

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN ER-Rİ'ÂYE ADLI
ESERİNDE AHLÂKÎ DEĞİŞİMİN YAPISI**

HAYRUL NİSA ATEŞ

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

İSTANBUL, 2021

**İBN HALDUN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN ER-Rİ'ÂYE ADLI
ESERİNDE AHLÂKÎ DEĞİŞİMİN YAPISI**

HAYRUL NİSA ATEŞ

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. AHMET MURAT ÖZEL**

İSTANBUL, 2021

TEZ ONAY SAYFASI

Bu tez tarafımızca okunmuş olup kapsam ve nitelik açısından, Temel İslam Bilimleri alanında Yüksek Lisans Derecesini alabilmek için yeterli olduğuna karar verilmiştir.

Tez Jürisi Üyeleri

Unvan – Ad Soyad

Kanaati

İmza

Bu tezin İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tarafından konulan tüm standartlara uygun şekilde yazıldığı teyit edilmiştir.

Teslim Tarihi

Mühür/İmza

AKADEMİK DÜRÜSTLÜK BEYANI

Bu çalışmada yer alan tüm bilgilerin akademik kurallara ve etik ilkelere uygun olarak toplanıp sunulduğunu, söz konusu kurallar ve ilkelerin zorunlu kıldığı çerçevede, çalışmada özgün olmayan tüm bilgi ve belgelerin, alıntılama standartlarına uygun olarak referans verilmiş olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı:

İmza:



ÖZ

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN *ER-Rİ'ÂYE* ADLI ESERİNDE AHLÂKÎ DEĞİŞİMİN
YAPISI

Ateş, Hayrul Nisa

Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı (30% İngilizce)

Öğrenci Numarası: 187041006

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-4203-5757

Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası: 10418836

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Ahmet Murat Özel

Haziran 2021, 78 sayfa

9. asırda yaşamış önemli mutasavvıf Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî (v. 243/857) sünnî tasavvufun kurucu isimlerinden sayılmaktadır. Muhâsibî *er-Ri'âye li hukûkillâh* adlı eserinde Allah haklarına riayet etmenin ehemmiyetinden bahsetmektedir. İtaat etmenin keyfiyetine dair değerli görüşler beyan eden Muhâsibî, kulun bu süreç zarfında ne tür ahlaki zorluklarla muhatap olabileceğini, hangi iç muhasebeler ve havatırla boğuşabileceğini toplumun farklı statülerine hitap ederek uygun biçimde örneklendirmektedir. Bilhassa yaşadığı dönemde sufi kisvesine bürünen zümrelerin başta zahidane yaşam sürmelerine rağmen bir müddet sonra nefislerini merkeze almalarını eleştiren Muhâsibî, ahlaki zaafiyetin tezahürlerini ince detaylarıyla ele almaktadır. Böylece nefsin varlığı ve özellikleri, manevi hastalıklar, amel-niyet ilişkisinin ahlaka etkisi gibi konular çerçevesinde *er-Ri'âye* 'de olumlu ve olumsuz ahlaki değişimin izini sürmek mümkün görünmektedir. Ahlaki değişimin yapısını incelemek, insanın ontolojisine ve yaratılış gayesine dair önemli perspektifler sunmaktadır. Manevi yükseliş ve alçalışın konu edinildiği bu tez, kişinin kat ettiği aşamalar ve bu aşamaların özellikleri ele alınması açısından önem arz etmektedir.

Anahtar kelimeler: amel-niyet, ahlâk, değişim, Muhâsibî, nefis

ABSTRACT

THE STRUCTURE OF MORAL CHANGE IN HARITH AL-MUHASIBI'S WORK AL-RIAYA

Ateş, Hayrul Nisa

MA in Islamic Studies (in 30% English)

Student ID: 187041006

Open Researcher and Contributor ID (ORC-ID): 0000-0003-4203-5757

National Thesis Center Reference Number: 10418836

Thesis Supervisor: Assoc. Prof. Ahmet Murat ÖZEL

June 2021, 78 pages

The great sufi Abu Abdullah al-Harith b. Asad al-Muhasibi al-Anazi, who lived in the 9th century, is considered as one of the first founders of Sunni Sufism. In his work *ar-Ri'āyah li-ḥūqūq Allah*, he discusses the importance of fulfilling the rights of Allah. Expressing significant views about the essence and conditions of obedience, al-Muhasibi illustrates the types of difficulties a pious servant may face, self-examination (muhasaba), and inner thoughts (khawatir) he may grapple with during this process in a suitable way to address the different statuses of the society. During this time, Al-Muhasibi especially criticized the groups who claimed to be Sufi. Despite the fact that they pursued an ascetic (zuhd) life at first, after a while they began to follow their egos (nafs). Al-Muhasibi's account deals with the manifestations of moral weakness. Furthermore, he discusses the manifestations of moral weakness in detail. Therefore, it is possible to examine the meaning of positive and negative moral change in *ar-Ri'āyah* through analyzing the essence of nafs and its qualities, the spiritual diseases, and how the relationship between action and intention effect morality. Examining the structure of the moral change offers important perspectives on human ontology and the purpose of creation. This thesis, which deals with spiritual ascent and descent, is important in terms of considering the stages that the person has gone through and the characteristics of these stages.

Keywords: al-Muhasibi, action, change intention, moral, nafs

ÖNSÖZ

Tasavvuf tarihinin önemli simalarından birini teşkil eden Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) hicri üçüncü yüzyılda yaşamıştır. Basra'da dünyaya gelen ve Rebîa kabilesinin Aneze konuluna mensup olan sufimiz, tasavvuf ilmine mensup olduğunu iddia edenlerin hatalı anlayışlarını ve sufi yaşantı adı altında uygulanan aşırılıkları gidermeyi hedefleyen sünnî İslam tasavvufunun kurucularındandır. Muhâsibî sadece mutasavvıf olmaktan ziyade farklı ilim dallarında da hatırı sayılır eserler bırakmıştır. Babasının Mutezile fırkasına mensup olması hasebiyle bu fırkaya dair eleştirileri serd etmesinde kelim ilmindeki birikimine de şahitlik etmekteyiz. Gençlik yıllarında Bağdat'a gidip dönemin önde gelen alimlerinden ilim tahsil etmesi, hadis ve tefsir alanlarında kaleme aldığı eserleri ile Muhâsibî'nin farklı disiplinlere vakıf olduğu kanıtlanır niteliktedir.

Adının Muhâsibî olarak şöhret bulmasındaki en büyük etken, kendisinin nefisle hesaplaşma konusuna ehemmiyet göstermesinde belirmektedir. Kişinin nefsiyle olan mücadelesi, içerisinde bulunduğu halleri nasıl yorumlaması gerektiğini başta Kur'an ve sünnete dayanarak, fakat akla da hitap edecek şekilde izah etmektedir. Bilhassa *er-Ri'âye* adlı eserlerinde akıl-nakil sentezini keşfetmek mümkün olduğu için, III/IX. asırda yazılmış bu eserin günümüzde hala kayda değer tesiri ve ilgili odağı olduğunu kendisine yapılan referanslar sebebiyle fark etmek mümkündür.

Yaşadığı döneminin toplumu eleştiren Muhâsibî insanların ahlaki zayıflıklarından bahsetmektedir. Bu çalışmada III/IX yüzyıl Bağdat halkındaki ahlaki çöküntünün nasıl gerçekleştiği ve bu değişimin süreci ortaya konmaya çalışılmıştır. Muhâsibî hakkında bazı akademik çalışmalar mevcut görülse de, bu eserler genellikle Muhâsibî'yi ve eserlerini bu açıdan ele almamıştır. Ahlaki değişim sürecinin tahlil edilmesiyle bir taraftan yeni bir perspektif sunmak hedeflenmiş olup, diğer taraftan ahlak konusuyla ilgilenen farklı disiplinlerin de dikkatine sunulmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanış sürecinde her türlü yardım ve önerileriyle yol gösteren değerli tez danışmanım Doç. Dr. Ahmet Murat Özel'e başta olmak üzere, tez çalışmalarım boyunca fikir ve katkıda bulunan hocalarım ve arkadaşlarıma, ilim

yolunda yetişmemde maddi manevi her türlü desteğini hissettiğim Eğitime Destek Programları Merkez'ine (EDEP) ve son olarak eğitim hayatım boyunca desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen annem, babam ve kardeşlerime teşekkür ederim.

Hayrul Nisa Ateş
Üsküdar, 2021



İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
BÖLÜM I GİRİŞ	1
1.1. Tezin Konusu.....	1
1.2. Tezin Amacı.....	2
1.3. Tezin Önemi	2
1.4. Tezin Kapsamı	2
1.5. Tezin Kaynakları ve Yöntemi.....	3
BÖLÜM II HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN ER-Rİ'ÂYE ADLI ESERİ.....	7
2.1. <i>er-Ri'âye</i> 'nin Muhâsibî'nin Eserleri Arasındaki Yeri.....	7
2.2. Eserin Planı.....	10
2.2.1. Fıkıh-ı Batın Projesi.....	13
2.2.2. Ahmed b. Hanbel ve Muhâsibî arasındaki ilişki	14
2.2.3. İbn Hanbel Sonrası Kuvvetlenen Ayrışmalar.....	15
2.2.4. Muhâsibî ve Akıl Meselesi.....	16
2.3. Eserin Muhatapları	17
2.4. Zamanın Riaye Literatürü.....	19
BÖLÜM III ER-Rİ'ÂYE'DE NEFİS	22
3.1. Muhâsibî'de Nefse Dair Yorumlar	23
3.1.1. Nefsin özellikleri	24
3.1.2. Şeytan-nefis irtibatı.....	25
3.2. Nefsani kötü huylar	27
3.2.1. Ucub.....	28
3.2.2. Kibir	31
3.2.3. Aldanma	33
3.2.4. Haset	35
BÖLÜM IV HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'DE AHLAKİ DEĞİŞİMİN YAPISI.....	39
4.1. Seyrû Sülukun Aşamaları	40
4.1.1. Yolun Başında Olan (Mübtedî)	41
4.1.1.1. Havf ve Reca.....	41

4.1.1.2. Muhasebe/Mücahede.....	44
4.1.2. Yolun Ortasında Olan (Mutavassıt).....	46
4.1.2.1. Vera, Zühd.....	47
4.1.2.2. Murakabe.....	49
4.1.2.3. İhlas.....	50
4.1.3. Yolun Sonunda Olan (Müntehi).....	52
4.1.3.1. Üns ve Kurbet.....	53
4.1.3.2. Muhabbet.....	54
4.1.3.3. Yakîn.....	56
4.1.3.4. Rıza.....	57
4.2. Amel-Niyet Bağlamında Ahlaki Değişim.....	58
4.2.1. Amel-Niyet Bağlamında Bazı Meseleler.....	59
4.2.2. Amel-niyet İlişkisinin Ahlaka Etkisi.....	61
4.2.2.1. Zeminde Hata.....	63
4.2.2.2. Süreçte Hata.....	64
4.2.2.3. Ulaşılan Sonuçta Hata.....	66
BÖLÜM V SONUÇ.....	69
REFERANSLAR.....	74
ÖZGEÇMİŞ.....	78

BÖLÜM I

GİRİŞ

1.1. Tezin Konusu

Tasavvuf ilmi geçmişten günümüze farklı evrelerden geçerek bugüne kadar ilmi karakteristiğini muhafaza ederek İslam düşünce geleneğinde kimliğini ispat etmiştir. İnsanın manevi derinliklerini analiz eden bu ilim, kişinin ahlakını güzelleştirmesine yardımcı olmakta, böylece kul ile Allah arasındaki irtibatı daha kuvvetli hale getirmektedir.

Bu ilmin ortaya çıkış sürecini tahlil ettiğimizde, dindarlık ve zahidane yaşam adı altında bazı radikal ve aşırı hareketlerin yaygınlaştığını fark etmek mümkündür. Bu gibi aşırılıkları bertaraf etmeyi hedefleyen ve tasavvufun bir ilim olarak sağlam zeminde kabul görmesine etki eden önemli sufiler vardır. Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) bunların önde gelen simalarındandır.

Tezin konusunu teşkil eden Muhâsibî, zikredilen karakterlerden olması hasebiyle önem arz etmektedir. Kendisi nefis muhasebesine verdiği önem ve sunduğu fikirler hasebiyle muhasibi lakabıyla tanınmaktadır. Muhâsibî gerek sünnî İslam tasavvufunun oluşmasındaki ilk nüveleri ortaya koyması bakımından, gerekse tasavvuf tarihinin mihenk taşlarından Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Ebû Saîd el-Harrâz (v. 277/890 [?]), Gazzâlî (v. 505/1111) gibi meşhur büyük sufilerin kendisine sıkça referansta bulunmaları açısından, hem de insan psikolojisine dair yaptığı isabetli tahlillerden hareketle tasavvuf ilminde hala etkisini hissetmemize sebep olmaktadır.

Kendisinin *er-Ri'âye* adlı eserinde insan yapısı, nefis ve ahlak hakkında önemli izahlara rastlamak mümkündür. Tezimizde bu meseleler yakından incelenecek olup kişinin ahlaki değişim süreci ele alınacaktır. Bu süreçten kastedilen, kişinin olumlu ve olumsuz ahlaki değişim sürecinde hangi aşamalardan geçtiği, ne tür iç muhasebelerde

bulunduğu, kulun muhatap olduğu havatırın nasıl yorumlanması gerektiğine dair önemli vurgular ve yol göstermelerin tahlil edilmesidir

1.2. Tezin Amacı

Hâris el-Muhâsibî hakkında bir takım akademik çalışmalar mevcut olsa da, ahlaki değişim sürecini ele alan müstakil bir çalışmaya rastlamak mümkün değildir. Bu sebeple tezin amacı, Muhâsibî'nin fikir dünyasını eserlerinden yola çıkarak inceleyip, insanın iç dünyasındaki manevi iniş ve çıkışlarını yorumlamak, ahlaki değişim sürecinde ne tür sorunlarla karşılaşabileceğine dair fikir edinmektir. Sonucun değil sürecin esas alındığı bir bakışla Muhâsibî'nin *er-Ri'âye* adlı eserini farklı perspektiflerden inceleyip ortaya insan yapısını, psikolojisini ve olumlu/olumsuz ahlaki değişimlerine dair ufuk açıcı bulgulara ulaşmak hedeflenmektedir.

1.3. Tezin Önemi

Akademide interdisipliner çalışmaların ivme kazandığı son zamanlarda Tasavvuf ilminin de birçok ilimle kesiştiğini ve ilimlere katkı sağladığını saptamak mümkündür. Ahlak alanı başta olmak üzere, gerek felsefe, gerekse psikoloji dallarında da tasavvufi birikim yoğun rağbet görmektedir. Bu sebeple Muhâsibî'nin bu disiplinlere katkı sağlayacak nitelikte araştırılması, tezin önemini hissetmemiz açısından ön plana çıkmıştır.

Ahlak alanı gerek Batı literatüründe gerekse Türkiye akademisinde üzerine çokça çalışmalar yapılan bir hale bürünmüştür. Bu sebeple İslam Ahlakının doğru biçimde, birincil literatüre öncelik verilerek kavranması ancak sağlam kaynakların doğru yorumlanmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu bakımdan genelde Tasavvuf ilminin, özelde Muhâsibî'nin eserlerine müracaat etmek elzemdir.

1.4. Tezin Kapsamı

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde “Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye* Adlı Eseri” Muhâsibî hakkında özet mahiyetinde kısa ve toparlayıcı bilgiler verilmektedir. Ardından tezin asıl malzeme kaynağını sağlayan ve inceleme konusu

olan *er-Ri'âye*'nin yazıldığı ortam ve çerçeveye dair malumat sunulmaktadır. Bu sebeple *er-Ri'âye*'nin Muhâsibî'nin eserleri arasındaki kronolojisi tesbit edilip, kendisinin diğer eserleriyle olan bağlantısı ve ayrışma noktaları zikredilmiştir. Ayrıca eserin muhatap kitlesi saptanarak verilmek istenen mesaj farklı açılardan okunmaya gayret edilmiştir. Son olarak eserin yazıldığı dönemin riaye literatürüne dair veriler araştırılıp olup riaye kavramının eser adı olarak tercih edilmesinde Muhâsibî öncesi ve sonrasındaki kullanımdaki popülaritesi incelenmiştir.

İkinci olan “*er-Ri'âye*'de Nefis” bölümünde ahlaki değişim için merkezi konumda olan nefis meselesi ele alınmıştır. Öncelikle Muhâsibî'nin farklı eserlerinden istifade edilerek nefis tanımları kayda geçirilmiş, sonrasında nefsin yapısından ve özelliklerinden bahsedilmiştir. Akabinde *er-Ri'âye*'de zikredilen nefsi hastalıklardan kibir, ucub, aldanma ve haset konuları Muhâsibî'nin zihin dünyasına ve tasnif becerisine nüfuz edilerek ortaya konulmuştur.

Tezin merkezi rolüne sahip olan son bölüm “Hâris el-Muhâsibî'de Ahlaki Değişimin Yapısı” amel ve niyet bağlamında ahlaki değişim sürecini tahlil etmeyi hedeflemektedir. İlk olarak kulun olumlu ahlaki değişim sürecinde hangi aşamalardan geçtiği üç alt başlıkta ele alınmaktadır. Bunlar sırasıyla yolun başında, ortasında ve sonundaki salikin hallerinde ortaya çıkan meziyetler şeklindedir. Salikin bulunduğu aşamalar belirli kavramlar çerçevesinde çözümlenmektedir. Tezde bu kavramlar tahlil edilip birbirinden ayrıştırılarak özellikleri ortaya konuşmuştur. İkinci kısımda kişinin ameli ile niyeti arasındaki tutarsızlığın ahlakın değişiminde ne gibi tezahürlere sebep olabileceği ele alınmaktadır. *er-Ri'âye*'deki örnekler bağlamında kişinin amel-niyet tutarsızlığındaki olumsuz etkiler zeminde, süreçte ve sonuçta hata şeklinde sınıflandırılmıştır. Muhâsibî'nin örnekleriyle izaha kavuşturulan bu üçlü aşamada nefsin değişken yapısından dolayı kulun farklı imtihanlarla sınındığını fark etmek mümkündür.

1.5. Tezin Kaynakları ve Yöntemi

Tezi kaleme almadan önce ilk olarak *er-Ri'âye* hakkında yapılan çalışmalar incelenmiştir. Eserin iki adet tercümesi bulunmaktadır. Türkiye'de bu eseri yoğun biçimde inceleyen başlıca isim Şahin Filiz'dir. Tercümelerden bir tanesi Şahin Filiz ve

Hülya Küçük'ün tek ciltlik ortak çalışması olan *er-Riâye - Nefis Muhasebesinin Temelleri*¹ olup diğer ise Prof. Dr. Abdülhakim Yüce'nin iki ciltlik *er-Ri'aye: Kalb Hayatı* başlıklı kitabıdır. Her iki tercüme eser gözden geçirilmiş olsa da bu tezin hazırlanmasında Abdulkadir Ahmet Ata'nın tahkik etmiş olduğu arapça neşirinden yararlanılmıştır.²

Ahlaki değişimin olumlu seyrinin ele alındığı üçüncü bölümün ilk kısmındaki sınıflandırma için Zafer Erginli'nin *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*³ eserinden istifade edilmiştir. Bu çalışma Muhâsibî hakkında bir takım bilgiler sunmakla birlikte, bu tezin amacıyla kesişmemekte, hatta eksik kalmaktadır. Erginli kişinin ahlaki seyrinde bulunduğu aşamaları yalnızca Muhâsibî'nin dünyasından aydınlatırken, bu çalışma ile Erginli'den farklı olarak bahsi geçen kavramların içeriğini yalnızca Muhâsibî'nin görüşleriyle değil, aynı zamanda kendinden önce/sonra gelen önemli sufilerin bu kavramlara dair yorumlarıyla zenginleştirilmiştir. Bundan amaç kavramlara yüklenen anlamların gelişimini incelemek, Muhâsibî'nin yaptığı eklemeleri saptamak, çağdaşlarıyla olan farklı/ortak yaklaşımları ortaya koymak ve böylece daha geniş perspektifte etkileşim ilişkisini göz önünde bulundurarak ek bilgiler sunmaktır. Bunun için ilk dönem sufilerine dair bilgiler sunan tasavvuf klasiklerine müracaat edilmiştir. Bunlar: Serrâc'ın (v. 378/988) *el-Lüma'*, Sülemî'nin (v. 412/1021) *Risaleleri*, Kuşeyrî'nin (v. 465/1072) *Kuşeyri Risalesi*, Hücviri'nin (v. 465/1072 [?]) *Keşfü'l-Mahcûb* eserleridir.⁴

Muhâsibî'nin fikirlerini ve tanımlarını kümülatif biçimde toparlamak için günümüze gelen ve ulaşabildiğimiz çeşitli eserlerden faydalanılmıştır. Bunlar *Âdâbü'n-nüfûs*, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, *Risaletül müsterşidin*, *Kitâbu'l-ilm*, *el-Akl ve*

¹ el- Muhâsibî, *er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, Çev.: Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

² Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillah*, Tahkik: Abdulkadir Ahmed Ata, Darü'l Kütübü'l Hadise, 1970

³ Erginli, Zafer, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yay., 2008.

⁴ Serrâc Ebû Nasr, Ebu İslam *Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay. 2006; Sülemî Ebû Abdîrahmân, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981; Kuşeyrî Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2017; Hücviri, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

Fehmü'l Kuran ve el-Vesâyâ'dır.⁵ Yöntem olarak tez için gerekli kavram araştırmaları için mevcut eserlerden yola çıkılmış, ayrıyeten yapılan çalışmalara müracaat edilmiştir. Aklın rolüne dair bilgi almak için Muhâsibînin *el-Akl ve Fehmü'l Kuran* adlı eserine müracaat edilirken, marifete dair görüşlerine *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha* eserinde ulaşmak mümkün olmuştur. Nefsin tanımlarını çoğunlukla *Âdâbü'n-nüfûs'da* bulunmuş olup Muhâsibî'nin ilim tasnifine *Kitâbu'l-ilm*'de rastlanmaktadır. Böylece kavramların içeriğini edinmede öncelikle birincil literatürden istifade edilmiştir. Bu literatüre ek olarak tezde amaçlanan asıl gaye, birincil literatürün ortak paydada buluşturulması, kesişen kavram ve izahların bir araya getirilmesidir. Sonuç olarak Muhâsibî'nin zihin dünyası bütüncül ve doğru biçimde ortaya konulup, kendisinin çeşitli eserlerinden yola çıkılarak kavramlara dair tutarlı ve doğru aktarım ile katkı sağlanmıştır.

Türk akademisinde yer alan makaleler, yüksek lisans tezleri ve doktora tezleri bu tezin oluşmasında büyük katkılar sağlamıştır. En başta Zafer Erginli'nin *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*⁶ adlı eseri, Mihdat Aktulga'nın "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk"⁷ ile Ali Bolat'ın "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı"⁸ başlıklı yüksek lisans tezleri ve Ahmet Beken'in "Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri"⁹ şeklinde doktora çalışması tezin ilgili bahislerine ikincil kaynak sağlamışlardır. Farklı disiplinlerde ele alınan bu çalışmalarda, Muhâsibî'nin sufi kimliği ve meselelerin tasavvuf/ahlak ilmi açısından değerlendirilmesi ikincil konuma düşmesi sebebiyle, elinizdeki tezde farklı olarak istifade edilen ikincil literatürün tekrar tasavvuf disiplini altında toplanılmasını mümkün kılmıştır.

Batı akademisini incelediğimizde Gavin Picken ve Margaret Smith'in Muhâsibî'ye dair bazı araştırmaları olduğunu görmekteyiz. Picken'in "Ibn Hanbal and al-Muhâsibi:

⁵ Muhâsibî, Hâris, *Âdâbü'n-nüfûs*, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987; *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, Tahkik: Abdu'l Kadir Ahmed Atâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987; *Risaletü'l-müstersîdin*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1964; *Kitâbu'l-ilm*, thk. Muhammed al-Abid Mezali, Tunis: ed-Dârü't-Tunisiyye, Cezair: el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975; *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İşaret Yay. 2018; *el-Vesâyâ ev nesâihu'dîniyye*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.

⁶ Erginli, Zafer, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yay., 2008.

⁷ Aktulga, Mihdat, "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk", Yüksek Lisans Tezi, Van 2009.

⁸ Bolat Ali, "Muhâsibî'nin Marifet Anlayışı", Yüksek Lisans Tezi, Samsun: 1998.

⁹ Beken, Ahmet, "Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri", Doktora Tezi, Adana: 2019.

A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”¹⁰ adlı makalesinden Muhasibi'nin İbn Hanbel ve taraftarlarıyla cereyan eden havaya dair farklı yaklaşımlar sunması hasebiyle incelenmiştir. Picken'in *Spiritual Purification in İslam: The Life and Works of al-Muhasibi*¹¹ başlıklı eserinden yararlanılmıştır. Alman İslam araştırmacısı Josef van Ess'in *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*¹² kitabı yine tezin ikinci bölümünde sıkça alıntı yapılmıştır. Eserin kronolojisine ve yazıldığı döneme dair farklı yaklaşımlar sunması sebebiyle Ess'in yorumlarından tezde faydalanılmıştır. Bu çerçevede yabancı kaynakların ve akademisyenlerin ortaya sunduğu çalışmalar değerlendirilip eksik olan bazı hususlar tezimizde eleştirilmektedir. Bu hususlar -Muhâsibî ve *er-Ri'âye* eserine yönelik genel değerlendirmeler- birinci bölüm ile sınırlandırılmaktadır.

¹⁰ Picken, Gavin, “Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”, *Arabica* 55, 2008.

¹¹ Picken, *Spiritual Purification in İslam: The Life and Works of al-Muhasibi*, Routledge Sufi Series, Abingdon, 2011.

¹² Ess, Joseph, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Mainz, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961.

BÖLÜM II

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'NİN *ER-Rİ'ÂYE* ADLI ESERİ

2.1. *er-Ri'âye*'nin Muhâsibî'nin Eserleri Arasındaki Yeri

Bir yazarın eserlerinin kronolojik olarak incelenmesi yalnızca tarihi bilgiden ibaret olmayıp müellifin tutumunu, fikri dönüşümünü, mevcut olan siyasi tartışmaları, toplumun sosyolojik yapısını ve müellifin zihinsel ilerleyişini okuyuculara sunmaktadır. Bilhassa velud yazarların eserlerinin yazılış sıralarını tespit etmek şahsiyetlerini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Hâris el-Muhâsibî'nin (v. 243/ 857) eserleri hakkında görüş birliğine varılmış olmamakla birlikte tabakat kitaplarında kendisinin iki yüz eserinden bahsedilmektedir.¹³ Fakat genel olarak kendisi üzerine yapılan çalışmalarda yirmi küsur sayısında ihtilaf edilmektedir. Zafer Erginli çalışmasında, Muhâsibînin eserlerini basılmış, basılmamış ve kayıp olması şeklinde ayrıntılı tasnife tabi tutarken bu sayıyı yirmi altıya çıkarmaktadır.¹⁴

Eserlerin kronolojisine dair kesin bir araştırma mevcut olmayıp yalnızca bir kaç bilgiye ulaşmak mümkündür. Bunlardan bir tanesi Muhâsibînin *Nesâ'ihu'd-dîniyye* adlı eserini Bağdat'ta ilim yoluna başladığı gençlik yıllarında kaleme aldığıdır. Eserde katı zühd anlayışını savunduğu, mal edinmeyi büyük fitne olarak telakki ettiği bilinmektedir. Gençlik döneminin verdiği cüretkarlığı ve tavizsiz duruşu ileride değişime konu olacaktır: *Kitabü'l-Mesâil fi'z zühd* ve *Kitâbü'l-Mekâsib* eserlerinde zikredilen bu tutumu değişmiş olup malın bizatihi kendisi değil kalpteki sevgisinin tehlikeli olduğu şeklinde değişime uğramıştır. Böylece bu iki eserin *Nesâ'ihu'd-dîniyye*'den sonra yazıldığı söylenebilmektedir.¹⁵ *Fehmü'l-Kur'ân* adlı eseri nisbeten daha geç dönemde yazılmış olup mihne dönemine tekabül etmektedir. İçerik ve ifade

¹³ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 174-175; Attâr, *Tezkiretü'l-evliya*, 290-294; İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau enabi'z-zaman*, cilt 2, 57-58; Taşköprüzade, *Mevzûâtü'l-ulûm*, 781.

¹⁴ Erginli, Zafer, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, (İstanbul: Karadeniz Yay., 2008), 50-56, Ayrıca bknz. Şahin Filiz, "Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri", Yüksek Lisans Tezi 1990, 20.

¹⁵ Erginli, Zafer, "Muhâsibî", *DİA*, XXXI/15.

biçiminden anlaşıldığı üzere eser Mutezile fırkasının kendi yöntemini eleştirel nitelikte ele alınan eserde, Muhâsibî onların akla verdiği öneme vakıf olarak muhatabın dilini kullanarak eserini kaleme almıştır. Eserin yazılış tarihi olarak Bernard G. Weiss üçüncü yüzyılın ikinci on yılının ikinci yarısı olarak tespit etmekte (831-836)¹⁶ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde¹⁷ buna benzer bir tarih verilmekte olup miladi 833 ile 845 arasına tekabül ettiği geçmektedir.

Müellifimizin başyapıtı niteliğinde olan *er-Ri'âye li-hukûkillâh ve'l-kıyâm bihâ* adlı eserinin ele alınış tarihi kesin olarak bilinmemekte olup hicri 234'de mihne döneminin sona erip baskıların nihayete ermesi sonucunda yazıldığı düşünülmektedir.¹⁸ Yukarıda ifade edildiği üzere Muhâsibî bu vakitten önce *Fehmü'l-Kur'ân* adlı eserini yazmış bulunmaktadır. Burada müellifimizin ağır suçlamalara maruz kaldığını ve toplumdan soyutlanmasının sebebini bulmaktayız. Zira *Fehmü'l-Kur'ân*'da akıl meselesi detaylı biçimde ele alınıp dindeki yeri ve fonksiyonu gibi meseleleri Mutezile fırkasının diliyle eleştirilmiştir. Binaenaleyh ehl-i hadis çevrelerin Muhâsibî'yi gözden düşürmesi, insanların kendisinden sakındırılması ve ilim meclisinden kovulmasına sebep olarak Muhâsibî'nin Mutezile fikriyatına vukufiyeti ve onların usulleriyle eser yazması gösterilmektedir.

Joseph v. Ess'in Muhâsibî hakkındaki çalışması farklı bir perspektif sunmaktadır. Ess Muhâsibî'nin eserlerini karakteristik gruplandırma yaparak ele alırken tüm eserlerin genel muhtevasının zahidlik ve mücadele ekseninde yoğunluğunu savunmaktadır. *er-Ri'âye*'nin ön plana çıkış sebebini Ess, içeriğin tutarlı biçimde ele alınması, düşünce biçiminin düzenli tertip edilmesi ve ayrıca soru soran-sorulan arasındaki diyalogun anlaşılır şekilde sunulmasındaki eşsiz seviye olarak telakki eder. Bu eserin ardından muhteva bakımından daha kısa fakat içerik açısından zengin olan *Bed'ü men enâbe ilallah* zikredilmektedir. Nispeten daha az sistematik ve rahat ele alınmış olan *Kitabü'n-nesâih* ve *Kitabü'l-âdâbi'n-nüfûs* eserleri karışık bir biçime sahip olup içerdiği diyaloglar sistematik bağlantıdan yoksun halde yazılmıştır. Van Ess bunun sebebinin *er-Ri'âye* ile mukayese edildiğinde zaman faktörü yahut üslup gelişimi

¹⁶ Weiss, Bernard G., *Studies In Islamic Legal Theory*, (Leiden: Brill, 2002), 75.

¹⁷ Erginli, Zafer, "Muhâsibî", DİA, XXXI/13.

¹⁸ Erginli, Zafer, "Muhâsibî", DİA, XXXI/13.

olabileceğini araştırmak gerektiğini belirtmektedir.¹⁹ Van Ess'in kronolojiye dair bu görüşlerini kesin bilgi olarak iddia etmek yeteri düzeyde mümkün görünmemektedir. G. Picken'de aynı şekilde *er-Ri'âye*'nin daha sistematik ve kapsamlı olduğunun altını çizmektedir.²⁰

Eserlerin günümüze intikal etmesinde başrol oynayan takipçiler sayesinde eserlerin kronolojisine dair çıkarımlar yapmak mümkündür. Bunun için Muhâsibî'nin ilim halkasına katılanları, söylediklerini kayda geçiren öğrencilerini ve yazılanları nakleden talebeleri yakından tanımak gerekmektedir. Muhâsibî'nin öğrencilerine dair farklı çalışmalar bulunmaktadır.²¹ Bunlardan öne çıkan bazıları: Ahmed b. Âsım Antâki (v. 239/853), Cüneyd-i Bağdâdî (v. 297/909), Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk (v. 298/910-11), Ahmed b. Abdullah b. Meymun b. Havas (?). Joseph v. Ess Muhâsibî'nin eserlerinin kronolojisini vermenin imkansız olduğunu belirtse de *Kitabü'l-halve* ve bir ihtimal *Âdâbü'n-nüfûs* adlı eserlerin ilk dönem yazılarından olduğunu kesin bilgi olarak sunmaktadır. Bu iki eser Muhâsibî'nin ilk aktaranlardan olan Antâki vasıtasıyla elimize ulaşmıştır. Bir ihtimal en eski ravilerin aktardıkları eserlerin ilk önce yazıldığını söyleyerek kronolojiye dair varsayım yapmak mümkündür. Ayrıca v. Ess aktaranın eserde soru soran kişiye tekabül etme olasılığını da imkan dahilinde görmektedir.²²

Joseph v. Ess Muhâsibî'den gelen isnatlar açısından en güvenilir tarikin Ahmed b. Abdullah b. Meymun b. Havas'dan naklen Muhammed b. Ahmed Ebu Bekr el-Bağdadi el-Mufid yoluyla gelen eserler olduğunu belirtmiştir. Zikredilen tarikten gelen kitaplar şunlardır: *er-Ri'âye*, *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-zühd*, *Kitâbü'l-hub*'dan bazı alıntılar ve son olarak *Kitâbü't-tevehhüm. Hilyetü'l Evliyâ*'da sonda zikredilen eserin başka tarikle günümüze ulaştığı yazsa da bu bilgi yanlıştır zira isnatta zikri geçen isim Muhammed b. Ahmed Ebu Bekr el Bağdadi el Mufid olup Ahmed b. Abdullah b. Meymun b. Havas'a dayanmaktadır. Son olarak *Kitabü'n-Nesaih*'in otobiyografik

¹⁹ Ess, Josef, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, (Mainz: Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961), 12-13.

²⁰ Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muhasibi*, (Oxon: Routledge Sufi Series, 2011), 67.

²¹ İşler, "Muhâsibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı", s. 23.; Tüccar, "Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri" 27-28, Picken, 57.

²² Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, 19-20.

geriye dönük sunumundan dolayı geç dönemde yazılmış olduğu söylenebilse de *Kitabü'l Halve*'den hemen sonra kaleme alınmış olması mümkündür. Her halukarda *Kitabü'n-Nesaih*'i *er-Ri'âye*'den sonraya ertelemek için bir karine bulunmamaktadır.²³

- *Kitabü'l-halve*
- *Âdâbü'n-nüfûs*
- *Kitabü'n-Nesaih*

Aktarıcılara göre kronoloji:

- *er-Ri'âye*
- *Kitâbü'l-Mesâil fi'z-zühd*
- *Kitâbü'l-hub*
- *Kitâbü't-tevehhüm*

2.2. Eserin Planı

Her eserin bir ana yapısı ve varılmak istenen bir özü vardır. Muhâsibî *er-Ri'âye* adlı eseri ile Allah'ın merkeze konulduğu ahlaki bir hayat ve bu çerçevede oluşan sosyal hayatı hedeflemektedir. Bu hedefin ana göstergelerinden birisini eserin başlığı ile ortaya koymak mümkündür: *er-Ri'âye* kelimesi Arapça ra-ayn-ya harflerinden mürekkep olup hayvanın yahut malın korunması, ihata edilmesi, kuşatılması anlamına gelmektedir. Bu koruma faaliyeti onun hayatını koruyan gıdayı sağlamak ve düşmanı ondan uzaklaştırmakla gerçekleşmektedir.²⁴ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde riayet kelimesi kullanılmakta olup "*Kendiniz yiyin, hayvanlarınızı da otlatın. Kuşkusuz bunlarda akıl sahiplerinin çıkaracağı dersler vardır*"²⁵, "*Yerden suyunu ve bitkisini çıkardı*"²⁶, "*Yeşil bitkileri çıkartan*"²⁷, "*Münafiğin alameti üçtür: Konuşunca yalan söyler, söz verince sözünden cayar, kendisine bir şey emanet edildiğinde hıyanet*

²³ Ess, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, 21.

²⁴ İsfahani, Rağib, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 432.

²⁵ Taha Suresi 20/54

²⁶ Naziât Suresi 79/31

²⁷ A'lâ Suresi 87/4

eder”²⁸ riayet kelimesinin din/iman ile bir bağlamda okunması mümkün görülmektedir.

Riayet etmenin kök anlamından sonra eserin tam adı olan *er-Ri'âye li-hukûkillâh*'dan söz etmekte fayda vardır. Müellifimizin tümel olarak eser ile vermek istediği mesaj dinin ana meselesinin Allah'ın haklarına riayet etmek olduğudur. İnsanın varoluş sebebi ve dünyaya gönderilme nedenlerinin başı Allah haklarına riayet etmektir. Fakat kul zamanla yaratılış gayesini unutup Allah'tan gayrısına yönelip ihtimam gösterince istikameti bozulmakta ve bu nedenle *er-Ri'âye* adlı eserin ehemmiyeti başka bir açıdan daha sabitlenmiş olmaktadır: Muhâsibî eseri kaleme alarak Allah haklarına riayet edip varoluş sebebini gerçekleştirenler ile diğer haklara öncelik verenleri ayırtmıştır. Eserin yazılış tarihi göz önünde tutulunca Resulullah'ın (sav) vefatından henüz iki asır geçmiş olmasına rağmen böyle bir eserin yazılmasına ihtiyaç duyulmuş olması meselenin ciddiyetini kavramayı gerektirmektedir. Zira Muhâsibî bir toplum gözlemcisi olarak din ve Allah'ın merkezden koparıldığını, aslına muhalif yaşantının yaygınlaştığını tespit etmektedir. Bunun sebeplerinden biri İslam cemaatinin kalbini oluşturan Medine şehrinde uzak olması mümkün görünmektedir. Bağdat şehri her ne kadar İslam dünyasının ilim, kültür ve medeniyet şehrine tekabül edip İslam Tarihi açısından önemli bir merkezi teşekkül etse de, Hz. Muhammed'in (sav) İslam tohumunu yerleştirdiği Medine şehri ile mukayese edilmesi mümkün görünmemektedir. Kufe, Bağdat ve Basra gibi sonradan ikinci elden islamlaştırılan şehirlerde Allah haklarına riayet etmenin Medine'de Peygamber'in (sav) çevresinde riayet etmek kadar kolay olmadığı doğal karşılanmalıdır. Böylece Muhâsibî bir nevi Medine'nin gündemine, yaşantısına iştihak duymakta ve Bağdat'ta o atmosferi sağlamak için çaba sarf etmektedir. Peygamber asrına hem çok yakın olup hem de ulaşamamış olmanın verdiği sevinç ve hüznün Muhâsibî'nin Hz. Peygamber'in (sav) her türlü tavsiyesini, mütevazı cümlelerini ve nasihatlerini koşulsuz ve şartsız hayata geçirmeye odaklanmasını ve hayatının en önemli meselesi haline gelmesini sağlamıştır.

Zikredilmesi gereken bir başka husus Muhâsibî'nin eserinde tüm insanların teosentrik (Allah merkezli) yaşantıdan uzaklaştığı şikayetidir. Müellif sadece belirli gruplara

²⁸ Buhârî, İmân, 24

seslenmekle kalmamış bilakis her grubun kendi dünyasında içine düştüğü hastalıklardan bahsetmiştir. Aynı hatanın farklı insanlardaki yansımasına örnek olarak riya bahsinde hem zenginlerin mal mülk ile gösteriş hatasını zikrederken hem de sufilerin kasten mal mülkten uzak durarak, ipek elbiseler yerine yünden kıyafetleri tercih ederek kendi derecelerine göre yine riyaadan kurtulamamış oldukları beyan edilmektedir.²⁹ Böylece eserin farklı vecihlerden okunabilir oluşu ve her statüden ve dönemden insanın kendisine ders çıkarmaya elverişli halde kaleme alındığı tespit edilmektedir.

İslam dini fetihler ile çok kısa sürede geniş coğrafyaya uzanmayı başarmış, ulaştığı yerlerde İslam Medeniyeti kurulmuş ve adaletli yönetimiyle insanların kalplerini kazanmıştır. Zamanla zenginleşen İslam coğrafyasında artık yeni meseleler gündeme gelip hem madden hem manen büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Harici bakışla büyük bir övünç meselesi olarak telakki edilebilen bu mesele dahili gözlem neticesinde farklı riskleri barındırmaktadır. Bir taraftan İslam dini yayılıp, ilim şehirlerinin kurulup alimlerin farklı ekollerle ilimlerini sürdürmeye başlamasıyla hüviyet sahibi olurken Hâris el-Muhâsibî bu temeddün sürecinin getirdiği dekadansı fark eden erken dönem isimlerdendir. Kendisinin *er-Ri'âye*'de ele aldığı meseleler -toplumun hem içinde olup hem de dışarıdan eleştirmek kolay olmamakla birlikte- dikkate alınması gereken meselelerdir. Eser aynı hataların tekerrür etmemesi ve toplumun kalitesinin soruşturulması açısından sosyolojik yöntem ve veriler sağlamaktadır.

Hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda henüz yazıya geçmenin popüler hale gelmediği göz önünde tutulduğu zaman eserde ele alınan meselelerin halka sunulması ve hiç bir sansür gerektirmeyecek şekilde mevcut yaşantının eleştirel biçimde ele alınması sebebiyle Muhâsibî'yi cüretkar bir yazar olarak kaydetmek mümkündür. Muhâsibî'in yaşadığı dönemde henüz sözlü kültür hakim olup alimler eser kaleme alma ihtiyacı duymamışlardır zira asr-ı saadette eser yazmanın yaygın olmayışı, selef alimlerinin bid'atçı sayılmaktan sakındıkları, yazma hususunda ihtiyatlı davrandıkları bilinmektedir.³⁰ Mutezile fırkasının doğuşuyla birlikte, gelenekten farklı bir fikir yapısı öne çıkmıştır. Aklın ve fikrin tercih edildiği rivayet dışı eserlerin verilmesiyle

²⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 206-211.

³⁰ İbn-i Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, 42; Accac el-Hatîb, *es-Sünne Kable't-Tedvin*, 92-97; Cezâîrî, Tahîr, *Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser*, 57-60, İstemi, "Hicri IV. Yüzyıla Kadar Hadis İlmi ve Tarih İlminin Birbirleriyle Olan Tarihsel Münasebeti", 47-48.

İslam geleneğinde farklı bir çağır açmış, kelim ve fıkıh konularında yoğunluk kazanmıştır. Muhâsibî bu bağlamda tasavvuf alanında eser kaleme alan öncü isimlerdendir. Hicri üçüncü yüzyılda hadislerin tedvini meselesi her ne kadar yaygınlaştıysa da bu yeni yazım tarzı -metnin interaktif şekilde okunması- öncesinde benimsenmiş ve tedavülde değildi.

2.2.1. Fıkıh-ı Batın Projesi

Müellifimizin bir başka rolü fıkıh-ı batını metodolojik çerçeveye oturtmak ve bu şekilde aklileştirerek genel kabul görmesini sağlamaktır. Hicri üçüncü asır ilimlerin oluştuğu, ayrıştığı ve statü kazandıkları döneme tekabül etmektedir. Tasavvuf ilmi henüz hüviyet kazanmamış olsa da toplumda var olan bir yaşantı ve malzeme yığını bulunmaktaydı. Aşırı ileri gitmiş, dini temelde tartışmalı ve abartılı zühd ve tecerrüd uygulamalarını tashih etmek adına Muhâsibî *er-Ri'âye* adlı eserinde var olan malzemeyi anlaşılabilir ve aklileştirilmiş vaziyette okuyucuya sunmaktadır. Böylece tasavvuf ilminin tarihçesinde ikinci dönemi teşkil eden tasavvuf döneminin öncü isimlerinden olmayı hak kazanmış, kendisinden sonra gelecek hem nakli hem akli yöntemleri ele alacak olan büyük isimlere ilham kaynağı oluşturur. Fıkıh-ı batının fıkıh-ı zahire dahil edilmesi ve böylece batını amellerin temellendirilmesine çaba sarf eden Muhâsibî böylece akıl nakil dengesini kurma yolunda öncü adımlar atmıştır. *Kitabü'l Akl* adlı eserinde aklın mahiyetini ve manasının hakikatine dair söyledikleri bunu doğrular niteliktedir.

Sözlü kültürün kifayet etmemesi üzerine yazılı kültüre geçişin gündeme gelmesi ve buna karşı çıkan kesimin tutumunu değinmek, hem Muhâsibî'yi hem de *er-Ri'âye*'yi çevresel faktörler dahilinde anlamlandırmamızı mümkün kılmaktadır. Bağdat hicri üçüncü yüzyılda mihne olayına sahne olmuştur. Abbasi Halifesi Abdullah el-Me'mûn (v. 218/833) ilk kez ehl-i hadis tarafından ortaya atılan halku'l Kur'ân meselesinin araştırılmasını isteyip bu görüşe sahip olanların vazgeçmelerini, aksi halde maddi ve manevi müeyyideye maruz kalacaklarına dair çalışmalar başlatmıştır. Sorguya çekilen alimler arasında Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) mihne meselesiyle bilhassa anılmasının sebebi, çoğu hadis ulemasının bir müddet sonra devletin resmi görüşü olan Kur'an'ın mahluk olduğu fikrini benimsemesine karşın kendisinin bu uğurda Bağdat'tan sürülmesi (Muhammed b. Nuh ile beraber), görüşünden taviz vermeyerek

sürgün edilmesi, ev hapsine çarptırılması, en sonunda halife Mu'tasım-Billâh hükümetinde halkın tepkileri ve ısrarı sonucunda serbest bırakılmasıdır.³¹

2.2.2. Ahmed b. Hanbel ve Muhâsibî arasındaki ilişki

Kısaca İbn Hanbel karakteristiğine değindikten sonra kendisi ile Muhâsibî'nin arasında geçen tartışmadan bahsetmekte fayda vardır. Kaynaklarda tartışmanın sebebi olarak her ne kadar Muhâsibî'nin kelam disiplinine ilgisi gösterilse de G. Picken bu tartışmanın açık ve net olarak bilinmediğini savunmaktadır.³² Bunun sebebi Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî hakkında değer ifade eden görüşün bulunmadığıdır. Bu yüzden aralarındaki pasif çekişmenin nedenini açıklayan yaklaşımlar ancak varsayımlardan ibarettir. Bu yaklaşımlardan bir kaç tanesini ele alıp aralarındaki sessiz çekişme hakkında genel kanaatin oluşması hem Muhâsibî hem dönemini anlamamız açısından önem arz etmektedir.

Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı eserinde Ahmed b. Hanbel'in Muhâsibî hakkındaki tutumuna dair bilgi aktarmaktadır: Ahmed b. Hanbel İsmail b. İshak el-Serrac'a aralarında Muhâsibî'nin de bulunduğu halkalarını bir gün ziyaret edip neler konuştuğunu dinleme hususunda izin almıştır. İbn Hanbel gizli gözlem sırasında Muhâsibî ve orada bulunanların bir araya toplanıp kamış ve hurma yiyip gecenin üçte birini namazla geçirdiğine, daha sonra insanlar Muhâsibî'nin önünde sessizce oturduklarını gecenin yarısını bu şekilde geçirdiklerine, bir müddet sonra halkadan birilerinin Muhâsibî'ye soru sorduğunu, kendisinin de verirken herkesin dikkatlice dinlediğini, bazıların bu esnada gözyaşı döktüğüne şahit olmuştur. Sonrasında İbn Hanbel'e Muhâsibî hakkındaki düşünceleri sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “*Ne böyle bir topluluk, ne de iman hakikatleri hakkında böyle konuşan birini gördüğümü düşünmüyorum. Fakat yine de onların halkasına devam etmen gerektiğini düşünmüyorum.*”³³

³¹ Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, DİA, XXXV/27-28.

³² Picken, Gavin, “Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”, 338-350.

³³Picken, “Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies”, 339.

Yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere Ahmed b. Hanbel kati bir şekilde Muhâsibî ve çevresini eleştirmemektedir. Bilakis yaptıkları hoşuna gitmiş, olumlu şekilde etkilenmiş ve duygusal anlamda galebe gelmiştir.³⁴ Serrâc'a olan tavsiyesi onun halkaya devam etmeye gerek duymaması yönünde olsa da yapılanları hatalı ve yanlış uygulamalar şeklinde yorumlamamıştır. Döneminin büyük imamlarından olan İbn Hanbel şayet gördüğü manzaranın İslam'a zarar veren ve delalete götürecektir bir yapıya sahip olduğunu düşünseydi anında müdahil olup, eleştirir ve insanları sakındırması beklenirdi. Böylece İbn Hanbel ve Muhâsibî arasındaki buğulu ilişkinin metodolojik ayrışmadan ibaret olduğu söylenebilmektedir.

Ayrıca İbn Hanbel'in Muhâsibî'yi keskin şekilde eleştirmemesinin bir diğer nedeni, kendisinin de tıpkı sufiler gibi zahid bir yaşam sürdürdüğü ve dünyaya bağlı olmayan basit ve yalın bir hayat tercih ettiğinde saklıdır.³⁵ Bunun en büyük delillerinden birisi *Kitabü 'z-Zühhd* adlı eser kaleme almasıdır. Zira hadis uleması kendi zahid tipolojisinin yansıması olarak hadis eserlerinde dağınık bulunan ve göz ardı edilme endişesiyle zühhd literatürüne katkı sağlamışlardır. Bu yüzden İbn Hanbel'in seyrettiği manzara ile hissettikleri kendisine yabancı olmadığı düşünülebilmektedir.

2.2.3. İbn Hanbel Sonrası Kuvvetlenen Ayrışmalar

Araştırmaların gösterdiği üzere İbn Hanbel ve Muhâsibî arasındaki gerginlik bizatihi kendilerinden değil, sonrakilere tarafından keskinleştirilmiştir. İki âlimin arasını sonraki asırlarda daha gergin bir hale getirenlerden birisi İbn Hanbel'in gözde öğrencilerinden Ebû Zür'a el-Râzî'dir (v. 264/878). Kendisi Muhâsibî gibi sufilerin kitaplarının yenilik, bidat ve delaletten ibaret olup kimsenin bu tarz kitaplara cüret etmemesi kanaatine sahiptir. Bu kitapların yararlı öğretileri olabileceğini düşünenlere Ebû Zür'a'nın cevabı, Allah'ın kitabında faydalı öğretileri bulmayanların sufilerin kitaplarından faydalanamayacakları şeklindedir. Ayrıca Ebû Zür'a bakış açısını desteklemek için Malik b. Enes, Süfyan es-Sevri, el-Avzai ya da selef imamlarından kimsenin hatarat, vesvese ve benzeri meseleler hakkında kitaplar yazmadıklarını;

³⁴ Picken, "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies", 340.

³⁵ Picken, "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies" 343, Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 103-104.

sufilerin ehli ilmin söyledikleriyle uyuşmadığını savunmaktadır. Son olarak Ebû Zür'a insanların ne kadar hızlı bir şekilde yeniliklere yöneldiklerinden yakınmaktadır.³⁶

Aynı dönemde yaşayan imamların her zaman ortak bir dünya görüşüne sahip olmamaları doğaldır. Hindistanlı muhaddis ve fakih âlimi Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî (v. 1304/1886) İbn Hanbel ve Muhâsibî arasındaki mesafeyi kişilik beğenmeme/ısınamama şeklinde yorumlanabileceğini söylemektedir.³⁷ Meseleyi sadece dini sorumluluk ve selefe riayet şeklinde değil, şahsi olarak yakın bulmamak, iltifat etmemek vb. nedenlerden dolayı okumak da mümkündür.

2.2.4. Muhâsibî ve Akıl Meselesi

Muhâsibî sünnî tasavvufun kurucusu olarak aklın rolüne önem veren ve akıl hakkında müstakil risale yazan bir mutasavvıftır. Hacim olarak kısa fakat içerik açısından yeniliklere kapı aralayan *Kitabü Mahiyetiü'l-Akl ve Ma'nahü*'da akıl-ahlak ilişkisine dair ilginç yaklaşımlar vardır. Tezin üçüncü bölümünde ahlaki değişim süreci ele alınacağı için Muhâsibî'nin ahlak-akıl ilişkisine dair bakış açısını kısaca özetlemekte fayda vardır.

Kitabın ana problemi insan olmanın faslını teşkil eden aklın ne olduğu sorusuna cevap bulmaktır. Müslümanların erken dönemde böyle temel bir meseleyle yüzleşmelerinin sebebi, kendilerinin dışında kadim medeniyetlerden intikal eden alternatif akıl tariflerinin mevcut oluşu, fakat sufilerin İslam'daki akıl mahiyeti meselesine dair belirlenmiş bir teorileri olmayışından kaynaklanmaktadır. Muhâsibî eserinde farklı kültür ve geleneklerin tanımlarını ele almakta, İslam'a uygun olmayan açıklamaları bertaraf etmekte ve sonuç olarak kendi görüşünü kayda geçirmektedir.

Muhâsibî aklın iki özelliğinden bahsetmektedir: birincisi aklın Allah tarafından verilen bir gariza/seciye oluşu, ikincisi ise akıl sayesinde fayda ve zararın ayırt edilebileceğidir.³⁸ İlkine ilave edilmesi gereken ince detay, aklın Tanrı tarafından işlevsellik kazandırıldığıdır. Zira deli ve çocuk gibi görünürde insan olan örneklerde

³⁶ Picken, "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies", 341.

³⁷ Picken, "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies", 347.

³⁸ Muhâsibî, *Akl ve Kur'an'ı Anlamak*, Çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: İşaret Yay., 2018), 225-226.

nakıs akıl yahut tamamıyla akılsızlıktan söz edilmekte olup esas potansiyelin Allah tarafından bahşedildiğini unutmamak gerekir. Muhâsibî bu iki özelliği birbirine bağlayarak aklın doğası gereği kar ve zararı hesapladığını, bunun da dine aykırı olmadığını savunmaktadır. Böylece insanın lehine olanla olmayanı gözetmesi, kar-zarar ilişkisine yönelik bir hayat tarzı yaşaması dindarlığına aykırı olmamakta, hatta bilakis akıllı olmanın gerekliliğinden sayılmaktadır. Sonuç olarak vardığımız ilk durak akıl-menfaat-din kesişmesidir.

Akıl hakkında söylenmesi gereken bir diğer nokta, aklın ne oluşu sorusunun birçok meseleyi beraberinde getirdiğidir. Öncelikle akıl nedir sorusu yukarıda değinildiği üzere insan nedir sorusunu beraberinde getirmektedir. Zira insan türünün mümeyyiz vasfını irdelemek aslında direk olarak insanı anlamaya ve çözmeye yardımcı olmaktadır. Muhâsibî'nin akıl hakkında risale yazması kendisinin sentezci ruhunu tekrar hatırlamamızı sağlamaktadır. Akılla irtibatlı diğer sorular şunlardır: akıllı olanla olmayan arasındaki fark nedir? Aklın zirvesi var mıdır? En akıllı kimdir? İnsan akıllı olunca neye ulaşmaktadır? Bu sorularının cevaplarını bulmak bu tezin sınırlarını zorlasa da, kâmil akla dair Muhâsibî'nin değerlendirmeleri vardır: Akıl etmenin bir sınırı yoktur, zira sonsuz hayat sonlu akıl ile kuşatılamaz. Kur'an-ı Kerîm'de buna işaret eden ayet mevcuttur.³⁹ Ayet ilmimi tamamla şeklinde değil, arttır şeklindedir. Ayrıca Muhâsibî kâmil aklın üç hasletinden bahsetmektedir: birincisi Allah'tan korkmak ve emirlerini yerine getirmek, ikincisi O'nun hakkında ve söylediklerine dair (va'd ve va'îd) yakini imana sahip olmak ve son olarak dinin emirlerini uyup yasaklarından uzak durmak.⁴⁰ Bu üç özelliğe sahip olanın aklının kemale erdiği varsayılır.

2.3. Eserin Muhatapları

Bir eserin hedeflediği muhatap kitlesi aynı zamanda eserin içeriğinin teşekkül etmesine ve anlam verilmesine fikir sunmaktadır. Hâris el-Muhâsibî'nin *er-Ri'âye* adlı eserini incelediğimizde hedeflenmiş tek bir kesime seslenmekten ziyade çeşitli statülerden insanları muhatap aldığı fark edilmektedir. Bunların başında sufiler, halktan insanlar, ilim sahipleri, abidler, kurrular, kussaslar, vaizler ve bidatçılar

³⁹ Taha Suresi 20/114

⁴⁰ Muhâsibî, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, 238.

zikredilebilir. Esas muhatap olarak gayesi nefsinin muhasebe etmek olup, Allah'a ihlaslı kul olma derdinde olan ve günlük hayatta yaşantısı boyunca gerek dini açıdan gerekse dünyevi açıdan ihlasına engel olan düşünceler ve nefsi çıkarımlarla boğuşanlar seçilmiştir. Bu bağlamda eser insan psikolojisini analiz mahiyetinde okunmaya müsait olup interdisipliner çalışmalara farklı yaklaşımlar getirmesi mümkün görünmektedir.⁴¹

Eserin geneline göz attığımız zaman muhatap kitlesini iki sınıfa ayırmak mümkündür: Bir tarafta kendi nefsiyle mücadelede hataya düşen insanlar, öteki tarafta bizatihi kendisi sebebiyle değil, kendi dışında, mevcut olan vesileler ve etkileşimler sebebiyle hataya düşen insanlar. Yani bir tarafta kişinin yaşantısı ve ibadetleri söz konusu iken öteki tarafta insani ilişkilere yansıyan mücahedeler ele alınmaktadır. Fakat *er-Ri'âye*'de Muhâsibî ekseriyetle kişinin kendi içinde yaşadığı manevi hastalıklar ve çöküşlerden bahsetmektedir.

Kulun kendi nefsiyle mücadele ettiği bir örnekte Allah ile aldanması zikredilebilir. Muhâsibî bu hatayı üç farklı kişilik ile örneklendirir: Kafirler, isyankar müslümanlar ve kendini ibadete veren müslümanlar. Kafirler sahip oldukları nimetlere tanrı tarafından layık görüldüklerini düşünmektedirler. Nitekim Muhâsibî nimetin hoşnutluğa delil olmayacağını beyan etmektedir.⁴² Bu bakımdan kişi içinde bulunduğu refah ortamını liyakat nezdinde değerlendirmemesi gerekmektedir. İsyankar müslümanlar günahlara cüret etmelerine rağmen affedilme ümidine sahip olmaları ve bu ümidi dillendirilmeleri, recanın bizatihi tahakkukuna işaret etmemektedir. Kendisini ibadete veren müslümanların bol rivayet etmeleri ve ezber işigalinin yanı sıra Allah haklarını zayi etmeleri ve nihayetinde hayıflarının azaldığı tespit edilmektedir. Bu ve benzeri nefsi hastalıklar üçüncü bölümde ele alınacaktır.

er-Ri'âye'nin kaleme alındığı Bağdat şehri yine muhatap kitlesinin tahlilini yapmak bakımından önemlidir. Kufe, Basra ve Bağdat İslam'ın neşvü nema bulduğu Hicaz bölgesinden sonra halifelerin kurduğu önemli şehirlerdir. Gerek büyük alimlerin yetişmesi, gerekse asr-ı saadete yetişen karakterlerin bulunması hasebiyle bu şehirlerde tartışılan meseleler, kaleme alınan eserler günümüzde hala referans kaynağı

⁴¹ Detaylı bilgi için bkz.: Kızılgöçer, "Hâris el Muhâsibî'de Dini Davranış Teorisi", Yüksek Lisans Tezi, 2006.

⁴² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 510-512.

olmaktadır. Tasavvuf ilmi açısından Bağdat, Şam, Mısır ve Horasan mektepleri farklı kavram ve yöntemlere yoğunlaşarak bu ilmin derinleşmesini ve kendi karakteristik özelliklerini taşıyarak sonraki sufiler tarafından genişletilmesini sağlamışlardır. Bağdat şehri Abbasi devletinin ikinci başkenti olup farklı etnik grupların yer aldığı, ilim ve bilime değer verildiği, kelamın halk tarafından tartışıldığı, tercüme faaliyetlerinin -bilhassa Grek mirasının -devletin resmi kurumu olan Beytülhikme’de ciddiyetle sürdürüldüğü bir metropoldür. İlk sufi müelliflerin Hicaz’dan değil, ısrarla şehirli bir yapıya sahip olan Bağdat’tan çıkması şaşırılmaması gereken bir durumdur. Zira şehirleşen bir kesime kırsal bölgelerde yaşanan zühd hayatını sunmaktan ziyade, şehir ve zühdü sentezlemek daha zeki bir yol alış biçimidir. Muhâsibî ortamın yapısına uygun bir tasavvuf anlayışı oluşturmuştur.

Ahmet Karamustafa Bağdat sufilerinin şehir kültürünün tam kalbinde teşekkül ettiğini ve şehirli müslümanlara yön verme ehliyetine sahip olduğunu, bir tarafları rasyonel bir taraflarıyla gelenekçi hadisçilere benzeyen karakteristik bir grup olarak varlık kazandıklarını söylemektedir.⁴³ Buna göre Bağdat sufilerinin genel nitelikleri Allah’ı tanıma (tevhid) ve keşfe dayalı bilgi edinme şeklindedir. Erken dönem tasavvuf henüz sistematize edilmiş olmasa da, riyazet zikir ve uzleti içeren Allah’a yaklaşma gayretlerinde görüş birliği bulunmaktadır. Sosyal hayatın dışlanmadığı, aile kurmak ve maişet peşinde olmanın kabul gördüğü kentsel bir olguyu yansıtan Bağdat tasavvufu, Gulâm Halîl (v. 275/888) ve Hallâc (v. 309/922) gibi farklı karakterlere sahne olmasına rağmen, totalde Kur’an ve sünnete dayanan, bidat şüphelerinden uzak durmayı hedefleyen şehirli bir sufiye oluşumunun önemli şehridir.

2.4. Zamanın Riaye Literatürü

Geçmiş bölümlerde Muhâsibî’nin yazılı kültüre geçişin prototiplerinden sayılabileceği zikredilmişti. İlimlerin kitaplara geçişinden daha has olarak tasavvufun kaleme alınması daha fazla sabır ve direnç göstergesini gerektirmeydi. Bunun sebebi ise bir hal ilmi olarak tebarüz eden tasavvuf ilminin kişinin yaşadığı subjektif tecrübeler, manevi iniş çıkışlar vb. konulara değinmesiydi. Bu meseleler tüm insanların sohbet içeriğini oluşturmasından çok halkalar içerisinde ele alındığını bilmekteyiz. Özel

⁴³ Karamustafa, Ahmet, *Tasavvufun Oluşumu*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017) 39-41.

alanın kamuya kalıcı ve elle tutulur şekilde sunulması yenilikçi olmakla birlikte risk taşımaktadır.

Kaynaklara göz attığımızda *er-Ri'âye* başlığının Muhâsibî öncesinde herhangi bir eser adı olarak kullanılmamakla birlikte sonrasında da fazla popüler hale gelmediğini fark etmekteyiz. İleriki dönemlerde riaye başlığı farklı eserlerde tercih edilmiş olup ayrıyeten tasavvuf ilmiyle de sınırlı kalmamıştır. Yapılan araştırmalar sonucunda bazı fıkıh, kıraat ve hadis eserlerinin başlığında riaye kavramının tercih edildiği saptanmıştır. Böylece Muhâsibî'nin öncülüğünün ve etkisinin bir daha altını çizmiş bulunmaktayız. Bahsi geçen eserlere dair bazı örnekler aşağıda sıralanmaktadır:

- *er-Ri'âye fi tahsîli'l-Makâmât*
- *Umdetü'r-Ri'âye ala şerhi'l Vikâye*
- *er-Ri'âyetü's-suğra fi'fikh ale'l-mezhebi'l-imam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*
- *er-Ri'âye fi dirayeti'l hadis*
- *er-Ri'âye li tecvid el-kire ve tahkik lafs et tilave*

Tasavvuf alanında riaye kavramının Âmir en-Neccâr tarafından *er-Riâye fi tahsîli'l-Makâmât* adlı eserinde kullanıldığı bilinmektedir. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed (Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî) el-Leknevî (1848-1886) Hindistanlı muhaddis ve hanefî fakihidir. Kendisinin hanefî fikhını ele alan yedi ciltli eseri olan *Umdetü'r-Riâye ala şerhi'l Vikâye* 19. yüzyılda riaye teriminin seçilmesinde örnek gösterilebilmektedir. Fıkıh alanında Ahmed b. Hanbel'in eserlerine riayet etmenin önemine dair yazılan bir eserin adı: *er-Ri'âyetü's-suğra fi'fikh ale'l-mezhebi'l-imam Ahmed b. Muhammed b. Hanbel*. Şehid es-Sani *er-Ri'âye fi dirayeti'l hadis* adlı eseriyle hadis eseri başlığında ri'âye kavramını kullanarak katkı sağlamıştır. Son olarak kıraat ilmine dair Mekki b. ebi Talib el-Kaysî'nin *er-Ri'âye li tecvid el-kire ve tahkik lafs et tilave* adlı eserine rastlamak mümkündür.

Sonuç olarak Muhâsibî ile başlattığımız riaye literatür çalışmasının kendisinden sonraki yazarlara yoğun bir biçimde etki etmediği ve tedavüle geçmediği fark edilmektedir. Gerek tasavvuf alanında gerekse tasavvuf dışın eserlerde riaye kavramının başlık seçiminde yaygınlaşmamış oluşu başarısız bir terimleştirme/seçim

şeklinde yorumlanabilmektedir. Literatür oluşumunda riaye kavramının rağbet görmemesi, Muhâsibî'nin tasavvuf tarihi açısından etkisini tekrar gözden geçirmeyi gerektirebilmektedir.



BÖLÜM III

ER-RI'ÂYE'DE NEFİS

Nefis meselesi insanlık kadar eski olup üzerinde yoğun çalışmaların bulunduğu, bilhassa Grek felsefe birikiminden yola çıkılarak çeşitli yaklaşımların öne sürüldüğü bir meseledir. İslam filozofları tevarüs ettikleri mirasa kendi dünya görüşlerine uygun şekil vermiş, İslam'ın özüne ters düşen fikirlerden sakınmışlardır. Nefsin mahiyeti, çeşitleri, bedeninin ölüm sonrası durumu, metafizik alemle irtibatı gibi konular gerek felsefe gerekse kelam disiplinlerinde ilmi tartışmalara malzeme sağlamışlardır.⁴⁴

Hâris el-Muhâsibî bir sufi olarak bu meseleye yabancı kalmamış, gerek nefsinin daima muhasebe eden şahsiyete sahip olması, gerekse toplumu gözlemlemesi sonucunda eserini insanın nefsinin tanıma ve bununla ilintili konular üzerinde ele almıştır. *er-Ri'âye*'yi okuyup inceledikten sonra içeriğin merkezi kavramının nefis olduğunu, tüm bölümlerin nefse irca edilebileceğini söylemek mümkündür. Gerek manevi hastalıklar, gerekse erdemlerin hepsi toplamında nefsin iki yönüne işaret etmektedir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünün içeriğini Muhâsibî'nin nefis anlayışı oluşturmaktadır. Bu bölüm esasında ahlak değişimiyle doğrudan ilintili olan üçüncü bölümün bir ön hazırlığı mahiyetindedir. Zira üçüncü bölümde kişinin olumlu ve olumsuz ahlaki değişim sürecinin tahlili için öncelikle nefsin mahiyeti tespit edilip sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Bu sebeple Muhâsibî'nin nefsi nasıl tanımladığı ve ona hangi rolü verdiğinin cevabı bu bölümde verilmeye çalışılacaktır. Sonrasında Muhâsibî'nin eserlerinden çıkarılan nefis görüşü ortaya konulup nefsin kötü huyları zikredilecektir.

⁴⁴ Detaylı bilgi için bkz: Uludağ, Süleyman; Türker, Ömer, "Nefis", DİA, XXII/526-531.

3.1. Muhâsibî’de Nefse Dair Yorumlar

Muhâsibî’nin nefis hakkında ısrarla üzerinde durduğu yorum nefsin tasdik edilmesi gerektiğidir. Zira nefsi tasdik etmedikçe Allah’ı tasdik etmek, nefsi kontrol etmek ve onun tehlikelerini fark etmek mümkün değildir.⁴⁵ Düşmanın varlığından emin olup sahip olduğu kuvveti ölçebilmek, ona karşı takınılması gereken ciddiyet ve cesarete dair yön vermektedir. Nefis hakkındaki bilgisizlik onu hafife almaya yahut gereğinden fazla korku duymaya sürüklemektedir. Bu yüzden Muhâsibî nefsi tanımının farkındalık uyandıracağını ve ancak bu şekilde sakınma kuvvesi kazanılacağını düşünmektedir.

Muhâsibî tehlikenin ondan kaçarak değil üzerine giderek bertaraf edilmesi gerektiğini savunur. Korkuyla başa çıkma meselesi psikolojide farklı yöntemlerle ele alınmaktadır, bunlardan bazısı tedrici yaklaşım, yok sayma ya da üzerine yürüme şeklindedir. *er-Ri’âye*’de insan psikolojisine dair çeşitli görüşlerin bulunabileceğini zikretmiştik. Bu bağlamda nefsin varlığını kabullenip özelliklerinden haberdar olduktan sonra ona karşı nasıl bir tavır takınılması gerektiği Muhâsibî açısından bellidir: nefse karşı aktif bir mücadele vermek. Aktif mücadele ile kast edilen her daim tetikte olmak, nefsin özelliklerinden yola çıkarak büründüğü hale ve girdiği tutuma göre karşılık vermektir. Tasavvuf-şariat uzlaşması üzerinde kitabi olarak duran ilk isimlerden olan Muhâsibî Kur’an ve sünnetin en etkili mücadele araçlarını teşkil ettiğini belirtmektedir.

Somut ve fiziksel olan insanın soyut ve görünmeyen nefse karşı aktif savaşma meselesi ilk başta paradoksal bir yöntem gibi görünmektedir. Muhâsibî’nin bundan kastı, nefsin bizatihi kendisiyle değil, onun özünde bulunan kötülüğe ve ahlaksızlığa sürükleyen telkinleriyle savaşılması gerektiğidir⁴⁶. İnsan ruh ve bedenden oluşan çift yönlü yapıya sahip olduğu için her iki potansiyele sahiptir. Muhâsibî nefis mücadelesinde nefsin barındırdığı rezilet kuvvesiyle ondan sakınmadan üzerine yürüyerek cedelleşmeyi öğütlemektedir. Bu çabaları ve yorumları sebebiyle, sonraki mutasavvıflar tasavvuf alanında çeşitli metotlar sunarken Muhâsibî onlar için bir meşruiyet kaynağı olup bakış açılarını genişletmelerine yardımcı olmuştur. Örnek olması bakımından Kübreviyye

⁴⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 385.

⁴⁶ Filiz, Şahin “Muhâsibi ve Bazı Tasavvufi Problemler”, 182.

tarikatinin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (v. 618/1221) *el-Usûlü'l-aşere* adlı eserinde seyrü sülûkün üç farklı yolundan bahsetmektedir. Ebrar, ahyar ve şuttar tariki şeklinde isimlendirilen bu yollar sufinin mertebesine ve mizacına göre uygun yöntemi benimsemesiyle Allah'a vasıl olmasını sağlamaktadır. Tarîk-i ebrâr muamelat ehlinin benimsediği yol iken, tarik-i ahyâr nefis terbiyesinde riyazet ve mücahedeyi asıl kabul etmektedirler. Son olarak tarik-i şuttar ehli aşk, cezbe türünden yoğun duygular yaşamalarıyla Allah'a en kısa yoldan yakınlaşmaktadırlar.⁴⁷ Muhâsibî'nin nefisle mücadelesi ebrar ve ahyar tariklerinin birleşimi şeklinde okunmaya müsaittir. Zira Muhâsibî bir taraftan nefsin isteklerini yerine getirmemeyi ve duyusal hazları minimize etmeyi önemserken diğer taraftan ibadet ve şükür ile mücahedeyi güçlendirmek gerektiğini düşünmektedir.⁴⁸

Muhâsibî nefsin varlığını kabul ve onunla sürekli aktif mücadele içinde olmayı temellendirmesini, insanoğlunun ahlaki yapısının zirveye ulaşması bağlamında ele almaktadır. Yazarımız kötülüğü telkin eden nefsin sadece insan türüne has olduğunu, bu yüzden insan olmanın hakiki anlamda gerçekleşmesine yine insana has olan nefsin varlığıyla ulaşılabileceğini savunmaktadır.⁴⁹ Muhâsibî kişinin kendi varlığına has olan ahlaki yetkinlik potansiyelini yine kendi varlığına has olan nefis ile bağdaştırmıştır. Böylece insanı insan yapan ve ahlaki yetkinliğe ulaştıran kilit sadece insan türünde mevcut olup o kilidi açacak anahtarın da yine insan çabasında bulunduğunu söyleyebiliriz.

3.1.1. Nefsin özellikleri

Tasdik edilen ve savaşılan nefsin yakından tanınması için Muhâsibî onun bazı özelliklerinden bahseder. Öncelikle nefis zorlanmadığı takdirde yumuşak ve form almaya razı bir yapıya sahiptir.⁵⁰ Bundan kast edilen, bilhassa nefsin aktif olmadığı zamanlarda, kişinin nefis üzerinde etki gücünün olabileceği ve te'dib edebileceğidir. Bu özellik bizi nefis hakkında yanılığa düşürmemelidir. Güzel meziyet sadece kolay zamanlarda izhar ediliyor, gerektiğinde ortaya çıkmıyorsa bunu iyiye yormak

⁴⁷ Öngören, Reşat, "Tarikat", DİA, XXXX/96.

⁴⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 394.

⁴⁹ Aktulga, Mihdat "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk", Yüksek Lisans Tezi, 86, Filiz, "Muhâsibi ve Bazı Tasavvufî Problemler", 182-183.

⁵⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 387.

mümkündür değildir. Muhâsibî'nin nefse olan bu yaklaşımı, nefis hakkında umutsuzluğa düşmememiz gerektiğini, bilakis ona bazı hallerde etki edebilme gücüne sahip olduğumuzu göstermektedir. Fakat kişinin bu istidadından dolayı tedbiri elden kaçırmamalı, sürekli tetikte olup nefis karşısında bir uğraş ve çaba içerisinde olmamız gerekmektedir. Bunun göstergesi ise nefsin insanın her istediği vakitte değil, ancak nefsin zorlanmadığı zamanlarda ılımlı tavra büründüğüdür. Bundan dolayı Muhâsibî'nin kaidesi nefsin yumuşaklığından doğru zamanda istifade edilmesi yönündedir. Kolay olmayan fakat imkansız görülmeyen bu formül insanın nefsiyle mücadelesinde galip gelmese de yenik düşmemesine yardımcı olmaktadır.

Nefsin diğer mühim özelliği onun bıkmayan bir yapıya sahip olmasıdır.⁵¹ Bu nitelik, onun bazı durumlarda geri adım atmasına rağmen aslında kötü huylardan tamamıyla arınmadığı gerçeğinin altını çizmektedir. Muhâsibî eserinde usanmayan nefisle ilgili farklı yerlerde örnekler vermekte, onun insanı her daim dünya hayatına meylettirecek fırsatlar gözettiğinden bahsetmektedir. İstemediği halde boyun eğen nefis ayağını kaydıramadığı insandan ümidini kesmekle birlikte asli yapısından ve huylarından vazgeçmemektedir.⁵² Kendisine yapılan mücahede ve baskı azaldığında yine kendi arzularını tatmine yoğunlaşmaktadır.⁵³ Çünkü nefsin gayreti kulu faziletli ibadetlerden alıkoymaya yönelik olup⁵⁴ insanın hedeflediği iyiliklerinin tam tersini istemesidir. Zira Muhâsibî, insanın imtihan anında ve zor şartlar altında, doğasında bulunan nankörlük, aşırıya meyletme ve arzularının peşinden koşma gibi olumsuz sıfatların olduğunu açıklamaktadır.⁵⁵

3.1.2. Şeytan-nefis irtibatı

Zikredilen hususlardan sonra akla gelebilecek soru, nefsin ve şeytanın mahiyet farklılığı olup hangi yönden birbirlerinden tefrik edilebilirliğidir. Muhâsibî her ne kadar nefis muhasebesi hakkında ün salmış bir sufî olsa da, kendisi insanın en azılı düşmanının nefis değil şeytan olduğu fikrine sahiptir. Bunun açıklaması olarak farklı

⁵¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 390-391.

⁵² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 420.

⁵³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 405.

⁵⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 596.

⁵⁵ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1987), 55; Filiz, "The Founder of the Muhasabah School of Sufism: Al-Harith ibn Asad al-Muhasibi", (İslamabad: Dr. Muhammed Hamidullah Library, IIU, 2006), 69.

bakış açıları sunmaktadır: Birincisi nefsin çift yönlü bir yapıya sahip oluşudur.⁵⁶ Bundan kasıt nefsin sadece kötülüğe meyilli olmayışı, fakat asli potansiyelinin kötülüğe yönelik oluşudur, ayrıca iyilik kuvvesinin geliştirilmediği takdirde nefsin olumsuz olan her istediğini yapmak isteyeceğidir. İkincisi “*Şeytanın hile ve planlarını boşa çıkartacak savunma mekanizmalarının insan tabiatına yerleştirilmiş olmayıp, Kur’an ve sünnette mevcut olduğudur.*”⁵⁷ Bu görüşüne dair *er-Ri’âye*’de nefislerin birbirine benzer olduğunu, her nefsin yaratılış gereği sehiv ve gaflet gibi bir takım eksikliklere sahip olduğu geçmektedir.⁵⁸ Oysa şeytanın böyle bir yapısı malum olmamakla birlikte ceza gününe kadar kendisine mühlet verildiğini ve insanları Allah yolundan saptırma gayreti içerisinde olacağını bilmekteyiz. Şeytan, tıpkı nefis gibi çift tabiatlı olmadığından dolayı kendisini terbiye etmek de mümkündür değildir. Fakat şeytan-nefis arasındaki şu nüans göze çarpmaktadır: Şeytanın misyonunu alt etmek imkan dahilinde değilken nefsin çağırılarını olumluya çevirmek mümkündür. Kanaatimizce bunun altında yatan sebep, kendisine Allah’ın ruhundan üflenin insanın, nefse sahip olmasıyla iki zıt yapının ortak alanı paylaşmasıdır. Daha açık ifadeyle en şerefli varlık olan insan, bu ulvi rolü gereği, kendisinin dünyaya gönderilme kastıyla sınanması için nefse sahiptir. Fakat burada bile Allah’ın inayeti ve adaleti tecelli etmiş, bu sınavda kendi haline bırakılmamış, nefis sahibi olmanın getirdiği zorlukla birlikte aktif savaşan kula ihlas ve amelleriyle Allah yardım etmiştir. Şeytanın varlığı daha kapsamlı olup insanın dünya hayatındaki tüm imtihanlarına dahil olurken, nefsin yaratılışı, insanın varoluş gayesinin gereğidir.

Nefsin bir başka niteliği heva ve hevese uymanın zararlarını bildiği halde hüsrana sebebiyet verecek yola davet etmesidir.⁵⁹ Bu yapısı itibariyle nefis şeytanın özelliğiyle kesişmektedir. Bilgi-eylem tartışmasına ışık tutabilecek bu konu *er-Ri’âye*’de Muhâsibî tarafından deskriptif bir örnekle ele alınmıştır: Yazar zahiren bilerek aynı eylemde bulunmanın görünürde aynı telakki edilebileceğine karşın, bilgide eksiklik sebebiyle kasıttaki farklılaşabileceğini kendi döneminde kendi usulünde savunmaktadır. Örnek olarak esir alınan gayrı müslümanların her fırsatta kendi ülkelerine dönmek istemeleri gösterilmektedir. Bu esirler müslümanlar tarafından ele geçirilmelerinin son tahlilde kendi hayırlarına olduğunu, hidayetlerine vesile olabileceğini

⁵⁶ Filiz, “Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler”, 181, Aktulga, “Hâris el-Muhâsibî’de Ahlâk”, 91.

⁵⁷ Aktulga, “Hâris el-Muhâsibî’de Ahlâk”, 98.

⁵⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 424, 431.

⁵⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 421.

görememektedirler. Bilmemenin verdiği acizyet esirleri bir yere kadar anlaşılır kılmaktadır. Muhâsibî şöyle açıklamaktadır: “*Nefis ile esir arasında şöyle bir fark görüyorum. Esir kendisinden istenilen şeyin kendi hayrına olduğunu düşünmemektedir. Oysa nefis, kendisinden istenilen şeyin, hem dünya hem ahirette kendi hayrına olduğunu biliyor.*”⁶⁰ Nefis kasten isyan etmekte ve tüm gerçeği bilmesine rağmen zevklere düşkünlüğünün sürmesini arzu etmektedir.

er-Ri'âye'de tesbit edilen bazı ara cümleler bize nefis-Allah arasında zıt bir irtibat sağlanabileceğini göstermektedir. Bu irtibatı yakından analiz etmek gerekmektedir: Öncelikle Muhâsibî nefsi tanımanın ve ona olan kırgınlığın Allah sevgisini arttıracakını düşünmektedir.⁶¹ Kulun nefse ve Allah'a olan yönelişi zıt ilişki şeklinde zuhur etmektedir. Bu kural sadece nefis için değil aynı zamanda kulun şeytanla olan ilişkisi için de geçerlidir. Aynı şekilde kulun nefse yahut şeytana kanmaması kendi başarısı değil Allah'ın kendisini güçlendirmesi ve yetersizliğine rağmen muvaffak kılması sonucunda gerçekleşmektedir.⁶² Kulun şeytan ve nefisle olan mücadelesindeki bir diğer ortak özellik yalnızca onlardan sakınmanın yetmediği, buna ilaveten ibadetlerle Allah'a yönelerek kulun nefis ve şeytanın hilelerinden kurtularak insan ve şeytan/nefis mesafesinin olabildiğince arttırılmasıdır gerektiğidir.

3.2. Nefsani kötü huylar

Nefsin iyi ve kötü potansiyelinden bahsettikten sonra bu bölümde spesifik olarak nefsin Muhâsibî'nin ele aldığı kötü temayülleri ele alınacaktır. Kendisi eserini sekiz bölüme tasnif ederken bu bölümlerden beş tanesini manevi hastalıklara ayırmıştır. Bunlar sırasıyla riya, ucub, kibir, aldanma ve hasettir. Bu temayüller çeşitli şekillerde isimlendirilseler de kökleri itibariyle hepsi aynı sorunsalın sonucu olarak tezahür etmektedir. Sorunsalın kaynağına dair yorumlamalar üçüncü bölümde incelenecek olup bu bölümde Muhâsibî'nin nefsanî hastalıkları nasıl ele aldığını, sistemleştirdiğini ve günümüze nasıl zengin bir perspektif sunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

⁶⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 420.

⁶¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 393.

⁶² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 423, Aktulga, “Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk”, 90.

Zikredilecek olan kötü huylar esasında hem ortak bir kaynaktan ve hem de birbirlerinden beslenmektedirler.⁶³ Bir yanıyla düşman gücü tek düze değil bilakis iç içe geçmiş girift bir yapı olarak karşımızda durmakla birlikte diğer taraftan, mücadelede ortak bir kaynağa yoğunlaşmak nefsin temayüllerinin bertaraf edilebileceği umudunu beraberinde getirmektedir. Sonuç olarak müellif, hafife almamız fakat haddinden fazla kuvvet biçmememiz de gereken nefis düşmanıyla mücadele etmeye dair ufuk açıcı bir perspektif sunmaktadır.

3.2.1 Ucub

Ucub kelimesinin etimolojisine baktığımız zaman, kişinin bir şeyin nedenini bilmemesi sebebiyle kendisine arız olan hal; hoşuna gitmek; kalçası zayıf olan hayvan anlamlarını bulmaktayız.⁶⁴ Son zikredilen mana ilginçtir zira zayıf kalça hayvanlar açısından güçsüzlüğe işaret olduğu gibi kişideki ucub hastalığı da bir açıdan karakter zayıflığına işarettir.

Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'de incelediği ucub hastalığı genel itibariyle kişinin kendisini beğenmesi, nefsinin tezkiye etmesi, yaptıklarından hoşnut olması özellikleriyle çerçevesindedir. Kendini beğenme meselesi kişinin yaptıklarından emin olmasıyla bağlantılı bir tutumdur. Davranışlarla sınırlı kalmamakla birlikte insan duruşuyla, tavriyle, bakışlarıyla ve mimikleriyle de insan kendini beğendini gösterebilmektedir. Günümüzde insanlar hür ve özgür yaşantıya özendirilirken doğru-yanlış filtresinden geçirilmeden kendi davranışlarının arkasında durmaya teşvik edilmektedir. Bu özgüven algısı bir yandan da sahte ve güçsüz kimliklerin oluşmasına sebep olmaktadır.

Hadis literatüründen istifade etmeye özen gösteren Muhâsibî ucubun helak edici yönüne dair rivayetlerle⁶⁵ okurlarını ucubun olumsuz sonuçlardan sakındırmaktadır. Ucub hastalığı başkasına zarar vermese bile kişiyi hüsrana götürme potansiyeline

⁶³ Aktulga, "Hâris el-Muhâsibî'de Ahlâk", 94.

⁶⁴ İsfahani, Rağıb, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 673.

⁶⁵ "Ma'rûfa sarılın, münkerden de kaçın! Ne zaman uyulan bir cimrilik, takip edilen bir heva, dine tercih edilen dünyalık görür, rez sahiplerinin selef dinlemeden kendi reylerini beğendiklerini müşahede edersen, o zaman kendine bak. İnsanlarla uğraşmayı bırak. Zira bu safhaya gelince arkanızda sabır günleri var demektir. O günler avuçta ateş tutmak gibi sıkıntılıdır. O günlerde, sizin kadar amel yapabilen bir kimseye elli kişinin ecri verilecektir." (Ebu Davud, Melahim, 17), Ayrıca bknz: Tirmizi, Tefsiru's sure 5, İbn Mace, Fiten 61.

sahiptir. Kendini beğenen insan öncelikle günahlarını görmemeye başlamaktadır. Görülmeyen ve fark edilmeyen günahlar zamanla önemsenmez ve küçümsenir hale gelmektedir. İhtimam gösterilmeyen meseleler korku ve endişe duygusu uyandırmadığı için kul günaha devam etmekle kalmayıp dolaylı olarak yaptıklarıyla nefsinin tezkiye etmektedir. Sonuç olarak günah kendisinde yer edindiği için kişi günahında devam etmektedir.⁶⁶

a) Din ile ucub

Muhâsibî ucub bölümünü iki kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki din ile ucub adı altındaki başlıklar olup ikincisi ucubun içten (nefis) ve dıştan (dünya) kaynaklanması şeklindedir. Ezcümle, din ile ucub, nefsin kendisiyle övünmesi ve Allah'tan gelen nimetleri unutması anlamına gelmektedir. Hâris el-Muhâsibî din ile ucubu dört kategoride açıklamaktadır: amel ile ilişkisi, ilim ile ilişkisi, isabetli görüş ile ve hatalı davranış ile ilişkileri. İlk üçü Muhâsibî'ye göre, Allah tarafından bahşedilmiş nimetler olup son zikredilen ise kişinin -nefsinin de desteğiyle- hatalı zannı sebebiyle yanlış tevîl yapmasıyla meydana gelmektedir.

Ucub hastalığının merkezi sorunları kişinin yaptıklarını beğenmesi, yaptıklarını kendi başarısı ve istidadı olarak telakki etmesi, yaptıklarını başa kakması ve nimetin nereden geldiği hakkında şaşırması sebebiyle Allah'ın inayeti ve korumasından yoksun oluşu şeklinde özetlenmektedir. Daha açık ifadelerle, kişi kendisini nimet verilmeye layık bulup sahip olduğu güzellikleri hak ettiği düşüncesindeyse bu açıkça ucub hastalığının göstergesidir. Fakat buna ilaveten bu nimetlerin Allah tarafından verildiğini bilse ucubdan kurtulmuş olmaktadır.

Kulun Allah için amel işlemesi ve bu amelinin farkında olması zaruri olarak ucuba delalet etmez. Fakat Muhâsibî'nin ikkat çektiği nokta kulun yaptığı ameli kendisine izafe etmesinde yatmaktadır: “(...) *o işi nefisine izafe ederek onunla övündün mü ucub sahibi olursun*”.⁶⁷ Bu bakış açısı önem arz etmektedir zira Muhâsibî bir şeyi bilmekle o bilinenin kaynağını bilmenin farklı şeyler olduğunu vurgulamaktadır: Muhâsibî

⁶⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 399.

⁶⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 405.

şöyle devam eder: “(...) *yaptığını bilmen zorunlu ve tabii bir bilgidir. Yaptığını yapmadım demen gerekmediği gibi, ne kendine ne başkasına bunu ben yaptım diye söylemen de gerekmemektedir.*”⁶⁸ Muhâsibî, kulun iyi amelini hatalı şekilde kendisine isnat etmesiyle ucub hastalığına düştüğünden bahsetmektedir.⁶⁹ Ayrıca kişi yaptığı ameli tekrar edebilme gücünü kendinde görüyorsa, bu da onun ucub sahibi olduğuna delalet etmektedir.

b) Dünyevi ve Nefsi Tutumlardan Kaynaklanan Ucub

Muhâsibî toplumu incelerken, insanların kendini beğenme hastalığını toplumda iki sınıfa ayırmaktadır: dünyevi ve nefsi ucub. İnsanın kendisi olmaklığı dışında dayandığı soy, çevresindeki arkadaşlar, evlatları, sahip olduğu mal mülk ve benzeri örnekler dünyevi ucubun sebeplerine örneklerdir. Bu nimetler zamanla kişiye amellerinin kaynağını unutturup, onu nimetlere güvenmesine sürüklemektedir. Örnek olarak insanın fakiri hor görmeye başlaması ya da mensup olduğu aşiretten dolayı cesaret sergilemesi gösterebilir. Nefsi ucub ile kişinin dış görüntüsü, zekası, güzel sesi gibi harici destek gerektirmeyen, sırf kendi varlığındaki özellikler sebebiyle övünmesi kast edilmektedir. Nefsi ucubdaki illet tıpkı dünyevi ucubdaki gibi nimetleri kendinden sanması, bir gün zail olabileceğini unutması ve hak iddia etmesi şeklindedir.⁷⁰

Muhâsibî ucubun tasniflerini ve nedenlerini açıkladıktan sonra son olarak bu hastalıktan kurtulmak için iki anahtar kavram sunmaktadır: şükür ve acziyet. Kur’an-ı Kerim’de şükredilen nimetin arttırılacağına dair ayet bulunmaktadır.⁷¹ Bu bağlamda ucub hastalığının nimeti kaybetmeden ortadan kaldırılması için şükretmek elzemdir. Buna ilave olarak kişinin acziyetini fark edip itiraf etmesi, o nimetin kaynağının nereden geldiğini unutmamasına yardımcı olacaktır.

⁶⁸ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 405.

⁶⁹ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 405.

⁷⁰ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 429.

⁷¹ İbrâhîm Suresi 14/7: “*Hani rabbiniz ‘Eğer şükrederseniz size nimetimi daha çok vereceğim, nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım pek şiddetlidir!’ diye bildirmişti.*”

3.2.2. Kibir

Muhâsibî eserinin altıncı bölümünü kibir meselesine ayırmaktadır. Kibir en büyük manevi hastalıklardan olmakla birlikte kulun kendisini kaybedip yoldan çıkmasına sebep olmaktadır. Bunun en ibret verici örneği, şeytanın Hz. Adem'e secde etmeye yüz çevirmesidir. Şeytanın bu tavrının Kur'an'da sık sık tekrar edilmesi ve müslümanlara hatırlatılmasından maksat, kibir meselesinin ciddiye alınması ve üzerine düşünülüp kaçınılması gerekliliğindedir. Zira kibre yenik düşmenin ilelebet Allah'ın rahmetinden mahrum kalmaya götüreceği gerçeğini önce şeytan sonra geçmiş kıssalar üzerinden okumak mümkündür.

Kibir kelimesi kök itibarıyla *büyük* anlamına gelmektedir. Büyük denilince öncelikli olarak somut yapılar akla gelmektedir. Fakat kelimeyi farklı kalıplara sokup türevleri incelendiği zaman soyut anlamlar çıkmaktadır. Aynı zamanda kelimeyi, kimin için kullanıldığına göre farklı okumak da mümkündür. Örneğin mütekebbir kelimesi Allah'ın isimlerinden olduğu için mutlak anlamda ona izafe edilmektedir. Fakat kul için kullanıldığında durum değişmekte olup haddi aşan, büyüklenen anlamına gelmektedir.

Muhâsibî kibri bir tür şemsiye kavramı olarak görmekte ve bunun kısımlarını dörde ayırmaktadır: kendini beğenmişlik, kin, haset ve riya.⁷² Hepsinin toplamı özetlendiğinde kişinin kendisini olduğu gibi bilmemesi sonucu çıkmaktadır. Muhâsibî bu kendini bilmezliğin ve cehaletin kötülüğe sürüklendiğinden bahsetmektedir. Kendisi şöyle açıklamaktadır: “...Kişi kendi değeri hakkında cahil olunca kibirlenir. Oysa hiç bir zaman düşündüğü yüksekliğe ulaşamayacaktır.”⁷³ Muhâsibî görüşüne “Ellerinde hiçbir kesin delil olmadan Allah'ın ayetlerini tartışmaya gelince, onların içlerindeki, hedefine asla ulaşamayacakları bir büyüklene duygusundan başka bir şey değildir.”⁷⁴ ayetiyle delil getirmektedir.

Eserin devamında Muhâsibî kibrin iki türünden bahsetmektedir: kul ile kul arasındaki kibir, kul ile rabbi arasındaki kibir. Kulun rabbine karşı büyüklene kibrin en

⁷² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 450.

⁷³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 450.

⁷⁴ Mü'min Suresi 40/56

büyüğüdür. Burada aslında kişinin Allah'ın planlarını beğenmemesi ve eleştirmesi söz konusudur, tıpkı İsrailoğulları'nın Hz. Muhammed'in (sav) risaletini kabul etmemeleri gibi. Bunu Hak'tan geldiğini bilmelerine rağmen kendilerine yedirememiş, inatlaşmış ve peygamberle alay etmişlerdir. Bu örnekte kin-haset-kibirin etkileşim içinde olduğu fark edilmektedir. Kullar arasında gerçekleşen kibirlenmeyi Muhâsibî iki alt kategoride açıklamaktadır: ilki karşındakini hakir görme, beğenmeme ve büyüklük taslama, ikincisi bunun uzantısı olarak kulun hakikati bilmesine rağmen, sırf kendisinden kaynaklanmadığı için o hakikate uymaması şeklindedir. Muhâsibî bu iki kibir türlerinin arasında ince bir çizgi bulunduğunu, kullar arası kibrin zamanla kulun rabbine büyüklenmesine yol açacağı tehlikesini vurgulamaktadır.⁷⁵

Manevi hastalığın açıklaması ve tasnifleri sonrasında Muhâsibî kibirden kurtulmanın çarelerini tespit etmiştir. İlk olarak kulun kendisini tanıyıp dünyadaki yerini bilmesi gerekmektedir. Yaratılışından gelen eksiklikler ve zayıflıklar bu muhasebede önemsenmesi gereken kriterlerdir. Kul yetersizliğini idrak ettiğinde sağlam adımlarla yere basacaktır. Sonrasında kişi yokluktan var edildiğini, bunun da acizliğe delalet ettiğini fark etmelidir. Bu aşağılık halden rabbi sayesinde yükseldiğini bilmesi onun Allah'ı yakından tanınmasına vesile olacaktır. Muhâsibî durumu şöyle özetlemektedir: *“Kişi değersizliğini bilip yükseldiğinde kendini tanımaktadır. Allah'ın onu yükselttiğini bildiğinde ise rabbini tanımaktadır.”*⁷⁶ İki aşamayı gerçekleştiren kul nefsinin yenmeyi başarmış olup Allah'ı tanıyıp mütevazı olarak şükür mertebesine ulaşmış olmaktadır

Allah'ın Resulü (sav) kalbinde hardal tohumu kadar kibir bulunan kimsenin cennete giremeyeceğini⁷⁷ ümmetine bildirmiştir. Hadiste kullanılan hardal tanesi tabiri, bize en ufak şeylerde bile kibre kapılma riskinin bulunduğu gerçeğini hatırlatmaktadır. Muhâsibî'nin *er-Ri'âye*'sinde bulduğumuz ilginç tespit bu meseleyle ilintilidir. Kendisinin önemli cümlelerinden biri şöyledir: *“Kişiyi, başkasından ayıran her hal ve davranış kibrin davetçisidir.”* Yani insanın kibirlenmesi için illa zengin bir yaşantıya sahip olması gerekmemektedir. Muhâsibî'nin de söylediği gibi kişinin çevredeki insanlardan ayrışması, farklı olmaya çalışması da kibir hastalığına kapı aralamaktadır.

⁷⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 451-456.

⁷⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye* 473.

⁷⁷ *“Kalbinde hardal tanesi kadar iman olan hiçbir kimse, cehenneme giremez. Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan hiçbir kimse de cennete giremez.”* (Müslim, İman, 148-149)

Bu yüzden Muhâsibî yaşadığı dönemde suf giyen insanların ne niyetle giydiklerini sorgulamaya davet etmektedir.

3.2.3. Aldanma

İnsanın aldanması, yok olanı var telakki etmesi yahut var olanı hatalı olarak değerlendirmesi şeklinde meydana gelmektedir. Bu bölümde Muhâsibî'nin insanın aldanma nedenlerini, hangi meselelerde aldandığını ve sonuç olarak bu aldanmanın nelere mal olabileceğini *er-Ri'âye* adlı eserinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Muhâsibî insanın iki türlü aldandığından bahseder: Birincisi dünya ikincisi Allah ve ahiretle.⁷⁸ Dünya hayatıyla aldanmak ahiretin hesaba katılmadığı bir yaşam sürmek demektir. Kur'an-ı Kerim'de bununla ilgili birçok uyarıcı ayet mevcuttur: “*Dünya hayatı zaten aldatıcı şeylerden ibarettir.*”⁷⁹ “*Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın, o yoldan çıkarıcı da (şeytan) Allah hakkında sizi ayartmasın.*”⁸⁰ Bu aldanma türü dünya hayatını ahirete tercih edenlerin, gününü gün edip yaratılış gayesini tefekkür etmeden sınırlama olmaksızın hevasına göre yaşayanların aldanma türüdür.

İkincisi ve bizi daha yakından ilgilendiren husus, kişinin Allah ile aldanmasıdır. Muhâsibî bu konuyu üç alt başlığa ayırmaktadır: Kafirlerin aldanması, isyankar müslümanların aldanması ve son olarak kendini ibadete veren müslümanların aldanması. Kafirler Allah'ın kendilerine verdiği dünya nimetlerini kendi değerlerinin karşılığı olarak ve liyakat minvalinde yorumlamaktadırlar.⁸¹ Bununla beraber kâfir her ne kadar ahiret gününü inkar etse de, olası durumda kendisinin tıpkı dünyadaki gibi üstün konumda olacağına inanmaktadır.⁸² Ayette şöyle geçmektedir: “*Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Rabbinin huzuruna götürülürsem bile, hiç şüphem yok ki, orada bunun yerine daha iyisini bulurum.*”⁸³ Kendisine azap dokunmayacağına

⁷⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 508.

⁷⁹ Âl-i İmrân Suresi 3/185

⁸⁰ Lokman Suresi 31/33

⁸¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 509.

⁸² Muhâsibî, *er-Ri'âye* 511.

⁸³ Kehf Suresi 18/36

inanan gayrı müslüman, azabın gecikmesiyle ve kötü işlerin kendisine süslü gösterilmesiyle de Allah ile aldanmaktadır.⁸⁴

Günahlara cüret eden ama aldanan isyankar müslüman Allah'a iman etmesine rağmen, günahlarının sonucunda affedileceğini ümit etmektedir. Bir taraftan günahlara cüret ederken, diğer taraftan hatalı bir reca anlayışına kapılmaktadır. Bu mesele tezin son bölümünde tartışılacaktır. Fakat burada önemli bir ayrımın altını çizmekte fayda vardır: Bilindiği üzere müslüman her daim havf ve reca arasında yaşam sürmesi gerekmektedir. Muhâsibî eserinde recayı iki şekilde açıklamaktadır: Allah'a hüsnüzan besleyip günahlarının affedilmesini ümit etmek, diğeri ise ayetlerde geçen yüksek makamları, cennet nimetlerini vs. ümit etmek. Normal şartlarda günahkar kulların ye'se düşmemeleri ve ne olursa olsun Allah'ın rahmetini talep etmeleri recanın İslam'daki fonksiyonunu gösterirken, aldanma bahsinde ele alınan hatalı reca anlayışında bu fonksiyonun yitirilmiş olduğu fark edilmektedir. Aldanan isyankar kul günahının bağışlandığını sandığı için hem tövbeden kaçınmaktadır hem de isyanını devam sürdürmektedir.⁸⁵

Üçüncü olarak ibadet ehlinin Allah ile aldanması söz konusudur. Muhâsibî kendi döneminin gözlemleyicisi olarak bilhassa bu gruba dahil olanları eleştirmektedir. Bunlardan bazıları ilimle aldananlar, çok rivayette bulunanlar, insanların kendisine olan övgüleri ve saygılarıyla aldananlar şeklindedir. Muhâsibî böylelerinin hatalı davrandıklarını kaydetmektedir. Sufimiz ibadet ehlinin zamanla havflarının azaldığını gözlemlemektedir. Ayrıca meşgul oldukları ilim sebebiyle kötü huylardan korunduklarına dair kendilerinde bir güven duygusu oluşmaktadır. Bu güven duygusu kişiyi, gerekli olan kendini kontrol etme bilincinin kaybına sürüklemektedir.⁸⁶

Her bölümde olduğu üzere Muhâsibî uyardığı aldanma probleminden insanları sakındırmak için eserinde bir takım kurtarıcı ve yol gösterici veciz cümlelere yer vermektedir. Öncelikle Muhâsibî nimetin Allah'ın razı olduğuna delil olmadığını hatırlatır.⁸⁷ Kur'an-ı Kerim'de buna işaret eden ayet bulunmaktadır: “İnsana gelince,

⁸⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 512-513.

⁸⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 516-518.

⁸⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 525-526.

⁸⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 511.

*rabbi ona imtihan için ikramda bulunduğunda ve onu nimetlere boğduğunda 'Rabbim bana ikram etti' der (mutlu olur)."*⁸⁸ İnsanlar sahip oldukları zahiri nimetlere daldıklarında, onlarda Allah'ı anma ve derinleşme gerçekleşmemektedir. Muhâsibî'nin eserinde işaret ettiği ikinci önemli husus, kulun kendisinin farkında olmadığı gizli ve açık günahlarının olduğudur. Kulun aslında yetersiz olan amellerinin hataları onların yükseldiklerine ve Allah'ın rızasına eriştiklerine yönelik bir garanti olarak görünmemesi gerekmektedir.⁸⁹

3.2.4. Haset

Muhâsibî *er-Ri'âye*'nin yedinci bölümünde haset hastalığını açıklarken yine tasnif kabiliyetini sergiler. Haset hastalığı Resulallah'ın (sav) beyanıyla önceki ümmetlerde görülmüş olup, yine o bu hastalığın müslümanlar arasında da yayılacağını haber vermektedir⁹⁰. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Hz. Yusuf'un babası tarafından daha çok sevilmesinden dolayı kardeşleri tarafından haset edilmesi, Hz. Muhammed'in (sav) dediklerine örnek mahiyetinde zikretmek mümkündür. Muhâsibî Kur'an-ı Kerim ve sünnetten yola çıkarak hasedi haram olan ve haram olmayan şeklinde iki ana kategoriye ayırmaktadır. Şimdi bunları ele alalım.

a) Haram olmayan haset

Haram olmayan hasedin dört alt çeşidi vardır: farz, fazilet, mübah ve noksanlığa/harama götüren haset. Haram haset ise tüm çeşitleriyle her zaman hüsrarla sonuçlanan hasettir.⁹¹ Muhâsibî haram olmayan hasedi münafese (yarışma) şeklinde açıklamaktadır. Burada kast edilen iyilikte yarışmaktır. Muhâsibî yarışmaya delil olarak Kuran'dan bazı ayetlere işaret etmektedir: "*Yarışanlar, işte bunun için yarışınlar.*"⁹² "*İman edenler için hazırlanmış bulunan cennete ve rabbinizin bağışlamasına erişebilmek için yarışın.*"⁹³ Hadis kaynaklarında hasetle ilgili bir çok rivayet bulunmakla birlikte Hz. Peygamber'in (sav) iki kişiye haset etmeye cevaz

⁸⁸ Fecr Suresi 89/15

⁸⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 557-558.

⁹⁰ Tirmizi, Kıyamet 56

⁹¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 570.

⁹² Mutaffifin Suresi 83/26

⁹³ Hadid Suresi 57/21, Âl-i İmrân Suresi 3/133

verdiği bilinmektedir. Bunlar malını Allah yolunda harcayanlar ve kendilerine verilen ilimle amel olanlardır.⁹⁴

Haram olmayan ve başkasıyla yarışmayı barındıran hasedin dört alt başlığından yukarıda bahsedilmiştir. Genel itibarıyla haset kavramı, başkasında bulunan her hangi dini veya dünyevi nimetin Allah tarafından kendisine bahşedilmediğine üzülmek ve nimet sahibi gibi o nimete sahip olmayı kast etmektedir.⁹⁵ Dikkat edilmelidir ki burada nimet sahibinin o nimetten mahrum olması istenmemektedir.

Muhâsibî haram olmayan hasedi dörde ayırmıştır. İlk olarak vacib haset, kişinin başkasının farz ameline karşı duyduğu hasettir. Muhâsibî der ki: “*Allah’ın farzlarını yerine getiren, haramlarından sakınan gibi olmayı Allah’tan niyaz etmesi ve kıskanması farzdır. (...)*” Muhâsibî açıklamaya devam etmektedir: “*Onun gibi olmak istemezse (...) Allah’a itaat etmekte gözü olmayan asiden farkı olmaz.*”⁹⁶ Muhâsibî bu durumların kıskanılmamasının asiliğe ve günahkarlığa delalet ettiğini beyan etmektedir. Aynı durum fazilet cihetinden nimete karşı haset edenler için de geçerlidir. Örnek olarak kişi başkasının nafil ibadetlerini kıskanır, kendisi aynı kulluğu göstermediği için üzülsün, bu o kişinin Allah’a yaklaşma derdinde olduğu için güzel bir haslete sahip olduğuna delalet etmektedir.

İkinci haram olmayan haset türü ise fazilet kabilindedir. Kişi başkasında gördüğü dini yaşantıdaki nafil ibadetleri, yüksek makamları görüp onun gibi olmayı istemesi, kendisinde fazilet göstergesidir. Muhâsibî şöyle açıklamaktadır: “*O kişi, başkasının Allah’a yaklaştığı gibi, kendisi de Allah’a yaklaştırmaya mazhar olmayı arzulamaktadır. Allah’ın taatıyla hoşnut olacağı şeylerle Allah’a yaklaştırmaktan geri kalışına üzülsün.*”⁹⁷

Haram olmayan hasedin üçüncü türü mübahlara beslenen haset duygusudur. Muhâsibî bu haseti her ne kadar haram olmayan kategoriye dahil etmiş olsa da, ilk ikisinden farklı olarak kişideki fazilet ve züht eksikliğinin bir göstergesi olacağını

⁹⁴ Buhâri, Temenni 5, Tevhid 45

⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 572.

⁹⁶ Muhâsibî, *er-Ri’âye, Nefis Muhasebesinin Temelleri*, Çev. Şahin Filiz, Hülya Küçük, (İstanbul: İnsan Yay.,1998), 553.

⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri’âye*, 572.

belirtmektedir.⁹⁸ Kıskanılan nimet ne farz ne nafil cinsinden olmakla birlikte, zararsız ve mübah nimetin kendisinde olmayışına üzülmeye günah sayılmamaktadır. Ayrıca mübah olan haset türünde Muhâsibî'nin iyilikte yarış anlamında delillendirdiği münafese mantığı tezahür etmemektedir. Zira mübah olanın ne artı ne eksi değere sahip olmayışı, ayetlerde geçen Allah için hayır ve mağfirette yarışma değerini barındırmamaktadır.

Dördüncü haram olmayan haset türü eksikliğe neden olan hasettir. Kişinin başkasının elindeki haram kazanca özenmesi, fütursuzca günah işlemesini, malını haram yollarda harcaması gibi caiz olmayan nimetleri istemesi, Muhâsibî tarafından haramda yarış olarak nitelenmektedir. Bu haset türünün haram olan hasedin altında zikredilmemesinin sebebi ise bizzat karşı tarafın kötülüğünü istememek, elindeki nimetin bertaraf olmasını istememek yahut şer temennisinde bulunmaması şartına bağlıdır. Sonuç olarak çıkardığımız tablo, haram olmayan haset türlerinin hepsinde kişinin kendisini karşı tarafla yarıştırmaması ve kendisinin sahip olmadığı durumları arzulaması nüansı yatmaktadır.⁹⁹

b) Haram olan haset

Halk arasında yaygın olan haset hastalığı, Muhâsibî'nin ikinci kategoride zikrettiği tümüyle haram olan ve hüsrana sürükleyen haset çeşididir. Tehlikeli manevi hastalıklardan biri olan haram olan hasedin kökünde, Allah'ın nimet dağıtımına isyan, verdiklerine razı olmama ve başkalarında bulunan güzelliklerin yok olması isteği yatmaktadır. Örnek olarak Allah'ın kitabında ehli kitabın hasetlerini gösteren birçok ayet bulunmaktadır.¹⁰⁰ Haram olan bu haset türü art niyet barındırmakta olup sosyal yaşamın sağlıklı ilerlemesine ve maneviyata dair büyük tehdit oluşturmaktadır. Bunun en büyük göstergesi kişinin kendi içinde büyütüp beslediği haset duygusunun zamanla kıskanılan kişilerle ihtilaf etme, çekememezlik ve beraberliğin bozulması şekilde dışa yansıdığı gerçeğidir. Haset hastalığında son aşama olarak kişinin bildiği halde inkar etmesi, kasıtlı olarak dalaletini sürdürmesi seviyesi gelmektedir. Geçmişte Yahudiler, Allah tarafından gönderilecek peygamberden haberdar oldukları hatta bunun için

⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 573.

⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 573.

¹⁰⁰ Bakara Suresi 2/105, 213, 219; Nisa Suresi 4/54; Âl-i İmrân Suresi 3/120.

kendi soylarından olmasına yönelik dua ettikleri halde Hz. İsmail soyundan gelen Hz. Muhammed'e (sav) bile bile iman etmemişlerdir. Görüldüğü üzere haram hasedin üç aşamalı ve tedrici olarak hep daha kötü sonuçlanması Muhâsibî tarafından ders çıkarmamız için örneklerle sakındırılmıştır.¹⁰¹

Muhâsibî'nin haset tasnifinden sonra eserde farklı bir bakış açısı daha sunulmaktadır: Zamanın faktörünün rol oynadığı bu meselede herhangi bir nimetin varlığından önce başkasının o nimete nail olmasını istememek ele alınmıştır. Muhâsibî nimet öncesi hasedin, Kur'an ve sünnette geçen hasetle eşit olmadığı görüşüne sahip olup onu yine de haset olarak telakki etmektedir.¹⁰² Örnek olarak başkasının ilim sahibi olmamasını istemek, hayra ulaşmamasını istemek gösterilmektedir. Mevcut olmayanın zail olmasını istemek mümkün olmamakla birlikte yine de müslümâna yakışmayan bir haslettir. Nimet sonrasına dair haset geçen paragrafta ele alındığı üzere caiz değildir.

Zaman faktörüyle ilintili olarak eserde zikredilen bir diğer husus, kişinin haset etmeden önce aslında nimet içinde olduğudur. Muhâsibî şöyle söylemektedir: "*Kişi haset etmeden önce aslında nimet içindeydi. Bu nimet hasedin verdiği rahatsızlıktan salim olma nimetidir.*"¹⁰³ Zira haset insanın zihnini sürekli kemiren, içi içini yemesini sağlayarak kişiyi huzursuz bir hayata mahkum etmektedir. Ayrıca haset edilenin nimeti yok olmadığı için hasetçi hem istediği sonuca ulaşamamış olup hem de mutsuzluğu da devam edegelmektedir.

¹⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 574-575.

¹⁰² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 579.

¹⁰³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 592.

BÖLÜM IV

HÂRİS EL-MUHÂSİBÎ'DE AHLAKİ DEĞİŞİMİN YAPISI

Hâris el-Muhâsibî'nin tasavvuf tarihi açısından birçok dikkat çekici niteliği olmakla birlikte en çok ön plana çıkan özellikleri, onun akıl-nakil sentezi oluşturması, insanın ahlaki kemale ermesine yönelik yorumları ve tüm bunları seleflerinden farklı olarak daha sistematik şekilde ele almasıdır. Bu bağlamda Muhâsibî tasavvuf dilinin oluşmasında önemli bir şahsiyet olarak karşımızda durmaktadır. Her ne kadar kendisinden önce tasavvufi meselelere dair dağınık ve bireysel yorumlar mevcut olsa da, insan tabiatına ve ahlakına dair genel kabul görmüş tanımlar yoktu. Muhâsibî sentezci kimliğiyle ilk tanımlamalara dair adım atmış ve böylece kendisinden sonra gelecek olan sufilere geniş bir saha sunmuştur.

Ahlaki tekamül meselesini biraz daha açmakta fayda vardır. Muhâsibî'nin ahlaki tekamül meselesini diğer mutasavvıflardan farklı olarak ele açılış biçimi, tipik bir sufinin kullandığı kavramlardan yola çıkarak ele almamasında saklıdır. Bilakis *er-Ri'âye* adlı eserinin analizi yapıldığında, seyrü süluk, mürşid, mürid gibi kavramların kullanılmadığını saptamak mümkündür. Bunun açıklaması tasavvufun henüz oluşum aşamasında olduğu şeklinde mümkün olmakla birlikte, Muhâsibî'nin ilgisinin insan psikolojisine ve ahlakına dair olduğu da söylenebilir. Sufimiz ilgi alanına dair esaslı gayretler sarf etmiştir. Zafer Erginli, Muhâsibî'nin düşünce dünyasını iki soruda ele almanın mümkün olduğundan bahseder: Birincisi insan nedir sorusu, ikincisi insan iç imkanlarını en iyi şekilde kullanarak nasıl yaşamalıdır sorusu.¹⁰⁴ Kanaatimizce bunlardan ilki psikolojiye, ikincisi ahlaka delalet etmektedir.

Muhâsibî bahsi geçen insan yapısını ve insanın iç dünyasının imarını bir takım kavramlarla izah etmektedir. Sunduğu kavramlarla Muhâsibî, insanın hem özgürce

¹⁰⁴ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 33.

yaşam sürmesini hem de sorumluluklarını yerine getirebilecek terbiye yolunu göstermektedir. Bu bağlamda ahlaki değişimin bina edildiği insan tabiatını Muhâsibî'nin nasıl yorumladığı önem arz etmektedir. Özet olarak Muhâsibî insan hakkında genel anlamda olumsuz bir tavır sergilememekle birlikte, onun sürekli kontrol edilmesi gereken bir yapıya sahip olduğunu, ayrıyeten ahlaki nitelikler ile donandığı takdirde insanın teklife muhatap olmasının gayesine ulaşmış olacağı görüşündedir.

Gerekli izahlardan sonra üçüncü bölümde ele alınacak konuları kısaca zikretmekte fayda vardır. Tezin asıl kısmını oluşturan üçüncü bölümün ilk kısmında insanın ahlaken nasıl yetkinleştiği, hangi aşamalardan geçtiği Muhâsibî'nin fikirleriyle ortaya konulacaktır. Üç alt başlıktan oluşan bu ahlaki tekamül süreci, Muhâsibî'nin belirli kavramlara verdiği izahlarla ele alınacaktır. Bu kavramlar tövbe, muhasebe/mücahede, halvet, riyazet, zikir, tefekkür, vera, takva, zühd, tevekkül, murakabe, ihlas, taat, muhaabbet, üns, kurbet, ihlas şeklindedir. Bu kavramlar ahlakımı değiştirme gayesinde olan sufînin seyrü süluk yolculuğunun hangi aşamasına tekabül ettiğine göre (baş, ortası ve sonu) taksim edilmiştir. Her ne kadar *er-Ri'âye* elinizdeki bu tezin temel başvuru kaynağı olsa da, kavramlarla ilgili detaylı bilgiler için Muhâsibî'nin *Âdâbü'n-nüfûs* ve *Kitâbü'l-halve* gibi farklı eserlerden de faydalanılmıştır. Son bölümün ikinci faslında ahlaki değişim meselesi iki kavram çerçevesinde okunacaktır: Amel ve niyet ile bu ikisinin ilişkisinin ahlaka olan etkisi. Kavramsal okuma metodu ile hedeflenen, *er-Ri'âye*'de geçen ahlaki değişim örneklerini amel-niyet merkezli olarak okuyarak bu iki kavramın illetini saptamaktadır. Sonuç olarak değişimin nefis terbiyesi sürecine ve kişide yer etmemiş bir ahlaki giy gele delalet ettiğini, ahlakını olumlu yönde geliştirenin ise bunu ihlas neticesinde gerçekleştirebildiği ortaya konulacaktır.

4.1. Seyrü Sülukun Aşamaları

Bir yolda süluk etmek, haddi zatında statik olmayı değil dinamikliği gerektirmektedir. Her insan içinde bulunduğu statüyü dikkate alarak kendi nefsinin bir üst aşamaya taşınmayı hedeflemeli, sonra ulaştığı yeni makamın getirdiği sorumluluklarla hakkını vermeye çabalamalıdır. Mutasavvıflar bu yüzden nefsin kötü meyillerini tespit edip kurtulma yollarının izini sürmüşlerdir. Bu terbiye etme yolunu sufiler farklı makamlarda ele almış olmakla birlikte, Muhâsibî üçlü bir makam anlayışı ortaya

koymaktadır: Muhâsebe, murâkabe ve itmi'nân. İlk zahidlerden Ebû Süleyman Dârânî'nin (v. 215/830) ikili makam ayırımına muhasebeyi ekleyerek üçe çıkararak Muhâsibî, böylece yeni bir okuma tarzı ortaya koymaktadır. Bu üç terim, irade-hal-taat şeklinde, yahut avam-havas-ehass şeklindeki ayrımlarla da örtüşmektedir.¹⁰⁵

Muhâsibî'nin ele aldığı kavramlar bu bölümde mübtedi, mutavassıt ve müntehi salık olmak bakımından taksim edilerek anlam kazanmaktadır. Şimdi sırasıyla bu kavramları incelemekte fayda vardır. Fakat Muhâsibî'nin farklı eserlerini incelediğimiz zaman farklı kavram sıralamalarına rastlamak mümkündür. Bunun sebebi yazarın nazarında bu kavramların kuşatılabilecek bir mahiyete sahip olmadığıdır. Bu tez ile amaç edilen, kavramları ele alırken metod olarak Muhâsibî'nin selefleri ve etkilendiği sufilerden Hasan-ı Basrî (v. 110/728), Şakîk-i el-Belhî (v. 194/810), Ebu Süleyman ed-Dârânî (v. 215/830), Bişr el-Hâfî (v. 227/841) ve Zünnûn el-Mısrî'nin (v. 245/859 [?]) aynı kavramlar hakkındaki tanımlarını bulabildiğimiz ölçüde eklemektir. Bundan maksat Muhâsibî'nin kendisinden önceki meşhur mutasavvıflarla nasıl irtibat kurduğunu, hangi görüşleri benimseyip dönüştürdüğünü ve sonraki tasavvuf geleneğine olan etkisini ortaya koymaktır.

4.1.1. Yolun Başında Olan (Mübtedi)

4.1.1.1. Havf ve Reca

Muhâsibî, yola giren kişinin başlangıç noktasına havf ve recayı yerleştirmektedir. Bu iki duygu nefsinde her daim uyanık olmayı (*teyakkuz*) gerektirmektedir. Muhâsibî'nin nefse yönelik yorumlarında bununla ilgili tamamlayıcı bilgiler verilmiştir. Zikredildiği üzere Muhâsibî her daim cephede olunması gereken, hiç bir zaman hafife alınmaması gereken bir nefis anlayışına sahiptir. Havf ve recayı sülukun bidayetine koyarak, Muhâsibî ahlakımızı düzeltme esnasında hem ümit dolu olmayı hem de ümidin galebe gelmemesini, yolun başlangıcında takınmamız gereken tavır olarak gerekli görmektedir.

Korku ve ümit kavramları Muhâsibî açısından sadece duygulardan ibaret olmayıp *bilgiyle* birleştirilmiştir. Bu bilgi, kişiyi seyir sırasında teyakkuz sahibi kılp onu daima

¹⁰⁵ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 234.

tövbe etmeye ve yakîni arttırmasına vesile olmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki, Muhâsibî aslında kendi döneminde henüz ekolleri oluşmasa da sekr-sahv tavırlarından sahv tavrını benimsemektedir. Kendisinde sonra talebesi Cüneyd-i Bağdâdî'nin de (v. 297/909) hocasının bu tavrını devam ettirdiğini bilmekteyiz. Tasavvuf geleneğinde uzlaşmacı tavrıyla meşhur olan Cüneyd-i Bağdâdî, hem tasavvuf ilmi haricinde kabul görmekte ve saygı kazanmakta olup, hem de uyumlu mistik yolculuğu içeren tutumuyla tebarüz etmekte, kendisinden önceki mistik tecrübeyi farklı bir dille ele almaktadır.¹⁰⁶

Muhâsibî tasnif becerisini havf duygusunun avam, havas ve ehass için olması şeklinde üç farklı açıdan tezahüründe göstermektedir. Mürid, alim ve siddıklar şeklinde de zikredilebilecek bu ayırımı, müridin korkusunu günahlardan uzaklaştıran iman korkusu, alimlerin korkusunu geçmişe yönelik muhasebe ile elde edilen korku, siddıkların korkusunu ise Allah rızası peşindeyken O'nun heybet ve iclaliyle eldeki manevi nimeti kaybetme korkusu şeklinde açıklamaktadır.¹⁰⁷ Peygamber Efendimiz'in (sav) yakın dostu Ebu Bekir'in (ra) siddık lakabıyla anılması, bunun da Muhâsibî taksiminde ehass kısmıyla örtüşmesi dikkat çekicidir. Kur'an-ı Kerim'de de havfin bu üç çeşidini bulmak mümkündür. Allahu Teala avamın havfını "*Yüreklerin ve gözlerin dehşetten ters döneceği günden korkanlar*"¹⁰⁸, mutavassıtların havfını "*Rabbinin makamından korkanlar için iki cennet vardır*"¹⁰⁹, siddıkların havfını ise "*Eğer inaniyorsanız onlardan değil, Ben'den korkun*"¹¹⁰ ayetleriyle okunması mümkündür.¹¹¹

Beşinci yüzyılda Muhâsibî'nin üçlü havf taksiminin izlerine rastlamak mümkündür. Nişâbur sufierinden Ebû Ali Dekkâk (v. 405/1015) korkunun havf, haşyet ve heybet olmak üzere üç mertebesinden bahsetmektedir. Havfin ilk mertebe oluşu imanın şartı olarak vaz edilmektedir. Zira ayette "*Eğer mümin iseniz benden korkunuz*"¹¹²

¹⁰⁶ Detaylı bilgi için bkz.: Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 252-258., Süleyman Ateş, "Cüneyd-i Bağdâdî", DİA VIII/119-121.

¹⁰⁷ Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 93-94, Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibi*, 243.

¹⁰⁸ Nûr Suresi 24/37

¹⁰⁹ Rahmân Suresi 55/46

¹¹⁰ Âl-i İmrân Suresi 3/175

¹¹¹ Ebû Nasr Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yay. 2006), 59.

¹¹² Âl-i İmrân Suresi 3/175

buyurulmaktadır. Haşyet duygusu ilmin şartlarından olup¹¹³ son ve en yüksek mertebeye olana heybet ise marifetinin şartıdır.

Tasavvuf geleneğinde havf meselesi *muhabbet* ile birlikte ele alınmaktadır. İlk tasavvuf klasiklerinden olan *el-Lüma'* eserinin yazarı olan Ebû Nasr Serrâc'ın (v. 378/988) belirttiğine göre kişinin Allah'a olan yakınlığı, bazen havfin bazen muhabbetin ağır basmasına sebep olur. Bu halde bulunan kul, Allah'ın kendisine hangi duyguyu ne derecede verirse onu yaşamaktadır.¹¹⁴ Böylece içinde havf duygusu olan fakat heybet ve haşyete dönüşen bir halden bahsetmek mümkündür. Fakat genel kanaat havf ve recanın dengeli olması gerektiği yönünde olup, Horasanlı sufi Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (v. 412/1021) bu iki duygunun kişinin hal ve tavırlarını dizginlediğini ve orta yolu tutmasına yardımcı olduğunu belirtmektedir. Selefe ait olan "*Her müminin ummasıyla korkması tam denktir*" sözü buraya uygun düşmektedir.¹¹⁵ Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de geçen "*Korkarak ve ümit ederek rablerine ibadet ederler*"¹¹⁶ ayeti bu dengeye işaret etmektedir.

Havf ve reca duyguları sufilerin deyimiyle bir kuşun iki kanadı gibi olmalıdır. Müsavi olmaları halinde sağlam uçuş mümkün olup, birinin eksikliği yere çakılmanın alametini vermektedir. Bu genel kabulün yanı sıra bazı durumlarda havfin veya recanın galebe gelmesi gerektiğine dair görüşler vardır. Muhâsibî ahlaki tekamülün başlangıcında korkunun ağır basması gerektiği görüşündedir.¹¹⁷ Kendisi şöyle açıklamaktadır: "*[...] Korkmaya başlaması evladır. Çünkü kalbine riya, ucub, kibir ve benzeri bir hatır doğmuş, o da onu kabul etmiş ve ardından da hatırlamayıp unutmuş olabilir. Dolayısıyla korkmalı ve endişe etmelidir.*" Hataya düşme olasılığının reca duygusunun artmasından kaynaklandığını savunmaktadır. Muhâsibî, amele ihlasla başlayıp başlamama konusunda şüphenin caiz olmadığını altını çizmekte ve recanın galebe gelme sebebini beyan etmektedir:

Amele ihlasla başladığını kesin olarak biliyor. Ama riya girdiğini kesin bilmiyor, dolayısıyla ihlas kesin, riya şüphelidir. Belki riya karışmıştır korkusu ise, Allah'ın onu temize çıkarması ümidinden ileri gelmektedir. Çünkü bilmediği şeylerden endişe etmektedir. Bununla ümidi

¹¹³ Fâtr Suresi 35/28: "*Allah'tan ancak alim olan kullar korkar*"

¹¹⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 59.

¹¹⁵ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, (Ankara: 1981), 24.

¹¹⁶ Secde Suresi 32/16

¹¹⁷ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 244.

daha da büyümüş oluyor. Eğer amelini riya karışmamış ise, endişe ve korkuları, amelini artırır ve bunlar da ibadete dönüşürler.¹¹⁸

Muhâsibî'nin seleflerinden ve etkilendiği büyüklerinden olan Ebu Süleyman Darânî, kişinin havf duygusuyla rütbesini yükselteceğini, recanın ise bilakis süluk edenin mertebesini inzale sebebiyet vereceğini beyan ederek, kişinin kalbinde sadece korku halinin merkezi konumda olması kanaatindedir. Aynı şekilde kalbin korku duygusundan gafil olmasının o kalbin harabına götüreceğini açıklamaktadır. Zünnûn el-Mısrî'nin insanların doğru yolda olmalarını korku halinin mevcudiyetiyle eş değer görmesi ile Bısr-i Hafî'nin Allah'tan korkmayı bir meleke benzetip ancak muttakilerin kalbinde bu meleğin konaklayacağını söylemesi, havfın recaya galebe gelmesi gerektiğine dair zühd dönemi sufilerinden örnek teşkil etmektedir.¹¹⁹ Bu örnekleri, Muhâsibî'nin korku duygusunu seyrü sülukun başlangıcına yerleştirme sebebi olarak okumak mümkündür.

4.1.1.2. Muhasebe/Mücadele

Mübtedi salık havf ve reca duygularıyla teyakkuz sahibi olup bilinçli bir şekilde tövbe etmeye ve yakine yönelebilmektedir. Bununla beraber yine yolun başında olan sufinin ahlaki tekamül seyrinin başında mücadele ve muhasebeye yoğun ihtimam göstermesi gerekmektedir. Muhâsibî'nin muhasebe kavramından kastı, kişinin Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyleri ayırt etmesidir.¹²⁰ Bu muhasebeden kasıt yalnızca bedeni arzu ve heveslerin zapt edilmesi değil, aynı zamanda zihni faaliyetlerin de kontrol edilmesi, süzgeçten geçirilmesi ve gerekiyorsa set vurulmasıdır. Bunları beyan eden Muhâsibî'nin katmanlı ve zahir-batın senteziyle özgün yaklaşımı karşımıza çıkmaktadır.¹²¹

Tasavvuf ilmi açısından mücadele terimi şemsiye kavram olup genel olarak gayret sarf etmek, çalışmak, zorlanmak, harp etmek vb. anlamlara gelmektedir. Sufiler seyrü sülukun ilkesi olan mücadele fikriyle, kulun nefsinin zorlayıp savaş açarak yola gireceğini, bu savaşı gayretle sürdürdüklerinde ise Allah'ın ihsanına ereceklerini kast

¹¹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 278-279.

¹¹⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: 1999), 218-219.

¹²⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 53.

¹²¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 52.

etmekte, bunu da Kur'an-ı Kerim'den hareketle de ispat etmektedirler. Ayet şöyle der: “Bizim için mücahede edenleri doğru yolumuza iletiriz, şüphe yok ki, Allah ihsanda bulunanlarla beraberdir.”¹²² Sufiler bilhassa başlangıç mertebesinde mücahede etmeyen salıkların bu yoldan nasipdar olamayacaklarını belirtirler. Ebû Ali Dekkâk'ın şöyle dediği rivayet edilir: “Zahirini mücahede ile süslendirenin sırrını Allah müşahede ile güzellendirir.”¹²³ Demek ki bu yolun gerekli unsuru mücahede olup bu da ayetle sabit olan Allah'ın lütfunu doğurmaktadır.

Muhâsibî muhasebe ve mücahede kavramlarını tefrik ederken, muhasebenin insanın iç dünyasıyla olan mücadelesine denk düştüğünü, mücahedenin ise hem iç hem dış aleme yönelik mücadele etme anlamına geldiğini beyan etmektedir. Yazarımızın zihin dünyasında ve eserlerinde konuları ele alış biçiminden anlaşıldığı üzere, kendisi salikin ahlaki tekamül sürecinde riyazet çerçeveli bir terbiye metodundan ziyade muhasebe merkezli yolu benimsemektedir. Muhâsibî'nin bilhassa *er-Ri'âye* adlı eserinde riyazet kavramının hiç ele alınmaması, halvet kavramının da yalnız iki kere bulunması (biri halvetle aldananlar, ötekisi Hz. Ali'nin sözü) yine bu söylenene delil teşkil etmektedir. Elbette Muhâsibî nefsin arzularının kısıtlanmasını önemsemektedir fakat buna yönelik belli başlı eğitim metodu sunmamakla birlikte belirli bir programa da yer vermemektedir. Daha ziyade büyük açıdan hem riyazet hem muhasebe hem amel şeklinde mücadele fikri genişletilmiştir.

Yolun başında olan sufi mücahede sürecini tefekkür ve zikir ile kolaylaştırmalıdır. Zira bir taraftan nefsin hevalarına karşı çaba gösterilirken öteki taraftan bu çabanın güçlenmesine yönelik manevi gıdaların takviyesi gerekmektedir. Muhâsibî Kur'an'da geçen dehşetli kıyamet sahnelerini okumanın, zikredilen tehditlerin ve va'd edilen nimetleri tefekkür etmenin en faydalı tefekkür olduğunu, bunun da kişinin havf dalgalarıyla sarmalanmasına sebep olacağını beyan etmektedir.¹²⁴ Tasavvuf erbabı süluk ehlinin bidayetinin meşakkat ve sıkıntılı olacağını fakat nihayetinde onun huzura ulaşılacağını altını çizmektedirler.

¹²² Ankebut Suresi 29/69

¹²³ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 193.

¹²⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 80.

Mücahede bahsinde söylenmesi gereken bir diğer husus sürecin devamlılığı meselesidir. Bâyezîd-i Bistâmî'nin nefis mücahedesini tecrübesine dair bir çok ip ucu vermektedir. Öncelikle kendisi zahirden batına yönelerek mücahede etmiştir. Sonrasında yeni bir seviyede bu iki mücahedenin birbiriyle uyumunu kontrol etmiş olup hep bir ileri adıma taşımış, vasıl olduğu her yeni makamın yeni bir mücahede gerektirdiğinden ve bunun sürekliliğinden bahsetmiştir. Muhâsibî de nefis bahsinde geçtiği üzere nefsi sürekli itham etmek gerektiğini savunmaktadır. Ayrıca Muhâsibî'nin öğrencisi Cüneyd-i Bağdadi, Serî es-Sakatî'den naklen (v. 251/865) bilhassa gençleri mücahededenden taviz vermemeleri gerektiği yönünde uyararak, yaşlanmanın verdiği zayıflık sebebiyle mücahedenin eksik kalacağını uyarılmaktadır. Nefsani arzularından kurtulma çabası sürecinde kişiye düşen, bu süreklilik aşamasında amelini beğenmemek, nefsinin rahat ettirmemek ve en önemlisi başarının Allah'tan geldiğini idrak etmektir. Zahirde kula ait görünen mücahede çabalarının sonucunu Rabb'e bağlamak, kişiyi nefsin şerrinden emin kılacaktır. Zira başlangıç seviyesinde olan sufi bu hususta kolayca aldanabilir, bu da ilerlemesine engel teşkil edebilir. Fütüvvet ehlinden olan Nişaburlu sufi Ebû Hafs el-Haddâd (v. 260/874) kul ile rabbi arasında bulunan bir sırdan bahsetmektedir. Bu sır sayesinde kul fiillerini kendisine değil Allah'a isnat etmekte, kendi nefsinin her türlü kudretten beri olduğunu idrak etmekte ve böylece nefsinin şerrinden emin olmaktadır. “*Sırrı olmayanın günahı ısrarı vardır*” sözü sufiler tarafından bu minvalde söylenmiştir.¹²⁵ Bu da saliki şükür, haya, murakabe ve yakîne götürecektir.

4.1.2. Yolun Ortasında Olan (Mutavassıt)

Mübtedi salık havf-reca, muhasebe-mücahede unsurlarıyla yola girmiş olup başlangıç itibarıyla yoğun ve çetrefilli bir sürece adım atmış bulunmaktadır. Zira değişim kolay elde edilmemekle birlikte herkesin kendi çapında ahlakını bir ileri aşamaya taşıyabileceği yolculuk olarak telakki edilmesi gerekmektedir. İlk adımların hakkını veren salık ikinci evrede farklı mertebelere ulaşacaktır. Bunlar Muhâsibî'nin eserlerinden yapılması mümkün olan tasnife göre ilk olarak vera, zühd, tevekkül, takva, sonra murakabe evresi ve son olarak ulaşılan ihlas duygusudur.

¹²⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 194, 196.

4.1.2.1. Vera, Zühd

Ahlaki tekamül yoluna giren sufi tahalluk ettiği ilk haller neticesinde bir ileri adım olarak vera ve zühd hasletleriyle donanması gerekmektedir. Bu özel durumlar salikin yolda ilerlediğini, artık daha hassas ve saf bir yapıya sahip olduğuna delalet etmektedir. Vera Resulallah'ın açıklamasıyla (sav) dinin temelidir.¹²⁶ Verayı üç kategoriye ayırmak mümkündür. Avamın, havasın ve havasul havasın verası. Avamın verası şüpheli şeylerden kaçınmak şeklindedir. Bu ilk dönem sufilerden İbrâhim b. Edhem'in (v. 161/778 [?]) genel anlamdaki vera tanımıdır. Havasın verası kişinin kalbiyle bir takım meselelere vakıf olması anlamındadır. Buna örnek olarak Bişr el-Hâfi ve Muhâsibî'nin bir sofrada şüpheli şeylere ellerini uzattıklarında damarlarının farklı atması, göğüslerine daraltı gelmesi gösterilmektedir.¹²⁷ Bu örnekler Resulallah'ın (sav) "*Günah gönlünde daralma meydana getiren şeydir*"¹²⁸ sözüyle uyumaktadır. Bu kategoride vera ve vicdanın uyumlu şekilde irtibat içerisinde olduğunun altı çizilmelidir. Bu irtibatın bir müddet sonra hak ehline kolay geldiği bilinmektedir, zira Süfyân es-Sevrî'nin (v. 161/778) de dediği üzere: "*Veradan daha kolay bir şey görmedim. Vicdanında iz bırakan şeyi terk et, olur biter.*"¹²⁹ Son olarak ariflerin verası her an Allah ile bir olmak, O'ndan uzaklaştıracak her şeyden kaçınmak şeklindedir. Nitekim Ebû Süleyman Dârânî vecd ehlinin verasını Allah'tan alıkoyan her şeyin uğursuzluk sayılması şeklinde beyan etmektedir.¹³⁰

Vera hakkında bilinmesi gereken bir diğer nokta ibadet ile olan ilintisidir. Resulullah (sav) ashabdan Ebu Hureyre'ye (ra) vera sahibi ol ki insanların en çok ibadet edeni olası buyurmuştur. Böylece mutavassıt salikin ibadette devamlı olması gerektiğine işaret olunmaktadır. Kanaatimizce ibadetten maksat yalnızca bedeni olanlar değil, zihnen de Allah ile beraber olmak, tüm yaşantıda ince düşünceli ve hassas hesaplamalar yapmaktır. Nitekim sufilerin, sokaktaki başkalarına ait lambalarının ışığı yardımıyla yaptıkları işe devam etmediklerini ve o ışığı kullanmaktan uzak durduklarına dair anlatılar mevcuttur.¹³¹

¹²⁶ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 44.

¹²⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, s. 205., Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 44.

¹²⁸ Müslim, *Birr*, 14; Tirmizi, *Zühd* 52.

¹²⁹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 204-205.

¹³⁰ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 44-45.

¹³¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 205-207.

Muhâsibî veranın tamamlanmasıyla zühdün devreye gireceğinden bahsetmektedir. Kendisinin bu görüşü Ebû Süleyman Dârânî'den aldığı muhtemeldir zira Ebû Süleyman Dârânî'nin şu sözü kaynaklarda yer alır: “*Vera zühdün evvelidir. Nitekim kanaat de rızanın bir başıdır.*”¹³² Muhâsibî'nin çağdaşı Sehl et-Tüsterî'nin (v. 283/896) de aynı çizgiyi benimsediği bilinmektedir. Sufimizin meseleleri ele alışında her daim izlerini sürebildiğimiz zahir-batın yaklaşımı zühd meselesinde de tebarüz etmektedir. Kendisi dünyayı unutmadan terk edenlere zahid, dünyayı unutarak terk edenlere ise arif demektedir. Bu ayırımdan ikincisinin irfani boyuta delalet ettiği ve ilkinde nazaran daha efdal olmasıyla, Muhâsibî'nin irfani temayülünün izini sürmek mümkün görülmektedir. Kendisinin bu kademeli tasnifi sonraki sufiler tarafından benimsenmiş, özellikle Gazzali ve Geylani'nin eserlerinde bu ayırım farklı isimlendirme (mütezehhid-zahid) ile anlatılmaktadır.¹³³ Nitekim Margareth Smith, Gazzalî'nin çeşitli meselelerde Muhâsibî'nin tasniflerini, aynı örneklerini ve anlatış biçimini benimsediğini söylemektedir. Buna örnek olarak gümüşün cüruftan yahut buğdayın burçaktan arındırılmasını kalbin riyakarlıktan temizlenmesine misal getirilebilmektedir.¹³⁴

Muhâsibî haramlardan zühdün farz, helallerden zühdün ise fazilet olacağını söylemektedir.¹³⁵ Zühdün neye karşı takınılması gereken bir tutum olduğuna dair mutasavvıflar farklı görüşler beyan etmişlerdir. Muhâsibî'nin talebesi Cüneyd-i Bağdadi hocasından aldığı sahv temeli ile zühd meselesini bir ileri seviyeyi taşıyıp asıl zühdün, hiç bir dünyevi sevginin kalpte yer etmemesi gerektiğini savunup, maddenin kalpten sökülmesine işaret ederek kabul edilebilir ve uygulanabilir şekliyle geliştirmiştir. Ebû Abdurrahmân es-Sülemî meseleyi daha geniş şekilde ele alıp zühd meselesini beş noktada açıklamaktadır: Dünya malından, halktan ve ona yaranmaktan, liderlik sevdasından, haram ve şüphelilerden, helalden uzak durmak. Kendisi Muhâsibî çizgisini takip ederek asıl zühdün helallere karşı takınıldığında fazilet olacağını söylemektedir.¹³⁶ Zühd meselesi sonraki sufiler tarafından *zühd fi'z-zühd* tabiriyle zühtten züht ederek mutlak kayıtsızlık durumu olarak da işlenmiştir.¹³⁷

¹³² Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 204.

¹³³ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 250.

¹³⁴ Detaylı bilgi için bkz: Smith, “The Forerunner of al-Ghazali”, 65-78.

¹³⁵ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 242-243.

¹³⁶ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, 24.

¹³⁷ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 251.

4.1.2.2. Murakabe

Murakabe ahlaki tekamül sürecinde önemli bir melekedir. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu üzere “Allah her şeyi murakabe etmektedir”¹³⁸, murakabe kulun her anının kaydedildiğini idrak etmesi, kalbinden geçenlerin Allah'ın ilminin dahilinde olduğunu bilmesi, denetlendiğini bilerek yaşam sürmesidir. Bu ahlaki seviye kendisini bir taraftan günah işlemekten sakındırırken diğer taraftan Allah'a yönelik hayat sürmesini sağlayan değerli bir aşamadır. Ayrıca meşhur Cibril hadisinde geçen ihsan kavramının açıklaması da murakabe terimiyle bağdaşmaktadır.¹³⁹

Muhâsibî murakabe kavramını “Batnını murakabe ve ihlas ile sağlamlaştırmanın zahirini Allah, mücahede ve sünnete uyma ile süsler” şeklinde kullanmaktadır. Burada fark edildiği üzere onun murakabe fikri, yukarıda irtibatı kurulan Cibril hadisindeki ihsan kavramı ile birlikte ele alındığını fark etmekteyiz. Böylece Muhâsibî bu iki kavramın (murakabe ve ihlas), iç dünyanın imar edilmesi ve temizlenmesine götüreceğini, mücahede ve nebevi yaşamı sürdürme şeklindeki zahiri yansımaların da Allah tarafından kolaylaştırılacağını beyan etmektedir.

Muhâsibî'nin murakabe hakkında iki farklı kullanımına rastlamak mümkündür. Birincisi nazar murakabesi, ikincisi hayanın ileri derecesi olan murakabe. Bunlar arasındaki irtibatı kurmak için kavramların nereden kaynaklandığını, etkilerini ve sıralamada nereye tekabül ettiğini incelemek gerekmektedir.

“Batnını murakabe ve ihlas ile sağlamlaştırmanın zahirini Allah, mücahede ve sünnete uyma ile süsler” tanımındaki murakabe fikrinde kişinin isteyerek ve gayretiyle ulaştığı bir hal olan, iradesini içeren, kendi güç ve istidadına dayalı bir murakabe anlayışı yatmaktadır. Muhâsibî'nin bu tanım ile kast ettiği murakabe seviyesi ilk dereceye delalet etmekte olup *nazar murakabesi* olarak adlandırılmaktadır.¹⁴⁰ Bidayet murakabesi olan bu vecihte, salikte gözetim şuuru henüz oturmamış olmakla birlikte iradesinin ve azminin sürekliliği sonucunda kendisinde bu hasletin yerleşmesi ve bir ileri aşamayı taşınması mümkün görünmektedir. Henüz oturmamış olan bu vecih, bir

¹³⁸ Ahzab Suresi 33/52

¹³⁹ Buhâri, İman, 36; Tirmizî, İman, 4.

¹⁴⁰ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 52-53.

nevi hal türünden okunabilmekte olup Muhâsibî'nin ikinci tür murakabesine itici gücü teşkil etmektedir. Bu ikinci seviye ise salikte karar kıldığı için makam türünden anlaşılabilir murakabedir. *İrade* merkezli ilk nazari murakabenin ardından ikinci türünden bahsetmek gerekmektedir.

Muhâsibî'nin çağdaşı Ebû Süleyman Dârânî'nin murakabe kavramı bu noktada önem arz etmektedir, zira Muhâsibî bu anlamı kendisinden almış fakat daha geniş anlamlar yükleyerek terime dair farklı bakış açısı sunmuştur. Dârânî'nin "*Kalblerde bulunan şeyler O'na nasıl gizli olabilir ki, kalblerde bulunan her şeyi oraya atan da O değil mi? Kendisinden gelen bir şey O'na nasıl gizli olabilir*"¹⁴¹ şeklindeki murakabe tanımı iç dünyaya yönelik olup, ayette de geçtiği üzere kişinin kalb dünyasına Allah'ın muttali olduğu fikri merkezi konumdadır. Bu tanımda aynı zamanda Muhâsibî'nin murakabe halinin, hayanın en ileri seviyesi¹⁴² şeklindeki tanımlamasındaki köklerini bulmak mümkündür. Nazari murakabenin aşılması sonucunda salik ikinci katmanda iç dünyasının da desteğiyle murakabe fikrinin zirvesine ulaşarak havatırı kontrol etme istidadına ulaşmaktadır.

Salik murakabe yetisine ancak muhasebe makamını tamamladıktan sonra ulaşabilmektedir. Zira öncelikle kul hayatını gözden geçirip, nefesine hesap sorup hataların sorgulamasını yaptıktan sonra Allah'ın kendisini sürekli olarak denetlediği, murakabe ettiği makamı ortaya çıkmaktadır. Murakabe makamına ulaşan salikin alameti, Zünnûn el-Mısrî'nin beyanına göre, kişinin Allah'ın tercih ettiğini tercih etmesidir. Artık kul Allah'a olan yakınlığıyla hakikatlere mazhar olmaya açık hale gelmektedir. Nitekim ilk dönem sufilerden İbrahim el-Havvâs (v. 291/904) murakabe halinin göstergesini, kişinin batınının ve zahirinin Allah rızası için ihlaslı hale gelmesi şeklinde beyan etmektedir.¹⁴³

4.1.2.3. İhlas

Ahlaki tekamül yoluna giren salik, zikredilen önceki makamlardan geçtikten sonra nihayetinde ihlas derecesine ulaşmaktadır. İhlas, kişinin fiillerinde, ibadetlerinde ve

¹⁴¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, 54.

¹⁴² Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 96.

¹⁴³ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 272-274.

itaatinde sadece Allah'ı kast etmesidir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de ihlas ayetleri bulunmaktadır: “*Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekatı vermeleri emredilmiştir.*”¹⁴⁴ “*Bilinmeli ki halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır.*”¹⁴⁵ İhlasın özünde Allah'a yakınlaşma (*takarrub*) fikrinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Fakat kurbet meselesi Muhâsibî nezdinde kişinin ahlaki değişim serüveninin sonlarına doğru ulaşacağı bir merhale olduğu için bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Yukarıda Allah'tan gayrisinden kast edilen mana öncelikle kişinin kendi nefsi olup sonra da başka insanlardır. Muhâsibî ihlası tanımlarken bilhassa nefse dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir: “*Allah ile ilişkiye yaratıkları karıştırmamak. Bu yaratıkların ilki de nefistir.*”¹⁴⁶ Kendisinden önce Zünnûn el-Mısri ihlasın alameti olarak halkın övmesi ile yermesinin eşit olması, kişinin kendi amelini görmemesi ve son olarak amelinden ötürü sevap kazanacağını unutmamasını sayarken, hem nefis hem çevredeki insanları dikkate alarak tanımlamıştır. Muhâsibî'nin çağdaşı Sehl b. Abdullah et-Tüsteri de Muhâsibî'nin görüşüne benzer olarak nefsin ihlastan nasibi olmadığını vurgulamıştır.¹⁴⁷

Muhâsibî'nin ihlas kavramını ayrıca sıdk terimiyle özdeşleştirdiğini hem kendi eserleri hem de sonraki sufilerin eserlerinde aktardıklarıyla saptamak mümkündür:

Sadık o kimsedir ki, halkın nazarındaki değeri, halkın gözünden çıkarılsa, kalbinin salahından dolayı buna aldırılmaz. Miskallerce altın değerinde güzel ameli bulursa, halkın bundan haberdar olmasını istemez. Amelindeki çirkinliklerin de halk tarafından bilinmesi onu rahatsız etmez. Çünkü bundan rahatsızlık duyması, halk nazarındaki değerinin artmasını istemesinin delilidir. Bu durum siddıkların ahlaki cümlesinden değildir.¹⁴⁸

Bu tanımdan salikin bir sonraki aşamada erişeceği *kurbet* makamının ipuçları verilmektedir. Ayrıca Sülemi'nin “*ihlastan yoksun olan işlere riya karışır, şeytan onların içine girmeye yol bulur*”¹⁴⁹ şeklindeki açıklaması, ihlas-riya kavramları arasında ters orantıyı gösterirken, bu zıt ilişkide Muhâsibî'nin tanımının etkileri göze çarpmaktadır.

¹⁴⁴ Beyyine Suresi 98/5

¹⁴⁵ Zümer Suresi 39/3

¹⁴⁶ Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 91-92.

¹⁴⁷ Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 290-291.

¹⁴⁸ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 257.

¹⁴⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, 25.

Sufiler ihlası Allah'ın kula nasip ettiği bir sır olarak telakki etmişlerdir. Kaynağının kutsi hadise dayandığı rivayet şu şekildedir: “İhlas benim sırrımdan bir sırdır. Onu kullarımdan sevdiğim bir kulumun kalbine tevdi ederim.”¹⁵⁰ Muhâsibî'nin öğrencisi Cüneyd-i Bağdadi'nin de bu görüşü benimsediğini fark etmekteyiz: “İhlas, Allah ile kul arasında bulunan bir sırdır. Melek bilmez ki sevabını yaza, şeytan bilmez ki ifsa ede, heva ve heves bilemez ki saptıra.”¹⁵¹ Böylelikle süluk halinde yol almış sufi, bulunduğu ihlas halini kendi dahi fark etmemekte, ihlasını görememektedir. Nefsin ihlastan hiç bir nasibinin olmadığını ifadesi olan bu anlayış, kul ile Rabbi arasında özel bir irtibattan bahsetmekte fakat bu irtibatın mahiyetinin kul tarafından ihlasın görülmemesi olarak belirlemektedir.

Sır meselesiyle irtibatlı olan amelin görülmemesi, ihlasın fark edilmemesi muhlis-muhlas kavramlarına dikkat çekmektedir. Muhlis kavramı kişinin kendi uğraş ve gayretiyle ulaştığı bir makam olup, bundan farklı olarak muhlas tabiri Allah'ın kuluna bahsettiği özel bir ihlas olup kul-rab arasındaki özel sır minvalinde anlandırılmaktadır. Nişabur sufilerinden Ebû Ali Dekkâk bu ayrımı veciz bir şekilde açıklamış olup, Allah'ın kuluna tam manasıyla ihlası nasip ettiğinde kul ihlasını görmezken (=ihlasa sahip olunan), muhlis olan (=ihlasa sahip olan) amellerinde ihlasını görmesiyle eksiklik göstermiş olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de her iki kavramın delillerini bulmak mümkündür.

4.1.3. Yolun Sonunda Olan (Müntehi)

Ahlaki tekamülde yol kat etmiş olan salik, nihayetinde bu yolun meyvelerine ulaşmaya yaklaşmıştır. Bu yaklaşım manevi ferahlama, gönül huzuru ve en önemlisi Allah'ın rızasına uygun bir hayat sürdürmeyi beraberinde getirmektedir. Muhâsibî son durağa vasil olan salikin dört basamağı tecrübe edeceğinin ipuçlarını vermektedir. Bu basamaklar sırasıyla üns-kurbet, muhabbet-şevk, yakîn ve son olarak rızadır.

¹⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, Tercüme: Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Kampanya Kitapları 2016, cilt 8, 262

¹⁵¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 291.

4.1.3.1. Üns ve Kurbet

Vasıl olan salık başlangıç itibariyle üns ve kurbet hisleriyle kuşatılmaktadır. Muhâsibî'nin tasnifci ve katmanlı okuma tarzının yansımalarını üns kavramında da bulmak mümkündür. Çok boyutlu ele aldığı yakınlık kavramı aslında bir sonraki adımlarda ele alınacak olan diğer özellikleri de içermektedir. Böylece bu kavramı tahlil ederken bir nevi şemsiye kavram olduğunu göz önünde bulundurarak, sonrakilerle irtibat kurmaya elverişli olarak zihinde muhafaza etmek gerekmektedir.

Muhâsibî üns hasletinin üç şeklinden bahsetmektedir. Birinci üns Allah'a olan iradi yakınlıktır, ikinci üns Allah hakkında hüsnü zan sahibi olup O'na karşı ümit (reca) beslemektir, üçüncü üns ise Allah ile ünsiyet halinde olmaktır (müşahede). Ünsün ilk seviyesini tadan kullar bu adımlarını iradeleri ve gayretleriyle ortaya koymaktadırlar. Burada bir nevi amaçlanmış ve gayretle ulaşılması istenen bir tekarrubdan bahsetmek mümkündür. Bir ileri adımda ise salık, kendi iradesini merkeze koymazken daha ziyade Allah hakkında olumlu hissiyata sahip olup, reca hali kendisine galebe gelerek samimiyetinin sonucunda kendisine yakınlık hissi hasıl olmaktadır. Nitekim Cüneyd-i Bağdadi'ye ünsten sorulunca verdiği cevap ikinci seviyedeki ünse tekabül etmektedir: "*Heybetin var olmasıyla birlikte öfkenin ortadan kalkmasıdır*". Zira bu açıklaması sonradan *er-Ta'arruf* eserinin sahibi Kelâbâzî nezdinde umudun korkuya ağır basması şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵² Son olarak Muhâsibî'nin müşahede olarak adlandırdığı Allah ile ünsiyet hali, salikin çevresinden uzaklaşıp kendisi ve rabbiyle bir yaşam sürmeyi gerçekleştirmesi şeklindedir. Halka minnet etmemek, vahdet halinin sürdürülmesi ve toplumdan uzaklaşmak bu mertebenin özelliklerindedir. Zünnûn el-Mısırî'nin, Allah Teala kendisini halk ile ünsiyet ettirdiği kulunu, kendisiyle ünsiyetten uzaklaştırır¹⁵³ şeklindeki yorumu bu bağlama uygun düşebilir.

Zikredilen son üns çeşidi sonraki mutasavvıflar tarafından yorumlanmış olup, kendi görüşlerine zemin göstermede referans kaynağı olmuştur. Mesela Hakîm-i Tirmizî'nin (v. 320/932) şeyhlerinden Ali b. Sehl Tüsterî velayetullah düşüncesini Allah ile ünsiyet

¹⁵² Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 173, Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 258.

¹⁵³ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 64.

halinde olanlarla ilişkilendirip böylece velayet fikrini en yüce ünse sahip olmakla bağdaştırmıştır.

Üns hali sufilerin üzerinde ayrıntılı yorumlar yapmadığı bir meseledir. Muhâsibî bu özel hale ulaşılması için zikrin gerekliliğini vurgulamaktadır. 154 Havf bahsinde değinildiği üzere, başlangıç itibariyle havf duygusunun galip olmasının faydaları, sonrasında sufinin seyr sürecinde farklı mertebelerden geçerek vasıl olduğu üns kademesiyle birlikte artık recanın yoğunluk kazanmasında belirlemektedir. Serrac'ın üns bahsinde de aynı yoruma rastlamak mümkündür.¹⁵⁵ Aynı şekilde bir sonraki başlıkta ele alınacak olan muhabbet ve şevk hasletlerinin salikin dünyasında yer etmesi yine kurbet hissini hasıl olmasının neticesinde tezahür etmektedir.

4.1.3.2. Muhabbet

Ahlaki tekamülü sürecinde son basamaklara ulaşan salik çok özel bir hal olan muhabbet halini tatmaktadır. Sevgi/muhabbet kul ile rabbi arasındaki yakınlığa, coşkuya ve heyecana delalet edip, seven ile sevilenin aynı noktada buluşması, sevenin özelliklerinin yok olması gibi anlamları içerir. Meşhur kutsi hadiste geçtiği üzere kul farz ibadetlerini ifa ederek Allah'a yaklaşmakta fakat nafileleriyle Allah'ın sevgilisi mertebesine ulaşmaktadır. Ta ki Allah'ın kulun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli olması şeklindeki, bu sevginin tezahürünü ilgili hadisten öğrenmekteyiz.¹⁵⁶

Muhâsibî muhabbeti şöyle tanımlamaktadır: “*Muhabbet, önce bütün mevcudiyetinde bir şeye meyletmen, sonra onu nefesine, ruhuna ve malına tercih etmen, sonra hem sırren hem de alenen ona muvafakat etmen ve daha sonra ona olan sevginde kusurlu olduğunı bilmendir.*”¹⁵⁷ Muhâsibî muhabbet şerefine ulaşan kulun sevgisini iman ile irtibatlandırmaktadır. Bundan kast olunan *muvafakat* fikri ile kulun rabbine olan sevgisi nedeniyle güçlü bir imana sahip olması, bu imanın kendisini şer'i hükümlere uymayı kolaylaştırması, Allah'ın sevdiklerini sevmesi anlamına gelmekte olup, kul ile rabbinin isteklerinin muvafakat içinde olması anlaşılmaktadır. Bu fikir Muhâsibî'den

¹⁵⁴ Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 90.

¹⁵⁵ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, 64.

¹⁵⁶ Buhârî, *Rikâk*, 39; İbn Mâce, *Fiten*, 16.

¹⁵⁷ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 410.

önce de yaygın olmakla birlikte, kendisi ek olarak muvafakatın üzerine *peygamber sevgisi* ekleyerek muhabbetin en zirve haline ulaşılacağını beyan etmektedir.¹⁵⁸

Muhâsibî'nin asli sevgi tarifi Ebu Nuaym'ın *Hilyetü'l Evliya*'sında şu şekilde geçmektedir:

Sevgi'nin aslı iman sevgisidir. Çünkü Allah Teala müminlerin sevgilerine şahitlik etmektedir. Allah şöyle buyurur: 'İman eden kimseler en çok Allah'ı severler.'¹⁵⁹ Şevkin nuru, muhabbetin nurundandır. Fazlası Vedud'un sevgisindedir. Kalbde şevkin artması, Vedud'un nurundandır. Eğer Allah, kullarından birisinin kalbine bu nurun meşalesini yakarsa, artık onun kalbinde bu nurdan başka bir şey parılamaz. Bu nuru da yalnızca amellere itimad duygusu söndürebilir. Düşmana karşı ameline güvenip bunu izhar ettiğinden dolayı, kendisinde bu hisleri reddetme vahşetini bulamaz. Şaşkınlığa düşer, nefsi çeşitli iddialarla avare avare dolaşır, Mevla'dan uzaklaştırarak dar geçitlere düşer. Allah'ın sevgisini nasip ettiği kimse, nefesine arız olacak kendini beğenme duygusunu ortadan kaldırıp iftikad düşüncesine koşmalıdır.¹⁶⁰

Muhâsibî'nin bu tanımı üç meseleyi gündeme getirmektedir. Birincisi şevk-muhabbet irtibatı, ikincisi amel ile riya göstererek bu güçlü halin bertaraf olması ve son olarak iftikad (kendinden geçme, kendini kaybetme) düşüncesi.

Şevk yüce bir hal olup kişinin sevgiliyi temaşa için heyecanlanması, kalbinin coşması ve yüreğinin yanması olarak özetlenebilir. Muhâsibî şevk kavramını muhabbet ile birlikte ele alarak aralarında parça-bütün ilişkisi kurmaktadır. Bu iç içe geçişte muhabbete benzer olarak şevk de salikin rabbine duyduğu iştihak olarak açıklanır. Muhâsibî bu konu hakkında fazla ayırım yapmamış, ancak iki kavramın farklı düzeyleri olduğunu belirtmiştir. Sonraki sufiler şevk-muhabbet ayırımına belirginlik kazandırmışlardır. Aralarında doğrudan ilişki olan bu iki halden hangisinin daha üstün olduğuna dair farklı görüşler beyan edilmiştir. Hakim kanaat şevkin muhabbetin etkisiyle ortaya çıkması sebebiyle muhabbetin daha güçlü olduğu şeklindedir, zira şevkin yoğunluğu ve coşkusu muhabbetin kabarmasıyla artmaktadır.¹⁶¹

Tanımda dikkat çeken bir diğer nokta kulun kalbine Rabbi tarafından yerleştirilen şevk nurunun ancak amele itimad edip riya hastalığının tezahürü sonucunda söneceği uyarısıdır. Son olarak Muhâsibî'nin asli sevgi tanımının bitiş cümleleri bir nevi *fena* haline delalet etmektedir. Buradaki kendinden geçmeden kasıt amellerin görülmemesi

¹⁵⁸ Muhâsibî, Hâris, *Risaletü'l-müstersidin*, 94-95.

¹⁵⁹ Bakara Suresi 2/165

¹⁶⁰ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 262.

¹⁶¹ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma*, 63, Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, 31, Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 415.

şeklinde anlaşılmalıdır. Talebesi Cüneyd-i Bağdadi'nin “*Sevenin sıfatlarının yerine sevilenin sıfatlarının geçmesi*”¹⁶² şeklindeki muhabbet tanımı hocasının iftikad düşüncesiyle uyuşmakta olup kişinin Rabbi merkeze koyup kendi nefsinin görmemesi şeklinde anlaşılması gerekmektedir.

4.1.3.3. Yakîn

Yakin kavramı Muhâsibî'nin zihin dünyasındaki farklı zaviyelerden yola çıkarak çeşitli kavramlarla ilintilendirilerek anlam kazanmaktadır. Bir açıdan Muhâsibî yakini *marifet* anlamında değerlendirip tevekkülün özü şeklinde açıklarken¹⁶³, başka bir risalesinde *müşahede* (ahireti görme) şeklinde beyan etmektedir.

Yakin, amel ve ondaki sadakat anında, sevab ve cezayı müşahede etmektir (...) Fakat imanla, akılla, marifetle ve kulun vaziyetinin zahir ve batınındaki hüsn-i tedbirle olur. Bunun akabinde kişi sıdkı anlar, onun zıddı olan yalanı da anlar.¹⁶⁴

İkinci tanımının meşhur *ihsan* makamıyla kesiştiğini fark etmek mümkündür. Zira Cibril hadisinde ileri seviyeye delalet eden ihsan kavramı, Muhâsibî nezdinde müntehi salikin eriştiği yüce bir makam olarak anlam kazanmaktadır.

Zünnûn el-Mısırî yakın mertebesine ulaşan salikde kanaatkârlık, kanaatkârlığın zühdü, zühdün hikmeti, hikmetin ise işin akıbetini düşünme faziletini zikrederek dört meziyetin tezahür edeceğinden bahsetmektedir.¹⁶⁵ Muhâsibî'nin çağdaşı olan Sehl et-Tüsterî yakini, imanın ziyadeleşmiş ve hakikat haline gelmiş şekli olarak tanımlarken, sufimizden farklı olarak yakın kavramını ard arda gelen üç hal ile açıklayıp bunların başında mükâşafenin, sonra muayenenin, nihayetinde de müşahedenin geldiğini zikretmektedir. Cüneyd-i Bağdâdî ise yakın ile şüphelerin ortadan kalkacağını, aynı zamanda yakine ulaşan salikin kalbinde değişmeyen, bozulmayan, başkalaşmayan ilmin karar kılacağını belirtir.¹⁶⁶ Bu seviyeye gelen salik şüphelerin ortadan kalkmasıyla apaçık olanı (bedihi) elde eder, zira şüphe ilmin zıddıdır. İlim ise kesbi olarak elde edildiği için ilk aşamada şüphe ve kafa karışıklığından hali olması mümkün

¹⁶² Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 59, Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 407.

¹⁶³ Muhâsibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 92-93.

¹⁶⁴ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 103.

¹⁶⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 264.

¹⁶⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 263.

olmamakla birlikte, sonrasında farklı bir tavra bürünerek Allah tarafından kendisine bahşedilmektedir.¹⁶⁷

Ahlaki değişimde tekamüle delalet eden yakın hali, sufiler nezdinde nihai duraklardandır. Hallerin aslı ve sonuncusu, gayba imanın tahakkuku ve her türlü şüphenin bertaraf edilmesi, Cüneyd-i Bağdâdî'nin sohbetlerine katılan İbn Ata'ya (v. 309/922) göre salikin ancak *takva* ile ulaşacağı bir hal olarak açıklanır. Kendisi takvayı nefsin isteklerine yüz çevirmek, yasaklanan hususlardan uzak durmak olarak tanımlarken, Muhâsibî'nin yakın-takva-nefsin zemmi şeklindeki görüşüyle uyduğuna fark etmek mümkündür.¹⁶⁸ Yakine ulaştırın bir diğer meziyet ise Sülemi nezdinde *şikayetten* kurtulmaktır.¹⁶⁹ Kul Rabb'inden gelenlere muarız olmadığı vakit, gönül huzuru ile yakini artmakta, aklını karıştıracak düşüncelere dalmamakta ve kalbe sükun hasleti yerleşmektedir. Böylece yakinin şikayetin zıddı olan rıza makamıyla irtibatlı olduğunu görmekteyiz.

4.1.3.4. Rıza

Rıza mertebesi Muhâsibî'nin zihin dünyasında özgün bir yere sahiptir. Muhâsibî hakim görüşün aksine rızayı makam değil hal olarak ele alır. Hücvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinin üçüncü bölümünde tasavvufi mezhepleri ve onların görüşleri ele alınırken de Muhâsibiyye ekolü, rıza görüşü ön plana çıkarılarak anlatılmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Muhâsibî'nin hallerin kalıcı olabileceğini savunmasıdır. Kendisi şöyle açıklamaktadır:

Muhabbet, şevk, kabz ve bast gibi şeylerin hepsi haldir. Şayet haller sürekli olmasaydı ne seven seven olur, ne aşık aşık olur, ne müştak ve özleyen müştak ve özleyen olur. Bir hal sıfat olacak şekilde kulda yerleşmedikçe, o kula o halin ismi verilmez.¹⁷⁰

Muhâsibî'nin hal ve halin kalıcılığı hakkında söyledikleri sonraki mutasavvıflar tarafından farklı şekillere bürünmüştür. Cüneyd-i Bağdâdî tarafından hallerin sürekli olmadığı, aksine şimşekler gibi ansızın gelip geçici olduğu beyan edilmiştir. Zira kalıcı olan hal nefsin bir isteği ve kandırmacası olarak anlaşılır.¹⁷¹ Rıza'nın hal olarak telakki edilmesi ise Horasan sufileri tarafından kabul görmüş ve bu görüş devam ettirilmiştir.

¹⁶⁷ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, 30, Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 68-70.

¹⁶⁸ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyri Risalesi*, 264.

¹⁶⁹ Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, 30.

¹⁷⁰ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 244.

¹⁷¹ Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, 244.

Fakat buradaki hal ile kastın Muhâsibî'nin kalıcı gördüğü hal ile aynı olup olmadığı araştırılması gereken bir husustur.

Muhâsibî rıza kavramını ele alırken farklı tarifler yapmaktadır. Kendisinden sonra bu tarifler avam-havas-ehass şeklindeki sınıflandırmaya uygun şekilde okunmuştur. Başlangıç itibariye rıza kavramı, Allah'tan gelen her şeyin kulun kendi istediğinden daha hayırlı olduğuna inanmak, *iradeyi terk* ve işleri Allah'a bırakmak (*tefviz*) şeklindedir.¹⁷² Bu ilk aşamada iradenin ortadan kaldırılması meselesinin Cüneyd'in rıza tarifinde de yerini bulduğunu görmekteyiz.¹⁷³ İbn Ata da rızayı aynı şekilde Allah'ın kadim iradesini kulun hadis iradesine tercih etmek şeklinde açıklamıştır.¹⁷⁴

Rıza'nın bir diğer aşaması kulun Allah'ın ilahi hükmünün cereyan etmesi sebebiyle *sekinet* ve *sevinç* halini yaşamasıdır. Muhâsibî "*Rıza, kaderin hükümleri cereyan ederken kalbin sükunet halinde bulunmasıdır*"¹⁷⁵ diye açıklamaktadır. Kendisinin etkilendiği ilk dönem sufilerden Zünnûn el-Mısrî'nin rıza tanımı kazanın acılığını hissetmeyip başa gelen musibeti de sevinçle karşılamak şeklindedir.¹⁷⁶ İnsan ahlaki tekamül yolunun sonuna yaklaşınca karşılaştığı iyi veya kötü durumlar kendisinin Allah'a olan tutumunu ve heyecanını hiç bir şekilde değiştirmemektedir. Acının hissedilmemesi meselesi tüm sufiler tarafından rıza makamının koşulsuz şartı olarak addedilmemektedir. Muhâsibî rızayı müntehi salıkların ulaştıkları bir hal olarak belirtir ve bu sağlam zemin ile yolcunun *itaat* ve *kulluk* meziyetleri ile donanmasını hedeflemektedir.¹⁷⁷

4.2. Amel-Niyet Bağlamında Ahlaki Değişim

Ahlaki tekamül sürecine etki eden bir diğer mesele amel-niyet ilişkisidir. Bu ilişki tasavvuf tarihi açısından önem arz etmekte olup, zaman içerisinde farklı yorumlarla zenginleşmiştir.¹⁷⁸ Üçüncü bölümün başlıca hedefi Hâris el-Muhâsibî'nin *niyet* kavramına bakış açısını ortaya koymak ve bunun insan-Allah ilişkisindeki

¹⁷² Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 140-141.

¹⁷³ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 278.

¹⁷⁴ Serrâc, *İslam Tasavvufu: Lüma'*, 52.

¹⁷⁵ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 278.

¹⁷⁶ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 278.

¹⁷⁷ Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, 296.

¹⁷⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Niyet", DİA, XXXIII/169-172.

yansımaya dair meselelere değinmektedir. Devamında ise amel-niyet münasebetinin ahlaka etki edişii başta *er-Ri'âye* adlı eserden yola çıkarak örneklerle birlikte yorumlanacaktır.

4.2.1. Amel-Niyet Bağlamında Bazı Meseleler

Hâris el-Muhâsibî *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha* adlı eserinde niyeti “*takvanın esası; ibadet ehlinin ibadetlerini üzerine bina ettikleri şey; kulun isyanı terk edip itaatle amel ettiği her türlü iradesi*”¹⁷⁹ olarak tanımlarken *Âdâbü'n-nüfûs* eserinde kul ile rabbi arasında özel bilgi alanlarından birisi olarak açıklamaktadır.¹⁸⁰ Tasavvuf ilminin zühd döneminde niyet bahsinin kavramsal olarak açıklanmakta olup sistematik şekilde analiz edildiğine dair veriler bulunmamaktadır. Bunun aksine o dönemde tedvini yaygın olan *Kitâbü'z-Zühd* kitaplarında niyetin bizatihi kendisi değil, ilişkili olunan ve mana bakımından niyetle kesişen kavramlarla açıklandığı görülmektedir.¹⁸¹ Niyetin amelden üstün oluşu, niyetin sıhhatinin önemi, yalnızca Allah rızasını gözetmek *Kitâbü'z-Zühd*'deki niyet açıklamalarının bazılarıdır.¹⁸²

Tasavvuf ilminin ilk nüvelerini oluşturan teorik malzemenin hicri üçüncü asırdan itibaren kavramsal çerçeveden analiz etme seviyesine yükseldiğini fark etmek mümkündür. Bu bağlamda ilk örnek teşkil edecek eserlerden birisi Şakik-i Belhi'nin (v.194/810) *Âdâbü'l-ibâdât*'idir. Bu eserde Allah'a yönelen kulun zaman içerisinde geçirdiği dönüşüm ele alınırken, Allah ile kul arasındaki ilişki *menzil* kavramına dayandırılmakta, niyetin, menzillerin kalpte kök salmasının zemini olarak gösterilmektedir. Hâris el-Muhâsibî seleflerinden farklı olarak niyet kavramını tanımlayıp üzerine farklı yorumlar ve yaklaşımlarla katkı sağlamıştır. Muhâsibî niyetin insan-yaratana arasında ulvi bir irtibat nimeti olduğu, amel-niyet ilişkisindeki tutarlılığın yansımaları (zahir-batın), niyetin ahlaka etkisi, marifet bilgisinin elde edişii vb. meselelere dair ufuk açıcı yorumlar yapmaktadır.

¹⁷⁹ Muhâsibî, Hâris, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, 53-54.

¹⁸⁰ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 124.

¹⁸¹ Detaylı bilgi için bkz: Hacı Bayran Başer, “Tasavvufu Önceleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: *Kitâbü'z-zühdler*”, 139-158.

¹⁸² Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühd*, 335, Tan, Nedim, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, 119.

Amel-niyet ilişkisinde uzuvlarla amel etmenin önemini yadsımak hatalı bir yaklaşım olmakla birlikte Muhâsibî açısından öncelikle niyetin düzeltilmesi ve arındırılması elzemdir. “*Takvanın esası, amellerini üzerine bina edildiği temel niyettir. Dünya ve ahiretin kurtuluşu ancak onunladır. (...) Her şeyden önce niyete yönel çünkü azimet niyet ile olur (...) Niyet seninle Allah arasında olan gizli ameldir*” cümlesi ile niyetin değerine dikkat çeker.¹⁸³ Niyet-amel ilişkisinde tesir gücünün niyetin lehinde olması, amelin fasit niyet ile fayda vermediğini fakat niyetin kusurlu amel yüzünden bozulmayacağı anlamına gelmektedir.¹⁸⁴ Bunun bir diğer göstergesi aynı ameli işleyen iki kişinin niyetlerindeki farklılaşmalarıyla amelden elde edecekleri sevabın derecesinin farklı olmasıdır. Allah rızası için verilen sadaka ile çevresinden itibar görme niyetiyle verilen sadakanın Allah katındaki makbuliyeti aynı değildir. Yine Muhâsibî *Vesâyâ* adlı eserinde niyete riya karışmaz iken amele riyanın karışma ihtimalinin daim olduğunu¹⁸⁵ beyan ederek niyetin amele üstünlüğünü -yani niyetin amele etkisinin amelin niyete etkisinden fazla olduğu ve böylece salih niyetle eksik amelin makbul hale geleceğini- ve bu yüzden niyetin amele göre daha önemli olduğunu söylemektedir.

Muhâsibî amelin değerinin niyete göre güçlenmesinin yanı sıra *bilginin* öneminden de bahsetmektedir. Bundan kasıt kul Allah rızası ve sünnete dayalı ameli yerine getirirken, amelini ifsat edecek unsurları bilmesi, şeytanın tuzaklarından korunması için gerekli kalkanları edinmesi ve ameli yetkinleştirecek unsurları vakıf olması açısından önemlidir. Bahsedilen unsurların bilinmesi, kişinin kendisini sorgulaması ve murakabe etmesini sağlar. Muhâsibî'nin murakabe tanımı “*marifetin yolu ve ibadetle amaçlanan seviye*”¹⁸⁶ şeklinde olup amel-niyet bağlamında murakabe kavramını ilintili olarak okumayı mümkün kılmaktadır. Normal şartlarda amel üzerinde murakabe etmek amelin şartlarından olmamakla birlikte, Muhâsibî bu meseleyi bir üst seviyeye taşıyıp amel-niyet-bilgi bağlamında murakabenin öneminden bahsetmektedir. Bilgiye dair müstakil eseri *Kitâbu'l-ilm*'de Muhâsibî bilgiyi üç kategoride ele almaktadır: Bunlardan ilki Allah'ın emirleri ve yasakları hakkındaki bilgidir. Bu bilgi türü, her müslümanın bilmesi gereken bilgilerdendir (= zahiri bilgi).

¹⁸³ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, 67-68.

¹⁸⁴ Tan, Nedim, “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu”, 123.

¹⁸⁵ Muhâsibî, *Vesâyâ*, 81-82, Tan, 126.

¹⁸⁶ Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, 24-24, Tan, 125.

İkinci kısım ibadetler hakkındaki bilgidir (= batını bilgi). Erdemlerin ve erdemsizliklerin bilgisi de bu kategori dahilindedir. Son bilgi türü ise Allah'ın, onun yarattıkları hakkındaki bilgisidir. Bu bilgi türüne yalnızca ehl-i iman ulaşabilmektedir.¹⁸⁷

Niyet kavramı Muhâsibî nezdinde *marifet* kavramıyla ilişkilidir. Muhâsibî'ye göre marifet şöyle ele alınır: Kalbin fiili olan marifet,¹⁸⁸ kula Allah tarafından verilen (vehbî) bir nimet olup en büyük nimetlerdendir.¹⁸⁹ Bunu sebebi ise kişinin sahip olduğu marifet derecesi nezdinde Allah'ı tanımasıdır.¹⁹⁰ Marifet ehli eşyanın hakikatini hak üzere görme ve kavrama kabiliyetindedir. Muhâsibî marifetin sonsuz olduğundan bahsetmektedir.¹⁹¹ *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha* adlı eserinde marifetin elde edilmesi için kişinin murakabe sahibi olması gerektiği ifade edilmektedir. Bundan kast edilen kulun dört şeyi bilmesidir: Allah, şeytan, nefis ve yaptığı ameller.¹⁹²

Kalbi bir amel olan niyetin daimi oluşuna karşılık uzuvlarla amel etmek zaman ve mekanla kayıtlı olması itibariyle sınırlıdır. Marifet bilgisine ulaşmak için aşamalı olarak salikte zahiri amellerin yer edinmesi gerekmektedir. Amellerden sonra sahih ve arındırılmış bir niyetle sadece Allah rızasının gözetilmesi beklenmektedir. Böylece kul marifet bilgisine ulaşma yolunda adım atmaktadır. Bu yüzden Muhâsibî salikin Allah ile olan ilişkisinin niyete tesir edeceğini ve aynı zamanda o niyetinin kişinin rabbi katındaki değerini etkilediğini söylemektedir.¹⁹³

4.2.2. Amel-niyet İlişkisinin Ahlaka Etkisi

Salikin ahlaki tekamül sürecinin başlangıç, orta ve son aşamalarında karşılaşması muhtemel problemler Muhâsibî tarafından *amel-âmil* şeklinde çift taraflı bakış açısıyla açıklanmaktadır. Buna göre, amelin işlenmesi sürecinde kulun ahlakının değişken

¹⁸⁷ Ayrıca baknz.: Muhâsibî, *Kitâbu'l-ilm*, 81-92, Wainwright, "Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqîq al-Balkhi, al-Harith al-Muhasibi and Abu Sa'id al-Kharraz", 233-234.

¹⁸⁸ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs* 51, *el-Vesâyâ*, 201.

¹⁸⁹ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 140.

¹⁹⁰ Muhâsibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, 121-123.

¹⁹¹ Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 279-281.

¹⁹² Muhâsibî, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, 18-19, Ayrc bknz. Bolat, "Muhasibi'nin Marifet Anlayışı", 93-125

¹⁹³ Tan, Nedim, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu", 131.

oluşunun sebebi üzerinde durulmaktadır. *er-Ri'âye* eserinin üslubunda takip edilen soru-cevap yönteminde soru soran kişi ilmin kiminde alçakgönüllülüğü arttırdığını, kiminde ise kibir ve cehalete yol açtığını sorgulamakta ve bunun nedenini müelliften (yani Muhâsibî'den) öğrenmek istemektedir. Muhâsibî'nin cevabı “*İlim, gökten yağan tatlı ve saf yağmura benzer. Ağaçlar onu kökleriyle emerler. Her ağacın sahip olduğu tada göre tadını artırır. Acı olanların acılığı artar, tatlı olanların tatlılığı. Tatlının suyu tatlı olarak, acının suyu ise acı olarak artar.*” şeklindedir.¹⁹⁴ Muhâsibî'nin bakış açısı ve verdiği cevaptan yola çıkarak mutlak bir amel-âmil etkileşiminin olmadığı, yani aynı amelin farklı âmile farklı etki ettiği söylenebilir.

Amel-niyet ilişkisinde cereyan eden değişimin bir diğer göstergesi Muhâsibî'nin zikrettiği önemli bir kaideye bulunmaktadır. Muhâsibî amel öncesi ihlasın zorunlu olarak amel anındaki ihlasa delalet etmediğinin altını çizmektedir. Amel öncesi ihlas ihlasa niyet olarak anlaşılması gerekmektedir. Bu bakış açısına göre niyet süreci ile amelin gerçekleşmesini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Yazar, amel esnasında baştaki niyetin zıddının gerçekleşmesinin dahi imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir.¹⁹⁵ Amelin oluşum süreci hakkında Muhâsibî'nin görüşlerini inceleyen Ahmet Beken, ahlakın oluşum aşamasını ve bu ahlakın sürekliliğini birbirinden ayırarak detaylı biçimde ele almaktadır. Kulun havâtır, niyeti, ihlası ve sıdkı ahlakın başlangıçtaki oluşumuna etki etmektedir. Beken oluşan ahlakın sürdürülebilmesi ve yer edinmesi için yine bir takım hallerin gerekliliğinden söz eder. Bunlar havf-reca, muhâsebe, murâkabe ve takvâdir.¹⁹⁶

Son bölümde ele alınması hedeflenen mesele amel-niyet ilişkisindeki tutarsızlığın kişinin ahlakına ve yaşantısına olan etkisidir. Muhâsibî *er-Ri'âye* adlı eserinde farklı örnekler göstererek salikin niyetinin ve amelinin uyuşmaması sonucunda oluşan riskler, ayak kaymaları ve maneviyat eksikliğinden bahsetmektedir. Eserin muhtelif bölümlerinde dağınık vaziyette mevcut olan bu örnekleri amel-niyet ekseninde üç başlıkta toplamak mümkündür: zeminde hata, süreçte hata ve son olarak ulaşılan sonuçta hata. Yapılan adlandırmada zemin ile kast edilen niyet, süreç ile kast edilen amel ve sonuç ile kast edilen amel-niyet ilişkisinin ahlaka yansımalarıdır.

¹⁹⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 459.

¹⁹⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 388.

¹⁹⁶ Detaylı bilgi için bkz.: Beken, “Hâris el-Muhâsibî'nin Din Eğitimi İlişkin Görüşleri”, 154-263.

4.2.2.1. Zeminde Hata

İlk olarak ele alınacak başlık zeminde yapılan hatanın ahlaki yaşantıya olan tesiridir. Bununla kast edilen genel anlamda salikin niyetinin sağlam olmaması ve bunun sonucunda amelinde kusurlar oluşmasıdır. Niyet zemininin sağlam olmaması bir taraftan amelin ifsadına yol açarken bir taraftan da amelin yanlış yere (nefse) izafe edilmesine götürmektedir. *er-Ri'âye*'den bu başlıklara dair örnekler bulmak mümkündür.

Muhâsibî amel ile ucub hastalığını yorumlarken salikin yaptığı ameli kendi nefsinin başarısı olarak görmesinden bahsetmektedir. Kulun bir amele niyetlenmesi haddi zatında sevaba yönelik bir adım olması gerekir iken kulun o ameli kendi istidadına bağlaması ve ameli tekrar edebilme gücünü nefesine izafe etmesi sonucunda amel-niyet ilişkisinin ilk basamağında pürüzler ortaya çıkmaktadır. Muhâsibî'nin önemine binaen zikrettiği incelik, kişinin kendi yaptığı amelin farkında olması ile o ameli kendi nefesine dayandırması arasındaki ince çizginin, ameli idrak etmenin zorunlu bilgi olduğu fakat ameli nefse dayandırmanın hatalı olduğu şeklindedir. Zira kul amel esnasındaki gücü ve sabrı nefesine izafe ederek bu nimetlerin Allah'ın ihsanı olduğunu unutmakta ve zamanla gaflete düşmektedir.¹⁹⁷ Alimin kendi ilmini beğenmesi ve bununla halka karşı övünmesi Muhâsibî açısından aynı kategoride mütalaa edilebilecek başka bir örnektir. Kulun ilmini kendi nefesine isnat etmesi kendisinde kibrin tezahür etmesine yol açmakta ve böylece amel-niyet ilişkisinin ahlaki zaafiyeti ortaya çıkmaktadır.

Muhâsibî peygamber örneklerine de yer vererek bir bakıma bir kimsenin niyet zemininin sağlamlığından emin olamayacağına işaret etmektedir. Hz. Süleyman'ın (as) çocuk sahibi olma gücünü dolaylı olarak kendine izafe etmesi yahut Hz. Davud'un (as) kendi soyunda bir geceyi ibadet ile ihya etmeyen kimsenin bulunmadığını vurgulaması, Allah'tan yardım dilemeyi ve tevekkülü ikincil duruma getirip başarıyı ve sabrı kendilerine atfettiklerine yönelik olarak anılan örneklerdir.¹⁹⁸

Zeminde hatanın bir diğer örneği kulun hatalı görüş bildirmesi ve fikir sunmasıyla övünmesinde ortaya çıkmaktadır. Kul zanna ve hevâ-i nefse dayalı yanlış görüşünü

¹⁹⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 406.

¹⁹⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 430.

önce kendisine sonra çevresine güzel göstermektedir. Örnek olarak Muhâsibî, kitap, sünnet ve icmaya muvafik olmayan reyin ucubdan kaynaklandığını bildirmektedir. Muhâsibî bunun gaflet ve cehaletten kaynaklandığını açıklarken kişinin nefsinin eleştirmekten kaçındığını, din kaynaklı olmayan ve sağlam bir delilden yoksun olarak görüşünü sunduğunu, bu durumu ise korkunç bir afet olarak kabul etmektedir.¹⁹⁹

4.2.2.2. Süreçte Hata

İkinci başlıkta niyetten amele geçişte ortaya çıkabilecek hatalar ele alınacaktır. Niyetlenilen amelin yapılmaması, zorluk anında amelin terk edilmesi ya da zamanla niyetin bozulması bu başlıkta gösterilecek örneklerin çerçevesini oluşturmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kulun başlangıç itibariyle niyetini sağlam zemine oturttuğu fakat ikinci aşama olan amel esnasında problemlerin tezahür edebileceği gerçeğidir.

a) Niyetin Süreç İçerisinde Bozulması

Muhâsibî yaşadığı dönemi gözlemlerken yün elbise giymenin zamanla sufiler arasında kibir tehlikesini barındırdığını tahlil ederken şu açıklamayı getirmektedir:

Çünkü ipek elbise giyen ehl-i dünyaya karşı kibirlenir, ama yün giyen dindara karşı mütevazidir. Buna mukabil, dindarlığın bir işareti olarak yün elbise giyen ipek elbise giyeni küçümser. İpek elbise giyen, üzerinde salih kişilerin elbisesini ve zahidlerin işaretini gördüğünden, saygı gösterir, mütevazi olur.²⁰⁰

Bu cümleler amel-niyet ilişkisi açısından incelendiğinde salikin dünyaya meyil etmeme kastıyla suf ve benzeri kıyafetlere bürünürken, bir müddet sonra bu niyetinin yaşantısına yansımadığını, hatta kendi aleyhine bile döndüğünü göstermektedir. Zira kendinden emin olup zahidane yaşantıyı başardığını fark etmenin ve ayrıca bu tavrı benimsemeyenlere karşı üstünlük duygusuna kapılmak ahlaki tekamüle manidir.

b) Çevre Faktörüne Göre Amel

Kişinin ahlakını düzeltme sürecinde yaşadığı iç muhasebeler, kendisinin dinamik kalmasına ve daimi olarak teyakkuz sahibi olmasına vesile olmaktadır. Muhâsibî bu

¹⁹⁹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 413-415.

²⁰⁰ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 467.

sürecin sağlıklı değerlendirilmesi için *er-Ri'âye*'de önemli bir göstergeden bahsetmektedir: Tasavvuf yoluna girmiş olan bir salikin yaşantısının dostları tarafından fark edilmesi neticesinde, onun tavrında değişiklikler hasıl olması ve olumlu (sevinç gibi) veya olumsuz (kibir gibi) hislerin onda meydana gelmesi yine ahlaki tekamüldeki olumsuz değişime örnektir. Zira burada iki yönlü hata bulunmaktadır: ilk olarak çevrenin itibarını kazanıp bunun niyet kaymasına yol açtığı hakikati, ikinci ve daha derin ahlaki problemse kişinin süluk yoluna girme gücünü ve başarısını kendinden görme tehlikesidir.²⁰¹ Muhâsibî insanların varlığının yahut yokluğunun hiç bir zaman kişinin ameline ve niyetine tesir etmemesi gerektiğini vurgulamakta ve bunun ahlaki tekamül için gerekli olan ihlasa götürdüğünü beyan etmektedir.

Sosyal bir varlık olan kul, çevresindeki insanların varlığı ve yokluğundan ahlaki olarak etkilenmemesi gerekirken, bu meselenin getirebileceği doğal bir soruya Muhâsibî eserinde değinmektedir. Kişi yalnızken gerçekleştirmeyeceği amelleri arkadaşlarında görünce kendisinde de bu amelleri yapma iştiyakı oluşmaktadır. Muhâsibî böylesi durumların tabii olduğunu, kulun arkadaşlarıyla birlikte ibadete atılması gerektiğini açıklamaktadır. *“Dünyanın ortaya çıkardığı sebepler meşgul edici, tembelleştirici ve engelleyicidir. Ahiret amelinin sebepleri ise harekete geçirici ve amele teşvik edicidir.”*²⁰²

Sosyal bir varlık olan insanın, kimi zaman manevi yaşantısını kendi çabalarıyla yükseltebilirken, kimi zaman çevresel faktörler ile daha fazla atılım gösterdiği aşıkardır. Kişinin çevresinden etkilenerek ibadet etme gayretinde bulunmasının ahlaki cephesine yönelik Muhâsibî'nin değerlendirmesi önem arz etmektedir. Kendisi bazı zamanlarda kulun arkadaşından etkilenip nafile ibadetler yapma şevkinin daha yüksek olabileceğini zikretmektedir. Bu durum Muhâsibî açısından doğal bir hal ve Allah'ın nimeti olarak telakki edilmektedir.²⁰³ Kişinin arkadaşının gece namazından, tuttuğu oruçtan, verdiği sadakadan etkilenip kendisinin de nafile ibadetlere niyetlenmesi Allah'ın kulunu kendisine yakınlaştırmaya ve çağırmaya yönelik kulun kalbine yerleştirdiği kolaylık halidir. Böylelikle Muhâsibî'nin insan psikolojisine dair gerçekçi

²⁰¹ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 553.

²⁰² Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 342.

²⁰³ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 342.

ve motive edici bir tavır benimsediğini ve manevi ilerlemenin toplumsal gerçekliklerden bağımsız olmadığına işaret ettiği fark edilmektedir.

c) Niyetlenilen Amelin Yapılmaması ve İmtihan Anında Nimetin Gereğinin Yerine Getirilmemesi

Ahlaki tekamülün sabit hale gelmemesi ve değişim sürecindeki risklerin devam etmesinin bir başka sebebi, kulun niyetlendiği ameli gerçekleştirilmemesinde görülmektedir. Salih niyet ile yola çıkan kul, nihayetinde seyrinde yükselmekte zorlanmaktadır. Böylece gerekli olan pratiğin yoksunluğu içinde ilerleme sürecini uzatmaktadır. Muhâsibî günahkar kulun pişman olup tövbe etme isteğinde oluşunu fakat tövbesinin kabul olmayacağı düşüncesiyle tekrar isyana devam etme örneğini vermektedir. Oysa bu durumlarda kişinin ümidini kaybetmemesi ve Allah'ın cömertliğini hatırlaması gerektiği Muhâsibî tarafından hatırlatılmaktadır.²⁰⁴

Bir başka örnek olarak kişinin imtihan anında/süreç içerisinde sahip olduğu nimetlerin aleyhine dönüşmesidir. Kişi malına güvenmesi sebebiyle zamanla bu mal kendisinin manevi hastalığına yol açmaktadır. Muhâsibî, kulun malıyla övünüp fakiri hor gördüğünü, helal olmayan şehvi duygularda malını harcadığını ve zulüm/haksızlık etmeye cesaret kazanabileceğini bildirmektedir.²⁰⁵ Örnek olarak Hz. Peygamber'in (sav) zengin bir adamın, fakir birisinin elbisesine değmesin diye elbisesini kendisine doğru çekmesi üzerine “*Onun fakirliğinin senin zenginliğine bulaşacağından mı korktun?*” şeklinde buyurduğunu zikretmektedir.²⁰⁶

4.2.2.3. Ulaşılan Sonuçta Hata

Amel-niyet ilişkisindeki tutarsızlığın ahlaki bozulmaya götürdüğü bir diğer problem bizatihi niyet ve amelden değil, amel-niyet ilişkisinin gerektirdiği etkinin gerçekleşmemesinden kaynaklanır. Başlangıç ve süreç kısımlarından sonra son olarak ulaşılan sonuçta hata bahsinde sunulacak perspektifte kulda amel-niyet ilişkisi ile gereken tesirin oluşmaması ve salikin amelini dayanak olarak görüp kendine güven

²⁰⁴ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 514-515.

²⁰⁵ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 441.

²⁰⁶ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 441.

duygusunun oluşması ele alınacaktır. Muhâsibî örnekler sunarak meseleyi izaha kavuşturmaktadır.

a) Amelden Beklenen Tesirin Gerçekleşmemesi

Eserde göze çarpan ve Muhâsibî'nin kendi zamanının toplumsal analizinden yola çıkarak uyarıda bulunduğu çarpıcı bir örnek şu şekildedir: Toplumun abidlerinden sayılan kişilerin her ne kadar takvalı davranıp nefislerini gözettikleri görünse de Muhâsibî onlarda endişe ve ürpertilerin zail olduğunu ve bu yüzden gereken ahlaki tekamülün gerçekleşmediğini söylemektedir. Muhâsibî böylesi kullarda azim ve ihtimamın zamanla kaybolduğunun altını çizmektedir. Aynı şekilde ilim ehlinin tevazu sahibi olması gerekirken kibirlenmesi, beklenen tesirin oluşmadığını göstermek açısından bir başka örnektir. Muhâsibî hikmetli bir ilkesi olan *“kişiyi başkasından ayıran her hal ve davranış kibrin davetçisidir”*²⁰⁷ önem arz etmektedir.

b) Amele Dayalı Güven Duygusu

Amel-niyet tutarsızlığının bir diğer yansıması, salikin girdiği yolda attığı adımlardan emin olması ve kendisinde sahte bir güvenin oluşmasıdır. Ucub bahsinde kulun kendisini sevap kazanmaya ve nimet verilmeye layık görmesinden ve yaptığı iyiliklerin kabul edildiğine itimat etmesinden bahsedilmektedir. Muhâsibi bu hatalı tutumu eleştirmekte ve düzeltilmesi için kulun nimetin/ibadetin Allah'tan geldiğini idrak etmesi gerektiğini ve bilhassa kişinin sevap ümidi taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Zira kişiyi zinde tutacak olan elde edeceği sevap hissinin heyecanı ve onu kaybetmeme hassasiyetidir. Huneyn savaşında ashabın sayı çokluğuyla övünmesi ve kendilerini güvende hissetmesi Muhâsibî'nin örneklerindedir. Muhâsibî kulun kendisinden emin olma haline yönelik zikrettiği bir diğer örnek Hz. Eyyub'un (as) hastalığa müptela olmasına anlam verememesi ve bu belanın kendisine nasıl geldiğini sorgulamasıdır. Muhâsibi eserinde, Hz. Eyyub'un (as) bütün işlerinde rabbini kendisine tercih ettiğini beyan ederek başına gelen dünya imtihanına anlam veremediğini belirtir. Yapılan iyiliklerin kabul görmesine itimat içinse Hz. Davud'un (as) gece gündüz Davud ailesinden birilerinin mutlaka ibadet ettiğini zikretmesi,

²⁰⁷ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 467.

ailesini namaz ve oruca teşvik etmesini ve bu meziyeti gözünde büyüterek nefsinin övünme duygusunun oluştuğu örnek olarak gösterilebilir. Oysa bu hadise Allah'ın Davud'a yardımıyla gerçekleşmişti.²⁰⁸



²⁰⁸ Muhâsibî, *er-Ri'âye*, 407-408.

BÖLÜM V

SONUÇ

Hâris el-Muhâsibî hicrî üçüncü yüzyılda yaşamış, tasavvuf tarihi açısından kendisine sıkça referans yapılan etkili sufilerdendir. Basra'da dünyaya gelen Muhâsibî, gençliğinde Bağdat'a intikal ederek ilim meclislerine katılmış ve orada tasavvuf kimliğine bürünmüştür. Kendisinin olgunluk dönemine tekabül eden *er-Ri'âye li-hukûkillâh ve'l-kıyâm bihâ* eseri ile sufimiz kulluğun varoluş gayesinin Allah haklarına riayet etmek olduğunu temel olarak sunmaktadır. Eserde bu asli gayeden sapanların durumları tahlil edilerek sosyolojik gözlemler yapılmakta, insanların dine riayet hususunda düştükleri hataları tartışılmakta ve sufilerle zahitler arasında görünen ve yaygınlaşan bazı aşırı uygulama ve tavırlar eleştirilmektedir.

Yazar zahidlere, abidlere, ilim ortamına ve halka seslenerek Allah'a itaat merkezli yaşantıdan uzaklaşan herkeste dindarlık ahlakı krizini bertaraf etmeyi hedeflemektedir. Her kesimden insana dokunan Muhâsibî'nin muhatapları iki kısma ayrılmaktadır: kişinin kendi nefsinden kaynaklanan manevi hastalıklarla boğuşanlar ile başka insanların varlığından etkilenerek olumsuz ahlakî değişim yaşayanlar. Muhâsibî eserinde sistematik ve disiplinli biçimde malzeme sunarken, manevi hastalıklara dair yaptığı yorumların insan aklına hitap eden, ikna edici ve mantıksal çerçeveden hareketle eksik bırakmayacak inceliklere nokta atışı izahlar getirdiği göze çarpmaktadır. *Kitabü Mahiyyetiü'l-Akl ve Ma'nahü* adlı eserinde aklın Allah tarafından kula verilmiş olan bir seciye olduğunu ve onun sayesinde özellikle iyi-kötünün tefrik edilebileceğinin altını çizmektedir. Burada dikkat çeken husus, kişinin bu ilahi vergiyi kullanarak, varoluş sebebini sorgulayabilecek ahlaka dair akli çıkarımlar yapabilecek seviyede olmasıdır.

Nefis kavramı *er-Ri'âye* eserinde merkezi konuma sahiptir. Zira kulun manevi hastalıkları, kötü huyları ve ahlaki çöküntüsü nefsin terbiye edilemeyişinden kaynaklanmaktadır. Muhâsibî öncelikle nefsin varlığının tasdik edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü nefsi tasdik etmek, kulu bir yaratıcı fikrine götürmekte, dinin

anlamını kavramayı sağlamakta ve nefse karşı uyanık olup tehlikelerine karşı tetikte olmayı sağlamaktadır. Nefsin tuzaklarına dair kulda oluşan farkındalık sayesinde kul kendi yaratılışını sorgulamak, zayıf yönlerini güçlendirmek ve düşmana karşı ciddi bir duruş ve gayret içerisinde olabilecektir. Aynı zamanda nefsin zorlanmadığı hususlarda kolayca kendi istekleri doğrultusunda şekil almaya müsaittir. Bu sebeple Muhâsibî, kulun sadece kolay zamanlarda güzel ahlak sergilemesinin nefsi yenmek anlamına gelmediğini hatırlatarak, güzel ahlakın kulda henüz kalıcı meziyet hale gelmediğini vurgulamaktadır. Nefsin hiç yılmayan ve bıkmayan özelliğinden bahseden Muhâsibî, bazı durumlarda tesir gücünün zayıflamasına rağmen nefsin olumsuz telkinlerinin -asli yapısı ve huyundan dolayı- asla tamamen yok olmayacağını altını çizmektedir.

Muhâsibî insanın sakınması gereken en büyük düşmanının nefis değil şeytan olduğunu belirtmektedir. Zira nefsin iki yönü bulunmasına karşın şeytanın salt fonksiyonu kulları Allah yolundan saptırmaktır. Muhâsibî nefsin iyilik kuvvesinin geliştirilmesi sonucunda nefsin ilk ve asli yapısı olan kötülüğü emretme (nefs-i emmare) halinin bir nebze terbiye edilebileceğini savunmaktadır. Kanaatimizce nefsin yapısını yontma imkanıyla şeytanın yapısını değiştirmedeki imkansızlığın farkı, dünya imtihanını üstlenen insanoğlunun nefis sahibi olup özüne Allah'ın ruhundan üflenmesinde saklıdır. Böylece kul hem ilahi hem nefsi iki zıt yapıya sahiptir. Şeytanın varlığı ise daha geniş kapsamlı olup dünyanın son bulmasına kadar her türlü musibette kendisini gösterirken (hastalık, maddiyat sıkıntısı, soy vs.), nefsin önemi kişinin varoluş gayesinin gereğinde saklıdır.

Muhâsibî *er-Ri'âye*'de, ucub, kibir, aldanma ve haset hastalıklarını analiz etmektedir. Ucub hastalığı kişinin nefsiyle övünüp Allah'tan gelen nimetleri unutmasıdır. Ucubu iki bakımdan ele alan Muhâsibî, öncelikle din ile ucub başlığı altında dört örnekten bahsetmektedir (amel, ilim, isabetli görüş ve hatalı davranış). Hepsinin kesiştiği ortak nokta, kişinin yapıp ettiklerini kendi başarı ve istidadına izafe etmesidir. İkinci taksimde dünyevi-nefsi ucub karşımıza çıkmaktadır. Kişinin kendisi dışındakilere (soy, arkadaşlar, mal mülk gibi) güven bağlaması dünyevi ucubun örneklerinden olup, nefsi ucub için güzellik, zeka, güzel ses, ameller vs. zikredilebilmektedir. Kibir en vahim hastalıklardan olup dört kısma ayrılmaktadır: Kendini beğenmişlik, kin, haset ve riya. Hepsinin ortak açıklaması kişinin kendi değerini bilmemesi şeklindedir. Muhâsibî'nin bir diğer önemli ayrımı kibrin kul-rab ve kul-kul arasında

gerçekleştiğidir. İkinci kibir türü zamanla kul-rab kibrine yol açmaktadır. Aldanma hastalığını yazar iki kısma ayırmaktadır: dünya ile aldanmak ile Allah ve ahiret ile aldanmak. Aldanma hastalığından sakınmak için Muhâsibî nimetin hoşnutluğa delil olmadığı kaidesini bizimle paylaşmaktadır. Zira kul elindeki nimetlerle aldanarak zamanla Allah'ı tefekkür ve tezekkürden uzaklaşmaktadır. Haset hastalığını haram olan ve olmayan şeklinde açıklayan Muhâsibî, haram olmayan haseti farz, fazilet, mübah ve harama götüren şekilde dörde ayırmaktadır. Haram hasetten kasıt her türlü hüsrana sonuçlanan hasettir. Haram olmayan haset bir başkasıyla yarış içerisinde olma durumunu içermekle birlikte hafife alınmaması gerekmektedir. Bütünüyle haram olan haset salt kötü niyetle kişinin kendi dışındaki insanların sahip olduğu nimetlerin ellerinden alınmalarını istemeleri şeklindedir.

Muhâsibî sistematik bir seyrü süluktan bahsetmese de, çeşitli eserlerinden yola çıkarak kavramlara yüklediği anlamlar neticesinde salikin ahlaken yetkinleşmesindeki aşamalar tasnif edilebilmektedir. Bunlar yolunda başında, sonunda ve nihayetinde olan salikin geçtiği hallere tekabül eden kavramlarla izah edilmektedir. Yolun başında salik havf-reca ile muhasebe-mücahede hallerinden geçerken, yolun ortası vera-zühd, murakaba ve ihlas kavramlarıyla açıklanmaya müsaittir. Son olarak salik üns-kurbet, muhabbet, yakin ve rıza makamlarına erişmektedir.

Ahlaki değişimin amel-niyet çerçevesinde ele alınarak açıklandığı çalışmamızda öncelikle Muhâsibî'nin niyet kavramına yüklediği anlamlar önem arz etmektedir: *Âdâbü'n-nüfûs* eserinde niyeti kul ile rabbi arasında özel bir bilgi olarak, *er-Ri'âye*'de ise işinin bir amaçtan ötürü aksiyonda bulunması şeklinde tanımlanmıştır. Muhâsibî niyeti kul ile rabbi arasında ulvi irtibat kurma nimeti olarak telakki etmekte, niyetin marifete götüreceğini, amel-niyet ilişkisinin zahiri ve batını yansımalarının bulunduğunu ve niyetin doğrudan ahlaka etki ettiğini savunmaktadır. Niyet ile marifet ancak birbirleriyle mümkündür. Muhâsibî amel-niyet tutarlılığının ve niyet-marifet birlikteliğinin sağlandığı takdirde, amel-niyet kavramlarının bir üst boyuta taşıyarak daha derin anlamlara delalet ettiğini ve böylece insanın kemale erme seyrinde ilahi bağın güçleneceğini açıklamaktadır.

Amel-niyet bağlamında Muhâsibî, niyetin amele oranla daha fazla tesir gücüne sahip olduğunu, eksik amelin tam niyetle makbul sayılırken tam amelin eksik niyetle fayda

vermeyeceğini beyan etmektedir. Kendisi amel-niyet irtibatında ayrıyeten bilgi boyutunun öneminden bahsetmektedir. Bundan kast edilen, kulun kendi ibadet ve amelleri hakkında tefekkür etmesi, ibadetlerini ifsad edecek unsurların farkına varması ve kendisini muhafaza etmesinin gerektiğidir. Amelin murakabe edilmesi amelin şartlarından olmamakla birlikte Muhâsibî amel boyutunu derinleştirerek amel-niyet-bilgi bağlamında ahlaki derinlik kazandırmaktadır.

Amel-niyet tutarsızlığının ahlaka olumsuz etkilerini üç bölümde analiz etmek mümkündür: zeminde hata, süreçte hata ve varılan sonuçta hata. Zeminde hata ile kast edilen kulun niyetinin bozuk olması sebebiyle bir taraftan amelde kusurların oluşması, diğer taraftan amelin kişinin kendisine izafe edilmesidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kişinin kendi ibadetinin farkında olmasıyla o ibadeti tekrar etme istidadını kendisinde görmesi arasındaki farktır. Kendi ibadetinin farkında olan insan, bu ibadetin Allah'ın kendisine verdiği güç/kuvvet/hatırlatma/sağlık ile gerçekleştiğini, nihayetinde amelini tekrar edebileceğinin bir garantisi olmadığını unutmamalıdır. Muhâsibî peygamber kıssalarından örnekler vermekte, Hz. Davud'un (as) kendi soyundan bir geceyi ibadetle geçirmeyen kimsenin bulunmadığını vurgulamasını zikretmektedir.

Niyetin amel sürecinde bozulmasından kasıt, çevre faktörüne göre amelin değişime uğraması ve son olarak niyetlenen amelin gerçekleştirilmemesi başlıklarında ele alınmaktadır. İlkine örnek olarak yün elbise giyen sufilerin zamanla kibir tehlikesine sürüklenebileceğidir. Kişinin kendi zahidane yaşantısıyla övünmesi ve bir de aynı yaşantıya sahip olmayanlara karşı üstünlük hissini oluşması amel sürecindeki olumsuz ahlaki değişime delalet etmektedir. Bir diğer örnek olarak salikin girdiği yolda dış faktörlerden etkilenmesidir. Kulun sufi yaşantısının çevresi tarafından fark edilmesiyle iç dünyasında herhangi olumlu yahut olumsuz hareketlenmenin meydana gelmesi yine ahlaken olumsuz etkileşimin meydana geldiğini göstermektedir. Muhâsibî hiçbir tesirin yaşanmaması gerektiğini ve ancak bu şekilde ihlusa ulaşabileceğini zikretmektedir. Son olarak niyet edilen ibadetin süreç içerisinde gerçekleşmemesi de süreç içerisindeki olumsuz değişimin göstergelerindedir.

Ulaşılan sonuçta hatadan kasıt edilense amel-niyet sonucunda oluşması gereken tesirin meydana gelmemesidir. Muhâsibî abidlerin toplum tarafından yüksek mertebeli

şahsiyetler olarak telakki edilseler de bazı durumlarda kendilerinde endişe ve ürpertinin zail olduğunu, kendilerinin azim ve ihtimamlarının azaldığını beyan etmektedir. İlim ehlinin tevazu sahibi olması gerekirken kibir hastalığına yakalanmaları bir başka örneği teşkil etmektedir. Ayrıca salikin kendi amellerine olan sahte güven duygusu ulaşılan sonuçtaki hatalardandır. Kişinin kendisini sevap kazanmaya layık bulması, iyiliklerinin kabul edileceğine sorgulamadan emin olması ulaşılan sonuçtaki hatalardandır. Buna karşın yapılması gereken şey kişiyi dinamik ve zinde tutacak sevap ümidi taşımaktır.

Nihayetinde ahlakın sonuç odaklı değil süreç odaklı bir tahlile konu olmasının gerekliliği ve önemi ortaya konulmuştur. Sabitenin ve değişkenliğin ele alındığı bu tezde, ihlas ve samimiyet ile kulda güzel ahlakın yer edineceği, bunun da ancak daimi nefis terbiyesi ile mümkün olacağı sonucu elde edilmiştir.

REFERANSLAR

- Accac el-Hatîb, Muhammed, *es-Sünnetu kable 't-tedvin*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1963.
- Aktulga, Mihdat, “Hâris el-Muhâsibî’de Ahlâk”, Yüksek Lisans Tezi, Van 2009.
- Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî”, DİA, VII/119-121, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Attar, Ferîdüddîn, *Tezkiretü 'l-evliya*, tcm: Muhammed el-Esili eş-Şafii, thk: Muhammed Edîb el-Cadir, Dimaşk: Darü'l-Mektebi, 2009.
- Başer, Hacı Bayram, “Tasavvufu Önceyeleyen Dönemde Ahlâk Literatürü: Kitâbü'z-zühhdler”, İslâm Ahlâk Literatürü, Editörler: Ömer Türker, Kübra Bilgin Tiryaki, İstanbul: Nobel, 2016.
- Beken, Ahmet, “Hâris el-Muhâsibî’nin Din Eğitime İlişkin Görüşleri”, Doktora Tezi, Adana: 2019.
- Bolat, Ali, “Muhâsibî’nin Marifet Anlayışı”, Yüksek Lisans Tezi, Samsun: 1998.
- Buhari, *el-Câmiu 's-sahîh*, c. 1, s. 16, Tahkik: Muhammed Züheyr b. Nâsır, Beyrut: Daru Tuku'l-Necat, 2001.
- Cezâirî, Tahir, *Tevcihu 'n-Nazar ila Usûli 'l-Eser*, Beyrut: Matbaatü'l-İslâmiyye, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi “Niyet”, DİA, XXXIII/169-172, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Dâvud*, c. 4, s. 123, Tahkik: Muhammed Muhyîddin Abdulhamid, Beyrut: Mektebetü'l-Isriyye.
- Erginli, Zafer, *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*, Karadeniz Yay., 2008.
- Erginli, Zafer, “Muhâsibî”, DİA, XXXI/13, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Ess, Joseph, *Die Gedankenwelt des Harit al-Muhasibi*, Mainz, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1961.
- Filiz, Şahin, “Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı-Eserleri-Fikirleri”, Yüksek Lisans Tezi 1990.
- Filiz, Şahin, “Muhâsibi ve Bazı Tasavvufi Problemler”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi , 4 (4), 1991.

- Filiz, Şahin, “The Founder of the Muhasabah School of Sufism: Al-Harith ibn Asad al-Muhasibi”, Dr. Muhammad Hamidullah Library, IIU, İslamabad 2006, İslamic Studies 45:1.
- Gazâlî, *İhyâ Ulûmi 'd-Dîn Tercümesi*, Tercüme: Ahmed Serdaroğlu, İstanbul: Kampanya Kitapları 2016.
- Hücviri, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- İbn Hallikan, *Vefeyatü'l-a'yan ve enbau enabi'z-zaman*, Tahkik: İhsan Abbas, Beyrut, Dâru Sadır, 1978.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Kitâbü'z-Zühd*, Çev. M. Emin İhsanoğlu, İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccâr, Kahire: Mektebetü-Külliyati'l-Ezheriyye, 1966.
- İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Haleb: Daru İhyau'l-Kutubu'l Arabiyye.
- İbn Mübârek, Abdullah, *Kitâbü'z-zühd ve'r-rekâik*, nşr. Habîburrahmân el 'Azamî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2004.
- İsfahanî, Rağıb, *Müfredât, Kur'an Kavramları Sözlüğü*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- İstemi, Fuat, “Hicri IV. Yüzyıla Kadar Hadis İlmi ve Tarih İlminin Birbirleriyle Olan Tarihsel Münasebeti”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi, Journal of Oriental Scientific Research (JOSR), c: 9, s: 1, Nisan 2017.
- İşler, Emrullah, “Muhasibî ve Fehmü'l-Kur'an'ı”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 1989.
- Karamustafa, Ahmet, *Tasavvufun Oluşumu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2017.
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2016.
- Kızılgeçit, Muhammed, “Hâris el Muhâsibî'de Dini Davranış Teorisi”, Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 2006.
- Kuşeyrî, Abdulkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yay., 2017.
- Melchert, Christopher, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, Derleme ve Çeviri: Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yay. 2018.
- Muhâsibî, Hâris, *Âdâbü'n-nüfûs*, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1987.

- Muhâsibî, Hâris, *Akıl ve Kur'an'ı Anlamak*, Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İşaret Yay. 2018.
- Muhâsibî, Hâris, *el-Kasd ve 'r-rücu' ilallah*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002.
- Muhâsibî, Hâris, *Kitâbu'l-ilm*, thk. Muhammed al-Abid Mezali, Tunis: ed-Dârü't Tunisiyye, Cezair: el-Merkezü'l-Vataniyye, 1975.
- Muhâsibî, *er-Riâye: Nefis Muhasebesinin Temelleri*, Çev.: Şahin Filiz, Hülya Küçük, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li Hukukillah*, Tahkik: Abdulkadir Ahmed Ata, Darü'l Kütübü'l Hadise, 1970
- Muhâsibî, Hâris, *Risaletü'l-müsterşidin*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1964.
- Muhâsibî, Hâris, *Şerhu'l-ma'rife ve Bezlü'n-nasiha*, Tahkik: Abdu'l Kadir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1987.
- Muhâsibî, Hâris, *el-Vesâyâ ev nesâihu'dîniyye*, nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, c. 1, s. 93, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Daru İhyau't-Turâs el-Arabî.
- Picken, Gavin, "Ibn Hanbal and al-Muhasibi: A Study of Early Conflicting Scholarly Methodologies", *Arabica* 55 2008.
- Picken, Gavin, *Spiritual Purification in İslam: The Life and Works of al Muhasibi*, Routledge Sufi Series, Abingdon, 2011.
- Serrâc, Ebû Nasr, Ebu *İslam Tasavvufu: Lüma'*, Çev. Hasan Kamil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yay. 2006.
- Smith, Margaret, "The Forerunner of al-Ghazali", *Journal of the Royal Asiatic Society of Grek Britain&İrelan*, Vol. 66 Issue 1, Publisher: Cambridge University Press. 1936,
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risaleleri*, Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Öngören, Reşat, "Tarikat", *DİA XXXX/95-105*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Tan, Nedim, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu", *İçinde: Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet Kavramı*, Editör: Ömer Türker, Hacı Bayram Başer, İstanbul: Nobel Yay., 2017.

Taşköprüzade, Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-ulum*, trc. Kemaleddin Mehmed Efendi, Dersaâdet: İkdam Matbaası, 1313.

Tirmizi, *Sünen-i Tirmizî*, Mısır: Şirketu Mektebetu ve Maba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.

Tüccar, Cengiz “Hâris el-Muhâsibî'nin Kelâmî Görüşleri”, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 1998.

Uludağ, Süleyman, Türker, Ömer, “Nefis”, DİA XXXII/526-531, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, DİA XXXV/27-28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.

Wainwright, John J., “*Treading the Path of Salvation: The Religious Devotion of Shaqîq al-Balkhi, al-Harith al-Muhasibi and Abu Sa'id al-Kharraz*”, University of Oxford, Doctor thesis, Trinity 2015.

Weiss, Bernard G., *Studies In İslamic Legal Theory*, Leiden: Brill 2002.

ÖZGEÇMİŞ

Ad ve Soyad:

Hayrul Nisa Ateş

İletişim Bilgileri:

Eğitim:

2013-2018: İlahiyat, Marmara Üniversitesi, Türkiye

2018-2021: Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans Programı, İbn Haldun
Üniversitesi, Türkiye

İş Deneyimi:

2020-2021: Onur Programı, İbn Haldun Üniversitesi

2021-halen: İslami İlimler Fakültesi, İbn Haldun Üniversitesi