

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'DE AHLÂK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Mıhdat AKTULGA

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN

VAN-2009

T.C.
YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'DE AHLÂK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mihdat AKTULGA

VAN-2009

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ.....	III
KISALTMALAR	IV
1. GİRİŞ	1
2. AHLÂK VE AHLÂKIN TEMELLENDİRİLMESİ.....	12
2.1. Ahlâk ve Ahlâk Türleri.....	12
2.1.1. Ahlâk ve Etik.....	12
2.1.2. Ahlâk Türleri.....	13
2.2. Ahlâkı Temellendirme Biçimleri	16
3. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK	19
3.1. Kelâmî Ahlâk	19
3.1.1. Mutezile	19
3.1.2. Eş'ârilik ve Maturidîlik.....	23
3.2. Felsefî Ahlâk.....	28
3.2.1. Kindî	28
3.2.2. Zekerîyya er-Râzî	31
3.2.3. Fârâbî	33
3.2.4. İbn Miskeveyh.....	36
3.3. Tasavvufî Ahlâk.....	40
3.3.1. Gazâlî.....	40
3.3.2. İbn Arabî.....	43
3.3.3. Mevlânâ	48
4. HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN HAYATI VE ÖNEMİ.....	52
4.1. Hayatı ve Eserleri.....	52
4.2. Tasavvuf Geleneğindeki Yeri ve Önemi	60
4.3. Tasavvufî Ahlâk ve el-Muhâsibî.....	66
5. HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN AHLÂK GÖRÜŞÜ	73
5.1. el-Muhâsibî'nin Ahlâka Yaklaşımı.....	73
5.1.1. Terminolojisi	73
5.1.2. Yöntem ve Amacı.....	79
5.2. Ahlâkı Temellendirme Biçimi	84

5.2.1. Nefsin Tanınmasının Ahlâk Açısından Önemi	84
5.2.2. Nefs ve Nefsin Güçleri	91
5.2.2.1. Nefs ve Nefsin Temayülleri	91
5.2.2.2. Nefsin Güçleri.....	99
5.2.2.2.1. Nefsin Akli Güçleri.....	100
5.2.2.2.2. Nefsin Hissi Güçleri.....	105
5.3. Erdem ve Erdem Çeşitleri.....	108
5.3.1. Erdemin Tanımlanması.....	108
5.3.2. Temel Erdemler	110
5.3.2.1. Takvâ.....	110
5.3.2.2. İhlâs	111
5.3.2.3. Sıdk	113
5.3.2.4. Nefs Muhasebesi.....	115
5.3.2.5. Tevekkül.....	117
5.3.2.6. Marifet.....	118
5.3.2.7. Sabır	120
5.3.2.8. Şükür	121
5.3.2.9. Tevâzu	122
5.3.2.10. Tefekkür ve Sükût.....	123
5.3.2.11. Vera.....	125
5.3.2.12. Hayâ	126
5.3.2.13. Murakabe	127
5.3.2.14. Tesebbüt	128
5.4. Erdemsizlik ve Erdemsizlik Çeşitleri	129
5.4.1. Erdemsizliğin Tanımlanması.....	129
5.4.2. Temel Erdemsizlikler	130
5.4.2.1. Riya	130
5.4.2.2. Bôbürlenme.....	133
5.4.2.3. Kibir	139
5.4.2.4. Haset.....	142
5.4.2.5. Gaflet.....	145
6. SONUÇ.....	149
7. BİBLİYOGRAFYA.....	151

ÖNSÖZ

Ahlâk konusu, felsefe tarihi boyunca ele alınmış ve düşünürler tarafından konu ile ilgili pek çok teori geliştirilmiştir. Ahlâk alanında farklı görüşlerin ortaya konulmasında şüphesiz dinsel, kültürel, sosyal ve siyasal faktörler etkili olmuştur. Dolayısıyla İslâm medeniyeti içinde de farklı düşünce okulları kendi metodolojilerine uygun olarak çeşitli ahlâk görüşleri ortaya koymuşlardır. Bilindiği gibi bunlar içinde, konuyla ilgili olarak özellikle kelim, felsefe ve tasavvuf çok önemlidir. Nitekim bu tezimizde biz de, İslam dünyasında filozof, mutasavvıf ve mütekellim olarak da kabul edilen Hâris el Muhâsibî'nin ahlâk ile ilgili görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Şüphesiz her çalışma kendine göre birçok zorlukla meydana gelmektedir. Bu çalışma boyunca biz de birtakım güçlüklerle karşılaştık. Bunları aşma konusunda birçok değerli insanın yardımlarını gördük. Öncelikle gerek Arapça konusunda ve gerekse kaynak temini hususunda isimlerini burada zikredemeyeceğim bana yardımcı olan herkese teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmamız boyunca hiçbir desteğini esirgemeyen ve bana rehberlik eden değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN'a da şükranlarımı sunarım.

Mıhdad AKTULGA

VAN/2009

KISALTMALAR

age.	: adı geçen eser
agm.	: adı geçen makale
bkz.,	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.,	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Ed. ve Çev.,	: Editör ve Çeviren
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
M.Ü. İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
md.,	: Maddesi
O.M.Ü. İ.F.D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
T. Çev.,	: Türkçeye çeviren
Terc.,	: Tercüme
Thk.	: Tahkik
ty.	: Tarih yok

1. GİRİŞ

Ahlâk felsefesi veya etik, genel felsefenin en önemli dallarından birini oluşturmaktadır. Bu felsefe, kendimizle birlikte başkalarını da içine alan ve tümel anlamda herkesi kapsayacak bir düşünce tarzının önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Zira bu düşüncenin merkezinde insan yer almaktadır. İnsan ise bir toplum içinde yaşamak zorunda olan bir canlıdır. Dolayısıyla ahlak konusunu toplum ve siyaset konularından büsbütün ayrı düşünmek mümkün gözükmemektedir. İslâm düşüncesini de etkilemiş olan Antik Yunandan beri ahlâkla ilgili çoğu problem aynı zamanda siyasetin problemi olarak da görülmüş ve bu iki alan genellikle birlikte işlenmiştir.

Gerçekten de Antik Yunan felsefesinin başlangıç aşamasında ahlâk filozofları, insanın gerek ferdi ve gerekse toplumsal anlamda yaşadığı problemleri ele alarak, bunlara bir çözüm bulma arayışına girmişlerdi. Bu, daha çok *mikro kozmos (küçük âlem)* olarak ifade edilen insan ile *makro kozmos (büyük âlem)* olan tabiat arasındaki ilişkinin bir boyutunu irdelemek şeklinde de tezahür ediyordu. Nitekim XVII. yüzyıla kadar insana, tabiata ayak uyduran ve ona göre değerlerini oluşturma amacıyla hareket edecek bir varlık olarak bakılıyordu. İslâm dünyasında da insan, büyük âlem içinde küçük âlem olarak görülmüştür. Ancak insanın bu âlem içindeki konumu, İslâm dîninin temel doktrinini oluşturan tevhit prensibi içinde kalınarak Müslüman düşünürler tarafından farklı bir yaklaşımla ortaya konulmuştur. Bu yaklaşım tarzları ve âlem tasavvurları, düşünürlerin ahlâk teorilerinde de belirleyici olmuştur.

Ahlâk, Arapça *hulk* kelimesinin çoğuludur. “Karakter, huy, mizaç” gibi anlamlara gelmektedir. Ahlâk kavramının Batıdaki karşılığı olan etik kelimesi de *ethos* kelimesinden türeyip, o da “huy, karakter” gibi manaları ifade etmektedir. Görüldüğü gibi ahlâk ve etik kavramları, sözlükte her ne kadar benzer anlamları ihtiva etse de bunlar, içinde yaşadıkları kültür ve medeniyetin kendilerine yüklediği anlamlarla farklı içerikler kazanmışlardır. Terim olarak ahlâk, bir kültür çevresi içinde kabul görmüş, belirlenmiş ve tanımlanmış değerler manzumesi ve amaçlarla, bu değerlerin nasıl yaşatılacaklarını, söz konusu amaçlara nasıl ulaşılacağını ortaya koyan kurallar öbeği veya bir insan topluluğunun belli bir tarihi dönem boyunca, belli türden inanç, emir, yasak,

norm ve değerlere göre düzenlenmiş ve söz konusu düzenlemeye bağlı olarak töreleşmiş, gelenekleşmiş yaşama biçimi olarak tanımlanabilir.¹

İslâm felsefesi bağlamında özel bir tanım yapmak gerekirse ahlâk, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri, huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu irâdeli davranışların bütününe ifade etmektedir.² Buna göre ahlâk filozofunun görevi, insanın ruhsal boyutunun yol açtığı olumlu ve olumsuz yönlerini ele alıp, bunlardan hareketle de bir hüküm ortaya koymasıdır. Demek ki ahlâk felsefesi, insan davranışlarını iyi ve kötü değerleri yönünden ele alan ve davranışlarımızın değerlendirilmesini yapan felsefe dalıdır.³

Ahlâk, hem teorik (nazari) hem de pratik (ameli) yönleri olan bir disiplindir. Her insan, yaşadığı toplumun değerlerini öyle veya böyle davranış ve söylemleriyle ifade eden bir özelliğe sahiptir. Toplum tarafından önemli olan ahlâkın pratik boyutudur. Çünkü birey ve toplum ilişkisi bağlamında düşündüğümüz zaman davranışların kabul görüp görmeme sorunu ortaya çıkmaktadır. Birey, toplum tarafından benimsenmiş dîn, örf, adet ve gelenek gibi değerlerle paralel davrandığı zaman kabul görür. Şu halde, toplumdan dışlanmamak için birey, bazen söz konusu değerlere önem atfetmese bile bunlarla yaşamının bir zorunluluk olduğunu bilir. İşte bu nokta da “değerlerin ne olduğu, nasıl oluştuğu, iyi ve kötü yönleri nedir?” gibi sorulara cevap veren ahlâk felsefesi devreye girmektedir. Öte yandan ahlâk, bireyin inandığı ve buna bağlı olarak da davranışlarını yansıtan bir kaideler bütünüdür. Ahlâk felsefesi de bireyin hayatında uyguladığı veya uygulamaya çalıştığı bütün değerleri felsefi argümanlarla analiz ederek; bunların doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde hüküm ortaya koyan bir disiplindir.⁴

Bu bakımdan denebilir ki, ahlâkçı olan düşünür ile ahlâk filozofu arasında fark vardır. Ahlâk düşünürü, sorgulamaya tabi tutmadan değerlerin iyi ve kötülüğü konusunda konuşurken; ahlâk filozofu ise değerleri kökeni itibariyle

¹ Ahmet Cevizci, “Ahlâk ve Etik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed.: Ahmet Cevizci), I, İstanbul, 2003, 117-118.

² Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, 2003, 18.

³ Hüsameddîn Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000, 43.

⁴ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 10.

ele alıp eleştirebilen kişidir. Mesela Hıristiyan, Müslüman, Musevi vb. dîn adamlarının kutsal metinlerden hareketle savundukları ahlâki değerler aslında çoğu defa o dînin mensupları tarafından sorgulamaya tabi tutulmadan kabul görülmektedir. Bununla birlikte bu tür ahlâk anlayışlarının başkaları tarafından kabul görmediği gerçeğini de ifade etmemiz gerekmektedir.

Bu açıdan ahlâk ile ilgili görüşlerin Batı düşüncesi içindeki tarihine genel olarak bakacak olursak, Antik Yunanda tabiatçı filozofların, ilgilerini tamamen tabiata çevirerek ahlâk konusuyla ilgilenmediklerini görürüz. Sofistler ki, düşüncenin yönünü insana çevirmişler ve insan merkezli bir düşünceden hareketle bilgi ve değer konularını gündeme getirmişlerdir. Ancak ahlâk felsefesini kuramlaştıran Sokrates olmuştur. Sokrates (M.Ö. 469-399), Batı düşünce tarihinde ahlâk felsefesinin ilk kurucusu ve aynı zamanda ahlâkın felsefi-kuramsal bir araştırmasına ciddi ve kapsamlı olarak girişen ilk kişidir.⁵ Sofistler, ahlâk problemini tamamen tikel bir bakış açısıyla ele alarak, değerleri tek tek insanlara indirgeyen rölativist bir ahlâk felsefesini savunmuşlardır. Onların duyumcu, öznelci ve görelci⁶ bilgi ve ahlâk felsefelerine karşı çıkan Sokrates, eylemlerin mutlak, nesnel ve tümel bir bakış açısıyla ele alınmasının zorunluluğunu ifade eden bir ahlâk felsefesini meydana getirmiştir. Ona göre tümel bilgi ve değerler, erdemli olmamızın kaynağını oluşturmaktadır. Bu bilgiyi pratik bir şekilde uygulayan kişi aynı zamanda mutlu da olacaktır.⁷

Sokrates'in öğrencisi olan Platon (M.Ö. 427-347) da, ahlâki değerleri, insan ve tabii âlemden ayrı mutlak anlamda bağımsız olarak kabul eden bir felsefe benimseyerek hocasının bu konudaki görüşlerini devam ettirmiştir. Ona göre ahlâki değerlerden mesela iyilik, iki artı iki dört eder şeklindeki matematik hakikate benzemektedir.⁸ Mutlak değerler, bireyin toplumda herkesle uyum içerisinde yaşamasını sağlar. Zaten bu özelliklere uygun olarak yönetilen böyle

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2005, 149.

⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi -Sofistlerden Platon'a-*, II, İstanbul, 2006, 51; Alasdair MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul, 2001, 20.

⁷ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu), İstanbul, 2006, 61.

⁸ Avrum Stroll, "Etik Kuramları ve Güçlükleri I", (Çev.: Mehmet Türkeri), *Tabula Rasa*, Yıl 3, Sy: 9 (2003), 110.

bir devlet de bilge, yiğit, ölçülü ve doğrudur.⁹ Platon'un öğrencisi Aristoteles'e (M.Ö. 334-322), gelince Platon'un tersine, ahlâki erdemleri rasyonel, duygusal ve sosyal bağlamdan kopararak ele almaz.¹⁰ Onda, madde ve formdan teşekkül etmiş olan insanın mutluluğu ancak beden ve ruh bütünlüğüyle mümkün olabilir. Ona göre insanda erdemlerin oluşması ya da insanların erdemli bir kişi olabilmesi için her türlü davranışın ifrat ve tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, "doğru olan orta"ya (itidal) uygun olması gerekmektedir.¹¹

İlk çağda hazcılığın savunucusu Epiküros (ö. 270), Kirene okulunun hazcılık öğretisini devam ettirerek, bedensel hazları duygusal hazlar, entelektüel hazları ise akli hazlar olarak ayırmıştır.¹² Ona göre birey, mutluluğu süreklilik arz eden ve bedensel isteklere dayalı duygusal hazlarda değil, her zaman mutlu olacağı ve kişiyi doyuma ulaştıracak akli hazlarda aramalıdır.¹³ Stoa okulu ise, insanın tabiatla karşılaşacağı bütün konularda pasif bir kabullenme felsefeleriyle bireye mutlu olmayı tavsiye etmişlerdir. Bu akım, evrenin her yerinde varlığını duyuran ve duyumsatan "yasa"ya göre yaşamayı kişinin birinci ödevi olarak görmüştür.¹⁴

İslâm dünyasına gelindiğinde ahlâk problemi, tamamen olmasa bile büyük oranda Kur'an ve hadisler ışığında ele alınmışsa da, bu konuda oldukça farklı görüşler de ortaya konulmuştur. Nitekim filozoflar, dîn ve felsefenin temel ilkelerini bir araya getirme noktasında çaba sarf etmişlerdir. Mutasavvıflar, meselenin mistik boyutuna yönelerek tamamen kendilerine has bir doktrin oluşturmayı başarmışlardır. Diğer taraftan kelâm âlimleri, bir yandan İslâm inanç prensiplerini savunma konusunda felsefecilerle mücadele ederken; diğer taraftan felsefenin temel argümanlarından da faydalanarak İslâm düşüncesine farklı bir boyut kazandırmışlardır.

⁹ Platon, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyyüboğlu-M.Ali Cimcoz), İstanbul, 2006, 125.

¹⁰ Hatice Nur Erkızan, "Aristoteles", *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed.: Ahmet Cevizci), I, İstanbul, 2003, 581.

¹¹ Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, III, İstanbul, 1991, 377.

¹² Doğan Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, İstanbul, 2004, 57.

¹³ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, (Haz.: A.Bâki Güçlü; Erkan Uzun; Serkan Uzun; Ü. Hüsrev Yolsal), Ankara, 2002, Stoacılık" md.,

¹⁴ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, "Stoacılık" md.,

Bazı batılı araştırmacılar tarafından asıl İslâm felsefesi olarak kabul edilen kelâm, İslâm âleminde felsefi konuları ilk defa gündeme getirmiştir. İlk dönem Müslümanlar arasında kimi mevcut tartışmalar, felsefenin İslâm dünyasına girmesiyle yeni bir boyut kazanmıştır. Kaderiyenin devamı sayılan Mu'tezile mezhebi, her konuda olduğu gibi ahlâk konusunda da *tevhid* ve *adl* prensipleriyle uyumlu bir felsefe geliştirmiştir. Mu'tezililer, "insan fiillerin yaratıcısıdır" tezini savunmuşlar ve buna uygun olarak insanın akıyla iyi ve kötüyü bilebileceğini kabul etmişlerdir. Buna karşın Eş'ariler ve Maturidiler ise fiillerin insana ait olduğu konusundaki görüşü *kesb* görüşlerine uygun olarak devam ettirmekle birlikte insanın iyi ve kötüyü akıyla bilemeyeceğini savunmuşlardır.¹⁵

İslâm felsefesinde ise ahlâk problemi, dînin temel kaynaklarıyla ve Yunan felsefesinin birikimiyle adeta bir sentez halinde ortaya konulmuştur. İlk İslâm filozofu olan Kindî (ö. 866), kozmolojik ahlâk anlayışı ile ahlâkı, felsefenin ameli yönü olarak kabul etmiştir. Deist bir kişiliğe sahip olan Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 925) ise, Sokratçı bir ahlâk anlayışını benimsemiş ve dîni bir referansa başvurmadan kendi görüşlerini Pagan felsefenin üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Onun bütün ahlâk nazariyesi, hevânın akıl tarafından kontrolüne başvurma üzerine odaklanmıştır.¹⁶ Adı geçen iki filozof, yani Kindî ve er-Râzî, ahlâkın bütün konularını ele alarak, sistemli bir ahlâk görüşü ortaya koyamamışlardır. Yani onlar, "üzüntüden kurtulma" veya "elemden kaçınma" üzerine kurulu ve fakat sınırlı bir ahlâk geliştirmişlerdir.

Bunlara karşın Fârâbî (ö. 950), felsefenin diğer konularında olduğu gibi ahlâk konusunda da ilk sistematik görüşleri ortaya koyan filozof olmuştur.¹⁷ Fârâbî, ahlâk ve mutluluk konusunda ruh ve ruhun kurtuluşuyla fazla ilgilenmemiştir. O, mutluluğu daha çok akıyla açıklamıştır. Zira ona göre bundan dolayı en güçlü fikri erdemle, en güçlü ahlâki erdem birbirlerinden

¹⁵ Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 2003, 64; Ayrıca bkz., Mustafa Çağrııcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul, 2006, 101-102.

¹⁶ Lenn E. Goodman, "Muhammed B. Zekeriyya er-Râzî", *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 249.

¹⁷ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, 2001, 55.

ayrılmazlar.¹⁸ Onu asıl ilgilendiren konu “heyûlani” seviyede bulunan insan aklının “bilfîl akıl” durumuna geçmesi ve “müstefâd akıl” düzeyinde hakikatleri bilme gücüne kavuştuktan sonra faal akıl ile birleşerek (ittisal) en yüce mutluluğu (es-sa’âdetü’l-kusva) kazanmasıdır.¹⁹ Fârâbî’nin ahlâk ve mutluluk ile ilgili görüşleri, İbn Sînâ tarafından devam ettirilmiştir.

İslâm dünyasında ahlâk problemini özgün bir şekilde ele alan ve bu yönüyle gerçek anlamda bir ahlâk filozofu sayılan İbn Miskeveyh (ö. 1030), ahlâk problemini sadece akıl ve ruha indirgemeksizin ele alan bir düşündürdür. Ona göre mutluluk, ona ulaşana göre bir iyilik ve onun için bir olgunluktur.²⁰ Filozof, ahlâkı Aristocu bir tarzda, ahlâki sağlığımızın geliştirilmesini, fiziki sağlığımızın geliştirilmesine benzer bir şekilde ele alır ve bunun, ahlâki dengemizi muhafaza için tedbirler alınmasının gerektiğini düşünür. Zira ona göre toplum hayatında yaşayan bireyin karşılaşacağı sorunlara bir çözüm geliştirmek, öncelikle ahlâk filozoflarının görevidir.²¹

İslâm düşüncesinin önemli simalarından biri olan Gazzâlî (ö. 1111), tasavvufî bir ahlâk anlayışını kabul etmesine rağmen onun ahlâk felsefesinin dîn, felsefe ve tasavvuf üçlemesinden meydana geldiğini kabul etmemiz gerekiyor. Ahlâk konusunda İbn Miskeveyh’in görüşlerinden etkilenen Gazzâlî’nin ahlâki değerleri ele alırken onların hiçbir surette belli bir illete bağımlı olmayacağını savunarak filozofları eleştirdiği görülmektedir. Gazzâlî için önemli olan, dînin öngördüğü ahlâkın orijinal şekliyle bireyde ve toplumda kendini göstermesidir. Bunun için Gazzâlî, ahlâk anlayışında filozoflardan faydalanmakla birlikte daha çok dîni metinlerden faydalanma yoluna gitmiştir.²²

İslâm dünyasında belki de görüşleri üzerinde en fazla tartışma konusu olan sûfilerden biri olan İbn Arabî (ö. 1240) ise, ahlâk konusunda dîni kaynaklardan hareketle kendine has bir tasavvuf öğretisini geliştirmiştir.

¹⁸ Ebu Nasr Muhammed b. Tahrân b. Uzlug el-Fârâbî, *Tahsilü’s-saâdes*, (Mutluluğun Kazanılması), (Çev.: Ahmet Arslan), Ankara, 1999, 76.

¹⁹ Mehmet Aydın, “Ahlâk”, *DİA*, II, İstanbul, 1989, 11.

²⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub b. Miskeveyh, *Ahlâki Olgunlaştırma*, (Çev.: A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç), Ankara, 1983, 73.

²¹ Oliver Leaman, “İbn Miskeveyh”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 302.

²² Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 152.

Düşünür, diğer konularda olduğu gibi ahlâk felsefesini de vahdet-i vücud anlayışıyla paralel olarak ele almıştır. Ona göre insanın yapıp ettiklerinin bütün kaynağı Külli irâde oluşturmaktadır. Kul, bütün fiillerinde ilâhi irâdeye uygun olarak hareket etmektedir. Bundan dolayı da bütün günah ve kötülükler Allah'ın ezeli ilim ve irâdesine uygun olarak vukû bulmuştur.²³

Bir başka ünlü mutasavvıf Mevlânâ (ö. 1273) ise, kendisinden önceki mutasavvıflardan hareketle insan merkezli bir ahlâk anlayışıyla ahlâk ve ahlâki değerlere farklı bir renk kazandırmıştır. Onun düşüncesinin iki boyutu vardır. Birincisi Hak; diğeri ise ondan gelen ve sahip olduğu hazinenin kıymetini bilmeyen insandır. Ona göre insanı bilmenin yolu, onun özünü araştırmaktan geçer. Neticede mutasavvıflar, farklı görüşler ortaya koymuş olsalar bile hepsi de Allah'a ulaşma, yakınlığına nail olma ve mârifetiyle mesut olma hususunda hemfikirdirler.²⁴

Ahlâk konusunda görüşlerini ortaya koymaya çalışacağımız Hâris el-Muhâsibî (ö. 857), ahlâk konusunu ele alırken öncelikle insan ve onun güçlerinin tahlilini yapmaktadır. İnsanın mahiyeti, ona göre son derece önemlidir. Çünkü onda insan, yüce Yaratıcının bu âlemde kendisine en fazla değer verdiği varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Göreceğimiz üzere, hayatı boyunca etkisinde kaldığı tasavvufi düşünceyi savunan Muhâsibî, bu düşüncesini dîn, felsefe ve tasavvuf kaynaklarından faydalanarak sistematik bir hale getirmeyi başarmış bir sûfidir. O, yaşadığı II. ve III. asırlarda, İslâm dünyasının karşılaştığı siyasi, sosyal ve dîni çalkantılara şahit olmuş bir şahsiyettir. Dönemin kelâm ve hadis ekolleriyle bir fikir çatışması yaşamış ve kendi tasavvuf ve fikir ekolünü kurmayı başarmış Muhâsibî, ne Mu'tezile gibi her şeyi insana indirgeyen bir bakış açısını kabul etmiş ne de dönemin büyük imamı Ahmed b. Hanbel'in (ö. 855) görüşlerini kabul etmiştir. Kelâm, felsefe ve tasavvuf motiflerini bir araya getiren düşünür, bundan dolayı da özellikle ehl-i hadis tarafından çok yerilmiştir. Ayrıca dönemin ünlü sûfisi Seri es-Sakati'nin (ö. 910), Cüneyd-i Bağdadi'ye (ö. 909) Muhâsibî'nin ilmini ve edebini alıp kelâm görüşlerini ve reddiyelerini

²³ Tefvik et Tavîl, "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)* içinde, (Çev.: Tahir Uluç), İstanbul, 2007, 131.

²⁴ Hasan el-Benna, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Âyetullah Güneş-Cuma Karan), İstanbul, 2008, 77.

bırakmasını söylemesi, onun kelâma yönelmesinden dolayı bazı sûfiler tarafından da hoş karşılanmadığını göstermektedir.²⁵

Yine ileride ayrıntılarını göreceğimiz üzere Muhâsibî, tasavvuf ve bu bağlamdaki ahlâk görüşlerini dîni referanslardan hareketle ele almaktadır. O, tasavvufta: “Kur’ân ezberlemeyen ve hadis derlemeyenin peşinden gidilmez. Çünkü bizim bilgimiz Kur’ân ve Sünnetle kayıtlıdır” demektedir.²⁶ Ona göre ahlâk denilen şey, insanın anlam arayışında kendisine yanlışlara kapılmamasını sağlayan en önemli disiplindir. Ahlâk, öncelikle insanı tanımlar ve onun sahip olduğu bütün özelliklerini ele alır. Bu bağlamda akıl, nefis, düşünce gibi güçler anlaşılmadan insana ahlâk konusunda bir bilgi vermemiz ve daha doğrusu bilgilerimizin bir anlam ihtiva etmesi mümkün değildir.

Dolayısıyla burada öncelikle belirtelim ki, Muhâsibî’yi diğer sûfilerden ayırt eden en önemli özelliği, onun akla itimat etme noktasındaki tavrıdır. Ona göre akıl, Allah’ın doğuştan insanların mayasına kattığı tabii bir güçtür. Bu gücün mahiyeti gözlem yöntemiyle bilinmeyeceği gibi duyu verileri ile de bilinemez. Aklın ne olduğunu Allah insanlara yine kendi akıllarıyla bildirmiş, onlar da Allah’ın varlığını ve kendileri için neyin yararlı, neyin zararlı olduğunu bu akıl sayesinde bilmişlerdir.²⁷ Görüldüğü gibi Muhâsibî, akıllı insanın hakikati anlama ve kavrama konusunda son derece önemli bir kabiliyet olarak kabul etmektedir. Bu görüşüyle o, mutasavvıfların akıllı önemsemeyen görüşlerine karşı çıkarak tasavvuf anlayışına da yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu noktada düşünürün, aklın salt bir mârifet olduğu görüşüne de karşı çıktığını görüyoruz. Ona göre akıl, başlı başına bir cevherdir. Şu halde akıl bir seciye ve bir yetidir. Mârifet ise akıldan meydana geldiği için aklın bir sonucudur.²⁸

Muhâsibî’ye göre nefis, gizli bir tutku²⁹ ve aynı zamanda iyi ve kötü olanı seçme kabiliyetine sahip bir güçtür. Ancak nefis, belli bir eğitime tabi

²⁵ Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 14.

²⁶ Veysel Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi”, *Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü’l Kur’ân* içinde (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 64.

²⁷ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, 32.

²⁸ Veysel Akdoğan, “Maiyetü’l-Akl ve Hakikatu Ma’nahu Şerh, Tahlil ve Fehmü’l-Kur’an ile İlgisi”, *Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü’l Kur’ân*, içinde (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 157.

²⁹ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, Thk. Hayri Saîd, ty. 125; bkz., *Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye -nefs Muhasebesinin Temelleri-* (Çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük), İstanbul, 2004, 290.

tutulmadan onun iyi olanı seçmesi mümkün değildir. Zira nefis denilen cevher, kötülüğe meyilli ve farkında olmadan hata yapma özelliğine sahip bir melekedir. İnsan kalbine bazı ilhamlar gelir. Bu çağrı ve sesler, kişiyi herhangi bir eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir faaliyet içerisine sokmaya çalışırlar. Ona göre bu hissiyatların kökeni Allah, şeytan ve nefstir. Şüphesiz Allah, her halükarda iyi ve güzel olan şeyleri yapma konusunda insanın kalbine güzel hisler bırakır.

Ancak nefis ve nefsin isteklerini dürtten şeytan, insanı kötülüklere, boş uğraşılara (masiyet) düşürmek için de elinden geleni yapar. Bu noktada insana düşen dîn ve dînin ilkelerine sıkı sıkı sarılmaktır. Amaç ise, bu şekildeki insan tabiatına karşı direnmektir. Böylelikle Allah'ın yasaklarından uzak kalabilir, emirlerini yerine getirebilir.³⁰

Böylece Muhâsibî, insani zaafiyetleri aşma konusunda dînsel emir ve terimlere başvurmaktadır. Ona göre bireyin insani vasfa uygun olarak hareket etmesi, dînin kurallarına uyup uymama meselesi ile ilgilidir. Göreceğimiz kibir, haset, riyâ ve böbürlenme gibi haller kişide bir hastalık olduğunun belirtileridir. Bu hastalık, Allah ve onun resullerinin bize bildirmiş olduğu hakikati anlamamanın vermiş olduğu bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. Nefsi, kötülüklerden arındırmanın yolu, onu eğitmektir. Nefis muhasebesinde başarı sağlamak için kitap ve sünnete dayalı mârifet şarttır. Bu konuda ahlâkta farklı terminolojiyle erdemler altında incelenen niyet, irâde, şehvetleri terk, tövbe, halvet, riyâzet, zikir, tefekkür, takvâ, murakabe ve verâ gibi unsurları da gerekli görmektedir.³¹

Burada şunu belirtelim ki Muhâsibî'ye göre ahlâk, dîn ve nefsin tanınmasıyla ortaya konulan bir gerçektir. Bu nedenle düşünür, nefis ve insanın diğer hasletleri üzerinde çok ayrıntılı bir şekilde durur. O, nefsi ve onun temayülleri ile ilgili geniş tahliller yapar ve onun itaat altına alınmasıyla ilgili tedbirleri de sıralar. Ona göre bireyin tek amacı, büyüen eylemlerinde Allah rızasına nail olma hedefi olmalıdır. Ahlâk, bu anlamda Allah'ın emir ve yasaklarını ifade eden bir hayat rehberidir. Bu hayat rehberini bize bildiren

³⁰ Abdülhalim Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 2005, 161.

³¹ Erginli, "Muhâsibî", 14.

Allah'tır. Dolayısıyla Allah, Âdem'i ve Âdemoğullarını kurtarmak istemiş, kendilerine seciye olarak akıl, beyin ve kavrayış yetisi lutfetmiştir.³² Peygamberler de insanlara örnek olsun diye Yüce Allah tarafından seçkin kişiler olarak görevlendirilmiş ve bütün insanların bunları örnek almaları istenmiştir. Muhâsibî, hayır ve şer kavramlarını da dîni terminolojiye dayandırarak açıklar. Ona göre hayır, Allah'ın emrettiklerini; şer denilen şey de yasakladıklarını ifade eden kavramlardır. Demek ki dîn, iyi veya kötü bir ahlâka sahip olmanın temel ölçütlerini ortaya koyan temel ve en önemli ilke; akıl ise bu gerçekliği anlama ve idrak etme noktasında kişiyi doğru olan yola ulaştırma noktasında en önemli cevherdir.³³

Son olarak Muhâsibî'nin bireyin kurtuluşunu amaç edinen nazariyesi dînsel kökenlidir. Ancak şu da bir gerçektir ki, somut âlem gerçekliğini bu bağlamda, bir hayâl mahsulü olarak görmeden her şeyi Allah'ın irâdesiyle açıklayan Muhâsibî, bu nazariyesini meydana getirme konusunda felsefe, kelâm ve özellikle tasavvufi terimlere büyük ölçüde yer vermektedir. Sonuç olarak, çok genel bir şekilde değindiğimiz ahlâk felsefesinin klasik dönem tarihi ve sonrasında İslâm düşünce çevrelerinde geliştirilmiş ahlâk görüşleri içinde acaba Hâris el-Muhâsibî'nin ahlâk görüşünün ne tür bir yeri vardır? Özellikle İslâm ahlâk görüşleri içindeki yeri nedir? Acaba ahlâkı nasıl ele almış ve ne tür bir terminoloji kullanmıştır. Genelde kabul edildiği gibi onun bu bağlamdaki görüşlerini sadece tasavvuf geleneği içinde mi değerlendirmemiz gerekmektedir? Akıl konusundaki güçlü vurgularının anlamı nedir? Kısaca o ahlâkı nasıl ele almakta, temellendirmekte ve bu çaba içinde dîne ne tür bir rol biçmektedir.

İşte bu çalışmamızda bu ve benzeri soruların cevabını bulmaya çalışacağız. Ancak bunun için öncelikle Muhâsibî'nin ahlâk görüşünün, ahlâk felsefesinde ahlâk konularının ele alınış şeklini takip ederek geniş bir tasvirinin ortaya konması gerekmektedir. Nitekim bizde çalışmamızı temel olarak beş bölüme ayırıp bu tasviri yapmaya çalıştık. Genel olarak ahlâk ve etik kavramları arasındaki ayrımı yaptıktan sonra etik türleri ile ahlâkı temellendirme biçimlerini araştırmamızın ikinci bölümünde ele aldık. Üçüncü bölümde, İslâm düşüncesi

³² Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 258.

³³ Hâris el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müstersîdîn*, Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Beyrut, 1995, 235.

başlığı altında kelâmcı, mutasavvıf ve filozofların ahlâk görüşlerine yer vererek elimizden geldiğince bunları karşılaştırmaya çalıştık.

Yine aynı bölümde “Kelâm Ahlâkı” başlığı altında Mu’tezile, Eş’arîler ve Maturidîler’in, “Felsefi Ahlak” başlığı altında İslâm filozofları, Kindî, er-Râzî, Fârâbî, İbn Miskeveyh’in ahlâk teorilerini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık. Aynı bölümün üçüncü kısmında ise “Tasavvufî Ahlâk” başlığı altında Gazzâlî, İbn Arabî ve Mevlânâ’nın ahlâk ile ilgili görüşlerine yer verdik.

Çalışmamızın dördüncü bölümünde araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden Hâris el Muhâsibî’nin hayatı, eserleri ve onun tasavvuftaki yeri ve önemini ele aldık. Yine onun ahlâk görüşünün tasavvufî ahlâk içindeki yerini tespit etmeye çalıştık. Son bölümde yani beşinci bölümde ise Muhâsibî’nin dîn, nefis, akıl, kalp, mârifet kavramlarının ahlâki açıdan açıklamasını yaptıktan sonra erdem ve erdemsizliklerin uzun bir tahliline yer verdik. Ahlâk teorisinde son derece zengin bir terminoloji kullanan Muhâsibî’nin kullandığı terimleri açıklama ve ayırt etme noktasında azami bir gayret sarf ettik ve mümkün olduğunca açık bir dille bunları izah etmeyi denedik. Sonuç kısmında ise çalışmamızın girişinde sorduğumuz soruları göz önüne alarak Muhâsibî’nin ahlâk görüşünün bir değerlendirmesini yapmaya çalıştık.

2. AHLÂK ve AHLÂKIN TEMELLENDİRİLMESİ

2.1. Ahlâk ve Ahlâk Türleri

2.1.1. Ahlâk ve Etik

Ahlâk, insanın varoluşundan beri anlam verilmeye çalışılan ve toplumsal hayatın her boyutunda karşımıza çıkan bir gerçekliği ifade eder. Ahlâki buyruk, insanlık toplumunda bir insan olma emri olduğu için her kültürdeki ahlâk anlayışı da doğal olarak bireylerin hayatlarına farklı bir bakış açısı kazandırarak onların eylemlerine yön verir. Birey, çoğu zaman kendi düşünce ve fiillerini ahlâki ilke, gerçeklik ve standartlarına göre oluşturma zorunluluğuna sahiptir.³⁴

Ahlâki gerçeklik, sadece bireyle veya bireyin düşünce ve önyargılarıyla sınırlı bir gerçeklik değildir. Her ne kadar ahlâkı yaşamaya ve ahlâki terimlere insanlar tarafından farklı bir anlam verilse bile, bu kurallar bütün farklılığa rağmen herkesin benzer bir şekilde toplum hayatında hareket etmelerini sağlamaktadır. Bütün bu farklara rağmen, ahde vefasızlık, ihanet gibi hususlara, yalancılık, hırsızlık, cinâyet gibi davranışlara karşı gösterilen tavırların özünde büyük benzerlikler ve bu davranışları mahkûm eden hükümler bulunmaktadır.³⁵ Bu nedenle ahlâkın öznel olduğunu savunanlar yanında nesnel olduğunu savunanların da güçlü argümanları vardır.

Ahlâk ve etik kavramlarının terminolojik bir analizini yaptığımız zaman her iki kavramında aslında benzer anlamlar ihtiva ettiği görülmektedir. Türkçe'de, Arapça “seciye”, “dîn”, “tabiat” anlamına gelen *hulk* sözcüğünden türeyen bir sözcük olarak kullanılan³⁶ ahlâk, bir kişinin, bir grubun, bir halkın, bir toplumsal sınıfın, bir ulusun, bir kültür çevresinin belli bir tarihi dönemde yaşamına giren ve eylemlerini yönlendiren inanç, değer, norm, buyruk, yasak ve tasarımlar topluluğu ve ağı olarak tanımlanmaktadır.³⁷

³⁴ Bkz., Paul Tillich, *Ahlâk ve Ötesi*, İstanbul, 2006, 14.

³⁵ Henry Hazlitt, *Ahlâkın Temelleri*, (Çev.: Mehmet Aydın-Recep Tapmaz), Ankara, 2006, 9.

³⁶ Hüsameddin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, ty, 11.

³⁷ Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, 17.

Felsefe tarihi boyunca düşünürler, birey ve toplum için bağlayıcı bazı değerleri oluşturma çabasına girmişlerdir. Ancak bütün bu insani gayretin başarısızlıkla sonuçlandığına şahit oluyoruz. Dîn, siyaset ve hukuk ahlâklarının amacı zaten değişik eğilimlere sahip olan insanların bir araya gelmesini sağlayarak benzer buyruklar altında rölativizme kaçmadan onların yaşamasını sağlamaktır. Ancak bu buyruklarda bile bazen herkes için genel geçer değerlerin olmadığını görüyoruz. İşte bu noktada felsefenin bir dalı olan ahlâk felsefesi yani etik, devreye girmektedir.

Etik sözcüğü Grekçe “ethos”, *moral* sözcüğü ise Latince “mos” sözcüklerinden gelir ve “ethos” da, “mos” da, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vd anlamlarına gelir.³⁸ Birey, kendi şahsında içselleştirerek benimsediği ve uyguladığı ahlâki değerler üzerinde düşünür, hüküm koyar ve en önemlisi bunları başkalarına aktarma ihtiyacı hissettiğinde bu normal ahlâki davranışı aşır ahlâk felsefesi yoluna girmiştir demektir. Şu halde ahlâk felsefesi, zorunlu olarak metafiziktir³⁹ ve ahlâk filozofu da ahlâki olgunun mahiyeti üzerinde durarak bu konudaki müspet ve menfî görüşlerini ortaya koyan kişidir. Dolayısıyla ahlâk problemi üzerinde düşünme, tartışma, soruşturma, ahlâki hayata dair bir araştırma ve tartışma olarak ifade ettiğimiz ahlâk felsefesine katkı yapanlar, daha ziyade filozofça düşünebilen etik düşünürlerdir.⁴⁰

2.1.2. Ahlâk Türleri

Ahlâk teorileri kimi belirgin nitelikleri bakımından birbirinden farklılık arz etmektedirler. Bu farklılıklar göz önüne alınarak bir sınıflamaya tabi tutulmuştur ki, bunlardan üçü en kapsayıcı olanlardır: Betimleyici etik, Normatif etik ve Metaetik.

Deskriptif olarak da ifade edilen *betimleyici* etik, bilimsel bir bakış açısıyla ahlâk ve ahlâki değerleri ele almayı öngörmektedir. Bu etik türünde ahlâk ve ahlâki değerlerin birey açısından ne anlam ifade ettiği ile ilgilenilmez.

³⁸ Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, 23.

³⁹ Skirbekk-Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, 272.

⁴⁰ Cevizci, "Ahlak ve Etik", 118.

Buna göre önemli olan norm, ilke ve değerlerin bilimsel bir açıdan değerlendirilip bunların sonuçları üzerinde bir yargıya varmaktır. Bütün bilgilerimizin kaynağı, analitik ve sentetik olduğuna göre hepsi de bir değerden ziyade bir olguyu ifade eder. Ahlâki değerlerin analitik veya deneysel yöntemlerle doğrulanabilir veya yanlışlanabilir özelliği yoktur. O halde değerlerin bilgisi diye bir şey olamayacağına göre filozofun görevi, bu değerler üzerinde bir norm ve ilke oluşturma yerine değerlerin birey ve toplum hayatına nasıl yansıdığıyla ilgilenmektir. Zira bu, bilimsel değil de, felsefi bir sorundur.⁴¹

Bu etik türünde, insan eylemlerinin nasıl olması gerektiği veya değerlerin “iyi” ile “kötü”lüğü üzerinde durulmaz. Bir bilim adamı gibi filozof denilen insanlar, ahlâki değer ve inançları objektif bir yöntemle herhangi bir yaptırım ifadesi belirtmeden ele aldığı zaman ahlâk felsefesi asıl görevini yapmış olur. Çünkü bilimin amacı örneğin, “iyi”yi tanımlamak değil, bir toplumda insanların “iyi”den ne anladıklarını deneyim yoluyla saptamak ve “iyi”ye yüklenen bu anlam doğrultusunda insan eylemlerinin nasıl belirlendiğini saptamak, eylemleri nedenlerine göre açıklamaktır.⁴²

Normatif etik ise, birey ve toplum hayatında ortaya konulması gereken ahlâki değerlerin temellendirilmeye dayalı bir niteliğe sahiptir. Ahlâk felsefesinin görevi, sadece ahlâki değerlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını ortaya koymak değildir. Ahlâk filozofu, içinde yaşadığı toplumun bütün sorunlarına karşı duyarlı olmak durumundadır. O halde bir ahlâk filozofunun en önemli görevi, toplum hayatı için son derece önemli olan değerlerin birey açısından uygulanabilirliği veya uygulanmazlığı üzerinde durmaktır. Ahlâk felsefesi, bir bilim olmadığına göre kendi konularını sadece bilimin olgularıyla da sınırlı tutamaz.

Normatif etik, insanlar için hangi değer iyi olduğu konusunda bir rehberlik işlevi gördüğüne göre, adil bir toplumun hangi unsurları içermesi gerektiğini mütalaa eder. Bir insanı ahlâken iyi kılan şeylerin neler olduğunu sorgular, söz gelimi kürtajın, ötenazinin, ölüm cezasının vs. ahlâken doğru olup

⁴¹ Ahmet Cevizci, *Etîğe Giriş*, İstanbul, 2002, 7.

⁴² Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, 144.

olmadığını tartışır.⁴³ Normatif etiğin üç boyutlu bir yönü vardır: Birincisi, ahlâki değerlerin nasıl ve hangi durumlarda uygulanmasıyla ilgili ilgilidir. İkincisi, belirlenen ahlâki ilke ve değerlerin toplumsal hayatta nasıl uygulanacağı ile ilgilidir. Üçüncüsü ise ortaya konulan değerlerin niteliği ile ilgili problemdir. Ancak normatif etik, her ne kadar bütün insanlar için bir ahlâki norm oluşturma çabasına girse bile bunun bir yerde bazı sorunlarla karşılaştığını görüyoruz. Örneğin, “Tüm insanlar en yüksek derecede hazza ulaşmaya çabalarlar.”; “Kendî için isteyeceğin yasa, başkalarının da isteyebileceği bir yasadır.” gibi normatif buyruklar şöyle dile getirilmeliydiler: “Tüm insanların en yüksek derecede hazza ulaşmaları gerekir”; “Herkes kendi çıkar ve yararını gözetmelidir.”⁴⁴

Metaetike gelince, *Meta-Etik* terimi özellikle Anglo-Sakson felsefe çevrelerinden çıkmış bir terimdir.⁴⁵ XX. yüzyılda ortaya çıkan ve felsefi konuları yeni bir yöntemle ele alan metaetike göre felsefenin biricik görevi dilin mantıksal analizini yapmaktır. İnsanlar için iyi ve kötünün ne olduğu konusunda bir yargıya varmak ahlâk felsefecilerinin görevi değildir. Herkes için bir ahlâki norm oluşturamayacağımıza göre filozofun görevi, ahlâk alanına giren kavramları, ahlâki yargıları analiz etmek, ahlâki davranış ölçütlerini tartışmak ve bu kavramların anlamlarını açıklığa kavuşturmasıdır.⁴⁶

Metaetiği savunan düşünürler, “yalan kötüdür”, “haz iyidir” gibi normatif ahlâkın norm ifade eden buyruklarıyla ilgili herhangi bir hüküm ortaya koymazlar. Bunlar, daha çok ahlâki değerlerle ilgili kavramlar üzerinde analizler yaparak bu kavramların içerdiği anlamların mahiyeti üzerinde durarak; ahlâki değerlere yüklenen kavramların birey ve toplum açısından nasıl bir algılama ve uygulayabilme imkânına sahip olduğunu tespit etmeye çalışırlar. Metaetik daha çok metaetikin ilke ve kuralları üzerinde durarak, bunların tahlilini yapar. Kant’ın (ö. 1804) ödev ahlâkı, bir normatif etik örneğini oluşturmaktadır. Kant, aslında insanın psişik yönünden yararlanarak evrensel bir ahlâk yasasını oluşturmak istemiştir. Hâlbuki her insanda ahlâki buyruklara uyma ile ilgili bir

⁴³ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 8.

⁴⁴ Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, 140-141.

⁴⁵ Özlem, *a.g.e.*, 142.

⁴⁶ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 8.

itaat duygusunun ve boyun eğme eğiliminin bulunduğunu, onun evrensel olduğunu kanıtlamak olanaklı değildir.⁴⁷

Neticede betimsel etik anlayışında önemli olan, ahlâkı ve ahlâki değerleri bilimsel bir perspektifle ele alıp ahlâki buyrukların birey ve toplum açısından ne anlam ifade ettiği ile ilgili bir sonuca varmaktır. Normatif etik ahlâkın sadece teorik boyutuyla ilgilenmeyip pratik bir şekilde ahlâki kuralların toplum tarafından uygulanmasının son derece önemli olduğuna yönelik bazı görüşler ortaya koyar. Metaetikte ise ahlâki değerlerin mahiyeti ve toplum açısından ne ifade ettiği gerçeğiyle ilgili herhangi bir hüküm ortaya konulmaz. Sadece ahlâki kavramların anlamının dil ve ahlâk ilişkisi içinde analizi ile ilgilenir.⁴⁸

2.2. Ahlâki Temellendirme Biçimleri

Ahlâki temellendirme biçimlerinin araştırılacağı ahlâk türü, normatif ahlâk teorileridir. Zira diğer türleri için böyle bir şey söz konusu değildir. Normatif ahlâk teorileri farklı şekillerde temellendirilirler.

Etik temellendirmenin birinci çeşidi *kozmojik* temellendirmedir. Evren, varlık, ahlâk ve olgunun iç içe olduğu bu temellendirme biçimine ilk çağda Grekler'de rastlanmaktadır. Onlara göre evrende bir akıl, *logos* vardı ve *logos*'un hükmettiği bu evren, “akılsal düzene sahip evren” anlamına gelmek üzere, *kozmos* olarak adlandırılıyordu.⁴⁹ İlk çağ teoloji dünya görüşünde evrenin canlı olduğuna inanılmıştır. Herşey, evren içinde bir amaca hizmet ederek yaratılmış ve bu bağlamda *makro kozmos* olan evrenin küçük bir örneğini oluşturan ve *mikro kozmos* olarak ifade edilen insanın bu amaca uygun olarak hareket etmesi en önemli görev olarak kabul edilmiştir. Buna göre Tanrı'nın bir doğal uzantısı olan bu evrendeki düzene uymak en büyük erdemdir. İlk çağ Yunan düşünürleri ile bazı akımlarda bu ahlâki temellendirmenin sistematik bir şekilde ortaya konulduğunu görüyoruz. Bunun en iyi örneği, Kinikler ve

⁴⁷ Özlem, *Etik -Ahlâk Felsefesi-*, 146.

⁴⁸ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 11.

⁴⁹ Cevizci, *a.g.e.*, 11.

Stoacıdır.⁵⁰ Onların ahlâk ilkesi olan "tabiatla uyum içinde yaşama", bu tür bir temellendirmeye dayanmaktadır.⁵¹

Ahlâki temellendirmenin ikincisi daha çok Ortaçağda görülen *teolojik* temellendirme. Teolojik temellendirmede esas olan Tanrı'nın emir ve yasaklarına uymaktır. Bu yolu seçenler iyiyi Tanrı'nın irâdesiyle uygunluk içinde olmak olarak anlarlar.⁵² Buna göre Tanrı, bu dünyada herkes için bağlayıcı bazı hükümler ortaya koymuş ve bu buyruklara bağlı olarak insanların yaşamalarını istemiştir. "İyi", Tanrı'nın kutsal irâdesi, onun buyruklarıdır. Bu nedenle Tanrı kaynaklı bu normlara uyan insanlar, hem bu dünyada hem de diğer dünyada mükâfatlandırılacak; bunlara uymayanlar ise aynı şekilde her iki dünyada da cezaya çarptırılacaktır. Dîni kaynaklara bağlı olarak dîn adamı ve felsefeciler, kendi dînleriyle paralel bir ahlâk felsefesini oluşturmayı başarmışlardır.⁵³

Ahlâki temellendirmenin bir diğeri ise *antropolojik* temellendirme. Bu temellendirme, insanın özü itibariyle kendine yeterli bir varlık olduğu gerçeğinden yola çıkmaktadır. Bu temellendirme biçiminde, insanın iki önemli boyutu olan akıl ve duygu üzerinde durulmaktadır. Bu temellendirme biçiminin en katı şekline göre Tanrı ve evren kurallarının insan için hiçbir bağlayıcı yönü olamaz. Çünkü insan denilen varlık, kendi ahlâk yasasını oluşturacak bir potansiyele sahiptir. Akıl, sosyal boyutlu olan insanın hemcinsleriyle ve diğer varlıklar ile ilgili ilişkilerinde insana aydınlatıcı bilgiler verebilecek bir güce sahiptir. İnsanın doğal yapısı da esasen insana dayalı bu kuralları yerine getirme konusunda herhangi bir sorun yaşamayacağına göre insan için en iyi ahlâk, antropolojik gerçeklikle ele alınmış ahlâktır. Dolayısıyla ahlâka göre "iyi", insanın doğal ve toplumsal gereksinimlerini en uygun şekilde gidermesinde ölçüt olan şeydir.⁵⁴ İlk çağ Yunan felsefesinde Sokrates'in, Kirene ve Epiküros'ün daha sonraki dönemlerde ise Kant'ın niyet ya da ödev etiğiyle S. D. Ross ve A. C.

⁵⁰ Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Stoacılık md.

⁵¹ Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 52.

⁵² Erdem, *a.g.e.*, 52.

⁵³ Özlem, *Étik -Ahlâk Felsefesi-*, 26.

⁵⁴ Özlem, *a.g.e.*, 28.

Ewing gibi Oxford ve Cambridge deontolojistlerinin görev etiği bu kategori içine girer.⁵⁵

Ahlâki temellendirmenin son bir türü de toplumsal hayatın gerçeklerine dayalı *sosyolojik temellendirme*dir. Bu temellendirme, Orta çağdan sonra ortaya çıkmış ve kaynağını antropolojik temellendirme biçiminden almıştır. Büyük oranda ilhamını materyalist ve deneyci felsefeden alan bu akım, dîni ve idealist felsefeye karşı maddeci ve her şeyi insana ve insanın temel gereksinimlerine indirgeyen bir ahlâk felsefesini ortaya koymuştur. T. Hobbes ve J. Locke'la başlayıp, XX. yüzyılda J. Rawls'a kadar uzanan bu gelenek⁵⁶ bireyin mutluluk kaynağını toplumsal faktörlerde aramanın daha mantıklı olduğunu iddia ederek; bu bağlamda insan merkezli bir ahlâkın, insanın bireysel ve toplumsal hayattaki bütün sorunlarını giderebileceğini düşünmüşlerdir.

⁵⁵ Cevizci, *Etiğe Giriş*, 19.

⁵⁶ Cevizci, *a.g.e.*, 20.

3. İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE AHLÂK

3.1. Kelâmi Ahlâk

3.1.1. Mu'tezile

İslâm dünyasında akli ilimlerinde öncülüğünü yapan Antik Yunan felsefesine ilgi duyan Mu'tezile alimleri, ahlâk dâhil diğer bütün alanlarda kendilerine has bir doktrin oluşturmayı başarmışlardır. Mu'tezile, diğer konularda olduğu gibi ahlâk konusunda da akli yöntemleri savunmuşlardır. Mu'tezile mezhebine göre ahlâk denilen değer, başlı başına var olan ve tabiatı itibariyle dînden ayrı asli bir gerçektir. Dîn, ahlâkın özünü oluşturmaz. Çünkü ahlâk veya ahlâki değerler, insanın yaratılışında fitri olarak mevcuttur. Vahiy, insan tabiatına ve aklına daha önce yerleştirilmiş bilgi ve değerleri insanlara hatırlatma işlevine sahiptir. Dîn, insan potansiyelinde mevcut değerleri dışa yansıtma konusunda insanlara belli bir sorumluluk yüklemektedir.⁵⁷

Muhaliflerine karşı deontolojik denilebilecek bir ahlâk teorisini savunan Mu'tezile bilginleri, doğru (hüsn) ve yanlışın (kubuh) akıl yoluyla bilinebilmesinin ve doğruya uyup yanlıştan sakınmanın zorunlu olduğu konusunda da uzlaşırlar.⁵⁸ Ahlâki hükümleri akli ilkelere dayandıran bu ekol,⁵⁹ Allah'ın kullarına bir lutfu olan akıl sayesinde, iyi ve kötü olan her şeyin açık ve net bir şekilde insanlar tarafından bilinebileceğini savunuyorlardı. Mu'tezile'nin beş prensiblerinden ikisi olan "tevhîd" ve "adâlet", bu mezhebin düşünce sisteminin temelini oluşturmaktadır.⁶⁰

Bu temellendirmeye göre Mu'tezile, Allah'ın akla aykırı bir şeyi emredemeyeceğini, yâhut yarattıklarının iyiliğini hiç düşünmeksizin hiçbir şey yapamayacağını ileri sürmüştür.⁶¹ Mu'tezile bilginleri, Allah'ın kulları için iyi olanı yaratmasının zorunlu olduğunu ve bu durumun Allah'ın adaletine uygun

⁵⁷ Bkz., Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), İstanbul, 2004, 55 vd.

⁵⁸ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 55.

⁵⁹ Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezilî Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Samsun, Sy: 12-13, 245.

⁶⁰ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 98.

⁶¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Kasım Turhan), İstanbul, 2004, 73.

olduğunu; tam tersi bir durumun ise Allah'ın “*adl*” sıfatına aykırı olacağını savunmuşlardır. Nitekim Mu'tezili bir âlim olan Kadı Abülcebbar (ö. 1025) *adl* kavramını, Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri asla yapmaması şeklinde tanımlamaktadır.⁶² Onların adalet kavramına çok önem vermelerinin iki sebebi vardır: Birincisi Allah'ın mutlak ve müteal ahlâki kemalini her türlü eksiklik şaibesinden uzak tutmak; İkincisi de insanın dîni, ahlâki vs. yükümlülük ve sorumluluklarını mantıki bakımdan tutarlı bir ahlâki zemin üzerine, başka bir deyişle irâde hürriyeti temeline oturtmaktadır.⁶³

Mu'tezile'ye göre Allah, zatı itibariyle iyi varlık olduğu için, peygamberler vesilesiyle insanlara iyi olanı emreder, kötü olandan sakınılmasını hatırlatır. Bir misal vermek gerekirse, akıl, yalanın kötü bir huy olduğu hükmünü verir, Allah da kabih olan bir şeyi işlemez.⁶⁴ Bu, Eşari ve Maturidîler'in bu konuyla ilgili görüşlerinden farklıdır.

Ayrıca insan irâdesini yok sayan Cebriye mezhebinin görüşlerini de⁶⁵ kabul etme ki, Mu'tezile, bunun yüce yaratıcının zorunlu olarak adaletsiz ve kul için kötü olanı emreden bir varlık olduğu sonucuna götüreceğini ifade eder. Allah, adil olduğu için kullarını *teklif-i malayutak* yani güçlerinin yetmeyeceği bir şeyle mükellef tutmaz.⁶⁶ Bundan dolayı da insanın iyi ve kötü olanı seçebilecek irâdesi olmadan sorumlu tutulması zulümdür ve Allah'ın “*adl*” sıfatıyla bağdaşmaz. Bu görüşün özellikle Gazzâlî ve sonra gelen Eş'arî âlimler tarafından kabul görmediğini de hatırlatmamız gerekiyor.

Mu'tezili bilginler, insanın hürriyeti ve sorumlulukla ilgili olarak “*istitâat*” (fiili yapma ya da terk etme gücü) ve “*teklif-i ma la yutak*” (insanın gücünün yetmediği işle yükümlü kılınması)⁶⁷ kavramlarına başvururlar. İstitaat, ahlâki anlamda insanın gücünü temsil eder ve kulun yükümlü tutulabilmesi için de zorunlu olarak olması gereken bir potansiyeldir. İstitaat, insanın bir eylemi

⁶² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 396.

⁶³ Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, s. 98.

⁶⁴ Abbas Muhâcirani, “İsnâ'aşeriye Şiâsi'nin Kelâmî ve Felsefi Düşüncesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Oçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 164.

⁶⁵ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 72.

⁶⁶ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 63.

⁶⁷ Çağrıci, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 100.

gerçekleştirmeden önce kendisindeki mevcut potansiyel güç olduğuna göre; dîn tarafından insanın ahlâki olarak sorumlu tutulmanın aklen hiçbir problemi yoktur. İstitaat, tek başına eylemi gerçekleştirme konusunda bir anlam ifade etmez. Mu'tezile, bu noktada istiaât gücüne asıl anlam kazandıran Rabbani ve Şeytani iki güdünün var olduğunu söyler. Son tahlilde Rabbani veya İlâhi güdü, dışarıdan bir etkiyle kişiye lutuf göstermediği takdirde, söz konusu bu istitâata etkin ve işler hale gelme imkânından mahrum kalmaktadır.⁶⁸

Mu'tezile'ye göre iyilik (husn) ve kötülük (kubuh)'un bilgisi de akla yerleştirilmiştir. İyiyi yapmak, fenadan çekinmek de vaciptir. Teklifin gelişi Allah'ın bir lutfudur ve onu kullarına Peygamber (a.s.) aracılığıyla imtihan ve denemek için göndermiştir.⁶⁹ Aklın en önemli görevi bu teklifi bilmesidir. Kadı Abdülcebbar gibi Mutezilî bilginler, ahlâk ve diğer konularda insan aklını iyi-kötü, güzel-çirkin olan değerlerin geçerlilik vasıtası olarak kabul ederler. Kadı Abdülcebbar'a göre vahiy, hâlihazırda akıl tarafından doğrulanmış prensipleri ortaya koyar; ancak onları doğrulamaz yahut onlara geçerlilik sağlamazlar.⁷⁰

Böylece görüldüğü gibi Mu'tezilî düşünürler ahlâki, insanın gücüne (istitâat) vurgu yaparak antropolojik bir bakış açısıyla temellendirirler. Bu gücün sonucu olan etkenleri de yani insanın eylemleri ve hürriyetini de bu minval üzerine inşa ederler.⁷¹

Mu'tezilî Muammer b. Abbad'a (ö. 830) göre fiil, ya ateş gibi cansız nesnelere tabii zorunlulukla (tab'ân) veya insan gibi canlı varlıklarda iradi bir şekilde (ihtiyâren) ortaya çıkar. Muammer b. Abbad, söz konusu görüşlerini ispat etmek için muarızlarına şu misali veriyordu. Bir cisim muayyen bir arazı, mesela bir rengi ya kabul eder, ya etmez. Birinci halde, renk tab'ân ona aittir ve onun fiilindedir. Zira ona göre tab'ân bir şeye ait olan şeyin başka bir failin fiili olduğu söylenemez. İkinci halde Allah, cismi renklendirmeyi kararlaştırabilir ve

⁶⁸ Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara, 2007, 206; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, 189.

⁶⁹ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 84.

⁷⁰ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 58.

⁷¹ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 62-63.

lâkin cisim tabiatından olmayan rengi almayabilir.⁷² Netice de filozof, cismin fail yönü hariç, Allah'ın cisimlerin arazlarını yaratmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

Bişr b. Mu'temir (ö. 825), "Mütevellid Fiiller"⁷³ diye ifade ettiği elin çarpması neticesinde meydana gelen acı, yeme fiili neticesinde insanda oluşan haz gibi insan irâdesiyle ve duyu verileri sayesinde meydana gelen eylemlerden sorumlu olduğumuzu savunmaktadır. en-Nazzâm (ö. 845), fiilleri insanın irâdesi dahilinde olan ile insanın irâdesi dışında cereyan eden olarak iki kısma ayırmaktadır. İnsan ve beden birbirinden ayrı cevherlerdir. Beden, hareket, sükûn, renk, tat, nem, yaşlılık, kuruluk gibi özelliklere sahip bir cevherdir. İnsan denilen cevher ise bedenden bağımsız, güç, inisiyatif ve bilgi sahibi, hareket, sükun, gelişme yahut mekandan beridir; görülmez, dokunulmaz ve idrak edilemezdir; zaman ve mekandan azadedir ve görevi yalnızca bedenin bekçiliği (tedbir) dir.⁷⁴ İnsanın sorumlu olduğu fiiller onun güç ve bilgisinin dâhilinde gerçekleşen fiillerdir. Nazzâm'a göre insan irâdesini aşan her şey, Allah'ın fiilinin "yaratıcı zorunluluğunun" neticesidir.⁷⁵

Öte yandan Mu'tezile filozoflarına göre, hem bilgi edinmeye hem de eyleme yönelen güdüler (Saikler), ilâhî (rabbani) ve şeytani güdüler olmak üzere ikiye ayrılır ve insan sadece bu iki güdü arasında seçim yapabilme gücüne sahip bir varlıktır. Dîni ve ahlâki yükümlülüklerde birbirinden farklı mahiyetlere sahiptir. Kişinin yalan söylemesi, tamamen irâde sonucu olduğu için kişi ahlâken sorumludur. Ancak kişinin irâdesiyle namaz kılıp kılmaması ise dîni sorumluluk içerisine girmektedir.⁷⁶

Burada belirtelim ki, Eş'arîler ve Maturidîler, iyilik ve kötülük konusundaki Mu'tezili görüşleri kabul etmezler. Onlara göre şerrin Allah tarafından yaratılması bir zulüm sayılmaz. Zira fiillerin Allah'a nispet edilmesi bir değer ifade etmemektedir.

Mu'tezile, şerri iki kısma ayırır. Birincisi "fisk" yahut "fesâd" manasında olan ve daha çok "kabih" terimiyle ifade edilen ahlâkî şer, diğeri

⁷² Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 76.

⁷³ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 63.

⁷⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 76.

⁷⁵ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 63.

⁷⁶ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 73.

hastalık, sakatlık ve kıtlık gibi zarar ve musibetlerden oluşan tabii ya da metafizik şerdir.⁷⁷ Tabii kötülükten Allah sorumlu tutulamaz, çünkü bu kötülüğün esas amacı iyiliğe hizmettir. Dolayısıyla tabii şerrin Allah'a nispet edilmesi O'nun adalet ve hikmetini ihlal etmez.⁷⁸ İyi olanı yaratmak, Allah için vacip olduğuna göre tabii âlemdeki şerrin yaratılma amacı da hayra vesile olmaktır. Kulun sakatlanması, hastalanması yaptığı bir günah ve suçun karşılığı olabileceği gibi hikmeti insan tarafından bilinmeyen bir ikaz da olabilir. Ahlâki kötülük ise insanın irâdesi dâhilinde meydana gelen her şeyi kapsamaktadır. İnsan, bundan tamamen sorumludur.

Sonuç olarak Mu'tezile mezhebinin ahlâk konusunda ortaya koymuş olduğu insan merkezli ahlâk kuramını, onların dîni konuda Allah'ı bu âlemde meydana gelen menfi olaylardan tenzih etmeye yönelik bir doktrin olarak kabul etmemiz gerekiyor. Onlar, iyi ve kötülüğün, akli olan herkes tarafından dînleri, gelenek ve kültürleri farklı olsa dahi, dîne gereksinim olmadan bilinebileceğini savunurlar. Dolayısıyla insan, bu konuda kendisine bir şeriat ulaşmasa bile, hem nimet verene şükretmek hem de güzel ahlâk (mekarimu'l-ahlâk) ile mükelleftir.⁷⁹

3.1.2. Eş'arîlik ve Maturidîlik

Eş'arîler, Mu'tezile ve İslâm filozoflarının katı akılcılığına karşı nakli, aklın önüne alarak İslâm dünyasında yeni bir felsefe ve ahlâk anlayışının oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Bu mezhebin hedefindeki muhalifler, hiç şüphesiz Mu'tezile ve filozoflardır. Eş'arî bilginlerden Neccar'ın (ö. 845) doğru ya da yanlış olsun, fiillerin Allah'ın yaratması ve insanın fiili olduğunu iddia ettiği zikredilir ki, bu Mu'tezile'nin insanın fiillerinin 'yaratıcısı' olduğu tezinin açıkça reddidir.⁸⁰

Eş'arîler, kötülüğün Allah'a yaratma anlamında isnat edilmesinin onun adalet sıfatına aykırı olamayacağını savunur. Çünkü fiillerin Allah'a nispetle bir

⁷⁷ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 100.

⁷⁸ Çağrı, *a.g.e.*, 100.

⁷⁹ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, 204.

⁸⁰ Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, 76.

değer taşımadığı,⁸¹ ancak eylemlerin insana bir sorumluluk neticesinde yüklendiği zaman anlam kazanmaktadır. Mu'tezile, kulun bir eylemi yerine getirip getirmeme konusunda "istitâat" kavramını kullanıyordu. Kişi, bu güç sayesinde istediği şeyi yapabilme kabiliyetine sahiptir. Eş'arîler, istitâat denen gücün insanın fiilinden önce değil, eylemle birlikte olduğunu, herhangi bir eylemi yapıp yapmama konusunda ise insana verilmiş bir potansiyel olmadığını savunurlar. İnsanda istediğini yapabilecek güçten ziyade herhangi bir eylemi gerçekleştirebilecek kadar sınırlı bir güç vardır.⁸²

Eş'arîler, vahiy olmadan akıl sayesinde her şeyin bilinebileceği görüşünü reddederler. Onlar göre bütün vacipler naklidir, akıl hiçbir şeyi vacip kılamaz. Aklın bir şeyi iyi (hasen) ve kötü (kabih) yapması da düşünülemez. Allah'ı bilme akıl kanalıyla elde edilir; ama bunu nakil gerektirir.⁸³ Eş'arîler, bu görüşlerini şu âyetle temellendirme yoluna giderler. "...Biz, bir Peygamber göndermedikçe azap edici değiliz."⁸⁴

Eş'arî düşünürlerden Şehristânî'ye (ö. 1153) göre ne iyi, ne daha iyi, ne de lutuf aklen Allah üzerine vaciptir. Çünkü akıl tarafından hikmetin gereği olarak şart koşulan her şey, bir başka açıdan zıddı ile reddedilebilir⁸⁵ Bu nedenle o, Allah'ın kulu için iyi ve güzel olanı yaratmasının zorunlu olmayacağını, kötüyü yaratmasının da zulüm sayılamayacağını savunmaktadır. Şu halde Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulları için "aslah" olanı gözetmek zorunda da değildir.⁸⁶ Çünkü aklın eşya hakkında, neyin hasen neyin kabih olduğunu ayırt etmesini sağlayacak bir hüküm verme gücü yoktur. O, kullarına gayesiz ve amaçsız olarak acı çektirmez. O, ne isterse onu yapar ve istediği şekilde hükmeder.⁸⁷

Bununla birlikte Eş'arîlere göre akıl, bilginin ve ahlâki değerlerin özünü oluşturan vahyin anlaşılmasında en önemli vasıta. Mu'tezile ve filozofların en büyük hatası, bilginin anlaşılma aleti olan aklı, bilgi ve değerlerin asıl cevheri

⁸¹ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 101.

⁸² Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 205.

⁸³ Kazanç, *a.g.e.*, 90.

⁸⁴ İsrâ 17/15.

⁸⁵ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 77.

⁸⁶ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 105.

⁸⁷ Muhacirâni, "İsnâ'şeriye Şiâsî'nin Kelâmî ve Felsefî Düşüncesi", 165.

olarak kabul etmeleri idi. Akıl, cevher olsa dahi, onun vahiy ve hayatı tam anlamıyla idrak etme özelliğine sahip olduğu söylenemez. İyi ve kötü, güzel ve çirkin gibi konularda hüküm verme akla değil, vahye dayanmaktadır. Kul için en iyi olanı yaratması ile ilgili Allah'a mecburiyet isnat edilemez.⁸⁸

Öte yandan Mu'tezile bilginleri, insanın doğuştan getirdiği meziyetlerin her şeyi kavrayabilecek bir niteliğe sahip olduğunu savunuyorlardı. Çünkü bazı âyetler, insanın zihin gücünün dış âlemdeki şeylere yöneltilmesinin hakikatlere ulaşma konusunda en önemli yöntem olduğunu bizlere haber vermektedir. Eş'arî ekolünün bazı bilginleri, Mu'tezile ile paralel düşünmüş ve aklın iyi ve kötü olanı tek başına kavrayabilecek bir cevher olduğunu savunmuşlardır. Mesela, Cüveynî (ö. 1085) şunları söylemektedir: "Yüce Tanrı... Kullarını, onlardan istemiş olduğu ödevleri (metâlib) ifa etmeye muktedir kılmış, emre itaat etme ve yasaklardan kaçınma imkânını onlara vermiştir."⁸⁹ Yine bir Eş'arî filozofu olan Gazzâlî, insanın bir eylemi tercih edip etmeme konusunda hür bir irâdeye sahip olduğunu savunmuştur. Kula fiili yapıp-yapmama konusunda ihsan edilen irâde, Allah tarafından yaratılmıştır. Bu durumda gücün Allah tarafından yaratılması ona göre kulun işlediği eylemi Allah'a isnat etmemizi gerektirmez. Çünkü kul, zorunlu olarak iyi ve kötüyü seçme hürriyetine haizdir.

Gazzâlî, istitâat kavramını da Mu'tezile gibi ele alır ve insanda iyi ve kötü olanı irâde edebilecek bir gücün var olduğunu kabul etmekle birlikte kul irâdesinin bütünü itibariyle bağımsız olduğu konusunda Mu'tezile'den ayrılır. Esasen onun tek amacı, salt rasyonel akla dayalı bir anlayışı savunan Mu'tezile ile akli önemsemeyen Haşeviyye'yi çürütmektir. Gazzâlî, bu iki fırka ile ilgili şunları söylemektedir: "Zahire bağlı, taklide donup kalan Haşeviyye ile şeriat'ın kesin delillerini reddedecek kadar aklın tasarrufunda aşırılığa giden Mu'tezile yanlış yoldadır. Haşeviyye tefritte eğilim gösterirken, Mu'tezile ifrata kalmıştır. Bununla birlikte nazarı, akli araştırmayı inkâr eden, doğru yolu bulamaz. Biz kanun koyucunun doğruluğunu akli burhanla biliriz. Sadece saf akla dayanan

⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'arîyye", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, 451.

⁸⁹ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 105.

kimse de şeriatın nurundan aydınlanamaz ve doğru yolu göremez. Çünkü akla acizlik ve tutukluk arız olur.”⁹⁰

Yine Eş’arî düşünürü olan Şehristâni, bazı Yeni Eflatuncu filozofların, "arzu edilen iyi ve arzu edilmeyen kötü değerler vahiy olmaksızın bilinebilirlik niteliğine sahiptir. Ahlâki değerler, akıl itibariyle bilineceğine göre dîn, insanın bu âlemdeki yapıp ettiklerinin karşılığının âhirette var olduğunu insanlara hatırlatmak; yaratıcının emir ve yasaklarını insanlara bildirmek için vardır" şeklindeki görüşlerine karşı çıkmaktadır.

Ona göre filozofların varlığı iyilik, yokluğu ise kötülükle eşit saymaları bir çelişkiyi ifade eder. Bu ikili tasnif ise fiillerin ilişkilerinin ve şartların değişmesiyle farklılaşan ve spekülâtif yolla bilinmeyen ahlâki konumunu belirsiz bırakır.⁹¹ Şehristâni, Yeni Eflatuncuların mutluluk ve mutsuzluğu faal akılla ilişkilendiren görüşlerine de karşı çıkar. Akıl, ona göre genel kuralları anlayabilecek seviye de değildir. Akıl, bilinebilir varlık alanına hitap eder ve bu âlemdeki gerçekliği anlama kapasitesine sahiptir. Toplum hayatı için gerekli olan hususların bilinmesi ferdi akılla değil; ancak Allah’ın desteklemiş olduğu nübüvvet müessesesi aracılığıyla anlaşılabilir.⁹²

Şehristâni, teorik ve ahlâki önermelerin birbirinden farklı olduğunu savunmaktadır. İnsan, akli sayesinde beş sayısının dört sayısından daha büyük olduğunu veya $2 \times 2 = 4$ olduğunu idrak etme imkânına sahip olabilir. Böyle önermeler, doğrudan teorik akılla ve bununla ilişkili bilgiler için geçerli olabilir. Ancak ahlâki önermeler, akıl yetisi ile doğru veya yanlışlığı kesin bir şekilde ortaya konulamaz. Yani ahlâki önermelerle ilgili böyle bir analogi yapmamız mümkün değildir. Ahlâki değerlerin iyi kötü olma özellikleri akıl ile değil, vahiy ile anlaşılabilir. Binaenaleyh, yalan, iftira gibi kötülüklerin mahiyetini biz ancak vahiy sayesinde anlayabilme imkânına sahibiz.⁹³

Maturidî, ahlâk konusunda “kulların fiilleri” konusu hariç diğer konularda Eş’arîler ile paralel bir anlayışı ortaya koyarak “*filin hakikatinin kesb*

⁹⁰ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 90.

⁹¹ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 82.

⁹² Fahri, *a.g.e.*, 81.

⁹³ Fahri, *a.g.e.*, 82-83.

yoluyla insanlara, yaratma yoluyla Allah'a ait olduğu" sonucuna ulaşır.⁹⁴ Onlara göre meydana gelen her şey veya her eylem, Allah'ın yaratma sıfatının dışına çıkamaz. İnsan fiillerinin yaratıcısı Allah'tır. Ancak kul için iyi olanı yaratması Allah için zorunlu değildir. Maturidî, Eş'arîlerin "Allah'ın her yaratma fiilinde hikmet aranmayabilir" görüşüne karşı; Allah'ın hikmetten sapmanın sebepleri olan "bilgisizlik ve ihtiyaç"tan münezzehe olduğu için hikmetin dışına çıkamayacağını savunmaktadır.⁹⁵

Maturidîler, Mu'tezile gibi insanın akıl yetisini iyi, kötü, güzel ve çirkin olanı idrak etme kabiliyeti olarak kabul ederler. Onlara göre akıl, tek başına hakikatleri anlayabilecek bir cevher olduğu halde toplumsal hayata insanın yaşadığı sorunlar, kişinin bu cevheri doğru bir şekilde kullanmasına engel olmaktadır. Böylece bunlar, Mu'tezile gibi her şeyin akıl ile çözülemeyeceğini, işin duygu boyutunun da son derece önemli olduğunu ifade etmekle önemli bir gerçeğe işaret etmiş olurlar. Zira insanın nefsi hastalıkları, kişinin gerçekten de akıl yönünü köreltip sağlıklı bir şekilde düşünmesine izin vermiyor.⁹⁶

İşte bu noktada Yüce Allah, insanların hayatta karşılaştığı bu tür sosyal ve psikolojik sorunları çözmek için insanlara dîni göndermiştir. Maturidîlerin bakış açısıyla bakacak olursak aslında dînin en önemli işlevi, insanların duygu dünyasını Allah yoluna adapte etmektir. Dolayısıyla vahiyde insan için yardım ve irşadla birlikte aklın kusurunu bir hatırlatma, uyarma ve sakındırma (tahzir) bulunmaktadır. İnsan fiilinin mahiyeti bütünüyle kendisine mal edilmelidir. Kulun yaptığı iyi ve kötü eylemler Allah'a nispet edilemez. Yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir. Bu kudretle insan, yine Eş'arîyenin görüşünün aksine, zıt ahlâki değerler taşıyan fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir.⁹⁷ Böylece Eş'arîler, kesb konusunda neredeyse insan irâdesini hiçe sayıyorken, Maturidîlere göre kesb, her şeyden önce insanda istediğini yapacak, iyi ve kötüyü tercih edebilecek irâde ve ihtiyar kavramlarının bir karşılığı olmaktadır.

⁹⁴ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 124.

⁹⁵ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 107.

⁹⁶ Yavuz, "Eş'arîyye", 451-452.

⁹⁷ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 107.

Mu'tezili görüşün aksine Maturidîler'de fiilin yaratıcısı Allah'tır. İnsan ise, irâdesi sayesinde eylemin mahiyetini veya neyliliğini seçen bir konuma sahiptir. Eş'arîler'de fail, fiil üzerinde tam ve mutlak anlamda bağımsız olma vasfına sahip değildir. Nitekim Şehristâni, insanın hürriyet sahibi görünümünde olan; ancak gerçek anlamda hürriyetten yoksun ve irâdesinin ilâhî irâdeye bağlı bir varlık olduğunu savunmaktadır. Maturidîler, daha gerçekçi bir yol izleyerek fiilin yaratmasının Allah'a nisbet edilmesinin bizatihi fiil olma yönüyle ilgili olduğunu; ancak bu fiilin mahiyetini insana mal etmenin daha mantıklı olacağını savunmuşlardır. Sonuçta Mu'tezile mezhebinde ahlâki değerlerin mutlak ve değişmez olma özelliği akla dayanırken; Eş'arîler'de bu vahiy gerçeğine dayanmaktadır. Mutezililer ve Maturidîler'e göre, Allah'ı bilmek, ahlâki hakikatlere (değerlere) ulaşmak için akli incelemenin zorunlu olduğunu bize akıl bildirmektedir. Eş'arîler'e göre ise Allah'ı bilmenin ve toplum hayatında olması gereken değerlerin akli incelemeye tabi tutulmasının zorunlu olduğunu bize bildiren ancak nakildir.⁹⁸ Maturidîler'in "insan hürriyeti" konusunda daha gerçekçi bir çözüm bulmaları onların Mu'tezile'nin salt akla dayalı dîni anlayışlarına karşı tavır almalarının bir neticesidir.

Maturidîler, insanın dîni ve ahlâki eylemlerinin uhrevi boyutuyla ilgili Mu'tezile ve Eş'arîler'in görüşlerini kısmen düzeltmiştir diyebiliriz. Mu'tezile, büyük günah konusunda kulun affedilmesinin mümkün olmayacağını savunurken; Maturidîler, Eş'arîler gibi büyük günah işleyenin affedilmesinin Allah'ın hikmetine aykırı olamayacağını savunmaktadır. Zira Maturidîler, cezanın ölçüsünün ihtiyari değil, kötülüğe denk olmasının hikmetin gereği olduğunu belirtirken "Mu'tezile'nin *adalet* ve *hikmet* mantığını kullanmaktadır."⁹⁹

3.2. Felsefi Ahlâk

3.2.1. Kindî

İlk İslâm filozofu olan Ebu Ya'kub el- Kindî, ahlâk konusunda birçok eser kaleme almıştır. Ancak filozofun sadece "*Risâle fi'l-hile'li-def'il-ahzân*"

⁹⁸ Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, 120.

⁹⁹ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 108.

adlı eseri günümüze ulaştırmıştır. Kindî, ahlâki görüşlerini temellendirirken dînin kaynaklardan faydalanmasına rağmen felsefe de Eflatuncu, Aristocu veya Stoacıdır.¹⁰⁰ Kindî, felsefeyi sadece teorik bir bilgi süreci olarak değil; aynı zamanda pratik bir bilgi edinme yolu olan bir hikmet ve erdem bilgisi olarak kabul ediyordu.¹⁰¹

Kindî'nin ahlâk ile ilgili Sokrates'ten etkilendiği bir gerçektir. Nitekim onun felsefeyi “ölümü önemsemek” şeklinde tarif etmesi bizlere Sokrates'i çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda onun Sokratçı eserleri arasında *Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi*, *Sokrat ile Archigenes Arasında Geçen Diyalog* ve *Sokrat ile Harranlılar Arasında Tartışma* zikredilir.¹⁰²

Kindî'ye göre felsefenin pratikteki yararı insana ahlâki değerleri kazandırmasıdır.¹⁰³ Dolayısıyla buna göre Kindî'nin ahlâkı, insanın hayatında pratik olarak uygulaması gereken ilim olarak nitelendirdiği görülmektedir. Ona göre ahlâki erdemler ikiye ayrılmaktadır. Bu ahlâki erdemlerden ilki ruha aitken diğeri de insanın davranışlarına aittir. Bu ahlâki erdemlerin ilki, dört kategoriye ayrılır.

Hikmet, düşünme gücünden kaynaklanan ve bilgeliği ifade etmektedir. Bu erdem ontolojik anlam da: “Varlığın hakikatini bilme ve bu bilgiyi doğru bir şekilde hayata geçirme” demektir.”¹⁰⁴ Bu erdem, ahlâk felsefesi için son derece önemlidir; çünkü kişinin sahip olduğu teorik bilgiyi pratik bilgiye dönüştürmesini ifade eder. Necdet, kişinin hayatını ve değerlerini koruması için ölümü göze alacak kadar tepki koymasıdır. Bu, körü körüne bir cesaret ortaya koymak anlamına gelmez. Zira bu erdemde asıl olan cesareti yerinde ve zamanında kullanmaktır. İffet, insanın bedenini doğru bir şekilde eğiterek onu aşırı olan arzu ve isteklerden koruması ve aynı zamanda kişinin kendîni her türlü tehlikelerden korumasını ifade eder. İtidal ise, insan fiillerinin ifrat ve tefrite kaçmadan dengeli ve uyumlu bir şekilde ortaya konulmasını ifade eder. Bu

¹⁰⁰ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 101.

¹⁰¹ Ebû Ya'kub el-Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, 139.

¹⁰² Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 102.

¹⁰³ Ebû Ya'kub el-Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 45.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, XXVI, Ankara, 2002, 50.

görüş, Kindî'nin Aristo'nun "orta yol" görüşünden etkilendiğini göstermektedir.¹⁰⁵

Nefs, yaratılmamış, ruhani bir varlıktır¹⁰⁶ diyen filozof, Platon'da olduğu gibi nefsin "akıl (düşünme), gazap (öfke) ve şehvet (istek, arzu) olmak üzere üç gücü olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷ Kindî: "Güneş ışığının güneşten kaynaklandığı gibi nefis de Yüce Yaratıcının nurundan gelmiştir." diyerek nefsin cisimden ayrı bir cevher olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁸ nefsin cisimlerde "canlılığın mahiyeti" ve cisimden ayrı bir cevher ve canlılık aklı sureti olduğunu söyleyen Kindî'ye göre¹⁰⁹ insandaki akıl gücü şerefli ve yetkin olduğu için öfke ve şehvet gücünden üstündür. Akıl gücü, diğer nefsin güçleriyle sürekli mücadele halindedir. Eğer nefsin akıl gücü diğer güçler üzerinde etkin olursa kişi erdemli ve mutlu olacaktır. Kindî, bu noktada insanın akıl gücünü meleğe, öfke gücünü köpeğe, şehvet gücünü de domuza benzetmektedir. Ona göre kişide nefsin hangi gücü etkin olursa; kişi o yönde fiillerini ortaya koyacak ve bunun neticesinde ya melek ya köpek ya da domuz gibi olacaktır.

Kindî'ye göre insanın erdemli bir birey haline gelmesi için aklını ilme ve düşünceye vererek, duyusal hazlardan vazgeçmesi gerekmektedir. Böyle bir insan, metafizik âlemin kapılarını aralar ve manevi âlemin bütün sınırlarına vakıf olacaktır. Kindî'nin kaleme aldığı *Risale fi'l-hileli-def'il-ahzân* (Üzüntüyü Yenmenin Yolları) adlı eserinde insanın karşılaştığı sorunlara yönelik bazı ahlâki tavsiyelere vurgu yaptığını görüyoruz. Kindî'ye göre üzüntü: "Sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır."¹¹⁰ Ona göre mutlak mutluluk diye bir şey yoktur ve esasen insan tabiatına da aykırıdır. İnsan, hiç sahip olmadığı şeylere sahip olabileceği gibi elindeki güzel şeyleri de kaybedebilir. Bu noktada kişinin verilen her şeyin Allah

¹⁰⁵ Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî, Felsefi Risaleler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, 45-46.

¹⁰⁶ Felix Klen-Franke, "Kindî", *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 204.

¹⁰⁷ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 218.

¹⁰⁸ Ebû Ya'kub el-Kindî, "Nefs Üzerine", *Kindî, Felsefi Risaleler* içinde, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, 129.

¹⁰⁹ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 150.

¹¹⁰ Ebû Ya'kub el-Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 51.

tarafından bir emanet olduğunu düşünerek hareket etmesi kişinin sıkıntılarını azaltacaktır.

Kindî'ye göre tanımdan da anlaşılacağı üzere üzüntüden kurtulmak için öncelikle üzüntünün sebebini bilmemiz gerekir. Üzüntü, eğer bizden kaynaklanıyorsa sorun bunu gidermek de yine elimizdedir. Fakat bizden kaynaklanmadığı halde bizim irâdemiz dışında meydana gelen olaylar neticesinde üzülmemiz ruhumuza eziyettir. Ona göre duyusal âlem, sürekli değişen ve sınırlı bir âlem olduğu için isteklerimizde sürekli değişecek ve bunun neticesinde biz sınırsız istediğimiz için mutsuz olacağız. Öyleyse sevdiklerimizi kaybetmemek ve isteklerimizden mahrum kalmamak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimiz, elde edeceğimiz şeyleri o âlemde seçmeliyiz.¹¹¹

3.2.2. Zekeriyâ er-Râzî

İslâm dünyasında farklı görüşleriyle tanınan filozof ve aynı zamanda döneminin en önemli hekimi olan Ebûbekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, ahlâk konusunda Sokrates ve Platon'dan çok etkilenmiştir. Filozof, “*es-Sîret 'ül-felsefiyye*” (Filozofça Yaşama) adlı eserinde Sokrates'ten överek bahseder ve yaşam konusunda Sokrates'i üstad olarak gördüğünü açıkça ifade eder. Filozof, *et-Tıbbu'r-rûhânî* adlı eserinde Eflatun'dan “filozofların üstadı ve büyüğü” şeklinde söz etmektedir.¹¹² Dolayısıyla o da tıpkı Platon gibi mutluluğu erdem ile erdemi ise nefis anlayışına bağlı olarak açıklamaktadır.

er-Râzî'nin ahlâk nazariyesi, onun kozmolojisi gibi Epikürcü unsurlardan faydalanır.¹¹³ Ona göre akıl ve felsefe, insanı mutlu etmek için yeterli iki kaynaktır. Râzî, akıl ve felsefeye olan bu güvenini, vahye dayanan dîni ve peygamberlik kurumunu gereksiz görece kadar ileri götürmüştür.¹¹⁴ Bundan dolayı da pek çok İslâm filozofu tarafından eleştirilmiştir. İnsan olarak Allah'ın insana vermiş olduğu en büyük nimet olan akıl sayesinde Allah'ın varlığını

¹¹¹ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 253.

¹¹² Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Ruh Sağlığı*, (Çev.: Hüseyin Karaman), İstanbul, 2004, 66.

¹¹³ Lenn E. Goodman, “Muhammed B. Zekeriyâ er-Râzî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 247.

¹¹⁴ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 134.

anlayabiliyoruz ve hayatımızı bilinçli bir şekilde yaşama imkânına sahibiz. Akıl, insanı diğer varlıklardan da ayıran en önemli güç olduğu halde filozofa göre insanın aklını engelleyen tek şey insanın şehvî arzu ve isteklerinin buna engel olmasıdır. Râzi'ye göre “tabiat ve hevâ gelip geçici dünyevi hazları tercih etmemizi isterken; akıl, üstün hazlara kavuşmak için onlardan uzak durmamızı tercih etmektedir”.¹¹⁵

Râzi nefsi, “bir şeyin tamamı, zatı, künhü ve cevheri” olarak tarif etmektedir.¹¹⁶ O, Platon'un nefis ile ilgili görüşlerinden hareketle üç tür nefsten bahseder. Bu nefslerden bitkisel nefis, kişinin beslenme, büyüme ve üreme gibi temel yaşam kaynağını oluşturmaktadır. Ona göre beslenme gücünün ölçülü ve akılla uyum içerisinde kullanılması kişiyi mutlu edecektir. İnsanın aşırı derecede bedensel hazlara yönelmesi insanın akli gücünü zayıflatacaktır. Çünkü heva aklın afeti ve bulandırıcısıdır.¹¹⁷ İkinci nefis olan öfke gücünün amacı, kişiyi aşırı kontrolsüzlükten alıkoymaktır. Bu güç zamanında kullanıldığı zaman kişiye fayda, zamanında ve yerinde kullanılmadığı zamanda kişiye zarar verecektir. Râzi'ye göre nefsin bir diğer gücü olan şehvet, akli kontrolle denetim altına alındığı zaman akıl tutkular üzerinde hâkimiyet kurar.¹¹⁸

Bu nefslerin en üstünü nefsi nâtıkadır. Bitkisel ve hayvani nefsler, nefsi nâtıkayı denetim altına almaya çalışırlar. Kişi, aklını kullandığı zaman diğer nefslerin tutkularından ve cisimden kurtarır.¹¹⁹ Bu güçlerin dengeli kullanılmasının neticesinde kişide adalet erdemi ortaya çıkacaktır. Bu durumda nefsin asıl amacı kişinin bedeninin arzu ve isteklerine dalmadan onu ebedi hayata hazırlamaktır. Râzi'ye göre insanın yaratılışının amacı, bilgi ve adalet erdemleri sayesinde ebedi âleme kavuşmasıdır. Ancak cahil ve aydınlanmamış olanlar, zihinleri zevkin esareti altına girdikleri gerçeğinden dolayı ebedi mutluluk ve hayatta mahrum kalacaklardır.¹²⁰

¹¹⁵ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 260.

¹¹⁶ Hüseyin Karaman, *Ebu Bekir Râzi'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 2004, 52.

¹¹⁷ er-Râzî, *Ruh Sağlığı*, 58.

¹¹⁸ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 120.

¹¹⁹ Karaman, *Ebu Bekir Râzi'nin Ahlâk Felsefesi*, 53.

¹²⁰ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 108.

Râzi, Kindî gibi insanı mutsuz eden üzüntü ve elemelerden kurtulma bağlamında bazı tavsiyelerde bulunur. Kindî'de olduğu gibi ona göre de üzüntünün asıl sebebi, sevdiğimiz şeylerin kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. Sıkıntının insanın hem beden hem de ruhunu çok olumsuz etkilediği için insanın irâdesi dâhilinde bazı önlemleri alması mümkündür. Nefsin bütün güçlerini etkileyen ve insanı sıkıntılara sokan alışkanlıkların bir örneği sarhoşluktur. Zira, sarhoşluk, her üç nefse de ilişkilidir.¹²¹

Râzi'ye göre kişiyi mutsuz eden en büyük sıkıntılardan birisi de ölüm korkusudur. Râzi için ölümsüzlük, bir arzu nesnesidir ve Sokratçı, Eflatuncu, Aristocu vasıtalarla izi sürülecek bir şeydir.¹²² Ölüm korkusunun insanlarda hâsıl olmasının sebebi bazı insanların öbür âleme inanmamasıdır. Bu durumda insan, ölümden sonra bir hayat olduğuna inanmadığı müddetçe ölüm korkusunun ve bunun sebebiyet verdiği üzüntülerin etkisinde kalacaktır. Ruhumuz, bedenimizle beraberken yaşantımız nasılsa, ölümden sonraki durumumuzda buna bağlı olarak ya iyi ya da kötü olacaktır.¹²³ İnsanın ölüm ötesini düşünerek sorumluluk dâhilinde hareket etmesi kişide ölüm korkusunu ortadan kaldıracaktır. Sonuç olarak Râzi'nin dîn konusunda deist bir kişiliğe sahip olmasına rağmen “hak dîn”in yüklediği görevleri yerine getirmenin ahlâki ve psikolojik açıdan önemini kabul etmesi ilgi çekicidir.¹²⁴

3.2.3. Fârâbî

Ebu Nasr Muhammed b. Tahran b. Uzlug el-Fârâbî, İslâm felsefesini her alanda sistematik bir tarzda ele alan ilk filozoftur. Fârâbî, ahlâk meselesini bireyle sınırlandırmadan genel anlamda toplumu da içine alacak şekilde ele almıştır. Nitekim onun bu konudaki görüşlerini “*el-Medînetü'l-Fazılâ*” ve “*es-Siyâsetü'l medeniye*” adlı eserlerinde takip etmek mümkündür. “*et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*” ve “*Tahsîlu's-saâdes*” adlı eserleri ise doğrudan doğruya ahlâkla

¹²¹ Karaman, *Ebu Bekir Râzi'nin Ahlâk Felsefesi*, 119.

¹²² E. Goodman, “Muhammed B. Zekeriyya er-Râzî”, 252.

¹²³ Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzî, “Filozofça Yaşama”, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, (Ed.: ve Çev., Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 75.

¹²⁴ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 142.

ilgilidir.¹²⁵ Fârâbî'ye göre teorik felsefe, kişiyi bireysel ve toplumsal anlamda erdemli yapan bir disiplindir. Bununla birlikte Fârâbî, ahlâk ve psikolojiyi de insanı anlamada en önemli disiplinler olarak görmektedir. Nitekim ona göre psikoloji, insanı bize tanıtırken, ahlâk da insanın vasıf ve kabiliyetlerini inceleyen bir bilimdir.¹²⁶

Filozof, “*Tahsilu's-saâdes*”in girişinde şöyle demektedir: “Milletlerin ve şehir insanların kendileri ile bu hayatta dünya mutluluğunu, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğu elde ettikleri insani şeyler, dört çeşittir: Nazari erdemler, fikri erdemler, ahlâki erdemler ve ameli sanatlar.”¹²⁷

Mutluluğun tür, nicelik ve nitelik¹²⁸ bakımından birbirinden üstün olduğunu savunan Fârâbî'ye göre insanın mutluluğa ulaşması için insan potansiyelinde mevcut bütün güçlerin akıl gücüne hizmet etmesinin, iradi olarak sağlanması gerekmektedir.¹²⁹ Fârâbî'nin felsefesinde mutluluk, Aristo'da olduğu gibi en yüksek iyi ve en ve en son gayedir. Ona göre insanların mutluluk anlayışları genelde makam, mevki, şöhret gibi duyusal hazlara dayanmaktadır. Akli özelliklerini kullanmayan bu kişilerin, hayat karşısındaki anlayışları kıt ve duyusal hazlara çok düşkündür. Ancak ona göre duyusal hazlar, hiçbir şekilde insanı mutlu etmez. Bu anlamda ancak akli yetilerini kullanıp da erdemli olan insanlar, mutlu olabilir. Bu da insan aklının olgunlaşıp faal akılla irtibat kurması (ittisal) ve evrensel bilgi ile aydınlanması olayıdır.¹³⁰

Fârâbî'nin nefis görüşünü, onun genel felsefesi bağlamında düşünmemiz gerekiyor. Fârâbî, her ne kadar Aristo ve Platon'un nefis ile ilgili görüşlerinden etkilenmiş olsa bile onlardan farklı bir bakış açısıyla nefsin güçlerini bir tasnif ve ayırma tabii tutmadan sadece kendisine ait fonksiyonları açısından ele almaktadır.¹³¹ Nefsin besleyici, (nâtika) hissedici, (hassa) hayâl edici,

¹²⁵ Aydın, “Ahlâk”, 11.

¹²⁶ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 116.

¹²⁷ Fârâbî, *Tahsilu's-saâdes*, 51.

¹²⁸ Ebu Nasr Muhammed b. Tahran b. Uzlug el-Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazîlâ, (İdeal Devlet)*, (Çev.: Ahmet Arslan), Ankara, 2004, 103

¹²⁹ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 270.

¹³⁰ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995, 153.

¹³¹ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 221-222.

(mutedhâyyile) akledici, (ğâziye)¹³² kuvvetleri olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre insanda var olan ahlâki ve düşünsel erdemler ikiye ayrılır. Ahlâki erdemler, daha çok nefisle ilgili güçlerdir ve cesaret, yiğitlik gibi nitelikleri kapsarlar. Düşünsel ya da fikri erdemler ise ruhun akli kısmının yetkinlikleridir ve pratik akıl yürütmeyi, iyi yargıyı, bilgeliği ve doğru anlamayı kapsarlar. Ahlâki ve fikri erdemler arasında her zaman bir ilişki vardır. Çünkü irâdenin sonucu olan erdem, insanın iradi şeyleri elde ettiği tarzda kendisini elde ettikten sonra kendisiyle insani fikri erdemi elde ettiği insani erdem olacaktır.¹³³

Öte yandan Fârâbî, Allah'ın âlemi yönetmesi ile devlet başkanının toplumu yönetmesi arasında bir bağlantı kurar. Fârâbî'ye göre devlet yöneticisinin üstün erdemlere haiz olmasının yanında şehir (veya devlet) sakinleri hep beraber bu inançları benimseyip, onların mutluluğa götüren fiillerle destekledikleri zaman zorunlu olarak birbirlerini seveceklerdir.¹³⁴ Toplumu erdemli hale getirmenin yolu ise, onları eğitim ve öğretim sürecinden geçirmektir. Öğretmek, milletler ve şehirlerde nazari, erdemleri varlığa getirmektir. Eğitmek ise milletlerde ahlâki erdemleri ve ameli sanatları varlığa getirme yöntemidir.¹³⁵ Ancak böyle bir toplum erdemli olacaktır. Buna karşın tek hedefleri duyusal veya bedeni ihtiyaçları karşılamak için yaşayan toplumlar, erdemli toplumlar değildir. bu tür erdemli olmayan toplumları birçok sınıfa ayıran filozofa göre onlar, gerçek mutluluğa da ulaşacak değillerdir.¹³⁶

Fârâbî, niteliği ne olursa olsun bir araya gelen toplumların belli bir irâde dâhilinde yönetilmesi gerektiğini; bununda ancak iyi irâdeye sahip olan insanlar tarafından olması gerektiğini savunmaktadır. Bütün varlıkların amacı bir olan varlığa benzemek olduğuna göre toplumu yönetecek kişinin de hiyerarşi düzen içerisinde Tanrı ve insanlar arasında bir tür aracı konumunda olması gerekmektedir.¹³⁷ Buna göre, yönetici iyi ve nitelikli olduğu zaman bu, toplum

¹³² Deborah L. Black, "Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 222.

¹³³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâdes*, 77; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 272.

¹³⁴ Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 122.

¹³⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-saâdes*, 79.

¹³⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fazılâ*, 105.

¹³⁷ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 412.

hayatında yansıyacaktır. Aksi durumda toplum, kötülüğün ve mutsuzluğun hâkim olduğu erdemsiz bir niteliğe sahip olacaktır.

Ahlâk anlayışı, kendisinin siyaset, metafizik ve hatta mantık görüşünden ayrı mütalaa edilmesi mümkün olmayan¹³⁸ Fârâbî'nin ahlâk anlayışı mutlulukçu ve gaye güdücü bir anlayıştır. Dolayısıyla o erdem ve erdemsizlikleri de buna göre belirlemektedir. Bir başka ifadeyle o, iyi ve kötünün belirlenimini mutluluğa göre yapar.¹³⁹ Kısaca Fârâbî'nin gerek mutluluk, gerekse ahlâkın diğer önemli konularında söyledikleri kendisinden sonra gelen pek çok düşünürü etkilemiştir.

3.2.4. İbn Miskeveyh

Ebû Ali Ahmed bin Muhammed bin Yakub bin Miskeveyh, özellikle ahlâk felsefesi denilince İslâm felsefesinde ilk akla gelen filozoftur. Ahlâk alanındaki çalışmaları, İslâm felsefesinde bu alandaki ilk özgün çalışmalarından sayılmaktadır.¹⁴⁰ Buna karşın filozof, Ahlâk nazariyesinde Eflatun ve Aristo'nun görüşlerinden hareketle onların görüşlerini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Filozof'un ahlâk nazariyesinin ayrıca tasavvufa da büyük bir yakınlığı vardır.¹⁴¹

İbn Miskeveyh ahlâkı: “nefsi fiillerini, düşünüp taşınmadan gerçekleştirmesini sağlayan bir hal” olarak tarif eder.¹⁴² Ona göre insanın ruhsal yönü nefis ve akla dayanmaktadır. Akıl, somut ve idrak alanı içinde var olan alem ile hissedilenlerin ötesinde makûlatı da idrak eden bir cevherdir. O, Meşşai filozoflar gibi nefsin mücerret cisme aykırı ve ona zıt olduğunu söyler. Nasıl ki, bedeninin kendine has bazı istek ve arzuları varsa aynı şekilde nefsin de kendine has bazı arzu ve istekleri vardır. Nefsin temel arzusu, bedensel hazlardan uzaklaşarak sonsuz mutluluk ve hazzı ulaşmaktır. İbn Miskeveyh'e göre kişi ancak bedensel arzularından sıyrılıp nefsin arzularına göre hareket ettiği zaman erdemli bir niteliğe bürünür.¹⁴³

¹³⁸ Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 145.

¹³⁹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâdes*, 75-76.

¹⁴⁰ Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, 190.

¹⁴¹ Oliver Leaman, “İbn Miskeveyh”, *İslâm Felsefesi Tarihi, I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 301.

¹⁴² Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 225; İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 14-15.

¹⁴³ Ali Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1997, 69-70.

Filozof, Platon'un nefis nazariyesinden hareketle nefsin güçlerini üçe ayırmaktadır. Birincisi, düşünme yahut melek gücü, beyinde bulunur; ikincisi, şehvî ya da hayvani güç, karaciğerde bulunmaktadır. Üçüncüsü ise, öfke yahut aslan gücü, kalpte bulunur.¹⁴⁴ İbn Miskeveyh, yetkinlikleri açısından bitkiler dünyasının en üst sınırının (ufk), hayvanlar âleminin en alt sınırıyla; insanların dünyasının en üst sınırının ise melekler âleminin başlangıcını oluşturduğunu söylemektedir. Bu hiyerarşide hayvanla melek arasında orta bir yerde bulunan insan, akıl (nutk) gücüne sahip ve terbiye'ye elverişli bir varlık olarak diğer canlılardan üstündür ve önce insan düzeyindeki canlı halini alıncaya kadar tekâmül eder.¹⁴⁵

İbn Miskeveyh'in ahlâk anlayışında ve kişinin nefis muhasebesi yapmasında sabır, hîlm gibi ahlâki erdemler önemli bir yer tutmaktadır. Diğer İslâm filozofları gibi o da nefsin güçlerinin ancak zamanında ve yerinde kullanıldığı zaman bir anlam ifade edeceğini söylemektedir.

İnsan, öfke ve şehvet karşısında sabırlı olup kendisini kontrol etmelidir.¹⁴⁶ Bu itibarla İbn Miskeveyh'e göre akıl gücü mutedil olur, sadece gerçek bilgileri elde etmeyi arzularsa bundan "ilim" erdemi doğar ve onu hikmet erdemi takip eder. Şehvî güç mutedil olur, akıl gücünün buyruğuna girip ona itaat ederse iffet erdemi doğar ve onu cömertlik izler. Aynı şekilde gazabî güç dengeli olur akıl gücüne boyun eğerse bundan da "hîlm" erdemi doğar. Onu da şecaât takip eder, sonra bu temel erdemlerden veya söz konusu güçlerin fiilleriyle meydana gelecek uyumdan diğer bir temel erdem olan adalet erdemi ve bu temel erdemler altında sıralanan diğer tali erdemleri ortaya çıkacaktır.¹⁴⁷ Filozof, bu erdemlere uyan insanları krallara benzeterek bunların en erdemli kişiler olduğunu söylemektedir.

Vasat bir ahlâk nazariyesini savunan İbn Miskeveyh'e göre, kişinin kendisini toplumsal hayattan soyutlaması veya manastırlara kapanıp aşırı zühd anlayışıyla tam ahlâki bir olgunluğa erişmesi mümkün değildir. İbn Miskeveyh,

¹⁴⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 220.

¹⁴⁵ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 302.

¹⁴⁶ Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, 94.

¹⁴⁷ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 305.

nefsanî hastalıkların sebepleri de nefsanî olmaktadır¹⁴⁸ diyerek bir şekilde tasavvufî bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak yeri geldiğinde filozof, tasavvufçuların aşırı zühd, riyâzet ve uzlet gibi konularda insani erdemleri pasifize etmekle de eleştirmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre İnsan nefsi eğitilebilir ve kötü olan şeyler baskı altında alınabilir bir özelliğe sahiptir. Akli ve güzel zevk ise, hissi zevkin tam karşıtıdır.¹⁴⁹ Filozof, beslenme, giyinme, evlenme ve barınma gibi biyolojik ihtiyaçların akıl ölçüsünde gerekli ihtiyaçlar olarak kabul etmekle birlikte ruhun asıl gıdasının doğru bilgi, doğru düşünme ve yanlış şeylerden kaçınarak dînin buyruklarına değer verip uygulama olduğunu ifade eder.

İbn Miskeveyh'in üzerinde durduğu önemli erdemlerden bir tanesi de hikmet, iffet ve şecaât gibi yüksek erdemlerden doğan adalet erdemidir. Adalet, tabii vâz'i (müessis) ve ilâhî¹⁵⁰ olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. İbn Miskeveyh, adalet kavramı ile vahdet kavramını ilişkilendirir. Ona göre çocukta her zaman kargaşa, istikrarsızlık, sorunlar vardır. Bütün bunlarda sıkıntılara ve reziletlere sebep olur. Bunun tersi olan vahdet'te ise huzur, birlik ve adalet vardır. Filozof, adaletle ilgili eşitlik konusunda da son derece önemli açıklamalar yapar. İbn Miskeveyh'e göre tıpkı adalet gibi eşitliğin de toplumsal hayatta uygulanması gerekir.

İbn Miskeveyh, toplumda adaletin kalıcı bir şekilde düzenlenmesinde ve uygulanmasında dîni kuralların çok önemli olduğunu vurgular. Filozof, dîni kurullarla birlikte toplum hayatını daha iyi bir niteliğe sahip olması için Aristo'nun benimsediği ve sessiz adalet olarak koyduğu "para" ile konuşan adalet olarak ortaya koyduğu "hâkimiyet" anlayışını aynen tekrar eder. Bununla birlikte İbn Miskeveyh, Sokrates ve öğrencisi Eflatun'un bu konudaki görüşlerine karşı çıkar. O, Sokrates'in kimse bilerek kötü olmaz şeklindeki sözü ile adalettin zıttı olan zulüm ve kötülük görüşlerine de karşı çıkar. Zira ona göre adalet ve eşitlik, hayali olmayan ve erdemli insanlarla somut bir şekilde uygulanması ve toplumsal hayata yansıtılması mümkün olan erdemlerdir. Zulüm

¹⁴⁸ Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, 97.

¹⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 94.

¹⁵⁰ Zakheri, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, 43.

de aynı şekilde esasen iradi ve çoğunlukla bilgi olsa bile kişiyi erdemli kişi yapmayacak bilgiden ve ahlâki yoksunluktan kaynaklanan bir erdemsizliktir. Maddi hazlar için yönelmemiz gereken amaç adalet ölçüsüdür. Dolayısıyla maddi hazların kaynağı adalete dönmek, maddi elemelerin kaynağı adaletten sapmaktır; bu ise adaletin zıddı olan zulümdür.¹⁵¹

İbn Miskeveyh'e göre bireyin toplum içinde erdemli bir nitelik kazanabilmesi için dîn şarttır. Dîn ve dînsel kuralların amacı, insanları iyi bir ahlâka sahip olmalarını sağlayarak, onların hem bu dünyada, hem de diğer âlemde mutlu olmalarına yardımcı olmaktır. Filozof, İslâm dîninde var olan cemaatle namaz, hac gibi ibadetleri bu bağlamda ele alır. Ona göre bu tür amaçların öncelikle insanı hem cinsleriyle iyi ilişkiler kurmasını sağlamak ve toplumsal bir bilinçle kişiyi erdemli bir ahlâki olgunluğa erdirmektir. Bundan dolayı da Gazzali, dîni ibadetlerin amacını birey ve toplum bazında illetler bulma arayışına girdiği için İbn Miskeveyh'e karşı çıkmıştır. Gazzâlî, bunun yanlış olduğunu şöyle ifade eder: "Bu tür cemaatle ibadetlerin ehemmiyeti, onların dîn tarafından tafsilen beyan edilmiş olmasıdır ve başka bir illeti yoktur."¹⁵²

İbn Miskeveyh'e göre en yüksek erdem, sadece kendisi için ve amacı bizatihi özünde olan erdemdir. Erdemde ulaştığı bu en yüksek nokta da insan: "İlk ve her şeyin yaratıcısının fiillerini benimsemiş olur. Çünkü bizzat Cenab-ı Hakta fiillerini, kendi dışındaki bir şey için değil, doğrudan doğruya kendisi için yapar."¹⁵³ Filozof, nefsin yetkinlik durumuna mutluluk, eksiklik durumuna da mutsuzluk demektedir. Ona göre nefsin biri yücel akledilir âleme, diğeri aşağı hissedilir âleme olmak üzere iki hareketi vardır. Onun ilk hareketi kendi özüne ve Allah'ın ilk var ettiği akla doğru, ikincisi ise bedeni tabii organlarına ve hissedilir âlemdeki işlerini düzene koymaya doğrudur.

İbn Miskeveyh'e göre bir arada yaşamak ve dolayısıyla bir toplum içinde yetkinleşmek gerekir. Bunun içinde filozof, toplumsal halde yaşamamanın en önemli hususlarından biri olan sevgi ve dostluk üzerinde ısrarla durmaktadır. Filozof, sevgi çeşitlerini dörde ayırır. Bunlar, Menfaate dayalı sevgi, hazza

¹⁵¹ Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 205.

¹⁵² Leaman, "İbn Miskeveyh", 302-303.

¹⁵³ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 219.

dayalı sevgi, hayra dayalı sevgi ve bunların üçüne birden bağlı olan sevgidir.¹⁵⁴ Ona göre bu sevgi türleri içerisinde en güzel ve en yüksek mevkiye sahip olan sevgi, “ilâhî” sevgi”dir. Zira filozofa göre sabit karakterli olan tek sevgi hayra dayalı sevgidir. Netice de İbn Miskeveyh, diğer İslâm filozofları gibi en yalın ve dolayısıyla en yüksek sevginin “ilâhî sevgi” olduğunu belirtmektedir. O halde en mükemmel lezzet, maşuku, maşukuna olan aşkı ve onu algılaması en mükemmel olana aittir.¹⁵⁵

3.3. Tasavvufi Ahlâk

3.3.1. Gazzâlî

Ebu Hamit Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, kelâmcı kimliği başta olmak üzere bir filozof, fıkıhçı ve mutasavvıf olarak ahlâk konusunu da ele almış önemli bir İslâm düşünürüdür. İslâm düşüncesinin bütün alanlarına ilgiyle eğilmiş ve yetkin eserler bırakmıştır. Gazzâlî’nin çok yönlü kişiliği ve bilgisi felsefe ve ahlâk anlayışına yansımıştır. Dolayısıyla onun ahlâk görüşünü aslında tek bir kategori altında incelemek, en azından eksik bir yaklaşımdır. Ancak burada biz onun ahlâk görüşünün çok genel bir tasvirini sunmayı amaçlamadığımız için, çalışmamızla da alakalı olarak onun görüşlerini burada incelemeyi uygun bulduk. Ebu Hamit Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî,

Gazzâlî’nin ahlâk felsefesi İslâm, Yeni Eflatunculuk, Aristoculuk ve İslâm filozoflarının bir sentezini oluşturmaktadır. Ancak bu faydalanma şer’i ölçülerle sınırlıdır. Onun “*İhyâ-u ulûmid’in*” adlı eseri başta olmak üzere pek çok eserinde ahlâkla ilgili görüşlerine rastlamak mümkün olsa da “*Mizan*” adlı eseri tamamıyla ahlâk ile ilgilidir.

Gazzâlî, tasavvuf ahlâkına çok yer vermektedir. Nitekim o, Allah’ın göklerin ve yerin nuru olduğunu söyleyen Kur’ân âyetini¹⁵⁶ tasavvufi terimlerden hareketle açıklarken, ona İsrâkî bir boyut kazandırır. Gazzâlî’ye göre insan kutsal ve seçkin bir varlık olduğu için insanın en ideal ahlâk olan mârifetullaha

¹⁵⁴ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 240; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 129.

¹⁵⁵ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Yakub b. Miskeveyh, “Lezzet ve Elem Üzerine”, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, (Ed. ve Çev., Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 262.

¹⁵⁶ Nûr 24/35.

ulaşmasıyla gerçek anlamda mutluluk gerçekleşebilir. Tasavvuf yoluyla Allah'a vuslat, canlı bir tecrübedir ve başlangıç noktası "ilim" olan, yukarıya doğru çıkan bir parabol gibidir.¹⁵⁷ Onun için de sûfiler, kendilerini Allah'a veren, Onu zikre devam eden, nefsin isteklerine karşı koyup dünya lezzetlerinden yüz çevirerek Yüce Allah'ın yoluna koyulan kimselerdir.¹⁵⁸

Gazzâlî, kendisinden önceki ahlâkçılar gibi, ahlâk konusunu nefsin güçlerinden ayrı olarak ele almaktadır. Bu bakımdan filozof, insanın kalp, ruh, nefis, akıl güçlerinin üzerinde durmaktadır. Ona göre kalp, anatomik bir organ olmakla birlikte rabbani-ruhani latif bir unsurdur.¹⁵⁹ Ruh ona göre tabiilerin anladığı şekilde canlılık fonksiyonu olmakla birlikte, Kur'ân'da belirtildiği gibi Rabbani bir şeydir.¹⁶⁰ Nefs ise birinci anlamda insandaki kötülüklerin kaynağı; ikincisinde ise insanın hakikatı ve kendisi demektir.¹⁶¹ Akla gelince filozofa göre akıl, bilgiye konu olan şeyleri kavrama yeteneğidir.¹⁶²

Gazzâlî, ahlâk konusunda insanın, görülmeyen, müdrük ve âlim olan bir parçası¹⁶³ olarak gördüğü ruhu önemsemekle birlikte, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ahlâki değerleri ve mutluluğa ulaşmanın yollarını, tamamen ruha indirgememiştir. Bu yönüyle o, insanın ruhsal yönünü adeta tanrılaştırmaya götüren görüşlere karşı çıkıp ruh ve bedeni ayrı gerçekler olarak gören düalist bir anlayış ortaya koymuştur. Gazzâlî, somut âlem ve bedenle ilişkisi sadece geçici olan ruhun esasen imtihan amacı olduğunu düşünür ve bu durumda ruhun erdemliklerine engel olmaya çalışan bedenin zorunlu olarak var olması gerektiğini ifade eder. Demek ki, birisinin eksik olması ahlâki gerçeğin olamayacağı anlamına gelir ki, beden bu konuda asıl amaç olan ruha olumlu yönde aracılık etmelidir.

¹⁵⁷ Massimo Campanini, "Gazzâlî", *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 314.

¹⁵⁸ Ebu Hamit Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Delaletten Kurtuluş*, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 353.

¹⁵⁹ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 251.

¹⁶⁰ Gazzâlî, *Ahlâk Kitabı*, (Çev.: Seray Yıldız), İstanbul, 2007, 61.

¹⁶¹ Ebu Hamit Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, (Terc.: Ahmet Serdaroğlu), III, İstanbul, 1974, 9.

¹⁶² Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 252.

¹⁶³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 11.

Gazzâlî'ye göre insanın tam ahlâki bir meziyete sahip olması için, Allah'a olan yükümlülüklerini en iyi şekilde yerine getirmesi gerekiyor. Kul, nefsinde hâsıl olan riyâ, kibir ve diğer kötülükleri engellemek istiyorsa ihlâsa dayalı olarak ibadetlerini yerine getirmelidir. Gazzâlî, bunun çözüm yolunun takvâ olduğunu söyler. Takvânın kalple ilgili boyutu iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi farzla ilgili işlerdir. İman ve amelde ihlâslı olmak gibi... İkincisi; haram olan işlerdir. Gösteriş ve putları yüceltmek gibi...¹⁶⁴ Gazzâlî, inanan insanların çoğunluğunun ibadetleri yaptığı halde takvânın ikinci kısmından mahrum olduklarını savunmaktadır. Bunlar, zahiri ibadetlerle inançlarını kuvvetlendirme yoluna giderler. Halk tabakasını genelde bu mertebede bulunmaktadır. Bireyin en üst mertebeye ulaşması ancak takvâ, mârifet ve zühd ehlinin ulaşabileceği bir mertebedir.

Gazzâlî, ancak İslâm ahlâkıyla gönüller dolduğu zaman, kişinin gerçek anlamda hem Allah'ın hem de kulların sevgilisi haline geleceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı da ilim ve hikmet ehli ancak hakikati keşfedebilecek bir özelliğe sahiptir. Ona göre nefsinin gazap ve şehvet güçleri tarafından körlüğe mahkûm edilmiş insanlar, bu dünyada bir bocalama ve gaflet içerisinde yaşarlar. Hâlbuki gazap, şehvet ve şeytanı, rabbani sıfatı olan aklının sevk ve idaresi altına alsa rabbani sıfatlardan olan ilim, hikmet, yakın ve eşyanın hakikatını idrak, her şeyi olduğu gibi anlamak gibi hasletler kalbinde yerleşir, ilim ve basiret sayesinde hepsine hâkimiyet sağlar.¹⁶⁵

Gazzâlî'nin ahlâk felsefesinde irâde önemli bir yer tutmaktadır. Gazzâlî, irâdeyi: "Bir şeyi benzerinden ayırt etme yeteneği"¹⁶⁶ olarak tanımlamakta ve bir nevi irâdeyi iyi ve kötüyü ayırt etme gücü olarak ortaya koymaktadır. Ona göre bireyin eylemini belirleyen en önemli etkenlerden biridir irâde. Dolayısıyla bir fiilin bize ait olması için bizden çıkması önemli değildir. Zira herhangi bir fiili meydana getirirken, eylemlerimizin bilincimize ve irâdemize dayalı olması gerekir. Gazzâlî, Allah irâdesini insan irâdesinin bütünü ile kuşattığını ancak külli irâdenin insana has olan cüz'i irâdeyi serbest bıraktığını da ifade

¹⁶⁴ Gazzâlî, *Ahlâk Kitabı*, 146.

¹⁶⁵ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 26.

¹⁶⁶ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 255.

etmektedir. Bu durumda ona göre insanda sınırlı da olsa irâde etme imkânı vardır.

Gazzâlî, insan irâdesini akıl, hürriyet ve sorumluluk açısından ele alır. O, fiillerin kaynağını tamamen insana indirgeyen Mu'tezile mezhebini hedef aldığı gibi kulun irâdesini tamamen yok sayan Cebriye ve Kaderiye mezhepleri ile ilgili şunları söylemektedir: “Çünkü onlar Ezeli Yaratıcının kudretiyle, sonradan yaratılan varlıkların kuvveti arasındaki farkı göremediler. Yaratıcının ve mahlûk'un kuvveti arasındaki fark; ezeli kudretin ameli yaratma ile müstakil olması, kesbetmemeye dâhil olmamasıdır. Sonradan yaratılan varlıkların ise yalnızca onu kesbetmesi, yaratmada dâhil olmamasıdır. Zülüm ancak sonradan yaratılan varlılara (yaratılmışlara) bağlanabilir.”¹⁶⁷

Gazzâlî'nin ahlâk konusunda öncelikli hedefi Bâtınilerdir. Gazzâlî, Bâtınilerin masum imam bilgisi ve dîni batini yönüne sürekli bağlı olmakla kendilerini ahlâki yükümlülükten kurtarmaya çalıştıklarını ifade eder. Gazzâlî, hem Kur'ân'dan hem de akli yöntemlerle Bâtınilerin bu görüşlerini çürütmüştür. O, bir mutasavvıf olmakla birlikte ahlâki yükümlülük konusunda aşırıyâ kaçan sûfileri de eleştirmiştir. Çünkü ona göre bu cahil insanlar, “Mârifetullahı” bahane ederek kendilerini dîni çok önem verdiği ibadet ve ahlâki yükümlülüklerden muaf tutmaya çalışırlar.

3.3.2. İbn Arabî

Tasavvuf geleneğinde önemli bir sûfi olan Muhyiddin İbn Arabî, İslâm dünyasında çok tartışma konusu yapılan “Vahdet-i vücûd” anlayışının temsilcisi ve aynı zamanda derin bilgisi sayesinde “Şeyhü'l-ekber” sıfatını hak etmiş bir düşünürdür. Onun ahlâk nazariyesi ile varlık görüşü iç içedir. Bu nedenle öncelikle onun varlık anlayışına kısaca değinmek uygun olacaktır.

İbn Arabî'nin düşüncesinin başlangıç noktası *Kelime (logos)* nazariyesidir. Ona göre her peygambere, onun kelime (logos) dediği ve tek ilâhî

¹⁶⁷ Gazzâlî, *Ahlâk Kitabı*, 54.

vücûdun görünüşü olan bir hakikat tekabül eder.¹⁶⁸ Kâdim Varlık'ın açığa çıkmasını sağlayan şey, peygamberlerden insanlara kadar devam eden tecellinin varlığa getirilmesidir. Allah'ın hakikatinin ispatı için her hangi bir delil getirmeye gerek yoktur. Zira Hak ile halk aynıdır. Hak değişmeden kaldığı halde halk o değişmeyen varlığın değişen ve sayılamayacak kadar çeşitlilik gösteren zuhur ve tecellisidir.¹⁶⁹ Dolayısıyla duyusal verilerden elde edilen ve aklın süzgecinden geçirilen bilgilerin yaratıcının varlığını kanıtlama konusunda herhangi bir işlevi olamaz. Bu bilgiler, birer kuruntu olmaktan öteye geçemez.¹⁷⁰

İbn Arabî'ye göre Allah, zâtı itibariyle hak, sıfatları itibariyle halktır. Bu âlemde aşına olduğumuz her varlık onun sıfatlarının bir tecellisi ve onun bir yansımaları oluşturmaktadır. Sıfatlarda zât'tan geldiğine göre özü itibariyle hak ile halk aynıdır. Ona göre kelâmcıların savunduğu gibi varlık, yokluktan vücut bulmamıştır. Mümkün olarak ifade edilen her varlık, ezeli ve ebedi olan ilâhî tecellinin ve feyzin bir sonucudur. İşte bu tecelli ona göre hiçbir tesadüfe yer vermeden zorunlu olarak meydana gelmektedir. İbn Arabî'nin ahlâk ile görüşleri tam da bu noktada devreye girmektedir. Ona göre Allah, tabiatı ve tabiattaki kanunları ezelde yaratmış ve herkesin bu kanunlara uymasını sağlayacak kuralları insanlara bildirmiştir. Bu âlemde değişmez ve müdahale edilmez bir ilâhî kanun olduğuna göre hayır ve şerden, kaza ve kaderden, hürriyet ve irâdeden söz edilemez. Çünkü bütün kâinat genel varlık yasasına uymak zorundadır.¹⁷¹

İbn Arabî'ye göre kâinatta var olan kanunlar, Allah'ın zatının ve onunla bir olmanın zorunlu bir sonucudur. Bu zorunluluk, Eş'arîyye ve Cehmiye'de olduğu gibi maddi bir zorunluluk olmaktan öte Hak ile halk'ın özü itibariyle aynı olduğu bir neticedir. Çünkü âlemdeki her şey, ezeli kanun gereğince işlemektedir. Bu inanca göre her insan kadim âlemdeki ayn-ı sâbitesinin yaratılışına uygun olarak âsi veya mutî, kötü veya iyi olarak doğmuştur. Böylece

¹⁶⁸ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 289.

¹⁶⁹ İbrahim Coşkun, "Muhyiddîn İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' Mefhumi", *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 21, Ankara, 2008, 127.

¹⁷⁰ M. Erol Kılıç, "İbnü'l Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 509-510.

¹⁷¹ İbrahim Medkur, "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdet-i Vücut", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)* içinde, (Çev.: Tahir Uluç), İstanbul, 2007, 161; bkz. Cağfer Karadaş, "İbnü'l Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 516-520.

kader ve kazâ konusunda insanı adeta irâde gücünden yoksun bırakan İbn Arabî, hiçbir şeyin Allah'ın ezelde yarattığı kanunlara aykırı olamayacağını ve tabii âlemdeki insanın kendisi ile ilgili öncesinde belirlenen kanunlara uymak zorunda olduğunu ifade etmektedir.¹⁷²

İnsanın fiilleri özü itibariyle “iyi” ya da “kötü” şeklinde değerlendirilemez. Ancak bir fiille herhangi bir hüküm izafe edildiğinde, iyi ya da kötü vasfını kazanır. İbn Arabî, Kur'ân'da geçen bazı âyetleri bu görüşlerini teyit etmek için örnek olarak sunar. Meselâ, “Biz, onlara zulmetmedik, fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı.”¹⁷³ “Bu, ellerinizin yaptığının ve Allah'ın o kullara zulumkar olmaması karşılığıdır.”¹⁷⁴ Ona göre hayır ve şer, özü itibariyle değil de dîni yükümlülük nedeniyle bu nitelendirilmeye tabi tutulur.¹⁷⁵ Allah, her şeyin yaratıcısı olduğuna göre isteseydi hayrı da şerri de yaratmazdı. Bu durumda Allah, her şeyin yaratıcısı olduğuna göre hayır da şer de ve bunlardan ortaya çıkan bütün fiiller onun ezeli istidâdından sudur etmiştir.¹⁷⁶ Mutasavvıfın görüşleri çerçevesinde düşünüldüğünde şu âyette gerçekten çok ilginçtir. “O, dileyseydi hepinizi hidâyete erdirirdi.”¹⁷⁷

İbn Arabî, dîni sorumluluk gereği dîni vecibelerin yerine getirilmemesi ile ahlâki ilkelerin çiğnenmesinden ötürü kişinin yapıp ettiklerinin hesabını vereceğini; iyilerin cennette kötülerin ise cehenneme gireceğini savunmaktadır. Tabii âlemde meydana gelen her vaka gibi insan eylemleri de aynı kanunlar dâhilinde meydana gelmektedir. İbn Arabî, ahlâki yükümlülük olmayacağı ile ilgili şu hikâyeyi anlatmaktadır: “Süleyman (a.s.)'ın kubbesindeki erkek bir alıcı kuşu sevdiği dışisine cilve yaparken şöyle demiş: “Seni o kadar çok seviyorum ki, bana Süleyman'ın şu kubbesini başına yık desen bile yaparım.” Süleyman bu sözü duyunca alıcı kuşunu hesaba çekmek için çağırtmış. Alıcı kuşu bunun üzerine Süleyman'a şöyle demiş: Acele etme! Muhibbin, onunla mecnundan başkasının konuşmadığı bir dili vardır. Ben şu dişi alıcı kuşunu seviyorum, onun

¹⁷² et-Tâvil, “İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi”, 130.

¹⁷³ Nahl 16/118.

¹⁷⁴ Al-i İmrân 3/182.

¹⁷⁵ Çağfer Karadaş, “Muhyiddîn İbn Arabî'nin İtikadı”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 21, Ankara 2008, 85.

¹⁷⁶ et-Tâvil, “İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi”, 131.

¹⁷⁷ En'am 6/149.

için böyle söyledim. Âşıklar hesaba çekilmezler. Çünkü onlar, akıl ve ilim diliyle değil, muhabbet diliyle konuşurlar! Süleyman (a.s.) güldü ve onu bağışladı.”¹⁷⁸

İbn Arabî, kendi doktrini akıldan ziyade fakr, kanaat, sabır, rıza, ilâhî muhabbetve mücâhede gibi rûhî tecrübelerle dayandırmaktadır.¹⁷⁹ Ona göre aklın üç ayrı özelliği vardır. Vâcib, Mümtenî ve Mümkin. Vâcib, ışığa benzeyen ve mutlak olarak var olan şeydir. Mümkin varlık, karanlık üzerine yayıldığı zaman kendisinden sadır olan bir gölge meydana gelmiştir ki, bununla da kâinatı kasteder. Bu karanlık ise yokluk/adem kelimesiyle ifade edilir.¹⁸⁰

Ona göre akıl, insanı hakikatlere ulaştırma konusunda büyük bir zaafiyet içerisindedir. Duyu verileri, sağlam ve güvenilir bilgileri akla gönderdiği halde akıl bu bilgileri teyit etme noktasında yetersizdir. O halde sorun duyu verilerinde değil, o bilgileri algılama konusunda yetersiz kalan akıldadır. İbn Arabî, akıl yanında duyu verilerinin de aynı şekilde bizi yanıltabileceğini savunmaktadır. İbn Arabî, bazı mutasavvıflar gibi Yeni Plâtoncuların felsefesinden etkilenmiştir. Nitekim O, Yeni Plâtoncuların “ideal âleme yükselmek için duyu verilerinden kurtulmak gerekir” görüşüne katılmaktadır. İbn Arabî, Yeni Plâtoncuların hareketle insanın ruhi boyutunun en üst zirveye ulaşması ve Allah ile kavuşmasının ancak mücâhede ve mükâşefe yoluyla olacağını savunmaktadır.¹⁸¹

İbn Arabî’ye göre ahlâk: “nefsin insan fiillerini düşünmeden ve bir seçim yapmadan otomatik olarak yaptığı bir haldir.”¹⁸² O, insanın ahlâkının bazen huy ve karakter haliyle oluştuğunu bazen de eğitilerek oluştuğunu savunmaktadır. Nefs, özü itibariyle kötü olmadığı halde kötülüğe bulaşmaya meyilli bir cevherdir. Ahlâk, tamamıyla nefis ve nefsin güçleriyle ilişkilidir. İbn Arabî, nefsin güçlerini, nefs-i nâtika (konuşan nefis veya akıl), nefs-i gazabîye ve nefs-i şehvaniye olmak üzere üç kısma ayırmaktadır: İnsanın ahlâkının kaynağını bu güçler oluşturmaktadır. Düşünce gücü olan nefs-i nâtika, insanın diğer varlıklardan farklı olmasını sağlayan en önemli şeydir. Zira insanı hayvanlardan

¹⁷⁸ et-Tâvil, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi”, 135.

¹⁷⁹ et-Tâvil, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi”, 124.

¹⁸⁰ Nihat Keklik, *Muhyiddîn İbn Arabî, Hayatı ve Çevresi*, İstanbul, 2008, 27.

¹⁸¹ Mehmed Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, 6.

¹⁸² Muhyiddîn İbn Arabî, *Tehzîbü’l Ahlâk*, (Çev.: Abdülvehhab Öztürk), İstanbul, 2006, 8.

ayıran şey, düşünce ve temyiz yeteneği olan bu nefsin mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır.¹⁸³ Kişide iyi veya kötü bir tabiatın yerleşmesinde nefsi-nâtika çok önemli bir işleve sahiptir. Nefsi nâtikanın iyi boyutu olduğu gibi kötü boyutu da vardır. İffet, hayâ, cesaret, cömertlik gibi erdemler nefsi nâtikanın faziletli yönüyle ilgili iken rezaletleri ise kötülük, hile, dolandırıcılık, dalkavukluk, kurnazlık, haset, kötü niyet ve gösteriştir (riyâdır).¹⁸⁴

Nefs-i gazabiye, insan ve hayvanlarda ortak olarak bulunan bir güçtür. Başkalarına üstün gelme, cesaret ve öfke bu nefsin tabiatından kaynaklanmaktadır. Nefs-i gazabiye, şehvet nefsinden daha güçlü olup, kişinin daha da zararlı, yıkıcı ve küstahlığına sebep olur. İnsanlar arasındaki kin, nefret ve düşmanlığın sebebi gazap nefsinin hâkimiyet altına alınmamasıdır. Gazap gücüyle baş edemeyen insanlar, başkalarına karşı öfke duyarlar ve onlardan intikam almaya çalışırlar.

Bunlar, zulümler konusunda da haddi çok aşarlar. Kötülük konusunda aciz kaldıkları zaman da içten içe acı çekerek kendilerine ve başkalarına zarar verirler. Gazap gücüne yenilmiş kişiler için tek önemli olan amaçlarıdır ve bunlar, hedefledikleri konuma ulaşmak için bütün yolları dener ve yeri geldiğinde kötülük yapmaktan da çekinmezler. İbn Arabî, tedip ve arındırma yöntemiyle gazap nefsinin hâkimiyet altına alınmasının mümkün olacağını savunur. İnsan, tabii âlemin süslerine tenezzül etmezse ahlâkı güzelleşir ve kendisinde başkalarının elindekine göz dikmeme ağırbaşlılık, vakarlık gibi güzel hasletler meydana gelir.¹⁸⁵

Nefsin üçüncü gücü olan nefsi şehvâniye, insan ve hayvanda ortak olarak bulunmaktadır. İnsanın yeme, içme ve cinsel isteği bu güçten kaynaklanmaktadır. Kişinin hararetili olarak hayvanlar gibi hareket etmeye yönlendiren onun şehvî duygusudur. Şehvet gücünün etkisinde kalan insanlarda hayâ duygusu çok azdır. Bu tip insanlar genelde takvâ ve ibadet ortamlarından kaçarlar. Çirkin ve edep dışı söz ve davranışlardan çok hoşlanırlar. Zevk peşinde olan bu insanlar, etkisi altında kaldıkları şehvet ve tutkularını yeri geldiğinde

¹⁸³ Muhyiddîn İbn Arabî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, (Çev.: Vahdettin İnce), ty. İstanbul, 32.

¹⁸⁴ İbn Arabî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, 68.

¹⁸⁵ İbn Arabî, *Mekârimu'l-Ahlâk*, 45.

gayr-i meşrû yollarla telafî etmeye yönelik eylemlere girişirler. İnsanın şehevî arzu ve istekleri karşısında uyanık olması, nefsinin zorunlu ihtiyaçlarda kullanırken, zorunlu olmayan arzulardan aşağılayıcı lezzetlerden, hayâsız zevklerden alıkoyması gerekmektedir.¹⁸⁶

İbn Arabî, ahlâk felsefesinde, insanın iyi ve kemal bir ahlâk sahip olması için dîni yükümlülüğün şart olduğunu savunmaktadır. O, tarikat ehlinin sülûkünün Allah'ın kitabı ve Resulünün sünneti ile birlikte olmasını şiddetle arzu etmektedir.¹⁸⁷ Zaman zaman onun görüşlerinin Kur'ân âyetleri ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadisleriyle çelişiyor görünmesi de onun üslubundan ve yönteminden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle İbn Arabî'nin geliştirdiği ve daha sonra pek çok sûfî tarafından devam ettirilen *felsefeleşmiş tasavvuf* üzerinde yapılan yorumlar ve uygulamalar içinde dîn ve ahlâk ilkeleriyle bağdaştırılması zor görünen ifadeleri erbabının yorumlarıyla ele almak gerekmektedir.¹⁸⁸

3.3.3. Mevlânâ

Mevlânâ Celâleddîn-î Rumi'nin düşüncesinde insan hayatının anlamı, Allah'ı tanımak ve Ona kulluk etmekle değer kazanır. Mevlânâ, Hak ve halk temelli bir tasavvuf öğretisini benimsemiş ve düşüncelerini de bu minval üzerine inşa etmiştir. Onun fikir dünyası, insani amaca ve insanı bütün yönleri ile geliştirmeye yönelik ideal bir sûfî anlayışının ürünüdür. Mevlânâ, İbn Arabî'nin düşüncelerinden etkilenmiştir. Nitekim ona göre varlıkta birlik (vahdetî vücûd) esastır.¹⁸⁹ İman, küfür, iyilik ve kötülük gibi şeyler özü itibarıyla Allah açısından birdir. Bunların farklı olarak algılanması tamamıyla insanlara göredir.

Mevlânâ'da insan denilen varlık, bu âlemde adeta gizli bir hazine gibidir. İnsan benliğinin ve hayatın çözülmesi için yapılması gereken insan denilen hazinenin keşfedilmesidir. Bunun için de kalp dünyasının dîni ve ahlâki erdemler olan zühd, takvâ, kanaat, verâ, ihlâs gibi erdemlerle süslenmesi şarttır.

¹⁸⁶ İbn Arabî, *a.g.e.*, 41.

¹⁸⁷ et-Tâvil, "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", 141.

¹⁸⁸ Bkz., Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 120.

¹⁸⁹ Reşat Öngören, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004, 445-446.

Çünkü kişinin kendi benliğinin farkına varması ancak deruni bir yöntemle mümkün olabilir ki; bu da kişinin hakikatin kemaline erişmesini sağlar. Bunun yanında Mevlânâ, sezgici ve külli aklın da, hakikatlere ulaşma konusunda insana yardımcı olacağını kabul etmektedir.¹⁹⁰

İlk dönem İslâm tasavvufçularında, tasavvuf ve ahlâk kavramları birbiriyle ilişkili olarak kullanılmıştır. Mesela bir sûfî olan Ebü'l-Hasan en-Nuri'ye göre tasavvuf, ne bir takım merasimler, ne de bir bilgi yığındır; aksine tasavvuf yalnızca ahlâktır. Yine ilk dönem sûfilerinden olan Hasan-ı Basri, insanın kurtuluşa ermesi için kişinin kin, nefret, hased, kibr gibi kötü duygulardan kendisini arındırması gerektiğini ifade ederek bir nevi ahlâki anlayışını tasavvufi bir yöntemle açıklama yoluna gitmiştir. Gazzâlî de, dünya malı ve meşguliyetinden kendisini sakındıran insanları gerçek anlamda “zâhid” olarak nitelendirmektedir.¹⁹¹

Mevlânâ'ya göre tasavvuf, irfan, oluş, aşk ve cezbe âleminde tekâmülden ibarettir.¹⁹² Eserlerinde tasavvuf öğretisine dayalı ahlâki erdemleri sembolik kavramlarla ifade eden Mevlânâ, diğer sûfiler gibi kötü ahlâkın ve çirkin davranışların kaynağının “nefs” olduğunu söyler. Ona göre nefis, “öküzü öldürülen davacı katile” benzetilmektedir.¹⁹³ Nefs, her halükarda insanı kötü ve çirkin olan şeylere sevk eden ve doğru olanı da insana yanlış tanıtan ikiyüzlü bir katildir. Bu katilin reziletleri hakkında aklımız bizi uyarmaktadır. Zira “öküzü öldürene benzeyen” akıl, kişinin nefsinin peşinden sürüklenmeden kendisi için temiz ve güzel olanı seçmesini öngörmektedir.¹⁹⁴

“Nefsini bilen Rabbini bilir” dustûrundan hareket eden Mevlânâ, kişinin sülûk yoluyla hakikatlere ulaşması için kendini bilmesi ve benliğindeki cevhere aykırı davranmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Allah, insanın tabii yapısında şehvet gücünü yaratmıştır. Faziletli olmak o şehvî duygunun arzu ve isteklerine

¹⁹⁰ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 134.

¹⁹¹ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 112.

¹⁹² Kadir Özköse, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi'nin Düşünce Dünyası”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara, 2007, 81.

¹⁹³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi, *Mesnevi-i Şerif*, (Çev.: Süleyman Nahifi-Amil Çelebioğlu), İstanbul, 2008, 340.

¹⁹⁴ Mevlânâ, *Mesnevi*, 340.

karşı mücadele etmektir. Hakikate ulaşmak için zikir, esma ve halvet yeterli değildir. Zikir, sadece fikri hareket geçirir. Fakat işin aslı cezbedir.¹⁹⁵

Mevlânâ, bireyi merkeze alan ve bireyden topluma yönelik kuşatıcı ve ontolojik temelli bir ahlâk anlayışını savunmaktadır. İnsanın kendi iç dünyasında yaşadığı ruhsal hastalıklar, toplumsal hayatta sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Toplumsal alandaki sorunların çözülmesi için, bu anlamda bireyin çok iyi tanınması gerekiyor. Kişinin nefsinin zaafiyetleri karşısında bilgi sahibi olması ve nefsinin hastalıklarına karşı ahlâki bir gelişme göstermesi son derece önemlidir.

Mevlânâ, insan denilen varlığın potansiyelinin her kıvama getirilebilecek bir şekilde yaratıldığını ifade etmektedir. İnsan, nur ve parmaklıktan yoksun demirin cilalanıp parlaması gibi hevâ ve heveslerinden kurtularak parlayabilir. Dünya’da insanın yaptığı kötülükler cevherinin paslanmasına sebep olmaktadır; "onu paslandırdım o karanlık tabiatlı, Onlar, yeryüzünde fesada uğraşırlar"¹⁹⁶ âyetinin manası budur.¹⁹⁷

İyi olan değer, Mevlânâ düşüncesinde sadece belli bir dînin mensubu olan insanların iyi dediği değer ile sınırlı tutulamaz. İyi denilen şey, herkesi kapsayan ve herkes için genel geçer olma özelliğine sahip olan değerdir. Mevlânâ, İbn Arabî gibi kötü insanların bile Allah nezdinde değerli olduğunu ve bunların sıkı bir ahlâki terbiyeye tabi tutularak topluma kazandırılması gerektiğini savunmaktadır.

Mevlânâ, ahlâki değerleri tümel bir bakış açısıyla ele almakta ve sevgi, dostluk, gibi değerlerin sadece insani münasebetlerle sınırlı tutulamayacağını savunmaktadır. Dostluk, arkadaşlık maddiyata değil, kin, nefret ve kıskançlıktan arınmış duygularla süslendiği zaman gerçek anlamda değer olma özelliğine sahip olurlar. Çünkü ruha dayanmayan dostlukların gerçek anlamda dostluk olması ve bu dostluğun da kalıcı olması mümkün değildir. Kula düşen öncelikle kendi sorunlarına karşı mücadele etmesi ve kendini dîn ve ahlâkın öngördüğü şekilde

¹⁹⁵ Özköse, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi’nin Düşünce Dünyası”, 82. Ayrıca bkz., Cevdet Kılıç, “Mevlânâ’nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara 2007, s. 182-183.

¹⁹⁶ Mâide 5/64.

¹⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevi*, 484.

yetiştirmeye çalışmasıdır. Çünkü ilâhî sevgi ile gönüllerini arındıran insanlar çoğunlukta olduğu zaman, aksaklıklar düzelir, kötülükler sona erer, huzur hâkim olur. Bu hakiki sevgi, insan için bu dünyada bir mutluluk vesilesi olurken, diğer dünyada da kişiyi kurtuluşa ermesine yardımcı olacaktır.

Mevlânâ, kendi kusurlarını görmezlikten gelen ve başkalarının kusurlarıyla uğraşan insanlarla ilgili şunları söylemektedir. “Bir insanın başkalarında kusur görmesi, ayıplaması, gerçekte kendi kusurunu görmesi demektir. İnsana önce kendisindeki kin, kıskançlık, hırs, zalimlik gibi kötü huyları görmesi, onlardan arınması lazımdır. Ondan sonra başkalarını kınamalıdır.”¹⁹⁸

Mevlânâ, İslam’ın kaynaklarından hareketle tasavvufi ahlâka yeni boyutlar kazandırmış bir düşündürdür. Onun düşüncesinin temelinde, İslâm ve Hz. Peygamber (s.a.v.) vardır. O, hayat felsefesinde mutlak otorite olarak Allah’ı kabul etmektedir. İnsanın değerli bir varlık olduğu gerçeği onun Allah’ın yaratmış olduğu en değerli varlık olduğu gerçeğine dayanmasından kaynaklanıyor. İnsan özü Allah’a dayandığı için kutsaldır; ancak insan, hiçbir zaman kendi başına hakikatin temel ölçütü olarak kabul edilemez. İnsana yakışan; tevâzu sahibi ve alçak gönüllü olarak, benlik davasına, kibir ve gurura kapılmadan Allah’a gerçek anlamda iyi bir kul olmaktır. Mevlânâ, itikadını, ibadetini, insana olan aşkını kısaca hayat felsefesini, İslâm vahyi ışığında açıklamıştır. Onun “biz, insanları birleştirmek için geldik, ayırmak için değil!” yaklaşım tarzı o kadar geniş, o kadar kuşatıcıdır ki; dili, dîni, ırkı, mezhebi, felsefesi, hayat görüşü ne olursa olsun bütün insanları kapsamaktadır.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Özköse, “Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi’nin Düşünce Dünyası”, 87.

¹⁹⁹ Ahmet Ögke, “2007 Dünya Mevlânâ Yılı Münasebetiyle”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara, 2007, 205.

4. HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN HAYATI ve ÖNEMİ

4.1. Hayatı ve Eserleri

Asıl adı Ebu Abdillâh Hâris b. Esed el-Anâzi olan Muhâsibî, M. 781 (H. 165), yılında Basra'da doğmuştur. Muhâsibî'nin yaşadığı hicri II. asrın son yarısından III. asrın ilk yarısına kadar ki dönem, İslâm dünyasında siyasi, felsefi ve dîni tartışmaların yaşandığı dönemdir.²⁰⁰ Bazı kaynaklar, onun Anâza adlı bir kabileye mensup Basralı bir Arap olduğunu; bundan dolayı da ondan Anâzî nisbesiyle anıldığından bahsetmektedirler.²⁰¹

Muhâsibî'nin doğduğu Basra, İslâm dünyasında rasyonalizmin öncülüğünü başlatan Mu'tezile mezhebinin doğduğu şehirdir. Yine bu dönemde Basra, çok sayıda fakih ve muhaddisin ders ve rivâyet halkası oluşturdukları bir ilim merkezi durumunda idi.²⁰² Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ile diğer fırkalar arasındaki tartışmalar hararetli bir hal almış ve bütün bunlar siyasi yönlerden de etkisini ortaya koymuştur. Abbasi halifeleri, Mu'tezile anlayışını bir devlet politikası haline getirmiş ve bunu destekleme yoluna gitmişlerdi. Ehl-i sünnet mezhepleri, Kur'ân ve sünnete dayalı bir felsefeyi geliştirirken Mu'tezile ilâhîyata dair konularda soyut teorilere yönelmiş, kendi iddialarına göre ilah mefhumunu tashih etmek istemişlerdir.²⁰³

Çocukluğunu Basra'da geçiren Muhâsibî, daha sonra dönemin en önemli ilim merkezi olan Bağdat şehrine gitmiştir. Ehl-i sünneti temsilen Ahmed b. Hanbel ile Mu'tezile bilginler arasındaki tartışmaların sürdüğü bir dönemde yaşamasına rağmen her iki kesime karşı da sempati duymamıştır. Çünkü ona göre her ikisi de vusule kâfi değildir.²⁰⁴ Ancak ne gariptir ki, Ahmed b. Hanbel ile Muhâsibî arasında yaşanan kelâmi tartışmalar ve bu tartışmalar sonucunda halk arasında büyük bir itibar ve nüfuz sahibi olan İbn Hanbel, Muhâsibî'yi

²⁰⁰ Abdurrahîm Arslan, "İmam Muhâsibî ve Hayatından Parıltılar", *Hâris el-Muhâsibî, Zühde Dair* içinde, (Çev.: Abdurrahîm Arslan), Konya, 2006, 9.

²⁰¹ Şahin Filiz-Hülya Küçük, "Giriş", *Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye-nefs Muhasebesinin Temelleri* içinde, (Çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük), İstanbul, 2004, 29.

²⁰² Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 15-16.

²⁰³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 42.

²⁰⁴ Filiz-Küçük, "Giriş", 32.

gözden düşürmüş, huzurundan kovmuş ve kitaplarının okunmasını da yasaklamıştı.²⁰⁵

Muhâsibî, diğer taraftan Şia ve Mu'tezile gibi fırkalara karşı eserlerinde onların görüşlerini eleştirmiş ve onların yanlış olan yönlerini de uzun bir şekilde tahlil ederek çürütme yoluna gitmiştir. Muhâsibî, Mu'tezile ve diğer fikri akımları eleştirirken kendine has bir yöntemle özellikle Mu'tezile mezhebinin yöntemlerinden faydalandığı için selef âlimleri tarafından çok tenkit edilmiştir. Hadis, fıkıh ve kelâm gibi dîni ilimler konusunda çok derin bir bilgiye sahip olmasına rağmen bu ilimlerin insanı tatmin etme noktasında yetersiz olduğunu anlayarak kendi tasavvufi ekolünü kurmuştur. O, bazı mutasavvıfları özellikle dîni meseleleri siyasetle karıştırıp, istismar ettiği için çok eleştirmiştir.²⁰⁶ Onun en büyük amacı, Hz. Peygamber (s.a.v.)in tebliğini insanlara anlatmak ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile birlikte olan sahabenin en değerli insanlar olduklarının insanlar tarafından bilinmesini sağlamaktır. Zira ona göre tasavvuf ehlinin istediği buydu. Yollarını şaşırmış Müslümanları tekrar imana ve onların dosdoğru dînlerinin esaslarına döndürmek...²⁰⁷

Muhâsibî, zengin bir ailenin çocuğu olmasına rağmen kaynaklar onun babasından kendisine bırakılan mirası almadığı konusunda bilgiler nakletmektedir. el-Kuşeyri'nin (ö. 1072) ifadesine göre 70.000 dirhem, el-Kelabazi'ye (ö. 990) göre ise 30.000 dînar kendisine miras kalmıştır.²⁰⁸ Muhâsibî'nin babasının mirasını reddetme gerekçesi olarak babasının Kaderi ya da Vakîfi olduğu ve müslüman olmadığı, böyle olmakla da İslâm dairesinden çıktığı şeklinde gerekçeler aktarılmaktadır.²⁰⁹

Muhâsibî, bu süreçten sonra kendisini zühd hayatına vermiş, nefsinin isteklerinden kaçındığı için insanlar arasında tanınmış ve bu nedenle de halk arasında "el-Muhâsibî" diye anılmaya başlamıştır.²¹⁰ Gerçekten de kaynaklar,

²⁰⁵ Filiz-Küçük, "Giriş", 32.

²⁰⁶ Arslan, "Muhâsibî'nin Hayatı", 11.

²⁰⁷ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 48.

²⁰⁸ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 21.

²⁰⁹ Filiz-Küçük, "Giriş", 32.

²¹⁰ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 23.

onun samimi, dürüst ve nefsinin denetim altına alan takvâ sahibi bir kişi olduğunu nakletmektedir.²¹¹

Muhâsibî, toplumun sorunlarından özellikle siyasi meselelerden kendisini uzak tutarak münzevi bir hayatı benimsemişti. Rivâyetler, dîni konularda onun çok hassas bir kişiliğe sahip olduğunu bize bildirmektedir. Örneğin Cüneyd şöyle bir olay nakleder; “Günlerden bir gün evimin önünde otururken önümüzden Muhâsibî geçti. Onun simasında açlığın verdiği acıyı gördüm ve dedim ki, “ey amca! Yanımıza buyursan da bir şeyler alsan.” Bunu yapar mısın? dedi. Bende: Evet dedim. Burada dediğimi yaptığı için beni sevindirdi. Beraberce evinin genişliği ve her şeyin bizim evden daha çabuk hazırlanacağından dolayı amcamın evine girdik. Yanına girdim, önüne üzerinde lezzetli yemeklerin bulunduğu bir sofraya bıraktım. Ondan bir lokma aldı. Çiğnemeye başladı. Onu yutmadan, konuşmadan aceleyle kalktı.

Ertesi sabah onu gördüğümde ona dedim ki; “ey amca! Dün bizi sevindirdin sonra sevincimizi yarıda bıraktın sonra bana dedi ki; “ey evlat! İhtiyaç çok şiddetliydi. Ancak benimle Allah arasında bir alamet vardı. Yemek onun yanında sevimli gelmeyince, ondan birazını kokladım. Nefsim bunu kabul etmeyince onu avlunuza attım ve çıktım.”²¹²

Muhâsibî, uzun süre görüşlerinden dolayı baskı altında kalmasına rağmen doğru bildiklerini açıklamaktan geri kalmayan bir kişiliğe sahipti. O, doğruluğun önemini her zaman vurgulayan ve bunu pratik bir şekilde hayatına da yansıtan bir sûfiydi. Nitekim ona göre sıdk, Allah’ın rızasını kazanmaya giden yoldur.²¹³ Muhâsibî, hayatı boyunca kendisini Kur’an ve sünnet yoluna adanarak her fırsatta insanların bunlara göre hareket etmelerini hatırlatmıştır. Düşünür, nihâyet H. 243/M. 857 yılında tek kuruşa muhtaç olarak öbür âleme göçmüş ve cenazesinde sadece dört kişi bulunmuştur.²¹⁴

Hâris el-Muhâsibî pek çok eser kaleme almasına rağmen eserlerin pek azı günümüze ulaşmıştır. Onun en önemli eserleri şunlardır:

²¹¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 50.

²¹² Arslan, “Muhâsibî’nin Hayatı”, 13.

²¹³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 56.

²¹⁴ Filiz-Küçük, “Giriş”, 32.

- *Kitâbü't-tevehhüm*: Bu eser, ilk defa 1937 yılında Kahire'de basılmıştır. Bu eseri Dr. A.J. Arberry tahkik etmiş, Dr. Ahmed Emin de bu esere bir mukaddime yazmıştır.²¹⁵ Muhâsibî, felsefî, ahlâki ve tasavvufî içerikli bu eserinde insanın yapıp ettiklerin karşılığında mutlak hesaba çekileceği âhiret hayatından bahsetmektedir. Cenneti hak eden iyi insanlar ile cehennemi hak eden kötü insanların halleri tasvir eder. O, Allah'ın iyilik yapanlar için âhirette hazırladığı mükâfat ve kötülük yapanlar için hazırladığı cezayı somut ifadelerle anlatmakta, sıcak ve dokunaklı bir üslup ile günahkârlar için hazırlanan akıbeti tasvir etmektedir.
- *Fehmü'l-kur'ân ve ma'nâhu*:²¹⁶ Yedi bölümden ve iki yüz elli sayfadan oluşan bu eser, *er-Riâye*'den sonraki en büyük eseridir. Muhâsibî'ye göre bu kitabın asıl gayesi, Kur'an'ın murad-ı ilâhîye uygun anlaşılmasıdır.²¹⁷
- *Âdâbü'n-nüfûs*:²¹⁸ Muhâsibî'nin bu eseri tasavvufî içerikli olup konu ve üslup itibariyle *er-Riâye*'ye benzemektedir. Filozof, iyilik ve kötülük ile amele ve kalbe dayalı amelin öneminden bahsetmektedir. Muhâsibî eserde, ahlâkın analizini yaparak irâde, sıdk, hevâ, riyâ, rıza, sabır gibi kavramların incelemekte²¹⁹ ve kalbin Allah (c) için ihlâsının keyfîyeti ve bu ihlâsın uzuvların hareketlerine nasıl yansiyacağından söz etmektedir.²²⁰
- *Kitabu'l-vesâyâ*:²²¹ Muhâsibî, bu eserinde yaşadığı dönemin sosyolojik ve psikolojik boyutları üzerinde durmaktadır. Bu dönemin siyasi kargaşaları ve fırkalar arasındaki cedelleşmeler bariz bir şekilde anlatılmaktadır. Düşünürün bu eserinde Allah'a itaatte aklın erdemini konu alan bir bölüme yer vermiş olması, onun aşırı eğilimlerinden arınmış akli eğilimi konusunda ipuçları taşımaktadır.²²²

²¹⁵ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 27.

²¹⁶ Filiz-Küçük, "Giriş", s. 53; Erginli, "Muhâsibî", 15-16.

²¹⁷ Adil Öksüz, "Muhâsibî: Fehmü'l-Kur'an", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/2002, 176.

²¹⁸ Abdurrahim Arslan, "Muhâsibî'nin Eserleri", *Hâris el-Muhâsibî, Zühde Dair* içinde, (Çev.: Abdurrahim Arslan), Konya, 2006, 23.

²¹⁹ Filiz-Küçük, "Giriş", 45.

²²⁰ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 23.

²²¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 89.

²²² Veysel Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri", *Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü'l Kur'an*, içinde (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 70.

- *el-Halvetü ve 't-tenekkülü fi'l-İbadeti ve derecâtü'l-âbidîn*: Bu eserde, nefis ve nefsin arzularından kaçınması gerektiği üzerinde durulmaktadır. fitneden kaçınma, uzlete davet, nefsin sahibine hâkim olmadan sahibinin nefse hâkim olması ve benzeri konular yoğun bir şekilde işlenir ve insanların her durumda Allah'a sığınması gerektiği konusu vurgulanır.
- *Kitâbu'l-ilm*:²²³ Muhâsibî, hacmi küçük olan bu eserinde ilim konusuna yer vermektedir. Filozof, ilmi üç kısma ayırır: Birincisi, dünyevi hükümlerden haram ve helalin bilgisi demek olan zahir ilmi; ikincisi, âhîret hükümleriyle alakalı olan batın ilmi; üçüncüsü de Allah ile onun mahlûkatı hakkındaki ilimdir.²²⁴
- *el-Mârife*: Bu eser, genelde Allah'a ulaşma yolu olan mârifet bilgisinden bahsetmektedir. Ezher kütüphanesinde de bir yazması bulunan eser, nefsin arzularına karşı zühd anlayışını konu edinmektedir.²²⁵
- *Risâletu'l-Müsterşidîn*:²²⁶ Eserde tasavvufun bütün konularını kapsayacak bir şekilde sünnete uymanın gerekliliği, niyet, takvâ, nefis muhasebesi, kalbi bozan şeyler, sıdk, sabır, kanaat, zühd, üns, rıza gibi²²⁷ konularda bilgi veren Muhâsibî, dîni ana kaynaklarıyla insanlara anlatma yoluna giderek sûfi tevekkül anlayışını anlatmaktadır.²²⁸
- *el-Mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*: Abdülkadir Ahmed Ata tarafından tahkik edilen bu eser, 1969 yılında Kahire'de basılmıştır. Muhâsibî, kitapta yapıp ettikleriyle gurur ve övünme peşinde olan insanların hallerini anlatmaktadır.²²⁹
- *er-Riâye li-hukûkillâh*: er-Riâye, Muhâsibî'nin hacim açısından en büyük ve en meşhur eseridir. Beş yüze yakın sayfadan oluşan bu eser, tasavvufî içerikli olup genelde Allaha karşı yerine getirmesi gereken vazifeleri konu edinmektedir.²³⁰ nefis ve onun hallerini tasavvufî bir üslupla açıklayan Muhâsibî, insan nefsinin zaafları ve bunların ahlâk üzerindeki etkilerini

²²³ Arslan, "Muhâsibî'nin Eserleri", 23.

²²⁴ Filiz-Küçük, "Giriş", 49.

²²⁵ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 84.

²²⁶ Mahmud, *a.g.e.*, 28

²²⁷ Erginli, "Muhâsibî", 15.

²²⁸ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri", 71.

²²⁹ Arslan, "Muhâsibî'nin Eserleri", 23.

²³⁰ Filiz-Küçük, "Giriş", 51.

irdelemektedir. Eser, tasavvufi konularla birlikte felsefi konuların da analizinin yapıldığı bir kaynak durumundadır. Eserde, kulun Allah'a ulaşması ve onun Allah'a ulaşmasını engelleyen her tür kötülüğü önlemenin; ancak kalpleri arındırmak ve türlü afetlerden kurtarmak ile mümkün olacağı gerçeği anlatılmaktadır.²³¹

- *el-Mekâsib*:²³² Muhâsibî, bu eseri olgunluk döneminde kaleme almıştır. Filozof, kendi döneminde yaşadığı sorunları kendi bakış açısıyla anlatmakta, o dönemin ilmi, siyasi ve fikri boyutuyla ilgili bize ışık tutacak bilgiler nakletmektedir. Muhâsibî, kelâm ve hadis ekollerine karşı mutasavvıfların görüşlerini savunmaktadır. O, yaşadığı dönemde önemli bir yere sahip olan Ahmed b. Hanbel'den bahsederken ondan farklı bir bakış açısına sahip olduğu halde kendisini takdir eden bir tarzda değerlendirmektedir.²³³
- *Kitabu'l-azametü ve kitabu ahkamu't-tevbe*: Bu eser, Muhâsibî tarafından kendi döneminde Bağdat'ta Senevîye adlı Zerdüş inancını yaymaya çalışan bir fırkanın görüşlerini çürütmek için yazılmıştır. Eserde genelde kelâm konuları ele alınıp tartışılmaktadır.²³⁴
- *Maiyyetu'l-akl ve ma'nâhu*:²³⁵ Bu eserde genelde akıl, aklın mahiyeti ve çeşitleri üzerinde durularak özellikle “ğârîzi aklın mahiyeti”²³⁶ analiz edilerek hakikatı anlama ve kavrama konusunda nefis güçlerinin ne tür bir işleve sahip olduğu konusunda bilgiler verilmektedir.
- *Muhtasarü kitâbi fehmi's-salah*:²³⁷ Muhâsibî, namaz kavramının tahlilini yaparak bu eserine giriş yapmaktadır. Namazı, Allah-kul arasındaki bağı oluşturan bir vasıta olarak gören Muhâsibî, namazın kul açısından ne kadar önemli olduğu konusunu genel olarak anlatmaktadır.
- *Bed'u men enabe ilallah*:²³⁸ Eser, insanlara doğru yola nasıl ulaşmaları gerektiği konusunda ahlâki öğütleri içermektedir. Muhâsibî, nefis ile ilgili

²³¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 77.

²³² Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri”, 78.

²³³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 77.

²³⁴ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri”, 75.

²³⁵ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri”, 75.

²³⁶ Filiz-Küçük, “Giriş”, 47.

²³⁷ Filiz-Küçük, “Giriş”, 83.

²³⁸ Arslan, “Muhâsibî'nin Eserleri”, 22.

konularda bilgi verdikten sonra iyi ve kötü insanların akıbeti hakkında bilgiler vermektedir.

- *er-Ra'd ala ba'di'l-ulemai minel-eğniya*.²³⁹ Bu eserde, Muhâsibî tarafından daha çok mal ve mülk düşkününü olan ulema kesimi eleştirilmektedir. Muhâsibî, bu konudaki görüşlerini kendi kıyas ve yöntemi ile çürütmeye çalışmaktadır. Zenginliği, sahabe hayatını örnek göstererek meşru gören ulemaya karşı dîni bir takım deliller getirerek onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.
- *Faşun min kitabı'l-azame*.²⁴⁰ Filozof, bu eserinde ilimlerden hareketle âlemin yaratılışından bahsetmektedir. Muhâsibî, evrendeki varlıklar arasında muhteşem bir ahengin olduğunu ve bu ahengin ancak yüce bir Yaratıcı tarafından yaratılacağını savunmakta; bu konuda akli ve nakli deliller ortaya koymaktadır. Ona göre, bütün bir kâinata egemen olan bu uyumun sebebi birdir. O da Allah'tır.²⁴¹
- *fi'd-dima*: Eser, sahabe döneminde cereyan eden siyasi olayları ele almaktadır. Muhâsibî, dönemin olaylarını ele alırken herhangi bir fırkayı savunmadan konu ile ilgili düşüncelerini ortaya koymaktadır.²⁴²
- *el-Kasd ve'r-rücu ilallah*: Bu eser, Abdulkadir Ahmet Ata tarafından tahkik edilmiştir.²⁴³ Tasavvufî içerikli olmakla birlikte felsefî terminolojinin ihmal edilmediği bu eserde, akıl, hikmet ve bunun yanında sabır, rıza, zühd, takvâ, verâ, nefis muhasebesi gibi tasavvufî içerikli konulara yer verilmektedir. Bu eser, Osman Arpaçukuru tarafından Türkçeye çevrilmiş olup ilke yayımları tarafından 2005 yılında İstanbul'da basılmıştır.²⁴⁴
- *el-Mesail fi'z-zühdü ve ğayruhu*.²⁴⁵ Bu eserde ele alınan başlı konular; susmak ve tefekkür; ğına, şükür ve fakr, kibir, hased; hevâ'nın şiddet ve kasveti, en faziletli amellerin neler olduğu, şeytan ve onun hileleri, evrad ve evkat (virdler ve ibadet vakitleri), tasavvufî muamele ve zikir gibi konulardır.²⁴⁶ Filozof,

²³⁹ Arslan, "Muhâsibî'nin Eserleri", 21.

²⁴⁰ Filiz-Küçük, "Giriş", 46.

²⁴¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 83.

²⁴² Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri", 75.

²⁴³ Arslan, "Muhâsibî'nin Eserleri", 22.

²⁴⁴ Filiz-Küçük, "Giriş", 47.

²⁴⁵ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri", 79.

²⁴⁶ Filiz-Küçük, "Giriş", 54.

ayrıca namaz ibadetinin önemi ile sadaka konusuna da yer vermektedir. Abdurrahman arslan tarafından Türkçeye çevrilen bu eser, 2006 yılında Konya'da Ensar yayınları tarafından yayınlanmıştır.

- *Kitabu's-sabri ve'r-rıza*: Zühd ile ilgili konuların ele alındığı bu eserde Muhâsibî, Allah'ın kul için irâde etmiş her konuda kulun sabırlı davranması tavsiyesinde bulunur. Bu eser, son üç varaka dışında kaybolmuştur.²⁴⁷
- *Şerhu'l-ma'rife ve belü'n-nasiha*: Eserde genel olarak mârifet bilgisinden hareketle Allah'a ulaşma yolundan bahsetmektedir. Muhâsibî, nefis, şeytan ve kötülöklere konusunda bazı nasihatlerde bulunduktan sonra delaletle sapmama konusunda insanları uyararak eserini tamamlamaktadır.²⁴⁸

Muhâsibî'nin kaynaklarda gösterilen diğeri eserleri şunlardır.²⁴⁹

- *et-tevbe*,
- *Risâletü't-tasavvuf*,
- *el-Hisâlu'l-aşr el-leti cerrebeha ehlü'l-muhâsebe*
- *Şerhu'l-mârifet ve bezli'n-nâsiha*,
- *el-Murâkabe ve'l-muhâsebe*,
- *Muhâsebetu'n-nüfus*,
- *Muhtasaru'l-meânî*,
- *en-Nasiha li't-tâlibîn*,
- *en-Neşâ'i-hu'd-dîniyye ve'n-nefehâtü'l-kudsiyye li-nef'i cemi'i'il-beriyye*,
- *Risâle fi'l-ahlâk*,
- *Ahlâku'l-hakim, zikru fi amâli'l-kulûbi ve'l-cevarih*,
- *er-Rıda, zikrun fi amali'l-kulubi ve'l-cevarih*,
- *et-Tefekkür ve'l-itibar*,
- *Kitâbetü'ül-ğıybe*,
- *Fehmu's-sünen*,
- *Muâtebetün-nefs*,

²⁴⁷ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 84.

²⁴⁸ Filiz-Küçük, "Giriş", 50.

²⁴⁹ Bkz., Filiz-Küçük, "Giriş", *Hâris el-Muhâsibî, er-Riâye li Hukûkillah -Nefs Muhasebesinin Temelleri-* içinde (Çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük), İstanbul, 2004, 35-55; Zafer Erginli, "Muhâsibî", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 15-16; J Van Ess, "Muhâsibî", *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993, 508-509.

4.2. Tasavvuf Geleneğindeki Yeri ve Önemi

İslâm dîni, her yönüyle dünya ve âhiret hayatını dengeleyecek prensipler ile hayata yepyeni bir bakış açısı getirmiştir. Dînin inanç ve ibadetten sonra temel esaslarından olan ahlâk, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından en iyi şekilde hayata yansıtılmıştır. Asrısaadette müslümanlar bir taraftan Hz. Peygamber'i (s.a.v.) bütün yönleri ile örnek alırken diğer taraftan beşeri tabiatları gereği farklı konulara da eğilim göstermişleridir. Bunlardan bir kısmı kendilerini ilim öğrenmeye bir kısmı dîni tebliğe, bir kısmı cihada, bir kısmı yöneticiliğe daha fazla ilgi duyarken; bir kısmı ibadete daha çok önem veriyor, uhrevi kurtuluş üzerinde yoğunlaşıyorlardı.²⁵⁰

İslâm dünyasında farklı düşünce ekollerinin yeşermesinde bilindiği gibi dâhili ve harici sebepler etkili olmuştur. Dâhili sebeplerin başında Kur'ân'da bulunan ve pek çok anlama mahal verebilecek müteşabih âyetlerin varlığı gelir. Nitekim Kur'ân, ulûhiyet ve ubudiyet yanında ontoloji, kozmoloji, antropoloji, biyoloji, hukuk, ahlâk, siyaset, tarih, mitoloji, psikoloji, sosyoloji başlıklar altında sınıflandırılabilir teorik ve pratik bilgiler vermektedir.²⁵¹ Müslümanların âyetleri algılayış biçimleri, farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

İkinci olarak, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in vefatından sonra meydana gelen başta hilafet sorunu olmak üzere sonucu savaflara uzanan müslümanlar arasındaki ihtilaf ve çekişmelerdir. müslümanlar arasında yaşanan siyasi sorunlar sonradan itikati konuların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum, doğal olarak kendi fikirlerini teyit etmek için farklı grupların farklı görüşler ortaya koymasına sebep olmuştur.

İslâm dünyasında farklı fikir akımlarının ortaya çıkmasında hiç şüphesiz harici veya dış sebeplerin de çok önemli olduğunu ifade etmemiz gerekiyor. Öte yandan fetih hareketleriyle farklı kültürlerle tanışan müslümanlar, bir taraftan kendilerini bu farklılıklara karşı adapte etme problemi yaşarken diğer taraftan kendi inançlarını koruma ve bunlar karşısında fikirsel anlamda bir savunma

²⁵⁰ Komisyon, *İlmihal-İman ve İbadetler-*, I, 56.

²⁵¹ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2008, 33.

mekanizmasını geliştirmek zorunda kalmışlardır. Bu etkileşmenin neticesinde konumuzla alakalı olarak söyleyecek olursak özellikle felsefi ve mistik düşünce müslümanları çok etkilemiştir. Örneğin Hint mistisizmin, doğu İran'da yaşamış erken devir mutasavvıflarına tesir ettiği kabul edilen bir husustur.²⁵²

Bununla birlikte Kur'ân'da pek çok âyette dünya hayatının geçici olma özelliği üzerinde durularak insanların yönlerini asıl ve ebedi olan uhrevi hayata döndürmeleri gerektiği konusunda bilgi verilmektedir; “Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir.”²⁵³ “De ki: dünya geçimliği azdır. Âhret, Allah'a karşı gelmekten sakınan kimse için daha hayırlıdır.”²⁵⁴

Konuyla ilgili Hz. Peygamber (s.a.v.) den bazı hadisler ise şunlardır;

“Uhud dağı kadar altınım olsa, borcumu ödemek için bundan ayıracağım miktar hariç, altınların üç günden fazla yanımda kalmasını arzu etmezdim. (Buhari, “Zekât”, 4; Müslim, “Zekât”, 31)”²⁵⁵ “Allah'ım, beni miskin olarak yaşat, miskin olarak ruhumu kabzet, kıyamet günü de miskinler zümresiyle birlikte haşret. (Tirmizî, Zühd 37, 2353)”²⁵⁶

İslâm âleminde tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkmasında ve gelişmesine bu âyet ve hadislerin son derece etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Müteşabih âyetlerin varlığı ile özellikle hicri I. ve II. asırda yaşanan siyasi ve sosyal sorunlar, bazı müslümanların kendi içlerine kapanarak olayları insanın nefis boyutuyla ilgili ele almalarına sebep olmuştur. Nitekim bazı sahabe ve tabiun'un, tasavvufî yada zühd içinde bir hayat yaşadığı da bilinmektedir.

Tasavvufî düşüncenin öncülüğünü yapan bazı sahabe ve tâbiun olmuştur. Veysel Karâni (ö. 657), Hasan-ı Basrî (ö. 728) ve İbrahim b. Edhem (ö. 779) gibi zahitler, bu zincirin ikinci halkasını oluştururken Cüneyd-i Bağdâdi (ö. 911), Bayezid-i Bistâmi (ö. 848), Hâris el Muhâsibî gibi sûfiler tasavvufun ilk temsilcileri ve müjdecileri olarak tarihte yerlerini almışlardır.²⁵⁷

²⁵² Bircan, *İslâm Felsefesine Giriş*, 42.

²⁵³ Âl-i İmrân 3/185.

²⁵⁴ Nisâ 4/77.

²⁵⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 320, (Çev: Filiz-Küçük, 460); bkz., İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte, Tercüme ve Şerhi*, VII, Ankara, 1988, 335.

²⁵⁶ Canan, *Kütüb-i Sitte*, VII, Ankara, 1988, 448.

²⁵⁷ Komisyon, *İlmihal*, 56.

Bu dönemde hadis ehli, nass ve esbab-ı nüzulü, tefsir ehli, nass ne aklı; mutasavvıflar ise, akıl ve nassı bir arada değerlendiren farklı ekollerin oluşmasını sağladı.²⁵⁸ H. II. asırda yaşayan Hâris el Muhâsibî, Bağdat'ta geçtikten sonra tasavvufî okulun kurulmasında ve bu okulun gelişmesinde çok önemli katkılar sağlamıştır. Onun tek rakibi hadis ehli, fıkıh ehli ve kelâm ehli değildi. O, ayrıca mutasavvıf diye geçinen insanlara karşı da büyük bir mücadele vermiş ve tasavvufun temelini nassa dayandırmak için elinden geleni yapmıştı. Zira Muhâsibî, tasavvufu Kur'ân ve sünnet'in hakikat ışığı olarak kabul ediyordu. Çünkü o, bunları amelin temeli ve itaatın aslı olarak kabul ediyordu.²⁵⁹

Muhâsibî'nin asıl önemli yanı onun sûfliğidir. Bazı araştırmacılar, onun tasavvufu felsefeye yaklaştıran ilk sûfî olduğunu söyler.²⁶⁰ Onda tasavvuf düşüncesi, ne rasyonel akla dayanır ne de akli önemsemeyen bir niteliğe sahiptir. Bunun neticesi olarak da Muhâsibî, aşırılıklardan uzak, dengeli, son derece açık ve net bir tasavvuf mezhebinin lideri olarak tanınmaktadır.²⁶¹ O, yaşadığı dönemin dîn dışı ve batıl fırkalarına karşı mücadele etmeyi kendisi açısından bir görev olarak telakki etmiştir. Eserlerinin çoğunluğunu bu düşünceyle kaleme alan Muhâsibî, genelde diğer mezheplerin İslâm dışına çıkmakla suçlamıştır. Örneğin o, “*el-Akl*” adlı eserini Mu'tezile mezhebinin görüşlerini çürütmek için kaleme almıştı. Yine o, zühd, takvâ ve verâyı yanlış bilen ve tasavvufla alakası olmayan, kendilerini her türlü çalışmadan uzak tutan kişileri eleştirmek için “*el-Mekâsib*” adlı eseri yazmıştı.²⁶² Muhâsibî, düşünce sistemini sırasıyla nass, mârifet ve akılla temellendirmiş; dili de felsefî bir üslupla süslemiştir.²⁶³

Muhâsibî, akli tahlil ederken onu, insan tabiatının cevheri olarak kabul etmektedir. Yine o, akıl-bilgi açısından akli ele alırken şunları söylemektedir: “Her zahidîn zühdü mârifeti, mârifeti akli, akli da imanı oranındadır.”²⁶⁴ Muhâsibî, akli imanın bir ölçüsü olarak kabul etmekte ve bununla ilgili şunları ifade etmektedir: “Çünkü Kur'ân bir ışıktır, hakikat yolcuları ancak onunla

²⁵⁸ Arslan, “İmam Muhâsibî ve Hayatından Parıltılar”, 9.

²⁵⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 19, (Çev: Filiz-Küçük, 195).

²⁶⁰ Erginli, “Muhâsibî”, 14.

²⁶¹ Veysel Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi”, *Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, içinde (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 102.

²⁶² Arslan, “İmam Muhâsibî ve Hayatından Parıltılar”, 10.

²⁶³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 65.

²⁶⁴ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi”, 102.

aydınlanabilir; bir finaldir, yarışmacılar ona koşarlar; bir programdır, hakikat yolcusu ancak bu programı izleyerek amacına ulaşabilir, bu program aydınlığında yolunu aydınlatılabilir ve ancak muhkem âyetlerinin irşadı ile gerçeği bulabilir.”²⁶⁵

Muhâsibî'ye göre Allah'a gerçek anlamda itaat, samimi ve doğru bir kalple mümkündür. Onun, “aklıselim sahibi kimse elinde bulunan itaati masiyetten kavuşup kavuşmayanı bilmediği masiyetle değiştiremez. Bereketin en büyüğü Allah'ın itaatinde olandır”²⁶⁶ ifadesini bu bağlamda düşünmemiz gerekmektedir. Şu halde dînin emir ve yasaklarına sorunsuz bir şekilde uymanın yolu tasavvufî bir ahlaka sahip olabilmektir. Tasavvuf, Kur'ân ve sünnet ışığında olduğu zaman hakikat boyutuna ulaşabilir. Zira o, tasavvufî keşf ve vuslat için bile tek çıkar yolun şeriate bağlılık olduğu kanaatindedir.²⁶⁷ “Kul, vacib olanı yitirerek takvâ talebinde bulunmamalıdır”²⁶⁸ diyerek kendilerini her türlü dîni yükümlülükten muaf tutan tasavvufçuları eleştiren Muhâsibî, onları nassın belirlediği çerçevenin dışına çıkmakla suçlamıştır. Demek ki o, sûfliğin son nefesini verene kadar dînin emirlerine uymak ve yasaklarından kaçınmakla yükümlü olacağını savunmaktadır.²⁶⁹

Muhâsibî, çağdaşı olan ariflerin âlimi, seyr u süluk sahiplerinin üstadı, batın ve zahir ilmini bir arada bilen birisi²⁷⁰ olarak kendisinden sonra gelen düşünürleri de çok etkilemiştir. Onun etkinliği sadece mutasavvıf kimliğiyle sınırlandırılmaz. Kendisi, kelâm, felsefe ve fıkıh konularında da aynı etkinliği ortaya koymuştur. Temimi (ö. 1231) diyor ki: “O, fıkıhta, tasavvufta, hadiste ve kelâmında müslümanların imamı idi.”²⁷¹ Muhasibi'nin *er-Riâye* ve diğer eserleri, dönemin Bağdat tasavvufî okulları üzerinde etkili olmuş, daha sonraki asırlarda da her mutasavvıfın başvuracağı önemli kaynaklar olarak yerlerini almıştı. İbni Teymiye (ö. 1328), bu konuda şöyle demektedir: “el-Gazâlî *el-İhya* isimli

²⁶⁵ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi”, 103.

²⁶⁶ Hâris el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, (Çev.: Abdurrahim Arslan), Konya, 2006, 71.

²⁶⁷ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Eserleri”, 83.

²⁶⁸ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi”, 105.

²⁶⁹ Komisyon, *İlmihal*, 63.

²⁷⁰ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 31.

²⁷¹ Mahmud, *a.g.e.*, 32.

eserinde; Muhâsibî'nin *er-Riâye* ve Ebu Talib el-Mekki'nin (ö. 1008) *Kutu'l-Kulup* isimli eserlerinden yararlanmıştır.²⁷²

Gazzâlî, özellikle Muhâsibî'nin tasavvuf düşüncesinden etkilenerek eserlerinde görüşlerinden çok faydalanmıştır. O, *el-İhyâ* adlı eserinde şunu söylemektedir : “Muhâsibî, muamele (başkalarına karşı davranış ve hareket, seyr u sülük) ilminde ümmetin en hayırlısıdır. Nefsin kusurları, amellerin afetleri, ibadetlerin derinliklerine dair açıklamalar hususunda bütün araştırmacılarından daha önce gelir. Onun sözleri olduğu gibi nakledilmeye gerçekten değer.”²⁷³

Kısaca Muhâsibî'nin Yüce Allah'ın vaad ve vaîdînin ciddiyetinin azameti²⁷⁴ olarak kabul ettiği ve tek kurtuluş yolu olarak gördüğü tasavvuf düşüncesi, Gazzâlî ve İbn Haldun (ö. 1406) gibi büyük düşünürler olmakla üzere, İslâm dünyasında mevcut pek çok tasavvuf ekolünü de derinden etkilemiştir. Henri Gorben şunları söylemektedir: “el-Mekki'nin *Kûtü'l-kulûb*'unda, Muhâsibî'nin sadece *er-Riâye*'de değil, aynı zaman da *el-Mesâil fi amali'l-kulûb* ve *'l-cevârih* isimli eserinde savunduğu görüş ve kullandığı istilahlardan da belirgin bir şekilde, hemen hemen satır satır aktaracak düzeyde yararlandığına ilişkin kesin delillere sahibiz.”²⁷⁵

Muhâsibî, İslâm dünyasında oluşan ve bir araya getirilmesi zor olan görüşlerin ancak tasavvuf sayesinde birliğinin sağlanabileceğini düşünüyordu. Nitekim düşünür, döneminin siyasi ve itikadî fırkaların sebep olduğu dağınıklık ve kargaşalara karşı ehl-i sünnet anlayışını kendisine dayanak yaparak büyük bir mücadele vermiştir. Özellikle Hariciye ve Şia'nın görüşlerine karşı çıkan Muhâsibî, Haricilerin ve Şia'nın özellikle hilafet konusundaki görüşlerinin İslâm ile hiçbir şekilde bağdaştırılamayacağını, bunların Müslümanların birlik ve beraberliğine sebep olan ifrat ve tefrite kaçan görüşlerinin hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini savunmuştur. Diğer taraftan Muhâsibî, Mu'tezile ve Cehmiye'yi Allah ve insan irâdesi konusunu iyi anlamamakla ve bununla ilgili özellikle kader konusunu saptırmakla suçlamıştır. Ona göre Mu'tezile, kader konusunu

²⁷² Veysel Akdoğan, “İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Muhâsibî'nin Rolü”, *Hâris el-Muhâsibî, el-Akl ve Fehmü'l Kur'an* içinde (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 93.

²⁷³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 32.

²⁷⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 43, (Çev: Filiz-Küçük, 213).

²⁷⁵ Akdoğan, “İslâm Düşüncesinin Gelişiminde Muhâsibî'nin Rolü”, 94.

salt insana indirgeyici bir bakış açısıyla ele alıyordu. Diğer taraftan da her şeyi sadece ilâhî irâdeye endeksli olarak açıklayan Cehmiye ve taraftarları ise Allah tarafından insana verilen akıl ve irâdeyi hiçe sayarak boş bir safсата içerisinde girmiş oluyorlardı.

Ona göre bütün bu fırkalar, ümmet birliğini zedelemiş ve dînin asli boyutunu ihmal etmişlerdir. Bu nedenle Muhâsibî, tasavvuf kisvesi altında derviş kılığına giren kişiler ile Hariciye, Şîâ, Mürcie, Cehmiye gibi dîni meseleleri siyasetle karıştırıp, istismar eden bu grupların peşini de hiç bırakmamıştı.²⁷⁶

Fıkıh ilminde de uzman olan Muhâsibî, fıkıhçıları, insanın iç dünyasını bilmemelerinden dolayı fıkıhçıların insanların sorunlarını çözme konusunda gafil olduklarını düşünüyordu. Fakihler, kendilerini bir şey zannedip mutasavvıfçıları küçük görürler ve onların hiçbir zaman hakikate ulaşamayacaklarını düşünürler. Onların bu görüşlerinin temelinde onların hasetçi ve kibirli olmaları gerçeği vardır. Ona göre bu tutumları fıkıhçıları gaflete düşürmekte ve Allah'tan uzaklaştırmaktadır.²⁷⁷ Dîni ve dînin emir ve yasakları ile insan hayatı için zaruri şeylerin bilinmesi ancak ahlâk ilmiyle mümkündür. Bilge, benzer sorunları hadisçiler ile yaşamıştır. O, özellikle Hanbelî hadisçileri cahil ve kendilerinden başka insanların görüşlerine karşı çıkan tutucu ve kaba bir zümre olarak nitelendiriyordu.

Muhâsibî, çağdaşı olan kelâm, fıkıh, hadis ve tasavvuf alanlarında uzman olan kişilerle giriştiği mücadelede her zaman ilmi dirâyetini kullanmıştır. Bu durum, onun bütün bu alanlardan haberdar ve ilminin geniş olduğunu ispatlamaktadır. O, kendi dönemindeki ariflerin efendisi ve tasavvufta herkesin üsdat olarak kabul ettiği bir şahsiyet olmuştur. Ayrıca zahir ve batın ilimlerini kendi kişiliğinde toplamış bir kişi olarak görülmüştür.²⁷⁸ Muhâsibî, tasavvuf konusunda aşırılığa kaçmadan kendi ölçütünü Kur'ân ve Sünnet olarak belirleyen bir kişiliğe sahiptir. O, teorik bir tasavvuf anlayışından ziyade pratik ve her zaman uygulanması gereken bir tasavvufu savunmuş ve savunduğu görüşlerini de davranışlarına yansıtan bir mutasavvıf ve ahlâk filozofudur. Çoğu

²⁷⁶ Arslan, "İmam Muhâsibî ve Hayatından Parıltılar", 11.

²⁷⁷ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibi, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 36.

²⁷⁸ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi", 55.

çağdaş araştırmacının da vardığı sonuç şudur: Muhâsibî, öğretilerinde tam bir tevâzu, eşine az rastlanır bir dirâyet ve geleneklere katıksız bir saygı ile ahlâki iç olgunluğu araştırmış ve son derece hassas ve dikkatli felsefi tanımlara yer vermiştir.²⁷⁹

Burada sonuç olarak belirtelim ki bazı araştırmacılar, Muhâsibî'nin tasavvuf anlayışını İslâm, Hint, İran ve diğer kültürlerin bir sentezi olarak kabul etmektedir. Ancak öyle görünüyor ki Onlar, bu konuda yanılığın içerisinde. Zira Muhâsibî, İslâm dîninin temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet dışında bulunan hiçbir harici fikre ilgi duymamış; tersine İslâm dışındaki düşüncelerden etkilenmiş firkaları, hak yolundan sapmakla eleştirmiş ve onları ihtar etmiştir. Dolayısıyla onun hayatı boyunca verdiği mücadelede selefi bir yaklaşıma sahip olduğu göz önüne alındığında, az önce zikredilen kanaatlerin haklı olmadığı görülecektir. Muhâsibî'nin düşünsel anlamda hâricî kaynaklardan beslenmediğinin en güzel delili ise, onun tasavvuf anlayışının nefis muhasebesi ve Allah (Mahbub) yolunda en ağır mihnetlere katlanmaya hazır olma prensiplerine dayanıyor olmasıdır.²⁸⁰

Muhâsibî, zühd, takvâ, verâ gibi kavramların içini Kur'ân ve Sünnet çekirdeği ile doldurmuştur. Bu yönüyle o, hem fikri hem de ameli anlamda selefidir. Yalnız onun selefiligi, akla yer vermeyen, nassı sadece zahiri boyutuyla ele alan Selefilikten ziyade akli dîn konusunda son derece önemseyen bir selefiliktir. Zira daha önce ifade ettiğimiz gibi filozofumuz akli, insanın asıl cevheri ve imanın da zorunlu sonucu olarak kabul ediyordu. Sonuç olarak diyebiliriz ki Muhâsibî, mütekellimdir, muhaddistir ve hem de fakihdir; ama o, her şeyden önce bir mutasavvıf ve bir filozoftur.²⁸¹

4.3. Tasavvufi Ahlâk ve el-Muhâsibî

Tasavvuf kelimesi tarifi en zor olan kavramların başında gelmektedir. Mutasavvıflar, her birisi tasavvuf kavramına farklı bir anlam yüklemişlerdir. Biz de tasavvuf ve ahlâk kavramlarının tahlilinden hareketle mutasavvıfların bu kavrama nasıl bir mana yüklediklerini ele alacağız. Kur'ân ve hadislerde

²⁷⁹ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi", 105.

²⁸⁰ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 274.

²⁸¹ Filiz-Küçük, "Giriş", 65.

geçmeyen tasavvuf kelimesi, Arapça “sûf” (yün) kelimesinden türemiştir.²⁸² Sözlükte “yün giymek, saf olmak” anlamına²⁸³ gelen tasavvuf, “kişinin kendi iç dünyasındaki derinlik ve zenginliği, coşkulu dindarlığını” ifade eden bir kavramdır.²⁸⁴ Hicri II. asrın sonu ve III. asrın başlarında kullanılmaya başlanan tasavvuf kelimesi yerine daha önce zühd, rikâk-rekâil, takvâ, ibadet gibi kelimeler kullanılıp, bu hayat anlayışını kabul eden kişilere de zahid ve abid denilmekteydi.²⁸⁵

Kişinin kendisini dünyadan uzak tutması anlamına gelen zühd kelimesi, tasavvufun öncülüğünü yapan Hasan-ı Basri ve daha sonra pek çok zahid tarafından kullanılmıştır. Tasavvuf kelimesi, ünlü mutasavvıflar tarafından farklı biçimlerde tarif edilmiştir. Maruf Kerhi (ö. 815), tasavvufu, gerçekleri almak, yaratılmışların elindekilerden ümidi kesmek olarak tanımlarken²⁸⁶ Hücvârî (ö. 1072), halktan uzak olmak diye tarif etmiştir.²⁸⁷ Fudayl b. İyaz (ö. 863), Malik b. Dînar (ö. 748) ve Şakiku'l-Belhi (ö. 790) gibi sûfiler, tasavvufu kişinin kendisini dünyevi şeylerden veya toplumsal etkenlerden soyutlama şeklinde kabul etmişlerdir. Yine Gazzâlî, tasavvuf kelimesini, “yoksulluk ihtiyacını gizlemek, belalara dayanmak” şeklinde tanımlamıştır.²⁸⁸ Mevlânâ ise maddeden manaya yükselmek, zahirden batına intikal, gönül derdini tedavi, Hakk'ın rızasını kazanmak için nefsleri temizlemek, güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmak, Allah ve Resulü'nün ahlâkıyla ahlâklanmak şeklinde tarif etmektedir.²⁸⁹

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, tasavvuf: “Kişiye Allah'ı görmüşçesine ibadet etme hazzına erişmesinin yolunu gösteren ilimdir.” Bu ilmi teorik ve pratik anlamda bir hayat tarzı olarak kabul eden ve yaşayışlarına yansıtan kimselere sûfî veya başka bir ifade ile mutasavvıf denir.

²⁸² Şahin Filiz, “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Yaklaşım-”, *Diyanet İlmî Dergi*, 30, Sy: 1, Ankara, 1994, 115.

²⁸³ Mehmet Canbulat, “Tasavvuf” md. *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2007, 634.

²⁸⁴ Komisyon, *İlmihal*, 48.

²⁸⁵ Komisyon, *İlmihal*, 49.

²⁸⁶ Filiz, “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Yaklaşım-”, 116.

²⁸⁷ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 115.

²⁸⁸ Gazzâlî, *Ahlâk kitabı*, 34.

²⁸⁹ Özköse, “Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin Düşünce Dünyası”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara 2007, 84.

Mutasavvıflar, tasavvufun bir hal olduğukonusunda hemfikirdirler.²⁹⁰ Tasavvufla ilgili ortaya konulan tüm tariflerin iki ana karakteri vardır. Birincisi “zühd”, ikincisi ise “ahlâk”tır.²⁹¹

Konumuzla ilgili olarak öncelikle tasavvuf anlayışının merkezinde yer alan ahlâk kavramının tahliline ve bunun tasavvufla ilişkisine bakmamız gerekmektedir. Ahlâk, Arapça “*hulk*” kelimesinden türetilmiş olup töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç gibi manalara karşılık gelmektedir. Terim olarak ise ahlâk, nefste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların, tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelmesi ve istikrar kazanması anlamına gelmektedir.²⁹²

Mutasavvıflar, filozoflar ve kelâmcılar ahlâk kavramını farklı şekillerde anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Tasavvufta ahlâkın kaynağı Allah olduğu için ahlak teorilerini de bu minval üzerine bina etmişleridir. Mutasavvıflar, ahlâk meselesini bilgi açısından ele almakla birlikte bu sorunun bilgi ile çözülemeyeceğini de vurgulamışlardır. Zira onlara göre bir insanın bilgili olması onun ahlâklı olacağı anlamına gelmemektedir. Ancak tasavvufçuların kastettikleri bilginin teorik bilgiden ziyade pratik bilgi olduğu gerçeğini unutmamamız gerekmektedir. Bu durumda ilim ile tehzib (arınma) mümkün değildir. Çünkü ilmin kaynağı akıl, tehzibin kaynağı ise ahlâktır.²⁹³

Muhâsibî’de tıpkı Sokrates’te olduğu gibi, bilginin asıl amacı pratize edilmiş davranışların kaynağını oluşturmaktır. Onu ilgilendiren insandır ve insanın doğasını, mutluluğunu konu alan bilgidir.²⁹⁴ Bilgi, ancak bireyin erdemli olmasını sağlayacak bir işleve sahip olduğu zaman bir anlam ifade edebilir. Ancak Sokrates’te bu bilgi, insanın özünü oluşturan bilgi iken; Muhâsibî’deki bilgi, vahiy kaynaklı bilgidir. Böylece Muhâsibî, ahlâk görüşünü bilginin amele (eyleme) dönüştürülmesi ilkesinden hareketle ahlâk felsefesini oluşturmuş olmaktadır.²⁹⁵

²⁹⁰ Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 112.

²⁹¹ Filiz, “Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar -Felsefi Yaklaşım-”, 116.

²⁹² Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 12.

²⁹³ el-Benna, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, 151.

²⁹⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi -Sofistlerden Platon’a-*, 121.

²⁹⁵ Filiz-Küçük, “Giriş”, 109.

Muhâsibî'nin dîn kaynaklı ahlâk felsefesinin merkezinde Tanrı vardır. Kul, Tanrı'nın isteklerini yapmakla onun nezdinde en iyi ahlâka sahip olabilecek potansiyelde yaratılmıştır. Muhâsibî, vecd, şevk, kurb, üns, gaybet, huzur, tercih, zikir, tevbe... gibi tasavvufî makamlar ile riyâ, kibir, kendîni beğenme... gibi psikolojik sorunlara hemen hemen bütün eserlerinde yer vermektedir.²⁹⁶ Düşünüre göre iyi olan dîn tarafından iyi; kötü olan şey ise yine dîn tarafından kötü olarak ifade edilendir. Şu halde iyi ve kötünün ölçütü insan olamaz. İnsan, dînin emirlerini yerine getirmekle iyi, yasaklarından kaçınmakla kötü vasfa sahip olur. Kişinin iyi bir kul olmasında dîni ve tasavvufî bilgi en önemli vasıtalaradır. Çünkü rıza muhabbetinin tartısı, tevekkülün nefsi, yakinin ruhudur. Bu zikredilenler ilim vasfıyla elde edilen sıdkın şubeleridir.²⁹⁷

Muhâsibî, bu konuda şunları söylemektedir: “İbadetlerin en üstünü Allah'ı bilmek ve O'nu yüceltmektir. Bu hasletler sıralandığında amellerin en hayırlısı zayıflara acımadır.” Hz. Peygamber (a.s)a “en hayırlı amel hangisidir?” diye sorulduğunda; “içi yanan (dertli) birinin imdadına yetişmen ve kardeşine yardım etmendir” buyurmuşlardır.²⁹⁸ Muhâsibî'ye göre ahlâk, nefsi ve dîni tanımadır.²⁹⁹ Eylemlerin Allah rızasına uygun olmasıdır. Allah'ı bilmek takvânın kaynağını oluşturan en önemli etkidir. Onun nefis muhasebesinin özü olarak kabul ettiği bilgi, Allah'ın kullarının kalp ve organlarında kendisine ibadet ettirdiği şeye ilişkin bilgidir.³⁰⁰ Bu, insanın ne yaptığı, nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda kişiye kılavuzluk yapan en doğru ve hakiki bilgidir.

Nefs muhasebesi nedir? Sorusuna Muhâsibî şöyle cevap vermektedir: “Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyleri ayırt ederek, bunlar üzerinde tefekkür etmek ve kendîni sınamaktır.”³⁰¹ Samimi ve doğruluk ilkesine göre kendi yapıp ettiklerini sorgulayan kişi, mümin vafına haiz olur. Böyle insanlara hiçbir endişe musallat olamaz. Üzüntü ona arız olamaz.³⁰²

²⁹⁶ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibi, Hayatı ve Akılcı Mezhebi”, 65.

²⁹⁷ el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 235.

²⁹⁸ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibi'nin Düşüncesi”, 113.

²⁹⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 159.

³⁰⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 25, (Çev: Filiz-Küçük, 200).

³⁰¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 26, (Çev: Filiz-Küçük, 200).

³⁰² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 42, (Çev: Filiz-Küçük, 205).

Böylece Muhâsibî, dîndarlığı ahlâki prensipleri öze dönük bir şekilde benimseme olarak kabul etmektedir. Bu aynı zamanda, kişinin toplumsal hayatta da ahlâki hususlara riâyat etmesini zorunlu kılmaktadır. Dîndarlık, şu halde onun gözünde ahlâk, inanç, ibadet ve ahlâk unsurlarının zorunlu bir bileşimidir. Bunlardan herhangi birinin eksik olması kişide ahlâk noksanlığına delalet etmektedir. İyi ahlâk da, zihinsel ve duygusal anlamda bir mücadele neticesinde elde edilir.

İnsanın iyi ahlâklı olması niyet ve bunun devamında davranışlarıyla ilgilidir. İyi niyete uygun amel, güzel ahlâklı olmaya işaret etmektedir. Güzel ahlâklı olmak, kişinin arkadaşları, dostları, akraba ve diğer insanlarla ile olan münasebetlerde ortaya çıkmaktadır. Sözelimi Birisine selam vermek, mümkün olduğu kadarıyla halini hatırını sormak, bir kardeşi ziyaret etmek, bir müslümanın ihtiyacını gidermek, bir cenazenin arkasından gitmek, bir hastayı ziyaret etmek ve benzeri bütün davranışlarda hiçbir şekilde niyeti ihmal etmemek bunun tezahürlerindedir.³⁰³ Kısaca bütün bu ameller, ihlâsa dayalı olarak yapılmalı ve nefsin rezaletleri olan kibir, riyâ haset gibi hastalıklara hiçbir şekilde izin verilmemelidir. Zira kul, Rab ile ilişkilerde halkı gönülden çıkarmak ve yalnızca Allah'ın mükâfatını gözeterek, ihlâsıyla ne övgüye mazhar olmayı ne de yergiden uzak kalmayı amaçlayan kişidir. Böyle bir kimse, Allah'ın öfke ve gazabını gerektirecek tavır ve davranışlardan sakınır, vaad ve vaide (cennet-cehennem) tereddütsüz inanır ve sadece Allah'a kulluk eder.³⁰⁴

Buna göre Muhâsibî ahlâkı, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve bir çok ahlâkçıda olduğu gibi toplumdan ayrı düşünmemektedir. Her insan, tabii ve zorunlu olarak başka insanlara muhtaçtır. Bu yüzden o, insanlarla hoş geçinmek, iyi ilişkiler kurmak, onları gerçek bir muhabbetle sevmek zorundadır.³⁰⁵

Muhâsibî'ye göre eğer kul, kendi nefesine aykırı davranır ve fiillerinde Allah'tan başkasını amaç³⁰⁶ edinmez ise Allah'ın rıza ve hoşnutluğuna maruz kalır. Bu kulun ahlâkı, hoşgörü üzerine temellendirilmiştir. Beden organları da bu ahlâk ile tam bir uyum içindedir. İçindeki uyarıcıda, onu ayıplayıp tehdit

³⁰³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 271.

³⁰⁴ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, 260.

³⁰⁵ Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, 128.

³⁰⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 63.

ederek bu ahlâka kulu teşvik ederek zorlamaktadır.³⁰⁷ Ona göre inanç, teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Teorik anlamda bir inanca sahip insanların ahlâk ve karakterleri sağlam değildir. Teorik inancını pratik bir halde eylemlerine dönüştüren insanların ahlâkı en sağlam ve doğru ahlâktır. O halde kişi ve toplum bazında ahlâki zaafiyetlerin sebebi, inancın sadece teorik düzeyde kalması ve bunun zararının insanlar tarafından bilinmemesidir. Bütün bunlara ilaveten nefis, sürekli haz ve lezzetler peşinden koşarak kişiyi yıpratır ve onu Allah'ın yolundan saptırmaya çalışır. Böyle bir tehlike karşısında Muhâsibî, nefsin ahlâki fiillerinin Allah'ın istediği bir yetkinliğe ulaşabilmesi, kısacası, terbiye ve ıslahı için, kişinin ona birtakım riyâzet ve mücâhede usullerinin uygulanmasını ister.³⁰⁸

Muhâsibî, tasavvufî bir ahlâka sahip olmanın kolay olmadığı vurgulamaktadır. Kişinin takvalı olması ve nefsinin dünyevi arzularından sakındırması, riyâzet ve mücâhedeyi gerektirmektedir. Mesela, ona göre insanın kendisini aç bırakması, helal olduğu zaman yemesi, içmesi tasavvuf ehlinin ve onların sahip olduğu ahlâk ile açıklanabilir. Bu, Süfyani Servi, İbrahim b. Edhem, Şuayb b. Harb, Muafi b. İmran, Huzeyfetu'l Mer'aşi ve Bişr b. Hâris el-Hafî gibi zatların yoludur.³⁰⁹

Muhâsibî'ye göre mârifet, şükür, sabır, ihlâs, tevâzu vb. güzel hasletler, kişinin karakterinde iyi bir ahlâkın yerleşmesini sağlar. İnsanın duysal hazlarının azaltılması, helal ve temiz rızkın yenilmesi, ihtiras ve tutkuların terk edilmesi; Allah'tan kurtuluş ümidi besleyerek ve bu zanla ibadete yönelmek, günahkârca yaşantıya son vermenin ve kalplerde bulunan hastalıklarla baş etmenin en iyi çaresidir. Muhâsibî, insanın tabii eğiliminin değişime açık olduğunu savunmakta ve onun bu yönde bir ahlâk felsefesini savunduğu söylenebilir. Bu da kalbi ve uzvi hal ve hareketlerinin kontrol edilemez bir coşkunuğa kapıldığı zaman söz konusu olabilir.³¹⁰ Sözelimi takvâ, nefis terbiyesinin doğal sonucudur. Nefsin hallerinin ve onunla bağlantılı kalp hayatı ahlâkın niteliğini belirler. Muhâsibî'ye göre nefsin iyi hallerine bireyin akıl ve

³⁰⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, (Çev.: Osman Arpaçukuru), İstanbul, 2005, 107.

³⁰⁸ Filiz-Küçük, "Giriş", 124.

³⁰⁹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, Thk. Sa'd Kerim el-Derâmi, İskenderiye, ty, 64.

³¹⁰ Filiz-Küçük, "Giriş", 125.

irâdesini doğru bir şekilde kullanması ve bunun neticesinde oluşan ilâhî yardım vesilesi ile ulaşılır. Nefsin kötü halleri de kişinin kötü olan şeylere irâde ederek ve bu konuda ısrarcı olmasıyla kalpte yerleşir.³¹¹

Mesela Filozof, dürüstlük ile ilgili şunları söylemektedir: “Kalpte bir kez yer edindi mi bundan dolayı bir nur meydana gelir. Bu nur, kalpte coşku ve heyecana yol açar. Bu coşku ve heyecan, önce başta başlar ve ardından bütün bedeni kaplar. Bütün beden organları kalpteki coşkunun çokluğu veya azlığı, kalbin içli-duygulu oluşu ve aklın sağlamlığı ölçüsünde dürüstlükten payını alır.”³¹² Netice itibariyle Muhâsibî, “kazanılmış ahlâk” değil; “kazanılacak ahlâk” anlayışını ortaya koymuş olmaktadır.³¹³

³¹¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 210.

³¹² Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 48.

³¹³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 129.

5. HÂRİS el-MUHÂSİBÎ'NİN AHLÂK GÖRÜŞÜ

5.1. el-Muhâsibî'nin Ahlâka Yaklaşımı

5.1.1. Terminolojisi

Hâris el-Muhâsibî'nin ahlâk felsefesinde kullandığı terminoloji dînî ve tasavvufî bir özelliğe sahiptir. Filozof, ahlâk anlayışını ortaya koyarken kullandığı kavramları analiz ederek görüşlerini temellendirme yoluna gitmektedir. Muhâsibî sadece dîni ve ahlâki konularda değil; aynı zamanda fıkıh ile ilgili konularda bile özellikle *er-Riâye*'sinde zaman zaman Hanefî ve Şâfîlerce doğru sayılan görüşleri zikrettiği ve rey, hüccet, kıyas, istinbat, hüküm gibi fıkıh usulü terimlerini kullandığı görülmektedir.³¹⁴

Öncelikle belirtelim ki Muhâsibî'nin dînî, aklî ve tasavvufî içerikli terminolojisi birbiriyle iç içe girmiştir. Ancak hâkim unsur dîndir. Çünkü terminolojisini çoğunlukla âyet ve hadislere atıf yaparak oluşturur. Bununla birlikte aklidir, çünkü insanın düşünsel boyutunun ahlâktan yükümlü tutulma gerekçesi olarak görmektedir. Aynı şekilde üslup mistik bir özelliğe sahiptir, zira tasavvufçuların sık sık kullandığı zühd, takvâ, verâ, muhasebe, mücâhede, birr gibi kavramalara çok vurgu yapmaktadır.

Muhâsibî, Hasan Basri gibi kendînden önceki mutasavvıfların kullandığı dîni ve tasavvufî üsluba yeni bir zenginlik ve canlılık kazandırmıştır. Filozof, bu düşünce ve üslubuyla ince bir kendîni murâkabe ve vicdani tetkik, yani muhasebe mefhûmunu öne almaktadır.³¹⁵

Muhâsibî'nin ahlâk anlayışı çoğunlukla Tanrı merkezli olduğu için terminolojisini de bu minval üzerine temellendirmiştir. Muhâsibî'nin ahlâk felsefesinde bazı terimlere sadece kavramsal açıdan bakmak uygun olacaktır. Onun ahlâk nazariyesinde kullandığı kavramların başında iyilik ve kötülük kavramları gelmektedir. Muhâsibî, *iyi-kötü* veya *iyilik* ve *kötülük* terimlerini, kendîne has bir üslupla ele almaktadır. Meselâ, kötülük ve kötü olan şeyleri anlatırken genelde *er-radî*, *el-bâtıl*, *es-sûü*, *el-cürm*, *el-mekrûh*, *eş-şerr* ve *es-seyyie* kelimeleriyle; iyiliği de, *el-hayr*, *el-hakk*, *el-ceyyid* ve *el-hasene*

³¹⁴ Erginli, "Muhâsibî", 14.

³¹⁵ Ess, "Muhâsibî", 508.

kelimeleriyle karşılamaktadır.³¹⁶ Onun bu kavramlarla yakından ilişkili olarak ele aldığı *muhabbet* de Allah-kul arasındaki sevgiyi ifade eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, insanın hayatının her alanında sadece Allah rızasına uygun bir şekilde uygun hareket etmesi ve bunun neticesinde Yaratıcı'nın ondan memnun olmasıdır. Yine o, *aşk* kavramını da kullanmaktadır. Şu halde Muhâsibî, muhabbeti ilâhî sevgiye işaret eden bir kavram olarak kullanmaktadır. Aşk kavramını ise daha çok insani bir boyuta indirgemekte ve aşkın eş ve zevceler arasında cinsi bir tutkunluğu ifade ettiğini ortaya koymaktadır.³¹⁷

Muhâsibî'ye göre, kişinin iyi ahlâklı olduğunu gösteren en önemli unsurlardan biri *ihlâstır*. Muhâsibî bu kavramı, insanın Allah ve kullar arasındaki münasebetlerinde samimi davranması anlamında kullanmaktadır. İhlâs, bütün iyi ve hasenatların başında gelmektedir. İhlâs ve sîdk terimlerini, birbiriyle alakalı ve birbirlerini tamamlayan iki terim olarak kullanmaktadır. İhlâs samimiyeti; sîdk ise kulun her davranışında niyetine uygun dürüst ve doğru davranmasıdır. Ona göre her olumlu olan davranışın temelinde bu iki kavram vardır. Çünkü sîdkten sabır, kanaat, zühd, rıza ve üns çıkar. İhlâstan ise yakın, havf, muhabbet, iclal, haya ve tazim meydana gelmektedir.³¹⁸

Muhâsibî, kişinin erdemli bir birey olması ile ilgili olarak *takvâ* kavramına da atıfta bulunmaktadır. Ona göre bu kavramın iki boyutu vardır. Birincisi, Allah'ın emrettiği her konuda samimi bir kalple bunlara uymak, ikincisi de yasakladığı şeylerden de aynı şekilde kaçınmaktır. Muhâsibî'ye göre takvâ, Allah'ın hoş karşılamadığı şeyden kaçınarak Allah'tan korunmaktır.³¹⁹ Onun takvâ kavramıyla ilişkili olarak kullandığı benzer bir diğer kavram da havf kelimesidir. Ona göre havf, kulun hayatında her daim Allah tarafından gözetildiğini düşünerek buna göre hareket etmesi ve korkmasıdır. Şu halde filozof, kulun samimi korkusunu havf kelimesiyle ifade ederken; kulun, her daim Allah'tan yardım etmesi ve ümit etmesini de reca kavramıyla karşılamaktadır.

³¹⁶ Filiz-Küçük, "Giriş", 132.

³¹⁷ Filiz-Küçük, "Giriş", 132-133.

³¹⁸ el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 233.

³¹⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 21, (Çev: Filiz-Küçük, 196).

Muhâsibî, bedenden ayrı manevi olarak gördüğü nefis kavramını ele alırken *muhasabe* terimini kullanmaktadır. Muhasebe ona göre, kişinin davranışlarının niteliğini akli süreçten hareketle Allah'ın sevdiği ve sevmediğin şeyleri birbirinden ayırarak düşünmek ve durup kendini yoklamaktır.³²⁰ Muhâsebe, iki türlüdür. Birincisi amellerin geleceği üzerinde düşünmek; ikincisi ise insanın geçmişte işlediği ameller üzerinde düşünmekle olur.³²¹ Bu mücadele, nefis ve nefsin arzularını dürtten şeytan ve onun hilelerine karşı yapılır.

Muhâsibî, *irâde* kavramına ahlâk felsefesinde önemli bir yer vermektedir. Lügatte “istemek”, “dilemek” anlamına gelen irâde, bir davranış tercih edip gerçekleştirme gücü anlamına gelmektedir.³²² İrade, ayrıca kalbin bir şeyi yapmaya azmetmesidir. Muhâsibî, irâde kavramını “seçmek, tercih etmek ve ayırt etmek” anlamlarında kullandığı gibi, “amel, iştıyak, rağbet, eğilim” ile “taleb”, “azm” “niyet” ve “isâr” gibi terimleri de bu anlamda kullanmaktadır.³²³ Muhâsibî'nin ahlâk felsefesinde irâde, insanın gücü dâhilinde yapabileceği iyi ve kötü olan her türlü potansiyeli ifade etmektedir. İradenin doğru ve doğru olmayan iki yönü vardır. Eğer insan irâdesini harekete geçiren şehvet ve heves gibi nefsanî temayüllerse bu irâde iyi veya doğru olmayan bir irâdedir. İrade, tefekkür ve fikir ile tazim edilmişse bu irâde doğru olan bir özelliğe sahiptir demektir.³²⁴

Muhâsibî, irâde ve niyet kavramlarını birbiriyle bağlantılı olarak kullanmaktadır. *Niyet*, kelime anlamı olarak “yönelmek, kastetmek, inanmak, istemek” gibi manalara gelmektedir.³²⁵ Terim olarak ise, kalbin hemen veya sonucu itibariyle maksada uygun bulduğu fiile yönelmesi demektir.³²⁶ Muhâsibî, bu kavramı etimolojik açıdan Kur'ân ve hadislere dayandırmaktadır.

Ahlâki davranışların niteliğiyle ilgili olarak niyet kavramına çok vurgu yapan Muhâsibî niyeti, insan eylemlerinin niteliğini belirleyen asıl etken olarak kabul etmektedir. Aslında niyet, kişinin inanç ve isteğinin bir bileşkesidir.

³²⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 26, (Çev: Filiz-Küçük, 200).

³²¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 177.

³²² Mustafa Çağrıçı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 380.

³²³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 141.

³²⁴ Filiz-Küçük, “Giriş”, 142.

³²⁵ Filiz-Küçük, “Giriş”, 146.

³²⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, 169.

Muhâsibî'ye göre niyet, iki tür sıfata sahiptir. Birincisi “doğruluk” (sıdk) ikincisi de “doğru olmayış”tır. Doğru olan niyet, Allah’ın emir ve yasaklarına uygun olan kişinin akıl yetisine dayalı olarak yerine getirdiği niyettir. Doğru olmayan da, yine dînin kurallarını hiçe sayarak kulun yaptığı her şeydir. Dolayısıyla insanın niyeti ortaya koyduğu eylemle örtüşüyorsa ahlâki, örtüşmüyorsa gayri ahlâki bir özelliğe sahiptir. Muhâsibî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in “ameller niyetlere göredir” [(Buhâri, Bed’ül-Vahy 1, Tirmîzi, Fedâilu’l-Cihâd 16, (1647)]³²⁷ hadisinden hareketle niyetin iyi olma vasfının Tanrı ve âhiret, kötü olma vasfının ise Tanrı dışındakiler ve dünya olduğunu ifade etmektedir.³²⁸

Felsefe, kelâm ve tasavvufta çok sık vurgulanan talep kelimesini Muhâsibî, insanın hırsıyla ilgili olarak ele almaktadır. Talep, lügatte “bir şeyi istemek ve arzu etmek” anlamına gelmektedir. Muhâsibî talebi, insan tabiatının kendisine fayda verebilecek şeylerden ziyade, zarar verebilecek şeylere karşı meyilinin fazla olduğu hal olarak açıklamaktadır. Kul, hayatında çok alternatif üzerinde bir seçim yapar. İradesine uygun bir şekilde yaptığı bu seçimler o insanın talebini oluşturmaktadır. Muhâsibî'ye göre insan denilen varlık, hayatıyla ilgili tercihler yaparken aklından ziyade nefsin isteklerine göre hareket etmektedir. Onun bu aceleciliği, “talep ettiği şey” hakkında doğru bir karara varmasına engel olur.³²⁹ Talep, insanın arzu ve isteklerinin karar verme mekanizmasıdır. Dolayısıyla talebin iyi ve kötülüğünü belirleyen etkenler, niyet ve davranıştır.

Yine Muhâsibî, terminolojisinde çok yer verdiği *azm* kelimesini, insanın eylemiyle ilişkili olarak ele almaktadır. Lügatte “istemek, kastetmek, kesin karar vermek” anlamına gelen *azm*, terim olarak; bir fiili işlemek yahut işlememek konusunda kesinleşmiş karar veya irâdeye denir.³³⁰ Muhâsibî, *azm* kavramını fiilin tamamıyla gerçekleştirmesi anlamında kullanmaz. Buna göre bir fiile *azmetmek*, kesin olarak o fiili yerine getirmek anlamına gelmemektedir. Çünkü

³²⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 27, (Çev: Filiz-Küçük, 201); bkz., Canan, *Kütüb-i Sitte*, XVI, Ankara, 1993, 114.

³²⁸ Filiz-Küçük, “Giriş”, 148.

³²⁹ Filiz-Küçük, “Giriş”, 145.

³³⁰ Mustafa Çağrıncı, “Azim”, *DİA*, IV, İstanbul, 1991, 328.

insan bir eylemi yerine getirmeye azmetse bile herhangi bir sorundan dolayı o fiili yapmak mümkün olmayabilir.

O, niyet ve azm kavramlarını ele alırken bazı yerlerde niyeti düşünce, azmi de düşünceyi fiile dönüştürme anlamında kullanmaktadır. Öyleyse niyet, daha geniş manalı olup sadece kasıt ve isteme sınırında kalırken, azm daha dar manalı olup, “şeyi” kastetme ve isteme noktasından alarak fiile çıkarması demek olmaktadır.³³¹

Muhâsibî, eylemin iyi ve kötülüğünün niyete, niyetin de azma bağlı olduğunu söylemektedir. Kul, samimi bir davranışta bulunuyorsa bu onun iyi niyetinin azme dönüşme halinden başka bir şey değildir. Aslında gerçek anlamda fiilin iyi ve kötü olma vasfını belirleyen etken niyet değil azmdır. Bedenin ibadet yapmaya kuvvetlendiren azmin şiddeti ve insanlardan kötülüğe davet edenlere iltifat etmemesidir.³³² Filozofa göre azm iki kısma ayrılmaktadır. İlki; azm, niyetten sonra meydana gelen fiile bir anlam kazandırır ve iyi niyeti saptıran şehvî istekleri telafi etmek,³³³ ikincisi de “niyeti” gerçekleştirmek” demektir. Muhâsibî’ye göre kul, herhangi bir eylemi gerçekleştirme aşamasında bazı sıkıntılarla karşılaşır. Bu sıkıntı ve meşakkatler, insanın fiili yerine getirme noktasındaki azmini gevşettir. Bu gevşeme failin fiilini sağlıklı olarak yerine getirmesini de engeller. Azmi gevşeten ve kıran sıkıntı ve sorunlar nereden kaynaklanıyor? Ona göre insanın azmini kıran sıkıntı ve meşakkatlerin temel sebebi nefsanî arzulardır. Kul, eğer nefsin kendisini rahatsız güçlüklerle karşı direnirse niyet ettiği eylemleri yerine getirme noktasında başarılı olur. Kişi, şâyet nefsinin bu istekleri karşısında direnmeden yenildiği zaman da bu sefer de şeytanın oyuncağı olur ve hiçbir şeyi yapmaya muvaffak olamaz.³³⁴

Şimdi de irâde, eylem, niyet ve azm ile ilgili ihtiyar kavramının Muhâsibî tarafından nasıl ele alındığına bakalım. *İhtiyar* kelimesi, lügatte, “caiz görmek, seçip ayırmak” anlamına gelir. Terim olarak ise ihtiyar, “birini diğerine tercih etmek” anlamına gelmektedir. İhtiyar, niyet ve azmin sonucunda ortaya çıkan ve bir fiili meydana getirmenin zihni ve hissi yönü ile ilgili iken; azm ise, o

³³¹ Filiz-Küçük, “Giriş”, 149.

³³² el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 73.

³³³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 150.

³³⁴ Filiz-Küçük, “Giriş”, 150-151.

niyetin amacına uygun eylemi meydana getirmektir. Dolayısıyla ihtiyar, azmettiği iki fiilden birini tercih etmek seçeneğiyle ilgili insan potansiyelini ifade etmektedir. Filozof ve kelâmcılar ihtiyar terimini, bireyin bir eylemi gerçekleştirme noktasındaki hürriyeti olarak kabul ederler. Mesela Fârâbî ihtiyar kavramını, nefsin arzu ve hayal gücünün mümkün olan şeylere yönelen irâde türü olarak görürken; Gazzâlî ihtiyar kavramını, “irâdenin aklın hayırlı gördüğünü işleme yönünde geçmesi” biçiminde tanımlar ve onu irâdenin özel bir türü olarak görür.³³⁵

Muhâsibî’ye gelince o, ihtiyar kavramını yeri geldiğinde akıl yerine kullanmaktadır. İhtiyar, insanın hayatı boyunca karşılaşacağı yararlı ve zararlı olan şeyler arasında kendisini belli bir tutum ve davranış belirlemeye zorlayan tercihi ifade etmektedir. Bu durumda insanın irâdesi dâhilinde yaptığı her şeye ihtiyari fiil diyebiliriz. Bu kavramın irâde, niyet, talep, niyet ve azm kavramlarından farkı “tasavvufi-deruni bir tercih ve yöneliş ifade etmesidir”.³³⁶

Dini ve ahlâki boyutu olan bu kavram, dînin öngördüğü güzel olan her şeyi tercih etme noktasında bir karar verebilmektir. Muhâsibî, bu konuda “ihtiyar’ul-Ubıdiyye” (ibadeti seçme) tabirini kullanmaktadır.³³⁷ Şu halde ihtiyar, şehvî ve şeytani hiçbir fiili (ihtiyaru’l-ma’siye-günahı seçme-) anlatmaz.³³⁸ Bundan sonra Muhâsibî, eylemi ahlâki yönüyle ilgili isar kavramının tahlilini yapar.

İsâr, lügatte, “seçmek, bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma” demektir. Terim olarak isâr, başkaları için özveride bulunma anlamına gelmektedir.³³⁹ Muhâsibî, *İsâr* kavramını irâde, talep, niyet ve azm kavramlarından farklı olarak dîni motiflerle bezenmiş bir kavram olarak kullanmaktadır. *İsâr*, dîn ve ahlâkın müspet değerlerinin ifade ediliş tarzını oluşturmaktadır. Buna göre isâr, yüksek ahlâki davranışların karşılığıdır ve bundan dolayı da nefsin ve şeytanın insana telkin ettiği kötülükler ile ilgili kullanılamaz.

³³⁵ H. Yunus Apaydın, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 575.

³³⁶ Filiz-Küçük, “Giriş”, 152.

³³⁷ Filiz-Küçük, “Giriş”, 153.

³³⁸ Filiz-Küçük, “Giriş”, 153.

³³⁹ Mustafa Çağrı, “İsâr”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 490.

Filozofa göre kötü şeylere, sadece “kapılmak ve tutulmak” tan bahsedilebilir.³⁴⁰ İhtiyar derecesinde olan kul, herhangi bir şeyi tercih etme noktasında endişe ve şüphe içerisinde iken isâr derecesine ulaşan kul, artık ihtiyar ettiği fiillerin doğru ve Tanrı tarafından da sevildiğini bilir. Bu, kişinin yaptığı güzel bir davranış ve eylemden dolayı sevinç duygularıyla dolduğu hali ifade eder.³⁴¹ Muhâsibî, isâr’a dayalı fiilin sebebinin insandaki “daima kurtuluş ve lezzeti ebedi olan bitmez tükenmez nimet”, ümidi olduğunu³⁴² vurgular.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Muhâsibî, ahlâk felsefesinde kendine has orijinal bir üslup ve terminoloji geliştirmiştir. Onun psikolojik ve felsefi tahlilleri kendisinden sonra gelen pek çok mutasavvıfî da derinden etkilemiştir. Nitekim Louis Massignon, *er-Riâye* ile ilgili şunları söylemektedir: “Muhâsibî, bu eserinde psikolojik tahlilleriyle çok az istisnalar dışında dünya edebiyatında benzerini göremeyeceğimiz ileri bir noktaya ulaşmıştır.”³⁴³

5.1.2. Yöntem ve Amacı

Muhâsibî’nin ahlâk felsefesi, varlık, insan, bilgi ve diğer unsurlarla iç içedir. İnsan denilen varlık, büyük âlemin içinde küçük bir âlemi temsil etmektedir. İnsan-âlem ilişkisinde belirleyici olan her ikisinin yaratıcısı olan Allah’tır. İnsan, bu âlemde ruh ve beden yönüyle ilgili olarak diğer varlıklardan farklıdır. Bu durumda ona göre insanın tensel ve tinsel boyutunun çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira insanı tanımadan onun sorunlarını çözme noktasında herhangi bir çare bulmak mümkün değildir. Esâsen onun ahlâk nazariyesinin amacı, insana dînin öğretilerine boyun eğmek suretiyle ruhunun kurtarılması imkânını vermektir.³⁴⁴

Muhâsibî’nin ahlâk felsefesinde zahiri âlemden batini âleme hiyerarşik bir geçiş vardır. İnsanın bu âlemdeki görevi, Platon’da olduğu gibi bir ve tek olan, yaşamın ve her şeyin kaynağı olan Tanrı’ya benzemeye çalışmak olmalıdır. Bu bağlamda insan denilen varlık, ontolojik açıdan tam hür bir varlık olarak görülmesine rağmen esasen öyle değildir. Ona göre akıl ve irâde, insanın özgür

³⁴⁰ Filiz-Küçük, “Giriş”, 154.

³⁴¹ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 61.

³⁴² Filiz-Küçük, “Giriş”, 154.

³⁴³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 33.

³⁴⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 160.

bir varlık olmadığı gerçeğini ispatlamaktadır. Zira Allah, düşünme yetisini, hikmetin ölçüsü, düşünce ve kanaatlerin özü, anlayış ve kavrayışın temel dayanağı, bilginin sığınağı ve gözlerin nuru olarak yaratmıştır.³⁴⁵ Aklın görevi idrak ve ayırt etme işlevini yerine getirmektir. İrade ise idrak edilen objenin tercih noktasını temsil etmektedir.

Muhâsibî'ye göre akıl ve özgür bir irâdeyle yaratılan insan, muhdes (sonradan yaratılan) âlemin bir parçasını oluşturmaktadır. Akıl ve özgür irâdesinden dolayı insan dîni yükümlülükle muhatap olmuştur. İnsanın yaşamını sürdürdüğü tabii âlem batini âleme açılan bir kapı olduğu için insan potansiyelinde var olan akıl, ilim ve ahlâki eğilimlerini batini âleme geçmek için kullanılmalıdır. Muhâsibî'ye göre insana eşyanın isimlerini öğreten Allah, ahlâki konularda da insana peygamberler vesilesiyle iyi ve kötü olanın ne olduğunu öğretmiştir. Dolayısıyla dîn, insanı ahlâklı yapmak için vardır. Ahlâk konusunda, akıl ve irâde son derece önemli olmakla birlikte vahiy bilgisi olmadan insanın hakikati keşfetmesi ve bunun sonucunda kurtuluşa ermesi mümkün değildir.³⁴⁶

Muhâsibî, ahlâk felsefesinde insanın akli ve hissi boyuna çok önem atfetmektedir. Ona göre insanın akli yönü, zaten kendisinin Tanrı'ya bağlı olmasını öngörmesine rağmen nefsi bu konuda sorun çıkarmaktadır. Akıl ve irâde sahibi insan, sürekli bir hürriyet talebi peşindedir. Ancak bu istek kişinin basiretini körelten bir bela olmaktan öteye geçmez.³⁴⁷

Muhâsibî'de nefis, tabii bir potansiyeldir.³⁴⁸ İnsanın her zaman bu dînamik düşmana karşı uyanık olması gerekmektedir. Kulun asıl düşmanı nefsi olduğuna göre, insanın bütün mücadelesini buna karşı yapması gerekmektedir. Nefsi terbiye etmenin ve onu etkisiz bırakmanın en iyi yöntemi onu takvâ ile ıslah etmektir. Zira takvâ, bireyin kötü hastalıklarından kurtuluşunu sağlayan reçetedir. Onun nefis ile ilgili yaptığı derin tahlillerin amacı, nefsi kötülükten

³⁴⁵ Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003, 259.

³⁴⁶ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 165.

³⁴⁷ Filiz-Küçük, "Giriş", 80.

³⁴⁸ Filiz-Küçük, "Giriş", 127.

korumak ve günah işlemekten sakındırmak, bunları tedavi etmek ve bunlardan korumaktır.³⁴⁹

Ancak filozofumuz, bu reçeteden faydalanan insanların sayısının çok az olduğunu söyler. İnsan kendi çabasıyla üstün ahlâklı olmanın ölçütü olan takvâ derecesine ulaşabilir mi? Ona göre insan, zayıf olarak yaratıldığı için ahlâklı olmanın en yüksek seviyesine tek başına ulaşamaz. Kişinin riyâzet ve mücâhedesi, nefsi terbiye etmenin en güzel aşaması olan takvâyâ ulaşması konusunda sadece bir yöntemdir. Nefs, her durumda tabi tutulmalı, tefekkür ve beden ona göre eğitime tabi tutulmalıdır. Kul, hataya veya günaha düştüğü zaman tereddütsüz bir şekilde tövbe kapısını aralamalıdır.³⁵⁰

Muhâsibî’de ahlâk denilen fenomen, birey için elde edilmiş değil, elde edilecek bir niteliğe sahiptir. Onun içinde beden ve ruhsal açıdan sıkı bir eğitime tabi tutulmamış kişi, ahlâki anlamda noksan ve sakınılması gereken bir potansiyeli içinde taşımaktadır. Nefsin rezaletleri diye ifade edilen bütün temayüller, aslında doğal olarak denetim altına alınmayan ve sıkı bir terbiyeden geçirilmeyen nefsin aşırı tutkularından meydana gelmektedir. Nitekim nefslerini muhasebe ve mücâhede yöntemleriyle temizleyen insanlar, hem Yaratıcı hem de insanlar tarafından sevilmiştir. Çünkü onlar, aşırı tutku ve eğilimlerinden vazgeçmekle kalplerini Allah’a açmış oluyorlar. O halde “alışkanlık ve terbiye ile kazanılmış bir ahlâk, ancak Allah’ın muttaki kulları için geçerli olabilir.³⁵¹ Böylelikle mümin Allah’ın yasaklarından uzak kalabilir, emirlerini yerine getirebilir.³⁵²

Muhâsibî’ye göre insanda görülen riyâ, kibir, haset ve buna benzer kalbi hastalıkların en önemli sebebi, kişinin nefs muhasebesini yapmamasıdır. Muhasebe, bireye kul olduğunu ve bu sığata uygun rolünü icra etmesi gerektiğini hatırlatır. Ahlâk-dîn bağlamındaki ilişkinin en önemli boyutu kalptir. Muhâsibî, kalp sorgulaması olmadığı zaman kalbin doğal olarak bozulmaya tabi olacağını savunmaktadır. Dolayısıyla insanlarda görülen sapma ve kötülüklerin sebebi,

³⁴⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 159.

³⁵⁰ Mahmud, *a.g.e.*, 199.

³⁵¹ Filiz-Küçük, “Giriş”, 128.

³⁵² Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 161.

kalbin Allah takvâsından nasip almamasıdır. Kalp bozulduğunda, bu doğal olarak kişinin düşünce ve davranışlarına da yansıyacaktır.³⁵³

İyilik ve kötülük problemini nefis ile ilişkilendiren Muhâsibî, nefsin her ikisine meyilli olduğunu; ama kötülüğe daha müştak olup bir takım ahlâki marazlar taşıdığını ilave etmektedir.³⁵⁴ İnsan tabiatında bu kötülüğe mahal veren potansiyeli yok etmek, insanı yok etmek demektir. O halde, bu güdüler kesinlikle ortadan kaldırılamaz ve insan asla meleğe dönüşemez.³⁵⁵

Muhâsibî, kaynağı Tanrı olan teolojik bir ahlâk anlayışını savunmaktadır. Zira ona göre iyilik ve kötülük, ilâhî vahiy olmadan salt rasyonel akılla bilinemez. Muhâsibî bu görüşüyle, ahlâkın dîn olmadan da başlı başına var olan bir realite olarak kabul eden filozoflardan farklı bir görüş ortaya koymuş olmaktadır. Allah'ın emrettiği her şey, hikmeti kul tarafından bilinmese bile iyi; yasakladığı bütün şeylerde ise kötülük vardır. Buna göre ahlâki değerlerin kaynağı insan olamaz. Hayır ve şer dediğimiz bütün ahlâki değerlerin kaynağını, mutlak biçimde ölçütünü ortaya koyan dîndir. İnsan nefsi de tercihlerinde, yani iyi ve kötü olan şeyleri tercih etme noktasında çoğunlukla bilince dayalı bir karar vermez. Ona bu bilinci veren nefsin akli gücüdür. İyi ve kötü olan değerlerin kaynağı, dîn olduğuna göre Allah'ın emirlerine uyan kişi iyi, dîne uymayan kişi de kötü bir ahlâka sahiptir.³⁵⁶

Ahlâk eğitiminde bilgiyi çok önemseyen Muhâsibî, fertlerin güzel ahlâk normlarını öğrenerek, kendilerini her türlü kötü ahlâktan kurtarmalarını son derece önemsemektedir. İlim ona göre üç kısma ayrılmaktadır. Birincisi, samimiyete dayanması gereken insanlar arası ilimdir. İkincisi, insanın nefsini bilmesi,³⁵⁷ üçüncüsü de Allah ve kul arasındaki ilimdir. Kul, mârifet bilgisi sayesinde böylece âhiret yollarını aydınlatmış olur. Genelde teolojik, özelde ise tasavvufî bir ahlâk anlayışını savunan Muhâsibî, bilgin ve cahil insanların ahlâki meziyetlerinin benzer olabileceğini savunmaktadır.³⁵⁸

³⁵³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 177.

³⁵⁴ Filiz-Küçük, "Giriş", 125.

³⁵⁵ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 163.

³⁵⁶ Mahmud, *a.g.e.*, 168.

³⁵⁷ Hâris el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, Thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Beyrut, 1991, 92.

³⁵⁸ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 198.

Bu da teorik bilginin pratik bir şekilde davranışlara yansımamasından kaynaklanan bir problemdir. Bu ahlâk anlayışının Sokrates'te olduğunu görüyoruz. Bilindiği gibi entellektüalist bir ahlâk Filozofu olan Sokrates, hiç kimsenin bilerek kötülük yapamayacağını; insanların yaptığı kötülüklerin kaynağının bilgisizlikten kaynaklandığını savunmaktaydı. Onda ahlâklı olmanın temeli bilgiye dayanmaktadır. Ancak bu bilgi, teorik bilgi değil, teorik bilginin pratiğe yansıtılmış halidir. Sokrates'in "erdemli" diye tarif ettiği ahlâklı birey, Muhâsibî'de, Allah'a mutlak anlamda itaat eden bilinçli bir "kul" olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵⁹

Dîni ibadet ve değerlerin amacı zaten, insanı inancına uygun bir şekilde ahlâklı bir birey olarak yetişmesini sağlamaktır. Kul, kendi zaaflarının peşinden sürüklendiği zaman dîni sorumluluğunu ihlal etmekte bu da kişi de ahlâki zaafların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Muhâsibî'ye göre eğer nefis, nefsanî duygu ve hazlar doğru bir irâdenin önüne geçerlerse o zaman kula durmak, düşünmek ve tefekkür etmek gerekli olur derken irâdenin sadık veya sadık olmayabileceğini ihsas ettirmektedir.³⁶⁰ Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda insanın irâdesini kullanması gerekmektedir. Akıl ve irâde, insanın bütün eylemlerinde sadece Allah'a hizmet etmelidir. Aksi durum, Allah'ın icra etmiş olduğu hükümlerde irâdeyi hiçe saymak demektir.³⁶¹

Muhâsibî'ye göre iyi ahlâk, insanların hoşuna girmek için eylemde bulunmaktan ziyade Allah'ın rızasına uygun bir şekilde amel etmek ve bu ameli de sırf iyi niyete dayalı olarak yerine getirmektir. Mesela, ameline kibir, gösteriş, övülme arzusu ya da yerilme endişesi karıştıran kimse, amelinde ihlâs sahibi değildir. Hâlbuki Allah ancak saf ve katışıksız olan ameli kabul etmektedir.³⁶² Aşağıdaki âyet ve hadislerin amacı, insanların dünya hayatı karşısında aldanmalarını önlemek ve onların kalplerinin katı olmamasını sağlamaktır. "Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır deyip, sonra dosdoğru yolda yürüyenlerin üzerine melekler iner. Onlara: "korkmayın, üzülmeyin, size vadolunan cennetle sevinin"

³⁵⁹ Mahmud, *a.g.e.*, 310.

³⁶⁰ Filiz-Küçük, "Giriş", 142.

³⁶¹ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 235.

³⁶² el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 53.

derler.”³⁶³ “Dünya mümine hapishane, kâfire cennettir. [(Müslim, Zühd 1, (2956); Tirmîzi, Zühd 16, (2325)]” “Allah bir kulu sevdi mi, onu dünyadan korur. Tıpkı sizden birinin hastasına suyu yasaklaması gibi. [(Tirmîzi, Tıbb 1, (2037)]”³⁶⁴

Netice itibariye Muhâsibî’ye insan denilen varlığı, sadece bedensel açıdan tarif etmek onu çözmemiz için yeterli değildir. İnsanı insan yapan onun ruhsal boyutudur. Bundan dolayı insanın erdemli bir niteliğe sahip kılmak için onun ruhunun eğitilmesi gerekmektedir. Ahlâk dediğimiz olgu da ruh ile ilgilidir. Akıl, hissiyat ve duyuşsal veriler, anlam itibariyle insanın kul olma amacına hizmet etmek için vardır. Bunlar aynı zamanda ahlâklı olmamızın temel gerekçelerini oluşturmaktadır. İnsanın bütün bu özelliklerinden hareketle onu ilâhî vahyin öngördüğü şekilde yetiştirmek son derece büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Zira dîn, bireyin hangi amaçla yaratıldığını kendisine hatırlatırken ahlâk; temel değerlerini ilâhî kaynaktan alarak bireyin bu amaca uygun bir şekilde amel etmesini gerektirecek değerlerle hareket etmesini öngörmektedir.

Muhâsibî, zahiri ibadetlerin amacının, batini ibadetleri pekiştirmek olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, Namaz, oruç, zekât, hac gibi dîni vecibeler, amaç itibariyle kulun kalp ve aklını Allah’ın yoluna kanalize etmesini sağlasa bile bunlar yeterli değildir. Çünkü kurtuluş, vecd, şevk, kurb, üns, gaybet, huzur, tercih, zikir, tevbe ve rü’yetullah makamları sorgulamaktan geçmektedir.³⁶⁵

5.2. Ahlâki Temellendirme Biçimi

5.2.1 Nefsin Tanınmasının Ahlâk Açısından Önemi

Nefs ve nefsin mahiyetinin ne olduğu konusunda birbirinden farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bazı düşünürler, nefsin somut bir cevher olduğunu savunurken bazıları da onun maddi olandan ayırık soyut bir cevher olduğunu savunmuşlardır. Bütün bunlara ilaveten nefsin ruh, beden, kalp ve diğer unsurlarla olan ilişkisi de filozof, kelâmcı ve mutasavvıflarca tartışılmıştır.³⁶⁶

İslâm filozofları, nefis kavramını genelde dîn ve felsefenin bu konu ile ilgili görüşlerinden hareketle ele almışlardır. Mesela, Kindî ve Râzi Platon gibi

³⁶³ Fussilet 41/30.

³⁶⁴ Canan, *Kütüb-i Sitte*, VII, Ankara, 1988, 246.

³⁶⁵ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî, Hayatı ve Akılcı Mezhebi”, 65.

³⁶⁶ Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul, 1997, 45.

nefsi, özü itibariyle bedenden ayrı ruhani bir cevher olarak kabul ederken,³⁶⁷ Fârâbî'ye göre nefis, bedenden ayrı basit bir cevherdir.³⁶⁸ İbn Miskeveyh ise nefsi, cisim ve cismin parçası olmayan değişmez bir cevher olarak kabul etmektedir.³⁶⁹ Öte yandan tasavvufçular, nefse ayrı bir ehemmiyet vererek nefsinin bilmenin Yaratanı bilmenin en önemli koşullarından biri olarak kabul etmişlerdir. Onlar nefsi, genelde şerin kaynağı, kötülüklerin temeli olan bir cevher olarak kabul etmişlerdir.³⁷⁰

Muhâsibî'nin ahlâk felsefesinde nefis, insanı tahlil etmenin en önemli vasıtası olarak karşımıza çıkmaktadır. Onda ahlâk, dîn ve nefsin birleşiminden meydana gelen bir şeydir. Nefs ve dîn, iç içe ve birbirine kaynaşmış kavramlardır.³⁷¹ Muhâsibî, nefsin kendisinden çok, nitelikleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. O, nefsi, insanın hata yapan, gaflete düşen olumsuz melekesi olarak görmektedir.³⁷² Nefs, insanı iyi ve güzel olan eylemler ile kişiyi rezaletlere yönlendiren bir töz olduğu gibi dîn açısından da insanı sınama gerçekliğinin muhatabı olan bir özdür. Muhâsibî'ye göre insanların, tabii yaratılışları itibariyle birbirlerinden farklı olmalarının temelinde nefis gerçeği vardır. Nefs ve nefsin arzu ve istekleriyle imtihana tabi tutulan insanlar, çoğunlukla zaaflarına teslim olup bu konuda başarısız olurlar. O halde nefsin inançlarını, onun yapısında var olan dünya sevgisi ile hedef ve bu dünyayı gaye edişinin çok iyi bir şekilde keşfetmek gerekmektedir.³⁷³

Yine bir başka açıdan nefsi, gaddar, inatçı, cahil, günah işleyecek ve kötülük yapacak kadar cesaretli³⁷⁴ olarak tarif eden Muhâsibî, nefsin bu doğrultuda kendine has bazı istek ve arzularının olduğunu ifade etmektedir. Ona göre vesvese, sıkıntı veya kuruntu olarak kabul edeceğimiz bu çağrılar, insanın nefsinden gelmektedir.³⁷⁵ Bununla birlikte Muhâsibî'de nefis, sadece kötülün

³⁶⁷ Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 218.

³⁶⁸ Kaya, "Fârâbî", 151.

³⁶⁹ İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, 13.

³⁷⁰ Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, 52.

³⁷¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 159.

³⁷² Erginli, "Muhâsibî", 14.

³⁷³ Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, 46.

³⁷⁴ Hâris el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfûs*, Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dârü'l-İ'tisam, ty. 100.

³⁷⁵ Hâris el-Muhâsibî, "Kitâbu't-Tevehhüm", *Hâris el-Muhâsibî, Âdâbü'n-Nüfûs* içinde, Thk.

Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiye, Beyrut, 1991, 160.

kaynağı değil, aynı zamanda iyi ve güzelliklerin kaynağı olan; ne cisim ne de cismin bir parçası olan, bunun yanında arazda olmayan salt insana ait spesifik bir cevherdir. Ancak nefsin tabii yapısında iyi olsa dahi, bunun kötülüğe ve kötü olan şeylere nispetle daha az olduğu da bilinen bir gerçektir. İnsan nefsi, kişinin azaba duçar olmasına sebep olan ve aynı zamanda itidal ile fikri boyutuna yön verdiğinde, kişinin mükemmel bir ahlâka sahip olmasına vesile olabilecek bir potansiyelde yaratılmıştır. Muhâsibî, insan denilen varlığın en önemli boyutu ile en büyük zaafının nefis olduğunu söylemekle birlikte, kulun Allah ile şeytan arasında yapılacak tercihte, nefisle mücadelenin belirleyici olduğunu vurgulamaktadır.³⁷⁶

Böylece Muhâsibî'ye göre nefis, özü itibariyle iyiliğin kaynağı olabileceği gibi, kötülüğün de kaynağını oluşturmakta ve uhrevi hayatta kişinin mükâfat ve cezaya maruz kalmasına sebep olmaktadır. Nefsin istek ve arzuları bilinçli bir tercihe dayanmaz. Kişi, nefsiyle ilgili bir ön sezgiye dayalı mârifet bilgisine sahip olmadığı için nefis sürekli kötü durumlara düşmektedir. nefsin tuzaklarıyla ilgili açık ve net bilgiye sahip olmanın yolu, dîn ve dîni bilgi ışığındaki tasavvufî terbiyedir. Muhâsibî'ye göre bu konuda esas olan, dînamik bir yapıya sahip olan nefsi bilmek ve onun kötülükleri konusunda uyanık olabilmektir. Nefis, imtihan ve sorgulama olmadan bilinmeyeceğine³⁷⁷ göre bu konuda dîni bilgiden hareketle kendimizi tanıma yoluna gitmemiz gerekmektedir. Dîni ve akli bilgi, nefis ve onun tuzaklarını bertaraf etmenin temel ölçütüdür. Şu halde nefsin tanımayan insan, nefis ile yaptığı mücadelede başarılı olamaz. Bilgili insan, nefsinin karşı verdiği mücadelede onu kontrol altına alır ve nefsinin köle olmaktan ziyade, onu etkisiz hale getirerek kendi kölesi yapar. O halde sana düşen onu tanımdır. Çünkü nefis, ne dünya rahatlığından ne de âhiret gafletinden bıkmaktadır.³⁷⁸

Muhâsibî'ye göre nefis denilen cevher, kişinin sosyal şartlarına göre de farklılık arz eden bir güçtür. İnsan, fakir ve zor durumda olduğu zaman nefsi kişiyi isyan ve hayat şartları ile ilgili memnuniyetsizliğe iter. İnsan sosyal açıdan

³⁷⁶ Şahin Filiz, "Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sy: 4, 1991, 182-183.

³⁷⁷ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 95.

³⁷⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 284, (Çev: Filiz-Küçük, 428).

doyma ulaştığı durumlarda ise nefis kişiyi kibir, isyan ve küstahlık gibi kötü hasletlere götürür. Bu durumlarda yapılması gereken kişinin nefesine hâkim olması ve onu Allah yoluna kanalize ederek yakın ve mârifet yoluyla onunla bağlantı kurmasıdır.³⁷⁹

Muhâsibî, ilmin Allah'ın emirlerini yerine getirme, aklın da nefsin arzuları ile savaş noktasında en etkin unsurlardan biri olduğunu savunmaktadır. Mârifet bilgisi ile hâsıl olacak güçlü bir bağlanma bizim nefsimizin temayüllerinden kurtulmamızı sağlayacaktır. bunun kolay olmayacağını söyleyen düşünür bunu şöyle ifade eder: “Sen onun gayretlerini boşa çıkarmaya çalışsan, bu işine gelmez. Ne olursa olsun zevklerine ulaşmak ister ve bundan dolayı ne olacağına aldırılmaz bile.”³⁸⁰

İnsan, mârifet bilgisiyle nefsini tanır ve onun kendisinden istediği şeylerin mahiyetinin farkında olmasını sağlar. Kim nefesine güvenirse, ona havale edilir.³⁸¹ nefis, maddeye düşkün ve bu dünya hayatı bir meta olduğuna göre sürekli onun peşinden gider. Muhâsibî'ye göre kulun, nefsin shevi arzularının peşinde koştuktan kendisini sakındırması gerekmektedir. Aksi takdirde Allah, kafirleri cezalandığı gibi müminleri de cezalandırılacaktır. Dolayısıyla mümin, eğer kafirlerle birlikte azap içinde olmak istemiyorsa, nefsin shevi arzularından kaçınmalıdır.³⁸² Allah bunun için peygamberler göndermiştir. Dîni emir ve yasakların amacı, bu doymaz hırsın önüne geçmek ve potansiyel tehlikeli gücün zararsız bir hale getirmesini sağlamaktadır. Bundan dolayı da yükümlülük konusunda insanlar genelde başarısız olur ve bir gaflet içerisinde olurlar.

Muhâsibî, nefsi, kişiyi hata ve gaflete düşürecek bir şeyden tamamen emin kılıp, sakınmaya gerek duymayacak kadar ona bir rahatlık duygusu³⁸³ vererek insanı sinsice yanıltan en büyük düşman olarak görür. İnsanın kalbine gelen ve onun iyi ve kötü eylemlere yönlendirmesini sağlayan bir duygu hali vardır. Mu'tezile tarafından kullanılan ve “havatır” denen bu ön düşüncelerin

³⁷⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 240.

³⁸⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 282, (Çev: Filiz-Küçük, 427).

³⁸¹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 55.

³⁸² el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfus*, 29.

³⁸³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 281, (Çev: Filiz-Küçük, 426).

kaynağı Muhâsibî'ye göre Allah olabilir, şeytan olabilir ya da nefis olabilir.³⁸⁴ İnsan tabiatına hoş gelen şehvî özellikleri sebebiyle nefsin tanınması zordur. Nefs, her daim insanın hissiyatını ve onunla ilişkili eylemlerini saptırmasına sebep olabilmektedir. Nitekim kulun herhangi bir dîni vecibeyi yerine getirme noktasında kendisini riyâ duygusundan alıkoyamaması nefsin istediği ve arzu ettiği amaçlarla ilgilidir. Mesela âhîret için kalp ile zikir ve fikir de nefsi, dünya rahatı için düşünmekten alıkoyar. Bu da nefse ağır gelir ve onun istek ve arzularına engel olur.³⁸⁵

Muhâsibî'ye göre insanın nefsini tanımmasının en önemli yolu, kişinin Rabbine karşı sevgi ve muhabbetle yaklaşarak nefsini küçük görmesi ve onu tahkir etmesidir. Düşünürümüz, bu bağlamda nefsi en iyi şekilde tanıtmayı yolunda önemli ayrıntılar verir. Bunlarda Allah'ın nimetleri karşısında insanın kanaatkâr olması, bu nimetleri ibadetleriyle şükür şeklinde ifade etmesi ve mümkün olduğunca nefsin insan için kullandığı en büyük zaafiyetler olan duyusal lezzetlerden kendisini kısımaya çalışması bu konuda önemli bir başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Zira tek arzusu, zevklerine kavuşmak ve bedenini rahatlatma³⁸⁶ amacını güden nefis, herhangi bir dalgınlık ve gaflet anında kişiyi şehvi arzuların peşine düşürmek için elinden geleni yapmaktadır. Bu itibarla nefsin arzularına engel olmak, onu tanımakla, kendisiyle ilgili derin bir bilgiye sahip olup, ona karşı tedbirli olmakla mümkündür.

Filozofumuz, nefsi tanıma konusunda mecazlı bir ifade kullanarak insanın iki arkadaşı olduğunu söyler. Bunlardan biri Allah diğeri de insanın nefsidir. Arkadaşlardan biri fırsat buldukça kişinin kafasını ezmeye veya yemeğine zehir katmaya çalışırken; diğeri de böyle tehlikeler karşısında kendisini uyarmakta ve kişiye diğerk arkadaşın (nefsin) kötülükleri karşısında bilgiler vermektedir. Muhâsibî, işte bu misaldeki düşmanın nefsidir. Seni uyaran ve ikaz eden de Rabbindir diyerek her durumda, ancak Allah'ın yardımıyla nefsin tuzaklarından kulun kurtulabileceğini söyler.³⁸⁷

³⁸⁴ Erginli, "Muhâsibî", 14.

³⁸⁵ Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı-*, (Çev.: Abdulhakim Yüce), İzmir, 2005, 378.

³⁸⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 284, (Çev: Filiz-Küçük, 427).

³⁸⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 285, (Çev: Filiz-Küçük, 429).

Muhâsibî diyor ki: “Allah’ı tanıyan bir kimse büyüklenmekten, azmaktan yana güvenlik altındadır. Aziz ve celil olan Allah’ın kullarına karşı delillerini akleden, onun kullarına, yarattıklarına zulmetmediğini bilen, cezalandırmadan önce onlara rahmet ihsan ettiğini, şükretmeden önce onlara lutuflarda bulunduğunu, günahlarını tevbe ederler diye uzun süre cezalandırmadığını, her zaman cezalandırmakta acele etmediğini, kusurları güzel bir şekilde örttüğünü, bilmeyerek istemeyerek yapılan hataları telafi etmeye fırsat verdiğini, senin buğzettiğin kimselere dahi ihsanda bulunduğunu, kendisinden uzaklaşana yaklaştığını idrak eder, onun emirlerini, öğrettiği edep ve hükümleri akleder, nefsin hastalıklarını, ilaçlarını kavrar. O’nu tanıyan, kendisine doğru göstermesini, aklını güzel bir şekilde kullanma hayatiyetini vermesini ümit eder. Yüce Allah’tan sahip olsun diye ona öğrettiği edepleri akleder.”³⁸⁸

Bu itibarla Muhâsibî’ye göre, meşru bir yol ile nefsiyle mücadele eden, sünnete uygun bir şekilde insanlardan uzaklaşan, içinde bulunmayan bir riyâzet ve nefsin çile çektiren kimse, gerçek bir tövbeyi elde etmiştir. Böyle biri gerçek anlamda bir tövbekele ve nefsinin isteklerine karşı koyandır.³⁸⁹ Kişinin nefsinin her durumda kendisiyle birlikte olan ve ondan hiçbir zaman ayrılmayacak sinsi, hain, aldatan bir arkadaş gibi görmeli ve kalbini Allah’a açarak, ondan yardım isteyerek bu kötü arkadaş alt edebileceğini bilmelidir. Böylece kişi, hevâ ve hevânın köleliğinden kurtulacaktır.³⁹⁰

Muhâsibî, nefsi başlı başına bir varlık, iyi ve kötü olanın kaynağı olarak kabul ettiği için, nefsin arzu ve isteklerinin önüne geçilmesinin çok zor olacağını itiraf eder. Ona göre insanın mücadele etmesi gereken bizatihi nefsin kendisinden ziyade onun özünde barındırdığı, kişiyi rezilet ve iffetsizliğe götürecektir potansiyel boyutudur. Öyleyse nefsin kendisi değil; onun fiil ve davranışları ıslah edilmeli, düzeltilmelidir.³⁹¹ Yalnız bu mücadelede kişinin savaşması gereken başka bir düşman da vardır. Bu düşman da nefsin arzu ve

³⁸⁸ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 117-118.

³⁸⁹ Hâris el-Muhâsibî, *et-Tevbe, Dâr'ul-Fadile*, Thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Kahire, ty. 81.

³⁹⁰ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 183.

³⁹¹ Filiz, “Muhâsibî ve Bazı Tasavvufi Problemler”, 182.

isteklerini insanın hoşuna gidebilecek ve insanı nefsin her istediğini yapmaya zorlamak için çaba sarf eden, nefsanî şehvetleri harekete geçiren şeytandır.³⁹²

Peygamberimiz (s.a.v.)'in nefs mücadelesiyle ilgili hadislerinden hareket eden Muhâsibî, insanda var olan ve tabii hayatı için gerekli duysal lezzetlerden kişinin kaçınmaktan ziyade nefsinden kaynaklanan ahlâki hastalıkları iyileştirerek kişinin erdemli olacağını savunmaktadır. Kul, nefsin arzu ve isteklerinden, gizli tuzak ve afetlerinden dikkatle kaçınarak nefsin ve düşmanını tanıyarak zihin ve duygu gücünü sadece Allah'a yönlendirmelidir.

Ancak nefis nasıl bilinecektir? Düşünürümüze göre nefsin teorik akılla bilinmesi konusunda müspet bir cevap vermek mümkün değildir. Zira ona göre teorik akılla nefsin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Nefsin bilinmesinin en sağlam yolu, tecrübî alandır.³⁹³

Fakat bu yol tek yeterli bir yol değildir. Zira ona göre ahlâk ve nefsi tanımak ona göre dînden kaynaklanır, dînin mikyaslarıyla ölçülür, dolayısıyla her ikisinin de hedefi dîne hizmettir.³⁹⁴ Belirtildiği gibi nefis, iyi bilinmesi ve araştırılması gereken en büyük düşman, insanı Allah'ın yolundan saptırmaya çalışan ve her türlü hevâ ve hevesi insana hoş gösteren güçtür. Nefsin tabiatını değiştirmek mümkün olmadığı gibi onu öldürmek de mümkün değildir.³⁹⁵ Bu gücü kontrol altına almanın yolu, kişinin her an uyanık ve dînç bir zahir-batin uyumunu sağlamasıdır.

Muhâsibî'ye göre nefsi terbiye etmenin çaresi, onun doğal isteklerini engellemekten ziyade riyâzet ve mücâhede yoluyla onu terbiye etmektir. Zira onu itham ettiği zaman kontrol etmiş; kontrol ettiğin zaman hallerine muttali olmuş, muttali olduğun zaman da yapmacıklığını, hilesini ve yalancılığını anlamış olursun.³⁹⁶ Bunda başarılı olmanı sağlayacak olan ise, yalnızca Allah'tır.³⁹⁷ Böylece Rabbi'ni yüceltir, O'na şükreder. Nefsinin şerrinden

³⁹² Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 216.

³⁹³ Filiz-Küçük, "Giriş", 119.

³⁹⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 159.

³⁹⁵ Erginli, "Muhâsibî", 14.

³⁹⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 289, (Çev: Filiz-Küçük, 425).

³⁹⁷ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 21.

şiddetle sakınır. Rabbi'ne güvenip sadece O'na yanaşır ve nefesine buğzedip, nimet sahibi olan Rabbi'ni sever.³⁹⁸

Böylece bu görüşlerden anlaşılacağı üzere, çok katı ve kesin olmamakla beraber Muhâsibî'nin ahlâkı temellendirme biçiminde iki yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz. Bunlardan biri, dîni teolojik temellendirme diğeri ise antropolojik temellendirmedir. Ancak bu yaklaşımlardan birinin diğeri nefyettiğini söylemek mümkün değildir. Yine bu yaklaşımın ikisinin bir uyumunu, hatta tecrübeyi de devreye sokarak bir insicamını öngörmektedir.

5.2.2. Nefs ve Nefsin Güçleri

5.2.2.1. Nefs ve Nefsin Temayülleri

Muhâsibî, nefis denilen cevheri ahlâk felsefesinin merkezine yerleştirmektedir. Ona göre ahlâki yetkinlik için nefsin tanınması zorunludur. Şu halde Muhâsibî, nefsi, iyi ve kötü temayüllere sahip çift kutuplu bir gerçeklik olarak tanımlamaktadır.³⁹⁹ Bundan da anlaşılacağı üzere, nefis sadece kötülüğe meyilli bir cevher değildir. Nefis, aynı zamanda iyiliğe de müsait bir potansiyele sahiptir. Ancak kötülük boyutuyla hazırlıksız baş etmek zordur. Nefis, hırslı, sinsî, açıktan açığa değil de kişiyi farkında olmaksızın kötülük ve çirkinliklere doğru yönelten bir düşman olabilmektedir. Çünkü (iyilik potansiyeli geliştirilmemiş) nefsin arzuları, insanın yapmak istediği her iyiliğin aksini istemektedir.⁴⁰⁰

Muhâsibî, nefsin kendisinden ziyade onun kötü temayülleriyle mücadele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Riyâ, kibir, haset, böbürlenme, aldatma gibi kötü hasletler, insanın en fazla uğraşması gereken manevi hastalıklardır. Nefis, insanın riyâ, kibir, hile gibi çirkin rezaletlerini kapatan bir gizleme görevini ifa etmektedir. Yalnız bunun görünüşte bilinmesi mümkün değildir. Bu durumda nefsin aldatıcı yanlarını keşfedip, hayır yerlerini de göstermek gerekmektedir.⁴⁰¹

³⁹⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı-*, 382.

³⁹⁹ Filiz, "Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler", 181.

⁴⁰⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı-*, 377.

⁴⁰¹ Arslan, "İmam Muhâsibî ve Hayatından Parıltılar", 17.

Dîni emir ve yasaklar da tamamen nefsin mahiyetiyle ilgilidir. Diğer taraftan zayıf olarak yaratılan insan, Allah'a ibadetlerini ya yerine getirmez ya da yerine getirdiği zaman nefs her iki halde üzerine düşen görevi yaparak kulu asıl amacından saptırmaya çalışır. Nefs, zevk için vardır. Düşman da hased ve düşmanlık için var olup kulun helake sürüklenmesini ister.⁴⁰² Filozof, “şüphesiz ki o, apaçık saptırıcı bir düşmandır”⁴⁰³ âyetini referans alarak nefsin insanı doğru yoldan çıkarmak için düşmanı olan şeytanla işbirliği yapan apaçık bir düşman olduğunu söylemektedir.⁴⁰⁴

Nefsin temayüllerine gelince, Muhâsibî'ye göre insanın kendisiyle baş etme konusunda en fazla zorlandığı temayül, aynı zamanda bir erdemsizlikte olan riyâdır. Muhâsibî, riyânın farklı tariflerini yaparak onu nefs gibi her insan ile birlikte olan; ancak insanın görünüşüyle değil, bizatihi kendisinin yapıp ettiklerini düşünerek; farkında olacağı gizli bir kötülük olarak kabul etmektedir. Zira ona göre riyâ, Allah'ın haricindeki bir şeyleri irâde etmektir.⁴⁰⁵ Başka bir yerde ise o, riyâyı, “kulun Allah'a itaat ederken kullara yaranmak istemesi”⁴⁰⁶ olarak tarif etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bir adamın, “ey Allah'ın elçisi nasıl kurtuluşa ereriz?” şeklindeki sorusuna verdiği “Kul, Allah'a itaat ederek bunda insanlara yaranacak şekilde amelde bulunmasın” şeklinde geçen cevabı vardır. (Nesai, Sünen, K. Bey'at, 39; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 448, 476)⁴⁰⁷

Riyâyı hafif ve ağır olarak ikiye ayıran Muhâsibî, insanların dîni konularda riyâyâ kaçmasını en ağır veya en büyük riyâ olarak kabul etmektedir. Azı şirk (sayılan) riyâ, insanın davranışlarını Allah rızası gözetmeksizin ve onun cezasından korkmaksızın (şeklinde) dışa yansıtması ve nefsinde Allah'tan başkasına ibadeti gizlemesi ve insanların Allah'a ibadet ediyor gibi görünmesidir.⁴⁰⁸

Muhâsibî'ye göre insanın yaratılış amacı, Allah'a yaklaşması ve kendisini gösterişe kaçmadan ibadetlerini yerine getirmesidir. zira Allah, insan

⁴⁰² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 128, (Çev: Filiz-Küçük, 292).

⁴⁰³ Kasas 28/15.

⁴⁰⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 215.

⁴⁰⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 130, (Çev: Filiz-Küçük, 294).

⁴⁰⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 130, (Çev: Filiz-Küçük, 294).

⁴⁰⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 131, (Çev: Filiz-Küçük, 294).

⁴⁰⁸ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, s. 60.

soyunu; ezeli yalnızlıktan kurtulmak ve ilâhî tedbirde dilediği konularda yardımlarına başvurmak için yaratmamıştır.⁴⁰⁹ Muhâsibî, bu konuda bazı âyet ve hadislerden misal getirerek görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadır. “Biz sizi ancak Allah rızası için doyuruyoruz, bir karşılık ve teşekkür beklemiyoruz.”⁴¹⁰ "Riyânın en azı da şirktir. (Tirmizî Sünen, K. Nüzür 9. bab.)”

Muhâsibî, insan nefsindeki riyâ duygusunun üç sebepten kaynaklandığını savunmaktadır. Bunlar: “İnsanlarda övülme isteği, dünyada yerilme ve kötülenme korkusu ve insanların elindekilere karşı hırsla dolu olmak”⁴¹¹ diye ifade eder. Kul, yaptığı ibadet ve davranışların insanlar tarafından bilinmesinden çok haz duymaktadır. Dînin öngördüğü ihlâs ilkesine dayalı eylemler, genellikle insanlarda çok az rastlanmaktadır. Dolayısıyla Muhâsibî, insanın hep bilinmek istemesinin temelinde, nefsin kendisini her durumda başkalarına karşı övülme isteğiyle açıklanabileceğini vurgular. Hatta dîni ibadetleri ifa ederken bile kişi, kendisini bu hastalıktan alıkoyamamaktadır.

Kur’ân-ı Kerim’de insanın eylemlerinin sırf Allah rızasına uygun bir şekilde yerine getirilmesi konusunda bazı âyetler vardır. Bu âyetlerde insandan istenen, kalbindeki iyi amaca hizmet edecek amelin ortaya konulması, başka bir ifade ile niyet ile eylem arasında herhangi bir çelişkiye mahal vermeden o fiilin tereddütsüzce yerine getirilmesidir. Riyâ, inanmayan kötü bir özelliği olarak kabul edilmiş ve inanan insanların kendilerini bu kötü şeyden uzak durmaları tavsiye edilmiştir. Aşağıdaki âyetler bu konu ile ilgili bizlere aydınlatıcı bilgiler sunmaktadır. “Ey iman edenler! Allah’a ve âhiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi, sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın...”⁴¹² “Bunlar, mallarını insanlara gösteriş için harcayan, Allah’a ve âhiret gününe de inanmayan kimselerdir. Şeytan kimin arkadaşı olursa, o ne kötü arkadaştır.”⁴¹³

Muhâsibî’ye göre insanın her durumda ön planda olmak istemesinin bir diğer sebebi de, insanlar karşısında büyülenme anlamına gelen kibirdir. Kibir,

⁴⁰⁹ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur’ân*, 257.

⁴¹⁰ İnsan 76/9.

⁴¹¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 136, (Çev: Filiz-Küçük, 298).

⁴¹² Bakara 2/264.

⁴¹³ Nisâ 4/38.

insanın her konuda başkalarından kendisini üstün görmesidir. Kibirli insan için önemli olan kendisi ve kendisi gibi insanlardır. Böyle bir insan, hiçbir zaman tevazu duygusuyla insanlara yaklaşmaz. Çünkü onun için önemli olan kalbinde yer edinmiş nefsanî arzu ve istekleri tatmin etmektir. Halbuki, sürekli heva ve heveslerinin peşinde sürüklenen insan, kendisini mutlak anlamda mutluluğa götürecektir uhrevi hayatı ihmal etmektedir. Çünkü sürekli dünya işlerini kendisine hatırlatan nefis yaptığı şeyin hata ve yanlışlığını iyi göstermektedir.⁴¹⁴

Sürekli haz peşinde olan insan, toplumsal hayatta yaptığı olumlu şeylerin bilinmesini isterken, kötülüklerin ise kınanmamak için her zaman gizli saklı kalmasını ister. Bir kişi ile ilgili “adam kahramanca savaştı” denildiği zaman Peygamberimiz (s.a.v.)’in “Bu adam anılıp yâd edilmek için savaşıyor. Bu dillere destan olmak isteğidir” buyurması insan tabiatının her durumda riyâ ve kibir ile hareket edebilecek bir özelliğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Muhâsibî, bu durumu dînin asıl mesajının kişi tarafından iyi anlaşılmasından kaynaklandığını söylemektedir. Zira büyükmeye layık olan tek varlığın Allah olduğunu bilen ve buna göre hareket eden insan, kalbinde böyle kötü bir temayüle yer vermez. Bunun bir örneği, bazı insanların Allah rızasını gözetmediği için değil, sırf insanların gözüne görünmek için namaz kılması ve sadaka vermesidir. Bunlar, Allah’a itaat eden biri olarak bilinmek ister ki, insanlar ona dünyalarından versinler. Muhakkak böylesinin irâdesinin kötülüğünden zayıf (güçsüz) kalmıştır.⁴¹⁵

Muhâsibî, nefsin temayüllerini her ne kadar ayrı ayrı olarak ele alsada, aslında ona göre bunların hepsinde birbirlerini beslemektedir. Mesela, kalbinde riyâ olan bir insanın kibirli olma ihtimali çok yüksektir. Yine riyâkârlık ve kibirlilik, kişinin doğal olarak yaptığı iyi şeyler karşısında böbürlenmeye götürecektir. Amel, ilim, güzellik, zenginlik gibi nimetlerin olduğu durumlarda nefis insanları kötü olan duygulara yönelerek; kişinin adeta hiç kimseye muhtaç olmadan yaşayan bir varlık olduğu düşüncesine kapılmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla nefsi beğenmek kendi güzelliğini, bedenini, iri cüsseli oluşunu,

⁴¹⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 284, (Çev: Filiz-Küçük, 428).

⁴¹⁵ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 62.

vücudunun eksiksiz oluşunu, güçlü, akıllı, iyi çalışması ve güzel sesli olması ve bunları beğenmesi sebebiyle ortaya çıkabilir.⁴¹⁶

Muhâsibî, insan nefsinin övme ve yerme ile ilgili zafiyetini şu hadisi örnek vererek ifade eder. Beni Temim'in şairi olan bir adam şöyle dedi: "Benim övgüm kuşkusuz bir süstür, yermem de bir lekedir." dedi. Peygamberimiz: "Yalan söyledin Bu Allah Teâlâ hazretleridir. (Tirmizi, Sünen, II/49 Surenin Tefsiri; İmam Ahmed; Müsned, III/488, VI/393)"⁴¹⁷ Muhâsibî, insandaki riyâ duygusunu aslında Allah'a isyan etme işareti olarak kabul etmektedir. Bu hastalık kendini ön plana alma, kendisi gibi olan diğer insanları hiçe sayma düşüncesine dayanmaktadır.⁴¹⁸

Nefsin temayüllerinden bir tanesi de, kişinin başkalarının elinde olan güzel şeylere göz dikmesi veya güzel şeylerin başkalarının elinden gitmesini istemesi olarak ifade edilen hasettir. Şu halde nefis, kendisi dışında hiç kimsenin güzellik, şan, şöhret, zenginlik gibi şeylere sahip olmasını istemez. Zira insanların maddi konularda başkalarına muhtaç olacağını düşünmesi kişinin kalbinde bu kötülüğün yeşermesine sebebiyet verir. Hased etme, aslında kişinin başkalarına ait bir hakkı hazmetmeme duygusundan kaynaklanmaktadır. İleri de erdemsizlikler kısmında göreceğimiz gibi Muhâsibî, bunun çaresinin ancak Allah korkusuna dayalı nefis muhasebesi olduğunu söyleyecektir.⁴¹⁹

Kötü bir duygu olan hased, nimetin başkasında olduğuna üzülmek, nimetin ondan alınmasını istemektir.⁴²⁰ Hased, Kitap ve sünnette iki kısma ayrılmaktadır.⁴²¹ Başka bir ifadeyle hased, dîn tarafından bir kısmı helal, diğer kısmı ise haram kılınmıştır. Haram olan hased, insanların kötülük konularında yarışmaları ve birbirlerine zarar vermeye kalkışmalarıdır. Münâfese diye ifade edilen hased çeşidi dîn tarafından helal kılınmıştır. Münâfesede kul, nimetler için üzüldüğü halde bu nimetlere sahip insanlara karşı bir düşmanlık duygusu

⁴¹⁶ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 229.

⁴¹⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 144, (Çev: Filiz-Küçük, 305).

⁴¹⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 289, (Çev: Filiz-Küçük, 435).

⁴¹⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 177.

⁴²⁰ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 52.

⁴²¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 422, (Çev: Filiz-Küçük, 551).

içerisine girmez. Fakat kendisine nimet verilen kimsenin kendisinden üstün ve değerli olduğundan ötürü de üzülmez; ama onun gibi olamıyor diye üzülür.⁴²²

Hasetçi insan, kendisini her zaman başkalarından üstün tutan insandır. Dolayısıyla insan, başkalarının kendisine üstünlük sağlamaması için, ellerindeki nimetleri kaybetmelerini arzular. İster ki onlar, kendinden aşağı bir yerde olsunlar. Haset eden kişi, hakikatleri anlamaktan uzak olan, duyguları aklına set çekmiş, neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda fikri kapalı olan kişidir. Dolayısıyla haset, o denli kötü bir duygu halidir ki; kişinin hakikat olan her şeyi inkâr etmesine sebep olabilmektedir.⁴²³

Nefsin temayüllerinden biri de insanın her zaman her ortamda önde olma, baş olma amacıdır. Bu duygu hali, kişinin toplum hayatında kendisini ön plana almasına ve diğer insanları da aşağılaması kompleksine yönlendirir. Böyle bir kişi, kendine aşırı güvenen, kendisi dışındakilere de itibar etmeyen bir ahlâka sahiptir. Kul için son derece tehlikeli olan bu duygu, kişinin kalbinin körelmesine sebep olurken hakikatleri görmesine de engel olur. Nefsin en büyük zaaflarından biri de gururlanma anlamına gelen mübuhattır. Muhâsibî'ye göre mübuhat, hem Allah, hem âhiret hakkında aldanış⁴²⁴ veya kişinin ilim ve ameliyle gururlanmasına, kendini ön plana almasına sebep olan son derece kötü bir duygu halidir.

Bundan anlaşılıyor ki, nefis muhasebesinde önemli olan, insanların bu nefsanî temayüllerin kendisine ne kazandıracığını konusunda tefekkür etmesidir. İnsan sürekli başkalarının övgüsüne mazhar olmak ister, insanlardan kendisini farklı ve üstün görmek ister. Ama ne riyâ, ne kibir ne de elindekilerle övünmeyle kişinin elde edebileceği bir şey olamaz. Dolayısıyla bunların kişiye hiçbir faydası olamaz. İnsanların övgüsü ve yergisi ne kişinin yaşamını uzatabilir ne de kendisine gelebilecek tehlikeleri defedebilir. Aksine insanı yeri geldiğinde acze düşmesine ve kendisinde mutsuzluğa sebep olacaktır. Söz gelimi, insanlardaki maddi zevklere olan tamahkârlık, başkalarının elindekine göz dikme gibi

⁴²² Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 258.

⁴²³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 189, (Çev: Filiz-Küçük, 338).

⁴²⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 242.

hastalıklar kişinin mutsuz olmasına sebep olacaktır. Çünkü insan tabiatında var olan doyumsuzluk hırsı, onu sürekli yeni arayışlara sevk etmektedir.

Kul, genelde kendi nefsi için özür talep eder. Ama başkası için bunu talep etmez.⁴²⁵ Bu durumda kişi, empati bir duygu geliştirerek başkalarında var olan güzel şeylerin Allah tarafından kendisine verilen bir emanet olduğunu, bunların asıl sahibinin Allah olduğunu bilmesi kişinin kalbindeki kötülüğü silecektir. Kul, samimi bir inanç temelinde ibadetlerini yaparsa ve ahlâkını da o yola kanalize ederse kendisinde bu tür hasletler ortadan kalkacaktır. Böylece dünya umudundan vazgeçer; kalbini onunla suladığı ebedi umuda dönerek; hevâ ve heveslerinin köleliğinden ve düşmanların öldürmesinden kurtulacaktır.⁴²⁶

Muhâsibî'ye göre riyâ, kibir, böbürlenme ve haset gibi kötü duyguların sonunda zorunlu olarak ortaya çıkacak şey münafıklıktır. Zira kalbinde bu temayüllere yer veren kişi, aslında insanları kandırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir kul; bedeni, sözü, hareketi, ameli, sohbet ve yakınlığı kabilinden diğer bazı şeylerle ikiyüzlülük yapmaktadır. Muhâsibî, buna itaatte ikiyüzlülük demektedir.⁴²⁷ Toplum nezdinde itibar görmek isteyen ve bunun yanında salt dünyevi açıdan elbiselerinin güzelliğine çok özen gösteren kişilerde genel olarak egemen olan temayüller, riyâkârlık kibirlilik ve böbürlenmedir. Muhâsibî'ye göre bu aslında bir aldatmadır. Aldatmaya neden olan, hırsın şiddetiyle beraber nefsin basitliği ve şiddetin gizlenmesiyle rahmetin azlığıdır.⁴²⁸

Muhâsibî, nefsin kötülüklerinden kurtulma konusunda insanı pasif bir varlık olarak görmekte ve kulun bu tür hastalıklardan kurtulmak için Allah'ın öngörüsü, bilgisi ve takdiriyle hareket etmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre nefis ve nefsin hastalıklarını akıl ve ilimle öğrenmek mümkündür. Zira kandil göz için neyse, ilim de akıl için odur. Ya da güneş ışığı ile göz de birbiri içindedir.⁴²⁹ Bilgi, insanın kendi nefsi ve bu nefsin hastalıklarını bilme konusunda çok önemlidir. Bu, bireysel hareketlerimizde ve sosyal ilişkilerimizde bize hâkim olan temel bir ilke olmalıdır. Kul, Allah'a gerçek anlamda itaat ettiği zaman bu

⁴²⁵ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfus*, 60.

⁴²⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 70.

⁴²⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 145, (Çev: Filiz-Küçük, 307).

⁴²⁸ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 54.

⁴²⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 155, (Çev: Filiz-Küçük, 316).

ilkeye uygun yükümlülüğünü yerine getirmiş olur. Demek ki nefsin kötü temayüllerinden kurtulmanın yolu mârifet bilgisine sahip olmaktır. Zira mârifet bilgisiyle hareket eden kişi, riyâ ve onun gibi tiksinti verecek şeylerden nefret eder.⁴³⁰ Şunu da ifade edelim ki Muhâsibî, nefsin kötülüklerini körükleyen en büyük düşmanın şeytan olduğunu ifade etmektedir. Ona göre şeytana karşı verilen mücadele çok meşakkatli olmaktadır. Ancak dîne sımsıkı sarılan kullar, bu mücadelede başarılı olabilir. Çünkü Allah, insanın isteklerini ve eğilimlerini biliyordu ve beşeriyet bununla sınanıyordu.⁴³¹ Ona göre şeytanın hile ve planlarını boşa çıkartacak savunma mekanizmalarını insanın tabiatında değil; Kur'ân ve sünnette aramızda gerekmektedir. Sağlam olan ve ihlâsa dayalı bir inancın izinde ortaya konulan güzel amel; nefis ve şeytan ile yapılan mücadelede kişiyi başarıya ulaştıracaktır. Çünkü ihlâs ile amel etmek, riyâ, kibir, ucb gibi hastalıklardan kaçınmak ve bunları amelinden uzaklaştırmak demektir. Aksi takdirde ihlâs, yakın ile Allah'ın ilmi ezelisinden korkmak ve endişelenmektir.⁴³²

Belirtildiği gibi Muhâsibî, nefsin iyi temayüllerine de sahip olduğunu savunmaktadır. Nefis, eğer iyi bir terbiyeye tabi tutulursa kendisinde sabır, kanaat, zühd, şükür, mârifet gibi güzel hasletler hâsıl olacaktır. Ne var ki düşünürümüz, bunun o kadar da kolay olmayacağını da ifade etmektedir. Zira nefis, sürekli kendisine arız olan hevanın peşinden gitmekte ve şeytan tarafından tuzağa düşürülmektedir. Bunun içindir ki nefsi sıkı bir eğitime tabi tutmak gerekmektedir. Bunun yolu da ona göre nefsi murakabe, mücahede, takva, muhasebe, mârifet, tevekkül ve benzeri yöntemleri kullanarak onu denetim altına almaktır.⁴³³

Buna göre nefsi iyi ve güzel hasletlerle süslemenin yolu Allah'a itaat etmektir. Çünkü nefsin arzulanılarıyla dostluğu ve ilişkisini kesmek ve onu terbiye ederek baskı altında tutmak manevi ahlâklardandır.⁴³⁴ Yine insanın riyâ, kibir gibi kötü temayülleri kalbinden söküp atmasıyla kalbinde tevazu ve merhamet duygusunun yeşermesine vesile olacaktır. İnsan, nefse musallat olan

⁴³⁰ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 256.

⁴³¹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 88.

⁴³² el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 240.

⁴³³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 274.

⁴³⁴ el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 64.

iblis işi kötülüklerden kendisini uzak tutmadığı müddetçe insanın iyi bir ahlâki meziyete sahip olması düşünülemez. Nefsin, kötü temayüllerinden sıyrılarak temiz ve uysal bir hale getirmenin yolu ise Allah korkusu ve mârifet bilgisidir. Buna karşın Yaratıcı ile olan münasebetlerinde samimi olan kul, bu samimiyeti toplum hayatına da yansıtır ve insani ilişkilerde samimiyeti elden bırakmayacaktır.

Düşünürümüze göre insan gereksiz söz ve davranışlardan arınıp, tefekkür ve sükûtu itiyat edindiği takdirde bu durum, onu Allah'a tevbe ve verdiği nimetlere karşı şükre yöneltecektir.⁴³⁵ Kul, zühd hayatını benimseyerek dünyanın geçici hazlarına karşı kendisini koruyabilecektir. Zira dünya sevgisi, insanların nefslerinde kötü temayüllerin yeşermesine sebep olmaktadır. Muhâsibî, bu konu ile ilgili şu hadisi anlatmaktadır. Bir gün Peygamber (a.s)ın yanına bir adam gelerek: "Ey Allah'ın Resûlü! Bana öyle bir amel gösterin ki, ben onu yaptığım takdirde Allah beni sevsin, halk da beni sevsin" dedi, Peygamber (a.s): "Dünyaya rağbet gösterme, Allah seni sevsin, insanların elinde bulunanlara göz dikme ki onlarda seni sevsin" buyurdular. (İbnu Mace, Sünen, K. Zühd, 1)⁴³⁶

Sonuç olarak şunu ifade edelim ki, Muhâsibî'ye göre nefsin kötü temayüllerini defetmenin yolu sadece namaz kılmak, oruç tutmak veya azla yetinmek değildir. Bunlar nefsin isteklerine karşı önemli olmakla birlikte yeterli değildir. Dolayısıyla bunun çaresi, tefekkür etmek, tevbeye yönelmek, büyüklük duygusundan sıyrılarak tevazuya sarılmaktır.⁴³⁷

5.2.2.2. Nefsin Güçleri

Muhâsibî, ahlâk anlayışını insana verdiği mana açısından ele almaktadır. Onun ahlâk felsefesinde nefsin bilgi, akıl ve tecrübî boyutu çok önemli bir yer tutmaktadır. Kalp, ruh, akıl ve nefis terimleri, genellikle birbirlerinin yerine kullanılır.⁴³⁸ Ona göre insana düşen en önemli sorumluluk niçin yaratıldığının bilincine varmaktır. Akıl ve irâde tamamen insanın yaratılış

⁴³⁵ Akdoğan, "Hâris el-Muhâsibi'nin Düşüncesi", 111.

⁴³⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 233, (Çev: Filiz-Küçük, 377); bkz., Canan, *Kütüb-i Sitte*, XVII, Ankara, 1993, 563.

⁴³⁷ Filiz, "Muhâsibî ve Bazı Tasavvufi Problemler", 82.

⁴³⁸ Şahin-Sevim, *Tasavvuf*, 55.

amacına hizmet etmektedir. Burada hemen belirtelim ki Muhâsibî, bilgi derken rasyonel akla dayalı bilgiden ziyade vahiy kaynaklı bilgiyi kastetmektedir.⁴³⁹ Aklın ve mahiyetinin ne olduğu noktasında, filozof ve tasavvufçular arasında bir ihtilaf vardır. Felsefi yöntemlerden hareketle varlığa bir anlam verme arayışına giren filozoflara göre akıl, insanın obje ve kendisi dışındaki varlıkların mahiyetini açıklama konusunda en önemli araçtır. Yine Mu'tezile gibi akılcı mezhepler de, aynı yolu devam ettirerek insanın anlama ve idrak etme konusunda akıl gücüne müracaat etmesi gerektiği hükmünü savunmuşlardır.

Sûfiler, aklın Allah'ı tanıma konusunda yetersiz olduğunu savunmuşlardır. Gâzzâli, ilmin kaynağını akla dayandırmaktadır ve ona göre akıl aslında nazari ilimleri öğrenme ve eşyanın hakikatını çözme konusunda Allah'ın insanlara bahşetmiş olduğu bir hazinedir. Ancak akıl, kendi alanı dışında kullanıldığı zaman sorun olur ve aciz bir şekilde sahibini de yanıltarak onun yanlış olan şeylere gitmesine sebep olur. İbn Arâbi, akıl ve duyuların insana doğru bilgileri elde etme noktasında yeterli olamayacağını savunmaktadır. Muhâsibî, Allah'ı bilmenin yegâne yolunun ona mutlak anlamda itaatten geçtiğini, bu konuda aklın yeterli olamayacağını söylemektedir. Ebu'l-Hüseyin Nûri'nin şu sözü, sûfilerin bu konudaki düşüncesini en belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır: "Allah'ın varlığının delili bizzat Allah'tır."⁴⁴⁰

Muhâsibî'nin ahlâk nazariyesinde akıl, kalp, irâde, sezgi, şehvet, heva gibi nefsin güçleri önemli bir yer tutmaktadır. Nefs ve onun güçlerini tanımadan onun ahlâk anlayışının tahlilini yapmamız mümkün değildir. Bu nedenle de onun bu konudaki görüşlerini iki başlık altında ele almayı uygun bulduk.

5.2.2.2.1. Nefsin Akli Güçleri

Muhâsibî'ye göre insanın en önemli cevheri akıldır ve akıl, iyi ve kötü olan şeyleri ayırt edebilecek niteliğe sahiptir. Ona göre teorik açıdan karakteristik bir yeti olan akıl, pratik açıdan da bir sorumluluk ve tercih sebebidir.⁴⁴¹ Akıl, dîn ve ahlâki sorumluluğun bir gereği olmasaydı, Kur'ân'da insanın akıyla ilgili hususlara o kadar vurgu yapılmazdı. "Semud'a gelince, biz

⁴³⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 159.

⁴⁴⁰ Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *O.M.Ü.İ.F.D.*, Samsun, 2001, Sy: 12-13, 368.

⁴⁴¹ Akdoğan, "Maiyetü'l-Akl ve Hakikatü Ma'nahu Şerh, Tahlil ve Fehmu'l-Kur'an ile ilgisi", 158.

onlara doğru yolu gösterdik⁴⁴²; “Eğer iyi düşünürlerse biz onlara neyi düşüneceklerini apaçık gösterdik ve ama onlar körlüğü hidâyete tercih ettiler.”⁴⁴³ “Allah (rabbin) kullarına zulmetmez.”⁴⁴⁴ Dolayısıyla bu âyetlerden hareket eden Muhâsibî, aklın mutlak anlamda bir sorumluluk aracı olduğunu ifade etmektedir.

Muhâsibî’ye göre akıl, sezgi yolu ile kendi zatını bilme, kavrama ve hissetme potansiyeline sahip bir karaktere sahiptir. Ancak dîn olmadan, aklın hakikatı anlaması ve gaybın sırlarını keşfetmesi mümkün değildir.⁴⁴⁵ Bu yönüyle düşünürümüz, ilk çağ Yunan filozoflarından itibaren felsefe çevrelerinin de kabul gören teorik ve pratik rasyonel akla dayalı bir bilgi anlayışına karşıdır. Ayrıca Muhâsibî, Yunan akılcılığından etkilenen ve her şeyin ancak bu yolla anlaşabileceğini savunan bazı İslâm filozofları ile Mu’tezile’yi de eleştirmiştir. Ona göre bunlar, hiçbir zaman insanları tatmin edici bir sistem geliştirememişlerdir. Bunun nedeni de; aklın dışında kalan teoloji ve ahlâk konularında onların akla dayanarak bir çözüm arayışına girmeleridir. Bu yönüyle Muhâsibî, salt akli ve formlarını Allah’ı idrake yeterli görmeyen sûfler ile aynı kanaattedir.⁴⁴⁶

Hâlbuki ona göre bu anlamdaki akıl, sınırlı olduğu için bilgisi de sınırlı olup kişiyi hakikatlere ulaştıramaz. Onda akıl, madde ve nesne olmadığı gibi beş duyardan biri de değildir. Akıl, gözle görülmeyen ve bütün insanlarda var olan bir cevherdir.⁴⁴⁷ O halde hakikati anlamak kalpte bir nur olan akılla mümkün olabilmektedir.⁴⁴⁸ Akıl, hakikatin bir nuru olduğuna göre bu nurdan hareketle amellerin sorgulanması kitap, sünnet ve icma-i ümmetin delaletiyle sabit ve geçerli olmaktadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla akıl, vahiy kaynağından beslenerek asıl işlevini yerine getirmeli ve iman ile ahlâkı en önemli hareket noktası olarak kabul etmelidir.

Denebilir ki Muhâsibî’nin savunduğu akılcılık, rasyonel bir akılcılıktan ziyade hayatın tecrübî alanını ve nassı anlamının bir parçası olan akılcılıktır. Bu

⁴⁴² Fussilet 41/17.

⁴⁴³ Fussilet 41/17.

⁴⁴⁴ Fussilet 41/46.

⁴⁴⁵ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l Kur’ân*, 257.

⁴⁴⁶ Bolat, “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, 376.

⁴⁴⁷ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 44.

⁴⁴⁸ Filiz-Küçük, “Giriş”, 119.

⁴⁴⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 26, (Çev: Filiz-Küçük, 200).

yönüyle Muhâsibî, hem bir rasyonalist hem de bir ampiristtir. Her iki unsuru tamamlayan asıl hakikat ise vahiy bilgisidir. Zira ona göre ilimle aydınlanmak, kalbe gelen havatırı Kitap ve sünnet'e arz etmektir ki, bu mârifettir.⁴⁵⁰

Şu halde eşyanın bilgisinin de mârifet yoluyla bilinmesi mümkündür. Mârifet bilgisi akla dayalı kavrama yerine insanın iç idrak hallerine dayanmaktadır. Muhâsibî, aklın seciye (ğarîza), idrak (fehm) ve öngörü (basiret) olmak üzere üç anlama geldiğini belirtmektedir.⁴⁵¹ Filozofumuz, iki çeşit akı savunmaktadır. Birinci tür akıl ğarîza olan akıl,⁴⁵² asıl olan akıldır. İkincisi de ğarîza akla bağlı olan ve onun faal durumunda ortaya çıkan tecrübî akıldır ki, bir öncekine tabidir. Ğarîza akıl, çoğunluğa ait olan ve iyi ile kötünün ayırt etmesini sağlayan akıldır. Ancak bu faal aklın bilgisi de Allah'a dayanmaktadır. Muhâsibî'ye göre bilginin üreme işlevini yerine getiren ğarîza akıldır. Esasen bilginin kaynağını oluşturan faal aklın esas kaynağı da ilâhî bilgidir.⁴⁵³

Başka bir yerde Muhâsibî, akı seciye, fehm ve basiret olmak üzere üç anlamda kullanmaktadır. Seciye seviyesindeki akıl, aklın an alt düzeyini oluşturmakta ve genellikle dış âlemdeki gerçekleri anlama ve kavrama özelliğine sahip olmayan insanlarda görülmektedir. Ona göre seciye seviyesinde olan insanlar, hiçbir zaman basiret gözüyle olayları değerlendirmezler ve bunların hayvanlardan hiçbir farkları yoktur. Fehm, varlıkları anlama ve kavrama düzeyi ile ilgili bir derecedir. Basiret ise varlıkların anlama ve idrak etme ile ilgili en üst düzeyi ifade etmektedir.⁴⁵⁴

Muhâsibî'ye göre bilgi bağının iki ucunu “ayan-ı zahir (tabiat)” ve “haber-i kahir naslar” ile akıl oluşturmaktadır.⁴⁵⁵ Muhâsibî, bunlardan tecrübî bilginin kaynağı olan, “ayan-ı zahir” ile “nasları” asli, akıl kaynağını ise bu iki asli unsurun varlığı idrak ve bilgi elde etme parçası olarak kabul etmektedir. Bilinen iki etken olan akıldan ayrı iki fenomen olduğu için aklın idrak niteliği olmaksızın onlar, her zaman sabitliğini korurlar.⁴⁵⁶

⁴⁵⁰ Şahin-Sevim, *Tasavvuf*, 55.

⁴⁵¹ Akdoğan, “Maiyetü'l-Akl ve Hakikatü Ma'nahu Şerh, Tahlil ve Fehmu'l-Kur'an ile ilgisi”, 151.

⁴⁵² Filiz-Küçük, “Giriş”, 89.

⁴⁵³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 89.

⁴⁵⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 110.

⁴⁵⁵ Filiz-Küçük, “Giriş”, 85.

⁴⁵⁶ Filiz-Küçük, “Giriş”, 85.

Muhâsibî'nin inâyet delilini kullanarak tabiattaki gerçeklikten hareketle bu bilgilerin akıl tarafından teyit edildiğini savunması ilginçtir. Zira o, dış dünyadan elde edilen bilginin kalbe yerleşeceğini savunmaktadır. Akıl, delil isteyendir; görünür varlıklar âlemi (ayan) ve üstün haber ise akıl yürütmenin illeti ve temel unsuru durumundadırlar.⁴⁵⁷ Ona göre tabii âlemde var olan her eşya Yaratıcının bilgisine ulaşmak için mevcuttur. Her zaman süje durumunda olan insan, idrak fiiliyle her şeyi bilme, öğrenme ve zaruri biliyi elde etme imkânına sahiptir. Ancak belirtelim ki, Muhâsibî'ye göre maddi âlemdeki şeyleri anlama konusunda salt rasyonel akıl yeterli değildir. Düşünürün hakikatleri kavrama vasıtası olarak gördüğü akıl, bütün duyu organlarının onu duyumlamaya hazır hale getirerek dînce bir akıl ile⁴⁵⁸ yönlendirdiği hikmet düşüncesine sahip akıldır. İnsan, basiret akıl sayesinde eşyanın hakikatini anlayabilir; kendisi için faydalı ve zararlı şeylerin ne olduğunu kolaylıkla kavrayabilir. Kişiyi Allah'a götüren asıl nokta da burada devreye girmektedir. Yüce Allah'ın bize akılı lütfetmesinin sebebi onun aracılığıyla bize hitap etmek içindir.⁴⁵⁹

Muhâsibî, insanlarda akıl cevherinin eşit olsa dahi Allah'ı bilme konusunda aralarında seviye farkı olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, Allah'tan sakınan, O'nun emirlerini yerine getiren, Allah'a ve buyruklarına, vaad ve vaide ilişkin âyetlere yakinen inanan, Allah'ın sevdiği ve sevmediği davranışlar konusunda dinde basiret sahibi olan ve Allah'ın emrettiği ve mubah kıldığı şeyleri bilen, ilimde derinleşen ve bunun bir göstergesi olmak üzere, Allah'ın kaçınmayı emrettiği şüpheli şeylerden kaçınan ve bünyesinde üç hasleti barındıran davranışları tercih eden kimse; ancak Allah'ı düşünüp anlama noktasında kemale ermekle isimlendirilebilir.⁴⁶⁰

Muhâsibî'nin epistemolojisinde akıl ve kalp birlikte görev alırlar. Akıl, insanın karar mekanizmasını, kalp de bu kararları uygulama gayretini temsil etmektedir.⁴⁶¹ Allah, akılı yaratmış ve onu kalplere yerleştirdiği doğuştan gelen

⁴⁵⁷ Akdoğan, "Maiyetu'l-Akl ve Hakikatu Ma'nahu Şerh, Tahlil ve Fehmu'l-Kur'an ile ilgisi", 168.

⁴⁵⁸ Filiz-Küçük, "Giriş", 87.

⁴⁵⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 115.

⁴⁶⁰ Akdoğan, "Maiyetu'l-Akl ve Hakikatu Ma'nahu Şerh, Tahlil ve Fehmu'l-Kur'an ile ilgisi", 155.

⁴⁶¹ Erginli, "Muhâsibî", 14.

bir ilâhî lutuf olarak kulları arasında bölüştürmüştür.⁴⁶² Akıl, dış dünyada var olan şeylerin bilgisini duyu verileri sayesinde kalbe gönderirken kalpte bu bilgileri mârifet bilgisi haline getirir. Dolayısıyla bu bilgileri mârifet bilgi haline getirir. Mutlak varlık olan Tanrı, hakkındaki deruni bilgi, akli-fiille değil, tefekkür, nazar ve itibar fiilleriyle elde edilmiştir.⁴⁶³ Demek ki, Muhâsibî'nin anlayışında deruni bilgiye ulaşmak ne saf rasyonalizme ve ne de kuru bir idealizme dayanmaktadır.⁴⁶⁴ Muhâsibî'ye göre kalbin iki yönü vardır. Kalbin bir boyutu metafizik âlemiyle ilgili iken; diğer boyutu da duyular âlemiyle ilgilidir.⁴⁶⁵ Kalbin her iki âlemden hangisini tercih edeceği nefsin yönelişleri belirlemektedir. Üç güzel haslet var ki, onları kalbe kazandırmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi, takdir edilenin mutlaka geleceğine inanmaktır. İkincisi, takdir edilmeyenin hiçbir zaman ulaşılamayacağına inanmak ve üçüncüsü de Allah'ı her konuda yeterli görmektir.⁴⁶⁶ Buna göre eğer nefis, sürekli duyuşal âlemin hazları peşinden giderse kalbin melekût âlemini keşfetmesi ve o âlemin hazlarına ulaşması mümkün değildir.

Şu da bir gerçektir ki, kalbi yönlendiren bazı sesler ve hissiyatlar vardır. Kalbin meşgul eden bu seslerin kaynağı düşünürümüze göre ya Allah ya da şeytandır. Şu halde nefis, belli bir kontrole tabi tutulmadığı zaman bilinçsizce şeytanın ve nefsanî heveslerin tuzağına düşebilmektedir. Bu noktada aklın da kişiyi kurtarma konusunda yetersiz olacağını savunan düşünürümüz, bu sorunun ancak; Allah'ın akli uyandırması ve aklın, nefsin hevâ ve isteklerini yok saymasıyla aşılabileceğini ifade etmektedir.⁴⁶⁷

Şu halde, nefsin bilgisi sağlam bir kaynağa dayanmalıdır. İnsanın kendi iç muhasebesini yaptığı akıl, dîn referanslı olmalıdır. Bu yönüyle akıl ve irâde, insanın yaratılış amacına hizmet eden faktörlerdir. Nefsin sorgulamaya tabi tutulmasında irâde, boyutu çok önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü irâde olmadan süje-obje ilişkisinden ve bu ilişkinin doğal sonucu olan öğrenmeden söz edilemez. İnsanın duyu verileri akla, akılda düşünceye, düşüncede bilgiye hizmet

⁴⁶² el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 44.

⁴⁶³ Filiz-Küçük, "Giriş", 90.

⁴⁶⁴ Filiz-Küçük, "Giriş", 91.

⁴⁶⁵ Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", 379.

⁴⁶⁶ el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfus*, 34.

⁴⁶⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 300, (Çev: Filiz-Küçük, 444).

etmek için var edilmiştir. Ancak düşünür, nefsanî zaafların bu amaca engel olduğunu söylemektedir. Bu durum, akıl ve irâde ararsında aracılık yapan kalbin asıl işlevini yapmamasından kaynaklanmaktadır.

Muhâsibî'de insan irâdesi, tefekküre dayanmadan sadece nefsin tutkularına bağlı olarak meydana geliyorsa bu kötü bir irâde olup; bu irâdenin sonucu olan eylemde zorunlu olarak kötü bir davranıştır. Anlaşılan odur ki Muhâsibî, irâdenin niteliği ne olursa olsun onu, bütün istek ve arzuları kapsayan bir güç olarak kabul etmektedir. İnsan, bu dünya ve ahiretle ilgili iyi ve kötü olanı tercih edebilecek bir potansiyele sahiptir. Ona göre bunun için Allah, insanlara akıl yeteneğiyle birlikte irâdeyi de vermiştir. Bu anlamda özgür bir irâdeye sahip insanın, içten gelerek Allah için ibadete yönelmesi, hor ve hakir olduğunun bilincine varıp Allah'a itaat etmesi gerekmektedir.⁴⁶⁸ Ancak insan, hür bir şekilde tercihlerini yapabilecek bir özellikte yaratılmış olsa bile o, Allah'ın kendisi için seçtiğini reddetmez ve seçimsiz bir seçkin de değildir.⁴⁶⁹ Kul, herhangi bir amaç güderek amel etmeyi irâde ederse bu, onun bir motivasyona bağlı olarak davranmayı istemesi demek olur ki, işte böyle bir irâde de niyettir.⁴⁷⁰ Mârifet bilgisine her insanın ulaşması veya bu bilginin herkese nasip olması mümkün müdür? Filozofumuza göre yakın bilgi, herkese nasip olmayacak bir bilgidir. Bu bilgi, kulun akıl ve irâdesine dayalı çabası ile Allah'ın o kula bahşettiği keşf ve ilham ile elde edilir. Keşf, olmayan şeylerin var olduğunu tahayyül etmeye dayanmaz. Zira keşf, görünmeyen şeylerin bilgisidir.⁴⁷¹ Neticede Muhâsibî, keşf ve ilham ile elde edilen bilginin Şeriat'e aykırı olmadığını da savunmaktadır. Sonuçta akıl, nakil bilgisini teyit edici bir araçtır ve manevi varlık alanının bilgisini edinmede ilâhî gücü yanında bulmaktadır.⁴⁷²

5.2.2.2.2. Nefsin Hissî Güçleri

Muhâsibî, nefsin her zaman bazı hissiyatlara maruz kaldığını ifade etmektedir. Kalbi meşgul eden ve insanın irâdesini de son derece etkileyen bu ses veya hissiyatları *havâtır* olarak nitelendirmektedir. Ona göre havâtır, nefse

⁴⁶⁸ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, 264.

⁴⁶⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 29.

⁴⁷⁰ Filiz-Küçük, "Giriş", 142.

⁴⁷¹ Filiz-Küçük, "Giriş", 102.

⁴⁷² Filiz-Küçük, "Giriş", 103.

musallat olan, kişiyi iyi veya kötülüğe teşvik eden isteklerdir. Bunlar, ya Allah, ya nefsin hevasından ya da şeytanın dürtmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷³

Kalbe gelen bütün iyi veya kötü olan arzu ve isteklerin kaynağı olan havâtır, kişinin tamamen nefsanî temayülleri denetim altına almasıyla iyi ve hak yöne adapte edilebilir. Ancak düşünürümüz, her halükarda nefsin iyi yönlerinin bile şeytan ve heva tarafından saptırılmaya çalışıldığını da ifade etmektedir. Söz gelimi nefis, kişiye Allah yolunda insanlara yardım etmek, namaz kılmak, zekât vermek amacıyla zengin olmasını telkin etmekte; ne var ki bununla kişinin dünya ile daha fazla ilgilenmesini sağlayarak Allah'ı unutmasını hedeflemektedir.⁴⁷⁴ Muhâsibî, Kur'an'da geçen Hz. Âdem'in çocukları ve Hz. Yusuf ile aşağıdaki âyetleri bu bağlamda örnek olarak vermektedir. “nefsi onu kardeşini öldürmeye çağırdı da (o da nefesine uyarak) onu öldürdü...”⁴⁷⁵, “nefs daima kötülüğü emredicidir.”⁴⁷⁶

Şunu ifade edelim ki Muhâsibî'nin ahlâk nazariyesinde gazabi güç kavramına biz rastlamadık; ancak onun nefsin kötü temayülleri olarak belirttiği riyâ, kibir, haset gibi hasletleri biz burada gazabi güç olarak ifade ettik. Muhâsibî'ye göre nefsin havâtırından kaynaklanan şehvî ve gazabî güçleri, birbiriyle bağlantılı olup insanın genel anlamda düşkün olduğu dünyevi hazlarla ilgilidir. Muhâsibî, bu konuda şunları söylemektedir. “Kim dünyanın fayda ve nimetlerini; sahip olduklarının çokluğuyla övünüp böbürlenmek, makam ve saygınlık kazanmak, üstünlük taslamak amacıyla ve fakirlik korkusuyla gerekli gereksiz her şeyi toplarsa, işte bu kişi yerilen dünyanın insanıdır.”⁴⁷⁷ Ona göre nefsin şehvî gücü, insanın mal, makam, çokluk, iktidar vb. konulardaki isteğinin bir ifadesidir. Bütün kötülüklerin kaynağı nefstir. Onun ahlâki sayılamayacak şehvî istekleridir.⁴⁷⁸ Gazabî güç ise bunları elde ettiği zaman, kişinin başkaları üzerinde hâkimiyet ve baskı oluşturmasıyla ilgilidir.

Muhâsibî'ye göre Allah, mahlûkatı şehvî özellikleriyle yaratmış ve böylece kendi nesillerini devam ettirme nimetini onlara bahşetmiştir. Tabiatla

⁴⁷³ Erginli, “Muhâsibî”, 14; Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, 382.

⁴⁷⁴ Bolat, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, 382.

⁴⁷⁵ Mâide 5/30.

⁴⁷⁶ Yusuf 12/53.

⁴⁷⁷ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 41.

⁴⁷⁸ Akdoğan, “Hâris el-Muhâsibî'nin Düşüncesi”, 114.

var olan her varlık, bu zincirlemeye bağılı olarak kendîni yenilemekte ve mutlu olma yolunda bir ilerleme kaydetmektedir. Dolayısıyla her şey, Sünnetullah çerçevesinde olmaktadır. Canlıların durumu da böyledir. Onların hayatı birbirine bağılı ve aralarında da iş bölümü vardır. Erkek ve dişi birleştiği zaman nesilleri devam eder. Erkek ve dişiye şehvî gücü veren Allah, bu gücün meşru yollardan giderilmesini emretmiştir. Bunun için de insan, ancak şehvî gücünü iffet ve hayâ gibi hasletler sayesinde kullandığı zaman asıl vasfına uygun hareket etmiş olur.⁴⁷⁹ Ona göre şehvi gücün istekleri, dînin emir ve yasaklarına uygun olarak giderilirse zorunlu olarak iffet erdemi doğacaktır. Ancak Muhâsibî, nefsin şehvi arzularına karşı direnmenin veya ona muhalefet etmenin son derece meşakkatli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Allah, insanın nefsin isteklerine muhalefet etmesi için hiçbir gün yaratmamış ve yaratmayacaktır. Zira böyle bir durum olmasaydı cennet, nefse zor gelen işlerle kuşatılmazdı ve nefsin istemediği şeyler de nefse zor gelmezdi.⁴⁸⁰

İnsan ve hayvanlarda ortak olarak bulunan bir de gazabî güç bulunmaktadır. Hayvanlar bu güçlerini içgüdülerine göre kullanırlar. Buna karşın, insan denilen varlığın nefis güçlerini kullanması içgüdülerinden ziyade aklına dayanıyor olması gerekmektedir. Gazabî güç ile kişi, başkaları üzerinde baskı kurmayı hedefler. Muhâsibî'ye göre gazabî gücün hâkimiyeti altındaki insanlar bu güçlerini dışa vurma konusunda belli bir imkâna sahip oldukları zaman her türlü kötülüğü yaparlar ve kötülük konusunda aşırı gitmekten hiçbir zaman geri durmazlar. Dolayısıyla bunlar, nefslerinde saklı kötü güçleri dışa yansıtma konusunda sorun yaşadıkları zaman da içten içe acı çekerler. Muhâsibî'ye göre nefsin bu yıkıcı güçlerinden kurtulmak belli bir çaba ve mücadeleyi gerektirmektedir. Örneğin gazabî güç, sabır, sebat ve hilm gibi erdemlerle kontrol altına alınabilir. Bu erdemleri hayatlarında bir prensip haline getiren insanlar, bundan dolayı sürekli bir haz ve mutluluk yaşar. Allah'a karşı kulluk görevinin önemini anlar ve bu kulluğun Allah'tan bir ikram, şefkat ve iyilik olduğunun farkına varır.⁴⁸¹

⁴⁷⁹ Filiz-Küçük, "Giriş", 74.

⁴⁸⁰ el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfus*, 91.

⁴⁸¹ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 68.

Muhâsibî, bu güçlerin insan hayatı için Allah tarafından verilmiş bir lutuf olarak görmektedir. Arzu ve şehvet gücü, insanı meleklerden farklı kılan sınama araçlarıdır. Bundan dolayı melek denilen varlık, isyan etme, zevk ve acı duyma özelliklerinden yoksundur. Çünkü onlarda ne şehvet ne tabii arzu bulunmaz.⁴⁸² Ancak ona göre şehvet ve gazap güçleri, insanın hayatına bir anlam katmaktadır. Yeri geldiğinde kişi bunlardan faydalanmasını bilecektir. Dînin de öngördüğü vasat bir hayat anlayışını savunan Muhâsibî'ye göre insan sadece üreyen, yaşayan ve tüketen bir varlık değildir. İnsanın Allah'a karşı bir takım ve sorumlulukları vardır.⁴⁸³

Şunu da ifade etmemiz gerekir ki Muhâsibî, kalbe gelen şeytan ve heva kaynaklı seslerin; ancak mârifet bilgisine sahip insanlar ile kendi nefslerini sorgulamaya tabi tutan insanlar tarafından engellenebileceğini savunmaktadır. Bunlar, karanlığa, şehvî arzuların örtüp gizlediği gerçeklere ve gayb âlemindeki sırlara basiretli gözlerle bakan; Kur'ân'ın kılavuzluğu sayesinde apaçık, dosdoğru yolu görüp ve pırıl pırıl gerçeklere tanık olan Allah'ın sevgili kullarıdır.⁴⁸⁴ Bununla birlikte Muhâsibî, kulun kendi irâdesiyle yapacağı riyâzet ve mücâhede gibi yöntemlerle nefsinin bu hastalıklardan kurtulabileceğini savunmaktadır. Ona göre nefs, insanın en fitri gerçeği olduğuna göre bu gerçeğe uygun bir mantıki yolla ona muamele edilmesi gerekmektedir. Düşünür, bu konuda şöyle demektedir: “Allah, şeytana insanların kalblerine vesvese verebilme gücü verdiği için, insanlar, onun vesvesesinden tamamen kurtulmakla, tabiat ve yaratılışlarını, hoş olmayan şeyleri övecek; hoş olan şeyleri yerecek derecede değiştirmekle değil, Yalnız Allah'ın kendilerine sunduğu ilimle, yaptıkları her şeyde akıl ve tabiatlarını birlikte göz önüne almakla emrolunmuşlardır.”⁴⁸⁵

5.3. Erdem ve Erdem Çeşitleri

5.3.1. Erdemin Tanımlanması

Erdem, fazilet kelimesinin karşılığıdır. Erdem, üstünlük ve mükemmellik anlamında bir fazlalığı ifade eden etik bir terimdir.⁴⁸⁶ Filozoflar açısından erdem, insanın potansiyel ahlak yapısının en zirvesinde yer alan iyi ve

⁴⁸² Filiz-Küçük, “Giriş”, 182.

⁴⁸³ Filiz-Küçük, “Giriş”, 75.

⁴⁸⁴ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, 261.

⁴⁸⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 209, (Çev: Filiz-Küçük, 355)

⁴⁸⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a*- 127.

güzel hasletleri ifade etmektedir. Erdem ve fazilet kelimeleri, her zaman bilgi ile ilişkili olarak ele alınmış ve bilgellikten yoksun olan insanların hiçbir zaman erdemli olamayacağı savunulmuştur.

Erdem, Sokrates açısından herhangi maddi bir kazancı ifade etmez. Ona göre erdemlilik, kişinin bilinçli olarak doğru olan bilgileri davranışlarına yansıtmasıdır. İnsana has değerli huy⁴⁸⁷ diye tarif edilen fazilet, Fârâbî'ye göre nazari, fikri, ahlâki ve pratik olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Filozof, Aristo'nun "orta yol" görüşünden hareketle fazileti, insanın nefsini ifrat ve tefritten korunması şeklinde tanımlamaktadır. İbn Miskeveyh, faziletli olan her davranışın bir zıttı olduğunu söyleyerek insanın ahlaki anlamda mutlak bir erdeme sahip olmanın zorluğuna dikkat çekmiştir. Gazali ise fazileti ele alırken onu tasavvuftaki terimlere uygun olarak açıklamıştır. Bu yönüyle fazilet, insanın tasavvufi makamların en zirvesine ulaşmasını ifade etmektedir.

Muhâsibî, fazilet kelimesini iyilik ve kötülük kavramları açısından ele almaktadır. Ona göre iyi ve kötü olan her şeyin kaynağı dîne dayandığına göre hiçbir zaman erdemın kaynağı antropolojik temellendirmelere indirgenemez. Şu halde, dînin öngördüğü şekilde hareket eden ve bu kuralları kendi davranışlarına yansıtan kişiler faziletli; dîni kurallardan ziyade kendi nefsinin istekleriyle hareket kişilerde faziletten yoksun insanlardır. O halde erdem, dünya ve onun içindeki haz ve isteklerden kaçınarak, bütün istek ve özelemleri Allah'a hizmet noktasında birleşmesidir.⁴⁸⁸ Buna uygun olarak nefis ve bedenini terbiye eden insanlar da erdemli olarak tanımlanır.

Muhâsibî, erdemli kavramının karşılığında "kul" tabirini kullanmaktadır. Erdemli olmanın en önemli şartı ilim sahibi olmaktır. Bu bilgi, filozofların ifade ettiği akıl gücüne dayanan bilgi değil; Allah'ın kullarına peygamberler vesilesiyle bildirdiği kalp ve organlarında kendisine ibadet ettirdiği şeye ilişkin bilgidir.⁴⁸⁹ Filozof, bu konu ile ilgili şunları söylemektedir: "Kur'an'da Allah, ahlâki erdemlere yönelmeyi, kötülük ve haramlardan sakınmayı emretmiş ve iyiliklerin kat kat karşılığı olduğunu haber vermiş, onlara

⁴⁸⁷ Mustafa Çağrı, "Fazilet", *DİA*, XII, İstanbul, 1995, 270.

⁴⁸⁸ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 29.

⁴⁸⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 26, (Çev: Filiz-Küçük, 200)

örnekler vermiş, bunlarla kurtuluşa giden yola ışık tutan ilâhî sırları açıkça ortaya koymuştur.⁴⁹⁰

5.3.2. Temel Erdemler

5.3.2.1. Takvâ

Takvâ ne olduğu sorusuna Muhâsibî, Allah'ın hoş karşılamadığı şeyden kaçınarak sakınmak şeklinde cevap vermektedir.⁴⁹¹ Takvâda esas olan birinci aşama, insanın inanç, ibadet ve ahlâk konularında kendisini hassas bir şekilde hak yola adapte etmesidir. İkincisi de kişinin günah ve çirkin şeylerden kendisini sakındırarak Allah'tan korunmaya çalışmasıdır. Zira Allah katında hayırlılık takvâ ve ibadetle olup, zenginlik veya başka dünya güzellikleriyle değildir.⁴⁹²

Muhâsibî, takvânın salt düşünce ile ilgili olamayacağını asıl takvânın beden ve organlarla alakalı olduğunu savunmaktadır. Takvâda önemli olan beden ve bedenin organlarını dış uyarıcılara karşı kullanıp, akli da bu yola kanalize ederek bunu desteklemeye çalışmaktır. Buna göre Allah korkusunun yani takvanın alametleri, Allah'ın yasakladığı şeyleri terk etmektir.⁴⁹³

Muhâsibî, Allah korkusunu, takvayı kalpte hissetmek için onun ceza ve mükâfatının düşünülmesi gerektiği savunmaktadır. Ona göre kişi, kalbinde bir katılık hissettiği zaman korkması gerekir. Çünkü ilerde Allah, bu kalbe nazar etmeyebilir. Nedeni de, Allah'ın insanı dostluğundan uzaklaştırmak istemesi ve gözlerini de ahirete Allah'ın celaline bakmaktan men etmesidir.⁴⁹⁴ Bu korku, kalbin Allah'ın şiddetli yakalamasının ve intikamının bilincinde olması halidir.⁴⁹⁵ Kul, Yaratıcısının vaad ve vaîdîni düşündüğü zaman kalbinde bir korku belirir; bu tefekkür ve takvâ, onun organlarına yansır. Takvâ'da iki şey çok önemlidir. Bunlar da korku ve umuttur. Bu hal, Allah'a karşı güvenirlikte kalbi sükûnete erdirmektir.⁴⁹⁶ Kul, Allah'ın emir ve yasaklarını Allah korkusuyla yerine getirdiği zaman kendisinde bir umut oluşmaya başlar. Bu umut, kulun

⁴⁹⁰ el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân*, 265.

⁴⁹¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 21, (Çev: Filiz-Küçük, 196).

⁴⁹² el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı-*, 403.

⁴⁹³ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfus*, 111.

⁴⁹⁴ el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfus*, 37.

⁴⁹⁵ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 125.

⁴⁹⁶ el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 240.

Allah tarafından mükâfatlandırılacağı düşüncesine götürecektir. Böyle bir mümin, Rabbi'ne karşı ümit ve korku besleyerek günah ve hatasından dönmüş demektir.⁴⁹⁷

Yine bu Allah'ı bilen, ilâhî sır ve hakikatlere vakıf insanın korkusudur.⁴⁹⁸ Diğer taraftan takvâlı görünen; fakat gerçek anlamda Allah korkusunu kalplerinde hiç hissetmeyen insanlar da vardır. Muhâsibî, kalbin kötülükler yüzünden kararması sebebiyle bunun gerçekleştiğini savunmaktadır. Bunlar, ihlâs duygusundan yoksun, kalplerini ve beden organlarını sadece bu dünyaya vermiş insanlardır. Âyetler, Allah korkusunu taşıyan insanların vasıflarını ortaya koymaktadır: “Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar.”⁴⁹⁹ “Onlar, Allah'ın riâyet edilmesini emrettiği haklara riâyet eden, Rablerine saygı besleyen ve kötü hesaptan korkanlardır.”⁵⁰⁰ “Görmedikleri halde Rablerinden korkanlar için bir bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır.”⁵⁰¹

Muhâsibî'ye göre insan, bir suçu işlediğinde bundan dolayı cezalandırılacağını düşündüğü zaman içinde bir korku belirir. Korku ve ürperti, takvâdan önce geldiğine göre⁵⁰² kişide Allah korkusunun olabilmesi için gerçek anlamda imanın olması ve bu imanında şükür, sabır ve zikir gibi ibadetlerle desteklenmesi gerekir. Çünkü iman gibi, bu korku da kişiden hiç ayrılmaz, imanın kaybolmasıyla o da kaybolur.⁵⁰³

5.3.2.2. İhlâs

Takvayla yakın anlamlar içeren ihlâsın kelime anlamı, “samimi olmak, arınmak, kurtulmaktır.” Terim olarak ise *ihlâs*, kulun bütün davranışları ve sözlerinde sadece Allah'ın rızâsını gözetmesi demektir.⁵⁰⁴

Muhâsibî'ye göre samimiyetin aslı olan ameller, kalbe dayanır ve kalbin dalları olan beden organları⁵⁰⁵ yalnız Allah'a hizmet etmelidir. Kul, amellerini

⁴⁹⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 40, (Çev: Filiz-Küçük, 210).

⁴⁹⁸ Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 124.

⁴⁹⁹ Nâzi'ât 79/40.

⁵⁰⁰ Ra'd 13/21.

⁵⁰¹ Mülk 67/12.

⁵⁰² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 17, (Çev: Filiz-Küçük, 193).

⁵⁰³ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 111.

⁵⁰⁴ Süleyman Uludağ, “İhlâs”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 535.

⁵⁰⁵ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 93.

hiçbir şekilde insanların övülme ve takdir etme arzusuna kapılmadan sadece Allah için yerine getirmelidir. Çünkü her halin aslı sıdk ve ihlâstır.⁵⁰⁶ Kişide, samimi bir duygunun oluşabilmesi için öncelikle kalpte Allah korkusunun olması gerekmektedir. Ona göre ihlâs iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, Tevhid (Allah'ı birlemek) ve amelinde Allah'tan başkasını istememektir. İbadetini sırf Allah için yapmaktır. İkincisi, amelini ihlâsla yapmaktır.⁵⁰⁷ Kur'an âyetleri ve Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in hadislerinde kişinin inanç başta olmak üzere hayatın her alanında samimiyete dayalı olarak hareket edilmesi istenmektedir. Aşağıdaki âyet ve hadis, bu konuda bireyin nelere dikkat etmesi gerektiği açık bir şekilde vurgulanmaktadır: “De ki; ben dînimde ihlâs ile ancak Allah'a ibadet ederim.”⁵⁰⁸ “Dîn Nasihatten (hayırhahlıktan) ibarettir. [(Müslim, İman 95, (55))”

Düşünürümüze göre ihlâslı olan kullar, riyâ, kibir gibi kötü hasletlere dayanmadan eylemlerde bulunurlar. Bu, kulun itaati masiyete tercih ederek Allah azze ve celleye karşı olan muhabbetidir.⁵⁰⁹ Buna karşın İhlâs duygusundan yoksun olan insanlar, dînden sakındıkları için değil, sırf insanları kandırmaya çalıştıkları için aldatmaya yönelik amellerde bulunurlar. Bunların güven ve tevekkülleri az, tamamıyla hakikatten gafil olan insanlardır. Sırf Allah için amel edenlerden olduğunu sanır, oysa bir gösterişçi ve müraiden başkası değildir. Hatta ihlâsı anlatırken dahi kendisine ihlâslı” denilsin diye anlattığından dolayı ihlâsı terk etmiştir.⁵¹⁰

Muhâsibî'ye göre nefis, her durumda insanların takdirini kazanmak için bir arayış içerisine girer. Kişi, ancak kararlı bir şekilde mücadele ederek nefsin bu arzusundan vazgeçebilir. Çünkü nefis, hiçbir zaman emellerinden vazgeçmez. O, her durumda özellikle Allah'a itaat ve ibadet konularında son derece isteksiz davranmaktadır. Nefis isteyerek ibadet etmez veya kendisini günahlardan uzak tutmaz. Ancak güçlü azmi ve hakkın nuru nefsin tabiatını artık susturur. Âhirete dair arzu ve istekler ve onun için üzülmeler ona baskın gelir. Böylelikle nefis

⁵⁰⁶ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 233.

⁵⁰⁷ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 81.

⁵⁰⁸ Zümer 39/14.

⁵⁰⁹ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 244.

⁵¹⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 397, (Çev: Filiz-Küçük, 529).

davetinden vazgeçer, alışageldiği şeyleri istemeye son verir. Ancak bununla birlikte nefis yine yaratılışını ve heybetini korumaya devam eder.⁵¹¹

İnsani ilişkilerde samimiyet, sorumluluk, duyarlılık ve güvenirliliğin de çok önemli olduğunu unutmamak gerekmektedir. Çünkü bu tür değerlerin varlığı insanlar için bulunması eşsiz bir nimet ve güzelliştir. Muhâsibî'ye göre samimiyetin ölçütü, bireyin amellerinin başkaları tarafından bilinip bilinmeme meselesi değildir. Bazı insanlar, yaptıkları şeylerin başkaları tarafından bilinmesini ve onlar tarafından takdir edilmesini ister. Bu durum, kişinin kendi heva ve heveslerini diğer şeylerden daha gördüğü gerçeği ile açıklanabilir. Zira nefsinin istekleriyle hareket eden bir insanın kalbinde samimiyetin olması düşünülemez. Ancak ihlâslı olan insanlar için önemli olan yaptıkları güzel amellerin Allah tarafından bilinmesi ve onun rızasına uygun olmasıdır. Dürüst ve erdemli davranışların, kalplerin derinliklerinde, insanların başkalarından gizlenmiş kökleri vardır. Bunlar her tür kir ve pislikten arınmış katıksız davranışlardır.⁵¹²

5.3.2.3. Sıdk

Muhâsibî, *sıdk* ile ilgili olarak özellikle şu iki kavram üzerinde durmaktadır: dürüstlük ve doğruluk. Dürüstlük, ona göre kalp, dil ve eylemlerin bileşimiyle meydana gelir. Bu itibarla Muhâsibî, dürüstlüğün şu üç türü üzerinde durur: “Niyet dürüstlüğü, dil dürüstlüğü ve davranış dürüstlüğüdür”. Dolayısıyla sıdk, öncelikle dünyevi olsun uhrevi olsun bütün işlerde niyetin doğruluğuna vurgu yapan bir terimdir.⁵¹³

Sıtkın yeri kalptir. Kalp, insanın bütün kişilik ve ahlâki mahiyetinin toplandığı ana merkezdir. İnsan bedeninin sultanı olan kalp sağlam bir iman ve onunla ilgili olarak temiz hasletlerle doldurulmadığı zaman doğruluk veya dürüstlüğün olması mümkün değildir.⁵¹⁴

Muhâsibî'ye göre kişi, ancak Yaratıcısını doğru bir şekilde bildiği zaman ona karşı dürüst olabilir. Onun içindir ki, “bilmek” doğru olmanın en

⁵¹¹ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 214.

⁵¹² el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 54.

⁵¹³ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

⁵¹⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 311.

önemli şartını oluşturmaktadır. Bilginin eksikliği aynı şekilde insanların dürüst bir şekilde hareket etmelerine engel olan en önemli etkidir. Muhâsibî, dürüstlüğü kıymetini, faydalarını ve güzel sonuçlarını az biliyor olmaları ve şüpheden kurtulmuş, doğru, sağlam ve kesin bilgilerin zayıflığının⁵¹⁵ insanları dürüstlük ve doğruluktan alıkoyduğunu savunmaktadır. Kur’ân, doğru olan ve doğru hareket eden insanları övmekte ve insanları her konuda doğru olanı yapmalarını emretmektedir. Nitekim Muhâsibî, bu konuda bazı âyetlere atıf yapmaktadır: “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”⁵¹⁶ “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?”⁵¹⁷ “Allah’a karşı dürüst olmak onların kendi iyiliği içindir.”⁵¹⁸

Muhâsibî, doğruluğun insanlarda olması için bireysel anlamda insanın bir çaba sarf etmesi gerektiğini savunmaktadır. Kul, her durumda kendini sorgulayacak ve sağlam bir inançla hareket ederek nefsinin isteklerine karşı kendisini korumasını bilmelidir. Dîn konusunda doğru olmayan kişiler toplumsal hayatta da doğru olamazlar ve insanlara karşı da dürüst davranamazlar. Zira böyle insanlarda imanın coşku ve heyecanı yoktur. Doğru olmayan insanlar için önemli olan toplum hayatında bir itibar ve mevki kazanmaktır. Sürekli makam ve mevki peşinde koşan insanlar, her zaman yapmacık ve ikiyüzlülüğe dayalı amellerde bulunurlar ve hiçbir zaman yaptıkları ameller konusunda da samimi olmazlar. Hâlbuki doğru olan insanlar, doğru konuşan ve dilerini de yanlış ve çirkin olan şeylerden sakındırmasını bilen insanlardır. Bunların amelleri temiz olup hiçbir zaman başkalarından dolayı iyi olmaya çalışmazlar. Çünkü bunlar, iyiliği sadece Allah rızasına uygun olarak yerine getirirler ve hiçbir zaman da ahlâki yaşantılarından taviz vermezler.⁵¹⁹

Son olarak ahlâki hayatta dürüstlüğü kuvvetlendiren nedir? sorusuna Muhâsibî şöyle cevap vermektedir: “Allah’ın Rabliğini yüceltmek amacıyla, kulluk görevlerinde nefsin gururunu kırmak ve korkuyla karışık bir saygıyla

⁵¹⁵ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 46.

⁵¹⁶ Tevbe 9/119.

⁵¹⁷ Saff 61/2.

⁵¹⁸ Muhammed 47/21.

⁵¹⁹ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

kendisini izleyen insanların gönüllerinden bu korku ve saygıyı gidermek, dürüstlüğü kuvvetlendirir.”⁵²⁰

5.3.2.4. Nefs Muhâsebesi

Muhâsibî, diğer mutasavvıflar gibi nefsin mahiyeti üzerinde durmaktan ziyade onun tuzaklarına dikkat çekmek istemiştir. Bilge, birçok eserinde nefsin, hile, desise, kurnazlık ve hainliklerinden bahsetmiş, bu hususta psikolojik tahliller yapmıştır.⁵²¹ Ona göre *nefs muhasebesi*, Aklın, neleri eksik neleri fazla yaptığını kontrol etmesini sağlamakla benliği kendi ihanetinden korumasıdır.⁵²² Buna göre nefis muhasebesi, insanın yaptığı eylemlerin niteliğini ve mahiyetini sorgulamaya çalışmasıdır. Bu sorgulama iki türdür. İlki, amellerin geleceğine ilişkin sorgulama, ikincisi de, onları çekip çevirene ilişkin sorgulamadır.⁵²³

Bu özeleştiride kul, kendîni mümkün olduğunca dürüst bir bakış açısıyla ele almalı ve kalbinde beliren niyet ile gerçekleştirdiği fiillerin uyumlu olup olmadığına dikkat etmelidir. Muhâsibî’ye göre nasıl ki günlük hayatta insanlar ticari ve diğer alanlarda kazançlarını artırmak için bir kontrol mekanizmasını devreye sokuyorlarsa; aynı şekilde inanç, ibadet ve ahlâk konularında da kendilerinin ne kazandığını öğrenmek için bir tür özeleştiriyi yapmak zorunda hissetmelidirler. Ancak nefislerini hiçbir şekilde yoklamayan bazı insanlar var ki eleştirmeyi ve sorgulamayı hiçbir zaman kendilerine yakıştırmazlar ve dînin öngördüğü şekilde hareket etmezler. Bunlar, zaafı konusunda tamamen bataklıkta yer alan ve en kötüsü de ibadeti, ilmi, gaza ve hac gibi ibadetleri önemsemeyen samimiyetten yoksun insanlardır.⁵²⁴

Ona göre yapıp ettiklerini sorgulayan insanlar, hakka ulaşma ve varlığın hakiki boyutuna ulaşma konusunda daha başarılıdırlar. Yalnız, iç muhasebe için kişinin bazı şartlara uygun olarak hareket etmesi gerekir. Birincisi, insanın kendîni sorgulama konusunda kalbini meşgul edecek ve kendisini nefsanî arzu ve isteklerden uzak tutacak bir kontrol mekanizmasının olması gerekir. Nefsin meşguliyetleriyle hareket eden bir insanın bu anlamda sağlıklı bir muhasebe

⁵²⁰ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 51.

⁵²¹ Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 527.

⁵²² el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 18.

⁵²³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 26, (Çev: Filiz-Küçük, 200).

⁵²⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 415, (Çev: Filiz-Küçük, 545).

yapması mümkün değildir. İkincisi, kul amacıma ulaşmadım düşüncesiyle sorgulama yapmamalıdır. Zira böyle bir düşünce kişiyi bu sorgulama esnasında yorar ve muhasebenin aslı zevkini tatmasına da engel olur. Üçüncüsü de kişinin Allah korkusunu içinde taşıyarak kendi nefsinin mutlak anlamda sorguya çekmesi gerekir.⁵²⁵

Muhâsibî, insanın kalbi nasıl bir özelliğe sahip ise amellerinin de aynı doğrultuda olacağını savunmaktadır. Buna göre eğer kalp temiz ise ve Allah korkusu ile kaplanmışsa bu kalbe sahip insanın kendini sorgulaması o kadar da zor olmayacaktır. Çünkü bu kimse, Rahman'a kavuşmayı içselleştirmiştir. Onun için mücadele o insana zor gelmez.⁵²⁶ Şâyet insanın kalbini, şehvet, ihtiras ve tutkular kaplamışsa bunlardan dolayı kişinin kalbi körelmiştir. Böyle bir kalbe sahip insanın kendisini sorgulaması daha da zor olacaktır. Çünkü körelmiş bir kalp düşünmeye, kavramaya ve hakikatin ortaya çıkmasına engeldir. Kalbin kötülüklerle kaplanması, insanın kendi amellerini tartmasına engel olmakta ve kul, kötü olan amel konusunda ısrar etmekten kaçınmamaktadır.⁵²⁷

Muhâsibî, insanın nefis muhasebesinde çok çetin zorluklarla karşılaştığını savunmaktadır. Mücadelenin insana zor gelmesinin sebebi, nefsin arzu ve isteklerinin kişi üzerinde aşırı bir baskı oluşturması ve ona sorgulamanın çok zor gelmesidir. Âhiret sevabı, zorluğun kendinden kaldırıldığı ve yorgunluğun ondan uzaklaştırıldığı bir hayata kavuşmasıdır. Dünyadaki mükâfatı ise vakarın azizliği onu yüceltir.⁵²⁸ Muhasebede esas olan insanın nefsinin sorguya çekerken temel ölçüt olarak dîni kaynakları kendisine ölçüt olarak kabul etmesidir. Kur'ân ve hadislerde bunun çareleri sıralanmıştır.

Muhasebe, insanın iç dünyasıyla yani niyeti ile ilişkilidir. Muhasebe, aslında insanın bütün yapıp ettiklerinin, samimiyete dayalı bir sorgulamaya tabi tutulmasıdır. Bu iki yönlü olan bir şeydir. Birincisi, kişinin eylemlerinin nasıl olduğu ve nasıl bir sonuca kendisini ulaştıracağı ile ilgili bir sorgulama yapması; ikincisi de amellerinin yanlışlığını bilip ona göre güzel ve çirkin olanları ayırt

⁵²⁵ Erginli, "el-Muhâsibî", 14.

⁵²⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 67.

⁵²⁷ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 20.

⁵²⁸ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 69.

edip yanlış olan fiillerin gerçek anlamda çirkin olduğuna hükmetmesidir. Kul, daha diğer âleme gitmeden amellerini sorgulamalı ve kendisini büyük sorguya hazır hale getirmelidir. Hz. Ömer'in dediği gibi; "Kendinizi, hesaba çekilmeden önce hesaba çekiniz."⁵²⁹

Muhâsibî'ye göre muhasebenin hem bireysel hem de toplumsal boyutları vardır. Bu da tövbe ile ilgilidir. Kişi, hem Allah'a karşı hem de insanlara karşı bir hata yaptığı zaman hatasını telafi etmeye çalışmalıdır. Tövbenin faydası Allah'ın muhabbetini kazanmaktır.⁵³⁰ Dolayısıyla böyle bir tövbe ve muhasebe, vesvese ve kuruntuların değil; aklın kontrolüne tabi tutularak yapılmalıdır. Aşağıdaki âyetleri bu bağlamda düşünmemiz gerekmektedir. "Ey iman edenler, Allah'tan sakının. Herkes yarın için ne yaptığına baksın."⁵³¹ "Takvâyâ erenler (korunanlar) var ya, onlara şeytan tarafından bir vesvese dokunduğunda (Allah'ın emir ve yasaklarını) hatırlayıp hemen gerçeği görürler."⁵³²

Muhâsibî, her yönden amellerini en fazla sorguya çeken insanların mümin insanlar olduğunu söylemektedir. Bu açıdan tövbe, riyâzet ve mücadele son derece önemli olup, kişinin bunlardan faydalanarak günah ve hatalarından arınmaya çalışması gerekmektedir. Hevâ ve heveslerine karşı büyük zorluklara göğüs geren kul, her an bir mükâfat umuduyla beklemekte ve ona göre itaat etme konusunda üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmeye çalışmaktadır. Kişi, bunları yaptığında nefsin güçten düşüp dînginleşecek, büyükmeyi bırakıp boyun eğecektir. Azgınlık ve kötülüğünü terk ederek, Yaratıcısının istediği bir yol tutacaktır.⁵³³

5.3.2.5. Tevekkül

Muhâsibî'ye göre *tevekkül*, müminin Allah'a mutlak olarak güvenmesini ve bu dünyada hangi amel olursa olsun kesinleştirilmiş olan akıbeti hiçbir şekilde

⁵²⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 28, (Çev: Filiz-Küçük, 202).

⁵³⁰ el-Muhâsibî, *et-Tevbete*, 87.

⁵³¹ Haşr 59/18.

⁵³² A'râf 7/201.

⁵³³ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 21.

değiştirmeyeceğine kat'i olarak inanmasıdır.⁵³⁴ Allah'a bütün ihtiyaçlarında tevekkül eden kişiye de mütevekkil denilmektedir.⁵³⁵

Muhâsibî'ye göre insanlar, Allah tarafından kendileri için belirlenmiş kurallar dışına çıkmadığı müddetçe mal ve mülk'ün kendileri için haram olduğunu söyleyemeyiz. Ancak, önemli olan mal ve mülk'ün Allah'a ibadet etmesini engelleyici bir unsur olmamasıdır. Zira "Bunlar, kendilerini ticaretin de, alışverişin de Allah'ı anmaktan, namazdan, zekâtı vermekten alıkoymadığı yiğitlerdir"⁵³⁶ âyeti dünyevi nimetlere sahip olduğu halde hak yoldan sapmayan müminleri anlatmaktadır. Helal rızık kazanmak bütün Müslümanlar için bir farz olduğuna göre, kulun üzerine düşen görevi yerine getirerek gücünü aşan konularda Allah'a dayanması gerekmektedir.⁵³⁷

Tevekkül eden (Mütevekkil), bütün davranışlarında yalan ve hile gibi kötü olan davranışlardan kendisini sakındırandır. Mütevekkil olan insanların en belirgin özelliği, doğrulukla hareket etmeleri ve her zaman iyi olanı görmeleridir. Kul, sadece Allah'a güvenerek umutlu bir şekilde mükâfatını bekleyecektir. Şeytan, bu konuda sürekli insanlarla uğraşmakta ve onları adeta umutlarını kesmeye çalışarak Allah'a olan güvenlerini eksiltmeye çalışmaktadır. Hâlbuki böyle düşünceler, kulun tevekkül ve sabır konusundaki inancını zayıflatacaktır. O halde Yüce Allah'a güvenmek ve Ona yakın duymak gerekir. Çünkü ondan başka zarar ve fayda veren yoktur.⁵³⁸ Muhâsibî, korku halinde bile Allah'a tevekkül etmenin bir farz olduğunu ifade etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v) savaşta bile korku namazı kılarak müminlere bu konuda örnek teşkil etmiştir. Yakın ile birlikte Yüce Allah'ın emrine uyan bir kimsenin tevekkülü ve yakini eksik görülemez. Ancak yakinin mükemmel halini elde etmek isterken Allah'ın emrini yerine getirmeyen kimsenin yakini eksiktir.⁵³⁹

5.3.2.6. Mârifet

⁵³⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 275.

⁵³⁵ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfus*, 142.

⁵³⁶ Nûr 24/37.

⁵³⁷ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234-235.

⁵³⁸ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 284.

⁵³⁹ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 221.

Lügatte “bilmek, tanımak” anlamına gelen *mârifeti*, Muhâsibî, Allah, nefsi ve şeytanı tanımak ve Allah için nelerin yapılması gerektiğinin bilgisi olarak tanımlamaktadır.⁵⁴⁰ Başka bir yerde, akla değil, Allah’a tevekkül etmek ve akıldan hareketle endişe içinde olmak⁵⁴¹ şeklinde tarif etmektedir. Bu tanımlamalara bakıldığında, onların, Allah ve onun yaratmış olduğu bütün mahlûkat hakkında bilgi sahibi olunması gerektiğini öngördüğü açıkça görülmektedir. Buna göre başka bir şekilde söyleyecek olursak mârifette iki önemli unsur ön plana çıkmaktadır. Birincisi, insanın kendisini bilmesi; ikincisi, Rabbini, Yaratanını bilmesidir. Bu bilgi ya da mârifet, biri diğerini gerektiren bir bilgidir. Yani insanın yaratana bilmesi, kendisi hakkındaki derin bilgiye sahip olmasını zorunlu kılmaktadır.

Tasavvufta mârifet, insanın Allah’ı tanınmasının bilgi kaynağıdır. Zünûn el-Mısri, Beyâzîd-i Bistâmi gibi sûflere göre mârifet, aslında kulun Allah ile ilgili hiçbir bilgiye sahip olmadığını itiraf etmesi ve buna göre hareket etmesidir. Gazzâlî’ye göre mârifet, Allah’ın kulun kalbine bıraktığı nur sayesinde kulun Allah ile ilgili bilgilere vakıf olmasıdır. Cüneyd-i Bâğdâdi, mârifet bilgisinin zahiri ve bâtini âlemde zaten var olduğunu savunmaktadır. Avam, zahiri bilgiye önem verirken, mutasavvıflar için önemli olan bâtini âlemde var olan bilgileri keşf ederek Hakka ulaşmaktır. Aynı şekilde Muhâsibî’ye göre de mârifet, Allah’ı bilmek ve onun emirlerine uyup, yasaklarından kaçınmaktır. Bu itibarla mârifet, ibadetlerin en faziletlisi Allah’ın (c.c.) bilgisi ve düşünce ile vasıflananla Allah’ı yüceltip tefekkürün bir halinden diğer haline güzellikle geçiş yapmaktır.⁵⁴²

Denebilir ki mârifet, teorik bilgi ve bu teorik bilginin pratiğe yansıtılmasından oluşan bir erdemdir. Zira Muhâsibî’ye göre kalbe ilâhî sır tam olarak yerleşmeden ve o kalpte korku ve ümit hali hâsıl olmadan kişide mârifetin olduğunu söylememiz mümkün değildir. Kalpte bu erdem bitmemesi için kişinin dünyevi şeylerden kendisini uzak tutması ve kalbini her türlü kötülükten sakındırması gerekmektedir.⁵⁴³

⁵⁴⁰ Şahin-Sevim, *Tasavvuf*, 56.

⁵⁴¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 47, (Çev: Filiz-Küçük, 217).

⁵⁴² el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 73.

⁵⁴³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 229.

Muhâsibî, bununla ilgili olarak şöyle söylemektedir: “Mârifeti elde etmekte, şefkatli, akıllı, yumuşak huylu, kurnaz ve ahlâk sahibi çoban gibi ol. Koyunlar dağ başlarına veya vadi içlerine doğru kaçıştığı zaman çoban, sürüsünü tehlikeli otlaklardan korumak için şefkatle koyunlarına seslenir. Çobanın sesini duyan koyunlar derhal bir araya gelir ve en sondaki en baştakine katılır. Çobanda istediği yöne onları sürer.”⁵⁴⁴

Neticede daha önce nefis muhasebesinin temelini mârifet, havf ve recâya dayandıran ve Allah’ı, şeytanı, nefs-i emareyi, Allah için yapılan ameli bilmek şeklinde dört tür mârifetten bahseden Muhâsibî’nin kavrama ahlâki bir anlam yüklediği ve daha çok taklide dayalı bilinçsiz sûfi hayatına karşı ihlâsı hedef alan bir yaşantıyı ve bilinci mârifet olarak kabul ettiği görülmektedir.⁵⁴⁵

5.3.2.7. Sabır

Sabır, panik ve telâşi, sızlanıp yakınmayı bırakarak Allah’ın hoşnut ve razı olduğu durumu korumaktır.⁵⁴⁶ Muhâsibî, sabrı, kulun kendi kulluk bilincinin farkına varması ve bazı sorunlarla karşılaştığı zaman bu bilinç konusunda kendîni kaybetmemesi olarak görmektedir. İnsanı hayatta karşılaştığı sıkıntı ve musibetler, kişinin sitem ve sızlanmaya götürecek sonuçlara götürebilir. Kur'an'da pek çok âyette insana sabırlı olması tavsiye edilir ve esasen sabrın sadece müminlere has bir hal olduğu ifade edilmektedir; “Sabrederek ve namaz kılarak (Allah’tan) yardım dileyin.”⁵⁴⁷ “Onlar, sabreden ve yalnız Rablerine tevekkül eden kimselerdir.”⁵⁴⁸

Muhâsibî’ye göre sabır üç konuda gösterilir. İlki, Allah’a mutlak anlamda itaat ve onun emirlerine uyma konusunda sabırlı olmak; ikincisi, onun kaçınmamızı emrettiği konularda ve nefsimize hâkim olma konusunda sabretmektir. Üçüncüsü ise musibetlerin, belaların gelişi zamanında Allah’a dayanıp tevekkül ederek sabretmektir.⁵⁴⁹ Allah, insanları sınamak için insanı hayatta bazen sorunlarla baş başa bırakabilir. Yine insan, tabiatı iyi olan şeyler

⁵⁴⁴ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 79.

⁵⁴⁵ Erginli, “Muhâsibi”, 14.

⁵⁴⁶ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 64.

⁵⁴⁷ Bakara 2/45.

⁵⁴⁸ Nahl 16/42.

⁵⁴⁹ el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

yani inanç ve ibadet konularında çok sabırsızdır. Allah'ın insana sabır göstermesi gerektiğini buyurması insan için en büyük moral ve güç kaynağıdır. Kişi, Allah nezdinde üstün iyiliklere mazhar olacağını düşündüğü zaman mutlu ve huzurlu olur.⁵⁵⁰

Aksi halde, o insanın şeytanın dürtülerinden herhangi birisiyle yüz yüze kalmasından, Allah'tan geldiğini sandığı nefsi yönlendirmeden ya da nefsin tahrikidir diye düşündüğü hayra çağıran ilâhî bir uyarıyı göz önüne almamasından emin olamaz. İşte bütün bunlar arasındaki farkı; ancak ilim, tesebbüt ve akıl ile ayırt edip tanıyabilir.⁵⁵¹ Muhâsibî'ye göre insanın ihlâs ve samimiyeti ona sabır konusunda sebat etmesini sağlayacaktır. Zira kalbin, âhirete görüyormuşçasına olan imanı ve şüpheden kurtulmuş, kesin, doğru, sağlam inancı sabrı artıracaktır.⁵⁵²

5.3.2.8. Şükür

Muhâsibî'ye göre *şükür*, gökyüzü ve yeryüzü halklarına ulaşan her nimeti yalnızca Allah'tan bilmek demektir.⁵⁵³ Şükür, farz ve nafil olmak üzere iki çeşittir. Farz olan şükür, bütün mahlûkat tarafından bilinen ve "elhamdülillah" sözüyle ifade edilen Allah'a hamd etmek olan şükürdür. İnsanın Yaraticısının her emrettiği konuda Allah'a hamd etmesi de farz olan şükür kısmına girmektedir. Şükürün nafil olanı ise, mümin'in emir ve yasaklar konusunda titiz davranmasından sonra, Allah'ın kendîne vermiş olduğu nimetleri kullanmak ve bunu başkalarıyla da paylaşma yoluna gitmektir.⁵⁵⁴

Böylece denebilir ki şükürü, hem dîni hem de ahlâki açıdan bir zorunluluk gören Muhâsibî'ye göre şükretmeyen insanların Yaraticısının nimetlerini hiçe sayan nankör insanlardan olduğu muhakkaktır. İnsan, özellikle Yaraticısının ona verdiği akıl kabiliyeti ve kendisini en iyi şekilde yarattığından dolayı Allah'a şükretmelidir. Allah'tan gelen bu iki nimetten birincisi ile kendîni, ikincisiyle de Rabbi'ni tanır.⁵⁵⁵ Bununla birlikte İnsanı şükre götüren

⁵⁵⁰ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

⁵⁵¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 72, (Çev: Filiz-Küçük, 241).

⁵⁵² el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 66.

⁵⁵³ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 62.

⁵⁵⁴ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 40.

⁵⁵⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı -*, 432.

birkaç etken daha vardır. Onlardan birisi nimetleri zikretmek, diğeri belanın her an gelebileceğinden korkmaktır.⁵⁵⁶ Zaten verilen nimet ve güzellikler karşısında hayâ duymak ve onları önemsemek şükür duygusunu beraberinde getirecektir.

İnsanın yapacağı en ufak bir şükür belirtisi, kişinin o davranışının devamını ve Allah nezdinde hoşnut olmasını sağlayacaktır. Şükürün en önemli boyutu, nimetler karşısında kişinin kanaatkâr olmasıdır. Kanaatin başı genişlik ve bolluk zamanında fazla olan her şeyi terk etmektir. Sonu ise maişet sebeplerinin olmaması ve malın azlığı zamanında mahlûka ihtiyacını arz etmemek, ihtiyaçsız görünmektir.⁵⁵⁷ Sonuç olarak Muhâsibî'ye göre kul, ne kadar şükretse şükretsin yüce Yaratıcının nimetleri karşısında onun şükürü yetersiz kalacaktır. Çünkü “Allah’ın sana verdiği az bir nimetin yanında senin çok şükürün adeta yok gibidir”.⁵⁵⁸

5.3.2.9. Tevâzu

Bir ahlâk kavramı olarak *tevâzu*, kişinin kendi nefisini Allah’ın karşısında kulluk seviyesine sahip olduğunu bilmesi, insanlara karşı kibir ve gurur gibi kötü duygulara kapılmaması anlamına gelmektedir. Tevâzu, kibirin tam tersi olup insanın hayatında alçakgönüllülüğe dayanarak amellerde bulunmasını ifade eder. Nitekim insanın Allah rıza ve izzetine erişmesi için mütevazı olması gerekmektedir.

Muhâsibî'ye göre tevâzu, iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, genel olup bütün varlıkları kapsayan ve herkes için geçerli olan duygu halidir. İkincisi de kişinin başkalarını kendisine tercih etmesidir. Muhâsibî, mütevazı insanlarla ilgili şöyle bir örnek verir: Mütevazı (kimsenin) durumu yedi başak bitiren tohum (tanesi) gibidir. Her bir başakta yüz tane vardır. Ne zaman ki ekici onun bitmesini dilesse ve onun gıdasını güzelleştirirse ve onun bakımını yapsa küçüklüğünden dolayı başağı onun büyümesini engellemez. Çünkü kökü dayanıklıdır ve tomurcukları yükselinceye kadar filizleri gelişir ve halkın gıdası olup onların ihtiyacını karşılar.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 41.

⁵⁵⁷ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

⁵⁵⁸ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 63.

⁵⁵⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 56.

Mütevâzi insanlar, Allah'ın yasakladığı kibir gibi kötülüklerden kendilerini sakındırırlar ve bundan dolayı da hem hak hem de halk tarafından çok sevilirler. Kul, Allah için tevâzu gösterdikçe Allah onu yüceltir, ona şeref elbisesini giydirir. Kalbini iyiliğe açar, özü tevâzuyla arılanır, yanlışın belası ondan uzaklaşır. Mütevâzi insanları yedi başak bitiren tohuma benzeten Muhâsibî, kibirli olan insanları da zakkum ağacına benzetmektedir. Dolayısıyla kişi, eğer tevâzu sahibi ise herkes kendisinden faydalanır ve onunla birlikte olduğu zaman mutlu olur.⁵⁶⁰

Buna karşın kibirli olan kişinin kimseye bir faydası yoktur. O, tıpkı zakkum ağacı gibidir, onun ne meyvesinden ne de çiçeğinden faydalanılabılır. Hz. İsa'dan şu söz rivâyet edilir: “Bitki ovada bitip dağ zirvelerinde bitmediği gibi, hikmet de mütevâzi olan kalbe yerleşir, kibirli olan kalbe değil.⁵⁶¹ Böyle insanlarla ancak onlar gibi kalplerinde gerçek anlamda iman tadını alamamış tekebbür duygusuna sahip kişiler anlaşılabilir. Bu insanlar, kendilerini çok büyük olarak görürler. Hâlbuki Allah katında en basit ve amelleri de en değersiz insanlar bunlardır. Ancak kibirli kul, bunun farkında değildir. Çünkü kibrin zilleti onu Allah'tan koparmıştır. Ona ondan elbisesi giydirilmiştir. Katılık ona galip gelmiştir. Sertliği içinde gizlemiştir.⁵⁶²

5.3.2.10. Tefekkür ve Sükût

Muhâsibî, insan düşüncesinin farklı konularla ilgili olduğunu; ancak gerçek anlamda geçerli ve olması gereken tefekkürün Yaratıcı ve yaratılan şeylerle ilgili *tefekür* olduğunu ifade etmektedir. İnsan, tabiatı itibariyle fazla düşünmekten hoşlanmayan bir varlıktır. Çünkü özellikle âhiret ve ölüm düşüncesi insanlara bu dünya ile ilgili konularda kendilerini dünya ve içindeki şeylerden soğumasını sağlayacak bazı gerçekleri hatırlatmaktadır. Bu da doğal olarak kulun kendisini tefekküre verememesine sebep olmaktadır. Muhâsibî'nin bahsettiği tefekkür, kul organlarının dışarıyla meşguliyetini ve içteki gereksiz

⁵⁶⁰ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 56.

⁵⁶¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı -*, 410.

⁵⁶² el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 58.

fikri kesip attığı, ilgi ve endişenin bir noktada toplanıp aklın da hazır bulunduğu andır.⁵⁶³

Kur'ân'da insanın hangi konularda akıllarını kullanmaları gerektiği konusunda bilgiler verilmektedir. Muhâsibî, bazı âyetlerin bu anlamda kişide tefekkürü oluşturmak için kişiyi dış âlemdeki fenomen ve olaylar üzerinde düşünmelerini istemektedir. Aşağıdaki âyetler, insanı tefekküre yönlendirmektedir: “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!”⁵⁶⁴ “Göge bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir!”⁵⁶⁵

Muhâsibî'ye göre tefekkür, insanı günah ve kötülüklerden uzak tutan ibadetin en yüce mertebesidir.⁵⁶⁶ İnsanın iki tür ibadeti vardır. Toplumsal hayatta da görülen ve insanların birlikte yapmış olduğu zahiri ibadetler, bir de zahiri ibadetleri destekleyen ama genelde cahil olan insanların farkında olmadığı bazı ibadetler de vardır. Tefekkür bu anlamda zahiri ibadetleri desteklemektedir. Tefekkür eden kişi, Allah'ın yarattığı mahlûkatın ne denli mükemmel ve muhteşem olduğunu anlar. Ondandır dolayı da insana düşen tefekkür eden insanlarla birlikte olmak ve onlarla hareket etmektir.⁵⁶⁷

Tefekkür kadar kişide olması gereken bir diğer erdemde sükûttur. *Sükût*, doğru olan konularda konuşup, yanlış ve kişiye fayda vermeyecek konularda da kişinin kendisini boş söylemekten uzak tutmasıdır. Muhâsibî'ye göre sükût, kalbin temizliği ve niyetin güzelliğinden gelmektedir. Dilin doğrudan başkasını söylememesi, bütün konuşmalarda sıdka riâyet etmesi sükûttun asıl özünü oluşturmaktadır.⁵⁶⁸ Bu niteliğe sahip insanlar, dillerinden ziyade akıl yetilerini kullanırlar. Kul, sükût ettiği zaman etrafına güven verir, sözü dînlenir, emri yerine getirilir. Âlimler onu yüceltir, cahiller ondan çekinir.⁵⁶⁹

Muhâsibî, maddi âlemlerle ilgili düşüncenin insana hiçbir şey sağlamayacağını savunmaktadır. Kul, sürekli kendisini meşgul eden dünyevi arzu ve istekler peşinden gittikçe dînden uzaklaşmaktadır. Mârifet ve takvaya

⁵⁶³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 49, (Çev: Filiz-Küçük, 219).

⁵⁶⁴ Ğâşiye 88/17.

⁵⁶⁵ Ğâşiye 88/18.

⁵⁶⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 35.

⁵⁶⁷ Filiz-Küçük, "Giriş", 113.

⁵⁶⁸ el-Muhâsibi, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

⁵⁶⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 36.

dayalı zühd anlayışını benimseyen insanlar için önemli olan uhrevi hayattır. Halbuki, dünya ve onun içindeki gerçeklik, kişiyi Allah ve âhiret ile ölüm korkusu konusunda tefekküre yönlendirmelidir. Bunu da sağlayacak olan şey insan aklıdır. Akıl, nefse zor ve ağır gelen düşünceyi bir kulluk bilincine dönüştürdüğü zaman artık tefekkür nefis ve onun gibi kötülöklere galebe çalar. Böyle bir durumda kul, böyle yaptığı zaman tefekkür eder, tefekkür ettiğinde düşünür. Düşündüğü zaman da görür.⁵⁷⁰

5.3.2.11. Verâ

Muhâsibî'ye göre *verâ*, hakikat ile hakikat olmayanı birbirinden ayırt edinceye kadar kalbin, eyleme kalkıştığında kendîni tutması⁵⁷¹ veya Allah'ın hoş görmediği şeylerden kaçınmaktır.⁵⁷² Onda *verâ*, sûfi merhalesinin iki aşamasını oluşturmaktadır. Bu durumda diyebiliriz ki *verâ*da esas olan, gerçek anlamda kişinin Allah'ın hoşuna gitmeyecek şeyleri yapmaktan ürperti duymasıdır.

Verâ, insanın dîni ibadetleri yapmasıyla elde edilecek bir aşama değildir. Ancak takvâya sahip olan insanlarda Allah korkusuna dayalı ürperti kendîni gösterebilir. Muhâsibî, *verâ* kavramıyla ilgili olarak da vicdan ögesine atıf yapmaktadır. Nice insan vardır ki, dîni ibadetleri yaptığı halde en ufak bir korkuyu kalplerinde hissetmez. Bu insanların hiçbir şekilde takvâli olmadıklarının bir işaretidir. O, nice âbidîn, Allah için bu menzilde bulunmayı yeterli görmediğini söylemektedir. Sonuçta kalpleri ve bedenleriyle ellerinden gelen çabayı harcamış, can ve mallarını Allah için sebil etmişlerdir.⁵⁷³

Kısaca düşünürümüze göre *verâ*, kişinin bir münkeri yaptıktan sonra pişmanlık hissiyatıdır. *verâ*, dîni bir ürpertidir. *Verâ* için bireyin sadece kötü olan şeyden kendîni uzak tutmaya niyet etmesi yeterli değildir; kalbi ve organları her türlü masiyatan uzak tutarak temizlenmesi gerekmektedir.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 48, (Çev: Filiz-Küçük, 218).

⁵⁷¹ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 26.

⁵⁷² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 22, (Çev: Filiz-Küçük, 197).

⁵⁷³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 24, (Çev: Filiz-Küçük, 197).

⁵⁷⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 286.

5.3.2.12. Hayâ

Muhâsibî'ye göre *hayâ*, Allah'ın, halinin iç yüzünü biliyor olmasından dolayı kalbin sıkılmasıdır.⁵⁷⁵ Hayâ, ona göre Allah tarafından sadece insanlara verilmiş bir nimettir. Bu nimeti, Allah müminlere nasip ettiği gibi inkâr eden insanlara da nasip etmiştir. Ancak bunu hayata yansıtma açısından insanlar arasında belirgin bir fark vardır. Bu erdeme sahip insanlar, kötülük yapma konusunda her zaman tereddüt içerisindeydirler. Hayâ, o kadar yüce bir erdemdir ki kalbinde hayâyı barındıran bir kul, Allah nezdinde de en yüksek bir dereceye sahiptir. Hayâ, dîn tarafından da teşvik edilmiş ve her insanın bu erdeme sahip olması gerektiği konusunda tavsiyelerde bulunulmuştur. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: "hayâ'nın her türlü iyidir. (Müslim, Sahih, K. İman, 31)"⁵⁷⁶

Muhâsibî, erdemlerin birbiriyle ilişkili olduğunu savunmaktadır. Mesela ona göre hayâ duygusuna sahip insanlar, diğer erdemlere de sahip olabilecek bir niteliğe sahiptirler. Çünkü bu vasfa sahip bir kul, Allah tarafından yasak edilen her türkü çirkinlikten utanan ve bunlardan kendilerini sakındıran bir karaktere sahiptir. Bunlar, Allah'ın onun bütün hareket ve davranışlarını izlediğini bildiği için Allah'tan utanır, tevâzuyla boyun eğer. Onun huzurunda kendîni küçük ve basit görür, gururunu kırar ve saygıyla korkarak başını örter.⁵⁷⁷

Muhâsibî'ye göre hayâ, kalpte olmadığı zaman onun yerine olabilecek kötülükler riyâ ve samimiyetsizliktir. Bunlar, kulun alçak gönüllü ve haya sahibi olmasına engel manevi hastalıklardır. Önemli olan insanlardan ziyade Allah'tan gerçek anlamda hayâ etmektir. Allah'tan utanmamız gerektiği için çirkin şeylerden kendimizi sakındırmamız inanç ve samimiyetimizin mahiyeti ile ilgilidir. Zira Allah'tan utanarak, onun emrettiği bir şeyi yerine getirmek daha güzel bir tutumdur. Utanacaksa, Allah'tan utanmağı, insanlardan utanmağı tercih etsin.⁵⁷⁸ Burada şu önemli; fakat genellikle ihmal edilen ayrımı da işaret etmek uygun olacaktır. Muhâsibî'nin bu tasavvufi kavramlara getirmiş olduğu izah kendisinden sonra pek çok mutasavvıfı etkilemiş ve onlar da düşünürün bu

⁵⁷⁵ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 119.

⁵⁷⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 236, (Çev: Filiz-Küçük, 379); bkz., Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, Ankara, 1993, 333.

⁵⁷⁷ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayışı*, 121.

⁵⁷⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 240, (Çev: Filiz-Küçük, 382).

konudaki görüşlerinden faydalanmışlardır. Nitekim Muhâsibî, hayânın riyâ ile karışma tehlikesi üzerinde önemle durmuş, bu titizlik daha sonraki mutasavvıflarca da sürdürülmüştür.⁵⁷⁹

5.3.1.2.13. Murâkabe

Lügatte “denetlemek, gözlemek, kontrol etmek” anlamına gelir. Muhâsibî’ye göre *murâkabe*, kalbin kendîni Yüce Allah’ın yakınında bilmesidir.⁵⁸⁰ İnsanın Allah’ın yasakladığı kötülüklerden kendisini sakındırması için muazzam derecede hassas olmasına çalışmasıdır. Esâsen insan denilen varlık, Peygamberler dâhil ufakta olsa hata yapma imkânına sahiptir. Ancak hata yapma ve insanın kendisini hatalardan sakındırma konusunda insanlara arasında bazı farklılıklar vardır.

İnsanlar, bu konuda üç gruba ayrılmaktadır. Birinci grupta bulunan insanlar, tıpkı Peygamberler ve veliler gibi küçük hatalar yaparlar. Bunların en önemli özelliği sorgulama yetilerinin çok kuvvetli olmasıdır. Bunlar, düştükleri yanlışlıklardan hızlı bir şekilde kendilerini korumasını bilirler. Kul, hataya düştüğü zaman kalbinde bir hastalık belirlediği halde hemen tövbe eder ve o günahın kalbinde kötü bir iz bırakmasını önler.⁵⁸¹

Filozofa göre aslolan kalple ilgili *bâtınî* murâkabedir.⁵⁸² Böyle bir kalp, kendisini nefsin ve şeytanın kötülüklerinden en iyi şekilde uzak tutan Allah inancından başka hastalıklara yer vermeyen saf ve temiz bir kalptir. Murakabenin aslı, ibadetleri yapmak esnasında Allah Teâlâ’nın kontrolü altında olduğunu bilmektir.⁵⁸³ Ayrıca içinde bulunduğu darlığın, bolluktan daha hayırlı olduğunu bilerek şükreder.⁵⁸⁴ Allah, bu kullarını yaptıkları yanlışlar konularda ısrarcı olmadıkları için affeder. İnsan, kendisini hatalardan sakındığında zamanla bu davranış kendisinde alışkanlık haline gelir. Kişi, nefsinin durdurulmaya ve

⁵⁷⁹ Mustafa Çağrı, “Hayâ”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 555.

⁵⁸⁰ Hasan Şahin-Seyfullah Sevim, *Tasavvuf*, Ankara, 2002, 56.

⁵⁸¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 184.

⁵⁸² Süleyman Uludağ, “Murâkabe”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2006, 204.

⁵⁸³ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 246.

⁵⁸⁴ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 29.

onunla savaşmaya girişir.⁵⁸⁵ Allah'ın öfkesinden son derece büyük bir korkuya kapılan kul, kendisini ihlâsa dayalı itaat ve ibadetlere verir.

İkinci grupta bulunan insanlar, hata yaptıklarında, bunların kendilerini hata ve günahlardan sakındırmaları daha zordur. Yanlışlara düştüğü zaman hüznlenen ve umutsuzluğa kapılan kişi, bu durumdan kurtulmak için bir arayış içerisine girer. Muhâsibî'ye göre kul, bir günah işlediği zaman bazı durumlarda sürekli bir arayış içerisine girer. Kul, yanlışlardan uzak durmak için çalışır, didinir ve o, Allah'a varmayı isteyerek önceden işlediği günahlardan Allah'ın rahmetine kaçır.⁵⁸⁶

Üçüncü grupta yer alan kişiler, kötülükler ve günahlar konusunda sürekli ısrar eden insanlardır. Bu insanlar ahirette işledikleri hatalardan dolayı cezaya maruz kalacaklarını bildikleri halde bu kötü davranışlarından kaçınmazlar. Bunlar, münker olan konularda aşırı gittikleri için umutlarını da kesmiş bir vaziyette bulunurlar. Yani hata ve çirkinliklerin farkındadırlar ancak; bunu telafi etme irâdesinden yoksundurlar.⁵⁸⁷

5.3.2.14. Tesebbüt

Tesebbüt, insanın bir fiili meydana getirmeden önce sabrederek aceleciliği terk etmesine denir.⁵⁸⁸ Muhâsibî'ye göre failin işlediği fiilin kötülüğü veya herhangi bir eylem kişiyi kötü bir sonuca ulaştırırsa kişinin bu konuda sebat etmesi kendi açısından hayırlı sonuçlara vesile olacaktır. Dili korumanın en gerçekçi yönteminin susmak olduğunu ifade eden filozofa göre bunun içinde kişinin dilini gereksiz konuşma ve yersiz hatalardan sakındırmasının önemine işaret etmektedir.⁵⁸⁹

Muhâsibî, tesebbütü akıl ve ilmin ürünü olan bir erdem olarak görmektedir. Kul, nefsin kötülüklerini ancak ilmi ve akli sayesinde anlayabilme imkânına sahiptir. Demek ki tesebbüt, körü körüne bir yılgınlık değil, uygun ortam ve zamana uygun bir şekilde karar verme mekanizmasını devreye

⁵⁸⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 37, (Çev: Filiz-Küçük, 208).

⁵⁸⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 38, (Çev: Filiz-Küçük, 209).

⁵⁸⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 38, (Çev: Filiz-Küçük, 209).

⁵⁸⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 71, (Çev: Filiz-Küçük, 241).

⁵⁸⁹ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfus*, 63.

koymaktır. İnsan sabırlanıp da Allah onun bu ağır ve yorucu çabasını bildiği zaman, ahirette sabredenlere verilecek konaklara dair bir bilgiyi ona ulaştırır.⁵⁹⁰

5.4. Erdemsizlik ve Erdemsizlik Çeşitleri

5.4.1. Erdemsizliğin Tanımlanması

Muhâsibî'nin ahlâk felsefesinde erdemler olduğu kadar erdemsizlik diye ifade edilen nefis hastalıkları da çok önemli bir yer tutmaktadır. Erdemsiz olan hasletler, kişinin her daim zayıf kalmasını sağlayan ve nefis ile şeytanın tuzakları karşısında kendisini son derece zor durumda bırakan bedensel ve ruhsal hastalıklarıdır. Muhâsibî'ye göre bu nefsânî hastalıklar giderilmeden sağlıklı bir kalpten bahsedilemez. Çünkü insan Allah'ı kalp ile bilir.⁵⁹¹

Dîn ilmi olmadan kul, hayatın hiçbir alanında doğru ve güzel olan davranışları yerine getirmez. Belirtildiği gibi Muhâsibî, ahlak konusunda dîn dışı bilgilere fazla itibar etmemekle birlikte akli bilgiyi de önemsemektedir. Allah ve onun rızasının olmadığı hiçbir davranış ve düşünce ona göre halisane olamaz. Ahlak, özü itibarıyla toplumsal hayatta kendisini gösteren bir gerçekliktir. Birey kendisinden dolayı değil; sırf Allah öyle emrettiği için iyi olan şeyleri yapmalıdır.⁵⁹² Erdemli olmanın ölçütünü Muhâsibî, kalbin sağlam olmasına bağlamaktadır. Kalbin sağlam olması merhamet ve şefkate bağlıdır.⁵⁹³ Kalpte bir bozukluk hâsıl olduğu zaman, bu doğal olarak kalbin dalları olan beden organlarının da yanlış ve kötü fiillerine sebep olacaktır.

Zira ona göre erdemsizlik, nefis muhasebesinin terk edilmesi neticesinde kulun dünya ve içindeki haz ve lezzetlere yönelerek gaflet ve aldanma içerisinde olmasıdır. Muhâsibî, bu hastalıkların analizini çok iyi yapar daha sonra da bunlardan kurtulmak için ne yapılması gerektiği konusunda bazı tavsiyelerde bulunur.⁵⁹⁴

⁵⁹⁰ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 68.

⁵⁹¹ Şahin-Sevim, *Tasavvuf*, 55.

⁵⁹² el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 235.

⁵⁹³ el-Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfûs*, 113.

⁵⁹⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 178.

5.4.2. Temel Erdemsizlikler

5.4.2.1. Riyâ

Muhâsibî'ye göre insan nefesine musallat olan en büyük hastalık olan riyâ, iki kısma ayrılmaktadır. Küçük şirk olarak kabul edilen riyâ, Allah rızası gözetmeksizin ve onun cezasından korkmaksızın (şeklinde) dışa yansıtması ve nefsinde Allah'tan başkasına ibadeti gizlemesi ve insanların Allah'a ibadet ediyor gibi görünmesidir.⁵⁹⁵ İnsani ilişkilerde görülen riyâ ise kulun Allah'ın kendisine vermiş olduğu nimetler karşısında şükretmesi ve Allah'a hamd etmesi yerine her şeyin kendisine ait olduğunu düşünmesi ve düşüncelerin kalbi körelterek hakikatleri görmezlikten gelip insanları aşağılama yoluna gitmesidir.

Riyâ, son derece sinsi olan ve ancak kişinin eylemleriyle anlaşılabilen bir duygu halidir. Çünkü riyânın ona göre en belirgin hali yalan, en gizli hali de hiledir.⁵⁹⁶ Muhâsibî, riyânın ne büyük sebebinin kişinin başkalarından yararlanma isteğinden kaynaklandığını savunmaktadır. Bu, sadece bireye indirgenecek yani kendisi ile sınırlı tutulacak bir duygu hali olmaktan öte toplumsal hayatta da en fazla kendisini hissettiren psiko-sosyal boyutlu bir hastalıktır.

Riyâ, insanı Allah'tan uzaklaştıran bir nefsanî hastalıktır, erdemsizliktir. Müminde olması gereken en önemli şey ihlâstır. İhlâsın karşısında ise o amelleri boşa çıkartan riyâkârlık vardır.⁵⁹⁷ Bu, kişiyi Allah için yaptığı amellerin heder olmasına sebep olmaktadır. Nitekim filozofumuz âyet ve hadisleri bu mesele ile ilgili delil olarak sunmaktadır: “Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.”⁵⁹⁸ Muhâsibî, bu âyet üzerine riyânın kişiyi en büyük günahlardan olan şirke götüren bir nefis hastalığı olduğunu ifade etmektedir. Zira riyâda esas olan Allah'ın övgüsünden ziyade insanların övgüsünü kazanmaktır. Hâlbuki insanda gerçek anlamda tevazu duygusunu uyandıran Allah'ın övgüsü ve hoşnutluğudur.

Riyâ, Muhâsibî'ye göre pek aşikâr olmadığı için insanlarda zahiren her zaman bilinmeyebilir. Şu hadisi bu bağlamda örnek olarak sunmaktadır: “Sizin

⁵⁹⁵ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 60.

⁵⁹⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 125, (Çev: Filiz-Küçük 290).

⁵⁹⁷ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 76.

⁵⁹⁸ Kehf 18/110.

hakınızda koktuğum küçük şirkten sizi sakındırıyorum.” Dediler ki: “Nedir bu küçük şirk? Hz. Peygamber, “riyâdır” buyurdu ve devam etti: “Allah Teâlâ, amellerinin karşılıklarını görecekları günde kullarına şöyle buyuracaktır: “Dünyadayken yararlanmaya çalıştığınız kimselerin yanına gidin. Bakın bir, onlardan herhangi bir karşılık görebilecek misiniz? (Ahmed b. Hanbel, Müsned IV/124,126, V/428,429)”⁵⁹⁹

Riyânın sebeplerine gelince, düşünürümüze göre riyânın üç önemli sebebi vardır. Birincisi, insandaki övünme isteğidir. İkincisi, insanın başkaları tarafından kınanmaktan korkması ve üçüncüsü de insanların elinde olan nimetlere göz dikme hırsıdır. İnsan tabiatı hırs ve ihtiraslarıyla uğraşmakta ve bu durum kişinin kalbinde riyâ hastalığının yerleşmesine sebep olmaktadır. Muhâsibî'ye göre kul, bilinçli ve bilinçsiz ibadetler konusunda bile riyâkâr davranabilmektedir. Bu da bir çeşit ihanettir. Çünkü riyâ, hıyanet duygusundan kaynaklanmaktadır. Kişiyi riyâ hastalığından kurtaracak şey ihlâstır. Samimi ve içten bir şekilde Allah'a inanarak inancını yaşayan insanlarda bu şeytani vasıf bulunmaz.⁶⁰⁰

Acaba riyâdan kurtulmak mümkün müdür? Muhâsibî, riyâdan kurtuluş reçetesini dinde bulmaktadır. Allah korkusu, âhiret düşüncesi ve nefis muhasebesi bu duyguyu ortadan kaldıracaktır. Ona göre kişi, mârifeti kaybettiği zaman, ilk tiksinti duygusunu unuttur.⁶⁰¹ Böyle bir durumda kişide ihlâs yerleşir, amel saflaşır, kalp temizlenir.⁶⁰² Mârifet bilgisine sahip olmak bu duygu halinin niteliğini kişiye gösterecek ve kişi doğal olarak kendisi için hayırlı olmayacak bu erdemsizlikten vazgeçecektir. Ancak bu çok zor olmaktadır. Zira insan nefesine herhangi bir kötülük musallat olduğu zaman, kul riyâyaya tutulu kalır.⁶⁰³ Kul, nefsinin bu dürtülerinden ancak tiksinti duygusuyla hareket ettiği zaman uzaklaşabilir. Şeytan ve dürtüleri riyâ duygusunu kişinin kalbinde artırır ve riyâ konusu olan eylemi kendisine hoş ve süslü gösterir. Riyâ dâhil nefsin kötülüklerinden arınmayı mümin olmakta arayan Muhâsibî, Allah'a ve

⁵⁹⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 134, (Çev: Filiz-Küçük, 296-297).

⁶⁰⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 128-29, (Çev: Filiz-Küçük, 293).

⁶⁰¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 152, (Çev: Filiz-Küçük, 314).

⁶⁰² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 145, (Çev: Filiz-Küçük, 307).

⁶⁰³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 152, (Çev: Filiz-Küçük, 315).

Peygamber (s.a.v.)’e titizlikle uyan insanların kurtuluşa ereceğini savunmaktadır. Kul, amelinin sadece Allah rızasına nail olmak için yapılmalıdır. Amellerin ona göre temiz ve ihlâslı olmasının anlamı da Allah’ın rızasını elde etmenin dışında bir amaç ile yapılmaması demektir.⁶⁰⁴

Muhâsibî’ye göre riyâ, büyük ve küçük olmak üzere iki çeşittir. Büyük riyâ, iman ve ibadet konularında yapılan ve son derece günah olan riyâdır. “Onlar, (Münafıklar) namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar”⁶⁰⁵ âyetini misal olarak veren düşünür, bazı insanların gerçek anlamda inandıkları için değil, kendilerini yapmak zorunda hissettikleri için zahiren ibadet yaptıklarını söylemektedir. Azı şirk olan budur; çünkü o gizli olan zamanında Allah’a ibadet etmiyor açık yerde ona ibadet ediyor gibi görünüyor; bu münafıkların sıfatıdır.⁶⁰⁶ Bu durum, kişinin kalbindeki bozukluğun dışa yansımalarının doğal sonucudur. Böyle bir insan, yalanlama, şüphe ve tereddüde saplanan kimsedir.⁶⁰⁷

Riyânın ikincisi de toplum hayatında kendini olduğundan farklı maksadıyla tezahür eden riyâdır. Sosyal hayatta ortaya çıkan böyle riyâdan insanların kendilerini sakındırmaları genelde çok zordur. Bu, yapılan güzel bir davranış sonunda insanlar tarafından övülmeyi beklemektir.⁶⁰⁸ İnsanlardan nefret ettiği halde seviyormuş gibi gösterme, insanların dikkatini çekmek için süslü bir dil kullanma gibi durumlarda ikinci tür riyâyâ örnek olarak verilebilir. Yine bu riyâ çeşidi, cenaze törenlerinde, misafire ikram ve hastaları ziyaret etme gibi konularda da çok görülmektedir. Muhâsibî’ye göre bu tip ortamlarda yapmacık iyi eylemlerde bulunan insanlar, gerçek anlamda sahtekârdır ve Allah rızası için bunları yaptıklarını söyleyerek insanları kandırmaktadırlar. Bu tevhid ehlinin riyâsıdır ki, onlar açık ve gizli (zamanda) Allah’ı birlerler.⁶⁰⁹ Örneğin, fasık olan bazı fakir ve miskinler adına topladıkları para, mal gibi şeyleri kendileri için

⁶⁰⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 176.

⁶⁰⁵ Nisâ 4/142.

⁶⁰⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 60.

⁶⁰⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 176, (Çev: Filiz-Küçük, 329).

⁶⁰⁸ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 56.

⁶⁰⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 60.

kullanırlar. Bazıları da sadece insanları aldatmak ve onlar üzerinde baskı kurmak için hac, cihat gibi dîni değerleri kullanarak mal toplarlar.⁶¹⁰

Riyâ, nefsin hoşlandığı şeyin her zaman devamlı olmasını yapılmasını isteyen tehlikeli bir duygu halidir. Bu tutku çoğu zaman gizli tutulmaz. Bazı insanlar, riyâ konusunda o kadar aşırı giderler adeta riyâyı kendi hayatlarının bir prensibi haline getirirler. Böyle insanlar, bu duygu halini kendilerini ayakta tutan bir yaşam kaynağı olarak görebilirler. Nitekim bazı insanların gösteriş konusunda aşırıyâ gitmesi bu haslet sebebiyledir. Muhâsibî, dışariyâ yansıtılarak yapılan bazı eylemlerin bir anlam ifade edemeyeceğini aşağıdaki âyetlerden hareketle ifade etmektedir: “Sadakayı açıktan verirseniz ne güzel; Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.”⁶¹¹ “Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükâfatları vardır.”⁶¹²

Sonuç olarak Muhâsibî’ye göre gerçek anlamda iyi olan fiil sadece Allah rızasına dayalı olarak gerçekleştirilen ameldir. Bunun dışındaki amellerin ahlâki açıdan hiçbir ehemmiyeti olamaz. Çünkü Allah, sadece kendisi için amel etmeni, sadece onu istemeni emretmiştir.⁶¹³ Kul, sadece ameliyle meşgul olduğunda; amellerinin sıhhatinden başka bir şey düşünmez. Amellerinin niyeti halis olduğunda işini şiddetle düşündüğünden, aklına ne ehli gelir, ne malı yaptığı onu tamamen sarmıştır.

5.4.2.2. Böbürlenme

Muhâsibî, böbürlenmeyi (ucb) şöyle tarif ediyor: İnsanların çoğunda bulunan, günahlarını onlara göstermeyen, hata ve ayak sürçmelerini onlara süsleyen bir afettir.⁶¹⁴ Çünkü bu afet, insanın kalbini köreltir. O kadar ki, kendisini beğenen ucb sahibi, kötülük yapan birisi olduğu halde iyilik yaptığını

⁶¹⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 176-177, (Çev: Filiz-Küçük, 329-330).

⁶¹¹ Bakara 2/271.

⁶¹² Bakara 2/274.

⁶¹³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 248, (Çev: Filiz-Küçük, 390).

⁶¹⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye, -Kalp Hayatı-* 363.

zanneder. Helak olacak birisi olduğu halde kurtulacağını sanır, hata içinde olduğu halde isabetli olduğunu kabul eder.⁶¹⁵

Böbürlenmiş kişilerde gaflet ve aldatma mevcuttur. Böbürlenmiş kişi, Allah'a yalan isnad eder ve doğruyu söylediğini zanneder; delalete saptığı halde hidâyette olduğunu sanmaya devam eden kişidir.⁶¹⁶ Ancak kişi, kendisini veya eldekilerle kibirlendiği için çoğunlukla gerçekleri görmez. Riyâ vb. Nefs hastalıklarının kaynağı olan böbürlenmede kişi kendisini her zaman başkalarından üstün tutma yarışına girmekte ve bunun içinde her türlü yolu mubah görür. Muhâsibî'ye göre kulun bir eylemi yaparken yaptığı şeylerin farkında olması böbürlenme değildir. Böbürlenme, kişinin herhangi bir ameli yaparken sadece bunu kendi nefesine mal etmesi ve bu konuda Allah rızasını gözetmemesidir.

Demek ki böbürlenme, kişinin sahip olduğu her iyi olan şeylerin bizatihi kendisinden dolayı var olduğunu düşünmesidir. Zira insan, olumlu bir amel veya güzel bir nimete kavuşunca bunu nefesine izafe eder. Kul, her nimetin Allah tarafından kendisine verilen bir emanet olarak düşündüğü zaman böbürlenmez. Muhâsibî'ye göre böbürlenme dîni ameller ile dîn dışı ameller konusunda olmak üzere iki yönde görülmektedir. Kişinin amellerinden kaynaklanan sebepler, amelle böbürlenme, ilimle böbürlenme, doğru görüşle böbürlenme ve yanlış görüşle böbürlenme olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.⁶¹⁷

Muhâsibî, kişinin yaptığı amellerle böbürlenmesi konusunda şunları söylemektedir. İnsanlar genelde mal, mülk ve diğer güzel şeyler konusunda çoğu defa yanlış düşüncelere saplanmaktadırlar. Bununla birlikte ibadetlerde bile bazen insan Yaratıcısını unutur ve yaptığı amelleri kendisine mal etmeye kalkışır. Hz. Davud (a.s.) ile ilgili şöyle bir olay nakledilmektedir. Davud (a.s.) : Ya Rabb, Hiçbir gece gelmez ki, Davud ailesinden birisi ayakta namaz kılıyor olmasın. Hiçbir gün gelmez ki, Davud ailesinden biri oruçlu olmasın". Bunun üzerine Allah Davud (a.s.)'e şöyle vahyetti: "Ey Davud ailesi, benim yardımım olmasaydı, bunu yapmaya gücün yetmezdi. Seni nefsinle baş başa

⁶¹⁵ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 225.

⁶¹⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 287, (Çev: Filiz-Küçük, 433).

⁶¹⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 289, (Çev: Filiz-Küçük, 435).

bırakacağım”.⁶¹⁸ Bu örnek, kim olursa olsun yaptığı veya yapacağı amellerden dolayı böbürlenmenin Allah’ın öfkesine maruz kalacağını ortaya koymaktadır. Huneyn savaşında ashabın böbürlenmesi, onları tehlikeli bir bozguna götürmüştü. Demek ki, böbürlenmenin sonu; yenilgi ve hayâl kırıklığıdır.⁶¹⁹

Muhâsibî, böbürlenme bağlamında insanın amelleriyle ilgili olarak “ıdlal” kavramını da başvurmaktadır. Ona göre böbürlenmenin bir yönünü oluşturan idlal, kişinin yaptığı amellerin Allah nezdinde çok değerli olduğuna emin olmasıdır. Kul, Allah tarafından sevaba nail olmak istemekle aslında bir şekilde idlal duygusuna kapılmış oluyor. “Allah’ın size lutuf ve merhameti bulunmasaydı, hiçbiriniz ebediyen temize çıkamazdı”⁶²⁰ âyeti bu gerçeği ifade ediyor.

İdlal, kulun karşılaştığı zorluklar karşısında sitem etmesidir. Herhangi bir musibete maruz kalan kişi, bu durum karşısında sabreder ve Allah’tan umudunu kesmez ise o zaman selamete erer. İnsanın büyük sıkıntılar karşısında ortaya koyduğu çabanın bizatihi kendisinden kaynaklandığını düşünmesi düşünür tarafından bir çeşit böbürlenme olmaktadır. İnsanların en seçkini olan Peygamberlerden bazıları da zaaf göstermişlerdir. Hz. Eyyûb, (a.s.) Rabbine yalvararak şöyle dedi: “Ey Rabbim! Ben bütün işlerimde hep senin istediğini kendi isteğime tercih etmişimdir. Bu belayı nerden getirdin?” hemen bir buluttan on bin sesle; “Bunu yapma gücünü nerden elde ettin ey Eyyub? diye çağrıldı. Bunun üzerine Hz. Eyyûb hatasının farkına vararak başına kül döktü ve “Senden Ey Rabbim!” dedi.⁶²¹

En fazla tehlikeli olan ve kişiyi dîn dışına bile çıkmasına sebep olacak böbürlenme çeşitlerinden bir tanesi de, insanın yanlış olduğunu bildiği halde yanlışlık ve hata üzerinde ısrar ederek böbürlenmesidir. Kişinin doğru olmadığı halde başkasının görüşünü nefsinin hevâsına uyup doğru olduğunu zannetmesi de buna dahildir.⁶²²

⁶¹⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 293, (Çev: Filiz-Küçük, 438).

⁶¹⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 234.

⁶²⁰ Nûr 24/21.

⁶²¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye -Kalp Hayatı-*, (Çev., Abdülhakim Yüce), 371.

⁶²² Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 227.

Böbürlenme bir çeşit isyandır. Kur'ân, böbürlenmenin bir çeşit isyan olduğunu şu âyet ile bize göstermektedir: "Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme"⁶²³ Hz. Peygamber (s.a.v.) konu ile ilgili önemli uyarılarda bulunmuştur. Ebu Sa'lebe el-Hüsni demiştir ki Resulullah'a (a.s.) "Siz kendinize bakın. Siz doğru yolda olduktan sonra, sapanın sapıklığı size zarar vermez."⁶²⁴ âyetinin manasını sordum. Dedi ki: "Ya Ebu Sa'lebe, iyiliği emret, kötülükten alıkoy. (Ama), cimriliğe boyun eğildiğini, hevâya uyulduğunu, dünyanın (âhirete) tercih edildiğini gördüğün zaman, sen artık kendine bak (kimseye karışma). (Ebu Davut 1434; Tirmizi, 9603)"⁶²⁵

Muhâsibî'ye göre Müslümanlar arasındaki fikir ayrılıklarının en büyük nedenlerinden biri böbürlenmedir. Bundan dolayı da her fırka dîni nasları kendi görüşüne uygun bir şekilde tevil etmeye kalkışmaktadır. Bu insanların amacı, hakikati insanlara anlatmaktan ziyade kendi bozuk fikirlerini insanlara empoze etmeye çalışmaktır. Hâlbuki dîn, insanların herhangi bir konuda hüküm verirken akla ehemmiyet vermesini öngörmektedir. Muhâsibî, dîni nasların asr-ı saadette nasıl anlaşılırsa aynen o şekilde anlaşılıp yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. Müteşabih konularda tevil olmayacağını bütün ümmet birleşmişse bu gerçeğe aykırı davranmamak gerekir. Bazı insanların müteşabih âyetleri kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamalarının sebebi onların kalplerinde hastalık ve bozukluk olmasıdır. Fasık olan bu insanların görüşlerinin doğru olduklarının düşünmelerinin sebebi de nefis ve şeytanın onlara hallerini hoş göstermesidir.⁶²⁶

Kişi, bu konularda bazen sınırsız bir güven duygusuna kapıldığı zaman bu kendisi açısından çok kötü sonuçlara sebep olur. Bu inanç konularında da böyledir. Örneğin Müslümanlar, Huneyn savaşında bir anda Allah'ı unutup sayılarının çokluğu karşısında böbürlenince az daha bu onların sonunu getiriyordu. Kur'ân'da onların bu halleri şöyle tasvir edilmektedir. "Hani,

⁶²³ Lokmân 31/18.

⁶²⁴ Mâide 5/105.

⁶²⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 298, (Çev: Filiz-Küçük, 442).

⁶²⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 307, (Çev: Filiz-Küçük, 450).

çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti”.⁶²⁷

Böbürlenmenin bir diğer sebebi insanların soyları ile övünmesidir. İnsan nefsi, çokluk konusunda da övünmekten çok hoşlanır. Dost, arkadaş, aile, kabile, vb. şeylere çokça sahip olan kişi, bunların Allah’tan olduğunu bilmezse başkasına karşı böbürlenir, onları küçümser. Soy itibariyle kendisinden aşağı olan akrabalarını, komşularını ya da başkalarını aşağıda görür, onlardan sıkılır, böbürlenerek yürür, diğer insanları köle gibi görür.⁶²⁸ Bu, kişinin kendi atasını, ailesini ve çevresini başkalarından üstün tutmasından kaynaklanan bir hastalıktır. Muhâsibî’ye göre bu hastalık, dünya’ya rağbet etmekten kaynaklanmaktadır. Kur’ân’da geçen “Allah katında en değerli olanınız, o’na karşı gelmekten en çok sakınanızdır.”⁶²⁹ âyeti üstün tutma ölçütünü ne aileye ne soya indirgemektedir. Buna göre üstün olmak kişinin Allah’ın emir ve yasaklarına uyması ile mümkündür. Peygamberimiz (s.a.v.), Araplar arasındaki asabiyet duygusuyla mücadele etmiş ve Müslümanları bu konuda yanlışlara düşmemeleri konusunda uyarmıştır. Arapların Hz. Peygamber (s.a.v.) karşı çıkmalarının en büyük sebebi aşiret ve kabile anlayışına dayalı asabiyet duygusudur. Nebi (a.s.)’ın şu hadisi İslâm dîninin bu konudaki hayat felsefesini ortaya koymaktadır: “(Ey inananlar!) birbirinize haset etmeyin, birbirinize buğzetmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin, birbirinizin satışını bozmayın. Ey Allah’ın kulları kardeş olun!...(Müslim, Birr, 32-34)⁶³⁰

Böbürlenmiş insanlar, genelde başkalarını küçümseyerek onları aşağılamaktan çok hoşlanırlar. Muhâsibî, Bu duygunun kalpte imanın tam olarak bulunmamasından kaynaklandığını ifade eder. Yine kişinin insanların tümünün aynı kökten geldiğini, kendisinin yaratılışının onlarınki gibi olduğunu, yaratılıştaki hiçbir şekilde onlardan üstün olmadığını bilmemekle ilgili bir sorundur.⁶³¹ Allah’a inanan, hesap gününü düşünen inanan insanlarda bu duygu hali görülmez. Böbürlenme, sadece bireyle sınırlı olmayan toplumu da olumsuz

⁶²⁷ Tevbe 9/25.

⁶²⁸ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 231.

⁶²⁹ Hucurât 49/13.

⁶³⁰ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 428, (Çev: Filiz-Küçük, 555); bkz., Canan, *Kütüb-i Sitte*, IV, Ankara, 1988, 270.

⁶³¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 233.

etkileyebilecek kadar olumsuz bir duygudur. Dinde insanların iyi ve takvâ konularında rekabet etmeleri emredilirken; insanlar genelde dünyevi şeylerle ilgili konularda övünme yarışına girerler. Nebi (a.s.)'ın bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Musa (a.s.)'ın yanında iki kişi övünüyordu. Birisi: “Ben, fulan oğlu oğluyum diyerek ta onuncu göbeğe kadar saydı. Peki, sen kimsin? deyince, Allah, Musa (a.s.)'a şöyle vahyetti: “Babasıyla övünene de ki, saydığım dokuz kişi cehennemde sen de onların onuncusu olacaksın.”⁶³²

Yine Muhâsibî'ye göre kötü kavimler, iyi kavimler karşısında yenildikleri zaman da böbürlenme duygusuna kapılabilirler. Aslında yenildiği halde bu tür nitelikteki insanların ucbu, müslümanlığının sahteliği, dîne ve sahih insanlara karşı düşmanlığından kaynaklanıyor. Nefsi beğenmek kendi güzelliğini, bedenini, iri cüsseli oluşu, vücudunun eksiksiz oluşu, güçlü akıllı, iyi çalışması ve güzel sesli olması ve bunları beğenmesi sebebiyle ortaya çıkabilir.⁶³³

İnsan, dış görünüşü, elbisesi, güzelliği karşısında böbürlendiği gibi kendisi dışındaki şeylerle de böbürlenebilir. İnsan tabiatı maddiyata çok düşkündür ve belki de bu zaaftan dolayı insanlar bu konularda birbirlerine karşı böbürlenirler. Muhâsibî, mal ve zinet gibi dünyevi şeylerin insan için bir imtihan aracı olduğunu vurgulamaktadır.⁶³⁴

Şunu da ifade etmemiz gerekmektedir ki bazı âyet ve hadislerde her ne kadar mal ve mülkün fitne olduğu söylene bile bu söz konusu mal ve dünyevi şeylerle ilgili olmaktan ziyade bir insan zaafiyetini vurgulamaya yöneliktir. O zaman insanın aşağıdaki hadiste ifade edilen nitelikteki kişiler gibi olması gerekiyor. Ebu zer (r.a) rivâyet ediyor. Resulullah (a.s.)'la beraberdim. Mescide girdi ve bana “Ya Ebu Zerr! Başını kaldır ve mesciddeki en yüksek adama bak.” dedi. Baktım, güzel elbisesi içinde kırita kırita yürüyen bir adam. Dedim ki: “Bu” sonra tekrar: “Başını kaldır ve mesciddeki en mütevazı adama bak” dedi. Baktım, eski elbiseleri içinde bir adam. “Bu” dedim. Bunun üzerine Resulullah

⁶³² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 316-317, (Çev: Filiz-Küçük, 457).

⁶³³ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 229.

⁶³⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 317, (Çev: Filiz-Küçük, 458).

(a.s): Ya Ebu Zerr! Şu (fakir adam) yeryüzü dolusunca şu (güzel elbisesiyle kırıtan adamdan) daha hayırlıdır” buyurdular. (Ahmed b. Hanbel, Müsned, V,170)⁶³⁵

Muhâsibî'ye göre böbürlenmeden kurtulmak ancak iç muhasebe ve mârifet bilgisiyle mümkün olabilir. Allah'tan korkan bir insan, hiçbir zaman böyle kötü bir hastalığa kalbinde yer vermeyecektir. Kul, ucb denilen bu hastalığı kendisi için en büyük kurtarıcının sadece Allah olduğunun farkına varmakla ve Yüce Allah'a şükretme görevini bilmekle uzaklaştırabilir.⁶³⁶ İnsana her durumda yardımcı olacak sadece onu yaratandır. Kişi, âhireti düşündüğü zaman ucb duygusuna kapılmaz ve böyle bir durumdan da tiksinti duyarak kalbini her türlü hastalıktan korumaya yönelik bir çaba içerisine girer. Dolayısıyla ona göre kişi, mal, mülk ve insanların karşısına çıktığı zaman kendisinden hiçbir felaketi savamayacaklarını bilmesiyle bu hastalıktan kurtulabilir.⁶³⁷

5.4.2.3. Kibir

Lügatte “büyüklük” anlamına gelen kibir, Muhâsibî'ye göre "hakkı kabul etmemek ve insanları küçük görmek” anlamına gelir.⁶³⁸ İnsanın kendisini diğer insanlardan üstün tutması ve kişinin kendi zayıflığını bilmemesinden kaynaklanan bir haldir. Aslında bütün kötülüklerin en sonuncusu ve tamamlayıcısı olan kibirdir. Çünkü kibir, ucb, kin, hased ve riyâdan meydana gelir.⁶³⁹ Ona göre kibirin iki çeşidi vardır. Birisi Allah'a karşı, diğeri ise insanlara karşı büyüklemedir. Bununla birlikte düşünürü göre kin, nefret, hased, böbürlenme gibi şeyler kibre sebep olsa da kibrin asıl sebebi büyüklemedir. Çünkü bir şeyi gözünde büyütme, onun sayıca çok olduğunu düşünmek, kendîni beğenmenin ta kendisidir.⁶⁴⁰

İnsanın sağlıklı bir şekilde Allah ile iletişim kurmasını engelleyen en büyük şey kibirdir. Şüphesiz ki kibirin ilk görüntüsü ucbdur.⁶⁴¹ Hatta kibir, insanları hak yoldan saptıracak kadar kötü bir haslettir. Nitekim Kur'ân'da bazı

⁶³⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 320, (Çev: Filiz-Küçük, 461).

⁶³⁶ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 232.

⁶³⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 319, (Çev: Filiz-Küçük, 460).

⁶³⁸ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 49.

⁶³⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 327, (Çev: Filiz-Küçük, 466).

⁶⁴⁰ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 58.

⁶⁴¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 236.

insanların sırf inatlarından dolayı vahiy gerçeğini inkâr ettiği vurgulanmaktadır: “Allah, büyüklük taslayan her zorbanın kalbini bundan dolayı mühürler.”⁶⁴² “Ben, hesap gününe inanmayan bütün mütekebbirlerden benim ve sizin Rabbiniz (olan Allah’a) sığınırım.”⁶⁴³

Muhâsibî, bu âyetlerden hareketle insanların çoğunun sırf kibirlerinden dolayı Allah’ın dînine yüz çevirdiğini savunmaktadır. Kibir, şeytanın bir vasfıdır ve şeytan böyle olduğu için Allah’ın emrine karşı gelerek Hz. Âdem’e secde etmemiştir. Yine bu durum, Hz. Peygamber (sa.v) dâhil bütün Peygamberlerin karşılaştığı bir sorun olmuştur. Peygamberlere karşı çıkan inkârcılar aslında doğru olduklarına inandıkları halde kibirlerinden dolayı inat göstermişler ve sapkın yolu tercih etmişlerdir. Yüce Allah Semud kavmi ile ilgili olarak şöyle buyurmuştur. “Milletinin büyüklük taslayan ileri gelenleri aralarından iman eden ve bu sebeple hor gördükleri kimselere, “Salih’in Rabbi tarafından gönderildiğini sahiden biliyor musunuz? Dediler”⁶⁴⁴ Hz. Nuh ile ilgili olarak da inkârcılar Nuh (a.s)’a “daha başlangıçta, sana bizim ayak takımı dışında kimsenin uyduğunu görmüyoruz”⁶⁴⁵ diyerek inananları horlayıcı bir tavır içerisine girmişlerdir. Yine Mekke müşriklerinin vahiy karşısındaki tutumlarını Allah şöyle anlatmaktadır. “Ona bir melek indirilseydi de, bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!”⁶⁴⁶ “Bize melekler indirilseydi yahut Rabbimizi görseydik ya!” dediler.⁶⁴⁷

Bu âyetler, kibirli insanların inatlarından dolayı doğru olan konularda inkârcı olacaklarını; hatta kendilerinden farklı inanan ve düşünen insanlara karşı kin ve düşmanlık hissiyatıyla hareket ettiklerini ortaya koymaktadır. “Allah’ın ihsan için aramızdan seçtiği kimseler bunlar mı?”⁶⁴⁸ âyeti aslında onların ruh hallerini anlatmaktadır. Toplumsal hayatta insanların birbirlerine karşı davranışlarında kibir kendini göstermektedir. Buna göre kibirli insanlar ile mütevazı insanlar, hiçbir zaman bir araya gelemezler. Bunlar, bir araya gelse bile

⁶⁴² Mümin 40/35.

⁶⁴³ Mümin 40/27.

⁶⁴⁴ A’râf 7/77.

⁶⁴⁵ Hûd 11/27.

⁶⁴⁶ Furkân 25/7.

⁶⁴⁷ Furkân 25/25.

⁶⁴⁸ En’âm 6/53.

aralarındaki münasebetler fazla kalıcı olmaz. Hatta kibirli insanlar, kibir nedeniyle kendisine iyilik emredeni ve muhalefet edeni öldürür.⁶⁴⁹

Muhâsibî, gerçek anlamda inanan insanlar ile kibirli insanların toplumsal ilişkilerde bir araya gelmesinin zor olduğunu söylemektedir. İnanan ve başkalarını küçümsemeyen kişilerde önemli olan Allah rızasıdır. Ama kibirli insan, iblis gibidir ve her zaman kendisini başkalarından üstün tutma yarışına girer. Gazzâli'de kibirin, kişinin cennete girmesine engel teşkil eden bir hastalık olarak tahlil etmektedir. Ona göre kibir, cennete girmeye engeldir; çünkü insanın müminlere yaraşır huylar kazanmasını önler.⁶⁵⁰

Muhâsibî'ye göre Yaratıcının insanlara Peygamber göndermesinin en büyük sebebi, onların ruhlarını şeytanın tuzaklarından kurtarmak içindir. Dînin amacı zaten bu anlamda bireyin Allah yoluna kendîni kanalize ederek hayatına yön vermesini sağlamak ve kişinin ezeli olmadığını kendisine hatırlatarak onun ölümü ve âhret hayatını düşünmesini sağlamaktır. Muhâsibî, dîn konusunda ihtilafa düşen fırkaların da sırf kibirlerinden dolayı bunların sapıklık üzerinde birleştiklerini savunmaktadır.⁶⁵¹

Ona göre bu topluluklar, kendi zanlarıyla tekebbür duygularını birleştirip bir takım iddialarda bulunurlar. Zira kibir mezheplerinin metodu budur.⁶⁵² Onun kibir, konusunda birleştikleri ve birbirleriyle yarıştıkları dediği bu fırkalar, Râfıza, Mürcie, Harûriyye (Hâricîler-Muhakkik) ve şefaati yalanlayanlardır dediği Mu'tezilîlerdir. Onlar, Resulullah'ın (a.s) ashabına sövenler, Allah rahmet etsin Müminlerin annesine İfk hadisesinden temize çıkmış Aişe'ye sövenler ve benzerleridir.⁶⁵³

Muhâsibî'ye göre insanlar arasında görülen tekebbür duygusu, inancının kalbe tam olarak yerleşmemesinden kaynaklanmaktadır. Bu tür kibir, âlim, cahili zengin, fakir her insanda görülebilir. Mesela âlim olan bir insan ilminden dolayı başka insanları hor görme eğilimine girebilir. Bunlar kendisine öğüt verecek olurlarsa kabul etmez. Çünkü ameli itibariyle kendisini onlardan yukarda

⁶⁴⁹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 334, (Çev: Filiz-Küçük, 473).

⁶⁵⁰ Mustafa Çağrı, "Kibir", *DİA*, XXV, Ankara, 2002, 562.

⁶⁵¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 338, (Çev: Filiz-Küçük, 477).

⁶⁵² el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 51.

⁶⁵³ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 339, (Çev: Filiz-Küçük, 478).

görmektedir.⁶⁵⁴ Muhâsibî'ye göre ilim, kişinin tevazuunu artırmalıdır. Ne zaman tevâzu gösterirse küçüklük menziline uzaklaşır.⁶⁵⁵ Zira ilmiyle kibirlenen âlim, hiçbir zaman âlim olmadığı halde Allah'tan korkan ve hesap gününde hesaba çekileceğini düşünen kişiden daha hayırlı olamaz. Çünkü bu durum, kendînin olmayan bir çanta dolusu paradan ötürü sevinip büyüklenmeye benzer ki, bu tutum ilim sahibi insanın özelliklerinden değildir.⁶⁵⁶ O halde Allah indinde, kullarına karşı tekebbür edenin hiçbir değeri yoktur; abid olsun âlim olsun.⁶⁵⁷

Muhâsibî'ye göre kibir gibi hastalıklardan kurtulmak için kişinin kendisini sorgulaması gerekmektedir. Bu iç muhasebe, hem duygusal hem de zihinsel anlamda olmalıdır. Mütevazilik huy haline getirilmeli, zira insan tabiatı için en uygun ruh halidir. Bu da ancak mümin vasfına haiz olan insanlar için geçerlidir. Düşünür, bu noktada iyi bir ahlâk sahibi olmanın veya bu tür nefis hastalıklardan kurtulmanın sadece akıl veya duyguyla değil akıl ve duygunun Allah yoluna kanalize edilmesiyle mümkün olacağını savunmaktadır.

Kibir ve benzeri nefis temayüllerinden kurtulma kişiye yol gösterecek; iyi huylar kazandıracak unsurlar: Takvâ, şükür ve nefis muhasebesidir. Bu sıfatlara barındıran insanlar, yaşarken de ölümlerinde de güzel olurlar.⁶⁵⁸ Ayrıca bu insanlar, yaratıcının yarattıkları arasında bir ayırım yapmazlar ve herkese eşit bir muamele göstererek kendilerini onlardan üstün tutma rekabetine hiçbir zaman girmezler. İnsan, ilkin nasıl var olduğunu, hayatını ve akıbetini bilirse kendisinin gerçek değerini de bilmiş olur ve böylece kibir duygusundan kendisini kurtarmış olur.⁶⁵⁹

5.4.2.4. Hased

Muhâsibî'nin nefsin en çirkin temayüllerinden biri olarak kabul ettiği hased ona göre kısaca, Allah'ın bazı insanlara verdiği nimetlerden kaynaklanmaktadır.⁶⁶⁰ Muhâsibî, hasedi iki kısma ayırmaktadır. Birincisi, dîn tarafından haram veya yasak edilmemiş hased, buna "kişinin kendinden üstün

⁶⁵⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 238.

⁶⁵⁵ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 51.

⁶⁵⁶ el-Muhâsibî, *Allah'ı Arayış*, 59.

⁶⁵⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 339, (Çev: Filiz-Küçük, 478).

⁶⁵⁸ el-Muhâsibî, *el-Mekâsib*, 62.

⁶⁵⁹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 239.

⁶⁶⁰ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 52.

olanın derecesini yakalama arzusu” olarak ifade edilen münâfese denir.⁶⁶¹ Münâfesede esas olan sırf Allah rızası için güzel ameller konusunda müminlerin birbirleriyle yarış halinde olmalarıdır. Bu konu da ki rekabet, riyâ, kin, nefret, hased, kibir gibi kötülöklere kaçmadığı müddetçe helaldir. Bazı âyetlerde de inananlardan bu istenmektedir: “İyi şeyler için yarışanlar, bunun için yarışınlar.”⁶⁶² “Rabbinizin mağfiretini elde etmek için yarışın.”⁶⁶³ Münâfese olan hased çeşidinde kul, iyi amel konusunda başkalarıyla yarış halindedir. Kendisinden ileride olana yetişmek ister. Ondan geride olmaktan üzüdür; fakat onun bir kötölökle karşılaşmasını da istemez.⁶⁶⁴ Bu rekabet, hiçbir zaman zahiri olmamalıdır. Kul, sadece Allah rızasına kendisini odaklamıştır. Münâfesede başkalarının elinde olan güzel şeylere göz dikmek veya bu nimetlerin başkalarının elinden gitme isteği yoktur. Dolayısıyla dîn tarafından haram olan helal olan hasedîn ölçütünün bu olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir.

Peygamberimiz (s.a.v) bu hasetle ilgili şöyle buyurmaktadır: “Şu iki kişi dışında hiç kimseye gıpta etmek caiz değildir: “Biri, Allah’ın kendisine verdiği hikmetle hükmeden ve bunu başkasına da öğreten hikmet sahibi kimse. Diğeri de Allah’ın kendisine verdiği malı Hakk yolda sarfeden zengin kimse.” (Buhârî, İlm 15, Zekât 5, Ahkâm 3, İ’tisâm 13)⁶⁶⁵

Muhâsibî’ye göre haram olmayan hasedîn (münâfese) diğeri kötü hasetten farkı, Allah’ın başkalarına vermiş olduğu nimetlerin kişinin kendisinde olmasını istemesi ve bunu elde etmek için çaba sarf etmesidir. Münâfese aslında Allah’ın, kendisine bu nimeti vermediği için üzülmek ve o nimete kavuşup o insan gibi olmayı istemesidir.⁶⁶⁶ Münâfesede kişinin üzülmemesinin sebebi başkalarına karşı hissettiği kin ve nefret değil; kendisinde Allah için kullanabilecek bazı imkânların olmayışdır. Bu durumda münâfese, kişinin bulunduğu konumdan aşağı düşmesini, nimetin ondan gitmesini istemeden, onun derecesinden aşağıda olmaktan hoşlanmayıp onunla aynı olmak ve ona yetişmek

⁶⁶¹ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 422, (Çev: Filiz-Küçük, 551).

⁶⁶² Mutaffîfîn 83/26.

⁶⁶³ Hadîd 57/21.

⁶⁶⁴ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 258.

⁶⁶⁵ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 423, (Çev: Filiz-Küçük, 552); bkz., Canan, *Kütüb-i Sitte*, VI, Ankara, 1989, 323.

⁶⁶⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 424, (Çev: Filiz-Küçük, 553).

istemektir.⁶⁶⁷ Böyle olduğu için de dîn, insanları bu tür hasetten sorumlu tutmamaktadır. Bu haset çeşidi, dîn tarafından helal olarak kabul edilse de Muhâsibî, bu hasedîn fazilet ve zühd hayatı açısından bir eksiklik olarak görmektedir.⁶⁶⁸

İslâm filozofları da, hasedi bir tür hastalık olarak kabul etmişlerdir. Kindî, kişinin üzüntülü olmasına sebep olan bir duygu hali olarak ele alır. Ebu Bekir er-Râzî hasedi, cimrilik ve aşırı ihtirasın birleşmesinden doğan psikolojik bir hastalık olarak görür.⁶⁶⁹ Gazzâlî ise hasedîn, kin, nefret ve düşmanlıktan kaynaklandığını savunur. Ona göre hased gibi ruhi hastalıklarının tek çaresi, kulun mücahede, takva, havf, tövbe, muhasebe ve benzeri tasavvufi arınma yollarına başvurarak Allah'a yakınlık mertebesine ulaşmasıdır.⁶⁷⁰

Haram olan hasede gelince, Muhâsibî'ye göre bu haset, kibirden, ucbdan, kinden, düşmanlıktan, kin beslemekten, riyâkârlıktan, makam, mevki ve başkanlık sevgisinden, başkasının kendisine üstün gelmesini istememesinden, nefsin hayır ile ilgili cimriliğinden kaynaklanmaktadır.⁶⁷¹ Bu, başkalarının elindekine göz dikmek veya hiçbir zaman olumlu olan şeylerin başkalarının eline geçmesini istememektir. Bu tür bir haset, kin, nefret ve kibir gibi kötülüklerin kaynağını oluşturmaktadır. Ona göre hased, kin ve düşmanlıktan kaynaklandığı gibi makam, dış görünüş ve başka etkenlerden de kaynaklanabilir. Muhâsibî, bu tür hasedîn özellikle inanç konusunda ortaya çıktığını savunmaktadır. Mesela geçmiş kavimlerin peygamberlere karşı olmalarının en büyük sebebi, ona göre haset duygusudur.⁶⁷² Hased, düşmanlıkların en önemli nedenlerinden biridir. Onun için dîn, insanların birbirlerini kıskanmamasını emretmiştir. Müslümanlara karşı olan hased bunun bir örneğini oluşturmaktadır: “Kitap ehlinde ve Allah’a eş koşanlardan inkâr edenler, Rabbinizden size bir iyilik gelmesini istemezler”.⁶⁷³ Yine Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v)’e karşı olumsuz tavırlarının temelinde bu hased yatmaktadır. Muhâsibî, makam, mevki, zenginlik vb. şeylerin insanlar arasında hased duygusuna sebep olduğunu ifade etmektedir.

⁶⁶⁷ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 426, (Çev: Filiz-Küçük, 554).

⁶⁶⁸ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 259.

⁶⁶⁹ Mustafa Çağrı, “Haset”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 378.

⁶⁷⁰ Mustafa Çağrı, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 504.

⁶⁷¹ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 260.

⁶⁷² el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 426-427, (Çev: Filiz-Küçük, 554-555).

⁶⁷³ Bakara 2/105.

Mesela, ona göre ilk dönem de Müslümanlar arasında cereyan eden savaşların sebebi yine hasettir. Hased, o kadar tehlikeli bir hastalıktır ki; bu tür hastalık aile bireyleri arasında bile görülebilir. Örneğin iki kardeş anne ve babalarının ilgi ve sevgisini daha fazla çekmek için rekabet edebilir, birbirlerine hased edebilirler. Ağabeylerinin kardeşleri olan Hz. Yusuf (a.s)’a yaptıkları haset bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Kısaca hased, toplumun her kesiminde görülebilen bir hastalık ve erdemsizliktir.⁶⁷⁴

Muhâsibî’ye göre hasedîn çoğunluğu, böbürlenmeden kaynaklanmaktadır. Böyle hasedçi insanlar, başkalarının sahip olduğu nimetleri kaybetmelerini ister.⁶⁷⁵ Bunlar, karşı tarafın başına bir olumsuzluk gelmesini çok isterler. Hatta bu kötü duyguları onların başkalarına zarar vermesine götürecektik kadar şiddetli olabilir. Allah, bazı insanlara zenginlik, makam, mevki, şan, şöhret, güzellik, ilim gibi nimetleri vermiştir. Bütün bunlar, Allah tarafından kullara verildiğine göre kıskanan insan bunların o kişilere ait olmadığını düşündüğü zaman hased duygusunun ne kadar çirkin olduğunu anlar ve bundan vazgeçer. Hased insandan kalkarsa rahatı elde ederek Rabbinin ona yaptığına rıza gösterir.⁶⁷⁶

Muhâsibî, diğer bir çok kötü haslet için önerdiği gibi hased duygusundan kurtulmak için de kişinin kendi inancın gözden geçirmesi, bir iç muhasebe yapması gerektiğini savunmaktadır. O, bu konuda şunları söylemektedir. “Bu iş çok kolaydır. Sen hased ettiğin müslümanı aldattığını, ona samimiyetle öğüt vermek, iyiliğini istemek görevini terk ettiğini, onun düşmanları olan –iblis ve kâfirler- ile müminler üzerindeki nimetin yok olmasını istemekte, onlara verilen nimetlerden rahatsız olmakta ortak olduğunu ve aynı zamanda kullarına nimetleri taksim eden Allah’ın kaza ve kaderini beğenmediğini bilmendir.”⁶⁷⁷

5.4.2.5. Gaflet

Muhâsibî, gafletin mümin ve inkâr eden insanlar açısından iki kısma ayırmaktadır. Müminlerde görülen gaflet, Allah’ın nimetleri karşısında kişinin

⁶⁷⁴ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 435, (Çev: Filiz-Küçük, 561).

⁶⁷⁵ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 261.

⁶⁷⁶ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 55.

⁶⁷⁷ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 262.

tamamen kendine sınırsız bir şekilde güvenmesi ile ilgili iken; kâfirlerde görülen gaflet ise kişinin nefis ve şeytandan dolayı dünya ve içindekiler karşısında gaflete düşme halini ifade etmektedir. Ona göre gaflet iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, kişinin dünya yüzünden âhiretten gafil olması; ikincisi de hem Allah hem de âhiretten gafil olmaktır.⁶⁷⁸

Gaflet, haset, kibir gibi nefsanî hastalıkların neticesinde ortaya çıkan kötü bir haldir. Muhâsibî'ye göre gaflet/aldanmanın en büyük sebebi, hırsın şiddetiyle beraber nefsin basitliği ve şiddetin gizlenmesiyle rahmetin azlığıdır.⁶⁷⁹ Dîn, dünya hayatı karşısında aşırı eğilimlerini engellemek ve onları ebedi hayata dönük bir çaba içerisine girmeleri için insanları uyarmakta ve onlara nefis ve şeytanın oyunlarından kurtulmaları için kurtuluş reçeteleri sunmaktadır.⁶⁸⁰

Kâfirler için dünya hayatının nimetleri tek amaç olduğu için onlar, tamamen bu dünya hayatına kendilerin vermişlerdir ve her şeyin bu âlemdeki lezzet ve imkânlarla sınırlı olduğunu düşünmektedirler. Nefsin helak olma konusunda kendisine ikaz eden gelmiştir. Bu ikaz eden de düşünürümüze göre Allah'tır. Bu durumda kişinin ölümden sonra kendisinin yerine kimin namaz kılacağını, kimin oruç tutacağını hesaba katması gerekmektedir.⁶⁸¹ Bundan dolayı da mümin için hayatın amacı, sadece bu dünyada zengin olmak veya dünyevi lezzetlerden yararlanmak değildir. Mümin, ebedi âlem için gerekli olduğu zaman nefsine ve nefsinin bütün isteklerine karşı mücadele etmek zorundadır. Buna karşın kâfirlerin, Allah inancına ve korkusuna dayalı böyle bir tefekkürü ve buna bağlı olarak da eylemleri yoktur. Onun içinde Allah, "Rahman" olması hasebiyle dünya hayatında bütün insanlara eşit davranmış ve onları serbest bırakmıştır. Yüce Yaratıcı, "Rahim" olması hasebiyle de kendisine inananları âhirette mükâfatlandırarak; inanmayan ve hayatın geçici nimetlerinin geçici özelliği konusunda gaflete dalan insanları da cezalandıracaktır.⁶⁸²

Böyle insanların ruh hallerini Allah şöyle anlatmaktadır: "Andolsun! Başına gelen bir zarardan sonra kendisine tarafımızdan bir rahmet tattırsak

⁶⁷⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 375, (Çev: Filiz-Küçük, 509).

⁶⁷⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 54.

⁶⁸⁰ Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 210.

⁶⁸¹ el-Muhâsibî, *Muâtebetü'n-Nüfûs*, 98.

⁶⁸² Mahmud, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, 190.

mutlaka ‘Bu benim hakkımdır, kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Andolsun, Rabbime döndürülürsem, şüphesiz O’nun yanında benim için daha güzel şeyler vardır’ der.”⁶⁸³

Başka bir âyette Allah dünya hayatının nimetleri karşısında kendisine güvenen ve bir gaflette olduğunun bilincinde olmayan insanların durumunu şu âyet ile ortaya koymaktadır: “Yine, ‘Bizim mallarımız ve çocuklarımız daha çoktur. Bize azap edilmeyecektir’ demişlerdi.”⁶⁸⁴

Muhâsibî, azgın inkârcılar olan Karun, Firavun ve Ebu Cehil gibi insanların ortaya koydukları davranışların temelini mal, makam vb. şeylere bağlı olduğunu savunmaktadır. Bunlar, kendilerinde var olan güzelliklerin kaynağını kendileri görürler ve asıl malik olan Yüce Yaratıcıyı bırakarak insanlar üzerinde ilahlık iddiasında bulunacak kadar ileri giderler. Nitekim “Karun, ‘bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir’ dedi.”⁶⁸⁵

Muhâsibî’ye göre dirilme ve hesap hususunda tereddüt ve şüphesi olmamakla birlikte mümin, nimet ve ihsanların, Allah katındaki kıymetine, mevkisine delalet ettiğini sanması noktasında kâfirle aynıdır.⁶⁸⁶ Dolayısıyla düşünürümüz, inançları ayrı olsa bile mümin ve kâfirlerin aldanma konusunda aynı mahiyete sahip olduğunu savunmaktadır. Kâfir, dünyevi şeylerden kendisinin bir aldanma içerisinde olduğunu farkında değildir. Kendisi karşılaşacağı cezanın ne kadar şiddetli ve korkunç olduğunu bilse bundan vazgeçer ve korkudan dolayı Allah’a sığınır.

İnanan kişilerde de benzer bir hal vardır. Onlarda esasen inanç ve bu inanca dayalı ibadet olsa dahi, bunun farkında olmaksızın kendilerini dünyevi şeylerle ön plana almaya çalışırlar. Mesela, bir mümin bazen sahip olduğu ilmi ile pekâlâ aldatabilir. Önemli olan kulun yaptığı şeylerin farkına vararak, sırf Allah yolunda amellerini ortaya koymaya çalışarak nefsin helal olan şeylerle süslemesi için çaba sarf etmesidir.⁶⁸⁷ Ona göre müminlerde görülen gaflet veya aldanmanın sebebi, nefs konusunda kişinin gaflete düşürmesidir. Bu, Allah’ın

⁶⁸³ Fussilet 41/50.

⁶⁸⁴ Sebe’ 34/35.

⁶⁸⁵ Kasas 28/78.

⁶⁸⁶ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 379, (Çev: Filiz-Küçük, 513).

⁶⁸⁷ el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, 234.

emrinden çıkmasına rağmen kendisinin affedileceğini ummak şeklinde tezahür etmektedir.⁶⁸⁸

Mümin olan insanların bundan kurtulmaları için, kişinin nefsinin aşırı hırs ve tutkularından arındırması gerekir. Muhâsibî, bunun kolay olmayacağını ifade ederek, kişinin ancak deruni bir mârifet bilgisine sahip olarak ve bu bilgi doğrultusunda kalbini Allah sevgisi ve merhametine açarak gafletten kurtulacağını savunmaktadır. Çünkü gafleti yok eden şey, rahmetin gizlenmesi ve hoş, yumuşak mizaçtır.⁶⁸⁹

Kul, herhangi bir günah işlediği zaman ciddi bir şekilde tövbe ederek kendisini kötü şeylerden sakındırmalıdır. Zulmettiği kişiden de eğer yaşıyorsa tövbe etmelidir. Eğer, haksızlık yaptığı kişi, ulaşamayacağı bir durumda veya ölmüş ise Allah'a tövbe edip pişmanlık duymalıdır.⁶⁹⁰ Bunun yapılmaması halinde kişi, “ben ne yaparsam Allah beni affeder” diye düşünerek kendisini temize çıkarmaya çalışacaktır. Muhâsibî, insanların çoğunluğunun bu düşünceden dolayı amel işlese dahi bir gaflet ve hıyanet içerisinde olduğunu savunmaktadır. Kul, iyi olan bütün eylemleri Allah’a borçludur. Yaptığın o eylem ve davranışın, Allah’tan sana gelen bir nimet olduğunu bildiğin zaman o nimeti bahşeden nimet vericiye teşekkür/şükür etmek gerekli hale gelir.⁶⁹¹

⁶⁸⁸ el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillah*, 381, (Çev: Filiz-Küçük, 514).

⁶⁸⁹ el-Muhâsibî, *Zühde Dair*, 54.

⁶⁹⁰ el-Muhâsibî, *et-Tevbe*, 84.

⁶⁹¹ el-Muhâsibî, *Allah’ı Arayış*, 59.

6. SONUÇ

Düşünce tarihinde, ahlâk ve ahlâkla ilgili problemlerin farklı bir bakış açısıyla ele alındığı bilinen bir gerçektir. Ahlâkla ilgilenmiş her düşünür, yaşadığı toplumun dîn, kültür ve düşüncesinden hareketle ahlâk konularına yaklaşmıştır. İslâm ahlâk düşüncesi söz konusu olduğunda İslâm medeniyeti içinde gelişmiş bütün disiplinler, özellikle de kelâm, felsefe, tasavvuf ve fıkıh bu alana özel ilgi duymuştur. Şüphesiz bunlar ve diğer disiplinler, kendi metodoloji ve problemler önceliklerine göre konuya yaklaşmışlardır. Bu geleneklerin bilgi, varlık ve ahlâk ile ilgili nazariyelerinin benzer yönleri olduğu gibi farklı yönleri de vardır. Dolayısıyla bu çalışmada, İslâm medeniyetindeki bu çeşitlilik ve farklılığın hatırlanması bakımından söz konusu geleneklerin ahlâk ile ilgili teorilerine genel olarak yer verildikten sonra Hâris el-Muhâsibî'nin ahlâk nazariyesinin bu çeşitlilik içerisindeki yeri ve önemi gösterilmeye çalışılmıştır.

Hâris el Muhâsibî'nin bir mutasavvıf mı, yoksa bir filozof mu olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak onun ahlâk konularını incelerken kullandığı üslup ve açıklama biçimleri, onun her iki alana da yabancı olmadığını göstermektedir. Şüphesiz düşünürün dîn, insan ve ahlak ile ilgili görüşlerinde aslında tasavvufi ton ağırlıklıdır. Ancak gerek akla gerekse sorunlara rasyonel izahlar getirme arzusuna bakıldığında onun konulara felsefi bir yaklaşımla eğildiği de görülmektedir. Bu durumda kendisine bir mutasavvıf diyebileceğimiz gibi filozof dememiz de mümkündür. Zira Muhâsibî'nin insanın toplum içerisinde karşılaştığı problemlere son derece gerçekçi bir gözlemlerle bakması, felsefe ve hayat anlayışının realist ve akılcı bir özelliğe sahip olduğunu bize göstermektedir. Zaten akıl ve irâde ile birlikte insanın diğer melekelerine vurgu yapması, onun aslında insanı özgür bir varlık olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla denebilir ki Muhâsibî, ahlâkı hem antropolojik hem de teolojik temellendirme temayülündedir.

Bununla birlikte Muhâsibî'nin her şeyi dîn veya Tanrı eksenli olarak ele aldığı da bir gerçektir. İnsanın erdemli olmasında asıl etkili olan faktör dîndir. Dîn olmadan ahlâk bir anlam ifade etmemektedir. İnsan, dîn tarafından yükümlü olarak yaratıldığı için ahlâk vardır. Ona göre varlığa anlam veren bizatihi varlığın kendisi

değil; Tanrı tarafından kendisine verilen ve bu âlemde her şeyi çözebilecek potansiyeldir. İnsanın potansiyeli bize insana verilen güçleri hatırlatmaktadır. Bu güçler de akıl, kalp, irâde, şehvet ve onların zorunlu sonucu olan nefsanî güçlerdir.

Nefsin güçleri insanı farklı bir şekilde eylemlerde bulunmaya sevk eder. Akli güç, insanın en önemli ilkesini oluşturur ve kişinin iyi ve kötü olanı ayırt etmesini sağlayarak dünya ve âhirette saadete ulaşmasına yardım eder. İrade, akıl tarafından desteklendiği zaman akıl bir cevher halinde asıl işlevini yerine getirir. Muhâsibî, akla güvenmesine rağmen bunun ancak nefsin isteklerinin denetim altına alınmasıyla işe yaracağını da ifade eder. Onda akıl bir seciye, irâde de onu destekleyen bir kabiliyettir.

Muhâsibî, nefsin ve nefsin temayülleri üzerinde ısrarla durur ve onun özellikle kötü eğilimlerini ayrıntılı olarak tahlil edip onlardan kurtuluş yollarının izahını yapmaktadır. Ona göre Allah'ın insanları sınamak için yarattığı bir cevher olan nefsin kendisinden ziyade temayülleri ile uğraşmak gerekmektedir. Bunların başlıcaları, riyâ, kibir, böbürlenme, hased ve gaflettir. Bu nefsanî hastalıkların tedavisini, takvâ, ihlâs, sabır, hilim, verâ, muhâsebe ve mârifet gibi erdemler sağlayacaktır. Ancak nefs ve şeytan tarafından aldatılan ve çoğunlukla gaflette olduklarının farkında olmayan insanlar; ancak Allah'ın emirlerine riâyet etme noktasında kurtuluşa erebilirler.

7. BİBLİYOGRAFYA

KUR'AN-I KERİM

APAYDIN, H. Yunus, “İhtiyar”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 575–576.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon'a-*, II, İstanbul, 2006.

_____, *Felsefeye Giriş*, Ankara, 2005.

AYDİN, Mehmet, “Ahlâk”, *DİA*, II, İstanbul, 1989. 10–14.

BAYRAKTAR, Mehmed, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997.

_____, “İbn Miskeveyh”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 201–208.

BENNA, Hasan, *Tasavvuf ve Ahlâk Eğitimi*, (Çev.: Âyetullah Güneş-Cuma Karan), Nida Yayınları, İstanbul, 2008.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, 2001.

_____, *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul, 2008.

BLACK, L. Deborah, “Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 215-236.

BOLAT, Ali, “Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *O.M.Ü.İ.F.D*, Samsun, 2001, Sy: 12-13, 363-388.

CAMPANİNİ, Massimo, “Gazzâlî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 307-324.

CANAN, İbrahim, *Kütüb-i Site*, Tercüme ve Şerhi, Ankara, 1993.

CANBULAT, Mehmet, *Dîni Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2007.

CEVİZCİ, Ahmet, “Ahlâk ve Etik”, *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed.: Ahmet Cevizci), I, İstanbul, 2003, 117-121.

- _____, *Etiğe Giriş*, İstanbul, 2002.
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Azim”, *DİA*, IV, İstanbul, 1991, 328-329.
- _____, “Fazilet”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995, 268-272.
- _____, “Haset”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 378-179.
- _____, “Hayâ”, *DİA*, XVI, İstanbul, 1997, 554-555.
- _____, “Gazzâli”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996, 489-505.
- _____, “İsâr”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 490-491.
- _____, “Kibîr”, *DİA*, XXV, Ankara, 2002, 562-563.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 2006.
- ÇAĞRICI, Mustafa-HÖKELEKLİ, Hayati, “İrade”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000, 380-184.
- CELEBİ, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 391-401.
- ÇOŞKUN, İbrahim, “Muhyiddîn İbn Arabî'nin Felsefesinde 'Allah' mefhumu”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 21, Ankara, 2008, 117-143.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Niyet”, *DİA*, XXXIII, İstanbul, 2007, 169-172.
- E. GOODMAN, Lenn, “Muhammed B. Zekeriyya Er-Râzî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 237-258.
- ERDEM, Hüsameddîn, *Ahlâk Felsefesi*, Konya, ty.
- _____, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya, 2000.
- ERGİNLİ, Zafer, “Muhâsibî”, *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006, 13-16.
- ERKIZAN, Hatice Nur, “Aristoteles” *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed.: Ahmet Cevizci), I, İstanbul, 2003, ss. 561-588.
- ESS, J. Van, “Muhâsibî”, *İslâm Ansiklopedisi*, VIII, İstanbul, 1993, 507-510.
- FAHRİ, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev., Kasım Turhan, İstanbul, 2004.

- _____, *İslâm Ahlâk Teorileri*, (Çev.: Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), İstanbul, 2004.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr Muhammed b. Tahran b. Uzlug, *Tahsilü's-saâdes*, (*Mutluluğun Kazanılması*), (Çev.: Ahmet Arslan), Ankara, 1999.
- _____, *el-Medînetü'l-Fazılâ*, (*İdeal Devlet*), (Çev.: Ahmet Arslan), Ankara, 2004.
- FİLİZ, Şahin, "Muhâsibî ve Bazı Tasavvufî Problemler", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 1991, Sy: 4, 181-186.
- _____, "Mistisizm ile Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar-Felsefi Yaklaşım-", *Diyanet İlmî Dergi*, 30, Sy: 1, Ankara, 1994, 103-124.
- GÂZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, (Terc.: Ahmet Serdaroğlu), III, İstanbul, 1974.
- _____, *Delaletten Kurtuluş*, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005.
- _____, *Ahlâk Kitabı*, (Çev.: Seray Yıldız), İstanbul, 2007.
- GÖLCÜK, Şerafeddîn, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979.
- HAZLİTT, Henry, *Ahlâkın Temelleri*, (Çev.: Mehmet Aydîn-Recep Tapmaz), Ankara, 2006.
- İBN ARABÎ, Muhyiddin, *Mekârimü'l-Ahlâk*, (Çev.: Vahdettin İnce), İstanbul.
- _____, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, (Çev.: Abdülvehhab Öztürk), İstanbul, 2006.
- İBN MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed bin Muhammed bin Yakub, "Lezzet ve Elem Üzerine", *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde, (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 261-267.
- _____, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, (Çev.: A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç), Ankara, 1983.
- KARADAŞ, Cağfer, "İbnü'l Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 516-520.

_____, “Muhyiddîn İbn Arabî'nin İtikadı”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 21, Ankara, 2008, 67-94.

KARAMAN, Hüseyin, *Ebu Bekir Râzi'nin Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 2004.

KAYA, Mahmut, “Aristo”, *DİA*, III, İstanbul, 1991, 375-378.

_____, “Fârâbî”, *DİA*, XII İstanbul, 1995, 145-162.

_____, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî, Felsefi Risaleler içinde*, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, 3-115.

_____, “Kindî”, *DİA*, XXVI, Ankara, 2002, ss. 41-48.

KAZANÇ, Fethi Kerim, "Mu'tezili Ahlâk Nazariyesinde Bilgi-Değer Münasebetine Bir Bakış", *O.M.Ü. İ.F.D*, Samsun, Sayı: 12-13, 241-275.

_____, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara, 2007.

KEKLİK, Nihat, *Muhyiddîn İbn Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul, 2008.

KILIÇ, Cevdet, “Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasında Felsefe ve Filozoflar”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara, 2007, 175-202.

KILIÇ, M. Erol, "İbnü'l Arabî, Muhyiddîn", *DİA*, XX, İstanbul, 1999, 493-516.

KİNDİ, Ebu Ya'kub, “Beş Terim Üzerine”, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri içinde*, (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 43-49.

_____, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, (Çev.: Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2002, 139-183.

_____, “Nefs Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, (Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2002, 128-129.

_____, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri içinde*, (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 51-66.

- KLEN, Felix,-Franke, “Kindî”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev., Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 201-214.
- KOMİSYON, *İlmihal-İman ve İbadetler-*, I.
- LEAMAN, Oliver, “İbn Miskeveyh”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 299-305.
- MACKLNTYRE, Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, (Çev.: Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler), İstanbul, 2001.
- MAHMUD, Abdülhalim, *Muhâsibî, Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*, (Çev.: M. Beşir Eryarsoy), İstanbul, 2005.
- MEDKUR, İbrahim, “İbn Arabî ve Spinoza’da Vahdet-i Vücut” *İbn Arabi Anısına (Makaleler)*, İstanbul, 2007, 157-170.
- MEVLÂNÂ, Celaleddîn-î Rûmî, *Mesnevi-i Şerif*, (Çev.: Süleyman Nahifi-Amil Çelebioğlu), İstanbul, 2008.
- MUHACİRANİ, Abbas, “İsna’aşeriye Şiası’nın Kelâmi ve Felsefi Düşüncesi”, *İslâm Felsefesi Tarihi I* içinde, Ed.: Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, (Çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, 2007, 153-178.
- MUHÂSİBÎ, Hâris, *Allah’ı Arayış*, (Çev.: Osman Arpaçukuru), İstanbul, 2005.
- _____, “Kitâbu’t-Tevehhüm”, *Hâris el-Muhâsibî, Âdâbû’n-Nüfus* içinde, Thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiye, Beyrut, 1991.
- _____, *Âdâbû’n-Nüfus*, Thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiye, Beyrut, 1991.
- _____, *el-Akl ve Fehmü’l Kur’ân*, (Çev.: Veysel Akdoğan), İstanbul, 2003.
- _____, *el-Mekâsib*, Thk. Sa'd Kerim el-Derâmi, Daru'l İbnû-Haldun, İskenderiye, ty.

- _____, *er-Riâye li Hukukillah*, Thk. Hayri Saîd, el- Mektebetü't-tevfikıyye, ty.
- _____, *er-Riâye-Kalp Hayatı* -, (Çev.: Abdülhakim Yüce), İzmir, 2005.
- _____, *er-Riâye-Nefs Muhasebesinin Temelleri*-, (Çev.: Şahin Filiz-Hülya Küçük), İstanbul, 2004.
- _____, *et-Tevbe*, Dâr'ul-Fadile, Thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Kahire, ty.
- _____, *Muâtebetü,'n-Nüfûs*, Thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dârü'l-İ'tisam, ty.
- _____, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, Thk.: Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Metbuati'l İslâmiyye, Beyrut, 1995,
- _____, *Zühde Dair*, (Çev.: Abdurrakib Arslan), Konya, 2006.
- ÖGKE, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul, 1997.
- _____, “ 2007 Dünya Mevlânâ Yılı Münasebetiyle”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara, 2007, 203-210.
- ÖKSÜZ, Adil, “Muhâsibî: Fehmu'l-Kur'an”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sakarya, 5/2002, 175-190.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Mevlânâ Celâleddîn-i Rumi", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004, 441-448.
- ÖZKÖSE, Kadir, “Mevlânâ Celaleddîn-i Rumi'nin Düşünce Dünyası”, *Tasavvuf Dergisi*, Sy: 20, Ankara, 2007, 79-92.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*-, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2004.
- PLATON, *Devlet*, (Çev.: Sabahattin Eyyüboğlu-M.Ali Cimcoz), İstanbul, 2006.
- RÂZÎ, Ebû Bekir, *Ruh Sağlığı*, (Çev.: Hüseyin Karaman), İstanbul, 2004.
- _____, "Filozofça Yaşama", *İslâm Filozoflarında Felsefe Metinleri* içinde (Ed.: ve Çev.: Mahmut Kaya), İstanbul, 2005, 73-82.
- SARP-ERK-ULAŞ, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 2002.

- SKIRBEKK, Gunnar – GILJE, Nils, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (Çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu), İstanbul, 2006.
- STROLL, Avrum, "Etik Kuramları ve Güçlükleri I", (Çev., Mehmet Türkeri), *Tabula rasa*, Yıl 3, Sy., 9 (2003).
- ŞAHİN, Hasan-SEVİM, Seyfullah, *Tasavvuf*, Ankara, 2002.
- TAVİL, Tefvik, "İbn Arabî'de Ahlâk Felsefesi", *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, (Çev.: Tahir Uluç), İstanbul, 2007, 121-144.
- TILLICH, Paul, *Ahlâk ve Ötesi*, (Türkçesi: Dr. Ruhattin Yazıcıoğlu-Dr. Tuncay İmamoğlu), İstanbul, 2006.
- TOKTAŞ, Fatih, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004.
- TURHAN, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 2003.
- ULUDAĞ, Süleyman, "İhlâs", *DİA*, XXI, İstanbul, 2000, 535-537.
- _____, "Murakabe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXXI, İstanbul 2006, 204.
- _____, "Nefs", *Türkiye DİA*, XXXII, İstanbul, 2006, 526-529.
- VURAL, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara, 2003.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Eş'arîyye", *DİA*, XI, İstanbul, 1995, 447-455.
- ZAKHERİ, Ali, *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesi*, İstanbul, 1997.

ÖZET

İslam dünyasında farklı ekollerin ahlâk meselesi ile ilgili yeni teoriler geliştirdiği bilinen bir gerçektir. Düşünürlerin ahlak anlayışları, genelde İslam dininin getirmiş olduğu hayat felsefesiyle paralellik arz etmiştir. Bizde bu çalışmamızda öncelikle filozof, kelamcı ve mutasavvıfların görüşlerine yer verdik.

Çalışmamızın asıl konusu ise belli bir kategori içine dâhil edilemeyecek kadar kelim, tasavvuf, felsefe ve diğer alanlarda geniş ve derin bilgiye sahip düşünür, Hâris el-Muhâsibî'dir. VIII. Yüzyılın sonlarıyla IX. Yüzyılın başlarında yaşayan Muhâsibî, devrin ileri gelen şahsiyetlerin biri olup düşünceleriyle kendisinden sonra pek çok kişiyi etkilemiştir. Onun özellikle insan, nefis, akıl, kalp ve benzeri konuları tahlil etme noktasında geliştirdiği rasyonel ve realist yöntemlerin, ahlâki sorunları anlama ve bu sorunlara çözüm geliştirme noktasında son derece önemli görülmektedir.

Muhâsibî'ye göre bireyin, iyi ve güzel bir ahlâka sahip olması Allah'a inanma, onun emirlerine riayet etme ve onun yasaklarından kaçınmakla mümkündür. Ancak aklın hakikatine engel olan nefis ve nefsin kötü temayülleri ile insanı her durumda kötülüğe dürten şeytan buna engel olmaktadır. Buna karşın insanın nefis ve şeytana verdiği mücadele başarılı olması için akıl, kalp ve iradesini doğru ve yerinde kullanılması kişiyi mutlu ve erdemli yapacaktır.

SUMMARY

It is a known that, in the world of Islam, different masters develop new theories about morals matter, Thinker's moral mentalities usually present parallelism with the life philosophy which the religion of Islam has brought, in our this study, first of all we gave place to opinions of philosophers, talkers and sufis on this subject.

The main subject of our study is Harith al-Muhasibi who has a wide and deep knowledge in Theology, Sufism, philosophy and other area as can't be included in a certain category, Muhasibi who lived in 8th and 9th centuries, is a notable person of his age and effect most of people who come after him, His rational and realist methods, which he had developed in the point of analysing especially human, desire, mind, heart and similar subject, is seen extremely important in the point of understanding of morals problems and developing solution to these problems.

According to Muhasibi one's having a good and beautiful moral is possible by believing God, obeying God's commans, and avoiding from God's prohibitions. However, desire which present mind's truth and satan who prouds people to badness in every condition by desire's bad inclinations, present this. In spite of this, for human's being success full in struggling with desire and saten, using his mind, heart and will power correctly and ones will make him happy and virtuous.

Key words: Harith al-Muhasibi, Islamic Philosophy, Ethic/Moral, Virtue, Sufism, Mysticsizn.

ABSTRACT

**The Ethic According to Harith al-Mohasibi
Aktulga Mıhdar
Master Degree, Department of Islam philosophy
Advisor of Thesis: Assoce: Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan**

March 2009, I-IV+159