluşsal bir tecrübedir. Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinin sezgisel bilgiye açılımını temsil ederken, aynı zamanda Plotinos'un “epistrophê” yani Bir'e dönüş metafiziğiyle felsefi anlamda paralellikler gösterir. Ancak Muhâsibî'nin farkı, bu dönüşün salt teorik değil, ahlaki ve pratik bir tezkiye süreciyle mümkün olduğunu vurgulamasıdır. Bununla birlikte Muhâsibî'nin Allah'ın sıfatları ve tevhid anlayışı bağlamındaki görüşleri, kelâmî ve felsefi gelenek arasında denge kurma çabası olarak okunabilir. Özellikle Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını inkar eden

yaklaşımına ve Kur’ân’ın yaratılmış olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkışı, onun Ehl-i Sünnet çizgisindeki metafizik birliği savunduğunu gösterir. Bu yönüyle Muhâsibî, hem varlıkta hem de bilgi alanında Allah’ın mutlak birliğini korumaya çalışan bir düşündürdür.

Vahdaniyeti ispat sadedindeki delilleri, yalnızca kelâmî değil, aynı zamanda kozmolojik ve ahlaki temellere de yaslanmaktadır. Evrenin düzen ve uyum içerisindeki işleyişi, O’nun birliğine hem bir aklî hem de varoluşsal tanıklık sunar. Bu delillendirme biçimi, klasik felsefede Farabi’nin ilk neden anlayışıyla da örtüşmektedir: Zorunlu varlık tek olabilir; çünkü birden fazla ilke, ya çelişki doğurur ya da biri diğerine bağımlı hale gelir.

Muhâsibî’nin Tanrı tasavvuru, yalnızca metafiziksel bir soyutlama değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluğun kaynağıdır. Allah’ın sıfatlarının değiştirilemezliği ve neshin kabul edilmemesi, Tanrı’nın mutlak kemalinin bir göstergesi olarak sunulmakta; bu da O’nun bilgi, kudret ve iradesine dair herhangi bir eksikliği kabul etmeyi imkansızlaştırmaktadır. Bu bağlamda, Muhâsibî’nin yaklaşımı Kantçı anlamda saf aklın sınırlarını değil, ahlaki aklın Tanrı’yı zorunlu varsayım olarak kabul edişini andırır; ancak bu kabul, aşkın değil içkin bir tasfiye ve takva süreciyle mümkündür.

Muhâsibî’nin epistemoloji ile ontolojiyi, bilgi ile sorumluluğu, tevhid ile takvayı bütüncül bir sistem içinde birleştirmesi, onu hem İslâm düşünce geleneğinde hem de felsefi tefekkür tarihinde ayrıcalıklı bir yere yerleştirir. Onun düşüncesi, sadece İslâmî değil evrensel bir ahlak ve bilgi arayışının da izdüşümüdür.

Muhâsibî, Allah’ın varlığını aklî kanıtlardan çok kalbin sezgisiyle temellendirir. Allah’ın birliği, hem kâinattaki düzende hem de insanın içsel muhasebesinde kendini gösterir. İbn Sînâ ise Allah’ı “vacibu’l-vücûd” yani varlığı zorunlu olan bir gerçeklik olarak tanımlar; ona göre evrendeki her şey varlığını zorunlu varlığa borçludur (Çelebi, 1998: 45; Bayraktar, 1983: 72). Aquinas da “ilk neden” delilinde benzer bir bakış sergiler; bütün varlıkların varlığını kendisinden aldığı ilk ve zorunlu bir varlığı kabul eder (Aquinas, 2013: 87). Böylece farklı geleneklerde kullanılan metodoloji değişse de, hem İslâm hem Batı felsefesi Allah’ın varlığını ve birliğini zorunlu bir hakikat olarak görmüştür.

1.2. Tanrı'nın Ezeli ve Ebediliği

Tanrı'nın sıfatlarından bir diğeri, O'nun ezeli ve ebedi oluşudur. Tanrı için başlangıç ve son söz konusu değildir; O, Varlık Zorunluluğu olan Vacib-ül Vücut'dur ve var olmaması düşünülemez. O her zaman var oldu ve daima var olacaktır. İslâm filozof ve kelmacıları ilahi ezeliyi anlatmak için genellikle “kıdem”, “kadîm” ve “akdem” gibi terimlerini kullanmışlardır. Kur'ân'ın Allah'ı “O evvel, ahir, açık, gizli olandır” (Hadid, 57/3) ekinde tavsif etmesi, ezelik ebedilik şeklinde anlaşılmıştır (M.Aydın, 2001: 139). Örneğin Gazâlî, Allah'ın kadim ve ezeli olup, varlığının evveli olmadığını, O'nun ezeli olduğu gibi ebedi olduğunu ifade eder ve Kur'ân'la aynı fikri paylaşır, “Evvel, Ahir, Zahir ve Batın olan O'dur” der. Hem ezeli, hem de ebedidir (Gazâlî, c.1, 1975: 271)

İbn Sînâ'nın Vacibü'l-Vücûd (zorunlu varlık) anlayışı, Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşunun metafizik temellendirilmesinde önemlidir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın varlığı özünden kaynaklanır ve bu nedenle zorunludur; varlığı başka hiçbir şeye bağlı değildir. Dolayısıyla O, başlangıçsız ve sonsuzdur (İbni Sina, 2004, c.1: 55). İbn Sînâ'nın bu görüşü, Muhâsibî'nin Tanrı'nın varlığına ilişkin eksiksizlik ve başlangıçsızlık vurgusuyla örtüşür.

“Allah Teâlâ'nın kıdemi, O'nun ne bir başlangıcının ne de bir sebebinin olduğunu ifade eder. Eğer başlangıcı olsaydı, O'nun da bir yaratıcı olurdu” (Razi, 1999, c.2: 98) diyen Fahreddin Razi'nin bu düşüncesi Muhâsibî'nin Allah'ın varlığından önce hiçbir şeyin olmadığı düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Tanrı'yı mutlak varlık olarak kabul etmek ve nitelendirmek, mutlak varlık olmanın gerekliliklerini taşımayı zorunlu kılar. Bu bağlamda, Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu, yani başlangıçsız, sonsuz ve değişmez olduğunu kabul etmek gerekir. Tanrı'nın varlığının başlangıcı ve sonu olmadığı söylenebilir.

...Hamd; öncesinde hiçbir varlık bulunmayan Allah'a mahsustur; aksi takdirde; sonradan meydana gelmiş ve yaratılmış olur, bir süreye kadar devam etmez; fani ve miras kalmış olurdu. O; ilktir, ezeli ve ebedidir, sonsuz kerem sahibidir, o her türlü ölçünün, zihinlerin kavrayış ufkunun üzerinde ve ötesindedir ... (Muhâsibî, 2006: 237).

Kant’a göre, Tanrı “transandantal bir ide” olarak insan aklının zorunlu olarak ulaştığı bir kavramdır. Bu bağlamda, Tanrı’nın ebediliği saf aklın bir zorunluluğu olarak ele alınır. “Saf akıl, nedenselliğin tamamlanmasını Tanrı gibi bir ilk varlıkla sınırlandırmak zorundadır; aksi takdirde sonsuz regres kaçınılmaz olur” (Kant, 2004a, 1781/1787: B 652). Kant’a “sonsuz gerilemenin imkânsızlığı”, Muhâsibî’nin Tanrı’nın “başlangıçsız ve kendisinden önce bir şey olmayan” anlayışıyla örtüşmektedir. Muhâsibî Tanrı’da asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmadığını, O’nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunmasının mümkün olmadığını söyler. Ayrıca, O’nun varlığından önce olan bir varlığın bulunmadığı gibi, O’nun varlığının derecesinde, kuşatamadığı bir varlığın olmadığını, bundan dolayı da O’nun varlığının kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanmasının mümkün olmadığını, O’nun cevheri ile kendinden başka her şeyden tamamen farklı olduğunu da ifade eder (Mahmud, 2005: 104).

Muhâsibî, Allah’ın varlığına ve vahdaniyetine iman eden bir kimse olduğu gibi, Allah’ın ebedi bakiliğine de iman eder. Her zaman için bu bakiliği de vurgular fakat ondan bize ulaşan eserlerden buna dair ortaya koyduğu delilleri çıkaramamaktayız (Mahmud, 2005: 104).

Muhâsibî ise Tanrı’da asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmadığını, O’nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunmasının mümkün olmadığını söyler. Ayrıca, O’nun varlığından önce olan bir varlığın bulunmadığı gibi, O’nun varlığının derecesinde, kuşatamadığı bir varlığın olmadığını, bundan dolayı da O’nun varlığının kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanmasının mümkün olmadığını, O’nun cevheri ile kendinden başka her şeyden tamamen farklı olduğunu da ifade eder (Mahmud, 2005: 104).

Hegel’de Tanrı, hem mutlak düşünce hem de varlık olarak kavranır. Tanrı, zamanın ötesinde ve aynı zamanda tarih içinde tecelli eder: “Tanrı, mutlak ruhtur; kendinde ve kendisi için var olandır. O, başlangıcı ve sonu kendi içinde barındırır” (Heidegger, 2020: 150). Bu düşünce, Muhâsibî’nin Tanrı’yı hem aşkın hem kuşatıcı olarak tanımlamasıyla uyumludur.

Muhâsibî'nin Tanrı tasavvurunda, O'nun ezeliliği sadece zamansal bir başlangıçsızlık değil, aynı zamanda varlığın mutlaklığını ifade eder. Bu anlamda Tanrı, İbn Sînâ'nın Vacibü'l-Vücûd'u gibi varlığı başka hiçbir nedene muhtaç olmayan ve özünden dolayı var olandır. Batı felsefesinde bu yaklaşım, Boethius'un “ebediyet bir anın bütünlüğüdür” tanımıyla yankılanır. Thomas Aquinas ise Tanrı'yı zamanın dışında bir varlık olarak tanımlar; çünkü zaman değişimi varsayar, Tanrı ise değişmezdir. Bu düşünceler, Muhâsibî'nin Tanrı'da hiçbir eksiklik olamayacağı ve O'nun varlığının kendinden önce başka hiçbir varlığa dayanamayacağı yönündeki vurgularıyla örtüşmektedir. Nitekim Hegel'in “başlangıcı ve sonu kendi içinde taşıyan mutlak ruh” anlayışı da Tanrı'nın aşkın ve içkin yönlerini aynı anda içeren bir ebediyet fikri sunar. Böylece, Muhâsibî'nin Allah tasavvuru, hem İslâm hem de evrensel felsefe tarihinde Tanrı'nın mutlaklığına dair metafizik gelenekle sıkı bir bağ kurar.

Muhâsibî'ye göre Allah başlangıcı ve sonu olmayan mutlak varlıktır. İnsan aklının ötesinde olan bu ezeliyet fikri, O'nun aşkınlığını gösterir. Augustinus da benzer şekilde Tanrı'yı zamanla kayıtlı olmayan bir varlık olarak ele alır; zaman yalnızca yaratılmış âleme aittir, Tanrı ise zamanın ötesindedir (Augustinus, 2023: 51). Gazâlî de Allah'ın ezeliyetini vurgular ve yaratılmış olan her şeyin sonlu olduğunu belirtir (Gazâlî, 2002: 61). Böylece Muhâsibî'nin anlayışı, İslâm kelamı ile Hristiyan teolojisinin kesiştiği bir noktaya oturur.

1.3. Tanrı'nın Bilgisi

İslâm düşüncesinde “ilim sıfatı”, Tanrı'nın diğer sıfatlarını belirleyen temel sıfatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın iradesi, kudreti ve yaratması hep bilgisi temelinde işler. Bu bağlamda M. Aydın, “Tanrı'nın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur” diyerek (Aydın, 2001: 144), ilim sıfatının Tanrısal tasarrufun merkezinde yer aldığını vurgular.

Muhâsibî'nin görüşüne göre ise Tanrı'nın bilgisi, yalnızca O'na mahsus, sınırsız ve mutlak bir bilgidir. Ona göre insan aklının, Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla ilgili bilgiye ulaşması mümkündür; ancak bu bilgi sınırlıdır, insan akli bu bilgiyi tam anlamıyla kuşatamaz. Muhâsibî'ye göre, insan aklının Allah'tan gelenleri kavramadaki sınırlarını vurgular. Muhâsibî'ye göre, akıl sahibi bir insanın, Allah'ın sıfatlarının gerçek mahiyetini veya sevap ve cezasının büyüklüğünü tam olarak bilgisiyle kuşatması mümkün değildir.

Bunun temel nedeni ise bu ilahi gerçekliklerin gözle görülemez olmasıdır. Dolayısıyla, insan akli ne kadar çabalarsa çabalasın, ilahi hakikatleri bütünüyle idrak etme kapasitesine sahip değildir (Mahmud, 2005: 110).

Bu bağlamda, Tanrı'nın bilgisi aşkın ve kuşatıcı bir mahiyet taşıırken, insanın bilgisi sonlu ve eksiktir. Muhâsibî'ye göre: "Allah'ın zatını bilmek noktasında kimse yüce Allah ile aynı düzeyde olamaz... O halde onun nezdinde en büyük akıllı kimseler... onun özünü bilme noktasına ulaşmaktan aciz olduklarını itiraf ve kabul eden kimselerdir" (Muhâsibî, 2006: 217). Dolayısıyla insanın görevi, Allah'ın buyruklarını kavrayarak O'na marifetle yaklaşmak ve bununla birlikte Tanrı'nın zatını kuşatamayacağını itiraf etmektir. Tanrı'nın bilen bir varlık olması, hem kendi zatını hem de zatı dışındaki her şeyi kuşattığını gösterir. Bu ise O'nun her şeye hâkim, sınırsız bir bilgiye sahip olduğunu ortaya koyar (Muhâsibî, 2006: 218).

İslâm felsefesi geleneğinde de Tanrı'nın bilgisi meselesi, ontolojik düzeyde ele alınmıştır. İbn Sînâ, Tanrı'nın bilgisini, onun Vacibü'l-Vücûd oluşuyla temellendirir. Tanrı, değişmeyen ve basit bir cevher olduğu için bilgisi de zatının aynısıdır. Bu nedenle Tanrı, bütün varlıkları zatıyla ve zaman üstü bir tarzda bilir. Ona göre: "Tanrı, zatı ile bilir; O'nun bilgisi kendisinin aynısıdır. O, değişmediği için bilgisi de değişmez ve tüm varlığı kuşatır" (İbn Sînâ, 2004: 115). Bu yaklaşım, Muhâsibî'nin Tanrı bilgisini aklın sınırlarını aşan mutlaklıkla ilişkilendirmesiyle örtüşmektedir.

Gazâlî de Tanrı'nın bilgisini, yaratma ve irade sıfatlarıyla birlikte düşünür. O'na göre Allah'ın bilgisi ezelîdir ve zamanın dışında işler. Bu bilgi, mahlûkatın bilgisiyle kıyaslanamaz; zira yaratılmış olanın bilgisi sınırlı, Tanrı'nın bilgisi ise sonsuzdur: "Allah'ın bilgisi, ezelîdir ve yaratmadan önce de her şeyi kuşatır. O'nun bilgisi ile yaratılanın bilgisi arasında ortaklık mümkün değildir" (Gazâlî, 1974: 63).

Batı felsefesi geleneğinde de Tanrı'nın bilgisi, özellikle zaman kavramı üzerinden tartışılmıştır. Augustinus, Tanrı'nın geçmiş, şimdi ve geleceği bir bütün halinde bildiğini ileri sürer. Bu görüş, Muhâsibî'nin bilgiye dair kuşatılmazlık ve aşkınlık vurgularıyla paralel bir çizgide yer alır. Augustinus'a göre: "Tanrı, zamanı bir bütün olarak bilir; geçmiş, şimdi ve gelecek O'nun için bir 'şimdidir'" (Augustinus, 2023: 398, Confessiones XI. Bölüm).

Benzer biçimde Thomas Aquinas da Tanrı'nın bilgisi ile zatının özdeş olduğunu ifade eder. Tanrı, her şeyi zaman dışında ve bir anda bilir: "Tanrı basittir, bilgisi de zatının aynısıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın bilmesi, zaman içinde değil, bir anda ve eksiksiz olarak olur" (Aquinas, 2013: ST I, q.14, a.4). Bu görüş, Tanrı bilgisinin hem ezelîliğini hem de mutlaklığını vurgular.

Leibniz ise Tanrı bilgisini olasılık ve hikmet ilkeleri bağlamında değerlendirerek, Tanrı'nın mümkün dünyaları bildiğini ve bunlar arasında en iyisini yarattığını savunur: "Tanrı mümkün olan tüm dünyaları bilir ve bu bilgiler doğrultusunda en iyisini yaratır" (Leibniz, 2009: 135). Bu yaklaşım, Tanrı bilgisinin yalnızca teorik değil aynı zamanda ereksel (teleolojik) bir işleve sahip olduğunu da gösterir.

Muhâsibî'nin Tanrı'nın bilgisi ile yaratması arasında kurduğu ilişkiyle bu görüş uyum içindedir. Muhâsibî'nin Tanrı'nın bilgisine dair anlayışı, O'nun mutlak, aşkın ve sınırsız bilgi sahibi olduğunu kabul ederken, insan aklının bu bilgiyi tam olarak kuşatamayacağını vurgular. Bu anlayış, hem İslâm filozofları hem de Batılı düşünürler tarafından geliştirilen Tanrı bilgisi teorileriyle çeşitli açılardan kesişmekte, metafizik ve epistemolojik boyutlarıyla felsefi derinliğe ulaşmaktadır.

Muhâsibî'ye göre Allah'ın bilgisi mutlak, sınırsız ve kuşatıcıdır; insanın niyetleri dâhil her şey bu bilgi kapsamındadır. Gazâlî, Allah'ın bilgisinin yalnızca küllî hakikatleri değil, cüz'î varlıkları da kuşattığını savunarak bu anlayışı destekler (Gazâlî, 2002: 59). Augustinus ise Tanrı'nın bilgisini, ezelî hakikatlerin O'nun zihninde bulunması olarak yorumlar; insan zihni bu hakikatlere yalnızca Tanrı'nın lütfuyla erişebilir (Augustinus, 2023: 67). Bu açıdan Muhâsibî'nin bilgi anlayışı, hem İslâm hem de Batı geleneğinde ilahî bilginin mutlaklığını teyit eden bir yaklaşımı yansıtır.

1.4. Tanrı'nın İradesi ve Kudreti

Tanrı'nın irade ve kudret sıfatları, İslâm düşüncesinde ilahî fiillerin temel dayanakları arasında kabul edilmiştir. Muhâsibî'ye göre Tanrı, ezelî bilgisiyle her şeyi kuşatan, hiçbir şeyi bilgisinden kaçırmayan mutlak bir varlıktır. O'nun yaptığı her şey, herhangi bir sonradan meydana geliş (hudûs) içermeksizin, öncesinden bilinmiş ve dilemiş olduğu şeylerdir. Nitekim Muhâsibî, "var olan her şeyi Yüce Allah yaratır ve

O'nun bilgisi olmaksızın hiçbir şey meydana gelmez" (Muhâsibî, 2006: 180) diyerek yaratmanın ilme ve iradeye dayandığını açıkça ortaya koyar.

Kur'ân ayetlerinden hareketle Muhâsibî, Allah'ın yaratıcı kudretini zamansal bir süreçten bağımsız olarak kavrar. Nahl 16/40 ve İsrâ 17/16 ayetlerini yorumlarken, Tanrı'nın "ol" emriyle anında yaratma kudretine sahip olduğunu, bu iradenin de ezeli olduğunu ifade eder. Ona göre Allah, bir şeyi yaratmak istediğinde, bu yaratma eylemi daha önceden murad edilmiş ve zamanı geldiğinde gerçekleştirilmiştir. Yaratma öncesinde de yaratma anında da O'nun iradesi değişmez: "O şeyi yaratmadan önce de yarattığı anda da irade sahibi olduğu için Allah'ın iradesi ezelidir" (Muhâsibî, 2006: 242).

Muhâsibî, Allah'ın irade ve kudretinin sadece fiziksel varlıkları değil, ahlaki ve toplumsal düzeni de kapsadığını vurgular. Ona göre kâinat, Allah'ın varlığına işaret eden mükemmel bir yaratılıştır ve her şey O'nun dilemesiyle meydana gelmiştir; bu anlayış, İslâm'daki yaratılış ve teklif fikrinin temelidir (Muhâsibî, 2008:84). Bu anlayış, yaratılışı yalnızca ontolojik bir fenomen değil, aynı zamanda teolojik bir delil olarak da görür. İslâm filozofları da Tanrı'nın iradesi ve kudretini, O'nun varlıkla kurduğu ilişkinin temel belirleyicileri arasında görmüşlerdir.

İbn Sînâ'ya göre Tanrı, zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) olduğu için, O'nun iradesi de zorunludur. Ancak bu irade, insan iradesi gibi değişken ve amaçlı bir seçim değil, O'nun zatından kaynaklanan ezeli bir belirlenimdir. İbn Sînâ, Tanrı'nın yaratmasını "illeti gereği zorunlu fiil" olarak açıklamıştır. Yani Tanrı, kendi zâtı gereği yaratır; bu yaratma hem zorunludur hem de hikmetlidir (İbn Sînâ, 2004: 127).

Gazâlî ise Tanrı'nın kudretini ve iradesini doğrudan ilahî fiillerle ilişkilendirerek her bir olayın, her bir sebebin arkasında O'nun doğrudan etkisini savunur. Ona göre sebep-sonuç ilişkisi sadece görünüştedir; gerçekte bütün fiiller Allah'ın doğrudan kudretiyle meydana gelir. Bu anlayış, Muhâsibî'nin Tanrı'nın iradesinin evrendeki her şeyi kuşattığı görüşüyle örtüşür.

Batı felsefesinde Tanrı'nın iradesi problemi özellikle özgürlük ve kötülük sorunlarıyla birlikte ele alınmıştır. Augustinus, Tanrı'nın iradesinin her şeyi kapsadığını, fakat bu iradenin insanın özgür iradesini iptal etmediğini ileri sürer. O'na göre Tanrı,

iyiliği irade eder ve kötülüğe sadece izin verir. Tanrı'nın kudreti sınırsızdır ancak bu kudret, insanı zorlamaz; onunla birlikte işlemektedir (Augustinus, 2010: 45). Bu yaklaşım, Muhâsibî'nin "Allah kullarını boş yere yaratmamış, onları başıboş bırakmamıştır" (Muhâsibî, 2006: 207). şeklindeki görüşüyle benzerlik taşır.

Thomas Aquinas ise Tanrı'nın iradesinin mutlak olduğunu, O'nun her şeyi belirli bir hikmetle yarattığını savunur. Aquinas'a göre Tanrı'nın iradesi, ilahî akıl ile birlikte işler; dolayısıyla kudret, yalnızca keyfî bir güç değil, düzen kurucu bir akıldır. Tanrı'nın kudreti mutlak olsa da hikmetsiz değildir (Aquinas, 2013: ST I, q.19).

Muhâsibî'nin görüşlerinde dikkat çeken bir başka boyut, Tanrı'nın irade ve kudretinin ahlâkî bir sorumluluğa zemin teşkil etmesidir. O'na göre Allah'ın iradesi yalnızca yaratmayı değil, insanlara sorumluluk yüklemeyi de içerir. Tanrı insanı başıboş bırakmamış, ona akıl ve deliller vermiş, marifet yoluyla kendisini tanımasını istemiştir. Bu tanıma süreci, kulun kendi nefsinin tanımasıyla başlar. Muhâsibî bu noktada mistik bir vurgu yaparak, "kişinin nefsinden nefret ettikçe Allah'ı daha çok seveceğini, nefesine kızdıkça Allah'a olan muhabbetinin artacağını" ifade eder. Böylece Tanrı'nın kudreti ve iradesi, sadece metafizik bir güç değil, aynı zamanda bireyin manevî yükselişi için bir fırsattır (Muhâsibî, 2008: 85).

Muhâsibî, Tanrı'nın kudret ve irade sıfatlarını, O'nun yaratıcı, düzenleyici ve denetleyici yönlerinin bir ifadesi olarak ele alır. Bu sıfatlar yalnızca ontolojik değil, aynı zamanda ahlâkî ve epistemolojik bir işlev de taşır. Tanrı'nın mutlak iradesi, evrenin varlık düzenini sağlarken, insanın bilgi ve sorumlulukla ilişki kurmasına da imkân tanır. Bu anlayış, hem İslâm felsefesi içinde hem de Batı teolojisinde karşılık bulmuş derin bir metafizik düşünceyi temsil etmektedir.

Muhâsibî, Allah'ın iradesini mutlak kabul eder. İnsan özgürlüğü, O'nun kudretine bağlı olarak anlam kazanır. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık, iradesiyle evrenin varlık sebebidir; Tanrı'nın kudreti zorunlu olarak âlemin var olmasını gerektirir (Bayraktar, 1983: 104). Kant ise özgürlüğü ahlâk yasası bağlamında ele alır; insanın özgür iradesi, Tanrı'nın mutlak iradesiyle çatışmaz, aksine onunla uyumludur (Kant, 2004: 132). Dolayısıyla Muhâsibî'nin irade anlayışı, hem kaderi hem de sorumluluğu açıklayan bütüncül bir yaklaşım sergiler.

2. MUHÂSİBÎ’NİN FELSEFÎ TARTIŞMALARA KATKISI

Muhâsibî, doğrudan bir filozof olmamakla birlikte, kavramlara yaklaşımı ve metodolojik tavrı bakımından İslâm düşüncesinde felsefî duyarlılığın öncülerinden sayılabilir. Onun özellikle nefis, akıl ve kalp kavramlarını bir bütünlük içinde ele alışı, yalnızca tasavvufî gelişmeleri değil, kelâm ve felsefe alanındaki tartışmaları da yönlendirmiştir. Nefsi “emmâre” olarak tanımlayıp sürekli muhasebe ve murakabeyi zorunlu kılması, insanın ahlâkî sorumluluğunu merkeze alan bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yaklaşım daha sonra Gazâlî’de sistematik bir ahlâk ve epistemoloji inşasına zemin hazırlamıştır (Öngören, 1995: 84).

Aklı, salt rasyonel düşünme aracı olmaktan çıkarıp iman ve sorumluluk bilinciyle ilişkilendirmesi, İslâm düşüncesinde akıl-vahiy ilişkisine dair tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Muhâsibî, aklın yalnızca teorik bilgi üretme aracı değil, aynı zamanda nefsi sorgulama ve kulun Allah karşısındaki yükümlülüğünü idrak etme yetisi olduğunu savunarak, akli ahlâkî bir boyuta taşımıştır. Bu anlayış, daha sonraki dönemde hem Mâtürîdî kelâmında aklın rolünü hem de Gazâlî’nin “akıl–kalp bütünlüğü” teorisini etkilemiştir (Kaya, 2012: 149).

Batı düşüncesiyle mukayese edildiğinde ise Muhâsibî’nin etkisi dolaylı biçimde görülebilir. Onun “kalp muhasebesi”ne yaptığı vurgu, Augustinus’un içsel tefekkür anlayışıyla ve Pascal’ın “kalbin akli” kavramıyla dikkat çekici benzerlikler arz eder. Her üç düşünürde de Tanrı-insan ilişkisi, dışsal delillerden çok insanın iç dünyası, vicdanı ve muhasebesi üzerinden temellendirilmiştir. Bu bağlamda Muhâsibî, İslâm düşüncesinde psikolojik ve ahlâkî yönüyle felsefî tartışmalara katkıda bulunmuş; doğrudan felsefe yapmasa da felsefî kavramların tasavvufî ve teolojik bağlamda işlenmesine yön vermiştir.

Muhâsibî’nin Allah’ın sıfatlarını aşkınlık ve bilinemezlik merkezinde ele alışı, Hristiyan teolojisinde Aquinas’ın “negatif teoloji” yaklaşımını hatırlatır. Aquinas’a göre Tanrı’nın zatı tam anlamıyla bilinemese de sıfatları insan idraki için yol göstericidir (Aquinas, 2013: 87). Benzer biçimde Gazâlî de sıfatların hem zatla ilişkili hem de ondan ayrı düşünülemeyeceğini belirtir (Gazâlî, 2002: 59). Dolayısıyla Muhâsibî’nin sıfat anlayışı, hem İslâm hem Batı geleneğinde metafizik bir denge arayışına işaret etmektedir.

Muhâsibî, kelamcılarının soyut tartışmalarına karşı kalbin sezgisel bilgisini ön plana çıkararak özgün bir katkı sunmuştur. Bu yaklaşımı, Gazâlî'nin akıl-vahiy ilişkisini ele alışıını hatırlatır (Gazâlî, 2002: 63). Batı'da ise Pascal, Tanrı'nın varlığını bilmenin rasyonel kanıtlardan çok kalbin sezgisine dayandığını savunur (Pascal, 2011: 84). Böylece Muhâsibî, iman ile akıl arasında denge kurmaya çalışan özgün bir çizgi geliştirmiştir.

3. İNSANIN DOĞASI

Muhâsibî'nin, bir sûfî olarak, insanın maddî ve zahirî boyutundan çok mânevî ve psikolojik yönüne odaklandığı bilinmektedir. Bu bağlamda, insanın maddî boyutu, yalnızca psikolojik yönüyle bağlantısı ölçü-sünde onun dikkatine mazhar olmaktadır.

Muhâsibî'ye göre insan, kendisini aldatan ve aldatmaya da bir türlü doymayan bir varlıktır. Bu aldanışın temel sebepleri, bilgi ve akıl noksanlığıdır. Muhâsibî, dinin ve dindarlığın bütün boyutlarını “marifet” kavramı kapsamında ele almakta ve dini bilgi, onun literatüründe entelektüel bir boyut kazanmaktadır. Bu da bize onun bilgi, ahlak ve psikolojinin harmonik bir birlikteliğini ifade ettiğini gösterir (Muhâsibî, 1998: 195).

Muhâsibî, insanı anlama meselesine büyük önem atfetmiş ve insan psikolojisine ilişkin ayrıntılı tahliller yapmıştır. Ona göre insan, yalnızca zaaf ve yetkinliklerinden ibaret değildir; duyguları, bedensel ve ruhsal ihtiyaçları ile manevi boyutunu içeren bir bütün olarak ele alınmalıdır. İnsan tek bir yönüyle anlaşılamaz; bu nedenle, doğru bir anlayış geliştirebilmek için onu çok yönlü ve bütüncül bir yaklaşımla değerlendirmek gerekir (Muhâsibî, 2008: 110).

Muhâsibî'nin insan doğasını açıklarken aslında insanın hakikatinin incelenmesi gerektiğini söyler. İnsanın varoluşundaki çeşitli unsurları ruh, nefis, akıl, kalp ve duygular olarak sınıflandırır ve bu unsurlar arasında kalp merkezî bir rol üstlenir. Ona göre insanın ahlaki ve manevi anlamda düzelmesi ya da bozulması doğrudan kalbin durumuna bağlıdır. Kalp, dış dünyayı algılayış şekliyle diğer unsurlar üzerinde etkili bir role sahiptir. Muhâsibî, kalbin dünyayı algılayış biçimini “marifet” olarak adlandırır; bu kavram, bireyin tecrübelerini sezgisel bir biçimde idrak etmesini ifade eder ve bir tür içsel deneyim hâlini tanımlar (Muhâsibî, 2008: 110).

Muhâsibî, insanı bilgi üretimi ve eylem gerçekleştirme kapasitesi bakımından üç temel boyutla değerlendirir: akıl, kalp ve nefis. Bu ayrım, ilk etapta insanın çok katmanlı ve parçalı bir yapıya sahip olduğu izlenimini verse de, Muhâsibî'nin insan anlayışı, bu unsurlar arasında ahlaki bir bütünlük ve iş birliği hedefi güder. Onun düşüncesinde, akıl ve kalp birbiriyle sıkı bir ilişki içindedir; nefis ise çoğunlukla bu ikilinin işlevini sekteye uğratan, arzu ve heva merkezli yönüyle temayüz eder (Muhâsibî, 2000: 46). Her ne kadar Muhâsibî, eserlerinde insanın iç dünyasına ve ruhsal terbiyesine ağırlık vermiş olsa da, bu iç yapının davranışlarla ve dışa yansıyan eylemlerle sürekli bir etkileşim içerisinde olduğunu belirtir (Muhâsibî, 2009: 33). Bu bağlamda akıl, yaratılmış olanları temaşa ederek düşünsel muhasebe yürütürken; kalp, bu muhasebenin ahlaki sorumluluğunu üstlenir ve nefsin dürtüsel yönelimlerini denetim altında tutar (Muhâsibî, 2008: 288). Böylelikle Muhâsibî'nin insan tasavvuru, akıl, kalp ve nefsin sürekli etkileşim hâlinde olduğu, fakat bu etkileşimin merkezinde ahlaki bir yönelişin bulunduğu bütüncül bir yapıyı ortaya koyar.

Muhâsibî, sevinç gibi duyguların ruh vasıtasıyla algılandığını ileri sürerken, nefsin ise insanın manevî gelişimine engel olan bir düşman olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Ona göre, nefis insanı Allah'ın emirlerini ihlale sürükler; bu nedenle sürekli öz eleştiriyile kınanmalı ve disipline edilmelidir. İnsan, her daim teyakkuz hâlinde bulunmalı ve kendisini Allah'a yaklaştıracak eylemleri muhasebe etmelidir.

Akıl, Muhâsibî'ye göre, insanın bu teyakkuz hâlini sürdürmesini sağlayan bir rehberdir. Akıl, bireyin fayda ve zarar getirecek unsurları ayırt etmesini mümkün kılar ve nefsin arzularına karşı bir denge unsuru olarak kullanılmalıdır (Muhâsibî, 2006: 207).

3.1. Kalb: İlahi İdrakin Merkezi

Antik Yunan düşüncesinde kalp, yalnızca biyolojik bir organ olarak değil, aynı zamanda düşünmenin, duygunun ve hatta ahlâkî yönelimin merkezi olarak ele alınmıştır. Aristoteles ve onu takip eden birçok filozof, zihinsel süreçlerin merkezini kalpte konumlandırmıştır. Kalp, yalnızca fizyolojik değil, aynı zamanda psikolojik ve epistemolojik bir işlevle de yüklenmiştir. Bu çerçevede kalp, gizli düşüncelerin, içsel niyetlerin ve ahlâkî muhasebenin merkezi olarak görülmüştür (Oleksowicz, M., 14/3 2018: 83).

Homeros sonrası Yunan edebiyatında geçen stēthos terimi, kalbin düşünsel ve anlamaya dönük yönünü ifade ederken, thymos daha çok duyguları ve tutkuları harekete geçiren güç olarak kavranmıştır. Bu terimler, kalbin yalnızca hisseden değil, aynı zamanda kavrayan ve yön veren bir merkez olarak anlaşıldığını göstermektedir. Özellikle Stoacılar ve Epiküryenler gibi Helenistik dönemin önde gelen felsefî akımları, kalbi aklın ve ruhsal denge arayışının mekânı olarak tanımlamışlardır (Oleksowicz, M., 14/3 2018: 83).

Aristoteles, De Anima adlı eserinde algı, bilgi ve hafıza gibi işlevlerin kalpte gerçekleştiğini belirtmiş, ancak nous (anlama, akletme yetisi) kavramını daha aşkın bir yapıya bağlamıştır (Aristoteles, 1990: 4). Bu bağlamda, kalp duysal bilginin işleme alanı olarak işlev görürken, salt aklî kavrayışın ise kalbin ötesinde bir düzlemde yer aldığına dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla Aristoteles'te kalp, ruhsal ve zihinsel faaliyetlerin kesişim noktasında yer almakta, insanın hem bedensel hem de düşünsel yönünü içeren bütüncül bir merkez olarak değerlendirilmektedir.

Bu tarihsel zemin, özellikle erken dönem İslâm düşüncesinde kalbin hem ahlâkî hem de metafizik bir merkez olarak konumlandırılmasında etkili olmuştur. Haris el-Muhâsibî gibi sûfî düşünürlerde kalbin, sadece duyguların değil, aynı zamanda ilahî hakikatin idrak edildiği bir sezgi mekânı olarak ele alınması, Antik Yunan'daki bu geleneksel anlayışla dikkat çekici bir paralellik arz eder.

Kur'ân'a göre ise, kalp insanın epistemolojik ve ahlaki kapasitesinin merkezi olarak tanımlanır. Kalp, insanın düşünme, kavrama, anlama, iman etme ve şüphe etme gibi bilişsel ve ahlaki süreçlerini barındıran bir organ olarak öne çıkar. Bu bağlamda, kalp sadece duysal bir yer değil; insanın tüm ruhsal ve bilişsel işleyişinin merkezidir. İslâm tasavvufunun erken dönem düşünürlerinden Haris el-Muhâsibî, kalbi, insanın ilahi hitaba ve içsel muhasebeye açık olduğu temel bir varlık düzeyi olarak tanımlar.

Kalp, yalnızca biyolojik bir organizmanın parçası olmaktan öte, insanda aşkın olana yönelişin, bilişsel derinliğin ve varoluşsal seçimin merkezi bir nosyonu olarak temellendirilir. Gazâlî'nin epistemolojik ve ontolojik çerçevesinde kalp, insanın mutlak hakikate — yani Allah'ın marifetine — ulaşmasında asli bir özne konumundadır. Bu bağlamda, bilgi ediminin mahalli olarak kalp, sıradan algı sınırlarını aşarak metafizik

tecellilere muhatap olabilme yetisiyle tanımlanır. Ancak bu yeti, doğuştan saf ve açık olmakla birlikte, çeşitli ontolojik ve psikolojik perdelerle gölgelenebilir. Gazâlî bu perdeleri beş ana başlık altında tasnif eder: özbenlikteki eksiklik ve tekâmül ekseninde gelişmemişlik; nefsanî arzuların kalpte oluşturduğu tahakküm ve bunun doğurduğu epistemik bulanıklık; yönelme iradesinin zayıflığı; çocukluktan itibaren içselleştirilen taklit temelli kabuller ile önyargıların oluşturduğu dogmatik yapı; ve son olarak metodolojik bir sorgulama zemininin yokluğu. Dolayısıyla, kalp her ne kadar hakikati müdrik bir potansiyele sahip olsa da, bu perdeler epistemik süreci ketleyerek marifetullahı ulaşmayı güçleştirmektedir (Gazâlî, 1975: c.3, 15-19).

Kalp, tarihsel ve kültürel düzlemlerde neredeyse tüm dinî ve mistik geleneklerde insanın içsel derinliği, duyarlılığı ve aşkınlık kapasitesinin merkezi olarak konumlandırılmıştır. İslâm düşüncesinde ve özellikle Kur’ân’da kalp, insanın yüce değerlere yönelme istidadını taşıyan, maddî sınırların ötesine geçebilen varlık boyutunu temsil eder. Kalp, yalnızca fizyolojik ihtiyaçlar etrafında şekillenen bir varoluşu değil; insanın aşkınlıkla, yani Allah ile kurduğu ilişkinin asli zeminini teşkil eder. Kur’ân’da bu hakikat şu şekilde ifade bulur: “Hiç şüphesiz bunda, kalbi olan ya da bir şahit olarak kulak veren kimse için elbette bir öğüt vardır” (Kâf, 50/37).

Bu ayet, kalbin epistemik bir merkez olarak konumunu teyit ederken, onun aynı zamanda ontolojik bir muhataplık zemini olduğunu da vurgular. Dolayısıyla kalp, insanın ilahî hitaba açık olan yönünü, başka bir deyişle Allah tarafından muhatap alınabilirliğini mümkün kılan bilinç odağı olarak değerlendirilmelidir. “Kendisi hakkında hiç bir delil indirmedigi şeyi Allah’a ortak koştuklarından dolayı küfredenlerin kalplerine korku salacağız. Onların barınma yerleri ateştir. Zalimlerin konaklama yeri ne kötüdür” (Al-i İmran, 3/ 151).

Kur’ânî antropolojide kalp, yalnızca duygusal bir merkez değil; aynı zamanda düşünme, kavrama, şüphe duyma ve iman etme kapasitesine sahip bilişsel bir cevher olarak tanımlanır. Bu yönüyle kalp, insan varlığının epistemik ve ahlaki sorumluluğunu üstlenen özsel boyutudur. Allah, insanın kalbine doğrudan etki ederek onu kimi zaman belirlenmiş bir iç yönelime sevk edebilir. Bu belirlenim, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırmadan, ilahî ilmin ve hikmetin bir tezahürü olarak işler. Nitekim Kur’ân’da, “Onların kalpleri parçalanmadıkça, kurdukları bina kalplerinde bir şüphe olarak sürüp

gidecektir. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir” (Tevbe, 9/110) buyrularak, kalpte süreğiden şüphenin ilahî bilgi ve hükümle bağlantısı kurulmaktadır.

Diğer yandan, “Münafıklar, kalplerinde olanı kendilerine haber verecek bir sûrenin aleyhlerinde indirilmesinden çekiniyorlar...” (Tevbe, 9/64) ayeti, kalbin insanın niyet ve içsel yönelimlerini taşıyan bir alan olduğunu açıkça ortaya koyar. Bu bağlamda kalp, hem ilahî bilginin nüfuz ettiği bir varlık zemini hem de ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olarak insanın Allah’la ilişkisini kuran temel metafizik boyuttur. Haris el-Muhâsibî de kalbi, insanın iç denetiminin ve ilahî hitaba açık oluşunun merkezinde konumlandırır; böylece kalp, hem ilahî belirleyiciliğin hem de kulun iradî muhasebesinin sahası hâline gelir.

Kur’ân’daki kalp anlayışı, insanın sadece maddi dünyayla değil, aynı zamanda aşkın olanla kurduğu ilişkinin zeminidir. Kalp, Allah’ın insana hitap ettiği, doğruyu ve yanlış ayırt etme yetisinin başladığı noktadır. Haris el-Muhâsibî’nin kalp anlayışı, insanın içsel denetimi (nefs muhasebesi) ve ilahî hikmetle uyumu açısından önemli bir açılım sunar. Kalp, insanın özdenetimini ve ilahi rehberliği kabul etmesini sağlayan bir içsel boyuttur.

Muhâsibî’nin düşünce evreninde “kalp”, yalnızca genel bir ruhsal merkez değil, aynı zamanda bireysel tecrübe ve mânevî derinliğe göre farklılık arz eden çok katmanlı bir yapıdır. O, kalbi sıradan halk (avâm) ile seçkin arifler (havâss) arasında bir ayırıma tabi tutarak, bu içsel varlığı kişinin mânevî mertebesine göre yeniden tanımlar. Kalp, bu bağlamda hem hakikatin idrak merkezi hem de ilâhî tecellîlerin aynasıdır. (Muhâsibî, 1988: 80).

İslâm düşünce geleneğinde kalp, sadece biyolojik bir organ değil, aynı zamanda insanın içsel yönünü belirleyen, ahlâkî ve manevî davranışların merkezinde yer alan bir varlık mercii olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda Haris el-Muhâsibî, kalbi bir ev metaforuyla açıklayarak, onun altı kapısı olduğunu ve bu kapılardan herhangi birinden içeri sızacak zararlı bir unsurun tüm içsel yapıyı tahrip edebileceğini belirtir (Muhâsibî, 2002: 92). Bu kapılar; göz, burun, kulak, dil, eller ve ayaklar olarak sembolleştirilir.

Muhâsibî'ye göre, bu duyuşal organlar, ancak ilimle kontrol altına alındığında bireyin manevî yapısı korunabilir. Muhâsibî'ye göre kalbin dünya ile olan irtibatını asgarî düzeye indirgemek, hatta tamamen kesmek zarurîdir; çünkü kalbi ahirete götüreceğ olan yegâne yol, onu dünyevî arzularından soyutlamaktır. Kalbinde dünya sevgisini barındıran bir kişı, metafizik anlamda ölüdür; onun gerçek dirilişı, yüzünü ahirete dönmesiyle mümkündür. Dünyaya karşı beslenen tutkulu rağbet, kalbin kararmasına yol açar ve onu ilâhî nurdan mahrum bırakır. Bu sebeple, kalbin nefsin tasallutuna girmesine mani olunmalı; nefis, ahirette karşılaşılabileceğ ilâhî cezalarla korkutulmalı ve yalnızca haramlardan değıl, aynı zamanda şüphelilerden de uzak tutulmalıdır. Zira şüpheli olan şeyler, çoğ u zaman harama daha yakındır ve hevâ ile şehvetin ince sızıntı yollarıdır. Hz. Peygamber'in bu husustaki tavsiyesi de, şüphelilerden sakınma yönündedir (Muhâsibî, 1998: 71).

Kalbi ilâhî nurlarla parlayan kimseler basîret ehli olarak tanımlanır. Bu kişiler, şeytanın hilelerinden ve nefsin aldatıcı arzularından korunmuş, akıl ve tefekkür yoluyla istikameti bulmuş kimselerdir. Kur'ân'ın, "Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarken Allah'ı zikrederler..." ve "...Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde tefekkür ederler..." (Al-i İmran, 3/ 191). ayetleriyle işaret ettiğ i kimseler, işte bu kalbî ve zihnî uyanıklığ a sahip olanlardır. Onlar için her işitilen ve görülen, Allah'a açılan birer delildir (Muhâsibî, 1988: 37).

Allah, nasıl ki insanın uzuvlarına birtakım sorumluluklar yüklemişse, kalbe de üç temel görev vermiştir: Küfre karşı imanla sarılmak, bid'ate karşı sünneti benimsemek ve Allah'ın razı olmadığı şeylere karşı taat ile yönelmek. Bu yükümlölükler, kalbi yalnızca bir his ve duygu merkezi olmaktan çıkarıp, ahlâkî ve ontolojik bir irade alanına dönüştürür (Muhâsibî, 1998: 143).

Muhâsibî ayrıca kalbin karşı karşıya kaldığ i hatarâtı, yani Rahmanî ve şeytanî ilhamları derinlemesine analiz eder. İnsanın nefsi, sürekli çatışan dürtülerle kuşatılmış bir varlık alanıdır; bu dürtüler zaman zaman ulvî görünömlü olsa da, insanı riyaya, gösterişe ve sapkınlığ a sürükleyebilir. Bu çalkantılı içsel yapı, ancak hakikatin ilâhî kaynağından gelen bir ilimle açıklığ a kavuşturulabilir. Muhâsibî'ye göre bu ilmi idrak edebilecek yegâne insanî yeti, akıl ve şuurdur. Akıl, bilinç ve ilim; dürtülerin mahiyetini tayin etmede vazgeçilmezdir. Bu yetilere müracaat etmeyen insan, farkında olmadan

hevâsının esiri hâline gelir ve bilinçdışı dürtülerin yönlendirmesiyle yaşar. Oysa din, Tanrı ve hakikat bilgisi, bilinçsiz ideaların ürünü değildir; bilakis, bu tür idealar dinin ve bilincin eksikliği hâlinde ortaya çıkar ve insanın iç dünyasına musallat olur (Muhâsibî, 1998: 266-376).

Muhâsibî'ye göre kalbin asıl vazifesi, insanı Yüce Allah'a karşı olan görevlerini düşünmeye sevk etmektir. Bu görevler, hem ahiret inancına hem de bu inançla bağlantılı olan mükâfat ve ceza bilincine dayanır. Dolayısıyla kalp, düşünerek bireyi hakikate yönlendiren bir pusula işlevi görür (Muhâsibî, 1998: 76). Muhâsibî'nin kalp anlayışı batı felsefesinde bazı filozoflarla paralellik göstermektedir. Özellikle onun kalp anlayışına benzer şekilde kalbi insanın içsel hakikatle temas kurduğu metafizik ve ahlâkî bir merkez olarak ele alan birçok düşünür vardır. Bu bağlamda öncelikle Augustinus, kalbi Tanrı'nın ikamet ettiği yer olarak görür. Ona göre insan, dış dünyada hakikati ararken, onu asıl bulabileceği yer olan kalbini ihmal etmektedir: "Sen kalbimin içindeydin, ben ise dışarıda seni arıyordum" (Augustinus, 2023: 108).

Bu anlayış, Muhâsibî'nin kalbi tefekkür, muhasebe ve marifet mekânı olarak gören yaklaşımıyla paralellik arz eder. Benzer şekilde, Blaise Pascal da kalbin yalnızca duygusal değil aynı zamanda bilişsel bir merkez olduğunu savunur. Meşhur ifadesinde "Kalbin aklının kendine özgü nedenleri vardır ki, akıl bunu bilmez" (Pascal, 2011: 78) diyerek, kalbi aşkın ve sezgisel bilgiye açılan bir pencere olarak konumlandırır. Muhâsibî'nin kalbi ilahî nurun tecelli ettiği yer olarak görmesiyle bu anlayış örtüşür. Kant ise kalbi doğrudan bilişsel bir merkez olarak tanımlamaz; ancak vicdan (Gewissen) kavramı aracılığıyla bireyin eylemlerini içsel bir mahkemede yargıladığını ileri sürer. Kant'a göre ahlâk yasası, "insanın kendi içinde taşıdığı, sanki bir başka dünyaya aitmişçesine aşkın olan" bir ses olarak işlemektedir (Kant, 2004b: 84). Bu, Muhâsibî'nin kalpte işleyen muhasebe süreciyle dikkat çekici biçimde örtüşmektedir. Søren Kierkegaard, kalbi Tanrı'ya yönelen hakiki inancın mekânı olarak tanımlar. Dışsal dindarlığı reddederek, bireyin Tanrı ile kişisel ilişkisini "içsel bir sıçrayış" olarak tanımlar; bu sıçrayış ise akılla değil, kalbin içten bağlılığıyla mümkündür (Kierkegaard, 2009: 116). Tüm bu yaklaşımlar, Muhâsibî'nin kalbi ahlâkî, sezgisel ve metafizik bir merkez olarak kavramsallaştırmasıyla benzeşen bir anlayışı temsil eder.

Muhâsibî'nin kalbi ayrıntılı biçimde ele alması, yalnızca bireysel arınma gayretiyle değil, dönemin zahid çevrelerinde gözlemlediği manevi yüzeyselliğe ve bilgi eksikliğine karşı bir tepki olarak da okunmalıdır. Kalbe dair derinlemesine analizleri, tasavvufun henüz kurumsallaşmadığı bir dönemde, zühd ile hakikat arasındaki sınırı belirginleştirme çabasıdır. Bu yönüyle Muhâsibî, kalp merkezli söylemini yalnızca bireysel takva için değil, tasavvufî düşüncenin özünü savunmak adına da kurar. Massignon'un onu bir ıslahatçı olarak değerlendirmesi, bu bağlamda, zahidliğin biçimsel yönlerine karşı geliştirilen eleştirel bir bilinç olarak da anlam kazanmaktadır (Massignon, 2020: 29). Muhâsibî'nin kalp merkezli antropolojisi, bireyin içsel dünyasını ahlâkî ve manevî temeller üzerine kurmayı amaçlamaktadır. Kalp, ilimle donatıldığında dışsal tehlikelere karşı bir siper olurken; düşünce, iman ve taat yoluyla hakikatle irtibat kurar. Bu modelde insan, yalnızca dış dünyayla etkileşimde bulunan bir varlık değil, iç dünyasıyla da sürekli bir hesaplaşma ve arınma hâlinde olan ahlâkî bir öznedir. Kalbin bu çok yönlü fonksiyonları, bireyin hem dünya hem de ahiret eksenli varoluşunu anlamlı kılan temel öğelerdendir.

Muhâsibî, kalbi iman ve marifetin merkezi olarak görür. Kalp, insanın Allah ile bağ kurduğu ve ilahî bilgiyi tecrübe ettiği yerdir. Augustinus'un *cor* kavramı da Tanrı'ya yönelen içsel huzurun kaynağıdır (Augustinus, 2023: 43). Pascal ise "kalbin akı" ile rasyonel delillerin ötesinde bir bilgi türüne işaret eder (Pascal, 2011: 84). Gazâlî de kalbi insanın hakikati idrak eden yönü olarak açıklamış ve ilahî tecrübeyi burada temellendirmiştir (Gazâlî, 2002: 65). Böylece kalp, hem İslâm hem Batı geleneğinde metafizik idrakin merkezi olarak ortaya çıkar.

3.2. Bir Muhasebe Aracı Olarak Akıl

Felsefe tarihinde akıl, ilk olarak Herakleitos'un "logos" kavramında metafizik bir ilke olarak belirir. Ancak Herakleitos'ta logos'un taşıyıcısı insan değil, doğanın kendisidir. Logos, evrendeki düzenin ilkesi, kozmik zorunluluğun dili ve doğanın içkin yasasıdır. Bu düşünce, Anaksagoras'ın nous (akıl) anlayışıyla daha sistematik bir boyuta ulaşır. Anaksagoras, nous'u evrene düzen veren, maddeden tamamen ayrı bir ilke olarak tanımlar. Bu noktada akıl, artık yalnızca düzenin ilkesi değil, aynı zamanda düzeni başlatan ve idrak eden aşkın bir güçtür. Aristoteles ise akı insan merkezli bir epistemik

meseleye dönüştürür; onu faal (etken) ve pasif (edilgin) olmak üzere ikiye ayırır. Faal akıl, evrensel ve ölümsüz; pasif akıl ise bireysel ve fânîdir (Aydın, 1976: 61).

İslâm düşüncesinde akıl, Mu'tezile tarafından Tanrı bilgisine ulaşmanın zorunlu ve bağımsız bir aracı olarak yüceltilmiştir. Onlara göre akıl, iyiyi ve kötüyü vahiyden bağımsız olarak bilebilir; bu bağlamda insan, Tanrı'nın adaleti ve hikmeti karşısında hesap verebilir bir varlık olarak tanımlanır. Haris el-Muhâsibî ise, bu rasyonalist yaklaşımı eleştirerek daha ahlaki ve içsel temellere dayalı özgün bir akıl anlayışı ortaya koyar. Onun için akıl, Tanrı karşısında bağımsız bir epistemik otorite değil, bireyin sorumluluğunu taşımasını mümkün kılan ilahî bir nurdur (Muhâsibî, 2006: 156).

Muhâsibî'nin akıl anlayışı, İslâm düşünce geleneğinde özgün bir konum işgal eder. Ona göre akıl, yalnızca mantıksal çıkarımlar yapan bir rasyonalite değil, aynı zamanda hakikati idrak eden, insanın Allah karşısındaki sorumluluğunu kavrayan bir entelektüel sezgi (entelektia) boyutuna da sahiptir.

Muhâsibî'ye göre bilgi, insanı hem sorumlu kılan hem de hidayete götüren temel unsurdur. Fakat insan bilgisinin hem mahiyeti hem de sınırları vardır. Ona göre insan, Allah'ın varlığını, birliğini ve fiillerini akıl yoluyla kavrayabilir; fakat Allah'ın zatının hakikatini idrak etmekten kesin biçimde acizdir. Muhâsibî, *el-'Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu sınırı şöyle açıklar: “Aklın Allah'ın zatı hakkında soru sorması bir sınırla çevrilmiştir; o ancak Allah'ın bildirdiği kadarını kavrayabilir” (Muhâsibî, 2006: 158).

Muhâsibî'nin bilgi anlayışı, iki yönlü bir yapıya sahiptir. Ona göre kesbî bilgi, aklın faaliyetleriyle elde edilen idrakî bilgidir; Kur'ân'ın anlaşılması, insan fiillerinin değerlendirilmesi, nefis güçlerinin tahlili ve deliller üzerinden Allah'ın varlığına ulaşma gibi süreçleri kapsar. Bu bilgi türü insan aklının çabasıyla elde edilir; fakat sınırlı, eksik ve görecelidir. Buna karşılık vehbî bilgi, ilahî destekle kalpte doğan marifet türüdür; kalbin tasfiyesi, murakabe, takvâ ve nefis muhasebesi gibi manevî süreçler aracılığıyla ortaya çıkar ve aklî çabayla elde edilemez. Muhâsibî'ye göre vehbî marifet, ancak Allah'ın hidayetiyle kalbe yerleşen bir nurdur ve insanın hakikat bilgisindeki en yüksek seviyeyi oluşturur (Muhâsibî, 2006: 158).

Akıl, bir yandan insanın günlük hayatında doğru-yanlış ayrımı yapmasına aracılık ederken; diğer yandan da kulun kendi nefsinı sorgulamasına ve ahlâkî muhasebesini gerçekleştirmesine rehberlik eder. Bu anlamda Muhâsibî'nin akıl kavramı, hem ahlâkî hem metafizik işlevi bir arada taşır.

Rasyonalite (ratio), Aristoteles ve Kant'ta olduğu gibi mantıksal çıkarım, kavramları düzenleme ve sistematik bilgi üretme kapasitesidir. Oysa entelektia (*nous*), Aristoteles'te Tanrısal hakikati kavrayan yönüyle, doğrudan sezgiye dayalı idrak anlamına gelir. Muhâsibî, akıllı bu ikisinin ortasında konumlandırır: salt mantıkla sınırlamaz, ama irrasyonel mistik sezgiye de indirgemez. Onun akıllı, kalple ve imanla birlikte işleyen, ahlâkî sorumluluğu taşıyan bir bilinçtir (Kaya, 2012: 149). Bu yaklaşımı, Pascal'ın akıl-kalp ayrımıyla da örtüşür. Pascal'a göre "kalbin kendine özgü bir akıllı vardır"; Muhâsibî için de akıl, kalpten bağımsız bir fonksiyon değil, onunla bütünleşmiş bir muhasebe yetisidir.

Muhâsibî, akıllı insanın doğuştan getirdiği bir "ğariza", yani fitrî kabiliyet olarak tanımlar. Ona göre akıl, başka hiçbir bilgiye indirgenemeyen, tanımlanamaz ve doğrudan bilinmeyen bir cevherdir. Empirik bir formdan yoksun olan bu melekî varlık, ancak kalpteki yansımaları ve eylemler aracılığıyla anlaşılabilir. Bu yönüyle Muhâsibî'nin akıl anlayışı, modern felsefede Kant'ın "kendinde şey"e dair bilinemezlik görüşüyle örtüşür. Ancak Kant'ın aksine, Muhâsibî'nin akıllı teorik kesinliğe değil, ahlaki yükümlülüğe yöneliktir (Aydın, 1976: 62).

Onun Mahiyyetü'l-'Akl ve Ma'nâhü adlı risalesi, aklın tanımı, mahiyeti ve işlevi bağlamında dönemin düşünsel tartışmalarına özgün katkılar sunar. Subkî'nin ifadesiyle "Muhâsibî'den başka hiçbir âlim, akıl üzerinde bu kadar ayrıntılı durmamıştır" (Aydın, 1976: 61-62). Muhâsibî, Mu'tezilîlerin akıllı özerkleştiren yaklaşımını eleştirerek, akıllı ilahi bir imtihanın zemini olarak konumlandırır: "Bir grup, aklın Allah'ın düzenleyip kullarına koyduğu bir bilgi olduğunu, fayda ve zararına ilişkin olan kazanılmış bilgi ile genişlediğini sandılar. Bize göre akıl doğuştan gelen bir kabiliyettir (ğariza). Ve bilgi ondan doğar" (Çubukçu, 1964: c.12, s.160).

Muhâsibî, kelâm geleneğinde sıkça rastlanan "akıl = ruh" özdeşliğini de reddeder. Ona göre akıl, ruhun özü değil; kalpte tecelli eden bir nurdur. "Akıl, Allah'ın kabiliyet

ve tabiat olarak ortaya koyduğu bir ışıktır... Kalb de bir ışıktır; tıpkı gözdeki ışık gibi ki o görme duyusudur” (Muhâsibî, 2006: 156). Bu yaklaşım, akli sadece teorik bilginin değil, aynı zamanda ahlaki sorumluluğun da kaynağı olarak temellendirir.

Muhâsibî’nin akıl anlayışı, seciye (karakter), nur (ışık), ilim (bilgi) ve hilm (yumuşaklık) gibi kavramlarla zenginleşerek çok katmanlı bir model sunar. Bu yapı, Aristoteles’in *theoria–praxis* (kuram-eylem) ayrımına paralel bir epistemolojik düzleme oturur. Muhâsibî, teorik akli “fehm” (anlayış), pratik akli ise “basîret” (içsel sezgi) olarak tanımlar. Ancak bu ayrımı ontolojik değil, epistemolojik görür (Aydın, 1976: 68). Pratik akıl, Allah’a yönelmenin ve O’na inanmanın zemini olarak belirir: “Ancak Allah’a inanıp O’nu düşünenler bu vazifelerin şuuruna varır ve onlara rağbet eder.” Bu yönüyle Muhâsibî’nin pratik akli, Kant’ın pratik akıl anlayışıyla benzerlik taşır; Kant’a göre de pratik akıl, ahlaki yasayı doğurur ve özgürlüğün koşuludur (Kant, 2010: 1788).

Muhâsibî’nin akli kalple ilişkilendirmesi, Augustinus’un “inanmak için anla, anlamak için inan” ilkesini çağırıştır (Augustinus, 2023: X. bölüm). Augustinus gibi Muhâsibî de akli, inancın ve ilahi marifetin aracı olarak görür. Farabî’de ise akıl, Tanrı’dan sudûr eden ve insan aklının birleşmek zorunda olduğu faal bir ilkedir (Farabî, 1990: 91). Muhâsibî ise akli bireyin iç dünyasında tecelli eden bir ışık olarak ele alır; bu nedenle onun akıl anlayışı, Farabî’ninkinden daha bireyci ve etik temellidir.

Ayrıca, Muhâsibî’nin akli bilgi üretiminin değil, bilginin değerlendirilmesi ve uygulanmasının ölçütü olarak görmesi, onu Sokrates’e yaklaştırır. Sokrates’in “Bildğini uygulamayan bilge değildir” ilkesiyle benzeşen bu yaklaşımda, akıl erdemlerle (hilm, rıfk, basîret) bütünleşen bir içsel yetidir (Muhâsibî, 2006: 158). Mu‘tezile’nin iyiyi ve kötüyü akıl yoluyla belirleme anlayışını reddeden Muhâsibî, aklın nefsin arzu ve oyunlarından arınmadan doğruya ulaşamayacağını savunur (Çubukçu, 1964: c.12, s.160). Bu yaklaşım, David Hume’un “akıl, tutkuların kölesidir” görüşüyle zıtlık arz etse de, her iki düşünür de aklın mutlak bağımsızlığına eleştirel yaklaşır (Hume, 2008: 75).

Plotinus’ta akıl, evrensel düzenin bir parçası olarak ruhun üzerinde konumlandırılmıştır. Muhâsibî’de ise akıl, bireyin içindeki ilahi nurdur. Bu yönüyle Muhâsibî’nin akıl anlayışı, daha ahlaki, bireysel ve içsel bir yapı arz eder (Plotinus, 2015: 53).

Muhâsibî düşüncesinde insan, varoluşsal seçkinliğiyle öne çıkar: Allah Teâlâ'nın, Hz. Âdem ve soyunu bizzat seçmiş olması, insanın akıl, idrak ve kavrayış gibi yetilerle donatılması bu seçkinliğin bir tezahürüdür. Bu ilahî bağış, yalnızca bedensel bir üstünlük değil, aynı zamanda bir yükümlülük bilinci doğurur. Allah, insanı bu yetiler aracılığıyla kendi takdir ve tedbirinin hikmetini tefekkür etmeye çağırır. Bu çağrı, insanın hakikat karşısındaki sorumluluğunu ve bilinçli varlık oluşunu temellendirir (Muhâsibî, 2006: 239).

Ahlaki disiplinin yapı taşlarından biri de akıldır. Muhâsibî'ye göre akıl, Tanrı'nın insana verdiği en değerli nimetlerden biridir. Akıl sayesinde kişi Tanrı'yı tanır, sorumluluğunu kavrar ve doğru ile yanlış ayırt edebilir. Ancak akıl, yalnız başına yeterli değildir; onun yönünü kalp belirler. Kalp ise sadece duygusal bir merkez değil, ilahi sezgilerin ve marifetin alındığı metafizik bir merkezdir. Muhâsibî'nin düşüncesinde kalp, ruhun Tanrı'ya yönelen kutbudur (Mahmud, 2005: 214). Bu yapı, Batı felsefesinde Husserl'in "sezgisel bilgi" anlayışıyla, Heidegger'in ise "dasein'in içsel çağrısı" fikriyle kıyaslanabilir. Çünkü bu düşünürlerde de bilgi, salt bilişsel değil, varoluşsal ve sezgisel bir nitelik taşır (Husserl, 2005: 60).

Muhâsibî'ye göre akıl, yaratılmışlar içerisinde en nitelikli istidatlara sahip olan insanın, bu vasfını anlamasında kilit bir role sahiptir. İnsan, ancak aklın marifetiyle kendisine bahşedilen ilahî nimetin farkına varabilir. Akıl, yalnızca düşünmenin değil; anlamanın, tanımanın ve ahlaki olarak yön bulmanın da merkezidir. Bu bağlamda akıl, yaratılışın anlamını idrak etme ve kulluğun sorumluluğunu yüklenme bakımından bir "göz" yahut bir "ayna" işlevi görür. Ancak bu işlev, aklın bağımsız bir yasa koyucu olmasıyla değil, kendisine sunulan hakikati tanımasıyla mümkündür (Muhâsibî, 2006: 239).

Gaybın bilgisi sadece Tanrı'ya mahsustur; insan, sınırlı aklıyla bu bilgiyi doğrudan kavrayamaz. Bu sebeple ilahî hikmet, peygamberleri aracı kılmış ve onlara doğrudan hitap etmiştir. Peygamberlerin varlığı, aklın kendi sınırlarını aşmak için ilahî vahye yönelmesinin zorunlu bir gereğidir. Kur'ân'ın ifadesiyle peygamberler, insanların Tanrı'ya karşı bir mazeret ileri sürmemeleri için gönderilmişlerdir (Nisâ, 4/165). Bu bağlamda akıl, vahyi anlamaya yönelik bir alıcı ve kavrayıcıdır; hüküm koyucu değil, hükme muhatap olandır. Dolayısıyla Muhâsibî için akıl, kendi başına mutlak bir hakikat

üreticisi değil; ilahî hakikatin bilgisine açık ve ona boyun eğen bir varlıktır (Muhâsibî, 2006: 239).

Muhâsibî'nin akıl anlayışı, Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine, oradan da modern felsefeye uzanan çizgide özgün bir epistemolojik ve ahlaki yönelim sunar. Onun için akıl, Tanrı bilgisinin teorik bir aracı değil, bireyin kendini ve Rabbini tanımasını mümkün kılan ahlaki bir sorumluluk zeminidir. Aristoteles'in teorik-pratik akıl ayrımı, Kant'ın pratik akıl ve ahlak yasası fikri, Augustinus'un inançla temellendirilen akıl öğretisi ve Sokrates'in ahlaki bilgi anlayışıyla benzerlik taşıyan bu yaklaşım; Farabi'nin kozmik akıl modeli ve Mu'tezile'nin rasyonalist epistemolojisinden ise belirgin biçimde ayrılır. Muhâsibî'nin akıllı, kalpte zuhur eden ilahi bir nur olarak konumlandırması, onu metafizik sezgi ile ahlaki yükümlülük arasında köprü kuran özgün bir İslâm düşünürü haline getirir.

Muhâsibî'de akıl, iman ve sorumluluk bilincinin temel aracıdır. Akıl sayesinde insan, nefsinin muhasebe edebilir ve doğru ile yanlış ayırabilir. Kant'ın "Vernunft" kavramı da ahlak yasasının idrakine yöneliktir; insan ancak akıl sayesinde özgür ve sorumlu olabilir (Kant, 2004: 132). Aquinas ise akıllı (ratio), hem Tanrı'nın varlığını kavramada hem de ahlâkî düzeni kurmada temel bir araç kabul eder (Aquinas, 2013: 87). Gazâlî ise akıllı tek başına yeterli görmez; hakikatin ancak vahyin rehberliğinde anlaşılabilirliğini savunur (Gazâlî, 2002: 61). Dolayısıyla Muhâsibî'nin akıl anlayışı, sorumluluk ve muhasebeyi merkeze alarak hem İslâm hem Batı düşüncesiyle irtibatlıdır.

3.3. Nefs Kavramı ve Ahlaki Disiplin

Haris el-Muhâsibî'nin düşüncesinde nefis, insanın ahlaki sorumluluğu, epistemik yönelimi ve varoluşsal sınavının merkezinde yer alır. Kur'an'da geçen "nefs" kavramı, bazen insanın bütünü anlamında, bazen bireyin içsel yönelişleri, tutkuları, eğilimleri anlamında, bazen de iyilikle kötülüğün kaynağı olan içsel yapı olarak geçer (Şems 91/7–10). Muhâsibî ise nefsin bu çoklu anlam katmanlarını, ahlaki disiplin ve manevi terbiye çerçevesinde yeniden inşa eder. Nefs ona göre, insanın iç çatışmalarının, tutkularının ve hevâsının merkezi olduğu kadar, aynı zamanda sorumluluk yüklenmiş bir öznedir. Muhâsibî'nin bu yaklaşımı, yalnızca tasavvufî bir eğilim değil, aynı zamanda antropolojik ve ahlaki bir kurguya işaret eder (Muhâsibî, 1998: 110).

Nefsin, Muhâsibî’de metafizik bir cevher değil, deneyimsel olarak sınanan bir yapı olması, onun iç gözleme dayalı metodolojisinin bir sonucudur. Nefs, hem Tanrı’ya yönelişin hem de ondan sapmanın alanıdır. Bu bağlamda, nefis yalnızca tehlikeli arzuların kaynağı değil, aynı zamanda ıslah edildiğinde bireyi Tanrı’ya yaklaştıran bir araçtır. Burada dikkat çeken husus, nefsin hem düşüşe hem de yücelişe açık bir yapı olarak görülmesidir. Muhâsibî’nin, nefsin aşağı ve yukarı boyutlarına yaptığı vurgu, Kur’ân’daki “nefs-i emmâre” (Yusuf 12/53), “nefs-i levvâme” (Kıyâme 75/2) ve “nefs-i mutmainne” (Fecr 89/27) kavramlarıyla doğrudan ilişkilidir (Muhâsibî, 1998: 110).

Bu yaklaşım, Plotinus’un insan ruhuna dair görüşleriyle paralellik taşır. Plotinus’a göre ruh, bedenın cazibesine kapıldığında kendi hakikatinden uzaklaşır, ama iç gözlem yoluyla tekrar Yüce Bir’e (The One) yönelebilir. Ruhun bu iniş-çıkışlı seyri, Muhâsibî’nin nefsin hevâ ile Allah arasındaki salınımına dair tasvirini hatırlatır (Plotinus, 2015: I.6.8). Her iki düşünürde de benlik, arınma ve içsel mücadeleyle yüce bir ideale ulaşabilecek nitelikte görülür.

Muhâsibî, nefsi şeytandan daha tehlikeli bulur; çünkü şeytan sadece nefsin arzularını tetikleyebilir. Oysa nefsin kendisi, insana en yakın olan, içselleştirilmiş bir karşıt güçtür. Bu sebeple, insanın temel ahlaki görevi, sürekli olarak nefsi denetim altında tutmak, onu sorgulamak ve ıslah etmektir. Bu görev, “muhâsebetü’n-nefs” yani nefsin hesaplaşmasıdır. Muhâsibî’nin er-Ri’âye ve el-Mekâsib adlı eserlerinde nefsin günlük eylemlerden niyetlere, duygulardan zanlara kadar sürekli izlenmesi gerektiği vurgulanır (Muhâsibî, 1998: 405). Bu iç denetim çağrısı, aynı zamanda bir özgürlük teorisidir. Çünkü kişi, ancak kendi içsel eğilimlerini tanıdığında ve onları yönetebildiğinde gerçekten özgürleşebilir. Bu yaklaşım, Sokrates’in “sorgulanmamış hayat yaşamaya değmez” sözünü hatırlatır (Platon, 2008: 42). Sokrates’te olduğu gibi Muhâsibî’de de kendini tanıma, bireyin varoluşsal yükümlülüğünün merkezindedir. Ancak Sokrates’ten farklı olarak Muhâsibî bu süreci yalnızca akılla değil, aynı zamanda kalbin sezgisel bilgisi ve Allah korkusu ile yürütür (Muhâsibî, 1998: 425).

Nefs, sadece dünyevi arzulardan değil, aynı zamanda gösteriş, kibir, riya ve başkalarını küçük görme gibi ahlaki zaaflardan da arındırılmalıdır. Bu noktada Muhâsibî, nefsin mazur gösterilmesine şiddetle karşı çıkar. Birey kendi hatalarını haklılaştırmak yerine, onları tanımalı, pişmanlık duymalı ve düzeltmeye yönelmelidir (Muhâsibî, 2019b:

123–126). Bu yönüyle Muhâsibî'nin düşüncesi, modern anlamda bir “etik sorumluluk” ve “içsel özerklik” anlayışıyla örtüşür. Kant'ın Pratik Aklın Eleştirisi'nde belirttiği gibi, insanın içinde taşıdığı ahlaki yasa, onu doğanın nesnesi olmaktan kurtarır ve onu bir özneye dönüştürür (Kant, 2004: 125).

Muhâsibî, nefsi insanın en problemli yönü olarak ele alır ve onu çoğunlukla “emmâre” (kötülüğü emreden) mertebesinde tasvir eder. Nefs-i emmâre, hevâyâ ve şehvetlere yönelen, dünyevî hazların peşinde koşan ve insanın ahlâkî dengesini bozan bir kuvvet olarak görülür. Muhâsibî'ye göre bu mertebede nefis, sürekli olarak insanı Allah'tan uzaklaştırır ve günaha meylettirir. Bu nedenle kulun en önemli görevi, nefisini sürekli bir murakabe ve muhasebe altında tutmasıdır (Öngören, 1995: 67; Uludağ, 1991: 302).

Nefs-i emmâre, sadece dünyevî arzuların kaynağı değildir; aynı zamanda kalbi ilahî hakikate açılmaktan alıkoyan bir perde işlevi görür. Muhâsibî bu yüzden “nefsini ıslah etmeyen, Allah'ı tanıyamaz” diyerek ahlâkî disiplinin temelini nefis terbiyesine bağlar. Bu yaklaşımıyla, daha sonra Gazâlî ve Kuşeyrî gibi mutasavvıfların geliştireceği nefis tezkiyesi öğretisine yön vermiştir (Öngören, 1995: 72).

Batı düşüncesiyle karşılaştırıldığında, Muhâsibî'nin nefis anlayışı Augustinus'un “konkupisensiya” (*concupiscentia* – şehvet, günaha eğilim) kavramına benzerlik gösterir. Augustinus'a göre insan ruhu, Tanrı'ya yönelmediğinde arzularının esiri olur; Muhâsibî'ye göre de kalbin Allah'a yönelmemesi halinde nefis, insanı sürekli gaflete sürükler.

Muhâsibî nefsin terbiyesini hayatının ve felsefesinin merkezine koymuştur. Yazdığı eserlerde genelde bu konu üzerinde daha fazla durmuştur. Muhâsibî'nin nefis muhasebesi anlayışı, bireyin kendilik bilinci kazanmasının ahlâkî ve epistemolojik bir aracı olarak öne çıkar. Ona göre nefsin muhasebesi, yalnızca bir davranış denetimi değil, insanın iç dünyasında ahlâkî bir düzen kurma çabasıdır. Bu sürecin temelinde ise aklın işlediği günahları idrak etmesi yatar. Muhâsibî burada akli yalnızca bilişsel bir işlev olarak değil, aynı zamanda ahlâkî farkındalık üreten bir yeti olarak görür.

Nefs muhasebesi, bireyin eksiklerini ve fazlalıklarını tespit ederek başlar, ardından kalbin teftişiyle devam eder ve nihayetinde basiretin artmasına, bilgeliğin (hikmetin) derinleşmesine vesile olur (Muhâsibî, 2006: 246). Bu anlayış, İslâm düşüncesinde nefsin ahlâkî dönüşümünün yalnızca zâhirî eylemlerle değil, içsel farkındalık ve sürekli bir iç teftişle gerçekleştiği fikrini pekiştirir. Ahlâkın direği olan bu muhasebe süreci, insanın kaybetme korkusu ya da değersizlik hissiyle yüzleştiği ontolojik bir eşikte gerçekleşir. Bu noktada Muhâsibî, Kur'ân'ın va'd (ilâhî ödül) ve va'id (ilâhî tehdit) öğretisini temel bir motivasyon aracı olarak görür. Ona göre bu ilâhî hitaplar, insanda havf (korku) ve reca (ümit) duygularını doğurur; korku muhasebeyi, muhasebe murakabeyi, murakabe ise ihlâsı, sıdkı (doğruluk) ve muhabbetullahı doğurur. Böylece nefis muhasebesi, yalnızca bir bireysel disiplin değil, aynı zamanda ilâhî bilgiye ve sevgiye götüren bir manevi yolculuk olur (Muhâsibî, 2006: 247). Bu anlayış, Batı felsefesi açısından incelendiğinde özellikle Stoacılıkla ve Kant'ın ahlâk öğretisiyle belirli paralellikler gösterir. Stoacı filozof Epiktetos'a göre, insanın temel özgürlüğü, dışsal olayları değil kendi iç tutumlarını denetleyebilmesidir; bu yönüyle stoacı öz denetim, Muhâsibî'nin nefis muhasebesi anlayışıyla örtüşür (Epiktetos, 2008: 55-57).

Immanuel Kant, ahlâk yasasının içsel bir buyruk (categorical imperative) olduğunu savunarak, bireyin ahlâkî sorumluluğunun temelini özerk aklında bulur (Kant, 2014b: 17-21). Ancak Muhâsibî'de akıl, özerk değil, ilâhî bilgiyle aydınlatıldığında yol gösterici olur. Bu fark, İslâm düşüncesinde aklın sınırlarına dair daha temkinli bir tavrın göstergesidir. Muhâsibî'nin sisteminde murakabe, yani kişinin kendini sürekli olarak Tanrı'nın huzurunda görme bilinci, modern fenomenolojide Husserl'in "epokhê" kavramıyla anlamdaş bir yön taşır. Zira epokhê, bilinçli bir geri çekilmeyle yargılardan arınmış bir öz-bilinç hâli oluşturmayı hedefler (Husserl, 2005: 68-70). Ancak Muhâsibî'nin murakabesi yalnızca teorik bir bilinç hâli değil, aynı zamanda ilâhî iradeye teslimiyetin ve ahlâkî bir çabanın adıdır.

Muhâsibî'nin düşüncesinde nefsin muhasebesi, bireyin kendi niyetlerini sürekli gözden geçirmesini ve bu süreçte Tanrı'nın rızasına aykırı olan düşünce ve eğilimleri kalbinden temizlemesini gerekli kılan ahlaki ve metafizik bir sorumluluk alanıdır. Burada akıl, yalnızca dışsal davranışları değerlendiren bir mekanizma değil, aynı zamanda içsel niyetlerin murakabesinde iş gören bir yeti olarak konumlandırılır. Bu anlayışta insanın

kendi nefesine karşı dikkat kesilmesi, aldanmamanın yegâne şartı olarak ortaya çıkar. Zira bireyin sürekli kendini denetleme yükümlülüğü, sadece kendilik bilinciyle değil, aynı zamanda aşkın bir murakabenin —Tanrı’nın her an gözetleyici oluşunun— farkındalığıyla derinleşir. Böylece özne, yalnızca etik bir fail değil, aynı zamanda teolojik bir sorumluluğun taşıyıcısı hâline gelir (Muhâsibî, 2018: 144). Muhâsibî, bu içsel denetimin ihmal edilmesini “kalbin fesadı” olarak tanımlar; bu ise sonuçta dinin bozulmasına yol açacak kadar köklü bir yozlaşmanın başlangıcıdır.

Kalbi, ahlaki ve manevi hayatın merkezi olarak konumlandıran bu yaklaşım, İslâm düşünce geleneğinde sıklıkla referans verilen Hz. Peygamber’in “bedendeki et parçası” hadisiyle temellendirilir. Ancak Muhâsibî burada önemli bir felsefi açılım yapar: Ona göre bedenden maksat, hakikatte dindir. Bu yoruma göre kalbin ıslahı, bireyin bütün varoluşunu kuşatan dini yapının sağlam kalması anlamına gelir. Kalbin ıslahı ise, yalnızca zihinsel farkındalıkla değil, bireyin iradesini yönlendirme gücüyle, yani hatıra gelen her düşünceyi kontrol altına alabilme kabiliyetiyle mümkündür. Bu noktada Muhâsibî, irade eğitimi ile metafizik murakabe arasında güçlü bir bağ kurar. Kişi, nefisini denetim altında tutmak için uzun emellerini törpülemeli, ölümü zihninde daima canlı tutmalı ve bu yüksek farkındalığı ancak ilahî yardımla sürdürebileceğini idrak etmelidir (Muhâsibî, 2006: 246).

Muhâsibî’nin nefis muhasebesi anlayışı, hem İslâm düşüncesinin içsel ahlâk öğretisinin hem de evrensel etik kuramlarının kesiştiği bir düzlemde değerlendirilebilir. O, bireyin nefisini tanıyarak aklıyla hesaplaşmasını, kalbiyle derinleşmesini ve nihayetinde ilâhî sevgiye ulaşmasını mümkün kılan çok katmanlı bir manevi etik inşa eder. Muhâsibî’nin düşüncesinde, nefsin terbiyesi bireysel bir yükümlülük olduğu kadar toplumsal bir etkiye de sahiptir. Kişi kendi nefisini tanıdıkça başkalarına karşı anlayışlı olur, onların kusurlarını örtmeye meyleder ve toplumsal bir ahlâk inşa edilir. Bu düşünce, bugün bile geçerliliğini koruyan bir etik inşa çabasıdır. İç gözlem, iç disiplin ve ilahi murakabe ile gelişen bu ahlaki anlayış, insanın hem Tanrı ile hem de toplumla kurduğu ilişkiyi yeniden şekillendirir.

Muhâsibî felsefesinde akıl-kalp ve nefis ilişkisini özetleyecek olursak; Muhâsibî’nin düşünce sisteminde akıl ve kalp, ilk bakışta ayrı iki yeti gibi görünse de, daha yakından incelendiğinde aslında birbirinden bağımsız değil, iç içe geçmiş bir

bilişsel-ruhsal yapının farklı boyutlarını temsil eder. Akıl, burada salt rasyonel çıkarımlar yapan bir zihinsel araç değil; fehm (anlayış), beyan (açıklama), marifet (deruni bilgi) ve basiret (içsel kavrayış) gibi yetkinliklerle derinleşen ve kalp olarak tecessüm eden bir bilme ve kavrama yetisidir. Bu bağlamda Muhâsibî'nin “kalp” kavramı, epistemolojik bir dönüşüm alanı olarak karşımıza çıkar: Akıl, belirli bir olgunluk düzeyine ulaştığında ve nefis ile sağlıklı bir ilişki kurduğunda, artık “kalp” olarak adlandırılmaya başlanır (Muhâsibî, 2002: 108). Bu anlayış, iman olgusunu da salt bir inanç beyanı olarak değil, aklın belirli bir dönüşüm evresinde kazandığı bir nitelik olarak yorumlamaya olanak sağlar.

Muhâsibî'nin yaklaşımında iman, aklın işlevlerinden biridir; ancak kalbin açılması ve ahlaki kemalin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bu sürecin tamamlanabilmesi için imanla birlikte akıl ve nefis arasında doğru bir ilişkinin kurulması gereklidir. Böylece Muhâsibî, insanları üç grupta tasnif eder: henüz iman etmemiş ama akla sahip olanlar; iman etmiş fakat akıl-nefis ilişkisini kuramayanlar ve nihayet, hem iman etmiş hem de akıl ve nefsi ahlaki bir düzlemde uyumlu hâle getirerek kalbi işlevsel kılmış olanlar.

Muhâsibî'nin epistemolojisi bu noktada üçlü bir yapı üzerine inşa edilir: akıl, kalp ve nefis. Bu yapının amacı, marifete ulaşmak ve insanın içsel yapısını dönüştürmektir. Ancak bu süreçte nefis, yalnızca pasif bir unsur değil, aynı zamanda akıl ve kalbi perdelerle örten, onları hakikatten uzaklaştırabilen aktif bir güç olarak ele alınır. Muhâsibî, bu mücadeleyi bir tür içsel iktidar savaşı gibi tasvir eder: Akıl, nefsin hevasına karşı koyduğunda ve kalbi istila eden dünyevi uyarıcılardan arındırdığında, kalp “iyi amellerle” meşgul olur ve böylece nefsin sultanı kırılır (Muhâsibî, 2022: 8). Bu yaklaşımda tasavvufî terbiyenin amacı, akli engelleyen gaflet perdelerini ortadan kaldırmak, kalbi katılaştıran günah yüklerini hafifletmek ve nefsin tuzaklarını sezebilmek için zihinsel ve ruhsal bir uyanıklık haline ulaşmaktır. Muhâsibî, bu uyanıklığın yalnızca havf (korku) yoluyla değil, aynı zamanda uzun süreli riyazet, zikir ve ibadetle mümkün olabileceğini savunur. Nefis, ancak bu tür manevi eğitim süreçleriyle tanınabilir ve kontrol altına alınabilir. Aksi hâlde, dünyevi hazlara gömülmüş bir kalp, tıpkı tedavi edilmeyen kronik bir hastalığa yakalanmış bedende olduğu gibi, ilahî uyarılara karşı duyarsızlaşır ve manevi uyanışa kapalı kalır (Muhâsibî, 1998: 83).

Muhâsibî, nefsi çoğunlukla “emmâre” düzeyinde tanımlar; bu haliyle nefis, hevâ ve şehvetin kaynağıdır (Öngören, 1995:66). İbn Sînâ ise nefsi bitkisel, hayvânî ve insânî olmak üzere üç mertebede ele alır (Çelebi, 1998: 57). Bu hiyerarşi, insanın ahlâkî tekâmülünü açıklamak için önemli bir çerçeve sunar. Fârâbî, nefsin erdemler aracılığıyla olgunlaşabileceğini savunur (Kaya, 2003: 211). Gazâlî ise nefsi sürekli bir mücadele ve arınma alanı olarak görür; kalbin arınması nefsi kontrol altına almakla mümkündür (Gazâlî, 2002: 62). Böylece Muhâsibî’nin nefis anlayışı, ahlâkî disiplinin hem İslâm hem Batı geleneğinde ortak bir mesele olduğunu gösterir.

Muhâsibî’nin insan psikolojisine dair yaklaşımı, nefsi yalnızca günaha meyilli bir iç mekanizma olarak değil, aynı zamanda insanın manevî gelişiminde merkezi bir rol üstlenen çok katmanlı bir güçler bütünü olarak ele alır. Ona göre nefis, yaratılışı itibarıyla hem hayra hem de şerre yönelmeye elverişli bir potansiyelli yapıdadır. Bu yapı, hevâ (arzu), şehvet, gadab (öfke), tama‘ (açgözlülük), kibr, riya, tembellik gibi çok yönlü güçleri içinde taşır.

Muhâsibî, nefisteki bu güçlerin “özel bir kötülük” taşımadığını özellikle vurgular; bunlar arızîdir, yani insanın sorumluluk alanının bir parçası olarak yaratılmıştır. Bu nedenle nefis güçleri ortadan kaldırılması gereken düşmanlar değil, insanın ahlaki mücadelesinde terbiye edilmesi gereken enerjilerdir. Nefsin güçleri yok edilmez; disiplin altına alınır, yönlendirilir ve dönüştürülür.

Nitekim Muhâsibî, er-Ri’âye adlı eserinde şöyle der: “Nefs hevâyâ meyillidir; fakat Allah ona akıl vererek onu bundan men etmiştir. Akıl nefsin dizginidir.” (Muhâsibî,1998: 92). Bu ifade, nefis-akıl ilişkisinin Muhâsibî düşüncesindeki temel konumunu gösterir:

- Nefis güçleri yönelim üretir,
- Akıl ise bu yönelimi ilahî emir doğrultusunda disipline eder.

Muhâsibî’ye göre nefisteki arızî eğilimler, insanın imtihan alanını mümkün kılar. Şerre meyil olmasaydı hayrı seçmenin ahlaki değeri olmazdı. İnsanın hırs, öfke ya da şehvet gibi güçleri, ilahî hikmetle verilmiş birer ahlaki turnusoldur; yani insanın karakterinin nerede şekilleneceğini gösteren işaretlerdir. Bu nedenle Muhâsibî’de nefis

güçlerinin amacı, insanı günaha sürüklemek değil; insanın Allah ile bağının sağlamlaşmasını sağlayan muhasebe ve mücahede süreçlerinin başlamasına imkân tanımaktır.

4. MUHÂSİBÎ'NİN İLMÎ VE MANEVÎ MİRASI

Muhâsibî'nin İslâm düşüncesi üzerindeki etkisi tartışmasız bir gerçekliktir. Onun etkisinin en mühim taşıyıcısı, doğrudan bir öğrencisi olmamakla birlikte, düşünsel mirasını derinlemesine benimseyen İmam Gazâlî'dir. Gazâlî, el-Munkiz mine'd-Dalâl adlı eserinde Muhâsibî'nin eserlerini okuduğunu açıkça ifade eder; ayrıca, Muhâsibî'nin hayatına ve özellikle İmam Ahmed b. Hanbel ile arasındaki fikir ayrılıklarına da dikkat çeker. Bu okumalar, yalnızca bireysel bir ilgi düzeyinde kalmamış, Gazâlî'nin en kapsamlı çalışması olan İhyâü Ulûmi'd-Dîn'e de yansımıştır. Nitekim Gazâlî, bu eserinde Muhâsibî'nin birçok görüşüne yer vermiş, ondan alıntılar yapmış ve düşüncelerine geniş ölçüde atıfla bulunmuştur (Mahmud, 2005: 31).

Gazâlî, Muhâsibî'yi “muamele ilminde ümmetin en hayırlısı” olarak nitelendirir; bu ifadesi, herhangi bir kayıt veya istisna içermemesi bakımından, Muhâsibî'ye duyduğu derin saygının göstergesidir. Ona göre Muhâsibî, nefsin kusurlarını, amellerin afâtını ve ibadetlerin derin boyutlarını araştırmada, bu sahada söz söyleyenlerin ilki olmuştur. Bu nedenle, Gazâlî, Muhâsibî'nin görüşlerinin doğrudan nakledilmesini isabetli bulur. Şeyh Zâhid el-Kevserî'nin de ifade ettiği üzere, Gazâlî'nin İhyası, Muhâsibî'nin er-Riâye li-Hukûkillâh adlı eserinin muhtevasını büyük ölçüde taşır; dolayısıyla, Gazâlî'nin sistematığında Muhâsibî'nin derin etkisi açıkça gözlemlenir (Mahmud, 2005: 31).

Muhâsibî'nin etkisi yalnızca Gazzâlî ile sınırlı değildir; İmam Gazâlî'den önceki kuşaklar üzerinde de belirgin bir tesir icra etmiştir. Nitekim büyük hadis âlimi Subkî, Muhâsibî'yi “çağının ariflerinin âlimi, seyr u sülûk ehlinin üstadı ve bâtın ile zâhir ilimlerini mezceden bir bilge” olarak tanımlar. Bu tanım, Muhâsibî'nin sadece teorik bilgiyle değil, aynı zamanda manevi deneyimle de yoğrulmuş bütüncül bir ilim anlayışına sahip olduğunu göstermektedir (Mahmud, 2005: 31). Muhâsibî'nin düşüncesi, böylece İslâm ilim ve tasavvuf geleneğinin temel damarlarından biri hâline gelmiş; nefs, kalp ve akıl üçgeninde şekillenen insan anlayışı üzerinden hem bireysel ahlâkî hem de kolektif dinî tecrübeyi derinden etkilemiştir (Mahmud, 2005: 32).

Şa‘rânî’nin ifadesi, Muhâsibî’nin yalnızca kendi döneminde değil, sonraki asırlarda da etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. Gerçekten de Muhâsibî, dönemin Bağdatlı sûfileri üzerinde derin bir iz bırakmış, ilmi ve manevi mirası, sadece çağdaşlarıyla sınırlı kalmayarak sonraki yüzyıllarda da canlı bir şekilde aktarılmıştır. Bu etki, özellikle İmam Gazâlî gibi büyük bir mütefekkir üzerinde açıkça görülür. Muhâsibî’nin düşünceleri, Gazâlî’nin “İhya ‘Ulûmi’ d-Dîn” adlı eserinde tasavvufun ruhuna dair geliştirdiği derin tahlillerde belirgin bir yankı bulur (Mahmud, 2005: 32).

Münâvî’nin “el-Kevâkibu’ d-Durriyye”deki sözleri de, Muhâsibî’nin hem zâhirî ilimlerde hem de bâtinî hakikatlerde eriştiği yüksek mertebeye işaret etmektedir. Onun yalnızca teorik bilgiyle yetinmeyip, vaaz ve irşatlarıyla halkı ve seçkinleri etkilediği; kalpleri diriltici sözleriyle, gönülleri hakikate yönlendirdiği belirtilmektedir. Münâvî’nin ifadesinde geçen “okunun uzağa ulaşması” mecazı, Muhâsibî’nin söz ve düşüncelerinin çağlar aşan etkisini zarif bir şekilde betimlemektedir (Mahmud, 2005: 32).

Mevlana ve Muhâsibî’nin düşüncelerine bakıldığında her iki düşünürde de kalp, aşkın sahasıdır. Muhâsibî’nin “Allah korkusu”nu merkeze alan kalp öğretisi, Mevlânâ’da “ilahi aşka” evrilir. Muhâsibî’de aşk, korku ve saygıyla birlikte zikredilirken, Mevlânâ’da bu aşk hem korkuyu hem benliği yakıp dönüştüren bir ilahi ateşe dönüşür. Mevlânâ’nın şu sözleri bu farkı özetler: “Aşk, benliği yok eder; kalan yalnız O’dur.” (Mesnevî, C. I, beyit 112)

Temîmî ve diğer âlimlerin Muhâsibî’ye dair tanıklıkları, onun fıkıh, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin pek çok sahasında imamlık derecesinde bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Buradan anlaşıldığı üzere, Muhâsibî’nin tasavvufu, kuru bir zahidlikten ibaret olmayıp, ilmî derinlik ve şer’i hassasiyetle iç içe geçmiş bir yapıya sahiptir. (Mahmud, 2005:32) Eserlerinin sayısının iki yüze yaklaştığına dair rivayet, onun üretkenliğini ve ilmî birikimini gözler önüne sermektedir. Özellikle “er-Riâye li-Hukûkillâh” adlı eseri, tasavvuf literatüründe temel bir kaynak olarak kabul edilmiş, seyr ü sülûk sahasında yazılan sonraki eserler için adeta bir ana kaynak hüviyetine bürünmüştür (Mahmud, 2005: 33).

İmam Gazâlî’nin “İhya”da Muhâsibî için kullandığı “ümmetin en hayırlısı” ifadesi, onu yalnızca şahsî bir mürşit olarak değil, ümmetin manevi terbiyesinde temel

bir mihenk taşı olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Gazâlî'nin sözleri, özellikle nefsin hileleri, amellerin gizli afetleri ve ibadetlerin içsel boyutları konusunda Muhâsibî'nin eşsiz bir derinliğe ulaştığını teyit etmektedir. Bu husus, onu yalnızca ahlâkî bir vaiz değil, aynı zamanda ruhun en ince ve derin hallerini tahlil eden bir mütefekkir kılar (Mahmud, 2005: 33).

Muhâsibî'nin nefs muhasebesi ve kalbin arındırılması vurgusu, İbn Arabî'nin “kalp, ilahi marifetin mazharıdır” anlayışıyla örtüşür. Her iki düşünür de kalbi, yalnızca duygusal bir merkez değil, aynı zamanda Tanrısal hakikatin zuhur ettiği bir bilinç alanı olarak değerlendirir. Ancak aralarında temel bir fark vardır: Muhâsibî bu içsel mekânı ahlaki arınma ve bireysel sorumlulukla ilişkilendirirken, İbn Arabî bu alanı vahdet-i vücûd öğretisinin metafizik temeline yerleştirir. Muhâsibî için kalp, Allah'a ulaşmanın aracı; İbn Arabî için ise tecellinin mahallidir. İbn Arabî şöyle der: “Kalp, bütün varlıkların suretini kuşatır; çünkü Allah'ın nazargâhıdır” (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, I, 204).

Louis Massignon'un *Mustalahâtü't-Taşavvur* adlı eserinde belirttiği gibi, Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'de sergilediği psikolojik tahliller, dünya edebiyatında nadir bulunan bir derinliğe sahiptir. Massignon'un bu tespiti, Muhâsibî'nin yalnızca İslâm düşüncesi içinde değil, evrensel anlamda insan psikolojisine dair yaptığı çözümlemelerin de değerini vurgulamaktadır. Gerçekten de Muhâsibî, insan nefsinin en gizli zaafalarını ve ilâhî hakikat karşısındaki tavırlarını son derece hassas bir sezgi ve derin bir analizle ortaya koymuştur (Mahmud, 2005: 33).

Muhâsibî'nin ilmî ve tasavvufî mirası, yalnızca kendi döneminin değil, önemli bir hakikat arayışının da ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Onun eserlerinde görülen derin psikolojik kavrayış, hem bireysel insanın iç dünyasına hem de insanın ilâhî hakikatle olan ilişkisine dair eşsiz ipuçları sunar. Yunan felsefesinin özellikle Aristoteles, Plotinus ve Galen gibi isimler üzerinden Arapçaya aktarılması, İslâm düşüncesinde ontolojik ve epistemolojik meselelerin yeniden inşasını beraberinde getirmiştir. Özellikle “nefs”, “ruh”, “akıl” ve “hikmet” gibi kavramlar, bu tercümelerle birlikte yalnızca metafizik birer kavram olmaktan çıkmış, insanın içsel dünyasına dair daha sistematik açıklamalara da zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Haris el-Muhâsibî'nin metinleri, Yunan etkisindeki spekülatif felsefeye doğrudan angaje olmamakla birlikte, bu tartışmaların açtığı alanlara karşı bir “ahlâk merkezli duruş” sergiler. Nefis onun

düşüncesinde sadece varlıksal bir kategori değil, aynı zamanda sürekli murakabe gerektiren ahlâkî bir çaba alanıdır (Adamson, 2016: 82-90). Bu yönüyle Muhâsibî, nefsin analizini yalnızca teorik bir yapı olarak değil, insanın Tanrı ile ilişkisini düzenleyen bir mücadele zemini olarak ele alır. Bu anlayış, onun metinlerini İslâm düşüncesi içerisinde erken dönem felsefî psikoloji metinlerine yakınlaştırır. Muhâsibî'nin sisteminde nefsin arınması yalnızca bireysel değil, aynı zamanda metafizik bir bağ kurmanın da ön koşuludur. Bu da onu, Gazâlî öncesi dönemin en dikkate değer ahlâk düşünürlerinden biri yapar (Kuşpınar, S. 2005: 142-160).

Abbasîler döneminde, özellikle hicrî 2./miladi 8. yüzyılın sonları ile hicrî 3./miladî 9. yüzyılın başları arasında, İslâm düşünce tarihi açısından paradigmatik bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşümün en belirgin yönlerinden biri, Yunan, İran ve Hint menşeli felsefî metinlerin Arapçaya çevrilmesiyle oluşan entelektüel çoğullaşmadır. Tercüme hareketi, sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda kelâmî, ahlâkî ve metafizik düşünce zeminlerinin yeniden inşası anlamına gelmekteydi (Fahri, 2002: 80). Bu çevirilerle birlikte özellikle Aristoteles, Eflatun (özellikle Plotinus'un Enneadları yoluyla), Stoacılar ve Yeni-Platonculara ait metinler, “varlık”, “nefs”, “ruh”, “akıl” ve “hareket” gibi temel kavramları yeni bağlamlara taşımıştır. Bu süreçte felsefî terimlerin İslâmî düşünceye uyarlanması, kelâmî ve tasavvufî gelenekler üzerinde derin izler bırakmıştır (Nasr, 2014: 96). Özellikle Plotinus ve Aristoteles gibi düşünürlerin eserleri, “sudûr teorisi”, “birlik felsefesi” ve “ruhun arınması” gibi temalarla İslâm dünyasına taşınırken, bu kavramlar, İslâmî varlık ve bilgi anlayışıyla çatışarak yeni yorumlara ihtiyaç duyan bir atmosfer meydana getirmiştir. Bu felsefî akış, nefsin mahiyeti, aklın sınırları ve insanın Tanrı ile olan ilişkisi gibi meseleleri merkezî tartışma başlıklarına dönüştürmüştür (Nasr, 2014: 104).

İran ve Hint kökenli düşünce sistemlerinden gelen nefsin arınması, ruhun saflaşarak yüce bir hakikate ulaşması gibi fikirler, özellikle Horasan ve Basra çevrelerinde mistik ve felsefî geleneklerin harmanlandığı yeni düşünsel yollar doğurmuştur. Bununla birlikte, bu geleneklerin öngördüğü kozmolojik döngü ve ruhun bedenden özgürleşmesi gibi fikirler, İslâmî kurtuluş öğretisiyle birebir örtüşmemekte, daha ziyade etik ve ahlâkî bir dönüşüm ekseninde yeniden anlamlandırılmaktadır (Izutsu, 2002: 134). İşte tam bu entelektüel ortamda Haris el- Muhâsibî'nin duruşu, ne tam bir

felsefî benimseme ne de bütünüyle bir reddediştir. Bilakis o, özellikle nefis ve ruh kavramlarına ilişkin olarak felsefî gelenekle bilinçli bir mesafe kurar. Muhâsibî, nefsi yalnızca ontolojik bir varlık düzeyi olarak değil, esasen ahlâkî bir mücadele alanı olarak kavrar. Ona göre nefis, insanın Tanrı'ya yönelişinde hem bir engel hem de bir imkândır; bu yönüyle arındırılması gereken bir alan, tezkiye sürecinin merkezidir (Kuspınar, 2005: 156–160).

Muhâsibî'nin eserlerinde, akıl da bu bağlamda özel bir yere sahiptir. Akıl, nefsin arzularına teslim olmuş bir araç değil; kalbin murakabesi ve içsel muhasebe sürecinin destekleyici bir öğesidir. Bu yaklaşım, onun aklı bütünüyle reddetmeyen; ancak ilham, takvâ ve içsel sezgiyle sınırlayan dengeli bir epistemoloji kurduğunu gösterir. Bu yönüyle Muhâsibî, erken dönem sûfiler arasında felsefî çerçevede aklı yeniden konumlandırıan öncü bir isimdir (Aydın, 1976: 221–223).

Hint ve İran menşeli tasavvufî geleneklerden gelen nefsin saflaşması ve ruhun ilâhî hakikate yönelmesi düşünceleri de, bu dönemin düşünsel zeminini etkileyen diğer akımlardır. Ancak Muhâsibî'nin yöntemi, bu geleneklerden farklı olarak daha çok İslâmî nasrlara dayalı bir ahlâk inşası etrafında gelişmiştir. Onun düşüncesinde akıl ve nefis mücadelesi, yalnızca bireysel terbiye değil, aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisini derinleştiren bir süreçtir.

Muhâsibî'nin insan ruhuna dair yaptığı tahliller, yalnızca İslâm düşünce geleneğinde değil, evrensel felsefî psikoloji tarihinde de dikkate değer bir yere sahiptir. Onun nefis, kalp ve akıl merkezli çözümlemeleri, Batı düşüncesinde özellikle Augustinus (ö. 430) ve Blaise Pascal (ö. 1662) gibi filozoflarla karşılaştırılabilir. Augustinus, *Confessiones* (İtirafı) adlı eserinde, insanın iç dünyasını ve Tanrı karşısındaki mahviyetini derin bir samimiyetle dile getirmiştir. Tıpkı Muhâsibî gibi, Augustinus da insanın içsel zaaflarını ve ilahî lütfâ olan muhtaçlığını merkeze alır. İkisi de bireyin iç dünyasına dönerek nefsin hilelerini, gurur, kibir ve dünyevi arzuların doğurduğu manevi felaketleri tahlil etmişlerdir. Ne var ki Muhâsibî, bu çözümlemelerinde İslâmî nasrlara ve özellikle takvâ merkezli bir ahlâk anlayışına daha sıkı bağlı kalırken, Augustinus'un çözümlemeleri Hristiyan teolojisinin özgün günah doktrini (*peccatum originale*) etrafında şekillenmiştir (Augustinus, 2023:307). Augustinus, *İtirafı* adlı eserinde geçmişteki günahlarını Tanrı önünde sorgular. Muhâsibî'nin nefis muhasebesi anlayışı da benzer

şekilde bireyin geçmişiyle yüzleşmesini ve kendini sürekli ilahi bir terazide tartmasını öngörür. Ancak Muhâsibî’de bu muhasebe yalnızca pişmanlıkla sınırlı kalmaz; aksine aktif bir ahlaki dönüşüm sürecine hizmet eder. Augustinus’un şu ifadesi dikkat çekicidir: “Sen içimdeydin, ama ben dışarıdaydım ve orada seni aradım.” (Confessiones, X.27)

Benzer şekilde Pascal da *Pensées* (Düşünceler) adlı eserinde, insanın kendi zayıflığı, kibiri ve Tanrı’ya olan gereksinimi üzerine derin tahliller yapmıştır. Pascal’ın insanı “bütün mahlûkattan daha aşağı ama aynı zamanda bütün mahlûkattan daha yüce” bir varlık olarak tanımlamasıdır (Pascal, 2011: 49). Muhâsibî’nin nefis ile kalbin çatışmasını ve insanın hem alçakgönüllülüğe hem de ilâhî mükâfata layık olabilecek bir potansiyele sahip olduğunu savunan görüşleriyle paralellik arz eder. Her iki mütefekkir de insanın ontolojik konumunu sadece akılla değil, kalbin ve irfanın da bir bilgi kaynağı olduğunu vurgulayarak anlamaya çalışmışlardır. Kierkegaard’ın “Tanrı karşısında insan olmak” fikri ile Muhâsibî’nin kalbi bireyin Tanrı’yla kurduğu mahrem bağın mekânı olarak ele alması arasında ilginç paralellikler mevcuttur.

Muhâsibî, insanın iç dünyasını arındırmasını Tanrı’yla doğrudan bir temasın koşulu olarak görürken, Kierkegaard bu yalnızlığı “özgürlük” ve “iman sıçrayışı”nın temel şartı olarak sunar. Her ikisi de dini deneyimi bireysel ve içsel bir mesele olarak görür (Kierkegaard, 2020: 70).

İbn Sînâ’nın *Makâmâtü’l-Ârifîn* adlı risalesi, arifin metafizik bilgiye ulaşma sürecini akıl, sezgi ve ruhun arınması üzerinden temellendirir. Risale, tasavvufun teorik boyutunu felsefî bir dil ile yeniden yorumlaması bakımından büyük önem taşır. İbn Sînâ’ya göre arif, nefsi maddi bağlardan çözerek “müstefâd akıl” düzeyine yaklaşan kişidir; böylece nefsin kendine özgü nuranî yönü açığa çıkar ve hakikatin doğrudan idrakine ulaşılır (İbn Sînâ, 2012: 44–47). Bu bilgi, teorik aklın soyutlamalarının ötesine geçen bir “sezgi yoluyla bilme” (hads) yetisi ile tamamlanır. Dolayısıyla İbn Sînâ’da marifet, aklî süreçle başlayan fakat sezgi ve ruhî saflaşma ile sonlanan mertebeli bir epistemolojiye sahiptir.

Bu yaklaşım, Muhâsibî’nin bilgi anlayışı ile hem paralellikler hem ayrımlar barındırır. Benzerlik açısından her iki düşünür de nefsi arındırmanın hakikate ulaşmanın vazgeçilmez şartı olduğunu kabul eder. Nefsin arzularını dizginleme, iç murakabe,

dünyevî meşguliyetlerden uzaklaşma ve ahlaki disiplin, iki gelenekte de bilginin değerini belirleyen temel koşullardır. Ancak ayırım noktası, bilginin kaynağına yöneliktir: İbn Sînâ marifeti nefsin aklî yetkinliğe yükselmesiyle açıklarken, Muhâsibî marifetin esasen ilahî bir lütuf olarak kalbe doğduğunu savunur. Muhâsibî'ye göre akıl, insanı sorumluluk alanında doğruya yöneltse bile, marifetullah ancak kalbin tasfiyesi ve Allah'ın hidayeti ile ortaya çıkar. Böylece İbn Sînâ'da marifet "aklın yetkinleşmesi", Muhâsibî'de ise "kalbin ilahî nurla açılması" olarak tanımlanır.

İbn Sînâ'nın nefis anlayışı, Muhâsibî'nin nefis güçleri analizine önemli bir felsefî arka plan sağlar. İbn Sînâ nefsi "kuvveler" sistemi olarak tanımlar: şehvî kuvve, gadabî kuvve, mütehayyile kuvvesi ve en üstte aklî kuvve. Bu sınıflandırma, Muhâsibî'nin nefis güçlerini arızı fakat disipline edilebilir dinamikler olarak görmesiyle örtüşür. İki düşünürde de nefis, insanı hem alçaltan hem yükselten bir potansiyele sahiptir; dolayısıyla eğitim ve disiplin ahlaki ilerleyişin esasıdır.

Son olarak *Makâmâtü'l-Ârifîn*, Muhâsibî'nin "kalbin nazarı" kavramıyla da karşılaştırılabilir. İbn Sînâ'da arifin hakikati kavrayışı, nefsin yücelmesi ve sezgisel idrake gerçekleşirken; Muhâsibî'de hakikat bilgisi kalbin saflaşması ve içsel murakabeyle mümkündür. Bu benzerlik, İslâm düşüncesinde ahlak, psikoloji ve epistemolojinin iki farklı disiplini perspektiften nasıl aynı hakikat arayışına yöneldiğini gösterir.

Bu karşılaştırmalar, Muhâsibî'nin tasavvufî psikolojisinin yalnızca İslâm dünyası içinde değil, evrensel insanlık tecrübesi içerisinde de özgün bir derinliğe sahip olduğunu göstermektedir. Muhâsibî'nin eserlerinde açığa çıkan nefis, kalp ve akıl eksenli bu metafizik yapı, hem İslâmî geleneğin içinden hem de evrensel beşerî tecrübenin ortak problemleri üzerinden okunabilecek zenginliktedir.

Muhâsibî, nefis, kalp ve akıl üzerine inşa ettiği tasavvufî psikoloji anlayışıyla hem kendi döneminde hem de sonraki yüzyıllarda derin etkiler bırakmış; İslâm düşüncesinin manevî boyutuna metodik bir derinlik kazandırmıştır. Onun eserlerinde görülen insanın iç dünyasına yönelik hassas analizler, yalnızca bir ahlâk nizamı kurmakla sınırlı kalmayıp, insanın ilâhî hakikat karşısındaki varoluşsal konumunu anlamaya yönelik derin bir çabayı da yansıtır. Bu yönüyle Muhâsibî, sadece bir sûfî veya vaiz değil,

aynı zamanda insanın metafizik boyutunu kavrayan büyük bir mütefekkindir. Augustinus ve Pascal gibi Batılı düşünürlerle kurulan anlamlı paralellikler de göstermektedir ki, Muhâsibî'nin tecrübî psikoloji ve ruh çözümlemeleri, insanın evrensel varoluş problemlerine ışık tutacak ölçüde zaman ve mekân üstü bir değer taşımaktadır.

Bu bağlamda, Muhâsibî'nin mirası, hem İslâmî irfan geleneği hem de beşerî düşünce tarihi açısından müstesna bir yere sahiptir. Haris el-Muhâsibî'nin yaşadığı dönem, yalnızca tarihsel bir çerçeve değil; felsefî ve ahlâkî boyutlarıyla onun düşüncesinin şekillendiği çok katmanlı bir entelektüel zemindir. Muhâsibî, felsefî etkileri doğrudan benimsemek yerine, bu etkilerle hesaplaşan, onları ahlâkî ve ruhsal derinlik bağlamında yeniden yorumlayan bir yaklaşım geliştirmiştir.

SONUÇ

Haris el-Muhâsibî'nin düşünce sisteminde Tanrı-insan ilişkisi önemli bir yer tutmaktadır. O, özellikle insanı ahlaki ve epistemolojik boyutlarıyla ele alır ve tasavvufi bir çerçevede yorumlar. Bu bağlamda Muhâsibî'nin insan anlayışı, sadece insanın Tanrı karşısındaki konumunu değil, aynı zamanda nefsin, aklını ve kalbini nasıl tanıyıp yönetmesi gerektiğini de ortaya koyar. O, insanın varoluşunu, modern felsefe ve psikolojide de karşımıza çıkan “içe bakış yöntemi” çerçevesinde, içe dönük bir sorgulama ve sürekli bir arınma süreci olarak kavrar. Bu süreçte “nefs” zaafların ve hevânın kaynağı; “akıl” sorumluluk ve muhasebe yetisi; “kalp” ise marifetin ve ilahî sevginin merkezi hâline gelir. Muhâsibî'nin Tanrı-insan ilişkisini yapılandırırken yalnızca aklın yetilerine değil, kalbin sezgisel bilgisine ve duygusal duyarlılığına da yer vermesi, onu salt rasyonalist etik anlayışlardan ayırır. O, aklın imanla bütünleştiği; kalbin marifetle derinleştiği bir varlık tasavvuru geliştirir. Kalp burada pasif bir duygu merkezi değil; marifetin, ihlasın ve murakabenin eyleyici mekânıdır. Bu noktada onun düşüncesi, Batı felsefesindeki Kartezyen zihin-beden ikiliğinden oldukça farklı olarak, bütüncül ve içsel bir insan tasavvuru sunar. İnsanın ontolojik konumu, Haris el-Muhâsibî'nin düşünce sisteminde hem akıl hem de kalp merkezli bir sorumluluk varlığı olarak tanımlanır.

Tanrı'nın insana lütfettiği akıl, onu diğer mahlûkattan ayıran en temel ve belirleyici niteliktir. Bu akıl, salt bilişsel bir araç ya da zihinsel bir faaliyet düzeyi değildir; bilakis, insanın kendilik bilincini inşa eden, iç dünyasını kavrayarak varoluşunun anlamını sorgulamasını mümkün kılan derinlikli bir yetidir. Bu yönüyle insan, yalnızca düşünen bir varlık değil; aynı zamanda kendisini tanıyarak Rabbini tanımaya yönelen metafizik bir istidada sahiptir.

Muhâsibî'nin düşüncesinde akıl, nefsin denetimi ve muhasebesi için işlevselleştikçe, bireyi murâkabeye — yani ilahî gözetim bilincine — ulaştırır. Böylece insan, içsel farkındalığını aşkın bir farkındalığa dönüştürerek marifetullah yolunda ilerler.

Bu dönüşüm, bireyin hem epistemolojik hem de ahlaki bir tekâmül sürecine girmesi anlamına gelir. Zira marifet, burada sadece bilmek değil; içten gelen bir sezgiyle tanımak, hakikati içselleştirmek ve ilahî hakikate uygun bir hayat inşa etmektir. Sokrates’in “sorgulanmamış hayat yaşamaya değmez” düsturu, Muhâsibî’de “hesaba çekilmeden önce kendini hesaba çek” ilkesine dönüşür. Bu bağlamda her iki düşünür de öz bilinci insanın ahlaki varoluşunun temeli olarak görse de, Muhâsibî bu süreci iman, havf, reca ve takva gibi metafizik öğelerle zenginleştirir. O, iç muhasebeyi sadece etik bir sorumluluk olarak değil, Allah’a yakınlaşmanın ve O’nun rızasını kazanmanın da yolu olarak görür. Bu süreçte Muhâsibî’nin sıkça vurguladığı “fıtrata dönüş” fikri, insanın yaratılışındaki asli saflığına rücû etmesi anlamına gelir.

Nefsin dünyevî arzularına karşı gösterilen direniş, yalnızca zühdî bir tavır değil; aynı zamanda varoluşsal bir yeniden yapılanmadır. Kur’ân ve sünnet, insanın ilahî murâkabe altında olduğunu sürekli hatırlatan iki ana kaynak olarak, ahlakî sorumluluğu süreklilik kazanmış bir bilinç hâline getirir. İnsanın bu bilinçle yaşayarak iç muhasebesini yapması, onun hem dünyevî anlamda iç huzura hem de uhrevî kurtuluşa erişmesinin anahtarıdır. Muhâsibî’nin bu bütüncül yaklaşımı, onun tasavvufu yalnızca bireysel bir ruhsal tecrübe olarak değil, aynı zamanda epistemolojik, psikolojik ve ahlaki bir disiplin olarak inşa ettiğini gösterir. Eserlerinde ayet, hadis ve sahabe uygulamalarından yola çıkarak geliştirdiği bu sistem, bireyin nefsini gözlemleyerek hakikate ulaşmasını hedefleyen derinlemesine bir arınma metodolojisi sunar. Bu yönüyle Muhâsibî, sadece bir sûfî değil; aynı zamanda din psikolojisinin ve içsel terbiye sistemlerinin öncülerindendir.

Nefs muhasebesi, onun düşüncesinde hem metafiziksel bir disiplin hem de psikolojik bir şifalanma süreci olarak karşımıza çıkar. Bu yaklaşım, modern psikolojideki bilişsel-davranışçı yönelimlerle anlamlı paralellikler taşır. Zira bireyin zihinsel örüntülerini gözlemleyerek içsel hatalarını teşhis etmesi, hem psikolojik sağlığı hem de manevî olgunluğu birlikte geliştirir. Muhâsibî, insanı eksiklikleriyle birlikte kabul eden; fakat bu eksikliği, ilahî yakınlığa yönelmenin bir zemini olarak gören bir irfan anlayışı ortaya koyar. Bu bakımdan onun sistemi, Allah-insan ilişkisini yalnızca itikadî düzeyde değil; ahlâkî, psikolojik ve epistemolojik katmanlarıyla birlikte değerlendiren özgün bir tasavvufî düşünce modelidir.

Muhâsibî'nin irfan anlayışı, insanın hem Tanrı hem kendisiyle sahih ve derinlikli bir ilişki kurmasını sağlayarak, onu içsel huzura ve ilahî rızaya ulaştırmayı hedefler. Bu da onu, sadece tarihsel bir sûfî olarak değil; aynı zamanda önemli bir insanlık pedagogu olarak değerlendirmeyi mümkün kılar. Onun düşüncesi, hem kalbin selametiyle hem de aklın sorumluluğuyla şekillenen, bütünlüklü bir insan-Allah ilişkisi tasavvurudur.





KAYNAKÇA

Abdul Hadi, W., (2002), Early Islamic Theological Thought, Islamic Texts Society, Londra.

Adamson, P., (2016), İslam felsefesi tarihi, (M. Kaş, Çev.), Küre Yayınları, İstanbul.

Adamson, P., (2017), İlk Müslüman filozoflar, (M. Doğan, Çev.), Kolektif Kitap, İstanbul.

Afifi, E., (2018), Tasavvuf: İslam'da manevi hayat, (8. bs., E. Demirli & A. Kartal, Çev.), İz Yayıncılık, İstanbul.

Algül, H., (2020), İslâm tarihi, (C. 4), Emin Yayınları, İstanbul.

Aquinas, T., (2013), Teolojiye giriş: Beş yol üzerine Tanrı'nın varlığının kanıtları, (H. K. Yılmaz, Çev.), Sufi Kitap, İstanbul.

Aristoteles, (1990), Ruh üzerine, (C. Gürbüz, Çev.), Ara Yayıncılık, İstanbul.

Arkoun, M., (2001), İslam: Eleştirel bir inceleme, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Atay, H., (1991), İslam düşüncesi tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Augustinus, S., (2010), Özgür seçim üzerine, (İ. Kutluk, Çev.), Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Augustinus, S., (2023), İtiraf, (Ç. Dürüşken, Çev.), Alfa Yayınları, İstanbul.

Aydın, H., (1976), Muhâsibî'nin tasavvuf felsefesi: İnsan-psikoloji-bilgi-ahlak görüşü, Pars Matbaacılık, İstanbul.

Aydın, M. S., (2001), Din felsefesi, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir.

Aydınlı, Y., (2007), Farabi'de Tanrı-insan ilişkisi, Bilim ve Ütopya, (154), İstanbul.

Aydınlı, Y., (2017), Tasavvufi düşüncede nefis teorileri ve Hâris el-Muhâsibî örneği, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

- Bağdadî, A. M. A. T., (1928), Usûlü'd-din, Medine Devlet Matbaası, Medine.
- Bağdadî, A. M. A. T., (1991), Mezhepler arasındaki farklar: el-Fark beyne'l-firak, (E. R. Fıglalı, Çev.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Bayraktar, M., (1983), İbn Sînâ felsefesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Bırışık, A., (2009), Ulûmü'l-Kur'ân, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara.
- Çelebi, İ., (1998), İbn Sînâ, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Ankara.
- Çubukçu, İ. A., (1964), Mu'tezile ve akıl meselesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12, Ankara.
- Dönmez, İ., (2011), İslam düşüncesinin oluşumu, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- Durmuş, Z., (2003), Hâris el-Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'ân, Akademik Araştırmalar Dergisi, 4(16), İstanbul.
- Efil, Ş., (2009), Pascal epistemolojisinde akıl, Marife, 9(2), 185–204, İstanbul.
- El-Mekkî, E. T., (1999), Kalplerin azığı: Kutu'l-kulûb, (M. Tan, Çev.; C. 1–4), İstanbul.
- Epiktetos, (2008), Sohbetler ve düşünceler, (Ö. Akpınar, Çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- Erginli, Z., (2020), Muhâsibî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (C. 31, ss. 13–16), Ankara.
- Fahri, M., (2002), İslam felsefesi tarihi, (T. Yardım, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.
- Fahri, M., (2008), İslam felsefesi, kelim ve tasavvufuna kısa bir giriş, (Ş. Filiz, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

Farabi, (1990), El-Medînetü'l-fâzıla, (A. Arslan, Çev.), Kùltür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Filiz, Ş., (1990), Haris b. Esed el-Muhâsibî'nin hayatı, eserleri, fikirleri, Yayınlanmamış YL Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Gazâlî, (1974), Makâsıdü'l-felâsife, Dârü'l-Maârif, Kahire.

Gazâlî, (1975), İhyâu ulûmi'd-dîn, (A. Serdarođlu, Çev.), İstanbul.

Gazâlî, (1985), Kavâidü'l-akâid, (M. M. Ali, Thk.), Alemlu'l-Kutub, İstanbul.

Gazâlî, (2002), el-Munkız mine'd-dalâl, (H. Aydın, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

Gutas, D., (2014), İslam'da akıl ve bilgi, (İ. Kutluer, Çev.), İz Yayınları, İstanbul.

Gutas, D., (2017), Yunanca düşünce Arapça kùltür, (L. Şimşek, Çev.), Kitap Yayınevi, İstanbul.

Güngör, E., (2018), İslam tasavvufunun meseleleri, Yer-Su Yayıncılık, İstanbul.

Güngör, H., (2020), Tasavvuf düşüncesinde kalp ve nefis, İFAV Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M., (2020), Hegel'in tinin fenomenolojisi, (K. H. Öktem, Çev.), Alfa Yayınları, İstanbul.

Husserl, E., (2005), Saf fenomenoloji ve fenomenolojik felsefeye giriş, (H. Şimga, Çev.), Doruk Yayınları, Ankara.

Ibn Nedîm, (2013), el-Fihrist, (A. Ateş, Çev.), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul.

İsbahânî, E. N., (t.y.), Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ, (H. Yıldız & Z. Yıldız, Çev.; C. 10), Ocak Yayınları, İstanbul.

Izutsu, T., (2002), İslam'da varlık düşüncesi, (S. Ateş, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

İbn Sînâ, (2004), eş-Şifâ: İlâhiyyât, (H. Atay, Çev.), Türk Tarih Kurumu, Ankara.

- İbn Sînâ, (2012), Makâmâtü'l-Ârifîn, (D. Gürer, Çev.), Gelenek Yayınları, İstanbul.
- İbnü'l-Cevzî, A. F., (1922), el-Muntazam fi't-târîh, (M. A. Ata, Thk.), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire.
- Kant, I., (2004a), Saf aklın eleştirisi, (H. Tüzel, Çev.), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kant, I., (2004b), Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi, (İ. Kutluk, Çev.), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kant, I., (2004c), Pratik aklın eleştirisi, (A. Tura, Çev.), Say Yayınları, İstanbul.
- Kara, A., (2012), Abbâsîler dönemi ve düşünsel ortam, İçinde M. Bayraktar (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul.
- Kara, M., (2015), Risale fi'l-kalb ve'l-ahvâl, İstanbul Yayınları, İstanbul.
- Kara, M., (2019), Tasavvuf ve tarikatlar tarihi, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Karlı, A., (2010), Batı felsefesinde Tanrı anlayışı, Dem Yayınları, İstanbul.
- Kaya, M., (2002), Kindî, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (C. 26, ss. 42–49), Ankara.
- Kaya, M., (2003), İslam filozoflarından felsefe metinleri, Klasik Yayınları, İstanbul.
- Kaya, M., (2012), İslam düşüncesinde akıl kavramı, İSAM Yayınları, İstanbul.
- Kelâbâzî, E. B. M., (1992), Doğu devrinde tasavvuf: et-Ta'arruf, (S. Uludağ, Çev.; 2. bs.), Dergâh Yayınları, İstanbul.
- Kılıç, M., (2005), Tasavvufî düşüncenin Kur'ânî kaynakları, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- Kierkegaard, S., (2004), Kaygı kavramı, (A. Yılmaz, Çev.), Say Yayınları, İstanbul.

Kierkegaard, S., (2009), İnanç sıçraması üzerine, (M. Aydın, Çev.), Hece Yayınları, Ankara.

Kierkegaard, S., (2020), Korku ve titreme, (İ. Yerguz, Çev.), Say Yayınları, İstanbul.

Knysh, A., (2000), Islamic mysticism: A short history, Brill, Leiden.

Köprülü, F., (1984), İslâm medeniyeti tarihi, (6. bs.), Arısan Matbaacılık, İstanbul.

Köse, A., (2003), Tasavvufun doğuşu ve gelişimi, İnsan Yayınları, İstanbul.

Kuşeyrî, E. K., (2012), Kuşeyrî Risalesi, (S. Uludağ, Çev.), Dergâh Yayınları, İstanbul.

Kuşpınar, S., (2005), Hâris el-Muhâsibî'nin düşünce sistemi ve ahlâk anlayışı, İnsan Yayınları, İstanbul.

Leibniz, W., (2009), Theodicee ya da Tanrı'nın haklı kılınması, (L. Özşar, Çev.), Biblos Yayınları, İstanbul.

Macit, N., (1996), Ehl-i sünnet ekolünün doğuşu, İhtar Yayıncılık, İstanbul.

Mahmud, A., (2005), Muhâsibî, İnsan Yayınları, İstanbul.

Massignon, L., (1913–1942), Muhâsibî, El'Leiden, 3(1), Leiden.

Massignon, L., (1981), Doğuş devrinde İslam tasavvufu, Paris.

Muhâsibî, (1988), Âdâbu'n-nüfûs, (A. A. Ata, Thk.), Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfe, İstanbul.

Muhâsibî, (1998), er-Ri'âye: Nefis muhasebesinin temelleri, (Ş. Filiz & H. Küçük, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2000), Aşk risaleleri: el-Hubb li'l-Lah, (M. F. Birgül, Çev.), Sır Yayıncılık, İstanbul.

Muhâsibî, (2002), Risâletü'l-Müsterşidîn: Hakikati arayanlara kılavuz, (M. T. Odabaşı, Çev.), Mavi Yayıncılık, İstanbul.

Muhâsibî, (2004), Kalb hayatı: er-Ri'âye, (A. Yüce, Çev.), Işık Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2006), el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân, (H. Kuvvetli, Thk.; V. Akdoğan, Çev.), İşaret Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2008), Allah'ı arayış: el-Kasd ve'r-rücû ilallâh, (O. Arpaçukuru, Çev.), İlke Yayıncılık, İstanbul.

Muhâsibî, (2009), Nefsin terbiyesi, (M. Z. Tiryaki, Çev.), Hayy Kitap, İstanbul.

Muhâsibî, (2013a), Helal rızık: el-Mekâsib, (M. Coşkun, Çev.), İlk Harf Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2013b), Tevbenin ilk adımı: Şerhu'l-Ma'rifa, (M. Coşkun, Çev.), İlk Harf Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2018), Kitâbu'n-Nesâih: Hakkı arayanlara nasihatler, (M. Coşkun, Çev.; 3. bs.), İlk Harf Yayınları, İstanbul.

Muhâsibî, (2022), Kitabu'l-halve ve tenekkul, (M. F. Kerim, Thk.), Daru'r-Ravâil, İstanbul.

Muhâsibî, H. A., (1940), ar-Ri'âyah li-huqûq Allâh, (L. Massignon, Ed.), Paul Geuthner, Paris.

Nasr, S. H., (2003), İslam ve bilim, (S. Akyüz, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

Nasr, S. H., (2014), Bilgi ve kutsal, (S. Akyüz, Çev.), İnsan Yayınları, İstanbul.

Oleksowicz, M., (2018), Aristotle on the heart and brain, European Journal of Science and Theology, 14(3), Polonya.

Önören, R., (1995), Hâris el-Muhâsibî'de tasavvuf anlayışı, İnsan Yayınları, İstanbul.

Özdemir, M., (2008), Kelâm açısından Hâris el-Muhâsibî'nin itikadî görüşleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (34), İstanbul.

Özervarlı, S., (2007), Abbâsîler döneminde ilim ve tercüme hareketleri, Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, 12(1), 41–60, İstanbul.

Öztürk, B., (2021), Josef van Ess'e göre kelâm literatüründe heretik gelenek, Yayınlanmamış YL Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Pascal, B., (2011), Düşünceler, (İ. Z. Eyüboğlu, Çev.), Say Yayınları, İstanbul.

Platon, (2008), Sokrates'in savunması, (S. Eyüboğlu, Çev.), Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Plotinos, (2015), Enneadlar, (M. Macit, Çev.), Alfa Yayınları, İstanbul.

Râzî, F., (1999), el-Metâlibü'l-âliye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire.

Smith, M., (1935), An early mystic of Baghdad, Sheldon Press, Londra.

Sülemî, E. A., (1981), Tasavvufun ana ilkeleri, (S. Ateş, Çev.), Ufuklar Neşriyat, İstanbul.

Şârânî, A. V., (2005), Evliyalar ansiklopedisi, (A. Akçiçek, Çev.), Bedir Yayınları, İstanbul.

Şehristânî, M., (2008), El-milel ve'n-nihal, (M. Dalkılıç, Çev.), Litera Yayınları, İstanbul.

Tanrıbilir, T., & Karagöz, N., (2017), Kelam konularına tasavvufî yaklaşım: Hâris el-Muhâsibî'nin “er-Ri'âye” eseri örneği, Kader Dergisi, 15(3), İstanbul.

Tanyu, H., (1990), İslam medeniyeti ve kültür tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Taşköprüzâde, A., (2013), Mevzûatu'l-ulûm, (M. Çevik, Çev.; C. 1), Üçdal Neşriyat, İstanbul.

Tirmizî, E. İ. M., (2004), Sünenü't-Tirmizî tercemesi, (A. Parlayan, Çev.), Konya Kitapçılık, Konya.

Topaloğlu, B., (1992), İslam düşüncesinin teşekkülünde yabancı kültürlerin tesiri, İslamiyat, 1(2), 45–58, İstanbul.

Tura, S., (1998), Kant'ın ahlak felsefesi ve Tanrı, İdea Yayınları, İstanbul.

Uludağ, S., (1991), Tasavvuf terimleri sözlüğü, Marifet Yayınları, İstanbul.

Ülken, H. Z., (1963), Felsefeye giriş, (C. 1), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Ülken, H. Z., (1995), İslam düşüncesi, Ülken Yayınları, İstanbul.

van Ess, J., (1991), Theologie und Gesellschaft, (C. 3), Walter de Gruyter, Berlin.

Watt, W. M., (1996), İslam düşüncesinin teşekkül devri, (E. Aydın, Çev.), Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Yavuz, Y. Ş., (1988), İbn Küllâb, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (C. 20, ss. 156–157), Ankara.

Yıldırım, C., (1996), Bilgi felsefesi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Yıldız, A., (2015), Hâris el-Muhâsibî'nin ahlak anlayışı, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, 43, 35–60, İstanbul.

Yıldız, H. D., (1988), Abbâsîler, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (C. 1, ss. 31–48), Ankara.

Yıldız, Y., (2023). “Tercüme Hareketlerinin İslam Felsefesi Açısından Önemi”, İslam Felsefesinde Temel Problemler, Kayıhan Yay., İstanbul.

Yılmaz, H. K., (2004), Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar, Ensar Neşriyat, İstanbul.

Yüce, A., (2007), Takvâ Ehlinin Reislerinden: Hâris el-Muhâsibî, Yeni Ümit Dergisi, 20, İstanbul.

Yüce, M., (2007), İlk dönem tasavvuf düşüncesi, Ensar Yayınları, İstanbul.

Yüce, M., (2014), Hâris el-Muhâsibî'ye göre haberî sıfatlar, Kelâm Araştırmaları Dergisi, 12(2), İstanbul.

