

TC
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

708985

İLK SUFÎLERDE NEFİS KAVRAMI

-Haris Muhasibî Örneği-

DOKTORA TEZİ

108985

ZAFER ERGİNLİ

BURSA-2001

TC
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İLK SUFÎLERDE NEFİS KAVRAMI

-Haris Muhasibî Örneği-

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
ZAFER ERGİNLİ

Danışman
PROF. DR. SÜLEYMAN ULUDAĞ

BURSA-2001

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	8
I. KONUNUN ÖNEMİ	9
II. NEFİS KAVRAMININ TAHLİLİ	10
A. Nefsin Metafizik Anlamda Tanımlanması.....	11
B. Nefsin Psikolojik Anlamda Tanımlanması	13
C. Nefsin Fizyolojik Olarak Tanımlanması.....	18
III. KULLANILAN METOTLAR VE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER	19

BİRİNCİ BÖLÜM

HARİS MUHASİBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HARİS MUHASİBÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	25
A. Muhasibî'nin Yaşadığı Dönemde İslâm Dünyası	25
1. Siyasî Durum.....	25
2. Kültürel Durum	28
B. Haris Muhasibî'nin Hayatı.....	32
1. Yetiştigi Ortam.....	32
2. Mihne Dönemi	35
3. Hadis Çevreleriyle İlişkileri	36
C. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti.....	40
1. Hocaları.....	40
2. Muhasibî ve Temel İslâmî İlimler	41
3. Muhasibî ve Kelâm	43
4. Muhasibî ve Tasavvuf	44
II. ESERLERİ	47
A. Metodu ve Eserlerinin Kronoloji Problemi	47
1. Metodu.....	47
2. Eserlerinin Kronolojisini Çıkarmaya Yönelik Çalışmalar.....	48
B. Eserleri	49
1. Kendisine Aidiyeti Kesin Olan Eserler	49
2. Kayıp Eserleri	57
3. Diğer Eserlerinin Başka İsimlerdeki Tam Ya da Eksik Nüshaları.....	58
4. Kendisine Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler.....	59

İKİNCİ BÖLÜM

MUHASİBÎ'DE NEFİSLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

I. İNSANIN İÇ DÜNYASIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR	61
A. İnsanın İç İdrak Merkezleri İle İlgili Kavramlar.....	61
1. Akıl.....	64
2. Kalp	70
3. Nefs.....	80

B. Nefsi Harekete Geçiren Temel Unsurlar	87
1. Hevâ.....	87
2. Şehvet	91
3. Hatre-Hâtır	94
C. İnsanların manevî Durum ve Konumlarıyla İlgili Kavramlar	100
1. Hal	100
2. Makam	101
II. NEFSİN İLİŞKİLERİ	103
A. İdrak Merkezlerinin Birbirleriyle İlişkisi.....	103
1. Aklın Kalp ve Nefisle İlişkisi	103
2. Kalp-Nefis İlişkisi	105
B. Dış Dünyadan Gelen Etkiler	107
1. Şeytan	107
2. Dünya.....	109
3. Sosyal Etkiler	111
a. Sosyal Hayat.....	111
b. Olumsuz Tutum ve Duygular.....	116

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFİS MUHASEBESİ VE SONUÇLARI

I. NEFSİN ALDATMASI VE İNSAN	123
A. Nefsin Aldatma Yolları	123
B. İnsanların Nefis Karşısındaki Durumları	125
II. MUHASEBE VE MÜCAHEDE	132
A. Muhasebeyle İlgili Kavramlar	132
1. Teyakkuz.....	132
2. İlim ve Marifet	134
3. Niyet ve İrade.....	144
4. Nefsin Muhasebesi	147
5. Zikir ve Tefekkür	152
6. Murakabe	155
B. Mücadeleyle İlgili Kavramlar	157
1. İtham ve Muhalefet.....	158
2. Tevbe	159
3. Nefisle Mücadele.....	160
4. Zühd.....	165
5. Halvet ve Riyazet	168
6. Havf ve Recâ.....	170
III. NEFİS MUHASEBESİNİN KAZANDIRIĞI NİTELİKLER.....	178
A. İlahî Yardım ve Yakınlık	178
1. İlahî Yardım	178
2. Üns ve Kurbet	179
3. Mehabbet	181
B. Tevekkül ve Rıza	182
1. Kanaat, Tefvîz ve Tevekkül	182
2. Rıza.....	183
C. Takvâ, Sıdk ve İhlas	184
SONUÇ.....	188
BİBLİYOGRAFYA.....	192

ÖNSÖZ

Tasavvuf, iç dünyanın eğitimini hedef alan bir disiplindir. Bu eğitim, sufileri yüzyıllar boyu meşgul etmiş, sufilerin, iç dünyanın düğümünü çözmek için merkeze aldıkları kavram da nefis olagelmıştır.

Nefis kavramı zühd döneminden beri, insanın manevî eğitimini hedefleyen çevrelerin uğraş alanı olmuş, zaman içerisinde farklı muhtevalar kazanmıştır. Bu değişimin temellerini ve yönünü tespit etmek, sufilerin bu kavramdan anladığını çözmemize yardımcı olacağı gibi, tasavvufî düşüncenin gelişim tarihine de ışık tutacaktır.

Tasavvufta nefis muhasebesini merkeze alarak manevî eğitimin temelini atan sufilerin başına Haris Muhasibî gelir. Muhasibî örneği çevresinde, nefis kavramı üzerinde inceleme yapmak, sufilerin temel uğraş alanı olan bu kavramın arkasındaki tarihî, sosyal ve psikolojik muhteva hakkında bilgi edinmeyi sağlayacaktır. Özetle onun hayatını “okumak”. Tasavvuf Tarihi’nin başlangıcındaki geçiş dönemine şahitlik etmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla nefis kavramı çerçevesinde de olsa onun görüşlerini incelemek, hem İslâm Düşünce Tarihi’nin başlangıcına, hem kısmen de olsa tasavvuf düşüncesinin uzaktan uzağa etkilediği Anadolu kültürüne ışık tutabilir.

Ancak bir müellifin düşüncelerini yeterince ortaya koyabilmek için, o dönemin akımlarını, etki güçlerini, fikirlerini, incelenen müellifin görüşlerindeki paylarını ve aleyhlerindeki fikirleri de tespit etmenin gerekli oluşu hesaba katılarak, çalışmada tarih metotları yardımıyla Muhasibî’nin yaşadığı dönemdeki kültür ve düşünce ortamı incelenmiş, hayatıyla ilgili olarak ilk kaynaklara ve bunların dayandığı rivayetlere kadar inilerek Muhasibî’nin ruh dünyasını oluşturan çevre anlaşılmaya çalışılmıştır.

Kendi eserleri yanında, yer yer tabakât kitaplarına yansıyan sözlerinden hareketle, öncesi, dönemi ve sonrasındaki zühd, tasavvuf, kelâm, tefsir ve hadis ekollerinin görüşleriyle birlikte verilmeye çalışılmış, bu görüşler, ilk dönemde yazılmış sözlüklerdeki anlam varyasyonlarıyla da karşılaştırılmıştır. Bu yolla, kavramların tarihsel süreç içinde uğradığı anlam kaymaları ve değişimlerin kronolojik olarak tespiti de hedeflenmiştir.

Müellifin konuyla ilgili görüşleri sunulurken, ruh ve düşünce dünyası anlaşılmaya çalışılarak, etkilendiği çevreler, hedef aldığı kesimler, düşüncelerini sunuş biçimi ve çözmeye çalıştığı temel sorular aranmıştır.

Çalışmamız, Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş, konuyla ilgili toplu bir bilgiyle değişik akımların nefisle ilgili düşünce farklılıklarını içermektedir. Birinci Bölüm’de Haris Muhasibî’nin hayatı ve eserleriyle ilgili bilgiler yer almaktadır. İkinci Bölüm’de Muhasibî’nin nefis kavramı ve ilgili diğer kavramlar hakkındaki görüşleri, genel tasavvufî görüşleriyle dönemin kültürel yapısı içerisinde ele alınmıştır. Üçüncü Bölüm’de de müellifin nefis muhasebesiyle ilgili görüşleri konuyla bağlantılı kavramlar çerçevesinde sunulmuştur.

Bilindiği gibi, Muhasibî’yle ilgili Türkiye’de yapılan akademik çalışmalar, daha çok felsefe alanındadır. Son zamanlarda bu müellif-sufiyle ilgili tasavvuf alanında yapılan çalışmaların artması dikkat çekmekle birlikte, nefis kavramı çerçevesinde de olsa Muhasibî’nin Türkiye’de ilk defa bu çalışmayla kendi “yolu” olan tasavvuf alanında doktora düzeyinde ele alınmış olmaktadır. Bu çalışmayla, tasavvuf “silsilesi”nin ilk halkalarından birinin, aslî disiplinine kavuşturulmuş olacağı ümidini taşıyor, hatadan halî olması mümkün olmayan çalışmamızın, ilk dönem Tasavvuf Tarihi’ne mütevazî bir katkı sağlamasını temenni ediyoruz.

Çalışmamı ufuk açıcı yaklaşımlarıyla yönlendirerek, konuyu daha kapsayıcı bir tarzda ele almama yardımcı olan tez danışmanım Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ'a; başlangıçta dikkat çektiği nirengi noktalarıyla ve gerek kendi kütüphanesini açarak ve gerekse bazı yurt dışı kütüphanelerinden eser temin yolunda sağladığı katkılardan dolayı Prof. Dr. Mustafa KARA'ya; yaptığımız kısa görüşmelerle çalışmamın yönünü ve yöntemini belirleme noktasında yardımcı olan Dr. Tahsin GÖRGÜN'e; tezimin bazı bölümlerini okuyarak daha iyi olması yolunda yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR ve Yrd. Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ'e; Fransızca ve İtalyanca metinlerin tercümesindeki yardımlarından dolayı mesai arkadaşım Arş. Gör. Mustafa ALICI'ya, Almanca metinlerin tercümesindeki sabırlı gayretleriyle Yrd. Doç. Dr. Yunus MACİT'e ve zaman zaman ilgili konularda tartışarak katkı sağlayan diğer hocalarıma ve mesai arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunmak vefa borcudur. Ancak kuşkusuz en büyük teşekkür borcum, çalışmam sırasında beni destekleyen ve türlü fedakârlıklara katlanan ailemedir.

Zafer ERGİNLİ

18 Mayıs 2001 - RİZE



KISALTMALAR

a. mlf.	aynı müellif
a. yer	aynı yer
age	adı geçen eser
agm	adı geçen makale
agmd.	adı geçen madde
AÜDTCF	Ankara Üniversitesi Dil, Tarih ve Coğrafya Fakültesi
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	bin ya da ibn-i (oğlu)
Bk.	bakınız
<i>DİA</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	editör
<i>EI</i>	<i>The Ensyropaedia of Islam</i>
<i>GAL</i>	<i>Geschichte der Arabischen Litteratür</i>
<i>GAL Suppl.</i>	<i>GAL Supplementband</i>
<i>GAS</i>	<i>Geschichte des Arabischen Schrifttums</i>
H.	hicrî
haz.	hazırlayan
<i>İA</i>	<i>Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi İslâm Ansiklopedisi</i>
İÜEF	İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Krş.	karşılaştırınız
M.	miladî
MFA	mikrofilm arşivi
nşr.	neşreden
ö.	ölümü
R.	rumî
thk.	tahkik eden
trc.	tercüme
yk.	yaprak



GİRİŞ

GİRİŞ

Tasavvufun temel kavramlarından birinin nefis olduğu bilinmektedir. Sufîlerin nefis üzerinde durması, nefse psikolojik ve ahlakî bir fonksiyon yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Sufîler, iç dünyalarının gizliliklerini nefis kavramı çerçevesinde çözmek için, yepyeni bir terminoloji oluşturarak ihtiyaç duydukları, eksikliğini hissettikleri ya da insan fıtratının bütünlüğü içerisinde gerekli gördükleri yöntemleri geliştirme yoluna gitmişlerdir. Bu açıdan bakılınca tasavvufta nefis, kişilik eğitiminin temel unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

İşte bu sufîlerden biri olan Haris Muhasibî'nin nefsi nasıl anladığı, ferdî farklılıklara nasıl işaret ettiği, nefis çerçevesinde insanın iç dünyasıyla ilgili hangi sonuçlara vardığı gibi konular bu çalışmanın temel inceleme alanına girmektedir. Ayrıca Muhasibî'nin bu görüşlerinde etkileşimde bulunduğu akımlar, görüşlerini ileri sürerken çözmek istediği problemler bu çalışmanın diğer konularını oluşturmaktadır.

1. KONUNUN ÖNEMİ

Tasavvuf, insanın iç dünyasıyla ilgilenen bir disiplin olması yönüyle psikolojiyle ortak bir alanı paylaşır. Ancak, psikoloji ile tasavvuf arasında farklılıklar da vardır. Psikoloji Arap dilinde *ilmü'n-nefs* olarak tabir edilirken, tasavvufun hedefi bazı sufîlerce *marifetü'n-nefs* olarak belirlenmiştir. Arapça karşılıklarına bakıldığında her iki alanın da üzerinde durduğu ortak terimin *nefs* olduğu görülür. İslâm ve psikoloji kelimeleri yan yana gelince akla gelen ilk kavram nefis, ilk İslâmî disiplin de tasavvuf olmaktadır¹.

Haris Muhasibî'nin nefis ve eğitimiyle ilgili katkılarının önemi Bağdat Tasavvuf Okulunun kurucuları arasında sayılması ve eserleri günümüze kadar gelen ilk sufî olmasıdır². Ayrıca, nefis hakkındaki görüşlerin ayrıntılarına giren ilk sufî olarak, sonraki sufî ve mütekellimler üzerinde etkili olması onun nefis anlayışını önemli hale getirmektedir. Kendisinden önceki dönemlerde de nefis kelimesi kullanılmakla birlikte, bu kelimenin salt psikolojik anlamda en tutarlı kullanımının ilk olarak Muhasibî'de görüldüğü söylenmektedir³. Muhasibî'nin nefisle ilgili görüşleri, yer yer kelâmî ve tasavvufî görüşlerinin mezci mahiyetindedir.

Muhasibî'nin yaşadığı dönemin bir geçiş dönemi olması da son derece önemlidir. Tasavvuf tarifi günümüze ulaşan ilk sufî Maruf Kerhî (ö. 200/815) Klasik dönemin ilk nesline mensuptur. Ondan yaklaşık otuz-kırk yıl sonra Muhasibî (ö. 243/857) tasavvufî düşüncenin şekillenmesine yardımcı olmuştur. Muhasibî'den hemen sonra, Cüneyd Bağdatî'nin yaşadığı dönemde bazı tasavvuf kavramlarının biçimlenmeye başladığı görülür. Bu dönem, türlü çalkantılarla Hz. Osman'ın şehadetinden beri sarsılan, zaman zaman toplumu bezdiren iç çekişmelerle aradığı Asr-ı Saadet ortamına kavuşamayan, Mutezile Mihne'sinin etkilerinden yeni yeni kurtulmaya başlamış, felsefî düşüncenin etkilerinin kökleşmesinin hız kazandığı Abbâsî Devleti'nin zirve dönemidir. Öyle görünüyor ki, ideal bir İslâmî yaşantıdan uzaklaşma

¹ Bk. Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, İstanbul 1972, s. 215; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 23-24; Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, İstanbul 1994, s. 147.

² Ali Sami Neşşâr, Muhasibî'nin kelimî ve tasavvufî yönleriyle derinlemesine incelenmesi gerektiğini söyler. Bk. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, I-II, İstanbul 1999, I, s. 404.

³ Hüseyin Aydın, *Muhasibî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976, s. 85. Onun nefse yönelik sebebini, bilgi aracı olan akıl ve nefsi tashihe yönelmesiyle açıklayanlar bulunmaktadır. Abdülkadir Ahmed Atâ, "Mukaddime", Hâris b. Esed el-Muhasibî, *Kitâbü'l-mesâil fî a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih ve'l-mekâsib ve'l-'akl*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1969, s. 8.

ve iç çatışmalar yüzünden uzun süren bir şoka girmiş olan İslâm toplumu, bu dönemden itibaren, yabancı kültürlerle hesaplaşmaya başladıktan sonra bu şoku atlatmaya başlamıştır.

Geriye doğru gidilecek olursa, tasavvufî düşüncüyü önceleyen zühd eğilimlerinin, İslâm toplumundaki çalkantıların oluşturduğu şok havası içerisinde, ferdî gayretlerle Asr-ı Saadet'in geri gelmesini arzulayan çevrelerce itibar gördüğü dikkat çekicidir. Ancak zühd eğilimlerinin zamanla durağanlaşarak kalıplaşması, yeni arayışları beraberinde getirmiş, bir hayat tarzını geri getirme çabasına sahne olan Zühd dönemi yerini farklılaşmış bir düşünceye bırakmıştır. Yeni dönemde sufiler, arzu edilen hayatın geri gelmesi için yetmişmiş insan unsurunun önemini kavrayarak, dikkatlerini en az zühd hayatı kadar, hatta ondan daha çok insanın iç dünyasına yöneltmişler ve bu değişim tasavvuf kavramlarına da yansımıştır. İşte nefis ve ona Muhasibî'nin bakışı, tam bu noktada büyük bir önem arz eder.

Muhasibî'nin nefis anlayışında "mertebeler" görüşüne rastlanmaz. O, manevî kuvvetler olarak gördüğü nefis ve kalp üzerinde çokça durmuş⁴, nefse olumsuz bakışı ön plana alan anlayışı İslâm ve tasavvuf kültüründe derin izler bırakmıştır⁵. Bu yönüyle Muhasibî, bazı müellifler tarafından İslâm dünyasında psikolojinin ilk temsilcilerinden biri sayılmıştır⁶.

Nefis kavramı aynı zamanda insanın ahlakî gelişme imkânlarını da ortaya koyan bir alan olduğundan, bir sufînin nefis anlayışını ele almak, onun sülûk anlayışını da ele almayı gerektirir.

II. NEFİS KAVRAMININ TAHLİLİ

Eski ve yeni batı dillerinde nefisle ruh zaman zaman aynı kelimeyle karşılanır ve nefes, rüzgâr gibi anlam varyasyonlarını da içinde taşır. Bunlara akıl, kalp ve kişi anlamları da eklenebilmektedir. Yunanca *âme* veya *psyche*⁷, Fransızca *ame*, *eau* ve *esprit*⁸, Latince *anima* ve *animus*, Almanca *seele*⁹, İngilizce *soul*, *spirit*, *water*¹⁰ ya da *self*¹¹ kelimeleri yanında Arapça'daki nefis ve ruh kelimelerinin de ana hatlarıyla aynı anlamları taşıdığı görülür¹². Farsça'da *div* veya *deva* kelimesi de *cin* ve *ruh* anlamlarına gelmektedir¹³.

⁴ Van Ess, bu iki kavramı iç ruhî prensipler olarak tarif eder. Josef Van Ess, *Gedankenwelt des Hârîth al-Muhasibî*, Bonn 1961, s. 31. Yazar, Muhasibî'nin kalpten çok nefisten söz ettiğini söylüyorsa da, eserlerinin tamamına bakıldığında bunu iddia edebilmek mümkün değildir. bk. *age*, 35.

⁵ Muhasibî'nin nefisle ilgili olumsuz görüşlerinin Serrac'ın eserine yansıma şekli ilgi çekicidir: "İhlâs Allah ile ilişkiye yaratılmışları karıştırmamaktır. Bunların ilki de nefistir." Ebu Nasr Serrac Tûsî, *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*, trc. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 222. Bu söze, Muhasibî'nin kendi eserlerinde rastlanmamış olmakla birlikte, sözün içeriğiyle eserlerinin genel karakteristiği arasında uyum gözlenir.

⁶ Hökelekli, *age*, 28 vd. Ancak onun ruhî tahliller yaparken, Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'ın psikolojik teorilerinin üstünlüğünün farkında olduğu ifade edilmiştir. Van Ess, *age*, 35.

⁷ Felsefe sözlüklerinde *âme*, karşılığı geçerliiyken, modern çağdaki gelenekçi yaklaşımlar arasında *psyche* kelimesini öne sürenler de vardır. Krş. Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Luganı*, İstanbul 1954, I, s. 106; M. M. Şerif, "Yunan Düşüncesi", trc. Kasım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskının editörü Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, 97-133, s. 97; İdris Şah, *Yolum Yolu*, trc. M. Ali Özkan, İstanbul 1996, s. 73.

⁸ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâf istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, ed. Refik el-Acem-Ali Dehruç, I-II, Beyrut 1996, II, 1713-1720.

⁹ Çankı, *age*, I, 106.

¹⁰ Tehânevî, *age*, II, 1713-1720. İngilizce'de *spirit* ve *soul*, Fransızca'da da *esprit* ve *âme* kelimeleri her ikisini de karşılar gözükmektedir. bk. Tehânevî, *age*, I, 875-876.

¹¹ İdris Şah, kelimenin, İngilizce'ye aslında kendi ya da benlik (*self*) anlamında çevrilmesi gerektiğini, *spirit* karşılığında kullanılması gereken (*soul*) kelimesinin nefis anlamında alınmasının yanlış olduğunu, gerçekte nefsin "ferdin gerçek kişiliği" olarak adlandırılmasının daha doğru olduğunu söyler. İdris Şah,

Nefsin metafizik, psikolojik ve fizyolojik anlamlarda kullanıldığı ifade edilir. Kelimenin Arapça ve Türkçe literatürde, sözlüklerde geçen günlük dildeki, filozoflar arasında özel bir terim olarak kullanılan metafizik anlamı, filozoflar ve sufiler tarafından insan benliğinin bir ögesine işaret etmek için kullanılan psikolojik anlam olmak üzere üç ayrı anlamda kullanıldığı söylenmektedir¹⁴.

A. Nefsin Metafizik Anlamda Tanımlanması

Hint¹⁵, İran¹⁶ ve Yunan¹⁷ din ve felsefelerinde yaratıcı Kutsal Ruh inancı bulunur. İran Mazdeist anlayışa göre Ahura Mazda'nın ruhu (*fravaşi*) insanın parçalarından biridir ve Tanrı Hürmüz'ün katındadır. Ölenin ruhu kurtarıcı *fravaşi* olur. Bazı metinlerde ruh nefisten ayrı kabul edilir¹⁸.

Eflatun'a (ö. M.Ö. 347) göre, Tanrı alemin maddesini dört unsurdan yarattıktan sonra içine aklı (intelligence) ve merkezine, onun yöneticisi ve eşi olarak yaratılmış olan dünya-nefsini (world-soul) yerleştirmiştir. Nefis ölümsüz, bedenden ayrı ve ondan önce gelen bir cevherdir. Varlığı, maddeden metafizik olarak ayrı olan akıl yönetir¹⁹.

age, 73. *Soul* kelimesinin ruh anlamında kullanıldığına örnek için bk. Jerome A. Shaffer. *Bilinç, Ruh ve Öresi*, trc. Turan Koç. İstanbul 1991, s. 16.

¹² Bk. Ebu Abdurrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ağm*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirrâî, I- VIII, Beyrut 1988, III, s. 270, 291; Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Abdülâlim et-Tahavî, I-, Beyrut 1968, VI, s. 407, XVI, 559. İbn Düreyd ise konunun ihtilafı olduğunu belirtir. Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Kitabü cemherati'l-luga*, thk. Remzi Münir Baalbekî, I-III, Beyrut 1989, I, s. 526. Ruha nefis denmesinin sebebi olarak teneffüs etmesi ya da nefisliği gösterilmiştir. Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Emin Muhammed 'Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, I-XVIII, Beyrut 1996, VII, s. 359; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1985, s. 170.

¹³ Alessandro Bausani, "İslâm Öncesi İran Düşüncesi", trc. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 77-96, s. 79.

¹⁴ Aydın, age, 79.

¹⁵ *Upanişadlar ve Utara-Mimamsa* ya da *Vedanta* öğretisinde ruh Brahman'dır. Ancak bu ruh çevresindeki inançlar iç dünyayı anlatan benlik Atman prensibi ile karışmıştır. Budizmin Mahayana Okulu benliği inkâr eden Hinayana Okulu'na karşı, bireysel benliğin Aşkın Benlik'ten (*Mahatman*) meydana geldiğini ileri sürerek benlik fikrini yeniden canlandırmıştır. C. Abdülkadir, "İslâm Öncesi Hind Düşüncesi", trc. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 39-40, 52, 57. *Sankhya ve Yoga* doktrinlerinin anlayışına göre, kainat, saf bir ruh olarak tanımlanabilecek hayat monadları (*pruša*) ile aklı (entelect) meydana getiren ilksel cansız maddenin (*prakrti*) ayrılmaz ikilemi üzerine temellenmiştir. *Pruša* selbi sıfatlarla bilinebilir: Sıfatsızdır, hareketsizdir, yok edilemez, eylemsiz ve duyarsızdır. C. Abdülkadir, agm, 53-54. Heterodoks sayılan Cainizm'de Yüce Ruh'a inanılmaz, ama bir mehdî inancı vardır. C. Abdülkadir, agm, 47-48.

¹⁶ İran'ın en eski ve temel dini geleneği olan ve mitolojik bir kimlik taşıyan Mazdeist anlayışta, yeryüzündeki kötülüğün sebebi Kötü Ruh (Angra Mainyu-Ehrimen), iyiliğin sebebi ise Kutsal Ruh'tur (Spenta Mainyu). Kutsal Ruh'un yerini daha sonra, Kutsal Ruh'un eylemde bulunan yönü olan Bilge Efendi (Ahura Mazda-Hürmüz) almıştır. Hürmüz hem ruhî, hem maddîdir, maddenin tamamına sinmiştir. Kötü Ruh yaratılmamış olup dünyevi zamanla sınırlıdır. Bausani, agm, I, s. 77-96, s. 79-80.

¹⁷ Yunan felsefesini önceleyen mitolojik metinlerdeki pek çok tanrı arasında Ruh (*Psyche*) da sayılmaktadır. Ayrıca Kutsal ruh anlayışı Aristo'da da vardır. Şerif, agm, I, 97, 124-125. Yeni Pythagorasçı akım, Tanrı'yı erdemle yönelinen saf bir ruh olarak kabul etmiş, aralarında Tanrı'yı Platon'un âlem-nefsiyle özdeşleştirenler olmuştur. C. Abdülkadir, "İskenderiye ve Süryani Düşüncesi", trc. Kasım Turhan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 137.

¹⁸ Bausani, agm, 84-85.

¹⁹ Şerif, agm, 116-119.

Aristo'ya (ö. M.Ö. 322) göre ruh, bedeninin formu (biçimi), hareket ettireni ve erek nedenidir ve tüm bu etkenler varlıklarda zorunlu olarak vardır. Tanrı, gök cisimlerini yaratmış, her gök cismi için de hareket etmeyen hareket ettirici bir ruh yaratmıştır. Nefis maddî bir cevher olmamakla birlikte maddede saklı, hayatın beslenme, duyum ve düşünce fiillerinin "ilke"si, bilkuvve ve canlı tabii cismin "ilk yetkinliği" ve "suret"idir²⁰.

İslâm düşüncesi içindeki Meşşâî akımlar nefsi genel olarak metafizik, bazen de psikolojik anlamda kullanmışlardır. Nefis kelimesi, metafizik olarak *ruh* anlamında kullanılır. İslâm düşüncesinde nefis hakkındaki mütalaaların ruhu anlatmak için kullanılmasının temelinde, nefisle ilgili ayetlerin çokluğuyla²¹, ruhun bilgisini elde etmenin imkânsız oluşunun belirtilmesi²² gösterilir. Yani İslâm düşünürlerinin ruh üzerinde düşündükleri, fakat bu konudaki düşüncelerini nefis adı altında ortaya koydukları kaydedilmektedir²³.

Nefsin cevher olduğunu savunan görüş, Yunan felsefesi etkisiyle İbnü'l-İbrî ve Huneyn b. İshak gibi ilk mütercimlerde görülür²⁴. Mutezile'de de bu görüşü savunanlar vardır²⁵. Aynı eğilim Eflatun ve Aristo etkisiyle ilk İslâm filozofu sayılan Kindî'de de görülür²⁶. Fârâbî²⁷, İbn Sina²⁸, İhvan-ı Safâ²⁹ gibi sonraki filozoflarda da bu eğilim sürer.

²⁰ Şerif, agm. 124-125.

²¹ En'am 6/60, Yusuf 12/83, Zümer 39/42, Fecr 89/27.

²² İsrâ 17/85.

²³ Aydın, age, 80.

²⁴ Huneyn b. İshak'a göre ruh latif bir cisimdir, hayvanî ve nefsanî diye ikiye ayrılır. Hayvanî ruh kalpten çıkar ve bütün bedene yayılır. Nefsanî ruhun merkeziyse beyindir. Bedene sinirlerle nüfuz eder. Nefis ise cisim değildir. Tanım ve tasviri imkânsız bir cevherdir. Huneyn b. İshak, "el-Fark beyne'r-ruhi ve'n-nefs", nşr. Louis Şeyhü el-Yesû'î, *Makâlâtün felsefiyyetün li meşâhiri'l-müslimîn ve'n-nasârâ*, Kahire 1900, 117-133, s. 122-126, 128. İbnü'l-İbrî'ye göre de nefis cesetle bir olan bir cevherdir. Gregorius Ebu'l-Ferec b. Ehrevan b. el-İbrî, "Makâletün muhtasaratün fi'n-nefsi'l-beşeriyye", nşr. Louis Şeyhü el-Yesû'î, *Makâlâtün felsefiyyetün li meşâhiri'l-müslimîn ve'n-nasârâ*, 76-102, s. 79, 86. Kusta b. Luka'nın da benzer görüşlerine rastlanır. Bk. Hüseyin Aydın, "Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefis Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı", *AÜİFD*, c. XL, Ankara 1999, 387-402, s. 391-398. Eflatun ve Aristo'nun ruh ve nefis tanımları için bk. Huneyn b. İshak, age, 127.

²⁵ Ebu Bekr b. Esamm bunlardan biridir. Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-müsallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 331, 335-336; Reşid el-Hayyûn, *Muteziletü'l-Basra ve Bağdâd*, London 1999, s. 396. Cafer b. Harb'in ruhun araz ya da cevher olduğu tartışmalarından ruhla ilgili ayeti ileri sürerek kaçındığı gözlenir. Ancak Eş'arî Cafer'in ifadelerinden ruhla hayatı ayırarak, hayatı araz saydığını çıkarmıştır. Eş'arî, age, 334. Hayyûn Mutezile tarafından ileri sürülen, hayatın ruhsuz sabit olduğu görüşünü Eş'arîlerin yanlış anladığını ileri sürerek, Cafer'in gerçekte ruhu hayatla eşitlediğini söyler. bk. Hayyûn, age, 396.

²⁶ Kindî, *Felsefi Risâleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 128-129.

²⁷ Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefis ve Âlem", *AÜİFD*, trc. Hayrani Altıntaş, XXIII, 1978 (Ankara), s. 349-358; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, 88-99, s. 101-107; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, 199-202, s. 207-221. Fârâbî'nin bu konudaki görüşleri ağırlıklı olarak *el-Medinetü'l-fâzıla*, *Uyünü'l-mesâil*, *Risâle fi mesâilü'l-müteferrika*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Risâle fi isbâtü'l-müfârakât*, *Kitâbü makâlâtü'r-refi'u fi ilmi'l-tabî'a ve Talikât*'da bulunmaktadır.

²⁸ Mehmet Dağ, "İbn Sina'nın Psikolojisi", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı, Ankara 1984, 319-404, s. 325; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 1992, s. 124; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993, s. 78-79.

²⁹ Enver Uysal, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, s. 164-191; Ahmet Koç, *İhvan-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, s. 51-70; Hamdi Onay, *İhvan-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1999, 129-130, s. 151. Kelâmcıların felsefedeki görüşlere bakışı için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 336; Şehristânî, age, III, 340-341, s. 633-634. Şehristânî, bu son sayfalarda nefsin bekasını ileri süren filozofların görüşlerine temas eder.

Alemin sebebini asıl sayı Bir'e (*monad*) bağlayan Pythagoras, ruh gibi maddi olmayan cevherle, adalet, cesaret, doğruluk, hareket gibi soyut niteliklere de sayılar tahsis etmiştir³⁰. Yeni Pythagorasçılar bilimi istidlâlî akla, çıkarsamayı kanaate ve manevi temaşayı da ruhi algıya bağladılar³¹. Plotinus'un ortaya koyduğu iki aşamalı sudûr teorisinin, yükselişi temsil eden ikinci aşaması, nefsin İlahi Kaynak'a yeniden ulaşmasını sağlayan hareketini açıklar. Bir'in altındaki güçler kendisinde idealar alemini içeren Nous (akıl) ve maddi dünyayı temaşa edip yöneten alem-nefsidir. Akıl Bir'den, nefis de (*Psyche*) akıldan sudur eder³².

Hristiyanlığın etkisi altında, nefis ve ruhla ilgili tartışmalar da Hz. İsa'nın şahsiyetini açıklama çerçevesinde ele alınmaya başlanmış, Hz. İsa'nın kişiliğinde, insanın psişe ve rasyonel nefsin birleşimi olduğunu gösteren Aristo'nun nefiste gördüğü *beslenme, duyma, hareket* ve *düşünme* melekelerinin birlikteliği ya da ayrılığı tartışılmıştır³³.

III-V./IX-XI. yüzyıllarda gelişen tasavvufta, nefsin cevher ya da araz olup olmadığı tartışılmamıştır. Ancak filozoflardan başka Gazâlî (ö. 505/1111), Ragıb İsfahanî ve sonraki dönemde yaşayan sufilerin çoğunluğu konuyu metafizik yönüyle ele almışlardır³⁴. Nefsin hakikati, beden bir parçası ya da arazlarından biri, bedende bir cisim veya soyut bir cevher yahut ruh olup olmadığı, *emmâre, levvâme, mutmeinnenin* birer sıfat ya da üç ayrı nefis olup olmadıkları nefsin metafizik olarak algılanışı çevresindeki problemlerdir³⁵.

B. Nefsin Psikolojik Anlamda Tanımlanması

Nefsin, tasavvufu da en çok ilgilendiren anlamı şüphesiz psikolojik olanıdır. Bu anlamıyla nefis, insanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirilebilecek bütün eğilimlerine verilen addır. Henüz insanın iç yaşayışını oluşturan süreçlerin analiz edilmediği dönemde, her şeyin tek bir ad altında ele alınması âdetine bağlı olarak, tasavvuf literatüründeki nefsin, bu geleneğin ürünü olduğu söylenmektedir³⁶. İnsanın iç dünyasından kaynaklanan her türlü kötülük ve iyilik duygusuyla, kötü ve iyi huylar, tutum ve davranışlar bu psikolojik anlamdaki nefsin ürünüdür. Nefse Yunanca *psyche* denilmesinin³⁷ sebebi de bu olmalıdır.

Sufiler, nefis sözcüğünü kullandıkları zaman, bu kelimeyle bir şeyin varlığı ya da kalıbından çok, kulun kötü özellikleriyle yerilen, kınanan, hoş karşılanmayan ve kötü görülen huy, fiil, davranış ve eğilimlerini kastederler. Kulun kötü özellikleri iki türdür: Birincisi iradî olan olumsuz davranışlar, ikincisi bunlara sebep olan kötü huylardır³⁸. Bu ikincisine yakın olarak kullanılan kavramlardan biri, yapı ya da yaratılış anlamına gelen *tabiat*

³⁰ Şerif, agm, 101,102.

³¹ Abdülkadir, agm, 137-139.

³² Abdülkadir, agm, 143-146.

³³ Gnostikler, İsa'nın tabiatının (yani psişesinin) yanılsama olduğunu, İskenderiyeliler psişe ve Logos'un İsa'nın şahsında eridiğini, Nesturîler Yunan felsefesi yardımıyla İsa'nın kendi şahsında Logos ile insanı birleştirerek tek hale getirdiğini, Yakubîlerse (Monofizitler) Hz. İsa'da yalnızca tanrılık vasfının oluştuğunu ileri sürüyorlardı. Abdülkadir, agm, 147-149.

³⁴ Tehânevî, age, II, 1401.

³⁵ İbn Kayyım el- Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, trc. Şaban Haklı, İstanbul 1993, s. 175.

³⁶ Aydın, age, 81.

³⁷ Sâmîr Mehdî, agm, s. 46; Abdülvâhid Yahyâ, agm, s. 65.

³⁸ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha en-Nisaburî eş-Şafiî el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrîyye*, nşr. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. Eş-Şerîf, I-II, Kahire 1972, s. 305; *Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s. 222.

kavramıdır³⁹. Nazzam. Câhız ve Sümâme gibi Mutezile kelâmcıları tabiatların sabit olduğunu ileri sürmüştür⁴⁰.

Hint düşüncesi nefse içe bakış. dünyadan ruhen arınma. inziva. ruhun duyular üstü gerçeklik üzerine yoğunlaşması. bilgi ve ahlakî faaliyetlerle yaklaşılmaya yoluyla gerçeğe ulaşılabilirliğini vurgular⁴¹. Eflatun da nefsin kurtuluşunu nefsin akıl. cesaret ve şehvet güçlerinin uyumlu bir şekilde çalışması. bilgi ve felsefenin hakim olmasında bulur⁴². Plotinus'un öğrencisi Porphyrius da , felsefenin hedefini ruhun kurtuluşu olarak ilan etmiştir⁴³.

Mazdeist anlayışta ruhla nefis arasında farklılık vardır⁴⁴. Nefis terbiyesini ön plana çıkaran Philon'un. insan nefsinin *Psyche*'den üstün sayması da ruhla nefsi ayırdığını gösterir⁴⁵.

³⁹ Bu kelimenin batı dillerindeki karşılığı *character, nature, humour* (İngilizce) ya da *caractère, nature, humeur* (Fransızca) olarak verilir. bk. Tehânevî. *age*, II, 1124. Kılıç üzerindeki kir ve yaratılış anlamı vardır. Ferâhidî. *age*, II, 22-23. İbn Düreyd de öncelikli olarak tabiat ve halika anlamlarını verir. İbn Düreyd. *age*, I, 357. Kelimeyi tamahla irtibatlandıran İbnü'l-Esîr, Mütahhid'in pas yorumunu da ekler. Mecdüddin el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs*, I-V. Beyrut 1979, III, s. 112. Bu kullanımın tıp dilinde *sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk* da dört tabiat olarak adlandırıldığı sonraki kaynaklarda görülür. İslâm medeniyetinde gelişen tıp ilminde tab'in dört yönü vardır: *Bedenin özel mizacı, terkihi oluşumlar, insan bedenini yöneten kuvvetler ve nefsin hareketi*. Butrûs el-Bustânî, *Muhîrü'l-muhîr*, Beyrut 1944, 1979, s. 544.

⁴⁰ Câhız. "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'ad evî'l-ahlâkî'l-mehmûde ve'l-mezmûme", *Resâilü'l-Câhız*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, I, 87-134, s. 103; Eş'arî. *age*, 346-347. 403-404; Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî el-İsferâînî et-Temîmî (ö. 429/1037), *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990, s. 357-358; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. Ruhi Fırlalı, Ankara 1991, s. 283; el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-reddü alâ İbn Râvendîyyi'l-mülhid*, nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, s. 145; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman. Abidin 1988, s. 387-389; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Beyrut 1990. I. s. 61; Muhammed Abdülhâdî Ebu Rîde, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*. Kahire 1989, s. 111; Reşid el-Hayyûn, *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, London 1999, s. 193. Sümâme, mütevellid fiillerin tabiatlarla ilişkili olmadığını savunurken, Câhız'ın sadece mütevellid fiillerin değil, bütün bilgilerin tabiatlardan ibaret olduğu görüşünü kabul ettiği iddia edilmiştir. bk. Bağdâdî, *el-Fark*, 175-176; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127-128.

⁴¹ *Upânişadlar* ve Cainizm'de ahlakın açıklanması. tenasühe bağlanmıştır. Abdülkadir, agm, 40-45. 48-49. Ruhun arınması süreci olarak tenasuh Eflatun'da da vardır. Şerif, agm, 116-117. Budizm'e göre Karma yasasının üstesinden gelmenin yolu, zühd yardımıyla doğum-ölüm zincirine son veren *Nirvana*'ya ulaşmaktır. C. Abdülkadir, agm, 50. *Uttara-Mimamsa* ya da *Vedanta* öğretisine göre, yoga pratikleri ve eleştirel düşünce yardımıyla en yüksek bilgi *Brahman-Vîdyâ* ya da Benliğin farkına varılması sonucu elde edilen Tanrı vizyonudur. Bireysel ruh Brahman'a ulaştıktan sonra bu özgürleşmiş ruh için geri dönüş söz konusu değildir. C. Abdülkadir, agm, 58. *Sankhya ve Yoga* doktrinlerinde de benzer bir yaklaşım vardır. C. Abdülkadir, agm, 53-55. *Nyâya ve Vaisesika* öğretileri de bu yolda bilgiye önem verir. C. Abdülkadir, agm, 59-60.

⁴² Hatta devlet yönetimine talip olanlar da bu eğitimden geçip filozof olmalıdır ki toplum hayatına bu mutluluğu dağıtabilmek mümkün olsun. Şerif, agm, 119-120. Ayrıca bk. M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ulû İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İstanbul 1994, s. 190.

⁴³ C. Abdülkadir, agm, 146.

⁴⁴ Mazdeizm insanı beşli terkipten ibaret sayar: Ölünce toprak olan vücut (*ten*), rüzgâr olan nefis (*can*), *fravaşi* olan ruh (*ruvan*), güneş olan prototip (*adhevenak*) ve Ahura Mazda'nın ruhu (*fravaşi*). Bausani, agm, 84-85. Ruh kötülükle savaşta uhrevî mutluluğu (*aheng-menišn*) sağlamaya çalışır. Dünya hayatı, dokuz bin yıl süreyle iyi ve kötü ruhların birbiriyle savaşına sahne olur. Bausani, agm, 87-92. Mutezile'nin aslah prensibi gibi bazı prensiplerinin Mazdeizm'i etkilediği de iddia edilmiştir. Bausani, agm, 94-95.

⁴⁵ C. Abdülkadir, agm, 140-142.

İlk sufilerin doğrudan doğruya bu kültürlerden etkilenecek nefis anlayışlarını ortaya koyduklarını söyleyebilmek mümkün olmadığından İslâm kültürü içinde nefsin nasıl anlaşıldığına göz atmak gerekecektir.

Nefis kelimesinin Kur'an'da da psikolojik yönüyle ele aldığı görülür. Kelimenin Kur'an'daki kullanımları konusunda yapılmaya çalışılan tasniflerde kesin bir sonuca ulaşılamamıştır. Mehmed Ali Aynî'nin nefis kelimesinin geçtiği ayetleri tasnifi şöyledir: Zatullah. insan ruhu. kalp. sadr vs.. insan bedeni. beden ve ruh. kötülüğü emreden cevher. zat. kimse. cins⁴⁶.

Tefsirlerde genel olarak nefis, kişi, kişinin iç dünyası ya da kendi anlamında kullanılmıştır⁴⁷. İlk tefsirler, hadis şerhleri, sözlükler, zühd ve tasavvufa dair eserlerde de nefis, kalp gibi iç dinamiklerin tanımına rastlanamaması o zamanki ilmî anlayışların tanımlara ağırlık verecek kadar değişime uğramamış olmasıyla açıklanabilir. Tasavvufta nefsin mecazî ifadelerle tasvirine daha sonra yaşayan sufiler arasında rastlanır. Nefsin çeşitli hayvanlara benzetilerek tasvir edilmesi şeklindeki tasavvufî yaklaşımlar, nefsin özelliklerinin sistematik olarak ortaya konulmasından daha sonradır⁴⁸. İlk sufilerin nefisle ilgili görüşleri ahlakî

⁴⁶ Mehmet Ali Aynî, "Nefis Kelimesinin Manaları", *Darü'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, Şubat 1930, (İstanbul), s. 46-52. Ayrıca bk. "Nefis", *İA*, İstanbul 1993, IX, s. 178-183; Régis Blacheré, "'Nefs' Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", trc. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, (Erzurum 1982), s. 189-196. Amr b. Mürre'nin rivayet ettiği bir hadiste, Hz. Peygamber'le konuşan bir adamın, "İçimdekini (nefs) döküp rahatlattıyımca kadar kalkıp giymek istemedim." şeklindeki ifadesi, nefis kelimesinin iç dünya, kalp, gönül gibi anlanlarda kullanılmasına örnektir. Abdullah b. Mübarek, *Kitabü'l-Zühd ve'r-Rakâik: Zühd ve İncelikler Kitabı*, trc. M. Adil Teymur, İstanbul 1992, s. 224.

⁴⁷ Krş. Mücahid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmam Mücahid b. Cebr*, nşr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Medine-i Nasr 1989, s. 286; Saîd b. Mes'ade Belhî el-Mecâsî'î el-Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, I-II, Beyrut 1985, II, s. 608, 617; Hasanü'l-Basrî, *Tefsîru Hasenî'l-Basrî*, nşr. Muhammed Abdurrahim, I-II, Kahire 1992, II, s. 176; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, nşr. Ali Özek, İstanbul 1993, s. 137-138; Ebu Ubeyde Ma'mer b.el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzî'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin, I-II, Beyrut 1981, I, s. 124, 131, 393, II, 83; Abdürrezzak b. Hemâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'an*, I-III, Riyad 1989, II, s. 396; Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullah el-Ferra', *Me'âni'l-Kur'an*, Kahire 1989, s. 211, 259; Ebu Abdullah b. Müslim Muhammed b. Kuteybe, *Tefsîru garîbî'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1978, s. 49, 130, 249, 253, 263; Ebu İshak İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbühü*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelbî, I-V, Beyrut 1988, II, s. 44, 315, III, s. 221, 231, 268; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cam'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, I-XV, Beyrut 1988, IX, cüz 15, s. 53, 194, XIV, cüz 29, s. 185; Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki'l-Tenzil ve mînî'l-ekâvîl fi vücûhi'l-te'vîl*, I-IV, Beyrut ts., (Dâru'l-Ma'rife), I, s. 175-176, 281, 522, II, 431, 441, 446; Râgıb el-İsfahanî, *Müfredâtü'l-fâzî'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1997, s. 818. İbnü'l-Esir, kelime olarak nefsin akan kan anlamı üzerinde durur. bk. İbnü'l-Esir, *age*, V, 96.

⁴⁸ Nefsin köpek, tilki yavrusu, yılan gibi hayvanlar şeklinde görüldüğünü ve öldürülemeyeceğini söyleyen, çoğu da V/XI. yüzyılın başlarında yaşayan sufilere ait olduğu görülen sözler, nefsin sıfat değil, kendine özgü bünyesi olan bir varlık olmasıyla açıklanır. Hucvîrî, *age*, 320-321. Ancak bu tür ifadelerin nefsin bazı özelliklerini açıklamaya yönelik sembolik kullanımlar olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Nefsin kadına benzetilmesinin kültürel şartlarına bakıldığında, İslâm tarihinin belirli bir döneminden itibaren kadına bakış değiştiği, kadının şehvet düşkünü, erkeğinse akıl sahibi sayıldığı görülür. İsmail b. Muhammed el-Cerrahî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amma'stehere mine'l-ehâdisi alâ elsinetih-nâs*, I-II, Beyrut 1988, II, s. 15. Emevî dönemine kadar kadınların sosyal hayattaki durumları için bkz. Rifat Hassan, "Women in Muslim Culture: Some Critical Theological Reflections", *Dialogue and Alliance*, Spring-Summer 1995, IX, no. 1, 135. Yazar, aynı satırlarda, İslâm kültüründe kadına olumsuz bakışın Yahudi, Hristiyan, Helen, Bedevî ve diğer kültürlerin İslâmî geleneğe nüfuzuyla oluştuğu kanaatini belirtmektedir. Ebu'l-Ferec'in *Eğani'sine* dayanarak Margaret Smith de benzer ifadeler kullanır. Margaret Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*, İstanbul 1991, s. 154-162. Rabiâtü'l-Adeviyye'ye tepkiler için bk. Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995, 64. Âmir b. Abdi

anlayışları çerçevesinde gelişme göstermiştir⁴⁹. Nefsin bir olduğu. emmâre. levvâme. mutmainne gibi isimlerin. onun sıfatı olduğu kabul edilir⁵⁰.

İlk sufiler. geleneğe uyarak. nefsin tabiatının değişmezliğini ve ölmezliğini vurgularken. ilk tefsirlerde *nefs-i emmâre* [Yusuf 12/53] ifadesi tefsir edilmemiştir. Nefse olumsuz yaklaşım. dönemin sosyal şartlarından başka. naslardaki yoruma açık ifadeler ve nasların o dönemlerdeki yorumlanış şekilleriyle ilgili olmalıdır⁵¹. Mutezile uleması ise nefsin kötülüğü anlayışına sahip değildir⁵².

Sahabe ve Tabiîn'in tavrına uygun olarak ruhun da sonlu veya sonsuz bir varlık olması sufilerin tartışma alanı dışındadır⁵³. Ruh ilk tefsirlerde genel olarak Cebrail (as). vahy. nübüvvet. Kur'an. kelim. mülk. nimet. rızk. rahmet. Hz. İsa'nın ruhu. nefes. beka. rahat ve hayat olarak tefsir edilir⁵⁴. Sözlüklerde de bedene hayat veren nefis olarak tanımlanır⁵⁵. İlk sözlüklerde yer alan anlam varyasyonları içerisinde nefisle ruhu eşitleyenler olması yanında⁵⁶.

Kays'ın. kadının bir nefis olduğunu. kendisini mağlup edebileceğini söyleyerek evlenmemesi. nefsin kadınla benzerlikleri olduğunu kabul ettiğini gösterir. İbn Mübârek. *age*, 221.

⁴⁹ Felsefe geleneği içerisinde olup da konuyu tasavvufi bir muhteva içerisinde ele almayı tercih eden Sinan b. Sabit b. Kurra (ö. 330/) gibi müellifler de vardır. Sinan b. Sâbit b. Kurra el-Harrânî. *Siyasetü'n-nüfus*, thk. Abdülfettah Ahmed el-Fâvî, Kahire 1992.

⁵⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ'u ulûmî'd-din*, İstanbul 1968. III, s. 5; İbn Kayyım, *age*, 226; Mehmed Ali Aynî, *agm.*, 51.

⁵¹ Mü'minin nefsini tenzih eden yaklaşımları bir yana bırakılacak olursa. Sahabe'den itibaren nefsin olumsuz anlamda ele alınma eğilimi olduğu görülmektedir. İbn Mübârek. *age*, 28. 158; Ahmed b. Hanbel. *Kitabü'z-zühd*, trc. Mehmed Emin İhsanoğlu. I-II, İstanbul 1993. I, s. 259. 270. Bu olumsuz yaklaşım zühd döneminde de sürdürülmüştür. İbn Hanbel. *age*, II, 435. 452. Zühd akımlarının devamı mahiyetindeki tasavvufi anlayışlar da bu eğilim içinde şekillenmişlerdir. Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr el-Hakim et-Tirmizî. *Bevâni'l-fark beyne's-sadri ve'l-kalbi ve'l-fuâdi ve'l-lübb*. nşr. Nicola Heer. Kahire 1958. s. 40; Gazâlî. *İhyâ*, III, 5. Tüm olumsuzluğuna rağmen. nefsin Allah'a götüren binek olduğunun altını çizen Ömer b. Abdülaziz gibi zahidler de vardır. İbn Hanbel. *age*, II, 413.

⁵² Söz gelimi Nazzam'a göre nefis bedeni hareket ettiren bir güçten ibarettir ve faildir. bk. Şehristânî. *age*, I, 48-49. II, 340-341; Ebu Rîde. *age*, 108; Ahmed Mahmud es-Subhî. *fî 'l-lîmi'l-kelem*. Beyrut 1985. I, s. 251. Nefsin nurda yüce. hakim. faydalı. cömert ve hayırlı. karanlıkta da cahil. zararlı. sefil. kınanmış ve kötü olduğu görüşünün Mani anlayışındaki anlayışı yansıttığı kaydedilir. bk. Şehristânî. *age*, II, 270.

⁵³ Sufiler mahluk olduğunun ikrarı dışında ruhun mahiyeti hakkında konuşmamayı tercih ederler. Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. nşr. Abdülhalim Mahmud-Tahâ Abdülbâkî Sürûr. Beyrut 1980. s. 67-68; Serrac. *age*, 225-226. 438-439.

⁵⁴ Krş. İbn Abbas. *Tefsîru İbn Abbas el-müsemma sahiyetü Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fî tefsiri Kur'ânî'l-Kerim*. thk. Raşid Abdülmun'im er-Recâl. Beyrut 1993. s. 309. 323-324. 443; İbn Hemâm. *age*, II, 273. 353. 388. II₂. 179. 193; Hasan Basrî. *age*, II, 69. 257. 273. 392; Ebu Ubeyde. *age*, I, 144. 368; İbn Ebî Talha. *age*, 75-76; Mukatil b. Süleyman. *age*, 63-64; Ferra. *age*, 309; İbn Kuteybe. *Te'vîlî müşkili'l-Kur'ân l'İbn Kuteybe*. nşr. Ömer Muhammed Abdülaziz-Abdüssabûr Şâhin. Kahire 1989. 237-239; Zeccâc. *age*, III, 190. 257. 322-323. IV, 100. 368-369. 404; Taberî. *age*, IV, cüz 6. s. 35-36. VIII, cüz 14. s. 77. 177; IX, cüz 15. s. 156. cüz 16. s. 60. XII, cüz 24. s. 9. 49-50. XIII, cüz 25. s. 46; Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî. *Nizhetü'l-kulûb fî tefsiri garibi'l-Kur'ânî'l-azîz*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'âşî. Beyrut 1990. s. 247; Râgıb el-İsfahânî *age*, 369; Zemahşerî. *Keşşâf*. II, 400. 428. 505; III, 128. 419; *age*, II, 271-272.

⁵⁵ Ferâhidî. *age*, III, 291-292; İbn Düreyd. *age*, 526; İbn Manzûr. *age*, VII, 356. 361; Bustânî. *age*, 357; Zebidî. *age*, VI, 407. XVI, 559. Ferâhidî ruhun rûzgâr anlamına gelen *rîh* ile ilgili olduğunu zımnen belirtir.

⁵⁶ bk. Ferâhidî. *age*, III, 270. 291; Zebidî. *age*, VI, 407. XVI, 559. İbn Düreyd ise konunun ihtilafı olduğunu belirtir. İbn Düreyd. *age*, 526. Batı dillerinde her iki kelimeye de aynı anlamın verilmesi. Arap sözlüklerindeki kullanımlarıyla uyusur gözükmektedir. İngilizce'de *spirit* ve *soul*. Fransızca'da da *esprit* ve *âme* kelimeleri her ikisini de karşılar gözükmektedir. bk. Tehânevî. *age*, I, 875-876. Ruha

Mutezile kelâmcıları arasında da aynı eğilimi taşıyanlar olduğu bilinmektedir. Gerçi Mutezile kelâmcıları arasında Ebu'l-Hüze'yl Allâf gibi ruhla nefsi ayıranlar da vardır⁵⁷.

Mutezile kelâmcıları arasında ruh konusunda kayda değer söz söyleyenlerin ilki Nazzâm'dır. Nazzâm'a göre insanın hakikati ruhtur, beden ruhun kalıbıdır ve ruh da nefistir⁵⁸, kendi zatiyla kaimdir. Şehristânî Nazzâm'ı, sözü edilen görüşünden hareketle felsefecilerin tabiiyye fırkasının kanaatlerine meyiletmekle itham eder⁵⁹.

Batı dillerindeki karşılığı *wind, reason, intellect* (İngilizce), *vent, raison, intellect* (Fransızca) olan akıl⁶⁰ üzerinde düşünce tarihinde çokça durulduğu malumdur. Anaxagoras ve Kıbrıslı Zenon'un akla verdiği önem bilinmektedir⁶¹. Akılla kalbin eşit olduğu da ileri sürülmüş, aklın, sahibini helak ya da hapsedici şeylerden koruması nedeniyle bu şekilde adlandırıldığı ifade edilmiştir⁶². Nefsin akılla aynı şey olup olmadığı felsefecilerin tartıştığı bir konu olmuş ve sözlüklere girmiştir⁶³.

İnsanın iç dünyasıyla ilgili olarak kullanılan kelimelerden biri, batı dillerindeki karşılığı *heart, bottom, courage, metathesis* (İngilizce) ya da *coeur, fond, bravoure, métathèse* (Fransızca) olarak verilen kalptir⁶⁴. Sufiler, tıpkı nefis konusunda olduğu gibi, kalbin ne olduğunu irdelemek yerine nitelikleri üzerinde durmuşlardır. Nefsin doğru söylemeyeceğine karşılık, kalbin yalan söylemeyeceği, büyük mutasavvıfların hemen hemen ittifak ettikleri bir konudur.

Aristo'ya göre kalp duyumların merkezidir, duyumlardan hafıza, hayal kudreti, haz ve acı, haz ve acıdan da arzu doğar. Aklın etkin kullanımı mutluluğun yoludur. Mutluluğu elde etmenin bir başka yolu da akli erdemlerdir. En yüksek erdem, teorik aklın geliştirilmesidir⁶⁵. Aristo ve izinden giden filozoflara göre kalp, diğer organlar üzerinde mutlak reistir. Buna göre nefsin ilk olarak bağlı bulunduğu merkez kalptir. Nefis diğer organlarla bağlantıyı kalp

nefis denmesinin sebebi olarak teneffüs etmesi ya da nefisliği gösterilmiştir. İbn Manzûr, VII, 359; Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1985, s. 170.

⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 334-337; Şehristânî, *age*, I, 48-49; Ebu Rîde, *age*, 48, 99-100, 104; Ahmed Mahmud Subhi, *age*, I, 251; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, Beyrut 1983, I, s. 187, 255; Reşid el-Hayyûn, *age*, 177, 296, 396.

⁵⁸ bk. Eş'arî, *Makâlât*, 331, 333-334; *Kitâbü şecerati'l-yakîn*, nşr. Günşi Kastillo, Madrid 1987, s. 382-386; Bağdadî, *el-Fark*, 68, 135, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 51, 98-99, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut s. 1981, 335; Şehristânî, *age*, I, 48-49. Gerek Eş'arî ve gerekse Bağdadî, *el-Fark* adlı eserinde Nazzâm'ın bu görüşleriyle Râfıza'dan Zürkân ve Hişamiye'nin kurucusu Hişâm b. el-Hakem'in etkisi altında kaldığını iddia eder. Ahmed Subhi de Nazzâm'ın hareketi sağlayan şeyi nefis olarak tanımladığını ekler. Ahmed Mahmud Subhi, *age*, I, 250-251. Ayrıca bk. Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 254-255; Ebu Rîde, *age*, 44-45, 48, 99-100, 105. Horovitz ve Horten, Nazzâm'ın, ruhun bedene tedahülü görüşünü Stoacılar (Ravâkiyyun) aldığını ileri sürerlerken, yine Horten, ruhların bir cins olduğu görüşünü Hintlilerden aldığını iddia etmiştir. bk. Ebu Rîde, *age*, 102, 107, 158. Ayrıca bk. Günaltay, *age*, 227-228. Mutezile'den Hayyât da Nazzâm'ın, ruhların bir cins olduğu görüşünde olduğunu doğrular. bk. Hayyât, *age*, 79.

⁵⁹ Şehristânî, *age*, I, 48-49.

⁶⁰ Tehânevî, *age*, 1194-1201.

⁶¹ Şerif, agm, 107-108, 131-132.

⁶² Kelime anlamı itibariyle bırakmamak üzere kuvvetle tutmak demek olan akıl, devenin ayağının bağlanması, kadının saçını bağlaması, kişinin dilini yalan, yanlış ve çirkin sözlerden uzak tutması, düşünce, düşünme faaliyeti, anlayış gibi anlamları da içerir. krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, IX, 327-330; İsfahânî, *age*, 578-579; Bustânî, *age*, 631; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğu*, 431. İbn Manzûr, *age*, IX, 326.

⁶³ Bustânî, *age*, 631.

⁶⁴ Tehânevî, *age*, II, 1334-1340.

⁶⁵ Şerif, agm, 126-127.

aracılığıyla kurar⁶⁶. Kalbin değişkenliği hemen hemen her kesim tarafından vurgulanmıştır⁶⁷. Kalple akıl arasında da sıkı bir ilişki vardır⁶⁸.

C. Nefsin Fizyolojik Olarak Tanımlanması

Nefsin tarifinde belirtilen şey, onun mahiyeti ve cevheri yönünden tanımlanması değil, nefsi bulunan cisme izafe edilmesi yönüyle tanıtılmasıdır. Çünkü nefis lafzı, ona ancak bu izafe ediş yönüyle verilir. Bu nedenle nefsin tanımlanmasına cisim de alınmalıdır⁶⁹. Taoizm ve Konfüçyanizm tarafından temsil edilen Çin düşüncesi, pratik akla önem vermesi dolayısıyla, ancak Budizm'in Çin'de yayılmasıyla metafizik konulara yönelebilmıştır⁷⁰.

Hint öğretileri içinde nefsi, fiziksel gerçekliği dışında kabul etmeme eğiliminde olan akımlar vardır⁷¹. Eski Yunan felsefesinde ilk filozoflar nefis ya da ruhu maddi unsurlarla açıklamışlardır⁷². Atomcu filozof Demokritus'a göre de ruh bedene yayılan küre şeklindeki atomlardan ibarettir⁷³. Genel çizgileri içinde Democritus'un atomcu görüşünü izleyen Epicuroşçu filozoflara göre de nefis ölümsüz değildir, bedenle birlikte yok olur⁷⁴. İslâm

⁶⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Razî, *Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu kuvvâhümâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Masûmî, Tahran 1968, s. 51.

⁶⁷ Kalp kelimesinin kök anlamında değişkenlik olduğu sözlüklerin de vurguladığı bir husustur. Ferahidî, *age*, V, 170-171; İbn Düreyd, *age*, I, 373; İsfahânî, *age*, 681; Zebidî, *age*, IV, 68-70. Ferahidî kelimeyi kabul etme anlamını da içinde taşıyan لَبَّى kökü altında verip sonrasında takma isim anlamındaki lakap ifadesine geçerken, İbn Düreyd, belirme, bitme, sebze, ot yeşillik anlamlarını taşıyan لَبَّى kökü altında alır. Kabul etmedeki tutum, lakap takmadaki isim değişimi olguları dikkat çekicidir. Sözlüklerde yer alan anlam varyasyonları arasında kalbin, öz anlamına geldiği de görülür. Ferahidî, *age*, V, 171; İbn Düreyd, *age*, I, 373; İbn Manzur, *age*, XI, 271; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 519; Zebidî, *age*, IV, 70.

⁶⁸ Mücahid, *age*, 615; Ferrâ, *age*, 344. İbn Abbas ve İbn Zeyd'in, Kur'an'daki ifadelerle uyarak kalbi akleden bir varlık olarak aldıkları görülür. Taberî, *age*, XIII, cüz 26, s. 177-178. Ferrâ kalbi doğrudan doğruya akılla eşitler. Zeccâc da Kur'an'da yer alan kalp sahibi olma ifadesini anlamak olarak almıştır. Zeccâc, *age*, V, 48. Aklın kalple bulunan bir nur ya da kalbin kendisi olduğu belirtilmiştir. Akıl natık nefsin kuvveti olarak da tanımlanmıştır. Buna göre aklın nefsi natıkaya zıt olduğu ve gerçek failin nefis olduğu söylenmiştir. Nefis ve zihne de akıl denmiştir. Bir görüşe göre de akıl, yeri baş olan, eşyanın hakikatini kavramaya yarayan güçtür. Örnek için bk. Bustanî, *age*, 631. Ayrıca bk. İbn Manzur, *age*, IX, 326; Bustanî, *age*, 631. Ferahidî de devenin en iyisi, bir şeyin özü anlamlarında aldığı lübbü ilk olarak kişinin kalbindeki akıl olarak tanımlar. Ferahidî, *age*, 316-317. İbn Düreyd de iyileşme, rutubet gibi anlam taşıyan لَبَّى kökü altında alarak akıllı olmak anlamını verir. İbn Düreyd, *age*, I, 76. Aklın kalple eşit olduğu daha sonra da ileri sürülmüş, aklın sahibini helak ya da hapsedici şeylerden koruması nedeniyle bu şekilde adlandırıldığı bildirilmiştir. İbn Manzur, *age*, IX, 326. Ayrıca bk. Zebidî, *age*, IV, 184 vd.

⁶⁹ Tehânevî, *age*, II, 1399 vd.

⁷⁰ Howard D. Diddsbury, "İslâm Öncesi Çin Düşüncesi", trc. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, s. 65-74.

⁷¹ Heterodoks Carvaka öğretisinde nefis, sezgiyle karakterize edilen fiziki beden dışında bir anlama sahip değildir. Budizm'e göre de Atman, dolayısıyla, insan bedeninde ölümsüz bir ruh yoktur. Budizm'in Hinayana Okulu da Tanrı'yı ve nefsin gerçekliğini reddeder. Abdülkadir, *agm*, 46-47, 50, 52. Atman'la nefis (âme, moi) arasında Massignon da bağlantı kurar. Yazar, kalbi *manas*, ruhu da *purusha* kelimeleriyle karşılar. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1954, s. 92.

⁷² Thales Homeros'un Okyanus'uyla bağlantılı olarak insan nefsinin suya, öğrencisi Anaximandros maddeye, Herakleitos ve tenastihü kabul eden Empedokles ateşe, Anaximenes ve Apolloniali Diogenes havaya bağlar. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1990, s. 149; Şerif, *agm*, 97-100, 106, 108-109.

⁷³ Şerif, *agm*, 109-110.

⁷⁴ Şerif, *agm*, 132.

öncesi Araplar arasında, insan ruhunun havaya benzer, yani nefesle özdeş bir cevher olduğuna inanılıyor. nefis kelimesi bizzat insanın kişiliği anlamına geliyordu⁷⁵. Mutezile içinde de nefis maddî bir varlık olarak tarif edenler vardır⁷⁶. İbn Ravendî'nin de Democritus etkisi altında ileri sürülür⁷⁷.

Aristo'ya göre nefsin üç kuvveti vardır: Nebatî, hayvanî, natık. Nebatî nefislerin fonksiyonları beslenme, büyüme ve üreme, hayvanî nefislerin fonksiyonları nebatî nefislerinkine ek olarak duyarlılık, arzu ve hareket. insan nefsinin fonksiyonları ise bütün bunlarla birlikte akıldır⁷⁸. Bu anlayışın İslâm Felsefesi'nde İbn Sina⁷⁹ ve İhvan-ı Safâ'yla⁸⁰ karşılığını bulduğu bilinmektedir. Fahreddin Razî de tek olan nefsin, görme, işitme, koku ve tad alma, dokunma özelliği gibi duyularla, hayal etme, düşünme, hatırlama, bedeni yönetme ve ıslah etme gibi insani fiilleri icra ettiğini kabul eder⁸¹.

Yunan Felsefesi'nde de Kynikler ve Septikler, ahlakî veya metafizik meselelerde akıl yürütme ve bilgi edinmenin imkânsızlığını ileri sürerek, bu tür konularda tamamen kayıtsız kalma gereğini iddia etmişlerdir⁸². Duyu ötesi bilgileri kabul etmeyen materyalistler (dehriyyûn), deney kapsamına alınamadığı için Allah'ı ve ruhu inkâr ederler⁸³. Tabiatçılar (natüralistler) ruhu "*kokma ve çürümeden uzak saf kan*" ve "*tabii sıcaklık*" olarak kabul eder ve hayattan ibaret sayar⁸⁴. Doğrudan deneyle elde edilemeyen her tür bilgiyi metafizik ve teolojik sayan pozitivistler ve izleyicileri ruhun bekasını kabul etmemişlerdir⁸⁵. Konuya biyolojik yaklaşımların zaman zaman ateist bir temele oturduğu Modern Çağ'da ise, ruh ve nefis gibi kavramlara yer verilmediği görülür⁸⁶.

III. KULLANILAN METOTLAR VE KARŞILAŞILAN GÜÇLÜKLER

Günümüzde tasavvuf sahasında yapılan çalışmalar genellikle tarih metotlarıyla yürütülmektedir. Ancak mistik tecrübe alanı olan tasavvuf ile ilgili araştırmaların yalnızca

⁷⁵ Bu kanaate, soluğu kesilen insanın ölmesinden vardıkları anlaşılıyor. İntikamı alınmayan bir maktûlün baykuş kılığında içecek istediği inancı, ruhun ölümden sonra da yaşadığı inancının var olduğunu gösterir. Şeyh İnyetullah, "*İslâm Öncesi Arap Düşüncesi*", trc. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 156.

⁷⁶ Mutezile'den Esamm nefsi tamamen maddî bir unsur kabul eder. Ebu Bekr b. Esamm'a göre nefis bedeninin kendisinden başka bir şey değildir. Mutezile'den ruhun saf kan olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Eş'arî, *Makâlât*, 331, 334-337; Reşid el-Hayyûn, *age*, 396. Hişâm el-Fuâtî ruh ve bedenini, insanı insan yapan arazlar olduğunu savunmuştur. Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, Bâbü't-tevhid ve'l-adl, 310, 315'den Hayyûn, *age*, 209. Bîşr b. Mu'temir'de de benzer bir görüş vardır. Eş'arî, *age*, 334-335; Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 187.

⁷⁷ Günaltay, *age*, 224 vd.

⁷⁸ Günaltay, *age*, 200 vd.; Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997, 64; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, 123-124; Şerif, agm, 125-126; Hüseyin Atay, "Nefis", *AÜİFD*, c. XXXVII, Ankara 1997, 1-58, s. 5-10.

⁷⁹ Günaltay, *age*, 234 vd.; Dağ, agm, 342-373; Altıntaş, *age*, 130-138; Durusoy, *age*, 85-161; Atay, agm, 17-18.

⁸⁰ Koç, *age*, 154.

⁸¹ Razî, *age*, 29.

⁸² Şerif, agm, 130-131.

⁸³ Gazalî, *el-Munkiz mine'd-dalâl*, trc. Ahmet Subhi Furat, İstanbul 1978, s. 48.

⁸⁴ İbn Kayyım, *age*, 176.

⁸⁵ S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, 213-217.

⁸⁶ Bk. Erol Göka, *Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler*, Ankara 1996, s. 59-77. Günümüzde ruh yerine zihin kelimesinin tercihine örnek için bk. Shaffer, *age*, 15-16. Müellif kişinin tanımı içerisinde de bedeni boyut yanında, zihni boyuta yer verilmesi gerektiğini söyler, *age*, 92-96.

tarih metotlarıyla yapılması arzu edilen sonucu vermekte yeterli değildir. Esasen, ilmi çalışmalarda bir metot çağı olan günümüzde tasavvuf sahasında da yeni metot arayışları gözlenmektedir. Bugün için tarih metotlarından başka, din bilimlerinin metotlarından da yararlanarak yeni sentezler oluşturulabilir.

Çalışmanın bir şahısla sınırlandırılması, tarih metotlarını gerekli kılmaktadır. En azından, nefis kavramının Muhasibî'nin dilinde aldığı şekli ortaya koyabilmek için, onun hayatındaki temel noktaları bilmeye ihtiyaç vardır. Bunu sağlayabilme yolunda müellifin yaşadığı dönemin siyasi, kültürel ve sosyal özellikleri ve bu ortamın düşünce ve ruh dünyasındaki yankıları, öncelikle tarih incelemeleriyle ortaya konabilir⁸⁷. Bu metodun, kavramla ilgili bazı yaklaşımlardaki etkileri aydınlatmada katkıları olacağı da şüphesizdir. Bu metot, çalışmamızın temelini oluşturmaktadır, ancak tek başına yeterli değildir.

Çalışmada, daha önce yapılan incemelerin hemen hemen tamamından farklı olarak müellifin hayatı, nefis ve ilgili kavramlar çevresindeki görüşlerini etkileyen düşünce ortamının tespitinde farklı bir metoda öncelik verilmiştir. Bu metot, din bilimlerin alanında *yorumlayıcı sosyolojik metot* denen metotla örtüşmektedir. Böylelikle günümüzde halen tam olarak çözülememiş olan tasavvufî düşüncenin teşekkülü meselesini anlama ve açıklama ihtiyacına bağlı olarak, müellifin, görüşlerini kimlere karşı, kimlerden etkilenecek ve nasıl ortaya koyduğu tespiti çalışılmış ve çözmeye çalıştığı temel sorulara nasıl cevap aradığı anlaşılmaya gayret edilmiştir.

Yer yer başvurulmuş bir metot da müellifin düşünce eksenini anlama ve açıklamaya yönelik olarak, ifadelerindeki problemleri yine kendi eserleri doğrultusunda çözme yoludur. Bu da günümüzde din bilimlerinin *yorumlayıcı psikolojik metot* dediği metoda karşılık gelen bir usuldür.

Çalışmanın kavramsal çerçevesini oluşturmak amacıyla semantik ve linguistik metottan da istifade yoluna gidilmiş, çalışma bütünlüğünün zedelenmemesi için sınırlı oranda temel kavramların etimolojisine inilmeye çalışılmıştır. Bu cümleden olmak üzere, müellifin yaşadığı dönemin öncesinde, o dönemde ve sonrasında İslâm kültür ve medeniyeti içinde yer alan düşünce akımlarına mensup zahidler, sufiler, kelâmcılar, mütercimler, müfessirler ve hadis şarihleri yanında ilk dönem sözlük musannıflarının da eserlerine başvurulmuştur. Böylece benzerlikler, zıtlıklar ve çatışmalarla, müellifin ileri sürdüğü bazı görüşlerin hedefi olan akımlar tespit edilmeye çalışılmış, böylelikle, incelemenin bütünlüğü içerisinde, nefis çevresindeki görüşlerin kronolojisi de verilmek istenmiştir.

Çalışmanın oluşturulması sırasında karşılaşılan bazı güçlükler birkaç grupta ele alınabilir.

1- İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinin Tespitinde Karşılaşılan Güçlükler:

a) Tasavvufî düşüncenin teşekkül dönemlerinde yaşamış olan sufilerle ilgili kaynakların yeterli olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Buna bağlı olarak Muhasibî hakkında bilgi veren kaynaklar da onun çağına kadar uzanamamaktadır. İbn Kuteybe gibi tarihen Muhasibî'ye yakın müellifler bile onu eserlerine almamışlardır. Hicrî III. yüzyılda yaşamış olan Muhasibî hakkındaki bilgilerimiz daha çok IV. yüzyıldan günümüze gelen kaynaklara dayanmak durumundadır. Bunları şöyle tahlil etmek mümkündür:

İslâm kültürünün bilinen en eski ansiklopedik biyografi kitabı olan İbnü'n-Nedîm'in (ö. 384/994) *Fihrist*'inde Muhasibî ile ilgili fazla bilgi yoktur.

⁸⁷ Dolayısıyla hayatı noktasında gerekli bilgiye sahip olmamanın, müellifin tasavvufî düşüncesinin nasıl kurulduğuna bir katkı sağlamayacağını ileri süren anlayışların isabetli olmadığı ortadadır. Bu anlayışın bir örneği için bk. Şahin Filiz, "Klasiklerimiz 'er-Riâye li hukûkillah'", *Tasavvuf*, (Ankara 1999), sy. 2, 137-149, s. 138.

Serrâc'ın (ö. 378/988), *Luma*'ı, Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Ta'arruf*'u ve Ebu Talib Mekki'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-kulüb*'u Muhâsibî hakkında bilgiler içerdiği bilinen en eski kaynaklardır. Yer yer Muhâsibî'den söz etmekle birlikte hal tercemesini bir bütün olarak ele almazlar, ancak sonraki kaynaklara yansımayan sözleri ve hayatı hakkındaki bazı bilgileri içerirler. Bunlardan *Kütü'l-kulüb*'un, Muhâsibî'nin hadisçilerle çekişmesine yer verirken İbn Hanbel'le karşılıklı konuşmasına temas etmesi bir yenilik sayılabilir.

Günümüze gelen en eski sufi tabakâtı olan Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakâtü's-sufiyye*'si Muhâsibî'nin hal tercemesine yer veren mevcut en eski sufi tabakatıdır. Ancak eserde Muhâsibî'nin ilmî kişiliğine dair ifadeler bir-iki cümleyi geçmez. Çoğunlukla sözlerinden nakillere yer verilmiştir.

Muhâsibî hakkında en kapsamlı bilgi, Ebu Nuaym İsfahânî'nin (ö. 430/1038), *Hilye*'sinde yer alır. Muhâsibî'den söz eden eserlerin çoğu ondan istifade etmişlerdir. Hayatı ve görüşleri bu kitapta genişçe nakledilir. Eserin Muhâsibî ile ilgili en önemli kaynakları, Cüneyd ve İbn Mesrûk rivayetlerinden derlenmiş olan Ebu Cafer el-Huldî'nin *Câmi'u'l-hikâyât*'ı ve Ebû Saîd b. el-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ı olarak gözükmektedir. Her ne kadar bu eser bilhassa hadis çevrelerince güvenilir sayılmıyorsa da, zahid ve sufi tabakât kitaplarının ilkleri sayılan ve elimizde bulunmayan bu iki eserden rivayetleri, *Hilye*'nin Muhâsibî hakkında bir kaynak olarak değerini artırmaktadır⁸⁸. Ancak Ebu Nuaym'ın metoduyla ilgili olabileceği akla gelen, Muhâsibî'nin İbn Hanbel'le arasında geçen kavgalara yer vermemiş olması önemli bir eksiklik olarak göze çarpar.

Hatîb Bağdâdî'nin (ö. 463/1070) *Târihu Bağdâd*'ı, *Hilye*'den sonra gelen en önemli kaynaktır. Sonraki kaynaklar bilgilerini önemli ölçüde *Hilye*'den alan bu tarih kaynağına dayandırırılar. Onu *Hilye*'den farklı kılan taraf, İbn Hanbel'le çekişmelerine yer vermesidir. Sem'anî'nin (ö. 561/1165) *Ensab*'ı genellikle Bağdâdî'nin tekrarı mahiyetindedir. Zehebî'nin (ö. 748/1347) *Târihu'l-İslâm, İber ve Mizânü'l-itidâl* adlı eserlerindeki bilgiler çoğu yerde Hatîb Bağdâdî'ye dayanmakla birlikte, Muhâsibî'nin İbn Hanbel'le muhavere hakkında eldeki diğer kaynaklarda yer almayan bilgilere yer vermesi bu eserin değerini artırmaktadır. Ayrıca Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî'nin *Tabakâtü'n-nüssâk*'ından direkt alıntıları da vardır. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*'sında çoğunlukla Hatîb Bağdâdî'ye dayandığı anlaşılan Sübkî (ö. 771) ise, Şafiî mezhebinden olması dolayısıyla Muhâsibî hakkında bazı bilgilerde abartıya başvurmuş görünmektedir. Şafiî ulemasının tanıtıldığı bir eser olması açısından, Muhâsibî'nin tarihte algılanış biçimlerinden birini yansıtmaları açısından önemlidir.

Selefi ve Sünnî çevrelerin, hal tercemelerini verdiği sufilere saygı duydukları Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Risâle*'sinde Hâris Muhâsibî'nin hayatına yer verilmiş olması, onun Kur'an ve Sünnet'e uyma konusundaki titizliğini gösterir. Hucvîrî (470/1077) *Keşfu'l-mahcûb*'unda onun bilhassa rıza çevresindeki görüşleriyle ilgili geniş bilgi verir. Attâr'ın (ö. 627/1229) *Tezkire*'si de Muhâsibî'nin ilk kaynaklarda yer almayan bazı sözleriyle ilgi çekici bir eserdir.

Muhâsibî hakkında bilgi veren diğer eserlerin zikrine gerek yoktur. Bu kısa malumat, kaynakların, Muhâsibî'nin düşünce çizgisinin hayatıyla irtibatlandırılması konusundaki yetersizlikleriyle ilgili fikir vermiş olmalıdır.

b) Tasavvufî düşüncenin tabiatı da tasavvuf çalışmalarının önünde önemli bir güçlük olarak durmaktadır. Tasavvufun özü itibarıyla kişinin iç dünyasıyla ilgili bir duyuş ve düşüncü alanı olması, tasavvuf tarihiyle ilgilenen kişiyi yalnızca metinlerle uğraşmaya itmektedir. Genel metinlerden başka, mülakat ve anket metinleri dışında doğrudan gözlem metodu, ancak günümüzle ilgili araştırmalar için geçerli olabildiğinden, tarihte gözlem yapma veya tam anlamıyla doğru bir kurgulama imkânı yoktur. Üstelik din bilimleri tarafından da

⁸⁸ Ebu Nuaym İsfahânî'nin *Hilye*'sinin, sözlü ve yazılı rivayetleriyle ele alınması, başta sözü edilen iki eser olmak üzere, bazı kayıp eserlerin kısmen de olsa ortaya çıkmasını sağlayabilir.

dile getirilen mistik tecrübenin ifade edilemezliği gerçeği⁸⁹, mistik tecrübenin kendisiyle ifade biçimlerini birbirinden ayırmayı gerektirmektedir. Bu durum konuya, kelâm ve fıkıh gibi, spekülâtif düşünce ya da pratik hayatın somut kurallarıyla uğraşan bilim dallarından farklı bir boyut getirmektedir. Tasavvufa dair eser yazan bir müellifin yazdıkları, iç dünyasını tamamen yansıtmakta yetersiz kalabileceğinden, iç dünyayla ilgili bir konuda yalnızca metinlere dayanmak zorunda kalan tasavvuf tarihçisinin de diğer ilim dallarının mensuplarına oranla daha dikkatli bir dil kullanması gerekmektedir.

c) İlk dönemlerde yaşamış olan müelliflerin eserlerinde de problemler bulunabilmektedir. Genel sınıflamada Tasavvuf Dönemi diye adlandırılan “Klasik Dönem” müelliflerinin çoğunun hayatı, sosyal çevresi ve tahsili hakkında yeterli bilgi bulunmaması yanında, eserlerinin tamamının elde olmaması da, bir şahsiyetin görüşlerinin bütünü hakkında kesin karar vermeye engel olmaktadır. En azından Hakîm Tirmizî’ye kadar yaşayan ilk dönem müelliflerinin, sonraki dönemlerde yaşayan bazı sufiler gibi eserlerini bizzat listelediklerine dair bir bilginin elimize ulaşmamış oluşu da hesaba katılacak olursa, şüpheli bir eserin müellife aidiyetinin tespiti daha da zorlaşmaktadır.

Üstelik bazı eserlerde, tüm eserlerin genel havasına uygun düşmeyen ifadeler yer alabilmektedir. Bu ifadelerin müellife ait olma ya da olmama ihtimaline kesin bir cevap verebilmek kolay olmamaktadır. Eserlerin müellif nüshalarının elimize ulaşmaması yanında, müstensih tasarrufları da konuyu çıkmaza sokabilmekte, zaman zaman eserin bütünüyle o müellife ait olup olmadığına karar verme zorluklarına yol açabilmektedir. Özellikle eserleri kendi kalemıyla değil, müridlerinin kaydetmesi sonucu tasnif edilmiş olan sufilerin görüşlerini gün yüzüne çıkarabilmek daha zordur. Ayrıca bir müellifin eserlerindeki genel görüşlerle, tabakat kitaplarında nakledilen görüşleri çelişkili olabilmektedir.

Özetle, tasavvuf tarihinin erken dönemlerinde yaşamış sufilerden herhangi birinin görüşlerini tam olarak ortaya koymak oldukça zordur. Belki de o sufinin çevresinde oluşan bir kültürden söz edilebilir. Dolayısıyla müellifimizin eserleri ve sözlerindeki görüşler bütününe doğrudan doğruya “*Muhasibî’nin görüşleri*” denmesi yerine, bunların “*Muhasibî çevresinde oluşan kültür*” olarak adlandırılması daha ihtiyatlı ve doğru bir yol olmalıdır.

2. Kavramlarla İlgili Güçlükler:

İlk dönem tasavvuf düşüncesinde kavramlar henüz oturmamış olduğundan metinlerde karşılaşılan bazı kavramların tam bir açıklığa kavuşturulmasında zorluklarla karşılaşilmektedir. Dolayısıyla bazen sözlük anlamında *kişi*, bazen de tasavvuftaki özel anlamı olan *kişinin eğilimlerine yönelen iç gücü* ya da genel anlamda *kişinin eğilimlerini* anlatmak için kullanılmakta olan *nefis* kelimesinin, bazı durumlarda hangi anlamıyla kullanıldığına karar vermek güçleşmektedir.

Öte yandan, yukarıda da belirtildiği gibi, nefsin sözlük anlamından başka metafizik, psikolojik ve fizyolojik olarak algılanması da dikkate alınırsa, genel olarak bu kavram üzerindeki çalışmanın güçlüğü takdir edilecektir. Konuya Muhasibî açısından bakıldığında, müellifin nefsi, Arapça’daki mantığına uygun olarak zaman zaman *kişi* anlamında kullanması, nerede tasavvufî terim, nerede *kişi* ya da kendi anlamında ya da nerede fizyolojik, nerede psikolojik olarak ele alındığının tespitini zorlaştırmaktadır.

3. Kanaatimizce bu tür bir çalışmanın verimli olabilmesi, beş aşamalı bir projeyle mümkün olabilir: a) İncelenen dönem ya da kişinin genel anlayışı içinde belli bir kavramın yeri ve öneminin tespiti. b) Bu dönem ya da kişiye etki eden birinci derecedeki faktörler ve sonraki yakın döneme etkileri ve etki yollarının tespiti. c) Bu kavramların diğer kültürlerdeki karşılıkları d) Tüm bu görüşlerin tasavvuf ve düşünce tarihine etki yolları. e) Bilhassa

⁸⁹ Hökelekli, *age*, 321-322.

tasavvufun psikolojik yönüyle ilgili kavramların modern psikoloji anlayışlarıyla karşılaştırılması.

Hemen her biri bir tez olabilecek bu beş ana başlığın tamamının bu çalışmada ele alınabilmesi mümkün değildir. Ağırlıklı olarak ilk iki maddedeki adımların incelenmesinden başka, bir parça dördüncü maddeye atıflar yapmak mümkün olabilmektedir. Üçüncü adım, Giriş içerisinde oldukça sınırlı olarak ele alınmıştır. Beşinci adım farklı noktalara dikkat harcamayı gerektirdiğinden kapsam dışı bırakılmıştır.





BİRİNCİ BÖLÜM

HARİS MUHASİBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

I. HARİS MUHASİBÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ SAHSİYETİ

A. Muhasibî'nin Yaşadığı Dönemde İslâm Dünyası

1. Siyasî Durum

Muhasibî'nin yaşadığı III/IX. Yüzyılda, Kuzey ve Doğu Asya'da Tang Hanedanı'nın (618-957) hakim olduğu¹ ve Taoizm'in resmî din kimliği kazandığı Çin İmparatorluğu ile Türklerin kurduğu Karluk Devleti vardı². Avrupa'nın en büyük devleti Roma Cermen İmparatorluğu'ydu. Asya'nın batısında Doğu Roma ya da diğer adıyla Bizans İmparatorluğu bulunuyor. iç kargaşalıklar ve İslâm devletleriyle de çarpışmalar yüzünden gitgide zayıflıyordu. Yıkılmış olan İran-Sâsânî İmparatorluğu, kültürel hayatini sürdürme mücadelesi veriyordu. Arap milliyetçiliğine karşı geliştirilen Şuubiyye hareketi bu çabaların göstergesi sayılagelmıştır. Abbasî bürokrasisinde hakim olan bu unsurlar zaman zaman siyasî otoritenin tasfiyesine uğramaktan da kurtulamamıştır³.

Bu yüzyılda İslâm dünyasında en büyük devlet Abbasî devleti idi. Emevîlerin hükümlanlığına son veren ve 132/750 yılından itibaren tarih sahnesine çıkan Abbasîler'in İslâm İslâm dünyasındaki en güçlü rakibi, Emevî hanedanına mensup Abdurrahman b. Muaviye b. Hişam b. Abdülmelik tarafından 138/756 yılında kurulan Endülüs Emevîleri'ydı⁴.

Konjonktür gereği Endülüs Emevîlerinin komşusu olan Fransızlar Abbasîler'le, Abbasîlerin komşusu olan Bizans İmparatorluğu da Endülüs Emevîleri'yle ittifak halindeydi⁵. Abbasî hükümdarı Harun Reşid (170-193/786-809) ile Emevî hükümdarı I. Hakem (180-206/796-822) arasındaki siyasî ve diplomatik mücadele, daha Halife Mehdî (158-170/775-786) zamanından itibaren başlayan Charlemagne'la (768-814)⁶ yakınlaşma, Halife Reşid zamanında Bizans ve Endülüs'e karşı ittifakla yeni bir boyut kazanmış, Charlemagne'ın 800 yılında Papa'nın elinden İmparatorluk tacını giymesinden sonra gelişerek devam etmiştir⁷. Emevî döneminin aksine bu dönemde iki İslâm devletinin varlığı, siyasî birliğin parçalanması olarak değerlendirilmektedir⁸.

Abbasî devletinin tarihi, halife Mütevekkil'e kadar olan dönem (132-232/750-847) ve Mütevekkil ve sonrası dönem (232-656/847-1258) olmak üzere ikiye ayrılır⁹. Abbasîlerin

¹ T. W. Arnold, *İntihar-ı İslâm Tarihi*, trc. Hasan Gündüzler, İstanbul 1982, s. 297.

² Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1986, III, s. 329.

³ 187/803 yılında Harun Reşid tarafından iktidardan uzaklaştırılarak servetleri müsadere edilen Belhî Bermekî sülalesi bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Bk. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, W. Barthold-M. F. Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1984, s. 44-45; Algül, *age*, III, 275-277; *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 1992, III, s. 143.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Algül, *age*, III, cilt; *Büyük İslâm Tarihi*, III, cilt.

⁵ Algül, *age*, III, 448.

⁶ 768 tarihi Charlemagne'ın Frank kralı olduğu tarihtir. 476 yılında çökmüş olan Batı Roma İmparatorluğu'nu yeniden diriltmek isteyen Papa, Avrupa'nın en güçlü hükümdarı olmasından dolayı ona imparatorluk tacını giydirmiştir. Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar Tarihi*, Ankara 1996, V, s. 37.

⁷ Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş-A. Turan Aslan-Hamdi Aktaş, İstanbul 1992, III, s. 48.

⁸ Köprülü, *age*, 140.

⁹ Algül, *age*, III, 241.

özellikle ilk döneminde Bizanslılarla mücadele bütün hızıyla devam etmiştir. Çalışmamızı ilgilendiren zaman dilimi ilk dönemin sonlarıyla ikinci dönemin başıdır.

Halife Mansur dönemi (136-158/754-775), tasnif ve telif faaliyetlerinin başladığı, Mehdî dönemi de halkın yaralarının sarıldığı ve fakirlerin sevindirildiği bir dönem olarak ün kazanmıştır¹⁰. Devletin en geniş sınırlarına ulaştığı Harun Reşid dönemi (170/193-786-809), Abbasi devletinin refah çağı olarak bilinir¹¹.

İmam Malik'in Halife Mansur'un hal'ine fetva vermesi, halifeyi kıyas tarafını tutan Irak fakihlerine yaklaştırdığı ileri sürülür. Fakihlerin hadis ve rey ehli diye ikiye ayrılması da buna bağlanır¹². Bu tercih, Abbasi devlet adamlarının Mutezile gibi reye aşırı derecede önem veren mezhepleri desteklemesinin ilk adımı olarak düşünülebilir.

Harun Reşid'den sonra yaşanan Emin-Me'mun çekişmesinde, Şuubiye hareketlerinin sonucu olarak Arap-Acem mücadelesinin etkilerinden söz edilir¹³. Me'mun'un galibiyeti İranlı unsurların zaferidir¹⁴. Muhâsibî'nin ilk eserlerini, bazı zahid gurupların yeni tasavvufî görüşler ortaya koyarak ekolleşme eğilimi sergiledikleri bu dönemde yazmaya başladığı tahmin olunabilir.

Bu dönemde devlet içinde Araplar ve Horasanlılar etkili olmaya çalışıyor, bunlardan Arapları, Mudarlılar, Yemenliler ve Rebialılar oluştuyordu. Mu'tasım zamanında Türkler ve Mağriblilerden başka ehl-i zimmenin de bu yapıya dahil olduğu görülür¹⁵. Annesi Türk olan Mu'tasım'ın Türk unsuru ön plana çıkarması, Arap memurların işine son verilmesine yol açmıştır¹⁶. Bu dönem, aynı zamanda zındıklığın ve Mani ilkelerinin sarayda etkili olduğu dönem olarak kabul edilmektedir¹⁷.

Abbâsîlerin Haşimîlerle çekişme halinde olmaları ve Hz. Ali'nin torunlarını kendilerine rakip olarak görmeleri¹⁸ sebebiyle, Seffah ve Mansur Hz. Ali evladına karşı acımasız bir tutum sergilerken, Halife Mehdî bu tutumu nispeten yumuşatmıştır¹⁹.

Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde yaşanan Mihne'de, Mutezile karşısında hadis ve eseri temsil eden ulemanın takibata uğradıkları bilinmektedir. Me'mun'un bu tavrı yanında, 201/817 yılında Hz. Ali soyundan gelen ve devletin İran nüfuzundan kurtarma

¹⁰ Algül, *age*, III, 247, 253.

¹¹ *Büyük İslâm Tarihi*, III, 143.

¹² Köprülü, *age*, 148-149.

¹³ Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 489-494; Köprülü, *age*, 137-138; *Büyük İslâm Tarihi*, III, 212; Algül, III, 293-294. Şuubiye hakkında yorumlar için bk. Barthold-Köprülü, *age*, 15, 98-101, 137. Bağdat'ta bazı karışıklıklara sebep olan Ayyârlar'ın, Emin-Memun mücadelesinde önemli rolleri olduğu görülür. Bk. Köprülü, *age*, 157-158.

¹⁴ Köprülü, *age*, 137-138; Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 229. Hatta Reşid ve Me'mun döneminde İran kültürünün Bağdat'taki giyim zevkini bile etkilediği, bir İran başlığı olan *kalansivenin* moda haline gelmesinden de anlaşılır. Bk. Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 266.

¹⁵ Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 228. Her halifenin önem verdiği etnik unsur farklı olmuştur. Mansur, Mudarlı ve Yemenlilerden çekinirken, Me'mun Şamlılar'a iyi gözle bakmamış, Yemenlilere karşı Kayşlılar'ı desteklemiştir. Bk. Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 94.

¹⁶ Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 229. Yazar, Mutasım'ın sonradan Türkler'e güvenmekten dolayı pişmanlık duyduğunu belirtir. II, 505-510. Samarra şehrinin Türkler'in yerleşimini sağlamak için bu dönemde kurulmuş olması da Türklerle ilgili politikanın boyutlarını göstermeye yeterlidir. Köprülü, *age*, 111.

¹⁷ Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 422.

¹⁸ Algül, *age*, III, 241, 264.

¹⁹ *Büyük İslâm Tarihi*, III, 112-113. Ancak Hz. Ali'nin torunlarıyla işbirliği yaptığı için Mehdî tarafından hapse atılan Yakub b. Davud, Harun Reşid döneminde hapisten çıkabilmiştir. Algül, *age*, III, 255.

yolundaki gayretleriyle tanınan Ali er-Rıza'yı²⁰ veliaht tayin etmesi²¹ de ehl-i beyt taraftarlarının sempatisini kazanma arzusundan kaynaklanmış olmalıdır²². Bu dönemde Abbâsî zihniyetinin Hz. Ali evladına karşı sertlik politikasını askıya aldığı kabul edilebilir. Abbâsî dinî politikalarının temelini oluşturan Mutezilî anlayışın tercihi de Emevîlerin dinî anlayışlarına karşı çıkış olarak yorumlanmıştır²³.

Halife Mütevekkil döneminde, Kur'an'la ilgili tartışma yasaklanırken Hz. Ali evladına karşı tavır yeniden sertleşmiştir²⁴. Mütevekkil'in Sünnî anlayışına dönüşü ise Türklerin devlete hakim olmaları ve annesi Türk olan İbn Hanbel'in yolunu fanatikçe benimsemeleriyle açıklanmaktadır²⁵. Me'mun döneminde nifak ve riyakârlık, Vâsık döneminde de rüşvet ve fesat devleti kemiren başlıca hastalıklar olarak göze çarpar²⁶.

Bu zaman dilimi içinde patlak veren 207/822-823'de Yemen'de Şîî, 211/826 yılında Musul'da Züreyki²⁷, uzun süre devam eden Manî ve Mazdek rengindeki Bâbek el-Hürremî²⁸. 219/834 yılında Dicle kıyılarındaki Zut isyanları yaşanan siyasî ve sosyal bunalımları yansıtır. Bu isyanlardan özellikle kuzey bölgelerde patlak verenlerin, İran milliyetçiliğinden kaynaklandığı belirtilmektedir²⁹.

Otokratik sistemle yönetilen Abbâsî devletinde, Me'mun'dan itibaren meşrûti sisteme geçildiği söylenmektedir³⁰. Abbasîlerin Hazret-i Peygamber'le (sa) akrabalıkları, Emevîlerden farklı olarak, siyasî hakimiyet yanında dinî otoriteye de talip olmaları sonucunu getirmiştir³¹. Pek çok ırkı bünyesinde barındıran Abbâsî devleti, içte kabilecilikten, dışta da Arapçılık'tan vazgeçmiş, yerel idareleri bölge halklarına terk ederek adem-i merkeziyetçi bir yaklaşımı benimsemiştir³². Siyasî dengeleri korumaya yönelik olarak Abbasîler'e bağlı küçük sülale devletçiklerinin kurulması da bu dönemlere rastlar³³.

²⁰ Algül, *age*, III, 295-296. Bu dönemden itibaren vezirlerin devlet üzerindeki nüfuzunun arttığı söylenebilir.

²¹ Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 497; Algül, *age*, III, 293. Hasan İbrahim Hasan, bu atamanın samimi olmayıp Horasanlıların desteğini kazanmaya yönelik bir manevra olduğu görüşündedir.

²² Gerçi Emin'le çekişmesinde Şîîler'in desteğiyle iktidara geldikten sonra, onlara sırt çevirdiği de bilinmektedir. Barthold, *age*, 46.

²³ Bu tercihin nedenlerinden biri olarak Muaviye'nin, kendi halifeliğini açıklarken, Allah'ın kaza ve kaderini ileri sürmesi ve bunu halkın zihnine yerleştirebilmek için Cebriye'yi desteklemesi gösterilir ve Cebriye'ye karşı Mutezile'nin seçimiyle Muaviye'nin de tenkit masasına yatırılmış olduğu kaydedilir. İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, s. 103-104, 284.

²⁴ *Büyük İslâm Tarihi*, III, 232, 336-337. Hz. Ali evladıyla Abbasîler arasındaki çekişmenin şiir, kelâm ve diğer İslâmî ilimlerle siyaset alanında cereyan etmiştir. Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 451-485.

²⁵ Hüseyin el-Kuvvetli, "Mukaddime", Muhasibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve ma'nahu*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, Beyrut 1982, s. 37-38.

²⁶ Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 370, 380.

²⁷ Algül, *age*, III, 297, 299-302.

²⁸ Algül, *age*, III, 302-305; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İstanbul 1997, s. 16.

²⁹ Algül, *age*, III, 317, 302-303.

³⁰ Algül, *age*, III, 408.

³¹ Köprülü, *age*, 138-139.

³² Algül, *age*, III, 410, 419.

³³ Bunlardan Horasan civarındaki Tahirîler ve Aglebîler, Türkler'e karşı denge unsuru olan kurdurulmuştur. Bk. *Büyük İslâm Tarihi*, III, 254-255.

2. Kültürel Durum

Dönemin kültürel durumuna öncelikle şehir portrelerinden başlamak yararlı olacaktır. Muhasibî'nin doğum yeri olan Basra, Emevîler döneminde Horasan gibi uzak bir vilayetin yönetildiği. Abbasîler döneminde Çin deniz yolunun ana geçiş noktası durumuna gelmesiyle de ekonomik bir rahatlığa ve kültürel zenginliğe kavuşmuş olan, Rebia ve Mudar kabilelerinin ağırlıklı olduğu bir kenttir³⁴. Serbest düşünceli ve mutedil insanların bir araya gelerek düşüncelerini özgürce tartışabildikleri bir ortam hakimdi. Bu nedenle Basra, her alanda mutedil şahsiyetlerin çoğunlukta olduğu bir şehir görüntüsü vermektedir. Hasan Basrî (110/) gibi bir zahid ve mütekellim, Câhız (255/869) gibi Mutezilî bir alim, Kindî gibi ilk İslâm filozofu olarak tanınan bir düşünür, Ebu'l-Hasen el-Eş'arî gibi Sünnî bir kelâmcı, İhvân-ı Safâ gibi felsefî bir ekol Basra'da yetişme gelişme imkânı bulabilmiştir³⁵.

Nüfusu göçebe ve yarı göçebe güney Arabistan kabileleri yanında İranlı unsurlardan oluşan Kûfe ise askeri amaçla kurulmuş bir karargâh şehridir. Şiîliğin gelişme gösterdiği bir merkez olarak tanınan Kûfe, Arap aşiretleri arasındaki ırkî ayrılıklara da sahne olmuştur³⁶. Bağdat'ın 145/762 yılında kurulmasıyla Kûfe'nin önemi derece derece azalmaya başlamıştır³⁷. Abbasîler, ilk olarak Kûfe'yi başkent edinmişler, ancak çekişme halinde oldukları Hz. Ali taraftarlarının çokluğu yüzünden bu şehri güvenli bir merkez olarak görmemişlerdir³⁸.

Bağdat, Abbasîler'in II/VIII. yüzyılda yıldızı parlamaya başlayan, III/IX. yüzyılda ise tam bir ilim ve kültür merkezi haline gelen başkentidir. Tıp, matematik, astronomi, felsefe, kelâm, fıkıh, tefsir, hadis, dil, tarih ve tasavvuf bu şehirde gelişme gösteren başlıca ilimler olarak göze çarpar³⁹. Bilhassa aklı ilimlerin gelişiminde Bizans ve Cündişapur etkisinden söz edilmektedir⁴⁰.

Emevîler döneminde fethedilmeye başlanan Horasan'da Zerdüşti, Yahudi, Hristiyan, Sabîî, Gnostik ve Maniheiztlerden oluşan çok renkli bir dinî yelpazenin varlığından söz edilir⁴¹. Bu bölgede Maniheizm, Mazdeizm, Zerdüştilik, Mecusîlik gibi eski gelenek ve inanışların muhassılasından oluşan, Müslümanlık aadı altında farklı bir din anlayışı ihdas edilmiştir. Zenadika, Ravendiye, Mukannaiye gibi batıl fikirlerle yoğrulmuş hareketlerin merkezi konumunda olduğu kabul edilen bölge⁴² zındık ayaklanmalarına sahne olmuştur⁴³.

Halife Mansur döneminde (136-158/754-775) başlayan ilk tercümeler sırasında, kutsal kaynaklara bağlılığın verdiği bir gayretle, Hint ve Grek dünyasında yazılmış ilahiyatla ilgili

³⁴ R. Hartman, "Basra", *IA*, trc. Besim Darkot-M. Tayib Gökbilgin, II, 320; Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 235. Muhasibî'nin mensup olduğu söylenen Aneze kabilesi de Rebia'nın bir koludur. Ebu Sa'd Abdülkerim Muhammed İbn Mansûr et-Temimî es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, nşr. Abdullah Ömer Bârûdî, IV, Beyrut 1988, IV, s. 250-252; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü kabâilî'l-arab*, Beyrut 1994, II, s. 846-847.

³⁵ Hartman, *agmd*, II, 320-321.

³⁶ K. V. Zetterstéen, "Kûfe", *IA*, İstanbul 1993, VI, s. 965-966. Ayrıca bk. Köprülü, *age*, 109.

³⁷ Zetterstéen, *agmd*, 966.

³⁸ Algül, III, 369.

³⁹ Abdülkerim Özaydın, "Bağdat", *DIA*, İstanbul 1991, IV, s. 437-441.

⁴⁰ Barthold, *age*, 15; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 13.

⁴¹ Arnold, *age*, 209.

⁴² Algül, *age*, III, 254-255. Hatta Şîî ayaklanmalarının, bölge halkının daha önce toprak mülkiyetine uygun bir rejime sahip olan Zerdüştlük dinine mensup olmasından kaynaklandığı, halifelik ve Sünnilikle mücadelenin temelinde de toprak meselesinin yer aldığı iddia edilir. Bk. Barthold, *age*, 45.

⁴³ Köprülü, *age*, 90-91.

eserlerin tercümesinden kaçınılmış olduğu söylenmektedir⁴⁴. Mutezile'nin resmî ideoloji haline gelmesi sonucu ortaya çıkan Mihne'nin mimarı Me'mun, bir yandan Halkü'l-Kur'an anlayışının ulemaya kabul ettirilmesi için baskı yapılmasını emrederken⁴⁵, diğer yandan Beytül-Hikme'nin çalışmalarına hız kazandırarak buranın tam bir ilim merkezi haline getirilmesini sağlamıştır⁴⁶. İlahiyat ve ahlak konusundaki eserler Me'mun zamanında çevrilmeye başlanınca, din konusunda akla dayalı inceleme, görüş ve spekülasyonların hız kazandığı, felsefecilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan bir akıl aristokrasisi meydana geldiği iddia edilir⁴⁷. Bu dönemde yetişen alimler arasında İslâmî kavramları felsefî bilgilerle ve aklın gerekleriyle destekleme eğilimi doğmuştur⁴⁸. Mutezile uleması dışında felsefenin ilk dönemdeki temsilcilerinin, İbn Mukaffa, Buhtîşu ve Bermekî aileleri, Yahya b. Batrîk, İbrahim el-Fezâri, İbn Nevbaht, Yuhanna b. Mâseveyh, Huneyn b. İshak, Sâbit b. Kurra gibi bir kısmı gayr-ı müslim olan mütercimler olduğu görülür.

İslâm dünyasında kelâmı ilk olarak sistemleştiren Mutezile, zühd eğilimiyle de tanınır⁴⁹. Başlangıçtan itibaren putperest görüşlere karşı çıkan Mutezile mezhebinin Yunan felsefesinden etkilendiği söylenmektedir⁵⁰. Mutezile'nin ortaya çıkışını açıklayan rivayetler, Vâsıl b. Atâ'ya (ö. 131/748) önemli bir pay vermekle birlikte, Mutezile'nin beş ilkesini tarif eden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 226/840) olmuştur⁵¹. Allâf'ın yeğeni Nazzam (ö. 232/845) ise Allah'ı tenzih etmek için, kötülüğün Allah'tan geldiğini, Allah'ın irade sahibi olduğunu inkâr etmiş, maddeci yaklaşımlarıyla ün kazanmıştır⁵².

Yunan felsefesini yüksek vukufiyeti olan Câhız (ö. 255/869) Nazzam'ın talebesi olup onunla aynı görüşleri paylaşmaktaydı. İyi bir filozof olan ve hayvanlar üzerinde anatomi çalışmaları yapan Câhız, meşhur *Kitâbü'l-Hayevân*'ının girişinde bilgi kaynağının duyu ve akıl olduğunu iddia etmiş, ancak akıl süzgecinden geçmeyen duyu tecrübelerinin aldatıcı

⁴⁴ Algül, *age*, III, 247. Nitekim ilk tercüme edilen eserler tıp, hendese, astronomi, mantık, İran tarihi, siyaseti ve edebiyatı ile ilgilidir. Bk. Mustafa Demirci, *Beytül-Hikme*, İstanbul 1996, s. 44-45, 54, 58. Yeni devletin bürokrasiyi yapılandırmak için İran kültürüne ilgi duyduğu anlaşıyor.

⁴⁵ Algül, *age*, III, 309.

⁴⁶ Demirci, *age*, 49-52, 142.

⁴⁷ Abdülhalim Mahmud, *age*, 395-396. Gerçekten de, mantık dışında kalan felsefeyle ilgili kitapların çevrilmesi Me'mun zamanına denk gelmektedir. Demirci, *age*, 49-52, 186, 200. Bu dönemde Bizans'a eleman gönderilmiş, Kıbrıs'tan felsefî kitaplar getirilmiştir. Bk. Demirci, *age*, 55-56.

⁴⁸ Algül, *age*, III, 314.

⁴⁹ Georges C. Anawati, "Kalâm", Fransızca'dan trc. Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VIII, 231-242, s. 222.

⁵⁰ Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, trc. Salih Tuğ, İstanbul 1995, II, s. 477; Hasan İbrahim Hasan, *age*, III, 165, IV, 134-135; Fahri, *age*, 51; Ahmed Mahmud es-Subhî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye fî'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrut 1992, s. 48-49, 58-59; Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 112-120; Köprülü, *age*, 149; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1996, s. 11-12, 32, 41-43, 81. Hristiyanlık etkisi için bk. Wolfson, *age*, 73-79. İran ve Hind etkisi için bk. Wolfson, *age*, 82-84; Yahudilik etkisi için bk. Wolfson, *age*, 84-86.

⁵¹ Mir Velîyüddin, "Mutezile", trc. Altay Ünalay, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 242-243. Allâf'ın felsefeyi çok iyi kavradığı söylenmektedir. Mutezile üzerindeki felsefe etkilerinin açığa çıkması için Allâf başlangıç noktası sayılabilir.

⁵² Mir Velîyüddin, *agm*, 243-245. Nazzam, Yunan felsefesini incelemiş, Parmenides ve Zenon'a bazı eleştiriler getirmiş, felsefeyi eserlerinde kullanmıştır. İzleyicileri arasında bulunan Ahmed b. Hayyât'ın, biri Hz. İsa olan iki tanrıya ve Allah'ın ruhunun imamların vücutlarına hulul ettiğine inandığı söylenir. Mir Velîyüddin, *agm*, 245-246. Bu da o zamanlarda hristiyanlık ve İran etkisinin İslâm dünyasındaki şii-imamî akımlara yansımaları ve Mutezile ve İmamiye'nin birbirleriyle iç içe olduğunu gösterir. *agm*, 246.

olduğunu da belirtmiştir. Câhiz, sıfatların sürekli değiştiğinden hareketle, değişmeyen ve geçici olmayan iradenin insanın sıfatı olmadığını ileri sürmüştür⁵³.

Mutezile anlayışına *tevlid* fikrini sokan, Bağdat ekolünün en önemli isimlerinden Bîşr b. Mutemir (ö. 210/825) Me'mun'un danışmanlarından⁵⁴. Mutezile'nin meşhur aslah prensibine aykırı olarak, Allah'ın herkesi kurtuluşa erdirmeye mecbur olmadığını ileri sürmüştür. Şii imam Ali er-Rızâ Bîşr'in halefi olarak tanınıyordu ki, bu durum da Şia ile Mutezile arasındaki yakınlaşmanın bir göstergesi sayılabilir. Harun Reşid zamanında ilhad suçundan hapsedilen Sümame b. Eşras en-Numeyri (ö. 213/828) ise, Me'mun'un gözüne girerek affedilmiş ve Kaderîlerin lideri olmuştur. Aklın Allah'ı bilmesinin zorunlu olduğunu, âlemin kîdemini, fiillerin Allah ya da insan tarafından yaratılmayıp kendi kendine oluştuğunu, müslüman olmayanların hayvanlarla aynı düzeyde olup öldükten sonra toprak olacaklarını savunmuştur⁵⁵. Aydınlar arasında felsefeye merakın arttığı bir dönemde yaşayan Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. tahminen 228/842) ise ilahî sıfatlar ve iradenin reddiyle, kader konularında çok daha ileri gitmiştir⁵⁶.

Maniheist ve zındıkları susturmadaki becerileri, yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından teslim edilen⁵⁷ ve bu becerileriyle de Abbasîler'in teveccühünü kazanmış olan Mutezile'den başka, Mürcie, Cebriye ve hatta Hariciye ekollerinin Mütevekkil zamanında ortadan kalktığı söyleniyorsa da⁵⁸, etkilerinin azaldığını kabul etmek daha doğru olacaktır⁵⁹.

Emevîler döneminde bir öze dönüş hareketi olarak karşımıza çıkan zühhd hareketinin belli bir zaman içinde bilinçsiz bir taklit kalıbı içine girmesi ardından tasavvuf akımlarının hızlandığı dikkat çekmektedir. Zühhd akımları bir hayat tarzını geri getirme gayreti görüntüsü verirken, belli bir hayat tarzını yaşatma bilincini yitirmemiş olan zühhd akımlarından beslenen tasavvuf akımları, zühhd akımlarının özlediği hayatı geri getirecek insan modelini oluşturmak için dikkatini insana çevirmiş, kavramlarını, insanın iç dünyasıyla ilgili dalgalanmaları yorumlayarak oluşturmaya başlamıştır.

Tasavvuf hareketlerinin halife Mehdî zamanında (158-169/775-785) başladığı söylenmektedir⁶⁰. Bu dönem aynı zamanda Ebu'l-Atâhiyye (748-828) tarafından zühdiyyat türü şiirlerin yazılmaya başlandığı dönemdir⁶¹. Maruf Kerhî, Ebu Süleyman Dârânî, Zünnun Mısrî, Bîşru'l-Hafî, Muhasibî, Serî Sakatî, Cüneyd-i Bağdadî, Ebu Yezid Bistamî gibi sufiler bu dönemde yaşamışlardır. Bu dönem, bir geçiş döneminin son zamanlarıdır. Abbasîler döneminin ortalarına kadar toplumda kadınların erkeklerden ayrı yaşama kuralı yoktur⁶².

⁵³ Mir Velîyüddin, agm, 249, 250.

⁵⁴ Anawatî, agmd, 222.

⁵⁵ Mir Velîyüddin, agm, 246-247, 249. Bu görüş, Muhasibî'nin *Tevehhüm*'ündeki anlayışın karşısında görünüyor.

⁵⁶ Allah'ın cevher olan cisimleri yaratıp, arazlarını yaratmadığını, dolayısıyla, bedenden başka bir şey olan insanın özgür iradeye sahip olduğunu savunmuştur. Bk. Mir Velîyüddin, agm, 247-248.

⁵⁷ Bk. Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 423-424; Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, İstanbul 1983, I, s. 163-164; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1985, s. 181; Wolfson, *age*, 122-124.

⁵⁸ *Büyük İslâm Tarihi*, II, 554.

⁵⁹ Mutezili anlayıştan ayrılan Eş'arî (ö. 330/941) ya da daha sonra ise Mutezile karşıtı çevrelerde kötü gözle görülen kelamî metodu yeni bir şekilde ele alıp Sünnî anlayışa kazandırma gayretleri içerisindeydi. Bk. M. Abdülhayy, "Eş'arilik", trc. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990, I, s. 260.

⁶⁰ *Büyük İslâm Tarihi*, III, 117.

⁶¹ Hitti, *age*, II, 624.

⁶² Algül, *age*, III, 432-433.

Muhasibi'nin yaşamış olduğu üçüncü/dokuzuncu yüzyılda, felsefî düşünce tam olarak hazmedilebilmiş, felsefî düşünce diğeri disiplinler üzerinde köklü etkiler yapacak kadar İslâm kültürüne mal olmuş bulunmadığından, bu düşünce tarzının tasavvufî düşünce ve nefis kavramı üzerindeki etkileri çalışmanın kapsamı dışındadır.



B. Haris Muhasibî'nin Hayatı

1. Yetiştigi Ortam

II/VIII. yüzyılın ortalarında dünyaya gelen⁶³ Muhasibî'nin⁶⁴ tam adı *Ebu Abdillâh*⁶⁵ *el-Haris b. Esed el-Basrî el-Anezî*⁶⁶ *el-Muhasibî*⁶⁷ dir⁶⁸. Doğum yeri olan Basra'nın⁶⁸, ekonomik ve

⁶³ Margaret Smith 165/781, Fuad Sezgin ise 170/786 olarak tahminde bulunur. Krş. Margaret Smith, *An Early Mystic of Baghdad*, London-1935, s. 5; Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden 1967-84, I, s. 639.

⁶⁴ Hâris b. Esed el-Muhasibî, aynı adı taşıyan iki kişiyle karıştırılabilir: *Ahbârü Mısır* sahibi İzzülmalik Hâris b. Esed b. Ma'kıl el-Hemedânî Ebu'l-Esed el-Misrî ve Sincar kadısı Hâris b. Esed b. Abdullah. Abdülkadir Ahmed Atâ, *Kitâbü'l-vesâyâ*'nın girişinde, bir zuhûl eseri olarak Hâris b. Esed b. Ma'kıl el-Hemedânî Ebu'l-Esed el-Misrî el-Muhasibî diyor. Bk. Abdülkadir Ahmed Atâ, "Mukaddime", *Muhasibî, Kitâbü'l-vesâyâ*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 41.

⁶⁵ Hemen tüm kaynaklara yansıyan bu künye, Muhasibî'nin evlenmiş olduğuna delil sayılabilirse de, eşi ve çocukları hakkında bilgi yoktur.

⁶⁶ Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire 1986, s. 56; Ebu Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Mahmud Tahânî, Beyrut 1992, II, s. 280. Sülemî "*el-Anezî*" olarak verirken, Sübkî "*Anzî*" olarak veriyor. Şahin Filiz ise, bu nisbeye kaynaklarda tesadüf edilemediğini belirtiyor. Bk. Filiz, "Muhasibî'nin Hayatı", *Muhasibî, Riâye*, 33. Ensab kitaplarının herhangi birinde Aneze kabilesine mensup kişiler arasında Muhasibî adı geçmez. Kabilenin geçmişi hakkında bilgi için bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *el-Me'arif*, thk. Servet Ukkâse, Kahire 1992, s. 92; Ebû Sa'd Abdülkerim Muhammed İbn Mansûr et-Temîmî es-Sem'anî, *el-Ensâb*, nşr. Muhammed Avvâme-Riyazî Murad, Dimaşk 1979-Beyrut 1981, IX, s. 76-78; İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târih*, I-XIII, Beyrut 1982, I, s. 523, 628-629; XII, s. 172, 650; Kehhâle, *Mu'cemü kabâilü'l-Arab*, I-V, Beyrut 1982, V, s. 353. Aynı adı taşıyan kabileler için bk. Reckendorf, "Aneze", *IA*, İstanbul 1993, I, s. 433-434; J. Schleifer, "Gassâniler", *IA*, İstanbul 1993, IV, s. 718; Ahmet Ağırakça, "Gassâniler", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 397-398; Hüseyin Algül, "Ezd", *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 46-47; Abdülkerim Özyayın, "Aneze", *DİA*, İstanbul 1991, III, s. 195-196.

⁶⁷ *Muhasibî* nisbesini almasının, nefis muhasebesi konusundaki titizliğinden kaynaklandığı belirtilir. Sem'anî, *age*, IX, 76; Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid b. el-Esîr eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lühâb fi't-tehziibi'l-ensâb*, Beyrut ts.. (Dâru Sâdır), III, s. 171; Takiyyüddin Şehrezûrî Ebu Amr Osman b. Abdurrahman b. Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'îyyin*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb, Beyrut 1992, I, s. 438; Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr b. Hallikân, *Ve'feyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zaman*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut ts., Dâru Sâdır, II, s. 58; Muhyiddin Ebu Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Muhtasar tabakâtü'l-fukahâ*, Âdil Abdülmevcûd-Ali Muavvaz, Beyrut 1995, s. 390; Cemaleddin Abdurrahman el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, Beyrut 1996, s. 13; Siracüddin Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed b. el-Mülakkın el-Endelûsî et-Tekrûrî el-Misrî eş-Şâfi'î, *Tabakâtü'l-evliyâ*, nşr. Nureddin Şerîbe, Beyrut 1986, s. 175; *el-'Akdü'l-müzeheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, nşr. Emin Nasru'l-Ezherî-Seyyid Mühennâ, Beyrut 1997, s. 219. Margaret Smith, iyice düşünmeden bir tek söz bile söylemediğinden dolayı bu ismi aldığını kaynak belirtmeden söyler. Smith, *age*, 6. Hüseyin Kuvvetli ise, bu nisbenin, şüphelilerden sakınma konusundaki sert tavrının hakim olduğu gençlik dönemine ait olması gerektiği kanaatindedir. Kuvvetli, "Mukaddime", 20.

⁶⁸ Sülemî, *age*, 56; İbn Hallikân, *age*, II, 57; Ebu'l-Fidâ el-Hâfız b. Kesîr ed-Dimeşkî, *el-Bidaye ve'n-nihaye*, Riyad 1966, X, s. 297; Abdürraûf el-Münâvî, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fi terâcimi's-sadâti's-süfiyye*, nşr. Abdülhamid Salih Himdân, Kahire, ts. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, I, s. 389; Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 128. Çoğu muahhar kaynaklardan oluşan bazı eserlerde, Muhasibî'nin Bağdatlı olduğu belirtilir. Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1994, s. 230; Cemâleddin Ebu'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemil fi esmâi'r-ricâl*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut 1988, V, s. 208; Şemseddin Muhammed b. Ahmîd b. Osman ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, Beyrut 1994, Havâdisü 241-250, s. 205;

kültürel zenginliğinden söz edilmişti. Muhasibî'nin genç yaşında devrin en önemli ilim merkezi olan Bağdat'a geçtiği kabul edilir⁶⁹.

Muhasibî'nin Mutezilî olduğu rivayet olunan babasıyla⁷⁰ ihtilafı⁷¹, iç dünyasındaki manevî dönüşümün getirdiği bir ruhi bunalımla ilgili görülmüştür⁷². Kendisine kalan külliyetli mirası, babasının Mutezilî fikirlerinden ötürü reddetmesi, zengin bir ailenin çocuğu olduğuna delil sayılabilir⁷³. Babasının Mutezilî fikirlere sahip olması yüzünden Muhasibî'nin, iki farklı

Şihabüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askallânî, *Tehzibü'l-tehzib*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1994, II, s. 123.

⁶⁹ Van Ess, Bağdat'a geldiği tarihin 195/810-811 yılları olabileceğini tahmin eder. Bk. *age*, I.

⁷⁰ Babasının Vâkıfı olduğunu söyleyen kaynaklar çoğunluktadır. Krş. Ebu Nuaym İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Beyrut, ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, X, s. 75; Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev medineti's-selâm*, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, VIII, s. 214; Sem'ânî, *age*, V, s. 207; Zehebî, *el-Mizânü'l-İtidal fi nakdi'r-ri'cal*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmecûd-Abdülfezzah Ebu Sünne, Beyrut 1995, XII, s. 111-112; *Târihu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 206; Salâhüddin b. Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbü'l-vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Şükrî Faysal, Beyrut 1991, XI, s. 257. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*'ında "Kur'an'ın mahluk olup olmadığı konusunda sükût eden" olarak açıklar. Safedî ise, bu ifadeyi "Kur'an'ın mahluk olduğuna inanan" şeklinde tanımlar. Ancak, başta Eş'arî mensubu Abdülkahir Bağdâdî olmak üzere, kaderî olduğunu savunan kaynakların sayısı da az değildir. Krş. Abdülkahir Bağdâdî, *el-Fark*, 357; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 283; *Kitâbü usulü'd-din*, 341; İbn İmâd, *Şezerâtü'l-zeheb fi ahhâri men zeheb*, III, s. 197; Sem'ânî, *age*, V, 208; Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yafî'î el-Yemenî el-Mekkî, *Mir'âtü'l-cinân ve ibrâtü'l-yakzân fi marifeti mâ yu'teberu min havâdisi'l-ezmân*, Kahire 1993, II, s. 142. Babasının Râfızî olduğunu söyleyenler kaynaklar için bk. Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmud el-Kazvinî, *Âsârü'l-bilâd ve ahhâru'l-ibâd*, Beyrut, ts., Dâru Sâdir, s. 322; Safedî, *age*, XI, 257. Van Ess, her iki ihtimalin de reddedilemeyeceği görüşündedir. Josef Van Ess, "Muhasibî", *IA*, VIII, s. 507. Batılı araştırmacılar genellikle Mutezile ile Kaderiye arasındaki yakınlığa işaret ederken, müslüman araştırmacılar arasında iki mezhebin farklılığını vurgulayanlar vardır. Bk. İrfan Abdülhamid, *age*, 96-98.

⁷¹ Ebu Ali b. Hayrân el-Fakîh'ten gelen bir habere göre, Muhasibî Bağdat'ta Bâbü't-Tâk denen yerde büyük bir kalabalığın huzurunda babasının yakasına yapışmış, farklı dinlerde olmaları gerekçesiyle annesini boşamasını söylemiştir. Ebu Nuaym, *age*, X, 75; Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 214; Sem'ânî, V, 208. Bu olay doğru sayılacak olursa, babasının bu fikirlere sonradan sahip olduğunu da kabul etmek gerekecektir. Ancak Hüseyin Kuvvetli, *Fehmü'l-Kur'an*'da Mutezile ve Râfıza'yı tekfir etmeyip bidat mezhebî saymış olmasından hareketle, bu kavgada babasını küfürle itham etmiş olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Bk. Kuvvetli, "Mukaddime", 19. Ancak Muhasibî'nin fikri gelişimi hesaba katılacak olursa rivayetin yanlış olmadığı düşünülebilir. Margaret Smith olay yerinin Dicle üzerindeki ana köprüünün doğu ucunda bulunan büyük kemerli kapı olduğunu söyler. Bk. Smith, *age*, 6.

⁷² Van Ess, *Nesâih*'teki "hidayet tecrübesi"ni anlatan metinlerden hareketle, bu sert baba-oğul çatışmasıyla hidayetinin ilgisi olabileceğini ifade eder. Bk. *age*, 3. Muhasibî'nin bu yaklaşımını bir dinî olgunlaşma bunalımı ya da zihinsel tatmin olarak değerlendirmek de mümkündür. *Nesâih*'teki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Muhasibî'nin tecrübesinde doğruyu arama isteği ve zihinsel tatmin arzusu ön plandadır: "Yıllar yılı beni doğruya ulaştıracak yolu aradım." bk. Muhasibî, *en-Nesâih*, (*Fesâih* içinde), nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 59-60. Bu arayışta bir kimlik bunalımı, dinî olgunlaşma gibi diğer psikolojik etkenler yanında, sosyal yapı ve düşünce hayatındaki çalkantıların da etkili olduğu muhakkaktır. Batı dillerinde *conversion* ya da *komversion* kelimesiyle karşılanan hidayet tecrübesi, bir inanç sisteminin değişimi ya da dine dönüşü olduğu kadar, doğruyu arama ve zihinsel tatmin arzusunun da göstergesidir. Bk. Hökelekli, *age*, 290-291.

⁷³ Bu mirasın otuz bin dirhem olduğu için bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli'l-tasavvuf*, thk. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr, Beyrut 1980, s. 147. Margaret Smith de kaynak zikretmeden bu miktarı verir. Mirasın yetmiş bin dirhem olduğu rivayetleri için bk. es-Sübkî, *age*, II, 274; İbn Hallikan, *age*, II, 57; İbnü'l-Mülakkın, *age*, 176; Van Ess, *agmd*, 507. Zikredilen miktarlar bu mirasın büyüklüğüne işaret eder. Cafer el-Huldî'nin Cüneyd'den rivayetiyle kaynaklara geçen haberde, Muhasibî'nin o sıralarda muhtaç durumda olduğu da vurgulanır. Krş. Ebu Nuaym İsfehânî, *age*, X, 75; Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 214; Sem'ânî, *age*, V, 207; İbn Hallikân, *age*, II, 58. Bu redd-i miras yüzünden fakirlik içinde öldüğünü bildiren kaynaklarsa muahhar kaynaklardır. Bk. İbn Hallikân, *age*, II, 57; İbnü'l-Mülakkın, *age*, 176.

dinden olan kişinin birbirine varis olamayacağını bildiren hadisi⁷⁴ referans alarak, daha sonra fakir bir hayat geçirmesine aldırmaksızın redd-i miras etmesi⁷⁵, zühd ve vera' göstergesi sayılmış olmakla birlikte⁷⁶, onun mevcut kültürü içerisinde sünnete uygun hareket etme konusundaki titizliğini de gösterir. Zaten *Mekâsib* adlı eserinde de zalim babanın mirası konusunda, "*kurra ve mutasavvife*"nin Süfyân Sevrî'ye dayanan görüşünü kabul ederek, ihtiyaten bu malın elden çıkarılması gerektiğini belirtmiş olması da⁷⁷ bu davranışla uyuşur mahiyettedir. Bu tercih, sözü edilen eğilimin zahid ve sufiler arasında yaygın olduğu konusunda da bir fikir verebilir.

O yıllarda Mutezili fikirlerin merkezi olan Basra'da neşet etmesi ve babasının kaderî fikirleri savunacak derecede bilgili olması, Muhasibî'nin yetiştiği şehir ve aile ortamındaki kültür seviyesini göstermesi bakımından dikkate değerdir⁷⁸.

Muhasibî, hayatının belirli bir döneminde bir arayışa girerek hadis meclislerine devam etmiş olmalıdır. Bir süre sonra rastladığı, hadisleri rivayet etmekten çok yaşamayı esas alan zahidler topluluğunun yaşantısı onu derinden etkilemiştir. Ancak eserlerinde bu topluluğa mensup olanlardan herhangi birinin ismini zikretmez.

İlk eserlerini bu arayışları sonucunda bulduğunu düşündüğü gerçeği paylaşmak arzusuyla kaleme almış olmalıdır. Selef akîdesinin ağırlıklı olarak hissedildiği, ümmetin ihtilaflarından çok ittifak noktalarına bakılması gerektiğini ileri sürdüğü *Nesâih*⁷⁹ tahminen bu dönemin ürünüdür.

Hocaları arasında Hasan Basrî (ö. 110/728) de zikredilmekteyse de⁸⁰, Muhasibî'nin Hasan'ın ölümünden yaklaşık elli yıl sonra doğmuş olması böyle bir görüşmenin mümkün olmadığını göstermektedir.

Bu dönemde kendilerinden hadis aldığı meşayih arasında vefat edenler şunlardır: Hüseyin b. Beşir el-Vâsîfî (ö. 183/799), Mervan b. Şuca (ö. 184/800) ve Abbad b. el-Avvâm (ö. 185/800) Bunlar vefat ettiklerinde Muhasibî onsekiz-yirmi yaşlarında olmalıdır. Muhammed b. Cafer el-Medainî (ö. 193/809), Veki b. Cerrâh (ö. 197/812), Mübeşşir el-Hulbî (ö. 200/815), Muaz b. Hişâm b. Ebî Abdullah ed-Destüvâî el-Basrî (200/815), Ali b. Asım el-Vasîfî (ö.201/816), *Müsned* sahibi Süleyman b. Davud et-Tayâlisî el-Basrî (ö. 204/819) gibi meşayihın vefatı yıllarında ise otuz yaşını idrak etmiş olabilir. Yunus b. Muhammed (ö. 207/822), Abdullah b. Bekr el-Basrî (ö. 208/823), Yahya b. Bükeyr el-Kûfî (ö. 209/824) ve en ünlü hocası olan Yezîd b. Hârûn'un (ö. 206/821) vefatında otuz beş kırk yaşlarında olmalıdır.

⁷⁴ Hadis şöyledir: "*İki ayrı dinden olan birbirinden miras alamaz.*" [Ebu Davud, Feraiz, 10; İbn Mâce, Feraiz, 6; İbn Hanbel, *Müsned*, II, 187] Bk. İbn Salâh, *age*, I, 440.

⁷⁵ Kuvvetli, kaynak vermeden malın Beytü'l-mal'e bırakıldığını belirterek, onun malı devlete bağışlamasının Şafî mezhebine uyduğunu ve annesinin sağ olmadığını gösterdiğini söyler. Kuvvetli, "*Mukaddime*", 19.

⁷⁶ Ebu Nuaym, *age*, X, 75; Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 214; Sem'ânî, V, 207-208.

⁷⁷ *el-Mekâsibu rızku'l-halâl ve hakikatü't-tevekkül ale'llah*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1983, s. 94. Oysa haram karışmış malı helâl kabul ederek, bu malı haram sayanları fakih değil mütefakkih olarak değerlendirir.

⁷⁸ Margaret Smith, eserlerinde, döneminin felsefî ve kelamî görüşlerinden başka, hadislerin de bulunmasından dolayı, mümkün olan en iyi eğitimi almış olduğu kanaatini belirtir. Hristiyan ve Yahudi öğretilerini tamamen dışlamayan bir eğitim aldığı görüşü ise Muhasibî'nin eserlerinde sıklıkla yer verdiği *İsrailî* haberleri nakletmesi olabilir. Bk. Smith, *age*, 5-6.

⁷⁹ *Nesâih*, 116-117.

⁸⁰ H. Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1966, s.118; Filiz, "Muhasibî'nin Hayatı", *el-Muhasibî, er-Riâye*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998, s. 29-30.

Tarih itibariyle imkânsız olmamakla birlikte Şafîî'nin (ö. 204/819) talebesinden olup olmadığı da tartışmalıdır⁸¹.

Bu dönemde vefat eden meşhur sufiler de şunlardır: Fudayl b. İyaz (187/802). Behlûl Mecnun (190/806). Maruf Kerhî (200/815).

2. Mihne Dönemi

Muhasibî'nin yaşadığı dönemde Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği hadis ekolüyle, temsilcileri Bağdat, Kûfe ve Basra'da bulunan Mutezile akımının en büyük fikir akımları olduğu söyleniyorsa da, sık sık ayaklanan Şiîlerle, Mani ve Mazdek kökenli zındıkları da unutmamak gerekir. Bu güçlü akımlardan hadisçilerle Mutezile arasındaki çatışma, dogmatik-rasyonalist çatışmasının tipik örneklerinden biri sayılmıştır⁸². Bununla birlikte, o dönemde Mutezile'ye cevap veren üç ayrı Sünnî akımdan söz edilir⁸³.

Muhaddis ve raviler sünnetin korunması amacıyla, nakil ve rivayet dışındaki tüm metotları ve bunlarla oluşturulan ilim dallarını şiddetle tenkit ederek bidat damgasını vururlarken, Mutezile'ye cevap vermek için bile onların yöntemini kullanmayı hoş karşılamamışlardır. Nitekim Muhasibî, bidata karşı çıkmanın farz olduğu düşüncesiyle Mutezile'ye cevap vermeye çalışmıştır. Ancak İbn Hanbel'in, Muhasibî'nin Mutezile'ye reddiye yazarken, onların fikirlerine uzun uzadıya yer vermesine, böylelikle Mutezili fikirlerin ümmet arasında yayılmasına sebep olduğu düşüncesiyle sıcak bakmadığı kaynaklara geçmiştir⁸⁴.

Düşünce ve yazı faaliyetleri bu dönemde hızlanan Muhâsibî'nin hayat hikâyesinde karşılaşılan en önemli sorulardan biri şudur: Me'mun zamanından Mütevekkil zamanına kadar, Sünnî anlayışa sahip olan ulema üzerinde büyük baskılar vardır. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in çekmiş olduğu sıkıntılar, hemen hemen bütün kaynaklara yansımıştır. Ancak kaynaklar Muhâsibî'nin bu dönemde sıkıntılar çektiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir⁸⁵. Bu konunun kaynaklara yansımama sebebi ne olabilir?

Bu sorunun cevabını arayan kimi araştırmacılar, Muhâsibî'nin inzivaya düşkün bir sufi olduğu, bu yüzden Mihne'nin sıkıntılarıyla karşı karşıya kalmadığı açıklamasıyla konuyu

⁸¹ Bu iddia, muahhar kaynaklarda yer alır. Ancak Şafîî'nin Muhasibî'nin hocalarından olduğunu kabul etmek tarihi gerçeklere aykırı değildir. Ebu Mansur et-Temîmî Şafîî'nin talebesinden olmamasının, muarızlarından olmasını gerektirdiğini söyler. Abdülkahir el-Bağdâdî de aynı kanaattedir. Oysa, İbn Salah ve Nevevî, Temîmî'nin bu görüşte müferrit kalmasına karşı, İbâdî'nin yalnızca çağdaş oldukları kanaatini naklederler. Sübkî ise bu konuda kesin bir hüküm vermekten kaçınır. Krş. Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, 308; İbn Salah, *age*, I, 439; Nevevî, *age*, 390; İbn Kesir ed-Dimeşkî, *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'îyyin*, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynhüm Muhammed Gurab, Kahire 1993, I, 126; Cemaleddin Abdurrahman el-İsnevî, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, Beyrut 1996, s. 13; İbnü'l-Mülakkîn, *el-'Akdü'l-müzeheb fi tabakâtü'l-mezheb*, nşr. Emin Nasru'l-Ezherî-Seyyid Mühennâ, Beyrut 1997, s. 219; Sübkî, *age*, II, 275.

⁸² Abdülhalim Mahmud, "Giriş", Gazalî, *Munkiz*, 414.

⁸³ İbn Hanbel'in temsil ettiği selefî ekolden başka, Küllâbîler denen ilk Sünnî kelâmcılar ve Şia'nın Gâliye kolundan ayrılan hadis taraftarı Haşeviyye veya yeni Müşebbihe. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *age*, I, s. 13, II, s. 17-18; Wolfson, *age*, 45-48. Bu fırkalardan en güçlüsünün Küllâbiye olduğu da vurgulanmaktadır.

⁸⁴ bk. aşağıda sayfa 38, 109 no. lu dipnot.

⁸⁵ Söz gelimi Massignon, onun Mihne'de bir ara Mutezile'ye yakın durduğunu, Hanbelîlerin baskıları sonucu bu görüşlerinden vazgeçtiğini ve ölümüne kadar da herhangi bir faaliyette bulunmayıp münezvî bir hayat yaşadığını belirtir. Louis Massignon, "Muhâsibî", *ET*, Leiden 1913-42, III/1, 699.

geçistirmişlerdir. Arkasında bir emrine amade geniş kitleleri toplamış bir lider olan İbn Hanbel'in Muhasibî'nden farklı olarak devlet için bir tehlike teşkil ettiği ileri sürülmüştür⁸⁶.

Öte yandan. Bâkılânî (403/1013), Muhasibî ve İbn Küllâb'ı. Me'mun'un fiskını ileri sürerek meclisinde bulunmanın caiz olmadığını kabul etmeleri yüzünden Sünnî ulemanın işkence, sürgün ve hatta ölümle karşı karşıya kalmasına sebep olmakla suçlamıştır. Bununla da kalmayıp, tartışmayı kabul etmelerinin, İbn Hanbel'in işkenceye uğraması ve Tarsus'a sürülmesiyle sonuçlanan sıkıntılara engel teşkil edebileceğini iddia etmiştir⁸⁷. Buradan da anlaşılmaktadır ki Muhasibî ile İbn Hanbel Mihne Döneminde farklı konumlardadırlar.

3. Hadis Çevreleriyle İlişkileri

Muhâsibî'nin sözlerinin hadisçiler tarafından kabul edilmediği ileri sürülerek bunun nedeni iki kesim arasındaki karşılıklı nefrete bağlanmaktadır⁸⁸. Oysa, Mansur b. Ammar'ın Halku'l-Kur'an meselesinde İbn Hanbel tarafında yer alması⁸⁹, İbn Hanbel'in Bişru'l-Hâfî gibi sufilerin vera'ını övmesi⁹⁰ gibi hususlar, zaman zaman şiddetlenmekle birlikte, sufilerle selefîler arasındaki mücadelenin, her iki gurubun kelâmcılarla mücadelesi kadar ağır olmadığını gösterir. İbn Hanbel'in sufilerden hoşlanmadığı şeklindeki görüşün gerçeği yansıttığını söyleyebilmek güçtür. Üstelik Sünnî tasavvuf klasikleri İbn Hanbel'i sufiler arasında zikir ederler⁹¹. İbn Hanbel belli bir akımdan ziyade, kabul ettiği esaslar dahilinde sünnete uymayan her türlü görüş ve metoda karşıdır. Bunun tasavvuf ya da başka bir düşünce tarzı olması onun için fark etmemektedir⁹². Zaten İbn Hanbel'in karşı çıktığı hususun, Muhâsibî'nin tasavvufî görüşleri değil, kelâmî metodu olduğu ifade edilmektedir⁹³. Nitekim

⁸⁶ bk. Abdülkadir Ahmed Atâ, "Mukaddime", Muhasibî, *Vesâyâ*, 25. Atâ, İbn Hanbel'in şeriatın zahirini düzeltmek için *Halku'l-Kur'an* meselesine karşı çıkarak konuyu kökünden halletmek istediğini, Muhâsibî ve benzerlerinin ise batını yoluna koymak arzusunda olduğunu, zaman zaman sapmalara karşı çıkmalarına rağmen tek amaçlarının karşı çıkmak olmadığını belirtir. Bk. "Mukaddime", *age*, 24-25.

⁸⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah b. Asâkir ed-Dimeşkî, *Tebyinü kizbi'l-müfterî fi mâ nüsihet ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut 1991, s. 119-120. Benzer bir rivayet için bk. Ahmed b. Muhammed el-Makkârî et-Tilemsânî, *Nefhu'l-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut 1988, V, s. 302.

⁸⁸ Sübkî, *el-Ka'ide fi'l-cerh ve'l-ta'dil*, 24'den Abdülfettah Ebu Gudde, "Mukaddime", Muhasibî, *Risâletü'l-Müstersîdin*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Kahire 1988, s. 19.

⁸⁹ Mansur'un Mihne'de Bişru'l-Merisî'ye yazdığı reddiye için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 326.

⁹⁰ Kuşeyrî, *age*, I, 286; trc. 249. Tasavvuf-selefiye yakınlığına, önemli sufi tabakât kitaplarından bazılarının selefi eğilimleriyle tanınan sufilerce kaleme alınmış olması, makamlarla ilgili kitapların ilki olan *Menâzili's-sâirin*'in, selefi eğilimleriyle tanınan Abdullah el-Ensârî el-Herevî tarafından yazılmış olması, Maruf Kerhî gibi, aynı zamanda Şii görüşleriyle ve Şia'nın bazı kollarında dokuzuncu imamlığıyla tanınan bir sufinin menakibinin, İbnü'l-Cevzî gibi sert bir selefi müellif tarafından yazılması da eklenebilir. bk. Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rûf Kerhî ve ahbâruhu*, nşr. Abdullah el-Cebbûrî neşri, Beyrut 1985.

⁹¹ Bk. Kuşeyrî, *age*, I, 229, 294, 296-297; Uludağ tercümesi, 120, 255-257. Hüseyin Kuvvetli ise İbn Hanbel'in sufilerden hoşlanmadığı görüşündedir. Kuvvetli, "Mukaddime", Muhasibî, *el-Aklü ve fehmü'l-Kur'an*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1982, s. 48. Nitekim Kuvvetli, Hanbelîler'in kendi mezheplerine uymayan sufilere rahatsızlık verdiklerini de değinir.

⁹² Nitekim İbnü'l-Cevzî için de aynı şeyin geçerli olduğu görülür. O, helal yemeği aramasından dolayı Serî Sakatî'yi İbn Hanbel'in ağzından överken, Ebu Talib Mekkî ve Muhasibî'yi nefis mücadelesi için mübahları terk etme yüzünden bidatçı sayar. Muhasibî'nin kelâma yönelmesine de karşı çıkar. İbnü'l-Cevzî, *Telhisü İhlis*, nşr. İsmâ Fâris el-Hâristânî, Beyrut-Dimaşk-Amman 1994, s. 180, 198-199.

⁹³ İbn Hanbel'in bir gün gizlice Muhâsibî'nin sohbetine katılarak sohbet sonunda ağlayarak takdir etmesi, fakat bu tür sohbetleri kendi öğrencileri için uygun görmemesi rivayeti sahih sayılmamıştır. Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 208; *Mizân*, II, 165; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'îyye*, II, s. 278-279; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Ebu Mülâhhim-Ali Necîb Atavî-Fuâd es-Seyyid-Mehdi

onun kelâmî görüşlerinin yüzyıl önce yaşamış Mutezile ulemasından Vâsıl b. Atâ ile Amr b. Ubeyd'in görüşlerine benzediği de ileri sürülmüştür⁹⁴.

İbn Hanbel'in Muhasibî'yi hangi kelâmî görüşlerinden dolayı reddettiği ilk kaynaklardan günümüze yansıyan bilgilerde az da olsa bulunabilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ın lafızları ve imanla ilgili bazı sözleri İbn Hanbel'i rahatsız etmiştir⁹⁵. Dönemin muhaddislerinden İbn Kuteybe de (ö. 276/889), Kur'an'ın lafızları konusunda hadisçiler arasında da ihtilaf olduğunu belirtirken, Kur'an'ın ve lafızlarının mahluk olmadığını savunan muhaddis ve sufiler arasında Muhasibî'nin adını anmaz⁹⁶. *Tauruf*'un verdiği ayrıntı dikkatle değerlendirilecek olursa, muhaddislerin ondan şüphelenerek aleyhinde bulunmalarının sebebi, "Kur'an'ın lafızlarını yaratılmış, fakat bunların taşıdığı manaları kadim" kabul etmesidir⁹⁷. Muhasibî'nin eserlerinde bu konuda açık bir görüşüne rastlanmamakla birlikte⁹⁸, konuyla ilgili olarak karşı karşıya gelip konuştuklarını ve İbn Hanbel'in bu konuşmadan sonra Hâris'in görüşlerine karşı topluma gerekli uyarılarda bulunacağını söylemesi⁹⁹ ve Kur'an hakkındaki görüşlerinden dolayı İbn Hanbel'in, onun tevbesi olmadığı kanaatine vardığı kaynaklarda da zikredilir¹⁰⁰.

Nasıruddin- Ali Abdüssettar, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, X, s. 344; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâtî'l-evliyâ*, thk. İbrahim Adve Avad, I-II, Beyrut 1994, II, s. 17. Zehebî, İbn Hanbel için bu tür bir olayın meydana gelmesinin imkânsız olduğu gerekçesiyle bu hikâyenin, senedi sahih olsa da münker olduğunu söyler. Atâ, bu rivayeti Hanbelîlerin uydurmuş olma ihtimalinden söz eder. Atâ, "Mukaddime", Muhasibî, *Kiâbü'l-mesâil*, II, Oysa Sübkî'nin, Şafîî bir alim olarak İbn Hanbel'in Muhasibî'den etkilendiğini söyleyen bu rivayeti, Şafîî kaynaklardan alarak mezhep gayretiyle nakletmiş olması da mümkündür. Müsteşrik Patton bu olayı doğru sayarken, İbn Hanbel'in Muhasibî'yi tüm görüşleriyle kabul etmiş olmadığı çıkarımında bulunur. Walter M. Patton, *Ahmed b. Hanbel ve'l-Mihne*, trc. Abdülaziz Abdülhak, Kahire 1958, s. 85.

⁹⁴ bk. Van Ess, *age*. 9.

⁹⁵ Kaynaklar, Cafer el-Huldî'nin bugün kayıp olan *Tabakâtü'n-nüssâk* adlı eserinden naklen, Muhasibî'nin lafız ve iman meseleleriyle ilgili olarak ileri sürdüğü bazı görüşlerden dolayı, İbn Hanbel'in ondan uzaklaştığını, hatta Muhasibî'nin bir müddet evinde gizlenmek zorunda kaldığını söylerler. Hatîb Bağdadî, *age*. VIII, 215, 216; İbn Hallikân, *age*. I, 58; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvût-Sâlih es-Semr, I-XXV, Beyrut 1988, XII, s. 112; Sübkî, *age*. II, 278-279. Kaynaklarda lafızlar aynı olmakla birlikte, haberi açıkça Ebu Saîd b. el-A'râbi'ye dayandığını belirten tek müellif Zehebî'dir.

⁹⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis: Hadis Müdâfusu*, trc. M. Hayri Kırbasoğlu, İstanbul 1979, s. 24-25. İbn Kuteybe'nin burada saydığı meşhur sufiler arasında şunlar yer alır: İbrahim b. Edhem, Fudayl b. İyaz, Davud et-Tâî, Bîşru'l-Hâfi. Muhasibî'nin adına İbn Kuteybe'nin hiç bir eserinde rastlanamamıştır.

⁹⁷ Kelâbâzî, *age*. 40; Uludağ tercümesi, 155. Üslûbundan bu görüşe katılmadığı anlaşılan Kelâbâzî, Allah'ın kelâmının harf ve ses olduğuna, fakat mahlûk olmadığına inananlar arasında Muhasibî ve İbn Sâlim'i sayar. Ayrıca bk. Massignon, *agmd*. III/1, 699. Selefi ulema arasında Muhasibî hakkındaki kuşkuvarın tamamen silinmediği, İbn Teymiye'nin, *Fehmü'l-Kur'an*'daki görüşleri izleyicilerinden söz ederken kullandığı üslûptan anlaşılmaktadır. İbn Teymiye Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî, *Mecmû'u fetâvâ*, ys., 1977, v. s. 557. Bazı modern araştırmacılar tarafından Serî'nin akide bakımından Muhasibî'nin talebesi olup, İbn Hanbel tarafından tenkit edildiği söylenmişse de, bu durum Serî'nin Muhasibî'nin kelâmî görüşlerini tenkit etmesiyle çelişki oluşturur. T. W. Haig, "Serî-üs-Sakatî", *IA*, İstanbul 1993, X, 520-521. Serî'nin, Muhasibî ile ilgili yorumu için bk. aşağıda 110 no. lu dipnot.

⁹⁸ Muhasibî, konuyu *Fehmü'l-Kur'an*'da ele alır, ancak, Kur'an'ın lafızlarıyla ilgili konuya girmez. *Fehmü'l-Kur'an*, 264, 265. Ayrıca bk. Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s. 92.

⁹⁹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 209-210. Her iki mezhebin görüşünün birbirinden çok farklı olmadıkları da dile getirilmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 371-375, s. 372 vd. İbn Hanbel ve taraftarlarının konuyla ilgili görüşleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, Kahire 1399, s. 27-41.

¹⁰⁰ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 209. Zehebî bu konuda Hirâkî'ye dayanır. Ancak bu rivayet, kimi çağdaş araştırmacılar tarafından, ölmeden tevbe kapısının kapanması ve tevbenin itirafa

Eş'arî ve Hanbelî kaynaklarında da bu görüşü destekleyen ifadelerle rastlanabilmektedir¹⁰¹. Hadîşçilerin, aleyhinde iftiralar uydurduklarını bildiren haberlerle de karşılaşmaktadır¹⁰². Bu sebeple muhaddislerin baskılarına dayanamayan Muhasibî, İbn Hanbel'i seven halkın kendisinden uzaklaşması yüzünden, zorunlu bir inziva hayatı yaşamış¹⁰³, hatta muahhar kaynakların bildirdiğine göre, bir süre Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmış¹⁰⁴, oraya ancak İbn Hanbel'in vefatından sonra dönebilmıştır¹⁰⁵. Hatta Muhasibî'nin, 243/857¹⁰⁶ yılında Bağdat'ta vefat ettiğinde cenazesine beklenenden az kişi katılması da, Ahmed b. Hanbel ve diğer hadîşçilerin bu tavrına bağlanır¹⁰⁷.

eşitlenmesinin kabulü gibi garip iki görüşün İbn Hanbel'e nispeti açısından uygun bulunmamıştır. Abdülkâdir Ahmed Atâ, "Mukaddime", Haris el-Muhasibî, *Âdâbî'n-nüfus*, Beyrut 1991, s. 18-19.

¹⁰¹ İbn Hanbel'in, Kur'an'ın yaratılmış olmadığını, fakat okunduğu andaki lafızlarının yaratıldığını ileri süren, *Lafzîyye* olarak adlandırdığı akımlarla mücadele ettiği ve bunları Kur'an'ı mahluk sayanlardan daha tehlikeli gördüğü anlaşılmaktadır. Buna tanıklık eden kaynakların ilki İbn Hanbel'in oğlu Abdullah'tan gelen rivayetlerdir. Bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, nşr. Ebu Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûni Zağlûl, Beyrut 1985, 34-36, 43. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, 602; Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ (795/1393), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, Beyrut ts., (Dâru'l-Ma'rife), I, s. 62-63; Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara 1981, s. 350-351. Watt, Muhasibî için de aynı hususun geçerli olması gerektiğini vurgulamıştır. Watt, *age*, 352.

¹⁰² Örnek için bk. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft*'dan Van Ess, "Sufism and Its Opponents Reflections on Topoi: Tribulations, and Transformations", *İslâmîc Mysticism Contested*, ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 22-44, s. 28. Burada Muhasibî'nin, bir düğünde, Cennet'teki hurileri tahayyül etme gerekçesiyle kadınların bulunduğu bölümle ilgilenirken bir kazaya uğradığı nakledilir. Bu tür bir tasavvufî anlayışla ilgilenmeyen Muhasibî'nin, sonraki Hanbelî kaynaklar tarafından bu şekilde karalanmak istendiği düşünülebilir.

¹⁰³ Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 216; Sem'anî, *age*, V, 208. Çağdaş araştırmacılar, bu olayların 237/848'den, yani Mihne'nin bitiminden sonra olması gerektiğini söylerler. Bk. Massignon, *agmd*, III/1, 699; Van Ess, *agmd*, 507. Bu kanaate, Mütevekkil'in iktidarı sırasında, Sünnîliğin resmî devlet mezhebi olması ve İbn Hanbel'in itibarının yükselmesi sebebiyle varılmış olmalıdır.

¹⁰⁴ Sübkî, *age*, II, 278-279; İbn Hallikân, II, 58. Zehebî de Hasan b. Abdullah el-Hırakî'ye istinaden Küfe'ye gittiğini ve orada hadîs yazımıyla uğraştığını nakleder. Zehebî, *Tarihü'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 209. Van Ess de Küfe'de tevbe ederek Vekî b. Cerrah'tan hadîs öğrendiğini söyler. Van Ess, *age*, 10. Massignon bu ayrılışın 232 yılında olabileceğini ifade eder. *agmd*, III/1, 699. Ancak kelâmcılar aleyhindeki uygulamaların 236'da başladığı dikkate alındığında bunun doğru olmaması gerektiği ileri sürülmüştür. Kuvvetli, "Mukaddime", 47. Mihne döneminde Küfe'de Vekî b. Cerrah'tan (ö. 197/812) hadîs öğrenmesi tarihen mümkün değildir. Bu tarih Mihne'den çok önce olmalıdır.

¹⁰⁵ Kuvvetli, "Mukaddime", 48. Muhasibî'nin yeni, canlı ve tatlı üslubunun üslubunun kısa zamanda kendisine Bağdat ve çevresinde ün kazandırmasından dolayı Hanbelîlerin onu Bağdat'tan çıkardıkları da söylenmiştir. Abdülhalim Mahmud, "Giriş", *Munkiz*, 416.

¹⁰⁶ Sülemî, 56; Sem'anî, V, 208; İbn Hallikan, *age*, II, 53; Zehebî, *age*, II, 165. Eugenio Griffini, Brockelmann'ın yanlışlıkla 213 olarak verdiğini söylüyorsa da, ne *GAL*'de ne de *Supplementband*'da böyle bir tarih yer alır. Krş. Brockelmann, *GAL*, I, 213-214; *GAL Suppl.*, I, 352; Eugenio Griffini, "Lista dei Manoscritti Arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano", *Rivista degli Studi Orientali*, VIII, (1919-1920), Roma, 241-367, s. 328.

¹⁰⁷ Cenazesinde bulunanların sayısı dört olarak verilir. Sülemî, *age*, 56; Sem'anî, *age*, V, 208; İbn Hallikan, *age*, II, 53; Zehebî, *Mizân*, II, 165. Bu konudaki rivayetler, yalnızca Ebu Kâsım en-Nasrâbâzî'nin (ö. 367/977) kesinlik belirtmeyen ifadelerine dayanır. Bk. Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 215-216. Ancak, Nasrâbâzî ile Muhasibî'nin vefatları arasında yüz yirmi yıllık bir zaman dilimi bulunduğundan, kendisinin bu konudaki tanıklığını ihtiyatla karşılamak gerekir. Ahmed b. Hanbel'le Muhasibî arasındaki soğukluğu değerlendiren Sübkî, bu kabil şeylerin her bölge ve her devirde alimler arasında, görülen hataların tashihi için bir ictihad eseri olarak gerçekleşebileceğini ileri sürer, Muhasibî'nin ölene kadar evinde saklanmak zorunda kaldığı ve cenazesine sadece dört kişinin katıldığına dair rivayetleri şüpheli bulur. Zehebî'yi de dayanak göstererek Hatîb başta olmak üzere çeşitli kaynaklardaki bu rivayetlere katılmadığını ifade eder. Sübkî, *age*, II, 39.

Öte yandan Muhasibî'nin Mutezile ile olan tartışmalarında onların akılcı metodunu kullanmasına hadisçiler tarafından karşı çıktığı kabul edilmiştir¹⁰⁸. İbn Hanbel, Muhasibî'nin Mutezile'ye reddiye yazarken, onların fikirlerine uzun uzadıya yer vermesine, böylece Mutezili fikirlerin ümmet arasında yayılmasına sebep olduğu düşüncesiyle kendisine sıcak bakmamıştır¹⁰⁹. *Kütü'l-kulüb*'de da Serî ile Cüneyd arasındaki muhavere, Muhasibî'nin kelâma yönelmesinden dolayı kimi sufiler arasında da kuşkuyla karşılandığını göstermektedir¹¹⁰.

Muhasibî, *Fehmü'l-Kur'an* adlı eserinde kelâmî konulara girmiş, Mutezile'den başka, Râfıza'ya karşı da reddiyeler yazmıştır. Gerek *Fehmü'l-Kur'an* ve gerekse *Ri'aye*'de bunlardan başka Haricîlerle Mürcie'ye de taarruzda bulunduğu görülür. Hatta Muhasibî'nin tasavvufî görüşleri içerisinde yer alan dış dünyadaki davranışlarla iç dünyadaki niyetler arasındaki ilişkilere işaret etmesi bile, Allâf'ın başını çektiği Mutezile kelâmcılarına karşı bir tavır olarak kabul edilmiştir¹¹¹.

İbn Hanbel'in talebesi Ebu Zür'a'nın, Muhasibî'ye karşı daha şiddetli tepki gösterdiği¹¹², hadis yöntemine uymadığını dile getirdiği eserleri karşısındaki tavrından anlaşılır¹¹³. Ebu Zür'a'nın karşı çıktığı doğrudan doğruya Muhasibî'nin tasavvufî görüşleridir. Bu konuda çok fazla ileri giderek, onun kitaplarında bazı hikmetlerin bulunduğunu söyleyenlere "*Allah'ın Kitabı'nda ibret bulamayan, bu kitaplarda hiç bulamaz.*"¹¹⁴ demekten çekinmemiştir. Ebu Zür'a'yı kızdıran sebeplerden biri, Muhasibî'nin söz ettiği *hâtır* konusunun, insanın imanını tartışırken daha önce Mutezile tarafından ele alınmış olması olabilir¹¹⁵.

Muhasibî'nin vefatıyla ilgili rivayetlerin de muahhar kaynaklarda yer aldığı görülmektedir¹¹⁶. Mezarıyla ilgili tartışmalar da sonuca bağlanmış değildir¹¹⁷.

¹⁰⁸ Massignon, agmd, III/1, 699.

¹⁰⁹ Ebu Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulüb: Kalplerin azığı*, trc. Muharrem Tan, I-IV, İstanbul 1999, II, s. 127. Buradan anlaşıldığı kadarıyla İbn Hanbel, "*Hakk'ın batılla reddedilmesine*" yol açacağı düşüncesiyle bu yola karşı çıkmaktadır. Ayrıca bk. Sem'ânî, V, 208; İbn Hallikân, II, 58; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 111-112; Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yüksîbî es-Sebtî, *Tertîbü'l-medârik ve takribü'l-mesâlik li ma'rifeti mezhebi'l-Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, Beyrut 1965, II, 466.

¹¹⁰ Ebu Tâlib el-Mekkî, *age*, II, 95-96. Serî'nin Cüneyd'e "*Onun ilmini ve edebini al. Kelâmî görüşlerini ve reddiyelerini bırak.*" demesinden sonra "*Allah seni sufi-muhaddis değil, muhaddis-sufî kılsın.*" demesi de zimnen İslâmî ilimler arasında kelâma yer vermediğinin göstergesi sayılabilir.

¹¹¹ Massignon, agmd, III/1, 699.

¹¹² Hatîb, *Tarihü Bağdâd*, VIII, 213; İbn Hallikan, *age*, II, 53; Zehebî, *age*, II, 165. Ebu Zür'a, naslarda bulunmayan havâtır ve vesveselerden söz etmesi sebebiyle Muhasibî'ye karşı çıkar. Bu tür tepkilerin dinî hayat ve düşüncedeki bozuluşa karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı, hatta tasavvufî düşünce ve hayattaki tüm yeni anlayışların, bu tür tepkilerle karşı karşıya kaldığı kabul edilmektedir. Bk. Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Haldun el-Mâlikî el-Hadramî, *Şifâi's-Sâil: Tasavvufun Muhîyeti*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984, s. 276-277, 3. dipnot. İbn Kesir ise bu karşı çıkışı, çetin riyazet kurallarının eşlik ettiği muhasebe anlayışına bağlar. İbn Kesir, *el-Bidaye*, X, 330; Zehebî, *age*, II, 165. Ebu Zür'a'nın bu tavrı talebelik gayretinden kaynaklanmış olabilir.

¹¹³ Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 213.

¹¹⁴ Zehebî, *age*, II, 165-166. Muhasibî'nin ölümünden sonra da eserleri ve müridlerinin fakihler tarafından rahat bırakılmadığı da söylenmektedir. Afrikalı Leo el-Fâsî, *Descrittione dell' Africa*, III, 143'den Smith, *age*, 257.

¹¹⁵ Mutezile'nin havâtırla ilgili yaklaşımlarıyla ilgili toplu bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "*Havâtır*", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 523-526. Havâtırla ilgili ayrıntılar için bk. İkinci Bölüm Hatre-Hâtır başlığı.

¹¹⁶ Muhasibî ölmeden önce, Allah tarafından arzuladığı şekilde karşılandığını görürse gülümseyeceğini, başka bir şey görürse bunu da yüzünden anlaşılabileceğini söylemiş, gülümseyerek vefat etmiştir. Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 215; İbn Salâh, *age*, I, 441; Nevevî, *age*, 392. Muhasibî'nin vefatıyla ilgili bir rivayet de, vefatından sonra cenazesinin teşyi edilmemesi yönündeki vasiyetidir. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Herbriger neşri, I, s. 97, II, 389'dan Patton, *age*, 85.

C. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Muhasibî'nin, zahirî ilimleri de tahsil ettiği ve bu ilimlerde derinleştiği, tabakât kitaplarının ifadelerinden anlaşılmaktadır¹¹⁸. Otuz'a yakın eseri günümüze ulaşmış olan Muhasibî'den çok söz edilmemesi dikkat çekicidir. Muhasibî'nin tasavvufî sülûkuna başladığı tarih gibi, kelâmıla ilgilenmeye başladığı zaman da tam olarak bilinmemektedir¹¹⁹.

1. Hocaları

Muhasibî, Bağdat gibi, devrin ilim ve irfan merkezinde neşet ettiği için, geniş bir müşrid ve müderris kitlesinden yararlanma imkânı bulmuştur. Tahsil hayatıyla ilgili bilgi bulunmamakla birlikte, genç yaşlarında dinî ilimleri tahsil ettiği düşünülebilir. Klasik dönem kaynakları, Muhasibî'nin birinci hocası olarak Yezîd b. Harun el-Vasitî'yi (ö. 206/821) zikrederler¹²⁰. En azından dinî ilimlerdeki hocalarını, kendilerinden "*huddesenâ*" lafzıyla rivayette bulunduğu eserlerinde görülen üstatların vefat tarihlerine bakarak anlamak mümkündür. En çoktan en aza doğru bu ifadeyle hadis rivayet ettiği zevat *Fehmü'l-Kur'an*¹²¹, *A'mâlü'l-kulûb*¹²², *Ri'aye*¹²³, *Ma'îyyetü'l-akl*¹²⁴, *Tevehhüm*¹²⁵ ve *Mekâsib*'de¹²⁶ yer alır¹²⁷.

¹¹⁷ Mustansırıyye Medresesi avlusundaki Asa'fiyye Camii avlusunda Dâvud Paşa'nın vakfına ait olarak bilinen bir türbe civarında ona ait olduğu söylenen kabrin ona ait olmadığı ileri sürülür. Bk. Naci Maruf, *Târîhu ulemai Mustansırıyye*, Bağdat 1976, I, s. 217-218.

¹¹⁸ Sülemî, *age*, 56; İbnü'n-Nedîm, *age*, 230; Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 211; Sem'ânî, *age*, V, 208; Zehebî, *Şîyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 111; İbnü'l-Esir, *Lübab*, III, 171. Hadisteki yeri için bk. Sübkî, *age*, II, 275; İbn Hacer, *age*, II, 136.

¹¹⁹ Van Ess, Muhasibî'nin babasının mirasını reddinden sonra, sufi yoluna ek olarak başkentte kelama yönelmiş olabileceği ihtimali üzerinde durur. Van Ess, *age*, I; agmd, 507.

¹²⁰ Hatîb Bağdâdî, *age*, 211; Sem'ânî, *age*, V, 207; Zehebî, *age*, XII, 110. Yezîd b. Hârûn da Hasan Basrî'nin talebesi Süleyman et-Teymî'nin (ö. 143/760) ve ünlü zahid Veki b. Cerrâh'ın talebesidir. Yezîd, Muhasibî'den başka İbn Hanbel'in de hocasıdır. Bk. Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991, s. 204-205, 231-232. Bazı hocalarının, dini ilimler yanında ibadet ve zühhd alanında da isim yapmış olması, Muhasibî'nin zühde yönelmesinin ilk sebeplerini kısmen açıklayabilir.

¹²¹ Muhasibî'nin bu eserindeki hocaları ve isimlerinin geçtiği sayfalar şunlardır: Mervan b. Şuca' (ö. 184/800), s. 438; Abbâd b. el-Avvâm (ö. 185/801), 421; Muhammed b. Cafer el-Medâinî (ö. 193/809), 296; Mübeşşir el-Hulbî (ö. 200/815), 448; Ali b. Âsım el-Vâsitî (ö. 201/816), Yunus b. Muhammed (ö. 207/822), 418. Osman b. Ebî Şeybe el-Kûfî (ö. 239/853), 296; Osman b. Muhammed b. İbrahim el-Abesî (ö. 239/853), 296. Cerîr b. Huzeyme b. Hâzin ed-Dabî, 421. Ebu'l-Fazl el-Medenî, Ebu İshak (?), 453; Hasan b. Muhammed, 281, 295; Hucyen b. Müsennâ el-Yemâmî, 292, 304. Ebu Bekir b. Ebî Şeybe el-Medenî (ö. 235/849), 299; Şurayh b. Yunus (ö. 235/849), 394, 395, 397, 401, 406, 412, 416, 417, 419, 427, 429, 433, 438, 440, 441, 444, 446, 447, 454, 456, 465; Ebu Süfyan, 279, 448, 470; Haccâc b. Hammâd b. Seleme el-Basrî; 278, 279, 285, 398, 405, 408, 437; Halef b. Hişâm el-Bezzâr; 287, 289, 290; Hâşim b. Kâsım b. Müslim el-Bağdâdî Ebu'n-Nasr Ebu'n-Nadr; 280, 292, 293, 296, 299, 300; İbn Ebî Meryem, 403. İshak b. İsa, 289; el-Kusem b. el-Kusem 298. Muaviye b. Ömer el-Ezdî, 399. Yunus b. Bîşr, 469; Yûsuf b. Abdülğaffâr b. Dâvud, 407, 412; Muhammed b. Sâib el-Kelbî, 290; Nuh, Ömer b. Talha el-Ezdî, 291; Saîd b. Âmir ed-Dabî; 447; Seyyâr b. Hâtım el-Anezî el-Basrî; 295; Hüseyim b. Beşîr el-Vâsitî (ö. 183/799), 422, 431, 439, 440 Veki b. Cerrâh (ö. 197/812), 279. Süleyman b. Davud et-Tayâlisî el-Basrî (ö. 204/819), 436; Yezid b. Hârûn el-Vâsitî (ö. 206/821), 288, 291, 294, 303, 436; Ebu Nuaym el-Fazl b. ed-Dükeyn el-Kûfî (ö. 219/834); 293; Ebu Abdullah Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö. 224/839), 326, 327, 406; Yahya b. Bükeyr el-Kûfî (ö. 209/824), 297, 449; Abdullah b. Bekr el-Basrî (ö. 208/823) es-Sehmî; 395-397; Süneyd b. Davud el-Massîsî el-Muhtesib (ö. 226/841), 275, 277, 284, 408, 431, 432, Ebu Ubeyde, 331.

¹²² *A'mâlü'l-kulûb* içinde Affân b. Ziyâd, s. 137; Muhammed b. Beşşâr, 139. Süreyc(?), 142; Süleyman b. Harb, 142. Muhammed b. Kennâse, 138. Ravh b. Ubâde; 139; Muhammed b. Münkedir, 135; Yezid b. Harun el-Vasitî (ö. 206/821), 139; Abdullah b. Bekr el-Basrî (ö. 208/823) es-Sehmî; 138; Ebu Abdullah

Meşhur hocaları arasında şu isimler sayılabilir: Hüseyim b. Beşîr el-Vasîfî (ö. 183/799). Veki b. Cerrâh¹²⁸ (ö. 197/812). Süleyman b. Davud et-Tayalîsî el-Basrî (ö. 204/819). Yezid b. Harun el-Vasîfî (ö. 206/821). İbn Hanbel, Buharî ve Müslim'in hocası Ebû Nu'aym el-Fazl b. ed-Dükeyn el-Kûfî (ö. 219/834). *Garîbû'l-hadis* ve *Emvâl* müellifi Ebû Abdullah Kâsım b. Sellâmî el-Herevî¹²⁹ (ö.224/839). Süneyd b. Davud el-Massîsî el-Muhtesib (ö. 226/841). *Musannef* sahibi Ebû Bekir b. Ebî Şeybe el-Medenî (ö. 235/849). Şurayh b. Yunus (ö. 235/849). Haccâc b. Hammâd b. Seleme el-Basrî.

Onun Kur'an ve lugat ilimlerini Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî'den aldığına dair görüşler¹³⁰, tarihî gerçeklerle uyuşur gözükmetedir. Şafîî'nin talebesi olup olmadığı şüpheli olması yanında, İmam Malik'e ders okuduğu rivayeti de vardır¹³¹.

2. Muhasibî ve Temel İslâmî İlimler

Muhasibî'nin yaşadığı asır, yolculukların da göze alınarak hadislerin rivayet, hıfz, yazma, toplama ve tasnifiyle uğraşılan, ayrıca fıkıh ve tefsirin de geliştiği bir dönemdir.

Tabakat kitaplarının şهادeti Muhasibî'nin, sünnete bağlılığı yönündedir¹³². Eserlerinde de sünnete bağlılığın gerekliliğine dikkat çekmiş, "göz açıp kapayıncaya kadar sünnete muhalefet etme"yi bile uygun görmediğini açık bir dille belirtmiştir¹³³. Nefisle mücadele başta olmak üzere, bütün işlerin kitap ve sünnet ışığında ele alınması gereğini sık sık dile getirir¹³⁴. Tasavvufî bir ruhla yazılmış olan eserlerinde de şâhiyelerden uzak bir anlayışla hareket etmiş, seleften nakillerde bulunmuştur. Zaten sünneti de, Kur'an'ın mücmellerinin açıklayıcısı saymaktadır¹³⁵. Onun, Mutezile'ye mensup olan babasından kalan mirası reddederken bir hadise dayandığı, bu tutumunun eserlerine de yansıdığı hayatıyla ilgili bilgilerin verildiği başlık altında belirtilmiştir.

Kâsım b. Sellâm el-Herevî (ö.224/839), 137; Hâşim b. Kâsım b. Müslim el-Bağdâdî Ebu'n-Nasr Ebu'n-Nadr; 167; Süneyd b. Davud el-Massîsî el-Muhtesib (ö. 226/841), 134, 135.

¹²³ *Ri'aye*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Abidin 1970 içerisinde Süneyd b. Davud el-Massîsî el-Muhtesib (ö. 226/841), s. 45, 46; Süleyman b. Davud et-Tayalîsî el-Basrî (ö. 204/819), 58; Hâşim b. Kâsım b. Müslim el-Bağdâdî Ebu'n-Nasr Ebu'n-Nadr; 46 el-Gulâbî, 34; Kesir b. Hişâm, 57; Yakub b. İbrâhim, 56; Ubeydullah b. Musa, Velid b. Şuca, 46.

¹²⁴ Affan b. Müslim el-Basrî (ö. 220/835), s. 214-215.

¹²⁵ Yahya b. Gaylân'ın zikri için bk. *et-Tevehhüm rihletü'l-insân alâ 'âlemi'l-âhire*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1984, s. 35.

¹²⁶ Osman b. Ebî Şeybe el-Kûfî'nin (ö. 239/853) adı için bk. *Mekâsib*, 42.

¹²⁷ Muhasibî'nin sayılan hocaları hakkında toplu bilgi için bk. Sandıkçı, *age*, muhtelif sayfalar.

¹²⁸ Yezîd b. Hârun'un da hocası olup hacc dışında, Kûfe'den çıkmamıştır. Sandıkçı, *age*, 204-205. Buna göre Muhasibî, Kûfe'ye gitmiş ya da Yezid b. Harun yoluyla onun sözlerini nakletmiş olabilir.

¹²⁹ Muhasibî'nin Kur'an ve lugat ilimlerini bu zattan öğrendiği, hatta eserlerinde İbn Sellâm'ın üslubunu benimsediği ileri sürülmüştür. Kuvvetli, "Mukaddime", 17-18.

¹³⁰ bk. sayfa 40, 129 no. lu dipnot.

¹³¹ Kuvvetli, "Mukaddime", 25. Kuvvetli'yi bu düşünceye götüren Muhasibî'nin Malikîler katındaki itibarı olabilir.

¹³² Ebu Nuaym, *age*, X, 73.

¹³³ *Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-nasîha*, nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî, Dimaşk 1993, s. 42.

¹³⁴ bk. *Ri'aye*, 104, 395; *Âdâbü'n-nüfus*, 33.

¹³⁵ *Ri'aye*, 115.

Sünnetlere bağlılığı konusunda bir tereddüt bulunmayan Muhasibî'nin, bidatlara karşı müsamahalı davranmadığı eserlerinden anlaşılmaktadır¹³⁶. Muhasibî'nin hadis ilmine vâkıf olduğu söylenmektedir¹³⁷. Ancak hayatı hakkında zayıf râvilerin ele alındığı eserlerde bilgi bulunması dikkat çekicidir¹³⁸. Bir hadis ravisi olarak "kendi nefsinde saduk"¹³⁹ ve "makbul"¹⁴⁰ bir ravi sayılmıştır. Onun gençliğinde hadis çevrelerinde bulunduğu fakat, daha sonra bu çevreden uzaklaştıkça kullandığı hadislerin değerinin düştüğü tarzındaki görüşler¹⁴¹, gerçeği yansıtmamakta, olgunluğunun hissedilir düzeyde olduğu eserlerindeki hadislerin daha sağlam olduğu görülmektedir. İbn Mesruk'tan (298/910) rivayet edilen *Kitâbü'l-gıybe* adlı eseri senedli hadis rivayetleriyle doludur¹⁴².

Öğrencileri arasında da meşhur muhaddisler bulunmaması, onun hadisle bir ilim olarak uğraşmadığını göstermektedir. Onun, o dönemlerde yaygın olan hadis sohbetlerine sıklıkla katıldığı, bunların çoğunda İbn Hanbelî'le birlikte bulunduğu, fakat hadis rivayet etmekle uğraşmadığı anlaşılmaktadır.

Muhasibî'nin ilk dönem ricalinden biri olması ve yaşadığı dönemin, İslâmî ilimlerde tedvinin yoğunlaştığı bir devreye rastlaması nedeniyle, sadece tasavvuf ve hadiste değil, tefsirde öncü bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Bazı araştırmacılar, onun *Fehmü'l-Kur'an* adlı eserinin tefsir usûlüyle ilgili olduğunu belirtirler¹⁴³. Diğer eserlerinde de tefsir örnekleri yer almakta, bunlar daha çok, kendisinden önceki alimlerin rivayetlerinden oluşmaktadır. Tefsirinden bir örnek verilecek olursa, Ruhbanlığı Hristiyanların ihdas ettiğini söyleyen Hadid 57/27. ayetinin yorumunda, Mücâhid'in, "*Ruhbanlığı Allah'ın rızasını kazansınlar diye yazmıştık.*" tefsiriyle, Ebû Ümâme'nin "*Ruhbanlığı biz onlara yazmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için kendileri icad ettiler.*" yorumunu naklederek ikinci tefsire katıldığını hissettirir¹⁴⁴.

¹³⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 44.

¹³⁷ Muhasibî'nin hadisle ilgisinin ayrıntıları için bk. Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 203-218.

¹³⁸ Zehebî, *Mizân*, II, 164-166. Bu eser hadis çevrelerinde zayıf râvilerin ele alındığı bir eser olarak bilinmekle birlikte, Zehebî'nin itham edilip de sika olduğunu kanıtlamak istediği isimleri de kitabına aldığı belirtilmektedir. İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, 247-248.

¹³⁹ Zehebî, *age.*, II, 165. terim için bk. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, 132-133; Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 408-409; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 333-334; Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi -Cerh ve Ta'dil İlmi-*, İstanbul 1997, s. 173-177; Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998, s. 153-161. Yalnızca Zehebî tarafından kullanıldığı belirtilen bu ifadenin, "kendisi saduk" anlamında ele alındığı, bununla râvinin hocaları arasında hadis rivayetiyle tanınmayan (mechûl) kimselerin bulunduğu kastedildiği, bu ifadeyle râvinin rivayetindeki zayıflığın kendisinden değil, hocalarından kaynaklandığı, çağdaş hadis araştırmacıları tarafından ileri sürülmektedir. Bk. Kâsım Ali Sa'd, *Mebâhis fi 'ilmi'l-cerh ve't-ta'dil*, Beyrut 1988, s. 93'den Yücel, *age*, 161.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Takribü'l-itehizib*, thk. Muhammed Avvâme, Halep 1992, s. 145. İbn Hacer onu II. tabakadan sayar. Hadiste cerh ve tadil terimi olarak *makbul* kelimesi, adalet ve zabt sıfatlarını tam olarak taşıyan kişi için kullanıldığı gibi, cerh sınırına yaklaşarak tadilin en zayıfını ya da cerhin en hafifini ifadelendirmek için kullanılabilir. Abdullah Aydın, *age*, 92, Uğur, *age*, 206.

¹⁴¹ Bk. Kuvvetli, "Mukaddime", 52-53; Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, 215-218.

¹⁴² Bk. Muhasibî, *Kitâbü'l-gıybe*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, 2053/3'den Süleymaniye MFA 2525, 141-155 yk.

¹⁴³ Bk. Ali Turgut, *Tefsir Usulü*, İstanbul 1991, 13. Bu eserde eserin neşrine isim olan *Akl ve Fehmü'l-Kur'an* ismi kullanılmıştır. Muhasibî'nin tefsirle ilgili olduğu ifade edilen eserinin adı *Fehmü'l-Kur'an*'dır.

¹⁴⁴ *Ri'âye*, 39-40.

Muhasibî'nin fakih olduğu¹⁴⁵, bazı önemli simalara fıkıh dersi verdiği kaydedilmiştir¹⁴⁶. Fıkıhta Şafî mezhebine mensuptur¹⁴⁷. Onun Şafî'nin talebesi olup olmadığı tartışmalarına ilmî şahsiyetiyle ilgili incelemede yer verilmişti. Onun özellikle *Ri'âye*'sinde fikhî konularda zaman zaman Hanefî ve Şafîlerce de doğru sayılan görüşleri zikrettiği görülür. Onun, *rey*, *hüccet*, *kıyas*, *istinbat*, *hüküm* gibi fıkıh terimlerini kullanması¹⁴⁸, usul bilgisine de sahip olduğunun işaretidir.

Muhasibî'nin *Mekûsib* adlı eseri de *Kitâbü'l-harac* ve *Kitâbü'l-emvâl* türü eserlerin küçük bir örneği görünümündedir. Burada, çalışıp kazanmanın psikolojik yönlerden ele alınmasından başka, çalışma hayatında karşılaşılan bazı fikhî sorularla, devlet yönetimiyle ilgili bazı fıkıh problemlerine de çözüm arayışları yer alır.

3. Muhasibî ve Kelâm

Onun, Basra'da Ebu'l-Hüzeyl, Bağdat'ta da Bişr b. el-Mutemir önderliğinde güçlenen Mutezile'nin etkisi altında kaldığı da ileri sürülmüş olmakla birlikte¹⁴⁹, İbnü'l-Küllâb ve Kalânîsî ile birlikte Ehl-i Sünnet kelâmının kurucusu olarak da gösterilir¹⁵⁰. *Fehmü'l-Kur'an* adlı eserinde kelâmî konulara girmiş, Mutezile'ye karşı reddiyeler yazmıştır. Hatta Muhasibî'nin tasavvufî görüşleri içerisinde yer alan dış dünyadaki davranışlarla iç dünyadaki niyetler arasındaki ilişkilere işaret etmesi bile, Allâf'ın başını çektiği Mutezile kelâmcılarına karşı bir tavır olarak kabul edilmiştir¹⁵¹. Muhasibî'nin yalnızca Mutezile'ye değil, Râfıza'ya da reddiyeler yazdığı belirtilmektedir¹⁵². Gerek *Fehmü'l-Kur'an* ve gerekse *Ri'âye*'de bunlardan başka Haricîler'i de ciddi biçimde eleştirir.

Öte yandan Muhasibî, "*Her zahidin zühdü marifeti, marifeti aklı, aklı da imanının kuvveti ölçüsündedir*"¹⁵³ sözüyle kalp, akıl ve amel bütünlüğünü vurgular. Tasavvufî kimliğine rağmen, akli yaklaşımı terketmemiş, hatta aklın kullanılmasını savunmuş ve özellikle Mutezile ile olan tartışmalarında, onların akılcı metodunu kullanmıştır. Bu yüzden onun ilim, akıl, iman ve marifet konularındaki görüşlerine hadisçilerin karşı çıktıkları belirtilmiştir¹⁵⁴. Muhasibî'nin kelâmî görüşleri ve bidat mezheplerine reddiyelerinden bir kısmı Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde yer almaktadır.

Muhasibî, gençlik döneminde babasının mirasını redde varan tutumuyla Kaderî ve Mutezilî fırkaların İslâm çerçevesi dışına çıktığı görüşünde olduğunu ortaya koymuş, ancak daha sonra bu konudaki görüşleri yumuşamıştır. *Fehmü'l-Kur'an*'ı başta olmak üzere, çeşitli

¹⁴⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehziûb*, II, 124; İbn Salâh, *age*, I, 439; Nevevî, *age*, 390.

¹⁴⁶ Muhammed b. Nasr'ın, Muhasibî'nin talebesi olduğu söylenir. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih*, VII, 282. Muhasibî'nin Hammâd b. Zeyd ailesinden Ebu Cemil el-Basrî adlı bir Mâlikî fakih üzerindeki etkisinden de söz edilir. Sebtî, *age*, II, 466.

¹⁴⁷ Hatta Massignon, onun Şafî fakihlerinden olduğu kanaatindedir. bk. Massignon, *agmd*, III/1, 699.

¹⁴⁸ *Ri'âye*, 115-143, 304.

¹⁴⁹ Van Ess, *age*, I.

¹⁵⁰ Bağdadî, *Usûlü'd-dîn*, 308; Şehristânî, *age*, I, 80-81; Nadim Macit, *age*, 71-92. Onun, nâsı ve akılcı ekollere alternatif olarak basiretçi ekolün temsilcisi olduğu görüşü tamamen gerçeği yansıtmaz. Bu görüş için bk. Abdülhalim Mahmud, *age*, 417. Kuvvetli, Küllâbiye silsilesini vererek, Eş'arî, İbn Hafif, Bâhili, İbn Mücahid, Bûndar, Bâkılânî, İbn Fûrek, İsfârâinî, Cüveynî, Gazalî gibi mütekellimleri Muhasibî'nin de içinde bulunduğu Küllâbiye'nin devamı olarak gösterir. Kuvvetli, "Mukaddime", 57: 111-113.

¹⁵¹ Massignon, *agmd*, III/1, 699.

¹⁵² Sem'ânî, V, 208; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 110.

¹⁵³ *Risaleü'l-müsterşidin*, 54.

¹⁵⁴ Massignon, *agmd*, III/1, 699.

kitaplarında isim anarak ya da anmadan yaptığı eleştirilerde bu mezhepten başka, Ehl-i Sünnet akidesine karşı zararlı kabul ettiği tüm akımların bidat olduğunu açıkça ortaya koymuştur¹⁵⁵. Muhâsibî, eserlerinde yer yer, kendi döneminde cereyan eden bazı mezhep tartışmalarına da temas eder. Kibir konusunu anlatırken, bazı çevreleri, başka görüşleri dinlemeye bile tenezzül etmemekle suçlayarak, Kur'an'ı mahluk sayan Mutezile, Râfıza, Mürcie ve ayrıca Harûriyye adıyla zikrettiği Hâricîler'in kibirleri yüzünden hakkı göremediklerini beyan etmiştir¹⁵⁶.

Buradaki ifadeler arasında kaderin, ru'yetullahın, mizanın, şefaatin reddiyle, Aşhab'a, özellikle Hz. Aîşe gibi bir peygamber eşine dil uzatılması gibi konuların da eleştirildiği görülmektedir¹⁵⁷. Bu göndermeler, dönemindeki Mutezile, Rafıza ve Hâricîlerin düşüncelerini ve bu akımlarla ilgili eleştirileri yansıtmaları bakımından dikkate değerdir.

Muhâsibî'nin kelâmî görüşleri, zaman zaman tasavvufî görüşleriyle iç içedir. Söz gelimi, herhangi bir konuda böbürlenmiş kişinin kaderden (yazılından) korkması ve kötü duygulardan korunmak için kalbine bazı düşünceleri empoze etmesi görüşü, cebr ile refviz arasında bir denge arayışı gibi görünmekte, kelâmdaki irade özgürlüğüyle ilgili görüşleri tadil ederek sünni itikat anlayışlarına kazandırma gayreti olarak göze çarpmaktadır¹⁵⁸.

4. Muhâsibî ve Tasavvuf

Muhâsibî, tasavvuf tarihi açısından bakıldığında, Zühhd Dönemi denilen dönemle, Tasavvuf Dönemi denen Klasik dönem arasındaki geçiş döneminde yaşamış bir sufidir. O, bazı araştırmacılar tarafından tasavvuf düşüncesinin kurucuları arasında sayılmaktadır¹⁵⁹. Onun Hasan Basrî tarafından ortaya konulan zühhd geleneğinin devamı mahiyetindeki tasavvufî akımlardan birine mensup olduğu, gerek kaynaklardan ve gerekse kendi eserlerinden anlaşılmaktadır. Muhâsibî'nin, saf geleneğe saygılı olması yanında, ahlakî arınmanın artmasına yönelik titiz bir araştırma içinde olduğu kabul edilmiştir¹⁶⁰. Bu yönüyle o tam bir ahlak uzmanıdır. Ancak onun, genç yaşında zühhd topluluklarına yakınlaştığı tahmin edilmekle birlikte, tasavvufî düşüncesinin gelişimini tam olarak tespit etmek zordur¹⁶¹.

Ebu Abdullah b. Hafif, sufilerin, şeriatla tasavvufu birleştirmeleri sebebiyle şu beş şeyhe uyması gerektiğini söyler: Muhâsibî, Cüneyd, Ruveym, İbn Atâ, Amr b. Osman el-

¹⁵⁵ bk. *Fehmü'l-Kur'an*, 356-359, 363-393; *Ri'aye*, 464; *Mekâsib*, 130-132.

¹⁵⁶ Hatta İbn Abbas'tan rivayet edilen Kur'an okuyan ancak, bu konuda iddia sahibi olan topluluğu haber veren [Buhârî, *Enbiyâ*, 6; *Fedâilu'l-Kur'an*, 36, *Megazî*, 61, *Tevhid*, 2; Müslim, *Musarrifîn*, 275; Ebu Davud, *Sünne*, 28] hadisinden, Râfıza, Mürcie ve Harûriyye diye adlandırdığı Hâricîler hakkında söylendiğini beyan eder. *Ri'aye*, 334-335. Ancak Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili olarak tüm gurupların adını andığı halde Mutezile'den söz etmemesi, bir istinsah hatasından kaynaklanmış olabilir.

¹⁵⁷ Muhâsibî, *age*, 334. Burada muhtemelen Râfıza denen Şia'ya gönderme yapılmaktadır.

¹⁵⁸ Muhâsibî, *age*, 316-317.

¹⁵⁹ Süleyman Uludağ, "Giriş", *Kelâbâzî*, *age*, 17. Ona bu kuruculuk görevini yükleyen yazarlardan Ahmed Emin, belki de Muhâsibî'nin kitaplarının içeriğinden haberdar olmadığından, onun Yunan etkisi altında tasavvufî düşüncüyü vücuda getirdiğini ileri sürer. Bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1945, I, s. 226-227. Oysa ilk dönem için tasavvufun felsefleşmesinden söz edebilmek mümkün değildir.

¹⁶⁰ Massignon, *agmd*, III/1, 699.

¹⁶¹ Muhâsibî'nin "Otuz yıldır kulağım, sırrımdan başka bir şey dinlememiştir. Otuz sene sonra üzerimi başka bir hal istila etti. Bu süre zarfında sırrım, Allah'tan başka hiçbir şey dinlememiştir." sözü, Kuvvetli, tarafından tasavvufa otuz yaşlarında girdiği şeklinde yorumlanmıştır. Kuvvetli, "Mukaddime", 20-21. Söz için bk. Attâr, *age*, 304. Ancak, *Bed'ün men enâbe ilallah*'da "Allah'a yönelen insânın işleri"ni belli bir sıraya koyması, sülûk anlayışını oluşturma denemeleri sayılabilir.

Mekki¹⁶². Onun Cüneyd'den Nurfî'ye, İbn Mesruk'tan Ebu Hamza Bağdadî'ye kadar pek çok sufiyi etkilediği kaydedilir¹⁶³.

Muhâsibî'nin tasavvufî anlayışı üzerinde sonraki yüzyıllarda yaşayan İbn Haldun (ö. 808/1406), tasavvuf konusundaki anlayışları tasnif ederken, konuyla ilgili üç eğilimi sınıflandırmakta. Muhâsibî'nin *Ri'âye*'sini de ilahî azaptan kurtulmak için Allah'ın çizdiği sınırlar içinde yürümeye çalışmak, vera' ve kalp mücahedesi ile uğraşmak tarzındaki takva mücahedesi ya da batın fıkhnın temel eseri olarak nitelemektedir¹⁶⁴.

Muhasibî'nin ilk olarak Hasan Basrî'nin izleyicilerinin öğretilerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebu Süleyman Dârânî¹⁶⁵, Bîşru'l-Hâfî¹⁶⁶, Zünnun Mısırî gibi sufilerin görüşlerinden de etkilenmiştir. Massignon tarafından Muhasibî'nin şeyhi olarak takdim edilen Ahmed b. Asım el-Antâkî, ilk kaynaklarda Muhasibî'nin akranı¹⁶⁷, sonraki eserlerde ise müridi olarak tanıtılır¹⁶⁸. Massignon, Muhasibî'nin, *Ri'âye*'sinde, onun ilk tasarımlarını ortaya koyduğu murakabe yolunu geliştirdiği kanaatindedir¹⁶⁹. Muhasibî'nin başlıca çağdaşları arasında Serî Sakatî de yer alır.

Muhasibî'nin tasavvufî düşüncesini zühhd, nefis muhasebesi ve havf ile reca şeklinde özetleyebilmek mümkündür.

Zühhd ile ilgili olarak Muhasibî, zenginliğin kalbi değiştirdiği kanaatini belirtmektedir¹⁷⁰. Ancak bu konuda *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, *Kitâbü'l-mesâil fi a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* ve *Ri'âye*'de daha ihtiyatlı görüşlerine rastlanır. Diğer yandan kibirli zahidleri de eleştiriye tabi tutmaktan geri durmaz¹⁷¹.

Muhâsibî, tevhid ve fenânın tasavvufî anlamı yanında, sufi çağdaşlarının sembolik ifadeleriyle de pek ilgilenmemiş, hatta talebesini bazı mutasavvıfların şatahlarına ve tehlikeli ifadelerine karşı uyarmıştır. Nitekim talebesinden Ebu Hamza el-Bağdâdî'ye karşı aşağıda zikredilecek olan tavrı da bunu gösterir.

Muhasibî nisbesinin, ruhun ve kalbin en gizli eylemlerini dahi sürekli incelemeye tabi tutmak anlamındaki *muhasebeden* geldiği belirtilmişti. Sırf şüpheli olmasından dolayı, fakir bir hayat geçirmeyi göze alarak babasının mirasını bile almamış olması, onun zühhd ve vera'nın en güzel göstergelerinden sayılmıştır.

¹⁶² Kuşeyrî, *age*, I, 90. İfadenin aslında geçen ilim ve marifet kelimeleri, şeriat ve tasavvuf olarak yorumlanmıştır. Kuşeyrî, *age*, trc. 122.

¹⁶³ bk. Kuvvetli, "Mukaddime", 56. Kuvvetli, Muhasibî'nin sonraki üç nesil üzerindeki etki alanını şemalaştırır.

¹⁶⁴ İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti*, 151-153, 245-251. Mücahede türlerinin ayrıntılı açıklaması için bk. 123-171; a. mlf., *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984, II, s. 1115-1118.

¹⁶⁵ Mustafa Kara, "Dârânî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 485.

¹⁶⁶ Schimmel, onun ihlasla ilgili görüşlerinin Muhasibî tarafından başarıyla sürdürüldüğünü ifade eder. Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, trc. Ender Gürol, İstanbul 1982, s. 44. Ayrıca bk. Mustafa Kara, "Bîşru'l-Hâfî", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 221-222.

¹⁶⁷ Sülemî, *age*, 139; Kuşeyrî, *age*, 137; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, X, 331.

¹⁶⁸ Hucvîrî, *Kesfî'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 228; Attâr, *age*, 444. Van Ess ve Mustafa Bilgin de onu Muhasibî'nin müridi olarak ele almayı uygun görmüştür. Van Ess, *age*, 19; agm, VIII, 510; Mustafa Bilgin, "Ahmed b. Âsım el-Antâkî", *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 44. Bilgin, onu Bîşru'l-Hâfî ve Ahmed b. Ebî'l-Havârî'nin müridi olarak da gösterir.

¹⁶⁹ Massignon, agmd, III/1, 699. Smith de yaşının büyüklüğünden dolayı Antakî'yi Muhasibî'nin şeyhi kabul eder. Smith, *age*, 77.

¹⁷⁰ *Nesâih*, 86.

¹⁷¹ *Ri'âye*, 337.

Muhasibî, insan yaradılışından gelen olumsuzluk yapıya karşı amansız bir savaşı önermiştir. Problem yalnızca *duyu hazlarına* karşı değil, içe doğan her düşüncenin incelemesiyle aşırı titizlik gerektiren sürekli bir benlik eğitimidir¹⁷². Muhasibî'nin, yiyeceği şer'an temiz olmadığı zaman kendisini uyaran parmağının ucundaki damardan söz edilir¹⁷³. Muhâsibî'nin özellikle *riya* konusundaki incelemeleri ve metodolojik yaklaşımı ilk sufiler için temel olmuştur¹⁷⁴.

Muhasibî'nin sema ile ilgili net bir görüşüne rastlanmamakla birlikte kaynaklar onun bir sohbetinde okunan bir şiir üzerine çevresindekilerin merhametini celb edecek derecede ağladığını naklederler¹⁷⁵.

Gördüğü her tür tepkiye rağmen Mutezile mezhebinin kelâmî yöntemlerini incelemesinin, güzel söz söyleme yeteneğini artırdığı ve tasavvuftaki teknik deyimlerin büyük bir kısmının onun sayesinde ortaya çıktığı ileri sürülür¹⁷⁶. Gerçi sufilerin dili güzel kullandıkları Mutezile ulemasının da teslim ettiği bir husustur¹⁷⁷. Muhasibî, bazı tasavvuf kavramlarını hazır bulmuş olmakla birlikte, bazı kavramların terimleşmesinde büyük adımlar atmıştır. Hucvirî kendisine *Muhasibiye* adlı bir ekol nispet ederek rızayı makam değil hal saydığını¹⁷⁸ ve rıza mezhebinin kurucusu olduğunu kaydeder¹⁷⁹.

Tasavvufî eserler içerisinde çağını eleştirmenin günümüze gelen ilk örneği olarak Muhasibî'nin *Nesâih*'i sayılmaktadır¹⁸⁰. Zühd ve tasavvuf çevrelerinde bulunmasına rağmen Muhasibî, her iki çevreyi de eleştirmekten geri durmamıştır. Bu eleştiriler *Ri'aye*'de belli sistem içerisinde yapılır.

Muhâsibî'nin özellikle Bağdatlı sufilerin çoğunluğunun hocası olduğu bilinmektedir. Etkisi altında bulunduğu söylenebilecek sufilere kısaca temas etmekte yarar vardır.

Ebu Saîd el-Harrâz'ın *es-Sıdk* adlı eserinin, Muhâsibî'nin etkisi taşıdığı söylenmektedir¹⁸¹. Muhasibî'nin, talebesinden Ebu Hamza el-Bağdadî'nin şatahâtı andıran yaklaşımlarına izin vermediği görülür¹⁸². İbn Mesrûk Muhasibî'den en çok rivayette bulunan sufilerdendir¹⁸³.

Cüneyd-i Bağdâdî, Muhasibî ile sık sık sahraya çıkarak sohbet ederdi. Hatta Muhasibî'nin bazı eserlerinin, Cüneyd'in sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluştuğu

¹⁷² Schimmel, *age*, 58.

¹⁷³ Cafer el-Huldî, olayın Bısrû'l-Hâfî'den naklen Muhasibî'nin bir düğünde helal olmayan yemeğe elini uzatmasına engel olan bir damarın varlığından söz eder. Serrac, *age*, 44; Kuşeyri, *age*, I, 90-91; trc. 122; İbn Hallikân, II, 58; Safedî, XI, 258. Ebu Nuaym'da, Cüneyd'in anlatımıyla Cafer el-Huldî'nin eserinden naklen gelen rivayette ise damardan değil, burun kanamasından söz edilir. Ebu Nuaym, *age*, X, 74-75.

¹⁷⁴ Schimmel, *age*, 58.

¹⁷⁵ Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, 60. Onun, Allah'ın vahiyile konuşmasını sema ehlinin duyacağı haberi muahhar kaynaklara aittir. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, s. 210.

¹⁷⁶ Annemarie Schimmel, *age*, 58.

¹⁷⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1985, I, 363-367.

¹⁷⁸ Hucvirî, *age*, 283-284. Ayrıca bk. Refik el-Acem, *Mevsû'âtü mustalahâtü'l-tasavvufi'l-İslâmî*. Beyrut 1999, s. 835-836.

¹⁷⁹ Hucvirî, *age*, 287.

¹⁸⁰ A. J. Arberry, "Önsöz", Kelâbâzî, *Taaarruf: Doğuş Devrinde Tasavvuf*, 273.

¹⁸¹ Muhammed Osman el-Huşî, "Mukaddime", Muhâsibî, *Tevehhüm*, 12.

¹⁸² Serrâc, *Luma'*, 398, (495); Hucvirî, *age*, 291.

¹⁸³ Ebu Nuaym, *age*, X, 213.

nakledilir¹⁸⁴. Cüneyd çok defa Muhasibî'ye itiraz ederek uzlette olduğunu, kendisini insanları ve onlarla dolu yolları görmeye davet ederek bir çeşit *vahşete* çağırdığını söylemişse de, buna karşılık Muhasibî, melâmî anlayışın düşüncesi olarak bilinen, kesret ya da vahdetin kişiyi değiştirmemesi gerektiğine işaret etmiş¹⁸⁵. Cüneyd'in insanlar arasına katılmasında bir sakınca görmediğini, tam tersine sülûkuna toplum içinde devam etme taraftarı olduğunu göstermiştir.

Ancak Muhasibî'deki adı konulmamış melâmî-meşreb anlayışın Cüneyd'e etki ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Cüneyd'in tasavvufi düşüncesine temel teşkil eden *sahv* anlayışı Muhasibî'nin etkisi sayılabilir.

Sonraki dönemlerde Muhasibî etkisi taşıyan sufiler arasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm Tirmizî, Ebu Tâlib el-Mekki¹⁸⁶, Serrâc et-Tûsî, Sülemî ve Gazalî¹⁸⁷ sayılabilir.

Muhasibî'nin Gazalî aracılığıyla Şazeliye tarikatını etkilediği, bu tarikattaki *Ri'aye* okuma geleneğinin, Muhasibî'nin uzak etkilerine örnek teşkil ettiği belirtilir¹⁸⁸. Ebu İshak Kâzerûnî'nin bir ara Muhasibî ile İbn Hafîf'ten birinin yoluna girmedeki kararsızlığı menkıbesine de aksetmiştir¹⁸⁹. Muhasibî'nin günümüze ulaşan etkileri üzerinde duran araştırmacılar vardır¹⁹⁰.

II. ESERLERİ

A. Metodu ve Eserlerinin Kronoloji Problemi

1. Metodu

Eserlerinden yalnızca otuz kadarı günümüze gelebilmiş olan Muhasibî'nin, İslâm medeniyetinde yoğun bir telif döneminin başladığı yüzyılda, muhtemelen yukarıda anlatılan nedenlerle biraz kenarda kalmış olması, onu çok eser vermeye sevkeden sebeplerden biri olabilir. Tasavvufia ilgili olarak nefis terbiyesi ve zühd anlayışı, kelâmıla ilgili eserlerinde dinin temel esasları, Rafızîye, Kaderiye gibi çeşitli mezheplere reddiyeler, fıkıh ağırlıklı eserlerinde de çeşitli hükümlere rastlanır.

Muhasibî iki telif türünden biri diyalektik metottur. Bunlar diyaloglar tarzında, genellikle, kimliği belli olmayan birinin “*dedim ki*” sözüyle başlayan sorularına karşılık “*dedi*

¹⁸⁴ Ebu Nuaym, *age*, X, 78; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, V, 208.

¹⁸⁵ Ebu Nuaym, *age*, X, 74. Rivayet Ahmed b. Muhammed b. Miksem yoluyla Cafer Huldî'nin *Hikâyetü'l-meşâyih* adlı eserinden nakledilir.

¹⁸⁶ Hakîm Tirmizî'nin *el-Mesâilü'l-Mekmîne* adlı eserinin, Muhâsibî'nin etkisi altında yazıldığı ileri sürülür. *Kütü'l-Kulüb* üzerinde de Muhâsibî etkisinden söz edilir. el-Huşt, “Mukaddime”, 22.

¹⁸⁷ *Nesâih*'le *Munkiz* arasındaki paralellik, Muhasibî ile Gazalî'nin düşünce serüveninin benzer çizgiler taşıdığı şeklinde açıklanır. Gazalî üzerinde Muhasibî'nin etkisi için bk. Margaret Smith, “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *Journal of The Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1936, 65-78. Muhasibî'nin *Tevehhüm* ve *el-Ba's ve'n-nüshûr* adlı eserlerinin, Gazalî'nin *ed-Dürratü'l-fâhira*'sına etki ettiği de kaydedilir. Smith, *age*, 270.

¹⁸⁸ Smith, *age*, 266-267; Massignon, *agmd*, III/1, 699. *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*'ın Rabat nüshasının sonunda Şazelî meşayihinin sözlerinin bulunması da bu etkiye bir başka işarettir. Muhammed İsa Salihîyye, *el-Mu'cemü's-şâmil li'l-türâsi'l-arabiyyi'l-matbu'*, Kahire 1995, V, s. 50.

¹⁸⁹ Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, İstanbul 1993, II, s. 14, 15.

¹⁹⁰ Örnek için bk. Kuvvetli, “Mukaddime”, 87-91, 184-192; Atâ, “Mukaddime”, Muhasibî, *Kittâbü'l-mesâil*, 6, 26-35..

kî' diye başlayan cevaplar şeklindedir. *Ri'âye*, *Kasd* ve *r-rücu ilallah* gibi eserlerinde izlediği yol budur. *Nesâih* ve *Tevehhüm* gibi eserlerinde izlediği diğer yazım yolu ise vaaz üslubudur.

Her iki usulde sıklıkla başvurduğu bir yol da tasvirler ve örneklemelerle anlattığı olayı son derece içli bir üslupla canlandırması ve muhatabına yaşatmayı hedeflemesidir. Bunun kıssacı vaizler etkisi altında gelişmiş bir üslup olduğu düşünülebilir. Özellikle *Tevehhüm*'ünde bu tür yaklaşım, eserin tamamına hakimdir.

2. Eserlerinin Kronolojisini Çıkarmaya Yönelik Çalışmalar

Muhasibî'nin fikrî gelişimini izleyebilmek için, eserlerinin kronolojisini çıkarma gayreti, araştırmacıları meşgul etmiştir. Van'Ess, mevcut bilgilerle böyle bir gayretin başarılı olmasının mümkün olmadığını ileri sürerken, Massignon, Muhasibî'nin öncelikle zahiri ilimleri öğrenip sonradan zühd ve tasavvufa yöneldiğini kabul etmiş, ancak bir kronoloji tespitine girişmemiştir¹⁹¹.

Onun hayatını üçe ayıran Abdülhalim Mahmud ise, asırdaşları ile aynı üsluba sahip olduğu ve zahiri ilimlere yöneldiği dönemde *Fehmü'l-Kur'an*'ı belli bir olgunluğa erişip psikolojik tahlillerde derinleştiği dönemde *Mesâil fi a'mâlî'l-kulûb*, *Ri'âye*, *Bed'ün men enâbe ile'llah*, *Âdâbü'n-nüfûs*, *Mekâsib*, *Tevehhüm* adlı eserlerini, hayatının tasavvufî düşüncelerinin ağırlık kazandığı son demlerinde de *Nesâih*'ini yazdığı kanaatindedir¹⁹². Bu tasnife daha önce hiçbir yerde rastlanmaz¹⁹³.

Muhasibî'nin eserlerinin kronolojisiyle ilgili en geniş inceleme Hüseyin Kuvvetli'ye aittir. Kuvvetli başta akılla ilgili eğilimleri olmak üzere Muhasibî'nin düşünce dünyasındaki değişimleri dikkate alarak bir kronoloji çıkarmaya çalışmış ve şöyle bir sıralama yapmıştır: *Nesâih*, *Kitâbü'l-halve*, *Âdâbü'n-nüfûs*, *Risâletü'l-müsterşidîn*, *Tevehhüm*, *Ma'îyyetü'l-akl*, *Fehmü'l-Kur'an*, *Kitâbü'l-azame*, *Ahkâmü't-tevbe*, *Kitâbün fi'd-dimâ*, *Mekâsib*, *A'mâlü'l-kulûb*, *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, *Ri'âye*¹⁹⁴.

Abdülhalim Mahmud'un yukarıdaki tasnifinin doğruluk derecesini tespiti yönelik bazı tahliller yararlı olacaktır: Muhasibî'nin zühd anlayışının şiddetine bağlı olarak mal biriktirmeye karşı fikirler ileri sürdüğü ve Abdurrahman b. Avf'ın zenginliğini delil göstererek zenginleşmenin uygun olmadığını savunduğu *Nesâih*'in gençlik dönemi ürünü olması gerekir¹⁹⁵. Bu tutum, babasından gelen mirası reddettiği gençlik çağındaki düşünce yapısına uygun düşer. Abdülhalim Mahmud'un dayanak olarak kabul ettiği Gazalî'nin *Munkiz*'ini hatırlatan ifadeler, bir dönüşümü göstermekle birlikte tek başına hayatının sonuna doğru yazıldığını göstermeye yeterli bir delil teşkil etmez. Muhasibî'nin *Risâletü'l-müsterşidîn*, *Kitâbü'l-halve* gibi eserlerindeki zühd eğilimleri de *Nesâih*'teki kadar sert olmasa da, belli bir hoşgörüyü yansıtmaz. Ancak *Âdâbü'n-nüfûs*, belli bir müsamahanın işaretlerini vermektedir.

Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd, *A'mâlü'l-kulûb*, *Ri'âye*'de ve *Mekâsib*'de ticaret ve mal edinmeye karşı daha ılımlı bir tavır ortaya koyar. *Mekâsib*'de Şakîk Belhî'nin çalışıp kazanma

¹⁹¹ Krş. Van Ess, *age*, 21; Massignon, *agmd*, III/1, 699.

¹⁹² Abdülhalim Mahmud, *Üstazü's-sâirîn Haris b. Esed el-Muhasibî*, Kahire 1973, 88-89, 94-96. Yazarın Muhasibî üzerine bir de doktora tezi bulunmaktadır. *Al-Muhasibi un Mystique Musulman Religieux et Moraliste*, Paris 1940.

¹⁹³ Abdülhalim Mahmud, *age*, 88-89, 94-96. Abdullah Aydınlı da, Muhasibî'nin hadislerle ilgili değişik eserlerindeki farklı tavırlarından hareketle, Abdülhamid Mahmud'un bu ayrımını kabul etmiş görünmektedir. Aydınlı, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, 212-213.

¹⁹⁴ Kuvvetli, "Mukaddime", 63-75.

¹⁹⁵ *Nesâih*, 86-90.

konusundaki olumsuz tutumunu açıkça eleştirerek, o ve onun yolundan gidenlerin hata ettiğini Kur'an ve Sünnet'ten delillerle ileri sürmektedir.

Nesâih'teki tavrının aksine *Mekâsib*'de Abdurrahman b. Avf'ın çalışkanlığını sufilere örnek gösterir¹⁹⁶. Hz. Osman'ın şehadetinden başlayarak iç savaş dönemlerinde bile ticarî kazancın helallikinden şüpheye düşülmediğini açıkça ifade eder¹⁹⁷. Buradaki görüşlerine göre kazanç yolları "*sultanın zulmüyle değil, ilim ve fıkıhın terkiyle*" bozulur¹⁹⁸.

Muhasibî'nin *Ri'aye*'de Mutasım'ın iktidarının bitmesine (227/842) yaklaşık dört yıl kala öldürülen Bâbek el-Hürremî (ö. 223/838) ile yapılan savaştan geçmişteki bir olay olarak söz ettiğine bakılırsa¹⁹⁹, bu sıralarda en az elli beş yaşlarında olmalıdır.

Öte yandan Muhasibî'nin *Fehmü'l-Kur'an* adlı eserinde Horasan Valisi olarak Mütevekkil'in iktidarından iki yıl önce vefat ettiği anlaşılan Abdullah b. Tâhir'in (valiliği 214/829-830-230/844 arası) adı geçmektedir²⁰⁰. Bu yıllar da Muhasibî'nin 50-70 yaşları arasına karşılık gelmektedir. Yani her iki eserin de yazıldığı tarihler birbirinden çok uzak tarihler olmamalıdır. Üstelik Mutezile'yle ilgili görüş ve eleştirilerini, *Ri'aye* ve *Fehmü'l-Kur'an*'dakinden daha rahat bir üslupla yazabildiği gözlenen *Mekâsib* ise, Mihne döneminden ve bu eserlerden sonra yazılmış olmalıdır.

Ayrıca, *Nesâih* ve *Şerhu'l-ma'rife*'de nefsin tam bir düşman olarak tarif edilirken, *Ri'aye*'de, nefsin olumsuzluklarının ahmaklığına bağlanması da bu konuda belli bir yumuşamayı gösterir. *Nesâih*, *Bed'ün men enâbe ilallah*, *Şerhu'l-ma'rife*, *Risâletü'l-müstersidîn* gibi eserlerindeki akla bakış da, *El-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, *Ma'îyyetü'l-akl*, *Fehmü'l-Kur'an* gibi eserlerindeki aklî eğilimlere göre daha basit görünmektedir.

Böylesi kesin bir sıralamayı doğru bulmamakla birlikte *Nesâih*'in, Muhasibî'nin eldeki eserlerinden ilki olduğu isabetli olabilir. Sonraki dönemde *Bed'ün men enâbe ilallah*, *Kitâbü'l-halve*, *Şerhu'l-ma'rife*, *Risâletü'l-müstersidîn*, *Tevehhüm* gibi eserleri yazılmış olabilir. Bu eserlerinde zühd ağırlığı henüz hissedilmektedir. Bunların ardından üçüncü bir gurubu şu eserlerin oluşturması muhtemeldir: *Âdâbü'n-nüfus*, *El-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, *Fehmü's-salâh*. Bu eserlerde tasavvufî duyular ağır basmaya başlamıştır. Bunları da *Ma'îyyetü'l-akl*, *Fehmü'l-Kur'an*, *Fehmü's-sünen*, *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, *A'mâlü'l-kulûb*, *Ri'aye* ve *Mekâsib* izler. Bu eserlerde akılcı yön hissedilir derecede artmış, bazı fikirler oturmuş. Önceki eserlerindeki basit örgüler daha kompleks hale gelmiş, psikolojik tahliller daha bir derinleşmiş, olgunluk eserlerinde rastlanan daha rahat bir üslup kullanılmıştır. Ancak bu gurupları da kendi içinde belli bir kronolojik sıraya dizebilmek mümkün görünmemektedir.

¹⁹⁶ *Mekâsib*, 61-62. Abdülhalim Mahmud, iki eser arasındaki üslup farkını, malın o devirde Abdurrahman İbn Avf'ın, zenginlik ve mal toplama konusundaki aç gözlülüğe alet edilmek suretiyle insanları din ve inançtan uzaklaştıran bir unsur olmasıyla açıklayarak, zühd konusundaki fikirleri geliştikçe görüşlerinin şiddetlendiğini ileri sürer. Atâ'nın benzer bir yorumu vardır. Krş. Abdülhalim Mahmud, *age*, 300-306; Atâ, "Mukaddime", *Kitâbü'l-mesâil*, 15-16. Ancak Atâ, *Vesâyâ* girişinde Muhasibî'nin *Nesâih*'i genç yaşta yazdığını belirtir. Atâ, "Mukaddime", Muhasibî, *Vesâyâ*, 36.

¹⁹⁷ *Mekâsib*, 93. Bu konuda Abdek ve Abdullah b. Yezid adlı iki zahidden başka direten bulunmadığını açıkça ifade eder.

¹⁹⁸ Muhasibî, *age*, 91.

¹⁹⁹ *Ri'aye*, 189. Bâbek el-Hürremî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Osman Turan, "Bâbek", *IA*, İstanbul 1986, II, 170-174; Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 376-377.

²⁰⁰ *Fehmü'l-Kur'an*, 280-281. Abdullah b. Tahir için bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Tâhir", *DİA*, İstanbul 1988, I, 137-138.

B. Eserleri

1. Kendisine Aidiyeti Kesin Olan Eserler

Muhasibî'nin toplam kaç eseri olduğu bilinmemektedir. Bazı kaynaklar, bu sayıyı ikiyüze²⁰¹, hatta bazıları da dört yüze²⁰² kadar çıkarabilmektedirler.

Tesbit edilebildiği kadarıyla kesin olarak kendisine ait olan eserler şunlardır:

1-er-Ri'aye li hukukillah [ve'l-kıyâm bihâ²⁰³]: Tamamiyle tasavvufî-ahlakî muhtevaya sahip en meşhur ve hacimli eseridir. Allah'ın haklarından sözedilen eserde en uzun bölüm riyanın anlatıldığı bölümdür. Bundan sonraki bölümler nefsin tanınması, ucb, kibir, aldanma ve hased konularına ayrılmıştır. Son olarak müridlerin âdâbından söz edilir. *Ri'aye*'nin senedi de mevcuttur²⁰⁴.

Ri'aye, tamamı kendinden sonra kaleme alınan tasavvuf ahlakına dair eserlere kaynaklık etmiştir. Bir başka özelliği de, müridlere tavsiyeler özelliği taşıyan son bölümünün, sonraki dönemlerde tasavvuf çevrelerinde *Âdâbü'l-mürîd* diye şöhret bulan eserlerin prototipi mahiyetinde olmasıdır.

Abdülaziz b. Abdüsselam es-Sülemî (ö. 660/1262) tarafından *Makasidü'r-Ri'aye*²⁰⁵ adıyla yapılmış bir ihtisarı bulunan bu mühim eser neşredilmiş (Margaret Smith neşri, London 1935; Abdülhalim Mahmud ve Abdülbakî Sürur neşri, Kahire 1958; Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1970), Atâ neşrinden yararlanılarak Türkçe'ye çevirisi de yapılmıştır (*Kalb Hayatı*, çeviren Abdülhakim Yüce, İzmir 1997; *er-Ri'aye*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998). İbn Haldun'un takvâ mücahadesi konusunda temel eser saydığı²⁰⁶ *Ri'aye* hakkında Kermit Schoonover'in, *Al-Muhasibi and his Book Ri'aya* adlı makalesi yanında Abdülhalim Mahmud'un da bir makalesi vardır²⁰⁷. Massignon'a göre İslâm kültürünün, insanın iç hayatına dair ortaya koyduğu en güzel eserdir²⁰⁸.

²⁰¹ Sübkî'nin ikiyüzden fazla eseri olduğunu söylemesi, biraz da mezhep asabiyetinin verdiği savunmaya yönelik bir abartma sayılabilir. Sübkî, *age.*, II, 276. Hatîb Bağdadî'ye de atfedilen bu ifadeye Hatîb'in eserinde rastlanamamıştır. Ancak bu hükmü İbn Salâh ve Nevevî de Hatîb'e dayandırır. İbn Salâh, *age.*, I, 440; Nevevî, *age.*, 391. Bunu Hatîb'e hamleden Kuvvetli de sözü edilen kaynaklardan naklen almış olmalıdır. Kuvvetli, "Mukaddime", 61-62.

²⁰² es-Sebtî, *age.*, II, 466. Muhasibî'nin sözlerine ilgi duyan Mâlikî fukahâsından Ebu Cemîl el-Basrî'nin, Muhasibî'ye ait irilî ufaklı dört yüz eseri biriktirmiş olmakla övündüğü belirtilir. Müellif, bunun doğru olamayacağını söylerken, Ebu Bekr b. Tayyib'in ifadesinden destek bulur.

²⁰³ Smith, *age.*, 44; Sezgin, *GAS*, I, 640; Karl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-49, I, 214; *GAL Supplementband*, I-III, Leiden 1937-42, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age.*, 23, 86. Ebu Gudde, "Mukaddime", Muhasibî, *Risaletü'l-müsterşidin*, 18; Atâ, "Mukaddime", 39.

²⁰⁴ Eseri Muhasibî'den rivayet eden Bağdat'ın ileri gelenlerinden Ebu Abdullah Ahmed b. Abdullah b. Meymun'dur. *Ri'aye*, 31.

²⁰⁵ bk. İzzeddin Abdülaziz b. Abdüsselam es-Sülemî, *Mekâsıdu'r-ri'aye lihukûkillah*, nşr. İyad Hâlid et-Tabba', Beyrut 1995. Bu ihtisarda Muhasibî'nin yaptığı psikolojik tahlillerden eser yaktur.

²⁰⁶ İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, 152.

²⁰⁷ bk. Kermit Schoonover, "Al-Muhasibi and his Book Ri'aya", *Muslim World*, c. XXXIX, sy.1. (New York), 1949, s. 26-35; Abdülhalim Mahmud, "er-Ri'aye lihukûkillah", *Mevsû'âtü't-türâsi'l-insâniyye*, c. IV, s. 761-784.

²⁰⁸ Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'İslâm*, Paris 1929, 17. Yazar, *Ri'aye*'nin, Arapça konuşan müslüman sufiler arasında uzun süreli etkilerinden söz ederken, Latince konuşan hristiyan mistikler arasında derin izler bırakan *Imitatio Jesu Christi* adlı eserle karşılaştırma ihtiyacı duymuştur. Bk. agmd, III/1, 699.

2-*Âdâbü'n-nüfûs*²⁰⁹: Nefsin ve ahlakî durumlarının tahlil edildiği eser Muhasibî'nin neşredilen eserleri arasındadır (Kahire 1937, 1980, Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Beyrut 1988 ve 1991)²¹⁰. Esere *Risâletün fi'l-ahlâk* da dendiği kaydedilmektedir²¹¹. Eserde yer alan bölüm başlıkları nâşiri tarafından konmuştur.

3-*Kitabü'l-tevehhüm*²¹² [*bi keşfi'l-ahvâl ve şerhi'l-ahlâk*²¹³]: Ölüm sekeratı, kabir azabı, ahiret hayatındaki ceza ve mükâfat, cennet nimetleri, cehennem azabı vb. durumların göz önüne getirilerek hayata yön verilmesi gerektiğine dair yazdığı bu eser basılmıştır (Arberry neşri, Kahire 1937, 1980; Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Beyrut 1986. Aynı zat. 1988 ve 1991'de Beyrut'ta *Âdâbü'n-nüfûs* ile birlikte de neşretmiştir. Muhammed Osman el-Huşt'un da bir neşri (Kahire 1984) vardır²¹⁴. André Roman tarafından *étude stylistique* denen bir yöntemle neşredilmiştir²¹⁵. Bu çalışmada el-Huşt neşri kullanılmıştır.

4- *en-Nesâih*²¹⁶ [*ü'd-diniyye*²¹⁷ ve *n-nefehâtü'l-kudsiyye*²¹⁸ *linefi cemi'i'l-berîyye*²¹⁹]: Ümmetin ihtilafları, zahidler topluluğunun üstünlükleri, yaşanan çağın kötü bir çağ olduğu, dinin fesada uğraması, hevânın galip gelmesi, malın en büyük fesad sebebi olması, kanaat, tevazu, helalin mahiyeti, iktisad, cimrilik, uzlet, şeytanın tuzakları, amelle kibir, kalp ve organların görevleri, aklın şerefi gibi konuları ele alır.

Nesâih'in en önemli özellikleri arasında, mukaddimesinin, kısmen de olsa, tasavvuf çevrelerinde yazılan otobiyografilerin ilki sayılması, Gazâlî'nin *el-Munkiz*'ine prototip oluşturması ve zenginliğin kalp üzerindeki olumsuz etkileriyle ilgili bölümünün Gazâlî tarafından aynen iktibas edilmesi sayılabilir.

Müellif veya müstensih esere bab numaraları vermiş, fakat babları adlandırmamıştır²²⁰. Eksik olarak basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1965, Beyrut 1986)²²¹.

²⁰⁹ Smith, *age*, 52; Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age*, 22, 81; Atâ, "Mukaddime", 38.

²¹⁰ Bu eser, Arapça basılı eserlerin listelendiği bir ansiklopedide Muhasibî'nin basılmış eserleri arasında sayılmamıştır. Muhammed İsa Salihîyye, *age*, V, 49-51.

²¹¹ Smith, *age*, 52. Aydın Can Kardaş, "İlk Mutasavvıf: Haris Muhasibî", *İnsan*, İstanbul 1938. I/5, s. 431-440, 433. *Risâle fi'l-ahlâk* isminde bir eserin varlığı için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 353; Atâ, "Mukaddime", 39; Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 10. Sezgin'in *Âdâbü'n-nüfûs* için verdiği adres olan Köprülü 725 numarayı, bir önceki sayfada *Âdâbü'n-nüfûs*'u herhangi bir adres vermeden zikretmiş olan Brockelmann'ın *Risâle fi'l-ahlâk* olarak vermesi, bir yanlışlığın ürünü olmalıdır.

²¹² Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, 82; Atâ, "Mukaddime", 39.

²¹³ Fuat Sezgin, *GAS*, I, 641. Smith *Kitâbü'l-tevehhüm ve'l-ahvâl* olarak verir, *age*, 47. Eser için bk. Abu Bakr M. B. Khayr, *Biblioteca Arabico-Hispana*, IX, s. 272'den Smith, *age*, 47. Eserin *Kitâbü'l-tevehhüm fi keşfi'l-ahvâl ve şerhi'l-ahak* adıyla Mingana Kütüphanesi'nde yer alan nüshasının tanıtımı için bk. Derek Hopwood, "The İslâmic Arabic Manuscripts In The Mingana Collection", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1961 (London), s. 100-105.

²¹⁴ Arberry neşri dışındaki neşirler *Mu'cemü's-ş-şâmil*'deki basılı eserler listesine girememiştir. Bk. Muhammed İsa Salihîyye, *age*, V, 49-51.

²¹⁵ André Roman, "Étude Stylistique du Kitâb at-Tawahhum le livre de la vision des Fins dernières d'al-Muhâsibî", *Bulletin d'études Orientales*, c. XXXI, (1980), Damas, s. 167-266.

²¹⁶ Sezgin, *GAS*, I, 640.

²¹⁷ Smith, müridlerine yazdığını belirtir. Bk. Smith, *age*, 46. Arberry, eserin India Office Kütüphanesi'ndeki nüshasını *Kitâbü'n-nesâih* adıyla tanıtır. Bk. A. J. Arberry, "Notes on İslâmic Manuscripts Recently Acquired by the India Office Library", *İslâmic Culture*, VIII/1, (1939), 440-458, s. 452.

²¹⁸ Atâ, "Mukaddime", Muhâsibî, *İ'esâyâ*, 36.

²¹⁹ Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352.

²²⁰ Eserdeki bölüm başlıkları naşire aittir. Atâ, "Mukaddime", 47.

Eserin bir bölümü *er-Redd alâ ba'zî'l-ulema mine'l-ağniya hayşü' htecce bi ağniya'i-sahabe ve bi kesrati mâli Abdîrrahman b. Avf* adıyla müstakil bir eser gibi çoğaltılmıştır. Sahabeden Abdurrahman b. Avf'ın zenginliğini delil getirerek zühd hayatından uzaklaşmaya karşı yazılmış olan bu risalenin (Laleli 3706, 216^b-220^a; Çorum 701, 1^a-9^a, H. 802²²²), farklı isimde iki ayrı nüshası daha bulunmaktadır: *Müntehab min risâleti'l-Hâris el-Muhâsibî* adıyla Beyazıd Kütüphanesi Veliyyüddin kitaplığı 3278 ve *Müntehab-ı güzide min risâleti'l-Hâris el-Muhâsibî* adıyla Afyon Gedik Ahmet Paşa Kütüphanesi 17438 numaralar.

Bu risalenin, müstakil bir eser olmadığı, *Nesâih*'in ilgili bölümünden seçilmiş olduğu, tesbit edilmiştir²²³. Ancak bu alıntılar doğrudan doğruya Muhasibî'nin eserinden değil, Gazalî'nin *İhyâ*'sından yapılmış görünmekte, hatta risaleye bu ismi Gazalî'nin verdiği anlaşılmaktadır²²⁴. Bu durum, Muhasibî'nin etkisinin Gazalî aracılığıyla gerçekleştiğinin göstergelerinden biri sayılabilir.

Risale fi'n-nasiha adıyla Bursa Genel kitaplığında (1428/6 34^b-40^a H. VIII. yüzyıl) bulunan risale de *Nesâih*'in, bazı paragrafların atlanmasıyla *er-Redd ale'l-ağniyâ* da yer alan kısmını da içeren bir pasajından ibarettir²²⁵.

5- *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*²²⁶: Allah'a yöneliş, O'na sığınma, tevbe, nefis muhasebesi, vera', zühd, takva, hikmet, mahabbet, hayâ gibi konuları ele aldığı eseridir. Eksik olarak basılmış (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, *Vesâyâ* içinde, Beyrut 1986; *et-Tasavvufü'l-akli fi'l-İslâm* adıyla Hüseyin Kuvvetli, Beyrut 1978)²²⁷ olan eser, muhtemelen müstensihî

²²¹ Naşir, eserin Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye'deki üç nüshasından söz eder: 1-Sonu eksik olduğundan güvenilemeyen Tasavvuf M30 no.daki nüsha. 2-Mağribî hattıyla yazılmış Ş3 no.daki nüsha 3-Tasavvuf 1316 no. daki nüsha. En okunaklı ve hatası en az olan bu üçüncü nüshayı esas aldığını belirtir. Bk. Ata. "Mukaddime", 47. Ancak, Süleymaniye Bağdatlı Vehbi 614 numaradaki (66 yk., hicri X. yüzyıl) nüshasıyla yapılan karşılaştırmada, eserin son on varlığının basılmadığı anlaşılmıştır. Eserin diğer nüshaları şunlardır: 1-Berlin, October 1435 (16^b-40^a yk., hicri 1248) 2-Chester Beatty 4915 (102 yk., hicri 734). 3-Paris 5606 (132-134 yk.). 4- Fas, Qar. 643 (122^b-145^b yk.). Bk. Sezgin, *GAS*, I, 640. Arberry de, India Office nüshanın son kısmının hatalı görüldüğünü, Gazalî'den bir alıntı bulunduğunu belirtir ve eserin son cümlesini nakletmez. Arberry, *agm*, s. 452.

²²² Fuat Sezgin, *GAS*, I, 642.

²²³ Krş. *Nesâih*, 74-78; *er-Redd alâ ba'zî'l-ulema mine'l-ağniya hayşü' htecce bi ağniya'i's-sahabe ve bi kesrati mâli Abdîrrahman b. Avf*, Laleli 3706, 216^b-220^a. Baş tarafında okunaksız olarak "*Fehâzâ müntehabun min risâleti'l-Muhâsibî*" ibaresi yer alır. Bk., *age*, 216^b.

²²⁴ Krş. *Nesâih*, 74-93; *er-Redd alâ ba'zî'l-ulema mine'l-ağniya hayşü' htecce bi ağniya'i's-sahabe ve bi kesrati mâli Abdîrrahman b. Avf*, Laleli 3706, 216^b-220^a; *Müntehab min risâleti'l-Hâris el-Muhâsibî*, Beyazıd, Veliyyüddin 3278, 20^b-37^b; *Müntehab-ı güzide min risâleti'l-Hâris el-Muhâsibî*, Afyon, Gedik Ahmet Paşa 17438, 79^b-94^a. Eserin bu bölümünün Muhasibî'nin eserinden değil, Gazalî'nin *İhyâ*'sından alındığı anlaşılmaktadır. *İhyâ* ile yapılan karşılaştırmaya göre, eserin başında yer alan Muhasibî'nin nefsin ayıplarıyla amellerin âfetleri konusunda söz söyleyenlerin ilklerinden olduğundan söz eden paragraf, Gazalî'ye aittir. Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *İhyâ 'ulûmî'd-dîn*, İstanbul 1968, III, 245; trc. Ahmed Serdaroglu, İstanbul 1989, III, 582; Seyyid Muhammed b. Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *İthâfî's-sâdâtî'l-müttakin bi şerhi İhyâ 'ulûmî'd-dîn*, I-XI, Beyrut 1989, IX, 805. Krş. Gazalî, *İhyâ*, III, 245-251; trc. III, 582-594; Zebîdî, *İthâf*, IX, 804-829.

²²⁵ Krş. *Nesâih*, 69-85, *Risâle fi'n-nasiha*, Bursa, Genel 1428/6, 34^b-40^a; Fuat Sezgin, eseri zuhulen bu mecmuanın dördüncü risalesi [34^b-40^a H. VIII. yüzyıl] olarak *Risale* adıyla verir. Sezgin, *GAS*, I, 642.

²²⁶ Fuad Sezgin tarafından, Muhasibî'nin *el-Kasdü ve'r-rücu' ilallah* adlı eserinin *el-Kasdü ilallah* adıyla Bursa, Orhan 637 (59^b-120^a, istinsah tarihi 740 hicri) numarada gösteriliyor. Bu nüshanın tesbit fişindeki, eserin Kadı Ali b. Ahmed'e ait *el-Mesail fi'l-ma'rîfeti ve ilmi tarikî'l-âhire ve'l-kaslı ilallahî tebârake ve teâlâ* adlı eser olduğunu belirten bilgiler doğru değildir. Margaret Smith, Abdülhalim Mahmud ve Brockelmann bu eserden söz etmez.

²²⁷ Şevkiye İnalcık, eserin ilk sekiz babını Orhan 637 (62^b-124^b, H. 731) nüshasına dayanarak neşretmişse de, burada Abdülkadir Ahmed Atâ'nın neşrine esas aldığı Şehid Ali Paşa nüshasını zikretmemiştir. İnalcık,

tarafından bablara ayrılmıştır. Hüseyin Kuvvetli, eserin, Muhasibî'nin terimleri açısından önemli olduğunu vurgulamıştır²²⁸.

6- *Bed'ün men enabe ilallah*²²⁹: Nefis terbiyesi, hileleri, tevbe edenlerin makamları gibi konuları işleyen eser basılmıştır (Helmut Ritter neşri, *Die Schrift der Harith b. Esed al-Muhāsibî über den Anfang der Umkehr zu Gott*, Glückstadt 1935; Kahire 1982: Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, *Vesâyâ* içinde, Beyrut 1986). Bu çalışmada Atâ neşri kullanılmıştır.

7- *Muhtasar min kitâbi fehmi's-salâh*²³⁰: *Fehmü's-salâh* adıyla basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, *Vesâyâ* içinde, Beyrut 1986; Muhammed Osman el-Hušt, Riyad 1984). Salat kavramının anlamı, namazın şartları, adabı, erkânı, Allah'ın divanına durma, huşu', tazarru', havf, reca, kalbi dünyevi endişelerden temizleme ve Allah'ın büyüklüğünü düşünme, abdest ve şartları namazın dışındaki adab gibi konuları ele aldığı eseridir. Bu çalışmada Hušt neşrinden yararlanılmıştır.

8- *Fehmü'l-Kur'an*²³¹ ve *ma'nahu*²³²: *Ri'aye*'den sonraki en hacimli eseridir. Tefsir, kıraat ve kelâm konularını inceler. Kur'an'ın anlaşılması, üstünlükleri, Kur'an fıkhi, Allah'ın sıfatları, isimleri, ilahi irade, nesh, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı, değişik fırkaların görüşleri ve yanlışlıkları gibi konuları etraflıca ele alır. Ünik nüshası Edirne'de (Selimiye 951) olan eser basılmıştır (Hüseyin Kuvvetli neşri, Beyrut 1971, 1986). Eserle ilgili bir inceleme de Michel Allard tarafından yapılmıştır²³³.

9- *Ma'iyetü'l-akl*²³⁴ ve *ma'nahu*²³⁵ ve *ihtilafü'n-nas fih*²³⁶: Aklın Allah'tan gelişi, mahiyeti, sınırı. Arapça'da kullanılışı, garize-i akl, tefekkür, aklın Allah'ı bilme durumu gibi konulardan söz eder. Malini'nin *Erbain*'inde, Zehebi'nin *İber*'inde ve İbnu'l-Cevzî'nin

eseri tamamen neşre hazırlamakta olduğunu da belirtmiştir. Bk. Şevkiye İnalçık, "Haris b. Esed el-Muhāsibî ve Kitabü'l-Kasd", *Doğu Dilleri*, (Ankara 1971), II, sy. 1, 54, 32 no.lu dipnot. İnalçık'ın verdiği muhteva listesine göre Atâ'nın neşri, yaklaşık yirmi bablık bir eksik taşımaktadır. Eserin diğer nüshaları şunlardır: AÜDTCF Kütüphanesi, İsmail Saib, I, 3319/4, 37^a-89^a, 120^a, hicri 740; Süleymaniye, Carullah 1728 (224 yk., hicri VIII. yüzyıl, sonu eksik). Sezgin, *GAS*, I, 642. Atâ'nın mikrofilminden yararlandığını söylemek suretiyle, numara vermeden belirttiği Şehid Ali Paşa nüshası Sezgin'de yer almaz. Bk. Ata, "Mukaddime", 52. Eserin eksik olarak neşredilmesi, Atâ'nın sonu eksik olan Şehid Ali nüshası olarak zikrettiği Carullah nüshasına dayanmasından kaynaklanmış olabilir.

²²⁸ Hüseyin el-Kuvvetli, "el-Mustalahü's-süfi lede'l-Muhāsibî", *Havliyyâtü fer'i'l-âdâbi'l-Arabîyye*, I, (1981), Beyrut, 197-202, 198.

²²⁹ Smith, *age*, 53-54; Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age*, 84; Atâ, "Mukaddime", 39. Nettler, Arap edebiyatının tanıtıldığı bir ansiklopediye yazdığı maddede, bibliyografyada *Ri'aye*'yi zikretmesi dışında, Muhasibî'nin diğer eserlerinden söz etmemiş. *Bed'ün men enabe ilallah*'dan alıntı yapmıştır. R. L. Nettler, "al-Muhāsibî", *Encyclopedia of Arabic Literature*, London 1998, II, 545. Aydın Can Kardaş, hataen bu eserin otobiyografisi olduğunu söylemiştir. Bk. Kardaş, *agm*, 434.

²³⁰ Sezgin, *GAS*, I, 642; *Risâletü fehmi's-salâh* adıyla Smith, *age* 56; Brockelmann, *Supplemenband*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age*, 85; Atâ, "Mukaddime", 39. Abdülhalim Mahmud'un monografisinde eserin adı "barış" anlamındaki *salâh* kelimesiyle yazılmıştır.

²³¹ Smith, *age*, 59; Atâ, "Mukaddime", 40. Eserden İbn Teymiye de söz etmiştir. İbn Teymiye, *Mecmû'u fetâvâ*, V, 557. Brockelmann söz etmez.

²³² Abdülhalim Mahmud, *age*, 22-23. *Fehmü'l-Kur'an ve me'ânihî* adıyla Sezgin, *GAS*, I, 642.

²³³ Michel Allard, "Comment Comprendre le Coran selon Muhāsibî", *Bulletin d'etudes Orientales*, c. XXIX, (1977), Damas, s. 5-16. Yazar, *Fehmü'l-Kur'an*'la *Tevehhüm* arasında bağ kurar. Bk. *agm*, s. 16.

²³⁴ Atâ, "Mukaddime", 40. Abdülfettah Ebu Gudde, bu kitaba *Mahiyetü'l-'akl* demektedir. Ebu Gudde, "Mukaddime", Muhāsibî, *Risâletü'l-müstersidin*, 32.

²³⁵ Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age*, 23, 82. Brockelmann, buna *Muhâsebetü'n-nüfis* da demektedir.

²³⁶ Smith, *age*, 56.

Zemmü'l-hevâ'sında alıntılara konu olduğu belirtilen²³⁷ eser basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1969. Hüseyin Kuvvetli neşri Beyrut 1971; Mustafa Abdülkâdir Atâ neşri, Beyrut 1986). Bu çalışmada Kuvvetli neşrinden yararlanılmıştır.

10-*Kitâbü'l-mekâsib ve'l-vera' ve's-şübühât*²³⁸: Her türlü rızkın ve gücün Allah'a ait olduğu, tevekkül, rızık elde etmek için çalışmak, kesbin meşru şekli, vera' ve mahiyeti, selefın yeme-içmede tavrıyla ilgili konularda pek çok alimin görüşünü kapsar. Basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1969). Bu eseri temel alınarak, Muhasibî'nin ekonomik düşüncesini inceleyen bir makale yazılmıştır²³⁹.

11- *Kitâbü'l-mesâil fi' a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih*²⁴⁰: Zühd, ameli gizli yapmak, şöhet, nafîle ibadetler, gına, vesvese, fakr, şükr, samt, nefis, gaflet, unutkanlık, kibir, hased, aldatma, riya, şeytan, evrad, kalp amelleri gibi konuları açıklığa kavuşturmaya yönelik olarak yazılmış olan eser basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1969).

12-*Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd ve gayrihi*²⁴¹: Zühde ilgili bazı meselelerden söz eden eser basılmıştır (Abdülkadir Ahmed Atâ neşri, Kahire 1969, sayılan son üç eser ve *Ma'îyyetü'l-akl* ile birlikte).

13-*Şerhu'l-ma'rife ve bezlü'n-nasiha*²⁴²: Marifet türleri, muhasebe ehlinin temel özelliklerli gibi konular üzerinde durulur. Değişik yerlerde farklı isimler altında yazma nüshaları mevcuttur. Bu isimde Berlin, 2815 (208-210, H. 1200), Köprülü 1601 (97^b-99^b, H. VIII. yüzyıl)²⁴³, Şehid Ali, 1345/3 (37^b-47^b, H. VIII. yüzyıl), İsmail Saib, I, 3319/1 (1^a-11^b, H. 731), Ezher III, 634, tas. 1208 (12 yk.), India Office, 4646 numaralarda, *Risale fi't-tasavvuf* adıyla İskenderiye Belediye Kitaplığı'nda²⁴⁴, *el-Murakabe ve'l-muhasebe* adıyla Chester Beatty 4969 (17 yk., H. 911)²⁴⁵, *Kitâbü'n-nasiha* adıyla İsmail Saib I, 5281'de bulunmaktadır.

²³⁷ Smith, a. yer.

²³⁸ Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age.*, 81; Atâ, "Mukaddime", 40. Smith *Risâletü'l-mekâsib ve'l-vera' ve's-şübühât* adıyla tanıtır. Ebu Gudde ise, *el-Mekâsib ve'l-vera' ve's-şübhe ve beyânü mübâhihâ ve mahzûrihâ ihtilâfı'n-nâs fi talebihâ ve redd alâ gâliin fihâ* diyor. Smith, *age.*, 50; Ebu Gudde, "Mukaddime", *Risâletü'l-müstersîdin*, 31.

²³⁹ Aidit Ghazali, "Economic Thought of 'Abd Allah Harith al-Muhasibî", *Readings in İslâmic Economic Thought*, ed. Abu'l-Hasan M. Sadeq-Aidit Ghazali, Kuala Lumpur 1992, s. 59-65. Yazar Muhasibî'nin hayatıyla ilgili bilgiler konusunda Smith'in eserine dayanır.

²⁴⁰ Smith, *age.*, 54; Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age.*, 22, 82; Atâ, "Mukaddime", 40. Atâ belki de bir hata eseri olarak yazma eserler arasında *et-Tenbih alâ a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* adlı bir esere yer veriyor ki, bu Süleymaniye'de bulunan *Kitâbü'l-tenbih alâ a'mâli'l-kulûb ve'l-delâle ale'l-vahdâniyye* adlı eser olmalıdır. Bk. Atâ, "Mukaddime", 38. Huşt, zuhulen *et-Tenbih alâ a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih* adlı bir eserle, *A'mâlü'l-kulûb ve'l-cevârih* adında bir eseri ayrı ayrı zikreder. Atâ'nın düştüğü hataya onun da düşmüş olduğu anlaşılmaktadır. Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 10-11.

²⁴¹ Atâ, "Mukaddime", 40. *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd* adıyla Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352; Abdülhalim Mahmud, *age.*, 19, 83. Smith adını *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd ve gayrihi* şeklinde verir. Smith, *age.*, 56.

²⁴² bk. Smith, *age.*, 53; Fuad Sezgin, *age.*, I, 641; Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 352-353; Atâ, "Mukaddime", 38. Arberry India Office nüshasının tanıtımını yapmıştır. Arberry, *agm.*, 451. Abdülhalim Mahmud'un *el-Ma'rife* adıyla söz ettiği eser de bu olmalıdır. Bk. *age.*, 87.

²⁴³ Bu risale, eserin ehl-i muhasebenin tecrübe ettiği on hasletle ilgili kısmından iktibastır. Ancak 50-51. sayfalardaki pasajlar bu nüshada atlanmıştır. Krş. *Şerhu'l-ma'rife*, 42-53; Köprülü 1601, 97^b-99^b.

²⁴⁴ Sezgin, *GAS*, I, 642; Abdülhalim Mahmud, *age.*, 87; Aydın, *age.*, 27-28; Atâ, "Mukaddime", *Vesâyâ*, 38. Bu isimde bir kitabı ismen Huşt da zikreder. Huşt, "Mukaddime" *et-Tevehhüm*, 10. Aydın, Abdülhalim Mahmud'un bu isim altında kaydedilen eseri ayrı bir eser sandığını söylemiştir.

²⁴⁵ Fuad Sezgin, *age.*, I, 642; Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 10. Aydın sehven bu nüshanın numarasını 4893 olarak vermiş ve *el-Murakabe ve'l-muhasebe* adıyla yer aldığını belirtmiştir. Bk. Aydın, *age.*, 28. Bu numara aynı kütüphanede bulunan aynı isimdeki müstakil eserin numarasıdır.

Bu nüsha da. varak sistemine göre numaralanmamış olduğundan 17 sayfa olarak tespit edilmiştir²⁴⁶. Berlin. October 1435'de gösterilen, fakat Berlin 1915/5 2^a-8^a varaklarında bulunan *Kitâbü'n-nesâih*: adındaki eser de *Şerhu'l-ma'rife*'nin bazı ufak tefek değişikliklerle istinsah edilmiş bir başka nüshasıdır²⁴⁷.

*Kitâbü muhasebeti'n-nüfûs*²⁴⁸ ve *Risâletün fi'l-murâkabe ve inkisâmihi* adıyla da kaydedilen eserin²⁴⁹ eksik basıldığı tesbit edilmiştir (Kahire 1969, Beyrut 1987, Tanta 1993)²⁵⁰.

Muhasebâtü'n-nüfûs adıyla Almanya'da bulunan eserin (Berlin 2814, 80^b-81^a, H. 813)²⁵¹ baş tarafında *Ri'âye*'den alındığını belirten bir cümle bulunmakla birlikte, gerçekte *Şerhu'l-ma'rife*'nin on hasletle ilgili bölümünün özetlenmiş şeklidir²⁵².

14-*Risâletü'l-müsterşidin*²⁵³: Sünnete uymanın gerekliliği, niyet, takva, nefis muhasebesi, rıza, kötü zan, hased, kibir, kalbi bozan şeyler, sıdk, sabır, kanaat, zühd, üns, rıza gibi konuları açıkladığı eseridir. İkinci baskısı tahrirli olmak üzere basılmıştır (Abdülfeţah Ebu Gudde neşri, Halep 1960, 1964, 1971, 1974, 1982, 1988). Türkçe'ye de çevrilmiştir (*Hak Rehberi Risâletü'l-Müsterşidin Tercümesi*, trc. Ali Arslan, İstanbul 1968; *Selefi Tasavvuf* adıyla Faruk Beşer İstanbul 1990).

15-*Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul*²⁵⁴ *fi'l-ibâdât ve'd-deracâtî'l-abidin*²⁵⁵: Bilinen tek yazma nüshası Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 2713/1 (1-57^a, 615 H.) numaradadır²⁵⁶. Abduh Halife tarafından yapılan tahkiksiz neşri pek verimli değildir (*Meşrik*, sy. 48, s. 182-191, sy. 49, s. 43-54, 451-490, Beyrut 1954-1955).

²⁴⁶ Sezgin'in 1^a-8^b, İncalcık'ın da 1^a-11^b varak olarak verdiği bilgiler günümüz için doğru değildir. Krş. Sezgin, *GAS*, I, 641; İncalcık, agm, 57. Herhalde Sezgin eserin yerini varak cinsinden belirtmek istemiş, İncalcık da 3319 numarada 1^a-11^b varaklarda bulunan *Şerhu'l-ma'rife*'nin diğer nüshasıyla karıştırmış olmalıdır. Atâ'nın Daru'l-Kütübî'l-Misriyye'de (Tasavvuf no. 4184) olduğunu kaydettiği *el-Hisâli'l-aşera'lleî cerrebehâ ehlü'l-muhâsebe* adlı eser de *Şerhu'l-ma'rife*'den bir bölüm olabilir. Bk. Atâ, "Mukaddime", 38.

²⁴⁷ krş. *Kitâbü'n-nesâih*, Berlin, 1915/5, 2^a-8^a; *Şerhu'l-ma'rife*, 17-78.

²⁴⁸ Smith, *age*, 53; Kardaş, agm, 434.

²⁴⁹ Smith, *age*, 53. Smith, bu eserin bulunduğu kütüphaneleri şöyle verir: Berlin, 2815, 1200 H.; Br. Mus. Or. 4026, 66^b vd., Kahire, Tasavvuf Sh. 3, 1173 H.

²⁵⁰ Şehid Ali Paşa 1345, İsmail Saib I, 5281 ve 3319 numaralardaki nüshalarla yapılan karşılaştırmalarda, basılmış nüshalarda bazı cümlelerin atlandığı tesbit edilmiştir.

²⁵¹ Fuat Sezgin, *GAS*, I, 641. Atâ, eserin Londra Britanya Müzesi 1244 no.da olduğunu söyler. Bk. Atâ, "Mukaddime", 39. Brockelmann, *Ma'îyyetü'l-akl* olduğunu söyler. Brockelmann, *Supplemenhand*, I, 352.

²⁵² krş. *Muhâsebatü'n-nüfûs*, Berlin 2814, 80-81; *Şerhu'l-ma'rife*, 42-53.

²⁵³ Abdülhalim Mahmud, *age*, 20, 86; Atâ, "Mukaddime", 40. Smith, Arberry, Sezgin ve Brockelmann *Kitâbü'l-müsterşid* adıyla zikreder. Krş. Smith, *age*, 57; Arberry, agm, 452; Fuad Sezgin, *age*, I, 641-642; Brockelmann, *GAL*, I, 214; *GAL Suppl.*, I, 353.

²⁵⁴ Fuad Sezgin, *tenakkul* yerine *tebettül* olarak kaydetmiştir. Bk. Fuat Sezgin, *GAS*, I, 642. Van Ess, bu eserin Ahmed b. Asım el-Antakî'ye ait olabileceğine de işaret etmiştir. Eserin üzerindeki Ebu Abdullah künyesinin her ikisine de ait olabileceği ihtimali üzerinde durur. Van Ess, *age*, 16. Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmiyor.

²⁵⁵ Atâ, "Mukaddime", 40; Aydın, *age*, 26.

²⁵⁶ Ahmed Ateş'in tanıtımı için bk. Ahmed Ateş, "Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar", *Oriens*, V, (1952), 28-46; s.29. Eserin mikrofilm de mevcuttur. Bk. Süleymaniye MFA 853.

16-*Faṣlün min kitâbi'l-azame*²⁵⁷: Yer, gök ve içindekilerin yaratılışı, düzeni, insanın yapısı, Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, Allah'ın sıfatları ve kitapları gibi kelâmi konulara dair yazma (Carullah 1101, 25^a-28^a, H. 522) bir eseridir.

17- *Kitâbü't-tenbih*²⁵⁸ *alâ a'mâli'l-kulüb*²⁵⁹ *fî'd-delâle ale'l-vahdaniyye*²⁶⁰: Müellifin *Faṣlün min kitâbi'l-azame* adlı eserinin devamında yer alan ve Allah'ın birliğinden söz eden yarım sayfalık bir pasajdan ibarettir (Carullah 1101, 28^a, H. 523).

18- *Kitâbü's-sabr ve'r-rıza*²⁶¹: Tek nüshası bulunan eser (Bankipore XIII, I, 820, 3 varak, H. 621)²⁶², Otto Spies tarafından tanıtılmış ve neşredilmiştir (*Islamica*, 6/1934, 283-289)²⁶³. Bu eserden, *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulüb ve'l-cevârih* adlı eserinde "*Kitâbü'r-rıza*" olarak söz eden Muhasibî'nin²⁶⁴ rıza ile ilgili görüşleri, Hucvirî'nin *Kexfû'l-mahcûb*'unda ayrıntılı olarak ele alınmıştır²⁶⁵.

19-*Kitâbü's-sabr ve'r-rıza*²⁶⁶: Tek nüshası bulunan eser (Bankipore XIII, I, 820, 3 varak, H. 621)²⁶⁷, Otto Spies tarafından tanıtılmış ve neşredilmiştir (*Islamica*, 6/1934, 283-289)²⁶⁸. Bu eserden, *el-Mesâil fî a'mâli'l-kulüb ve'l-cevârih* adlı eserinde "*Kitâbü'r-rıza*" olarak söz eden Muhasibî'nin²⁶⁹ rıza ile ilgili görüşleri, Hucvirî'nin *Kexfû'l-mahcûb*'unda ayrıntılı olarak ele alınmıştır²⁷⁰.

20-*İhkâmü't-tevbe*²⁷¹ [*ve reddi mezalimi'l-'ibad ve'l-halâs minhâ kable'l-me'ad*²⁷²]: İki nüshası bilinmektedir (Berlin, Oct. 1435, 7^b-11^b; India Office, 4646/2, 6^a-9^a)²⁷³. Neşredilmiştir (Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire 1977). Tevbeyle ilgili konulardan bahs eder.

21-*Kitâbü'n-nasîha li't-talibîn ve'l-farkı beyne ehli't-tahkîk ve'l-müdde'in*²⁷⁴: Tek nüshası bilinen bu eser (İsmail Saib I, 3319, 23^a-36^b, H. 731)²⁷⁵, müellifin basılmamış

²⁵⁷ Abdülhalim Mahmud, *age*, 19, 85. *Risâletü'l-Azame* adıyla bk. Smith, *age*, 59; Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352; Atâ, "Mukaddime", 39.

²⁵⁸ Abdülhalim Mahmud, *age*, 87. Atâ söz etmiyor.

²⁵⁹ Smith, *age*, 55.

²⁶⁰ Fuat Sezgin, *GAS*, I, 641. Brockelmann, *Faṣlün min risaleti't-tenbih alâ a'mâli'l-kulüb fî'd-delâle ale'l-vahdaniyye* adıyla verir. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352.

²⁶¹ Smith, *age*, 58; Abdülhalim Mahmud, *age*, 19, 87. Atâ söz etmez.

²⁶² Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352.

²⁶³ Muhammed İsa Salihîyye, *agmd*, V, 50. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, I, 641.

²⁶⁴ *Kitâbü'l-mesâil fî a'mâli'l-kulüb ve'l-cevârih*, 147.

²⁶⁵ Hucvirî, *age*, 283-291, 446.

²⁶⁶ Smith, *age*, 58; Abdülhalim Mahmud, *age*, 19, 87. Atâ söz etmez.

²⁶⁷ Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 352.

²⁶⁸ Muhammed İsa Salihîyye, *agmd*, V, 50. Ayrıca bk. Sezgin, *GAS*, I, 641.

²⁶⁹ *Kitâbü'l-mesâil fî a'mâli'l-kulüb ve'l-cevârih*, 147.

²⁷⁰ Hucvirî, *age*, 283-291, 446.

²⁷¹ Atâ, "Mukaddime", 38; Abdülhalim Mahmud, *age*, 19, 86. Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 10.

²⁷² Smith, *age*, 56; Kardaş, *agm*, 434.

²⁷³ Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *Supplemenband*, I, 353. Arberry India Office'deki nüshanın tanıtımını yapmıştır. Bk. Arberry, *agm*, 451-452. Sezgin, Brockelmann, Arberry ve Atâ *Ahkâmü't-tevbe* olarak tanıtır. Bk. Atâ, "Mukaddime", 38.

²⁷⁴ Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmiyor. Sezgin ve Aydın zuhulen aradaki *ehli* kelimesini zikretmeden tanıtır. Bk. Sezgin, *GAS*, I, 642; Aydın, *age*, 29. Atâ, hem eserin, hem de bulunduğu kütüphanenin isminde hata yaparak *Kitâbü'n-nasîha* adıyla Şehid Ali 3319 numarada olduğunu belirtir. Numara tuttuğuna göre, Şehid Ali yerine İsmail Saib demek istemiş olabilir. Bk. Atâ, "Mukaddime", 39.

eserlerindendir. Eser, zühd, hal, makam, marifet ve mehabbet gibi konularda iddia sahibi olanlara karşı yazılmış, bunlara gerçek ilim ehlinin sıfatları sayılarak cevap verilmiştir. Eserde, Sehl Tüsterî (ö. 283/896), Yahya b. Muaz Râzî (ö. 258/871) gibi sufîlerin adına rastlanması, sonradan bazı tedahüllerin olduğunu göstermektedir.

22- *Kitabü'l-gıybe*²⁷⁶: Bilinen tek yazma nüshası, ABD Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'nde (2053/3, 141-155 yk., 25 st., nesih) mevcut olan eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde de mikrofîlmi bulunmaktadır²⁷⁷. İbn Mesruk'un rivayetiyle gelen eser, gıybetin mahiyetiyle ilgili bir soru üzerine Muhasibî'nin verdiği cevaptır.

23- *el-Murakabe ve'l-muhasebe*²⁷⁸: Chester Beatty 4893 (42 varak, hicrî X. yüzyıl); Suhac, tasavvuf 136 (20 varak, hicrî X. yüzyıl, I, 163); Berlin, Oct. 1435. 1^b-7^b)

24- *Risâle fi't-tasavvuf*: İskenderiye Belediyesi'nde (3121 c/11, 22 yk.) bu isimde bir eserin bulunduğu söylenmektedir²⁷⁹. Diğer eserlerinden birinin nüshası olabilir.

2. Kayıp Eserleri

1- *Fehmü's-sünen*²⁸⁰: Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân* adlı eserinin Kur'an'ın cem'i ve tertibi ile ilgili bölümünde, kayıp olan bu eserden alıntıda bulunmuştur. Burada Kur'an'ın, biri ezberle, biri derilere, kemiklere ve hurma dallarına yazılan yazıyla, üçüncüsü de Hz. Ebubekir zamanında olmak üzere üç yolla toplandığı, diğer eserlerinde olduğu gibi, diyalektik bir üslupla anlatılmakta, açık bir nokta bırakılmamaya çalışılmaktadır²⁸¹.

2- *Kitabü'd-dimâ*²⁸²: Ebu Ali b. Şâzân'ın belirttiğine göre Ashab arasında dökülen kanla ilgili bilgilerin önemli bir bölümü bu esere dayanmaktadır²⁸³.

²⁷⁵ krş. Sezgin, *GAS*, I, 642. Fuad Sezgin, bu eseri, H. IX. yüzyılda yazılmış ve 1^a-8^b varaklarında göstermiştir. Sezgin, *age*, I, 642; Hüseyin Aydın, Sezgin'in hatalı olarak bu kitabı İsmail Saib. 3319'da 23^a-36^b'deki *Şerhu'l-ma'rife ve bezlû'n-nasiha*'nın diğer bir nüshası olarak gösterdiğini söylüyor. Aydın, *age*, 29. Aydın'ın, kitabında İsmail Saib'deki eserlerden yararlanamadığını belirtmesine rağmen yaptığı bu değerlendirme doğrudur. Ayrıca *en-Nasiha li't-tâlibîn* adıyla bk. Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 10.

²⁷⁶ *Kitâbü'l-gıybe* adıyla bk. Ebu Bekr M. B. Hayr, *Biblioteca Arabico-Hispana*, IX, s. 272'den Smith, *age*, 58; Aydın, *age*, 29. Atâ aynı fihriste dayanarak adını verdiği eserin kayıp olduğunu belirtir. Atâ, "Mukaddime", 39. Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmez. Aynı kütüphanede bulunan (2053/1, 1-124 yk. 1077 H.) Abdullah b. Abdurrahman es-Sadeî'nin (?) *Kitâbü'l-emr bi edâi'l-ferâiz ve'ctinâbi'l-mehârim* adlı eseri, fişlerde yazar adı verilmemesine rağmen, arşivde (Süleymaniye MFA 2525) sehven Muhasibî'ye nispet edilmiştir.

²⁷⁷ Süleymaniye MFA 2525.

²⁷⁸ Sezgin, *GAS*, I, 642; Van Ess, 26. Ebu Gudde ve Abdülhalim Mahmud *el-Murâkabe* adında bir eserden söz ederler. Mahmud *Kitâbun fî'l-murakabe* adıyla da verir. Ebu Gudde, "Mukaddime", 32; Abdülhalim Mahmud, *age*, 19, 85; Atâ, "Mukaddime", 39. Margaret Smith ve Brockelmann söz etmez.

²⁷⁹ Brockelmann, *GAL*, I, 214; Sezgin, *GAS*, I, 642. Abdülhalim Mahmud, *age*, 87; Atâ, *Risâletü'l-tasavvuf* olarak verir. Atâ, "Mukaddime", 38. Brockelmann *Supplementband*'da yer vermemiştir. Smith söz etmez.

²⁸⁰ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşli-Cemâl Hamdî ez-Zehabî-İbrahim Abdullah el-Kürdî, Beyrut 1994, I, 332; Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Beyrut 1988, I, 168; *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, İstanbul 1987, I, 140; Sezgin, *GAS*, I, 642; Atâ, "Mukaddime", *Vesâvâ*, 39. Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud bu eserden söz etmez.

²⁸¹ Zerkeşî, *age*, I, 332; Suyûtî, *age*, I, 168; trc., I, 140.

²⁸² Askalânî, *age*, II, 135; Sezgin, *GAS*, I, 642; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 353; Abdülhalim Mahmud, *age*, 87; Atâ, "Mukaddime", 39.

3-*Ahlâku'l-hakim*: Muhasibî bu isimde bir eserinden *A'mâlû'l-kulûb ve'l-cevârih* adlı eserinde söz eder²⁸⁴.

4-*Kitâbü'l-hubbi lillah*²⁸⁵ *teâlâ ve merâtibi ehlih*²⁸⁶: Hakkında yapılan çalışmalarda böyle bir eser adı geçiyorsa da, kütüphanelerde bu adı taşıyan bir esere rastlanmamıştır. Ancak onun muhabbet kavramıyla ilgili görüşleri Ebû Nu'aym'in *Hilye*'sinde yer alır²⁸⁷. Yayınlanmıştır (Ritter neşri, Roma 1935)²⁸⁸.

3. Diğer Eserlerinin Başka İsimlerdeki Tam Ya da Eksik Nüshaları

1- *er-Redd alâ ba'di'l-ulema mine'l-ağniya haysü' htecce bi agniya'i-sahabe ve bi kesrati mâli Abdirrahman b. Avf*²⁸⁹: Bu risalenin *Nesâih*'ten alıntı olduğu belirtilmişti.

2- *Risale fi'n-nasîha*²⁹⁰: Bu eser de *Nesâih*'in bir parçası olarak tanıtılmıştı.

3- *Muhasebâtü'n-nüfûs*²⁹¹: Bu eserin *Şerhu'l-ma'rife*'nin on hasletle ilgili bölümünün özetlenmiş şekli olduğu belirtilmişti.

4- *Kitâbü'n-nasîha*: Bu eser hakkında *Şerhu'l-ma'rife* tanıtılırken bilgi verilmişti²⁹².

5- *Kitâbü'n-nesâih*: Bu eser de *Şerhu'l-ma'rife*'nin bir nüshası olarak tanıtılmıştı.

6- *Mu'atebetü'n-nefs*²⁹³: Karışık bir eserdir. Baş tarafı ufak tefek bazı eksiklik ve fazlalıklarla *Kitâbü'l-mesâil fi a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih* adlı eserinin bazı sayfalarıyla aynıdır²⁹⁴. Üslup olarak ise daha çok *Nesâih*'e benzemektedir. Hitap şekilleri aynıdır. Eserin ortalarına doğru nefse hitabeden ifadeler başlar. Bu hitapta, *Nesâih*'deki gibi "*V'eyhak*" ifadesi sıklıkla kullanılır. Ancak konuların önemli bir bölümü *Tevehhüm*'de işlenen konulardır. Basılmıştır olan eserin (*el-Ba's ve'n-nüşûr* ile birlikte Kahire 1969) diğer eserlerindeki ilgili bölümlerden yapılan seçmelerin oluşturduğu belirtilmekteyse de²⁹⁵, sözü edilen üç eserinin müstensihler tarafından vücuda getirilmiş bir terkibi olduğu düşünülebilir.

7- *Muhtasarü'l-me'âni*²⁹⁶: İki yazma nüshası bilinmektedir: Bengal (1167/6 15-17 yk, H. XII. Yüzyıl) ve ABD Princeton Üniversitesi Kütüphanesi (2053/4, 155-163 yk.). ABD

²⁸⁵ Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 211; Sem'ânî, V, 208; İbn Salâh, *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'îyye*, I, 440; Ebu Gudde, "Mukaddime", *Risâletü'l-müsterşidin*, 32. Ebu Gudde eseri *el-Kitâb fi'd-dimâ'* adıyla anar.

²⁸⁴ *Kitâbü'l-mesâil fi a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih*, 157. Ayrıca bk. Abdülhalim Mahmud, *age*, 87; Atâ, "Mukaddime", 39. Margaret Smith, Sezgin ve Brockelmann söz etmiyor.

²⁸⁵ Aydın, *age*, 30.

²⁸⁶ Smith, *age*, 57-58. Eser için bk. Ebu Bekr M. B. Hayr, *Biblioteca Arabico-Hispana*, IX, 272'den Smith, *age*, 58. Sezgin, Brockelmann, Abdülhalim Mahmud ve Atâ söz etmiyor.

²⁸⁷ bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 76-85, 99-101.

²⁸⁸ bk. Muhammed İsa Salihîyye, *agmd*, V, 49.

²⁸⁹ Atâ, "Mukaddime", 38. Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmiyor.

²⁹⁰ Sezgin, *GAS*, I, 642.

²⁹¹ Smith, *age*, 53; Sezgin, *GAS*, I, 641; Atâ, "Mukaddime", 39. Abdülhalim Mahmud söz etmiyor. Atâ, eserin Londra Britanya Müzesi 1244 no.da olduğunu söyler. Brockelmann, *Ma'hiyyetü'l-akl* olduğunu söyler. Brockelmann, *Supplemenband*, I, 352.

²⁹² Sezgin, *GAS*, I, 641; İnalçık, *agm*, 57.

²⁹³ Sezgin, *GAS*, I, 642; Atâ, "Mukaddime", 39. Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmiyor.

²⁹⁴ krş. *Mu'atebetü'n-nefs*, 42-51; *Kitâbü'l-mesâil fi a'mâlî'l-kulûb ve'l-cevârih*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Kahire ts. (Âlemü'l-Kütüb), 150-154. Konular uyuşmakla birlikte, ifadeler birbirini tutmaz.

²⁹⁵ Aydın, *age*, 30.

²⁹⁶ Sezgin, *GAS*, I, 642; Atâ, "Mukaddime", 39. Smith, Brockelmann ve Abdülhalim Mahmud söz etmez.

nüshasının mikrofilmi ülkemizde mevcuttur²⁹⁷. Ancak bu eser, Muhasibî'nin muhtelif eserlerinde yer alan bazı terimlerle ilgili bölümlerin derlenmesinden oluşturulmuş, musannifî bilinmeyen bir eserdir²⁹⁸.

4. Kendisine Aidiyeti Şüpheli Olan Eserler

1-*Devâü dâ'i'l-kulûb*²⁹⁹: Bu eser, Muhasibî'nin akranından Ahmed b. Asım el-Antakî'ye de nisbet edilmektedir³⁰⁰.

2-*el-Ba's ve 'n-nüşûn*³⁰¹: Öldükten sonra diriliş üzerine yazılmış bir eserdir. Abdülhalim Mahmud, *Tevehhüm*'le yaptığı karşılaştırma sonucunda Muhasibî'ye ait olmadığı kanaatine vardığını belirtmektedir³⁰². Zaten eser, konuyla ilgili rivayetlerden ibaret olup, bu rivayetlere herhangi bir ek yapılmamıştır. Yukarıda adı geçen *Mu'alebetü'n-nefs* adlı eserle birlikte basılmıştır (Kahire 1969).

²⁹⁷Süleymaniye MFA 2525.

²⁹⁸ Örnek olarak akılla ilgili açıklamalar için krş. *Muhtasarü'l-me'ânî*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, 2053/4, 155-163 yk., 156^b; *en-Nesâih*, (*Vesâyâ* içinde), nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1986, s. 130; *Ma'hyetü'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafü'n-nas fih*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1982, s. 204-206.

²⁹⁹ Sezgin, *GAS*, I, 642. Ahmed b. Asım el-Antakî'ye de *Devâü dâ'i'l-kulûb ve ma'rifetü himemi'n-nüfûs ve âdâbihâ* adında bir eser nisbet edilir. Gazâlî'nin adını çokça zikrettiği bu eserin de kayıp olduğu Sezgin tarafından belirtilir. Sezgin, *GAS*, I, 638. Massignon, esere *Devâü dâ'i'n-nüfûs* demektedir. Bk. agmd, III/1, 699. Margaret Smith, Brockelmann, Abdülhalim Mahmud ve Atâ bu eserden söz etmez.

³⁰⁰ Van Ess, eserin üzerindeki Ebu Abdullah künyesinden hareketle, Said b. Yezid en-Nibacî ya da Antakî'ye ait olabileceğini tartışarak sonuçta Muhasibî'ye ait olduğunu, hatta *Kitâbü'l-halve* olabileceğini de söyler. Van Ess, *age*, 16-19. Massignon ise eserin dilinin eski olduğunu ileri sürerek Antakî'ye ait olduğu görüşündedir. *Essai*, s. 226-227.

³⁰¹ Smith, *age*, 48; Sezgin, *GAS*, I, 641; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 353. Huşt, "Mukaddime". *Tevehhüm*, 10. Atâ zikretmiyor.

³⁰² Abdülhalim Mahmud, *age*, 71. Aynı kanaati Hüseyin Aydın da paylaşır. Aydın, *age*, 30.

3-*et-Tefekkür ve 'l-i'tibar*³⁰³: İbn Nedim bu eseri Muhasibî'nin kitapları arasında saymıştır.³⁰⁴ Eserin Kahire Üniversitesi yazmalar bölümünde Câhız'a nisbet edilen *Kitabü'l-iber ve 'l-i'tibar* adlı kitap olduğu Abdülkadir Ahmed Atâ tarafından iddia edilmiştir.³⁰⁵

³⁰³ Smith, *age*, 58; Abdülhalim Mahmud, *age*, 88; Atâ, "Mukaddime", 39. Huşt bu kitabı *et-Tefkir ve 'l-i'tibâr* olarak zikreder. Bk. Huşt, "Mukaddime", *Tevehhüm*, 11. Sezgin ve Brockelmann zikretmez.

³⁰⁴ İbn Nedim, *age*, 230.

³⁰⁵ Hüseyin Aydın, Atâ'nın bu kitabı kendi el yazısıyla yazıp tahkikli olarak kendisine gönderdiğini söylüyor. Aydın, *age*, 30. Ayrıca bk. Ebu Gudde, "Mukaddime", 32. Atâ'nın gönderdiği nüsha. yapılan aramalarda bulunamamıştır.



İKİNCİ BÖLÜM

MUHASİBÎ'DE NEFİSLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

I. INSANIN İÇ DÜNYASIYLA İLGİLİ KAVRAMLAR

A. İnsanın İç İdrak Merkezleri İle İlgili Kavramlar

Muhasibî'nin bir sufi olarak insanın maddî ve görünen yönünden çok manevî, psikolojik yönüne önem verdiği bilinmektedir. İnsanın maddî yönü, psikolojik yönüyle ilgisi oranında onun ilgi alanı içindedir.

İnsanın güçleri ya da idrak merkezleri olarak *akıl*, *kalp*, *nefis* gibi temel kavramlar yanında, *sadr*, *fuad*, *sırr*, *serîre*, *hıbb*, *fehîm* gibi yardımcı kavramlara yer verdiği de olmuştur. Ancak, kısmen akıl dışında hemen hiçbir eserinde bunların ne olduğu hakkında açık bir bilgi yer almaz¹.

Ruh kelimesi bir kavram olarak Muhasibî'nin eserlerinde yer almaz. Eserlerine genel olarak bakıldığında Muhasibî'nin ruh kelimesine *insana canlılık veren unsur*, *can* anlamından farklı bir anlamda kullanmaya yanaşmadığı görülür. Cesette olan ruhun ölüm anında alınması² şeklinde kullanılan bu ifade nadiren insanın iç dünyasını anlatmak için kullanılmıştır³. Bu ifadelerden en ilgi çekici olanı İbn Cüreyc'in Zümer 39/42. ayetine getirdiği tefsirle ilgili nakildir⁴. Ruhun sonlu ya da sonsuz bir varlık olması da onun tartışma alanı dışındadır⁵. Dolayısıyla ruhun ölümlü olup olmadığına da temas etmemiştir.

Muhasibî'nin ruh üzerinde fazla durmaması, ruh konusunda insanın yeterli bilgiye sahip olamayacakları ihtarını taşıyan ayetle ilgili olabilir⁶. Böylece o, nefisle ruhu birbirinden ayırmış olmaktadır. İlk sözlüklerde yer alan anlam varyasyonları içerisinde nefisle ruhu eşitleyenler olması yanında⁷, Mutezile kelâmcıları arasında da aynı eğilimi taşıyanlar olduğu bilinmektedir⁸. Muhasibî'nin ruh üzerinde fazlaca durmayıp onu yalnızca bedene can veren

¹ Hakîm Tirmizî de nefsin tabiatları, kalp, ruh ve akıl hakkındaki gerçeğin tam olarak bilinemeyeceğine işaret etmiştir. Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasen el-Hakîm Tirmizî *Bevânü 'l-fark beyne 's-sadri ve 'l-kalbi ve 'l-fuâdi ve 'l-hıbb*, nşr. Nicola Heer, Kahire 1958, 92.

² *Tevehhüm*, 29, 32; "Kitâbü'l-halve ve't-tenakkul ve deracâtü'l-'âbidîn", nşr. Abdüh Halife el-Yesû'î, *el-Meşrik*, Beyrut 1955, 49/1, s. 43-54, 49/4-5, s. 451-490, s. 470; *Âdâbü'n-nüfus*, 104; *Ri'âye*, 154, 609. Hasan Basrî başta olmak üzere ilk zahidlerde de aynı eğilim vardır. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-zühed*, trc. Mehmed Emin İhsanoğlu, I-II, İstanbul 1993, I, s. 246, II, s. 395.

³ Örnekler için bk. *Tevehhüm*, 91; *Kitâbü'l-halve*, 470; *Fehmü'l-Kur'an*, 269; *Ri'âye*, 368. Bu son ifadeyi Ebu'd-Derdâ'dan naklen kullanır: "Beden bedenden uzak durur, ama ruh ruha yakındır. Gökteki kuşlar yerdeki benzerlerinin yanına konar."

⁴ Buna göre, nefis ve ruh insan içinde aralarında güneş ışığı gibi bir perde bulunan bir varlıktır. Uyurken nefis bedenden çıkar, ama ruh insanın içindedir. Muhasibî, İbn Abbas'tan naklettiği benzer bir görüş üzerinde yorum yapmaz. *Ri'âye*, 608.

⁵ Cüneyd ve Abdullah Nebâcî ruhun mahiyeti hakkında var olmasından başka bir şey söylenemeyeceğini teslim ederler. Kelâbâzî, ruhun ölümsüzlüğü tartışmalarına yer verirken, ruhu mahluk kabul ettiğini açıkça dile getirir. Kelâbâzî, *age*, 67, 99-100. Nitekim Serrac da ruhun sonsuzluğunu reddeden sufilerdendir. Bk. Serrac, *age*, 225-226, 438-439.

⁶ Ruhun bilinmezliği Hakîm Tirmizî'nin de üzerinde durduğu bir konudur. O da ruhun bir canlılık kaynağı olduğunu mecazî ifadelerle dile getirir. Bk. *Bevânü 'l-fark*, 95-96. Ancak Hakîm ruha Hakk manasını da vermiştir. Bk. Hakîm Tirmizî, *Hamû'l-evliyâ*, 380.

⁷ bk. Ferahidî, *age*, III, 291; İbn Düreyd, *age*, 526. Ayrıca bk. Zebidî, *age*, VI, 407, XVI, 559.

⁸ Mutezile kelâmcıları arasında ruh konusunda kayda değer söz söyleyenlerin ilki Nazzam'dır. Nazzam'a göre insanın hakikati ruhtur, beden ruhun kalıbıdır ve ruh da nefistir. Bk. Eş'arî, *age*, 331, 333-334; Bağdadi, *el-Fark*, 68, 135. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 51, 98-99, *Kitâbü usûli'd-dîn*, Beyrut 1981, 335; Şehristânî, *age*, I, 48-49. Eş'arî ve Bağdadi, Nazzam'ın bu görüşleriyle Râfıza'dan Zürcân ve Hişamiye'nin kurucusu Hişâm b. el-Hakem'in etkisi altında kaldığını iddia eder. Ahmed Subhi de

unsur kabul etmesi, kelâmcıların bu cüretli çıkışlarına karşı geleneksel tavrın sürdürülmesi şeklinde anlaşılabilir.

Muhasibî'nin insanın psikolojik yapısını anlatmak için kullandığı bazı kavramlar vardır. *Ri'âye*'de insan yaratılışını anlatmak için Kur'an ve Sünnet'te de yer alan *fıtrat* (الْفطرة) kavramını kullanır⁹. *Mekâsib*'de ise aynı anlamda *halika* (الخالقة) kelimesi yer alır¹⁰. İnsanın yapısındaki aceleciliğe temas etmek için kullandığı bu kavramın, tüm insanları kapsadığı anlaşılmaktadır. Herhangi bir insandaki yumuşak huyluluğa işaret etmek için kullandığı *arîke* (العريكة) kelimesi ise daha daraltılmış bir alanı ifade eder¹¹. *Mekâsib*'de *hünye* (البينة) kelimesini de kullanırsa da¹², bu kullanıma eldeki diğer eserlerinde rastlanmaz.

Muhasibî'nin insanın iç yüzüyle ilgili olarak en çok kullandığı kavram, yapı ya da yaratılış anlamına gelen *tab*' ya da *tabiat* kavramıdır¹³. Nefsîn *tab*'ı (طبع النفس) ifadesine nadiren de olsa rastlanır¹⁴. İnsanın maddî ya da duyularıyla ilgili olarak da bu kelimeyi kullandığı da olur¹⁵. *Ri'âye*'sinde tüm canlı türlerinin yaratılışına işaret etmek için kullandığı kavram da budur¹⁶. Bu terim, Muhasibî'den önce Mutezile tarafından kullanılmıştır¹⁷.

Nazzam'ın hareketi sağlayan şeyi nefis olarak tanımladığını ekler. Ahmed Mahmud Subhi, *age*, I, 250-251. Nazzam'ın bu görüşleri diğer çağdaş araştırmacılar tarafından da tespit edilmiştir. Krş. Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 254-255; Ebu Rîde, *age*, 44-45, 48, 99-100, 105. Ebu Rîde, müsteşriklerin Nazzam'ın ruh ve fonksiyonlarıyla ilgili görüşlerini diğer kültürlerden aldığı tespitine de yer verir. Bk. Ebu Rîde, *age*, 102, 107, 158. Mutezile'den Hayyât da Nazzam'ın, ruhların bir cins olduğu görüşünde olduğunu doğrulamıştır. Bk. Hayyât, *age*, 79. Muhasibî ruha candan başka bir anlam vermemekle Nazzam'ın anlayışına katılmadığını, ruhun hayat kaynağı olduğunu inandığını beyan etmiş olmaktadır.

⁹ *Ri'âye*, 518. Ancak hocası Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm, "Her doğan *fıtrat* üzere doğar." mealindeki meşhur *fıtrat* hadisinin hükmüyle ilgili olarak Muhammed b. Hasan'ın, hadisin vürudunun, İslâm'ın başında farzların ve cihadın emredilmesinden önce olduğu kanaatini nakletmiştir. Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Ezdî el-Herevî, *Garibü'l-hadis*, Beyrut 1986, I, s. 221. Muhasibî'nin bundan dolayı *fıtrat* kavramını fazla kullanmadığı düşünülebilir.

¹⁰ *Mekâsib*, 47.

¹¹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühûd*, 60. Kelimenin kök olarak olmasa da, mana bakımından 'ırk kelimesiyle bağlantısı olabilir.

¹² *Mekâsib*, 45-46.

¹³ Kılıç üzerindeki kire *tab*' dendiğini söyleyen Ferahîdî, iyi işlerle ilgisi olmayan kişinin şeklinde nitelendiğini belirterek kelimenin yaratılış anlamını da nakleder. Ferahîdî, *age*, II, 22-23. İbn Düreyd de öncelikli olarak *tabiat* ve *halika* anlamlarını verir. İbn Düreyd, *age*, I, 357. Kelimeyi tamahla irtibatlandıran İbnü'l-Esîr, *Mücahid*'in pas yorumunu da ekler. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, III, 112.

¹⁴ *Ri'âye*, 182.

¹⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 252. Yaşlık-kuruluk vs. gibi duyuların *tabiatla* ilgili olabileceğine işaret eder. Mutezile aracılığıyla felsefeden alınmış olan bu kullanım daha sonra üp diline yerleşmiştir. Bustanî, *age*, 544.

¹⁶ Terimi Cüneyd'in de zaman zaman kullandığı görülmektedir. Cüneyd-i Bağdadî, "Resâilü'l-Cüneyd", Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat), 260 (metinde 55). Bu terimin belli bir süre tasavvuf çevrelerinde tutulduğu. Hakîm Tirmizî'nin *Kitâbü'l-akyâs ve'l-muğterrin* adlı eserine *Tabâi'u'n-nüfûs* adının verilmiş olmasından da anlaşılmaktadır. Bk. Hakîm Tirmizî, *Tabâi'u'n-nüfûs ve hüve'l-kitâbü'l-müsemma bi'l-akyâs ve'l-muğterrin*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâih-es-Seyyid el-Cemîlî, Kahire 1989. Tirmizî başka eserlerinde Âdem'in yedi *tab*'ından söz eder: Gaflet, şekk, şîrk, rağbet, rehbet, şehvet ve gazap. Bk. Hakîm Tirmizî, *Kitâbü'r-rivâze* (*Kitâbü edebî'n-nefs* ile birlikte), nşr. A. J. Arberry, Kahire 1947, s. 85; *Kitâbü edebî'n-nefs*, s. 136. *Tabiat* kelimesi *seciye*, *karakter*, *mizaç* anlamlarında kullanılır. Bustanî, *age*, 544.

¹⁷ Nazzam, şeylerin *tabiat*larının istidatlarından geldiği görüşündedir. Eş'arî, *Makâlât*, 346-347, 403-404; Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark*, 357-358; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 283; Hayyât, *el-İntisâr ve'r-redlû alâ İbn Râvendîyyi'l-mülhid*, nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988, 145; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Abidin 1988, 387-389; Şehristânî, *age*, I, 61; Ebu Rîde, *age*, 111; Hayyûn, *age*, 193. Özellikle Bağdadî, Nazzam'a bu konuda fazlaca yüklenirken,

Meleklerin, hevâ ve şehvetten uzak bir yapıda olmaları, onları mükâfat ve cezadan muaf tutar. Buna karşılık şehvetlerle yoğrulmuş olan hayvanların bilgileri (المعرفة) hayatlarını sürdürmeyi gerektiren işlerle sınırlıdır. Emirler ve yasaklarla ilgili ayırım yapabilecek akla sahip olmadıklarından onlara ceza ve mükâfat yoktur. Deliler ve bunaklar hariç olmak üzere insanlarla cinlerin ise emir ve yasakları ayırt edebilecekleri akılları vardır. İnsan, bazı şeyleri sevmeye, bazılarını da nefret etme eğilimi ya da iç güdüsüyle yaratılmıştır¹⁸.

İnsanın yapısı (الطبع) Âdem'in (as) yapısıdır ve değişmez¹⁹. Şeytanın düşmanlığı, insanın yapısında var olan kötülük, Allah ve meleklerin dostluğu da, yapısında bulunan iyilik sebebiyledir²⁰. İnsan, yapısındaki zıtlığı ifratlarla tefritler arasında çeşitli şekillerde yaşar. Bazen iyiliği yapmadığında kendini azarlar, bazen de ahlaklılıkla ve aldanarak iyilik yapmasa da kendisine sevap verileceğini umabilir²¹. İman ve inkâr bu yapının gereğidir²².

Muhasibî, insanlarda tabiatların harekete geçirdiği bazı hastalıklar bulunabileceğini²³, yaratılışlarda pek çok olumsuz durumun yer etmiş olabileceğini vurgularken²⁴, nefsi tarif eder gibi görünmekle birlikte, nefisle tabiatı da karşı karşıya görür²⁵. Onun bazı eserlerinde tabiat hakkındaki olumsuz bakışında hocası Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam el-Herevî'nin yorumlarının payı da olmakla birlikte²⁶, insanın tabiatları dışına çıkamayacağını ileri süren Mutezili anlayışa iltifat etmez²⁷. İnsanın yapısındaki olumsuzlukların değişebilirliğini vurgulaması²⁸, Muhasibî'yi ilk dönem tasavvuf düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri haline getirmektedir.

Eş'arî ve Şehristânî daha ihtiyatlı bir dil kullanmaktadır. Hayyât ve Kadı Abdülcebbar ise onun bu görüşlerini yumuşatarak naklederler. Bağdadî fiillerin iradeyle gerçekleştiği konusunda Sümâme ile uyuştuğunu söylerken, Kadı Abdülcebbar mütevellid fiillerin tabiatlarla ilişkili olmadığını savunan Sümâme'nin farklı düşündüğünü belirtir. Câhız'ın konuyu mütevellid fiillerin tabiatlarla ilgili olduğu noktasında ele aldığı görülür. Bk. Bağdadî, *el-Fark*, 175-176; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 127-128.

¹⁸ *Ri'âye*, 291-292. Bu duygunun yaratılıştan geldiğini kabul etmesi, konuyla ilgili olarak *garîze* kelimesini kullanmasından da anlaşılır. Bu kelime aynı anlamda başka yerlerde de geçer.

¹⁹ *age*, 424. İbn Kuteybe de tabiatın kuvvetli olduğunu, tabiatına aykırı bir işe girişen kişinin başarılı olamayacağını, tabiatında olmayan şeyle ahlaklanmanın mümkün olmadığını söylerken insandaki genel tabiatı değil, kişisel tabiatı kastetmiş olmalıdır. İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfası*, 383-384.

²⁰ *Kitâbü'l-l-halve*, 452. Zemahşerî, "استعذوا بالله من طمع يدي إلى طمع" şeklindeki hadis metnini yorumlarken, tab kelimesinin kir anlamına gelmesinden hareketle tab'ın aslını دنس olarak nitelemesi, insan tabiatının temiz olmadığı kanaatinde olduğunu hissettirir. Zemahşerî, *el-Fâik*, II. 352. Ferahidî'den itibaren gelen bu anlam varyasyonlarına bakıldığında, Muhasibî'nin insan tabiatını nötr kabul ettiği düşünülebilir.

²¹ *Ri'âye*, 518.

²² *Ma'îyyetü'l-akl*, 205. Burada inkâr ve marîfetî birbirinin zıddı olarak ele almıştır. Dolayısıyla burada marîfet imanı karşılamak için kullanılmıştır.

²³ *Mekâsib*, 121. Sahabe ve Tabiün içinde tabiat kelimesinin belli bir noktada mizacı karşıladığı olmuştur. Abdullah b. Mübarek, *Kitâbü'l-zühed ve'r-rakâik: Zahidlik ve İncelikler*, trc. M. Adil Teymur, İstanbul 1992, 210.

²⁴ *Âdâbü'n-nüfus*, 87, 107, 117.

²⁵ İnsan tabiatına muhalif bir durumun ortaya çıkmasıyla endişe baş göstereceğini, nefis ve şeytanın da bundan yararlanmak isteyeceğini belirtir. *Ri'âye*, 321.

²⁶ Konuyla ilgili bir hadis şöyledir: "Tab'a götüren tamahtan Allah'a sığınınız." [İbn Hanbel, *Müsned*, V. 232] Herevî de tab'ı, din ve dünya konusundaki her türlü kirli ve eksik tabiat olarak tanımlar. Herevî, *age*, I. 327.

²⁷ Nitekim Câhız, tab'ın gizlediği şeylerin sabit yapılar olduğunu söyler. "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'ad evi'l-ahlâki'l-mehmûde ve'l-mezmûme", *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, I. 87-134, s. 103. Benzer bir anlayış için bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfası*, 383-384. Bu anlayışla insandaki yapıların değişmezliği ileri sürülmüş olmaktadır.

²⁸ *Ri'âye*, 217.

1. Akıl

Akıl üzerinde düşünce tarihinde çokça durulduğu malumdur. Muhasibî de, tasavvufi yönünü, akli eğilimleriyle birlikte yürütmüştür. O, tasavvuftan başka, yalnızca kelâmla uğraşmakla kalmamış, aynı zamanda akıl ve mahiyeti üzerinde düşünmüş ve yazmıştır. Gerek eserlerinde konuyla ilgili nakil ve görüşleri ve gerekse bu konuya bir eser tahsis etmesi bunu gösterir. Tarih ve tabakât kitapları, onun akılla ilgili bir sözünü naklederler: “*Her şeyin bir özii (cevheri) vardır. İnsanın özii de akıldır.*”²⁹

Onun akıl üzerinde durması, akli eğilimlerinin yanında, III/IX. yüzyıl düşünce ortamındaki akli eğilimlerin çeşitliliğiyle de ilgilidir. Onun *Ma'îyyetü'l-akl* adlı eserini Kindî'nin akıl anlayışına karşı yazılmış olabileceği söylenmiştir³⁰. Ancak, yaşadığı dönemin Mutezile'nin resmî ideoloji haline geldiği bir zaman dilimi olarak ün kazandığı dikkate alındığında, Muhâsibî'nin akılla ilgili yorumlarının Kaderiye ve Mutezile gibi akli ön plana çıkarırken, itikadî bakımdan farklı uçlara giden mezhepleri hedef almış olması kuvvetli ihtimaldir³¹.

Akla ayırdığı eseri dışında en çok, *Fehmü'l-Kur'an* ve *El-Kasd ve'r-rücû ilallah*'da akılla ilgili açıklamalarda bulunmuş, bu eserleri *Ri'aye* izlemiştir. Yoğunluk ve ayrıntı bakımından diğer eserlerinde akla daha az yer verir.

Muhasibî, nimetleri sıralarken *Âdâbü'n-nüfûs*'ta şöyle bir yol izler: Nimetlerin ilki Allah'ın farzlarına yöneltecek bilginin (العلم) bilinmesi (المعرفة), sonra sağlık ve zenginlik, sonra da akıldır³². Böylece Muhasibî, bu eserinde ilimle marifeti birbirinden ayırmış, daha sonra akli bunlardan tamamen farklı saymıştır.

Nesâih'te akılla ilgili meşhur olan bir hadisi kıssacı geleneğe uygun bir tarzda ayrıntılı bir şekilde zikreder³³. Muhasibî, akılla ilgili olarak kendisinden önceki zahidler tarafından

²⁹ Ebu Nuaym, *Hilye*, X, 109; Hatib Bağdâdî, *Tarihü Bağdâd*, VIII, 213. Sözün devamı *Hilye*'de “*Aklın cevheri sabırdır.*”, Hatib'in eserindeyse “*Aklın cevheri tevfiiktir.*” şeklinde yer alır. Benzer tanımlara Mutezile ulemasında da rastlanır. Aklın maddî mi, rûhânî mi, cevher mi araz mı olduğu tartışmalarının İslâm dünyasında yer bulması sonraki yüzyıllardadır. Kelime anlamı itibariyle bırakmamak üzere kuvvetle tutmak, devenin ayağının bağlanması, kadının saçını bağlaması, kişinin dilini yalan, yanlış ve çirkin sözlerden uzak tutması, düşünce, anlayış demek olan aklın iradî bir olgu olduğu bellidir. Krş. İbn Manzur, *age*, IX, 327-330; İsfahânî, *age*, 578-579; Bustanî, *age*, 631; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 431.

³⁰ Kuvvetli, “Mukaddime”, 184. Her iki yazarın konuyla ilgili eserlerinin kesin tarihi bilinmemekle birlikte, Kindî'nin eserlerinin çoğunun halife Mutasım zamanında yazıldığı bilinmektedir. Mahmut Kaya, “Hayatı ve Eserleri”, Kindî, *Felsefî Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. XXII, XLII, XXVI, XLVII. Muhasibî'nin Kindî'ye etki ettiğini düşünenler de vardır. Bk. Berekât Muhammed Murad, *Hasâisu'z-zühûd ve'l-tasavvuf 'inde'l-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Cezair 1992, s. 43. Ancak Kindî'yle ilgili araştırmalar ışığında onun sınırlı olarak Yunan felsefesinden, özellikle de Eflatun'dan, ayrıca İskenderiye okulundan etkilendiğini kabul etmek gerekecektir. Bk. Kaya, “Hayatı ve Eserleri”, Kindî, *age*, XIX. Zaten Kindî'nin akıl anlayışıyla Muhasibî'nin akıl anlayışı arasında çok fazla paralellik bulmak da mümkün gözükmemektedir. Onun akla ayırdığı risalesi, daha çok Aristo'nun akılla ilgili görüşlerini yansıtır. Bk. Kindî, *age*, 149-152.

³¹ Muhasibî'nin akılla ilgili eserini yazma amacının Mutezile'yi tashih olduğu görüşü için bk. Atâ, “Mukaddime”, *Kitâbü'l-mesâil*, 8.

³² *Âdâbü'n-nüfûs*, 44.

³³ “Allah akıl yarattığında, ‘Bana dön!’ dedi, döndü. ‘Geri dön!’ dedi, döndü. Sonra şöyle buyurdu: ‘Senden daha sevimli bir şey yaratmadım. Zira seninle isteyeceklerimi alır, yine seninle istediğimi veririm.’” [İbn Hanbel, *Kitâbü'l-zühûd*, II, s. 447; İsmail b. Muhammed el-Cerrahî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilhâs amma'stehere mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1988, I, s. 236; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fevâ'idü'l-mecmû'a fi ehâdisi'l-mevzû'a*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Kahire 1960, s. 477-478] Bundan başka akılla ilgili iki hadis daha nakleder. “*Ev Ali, insânlara onları Rablerine yaklaştıracak çeşitli iyilikler emrettiğin zaman akıl türleri de emret ki, dünya ve ahiretteki*

zikredilen bu hadisler *Nesâih* dışındaki eserlerinde yer vermemiştir. *Ma'îyyetü'l-akl* adlı eserinde bile bu hadisler yer verilmemiş olması, hadis konusundaki tenkitçi yönünün zamanla gelişmesiyle ilgili olabilir.

Muhasibî'nin aklın ne olduğu sorusuna verdiği cevaplar çeşitli eserlerinde bazı farklılıklar gösterir. Akli eğilimlerinin henüz tam olarak netleşmeden önce yazdığı anlaşılan *Risâletü'l-müsterşidin*'de, Allah'ın akli dilediğine verip ilmi sevdireceğini belirtmiştir³⁴.

Akli eğilimlerinin yoğun olarak hissedildiği eserlerinde akıl, "*Allah'ın kalplere yerleştirdiği basiret nurlarıdır*", görevi de doğruyla (الحق) yanlışla (الباطل), içe gelen duyguların (خطرات) kaynağını ayırt etmektir³⁵. Allah tarafından kalplere verilmiş olan aklın, sonradan kazanılan düşünce ve davranışlarda ciddiyete yönelten bir rolü vardır³⁶.

Ma'îyyetü'l-akl'da aklın ne olduğuyla ilgili görüşlere yer verir. Mutekellimlerden bir gurubun akli *saf ruh* olarak tanımlamasına, yazılı ve sözlü bir rivayette yer almadığı gerekçesiyle karşı çıkarak sözlük anlamına yönelir, akli bir şeyin özü (الحيضة واللب) olarak tanımlar³⁷. Bu konuda bir de ayete yer vererek Allah'ın akıllara hitap ettiğini belirtir³⁸. Böylece akli eğilimlerinin naslardan kopmadığını da hissettirmiş olur.

Allah'ın vaadi, hitabı, emir ve yasakları vs. akıllara göredir. Âdem'in (as) isimleri bilmesinin sebebi Allah'ın ona isimleri öğretmesidir³⁹. Yani Muhasibî, son tahlilde bilginin gerçek kaynağını Allah olarak tasvir etmiştir. *Ri'aye*'de ise İbn Abbas'ın akli *nefis* olarak tanımladığını nakletmekle birlikte, bu konuda yorum yapmaz⁴⁰. Ancak kendisinin akılla nefsi eşitlemediği tüm eserlerinde açıkça görülür.

Akl bir idrak (البصر) ve ifade (التعبير) gücüdür. Yararlı ve zararlıyı ayırt edebilecek gelişmeye müsait bir yapıdadır⁴¹. Aklın yaratılış bakımından önceden var olan (الغريزة) ve zamanla gelişen (التجارب) iki yönü bulunur. Önceden var olan, idrak aracılığıyla kazanılanı olgunlaştırır ve akıl tecrübeyle akıl olur⁴². Benzer bir düşünce tarzının Câhız'da da bulunduğu

yakınlığı ve dereceleri anlasınlar." "Kul akletmedikçe Allah, onun hiç bir iyiliğini kabul etmez, bu namaz, oruç, hacc, umre, sadaka, cihad ya da başka bir şey olsa da böyledir." *Nesâih*, 129-130.

³⁴ *Risâletü'l-müsterşidin*, 167.

³⁵ *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 251-252.

³⁶ *Ma'îyyetü'l-akl*, 204, 213. Naslardaki ifadelerle uygun düşen bu anlayış, ileri tarihlerde de etkisini sürdürmüştür. İbn Manzur, *age*, IX, 326; Bustanî, *age*, 631.

³⁷ *Ma'îyyetü'l-akl*, 204. *Lübb* kelimesi İbnü'l-Esir tarafından da öz ve akıl anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, IV, 223. Ferahidî de devenin en iyisi, öz anlamlarında aldığı *lübbü* ilk olarak kalpteki akıl olarak tanımlar. Ferahidî, *age*, 316-317. İbn Düreyd de iyileşme, rutubet gibi anlam taşıyan بَلْ kökü altında alarak akıllı olmak anlamını verir. İbn Düreyd, *age*, I, 76. Aklın kalple eşit olduğu daha sonra da ileri sürülmüş, aklın sahibini helak ya da hapsedici şeylerden koruması nedeniyle bu şekilde adlandırıldığı bildirilmiştir. İbn Manzur, *age*, IX, 326. Ayrıca bk. Zebidî, *age*, IV, 184 vd. *Lübbü* akla yakın bir anlamda ele ala bu görüş, bazı sufilerin kanaatlerini verirken de görüleceği gibi, sonraki dönemlerde farklılaşarak kalbe yakın bir anlamda bağımsız bir iç merkez anlamına bürünmüştür.

³⁸ "Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alır." [Zümer 39/9] *Ma'îyyetü'l-akl*, 206.

³⁹ a. yer.

⁴⁰ *Ri'aye*, 608. İbn Abbas'ın nefsi kişi anlamında kullandığı da düşünülebilir. Buna göre, kişiyi aklıyla eşitlemek, yani bir kişiye akli ölçüsünde değer verilebileceğini vurgulamak istemiş olabilir.

⁴¹ *Ma'îyyetü'l-akl*, 204-205.

⁴² *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 252-253. Bu anlayışının tabakât kitaplarındaki sözlerine de yansıdığı görülür: "Akıl tecrübeyle beraber yaratılıştan var olan bir nurdur. İlim ve hilm ile artar ve güçlenir." İbn Hallikân, *age*, II, 58. Sünnî kelâm çevrelerindeki yansımaları Mâverdi'nin eserinde görebilmek mümkündür. Bk. Mâverdi, *age*, 21-30. Aklın doğuştan var oluşu Gazalî'nin düşünce dünyasında da yer bulmuş ve Gazalî, akli Muhasibî'nin bu cümleleriyle açıklamaya çalışmıştır. Gazalî, *Şerefu'l-akl*, nşr.

görülür⁴³. Tercümeler sonucu maya tutmaya başlayan felsefi düşünce etkisiyle bu kültürün Abbasîler’de yaygınlaştığı, *Binbir Gece Masalları*’na kadar nüfuz etmiş olmasından anlaşılmaktadır⁴⁴.

Aklın bir anlamı da yararlı ve zararlıyı fark etmek (البصيرة) ve bilmektir (المعرفة). Bu bilgiye yararlı olanı tercih, Allah’ı, onun nimet ve ihsanını büyük görmek, sevap ve hesabı dikkate almak da dahildir⁴⁵. Aklın önceliği, anlayış, ilim vs. Allah’a ibadet ve takvâ ölçüsündedir⁴⁶.

Aklı bilgiyle (المعرفة) eşitleyen guruba karşı, aklın, bilginin kendisi değil sebebi olduğunu belirterek, onu doğuştan var olan bir şey (الغريزة) diye tanımlar⁴⁷. Burada akılla cehalet arasında kurulmaya çalışılan irtibatın Kur’ân’daki semantiğe uygun olduğu görülür⁴⁸.

Kişinin akıllı ya da aptal (ahmak) olduğunun sözlerinden anlaşılması, akla delalet eden bir unsurun da dil olduğunu gösterir⁴⁹. Kavrama ve açıklama da ancak akılla mümkün olduğundan Araplar bu iki yetiyi akıl olarak adlandırmışlardır⁵⁰. Akıl, dilden başka duygu, düşünce (قلب) ve davranışlarla (الجوارح) fark edilebilir⁵¹.

Akıl mü’minde ve kâfırda ortaktır⁵². Akli eğilimlerinin belli bir düzeye gelmediği sıralarda akıllı kesin bir ayrımla dinî ve dünyevî olarak ikiye ayıran Muhasibî, dünyevî akllı sanatlar, dünyadaki işler konusunda becerikli olma şeklinde açıklayarak, kâfirlerin dünya işlerine akıllarının iyi çalıştığını, dinî akıl olarak isimlendirdiği sevabı ve cezayı düşünme konusunda başarılı olmadığını belirtir⁵³.

Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1986, 58. Oysa Sübkî Gazalî’nin bu görüşü, felsefecilerin görüşüne benzediği gerekçesiyle reddettiğini nakletmiştir. Sübkî, *age*, VI, 245.

⁴³ Câhız, *age*, I, 96; Reşid el-Hayyûn, *age*, 152.

⁴⁴ Bu masallardan birinde (no. 438-61), Teveddüd adlı kültürlü bir cariye, alimlerin sorduğu sorulara cevap verirken akıl ve idraki ikiye ayırdığı, birini fitrî ya da doğuştan, diğerini de kesbî olarak nitelediği, aklın kalpte bulunduğunu ve oradan beyne çıktığını söylediği nakledilir. Hitti, bu bilgi seviyesini, Harun Reşid zamanından on ikinci yüzyıl sonlarına kadarki devredeki kültür düzeyi açısından dikkate değer bulur. Hitti, *age*, II, 638-639. Kuvvetli’nin benzer bir görüşü için bk. Kuvvetli, “Mukaddime”, 147. Hüseyin Aydın ise bu kullanımın Muhasibî’nin orijinal düşüncesi olduğu ve akllı kabiliyet olarak gören bu anlayışın daha sonra sürdürülmediği görüşündedir. Aydın, *age*, 63, 65.

⁴⁵ *Ma’iyyetü’l-akl*, 210.

⁴⁶ *Risâletü’l-müsterşidin*, 93.

⁴⁷ *el-Kasd ve’r-rücû’ ilallah*, 252; *Ma’iyyetü’l-akl*, 205. Seçme sonucu elde edilmiş bir özellik olmayan delilik ve aptallığı, seçmeyle elde edilen inkârdan ayırır.

⁴⁸ Kur’ân’da zihnî körlük olarak ele alınan cehalet kalple irtibatlıdır: “Gözler kör olmaz, fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.” [Hacc 22/46] Akıl, ancak akli dengeyi korunduğu sürece doğru çalışabilir. Akllı doğru çalışmaya ve isabetli karar vermeğe muktedir kılan hilm, akıl ve zekânın temeli, aklın sakin bir durumudur. Ama pratikte ikisi de aynı manaya gelir: “Onların akılları mı (ahlâm) onlara böyle bir yapıyorlar? Yoksa zaten onlar kibirli ve azgın bir toplum mudur?” [Tür 52/32] İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 202-203. Muhasibî, bilgiden farklı saydığı aklın delile bağlı olduğunu da ifade eder. *Ma’iyyetü’l-akl*, 232.

⁴⁹ *el-Kasd ve’r-rücû’ ilallah*, 252.

⁵⁰ *Ma’iyyetü’l-akl*, 208-209. Bunu Bakara 2/75, 146, 26, 144 ve Enam 6/114. ayetlerle delillendirir.

⁵¹ *age*, 202.

⁵² *el-Kasd ve’r-rücû’ ilallah*, 252. Hakîm Tirmizî de, akllı, kulluğun ikamesi için bileşik bir alet olarak tanımlamıştır. Bk. *Bevânu’l-fark*, 92.

⁵³ *Kitâbü’l-halve*, 451-452. İslâm öncesi zamanlarda insanın değişen durumlarda gösterdiği “pratik zekâ”yı ifade eden akıl, çöl şartları içinde başka türlü güvende yaşamının mümkün olmamasından dolayı, İslâm öncesi Araplar arasında takdir ve hayranlık görmüştür. Ünlü soyguncu şair Şenfere’nin şiiri de bu anlamdadır: “Başın için (söylüyorum ki) insan aklını kullandığı sürece ister arzuladığı şeyi görsün, ister sevmediği bir şeyden kaçınsın, insana veyüzünde hiç bir sıkıntı ulaşmaz.” İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve*

Muhasibî, *Fehmü'l-Kur'an*'da, lübb, teakkul, tefekkür kelimelerinin geçtiği ayetleri sıralayarak aklın değerini ortaya koymaya çalışır⁵⁴. Bu ayetlerden hareketle Allah'ın akılları hikmet madenleri kıldığını belirtir, aklın görüşleri alıp, anlamı (الفهم) ortaya çıkardığını söyler. Bilginin bağlandığı yer (مقل العلم) ve gözlerin nuru olarak niteler. Akıl, Allah'ın bildirdiği bilinmeyen âlemler hakkında bilgi sahibi olur ve bu bilgi sayesinde, amellere oluşundan önce muktedir olur⁵⁵.

Allah'ın akılla bilinebileceği Muhasibî'nin çeşitli eserlerinde rastlanabilen bir görüştür⁵⁶. Allah'tan iyiyi ummak, O'na bilgiyle itaat etmek, hayırlı olanı toplamak, başkası için de iyiyi istemek de böyledir⁵⁷. İmanın gerçekleşmesine sebep olan akla şüphe izlerinin arız olması da ilahi bir lütuftur⁵⁸.

Bir nimet olarak aklın şükrü tefekkür, tedeubbür ve iyi niyetle beslenerek eda edilebilir⁵⁹. Bununla birlikte, akılları yaratan Allah'ın onlardan geçenleri de bileceği asla unutulmamalıdır. Akıllı kul Allah'ın bütün hal ve hareketleri bildiğini hâtırlar (ذكر), Allah'ın kalbine yerleştirdiği bilgiyle (العلم) nefsini uyarır (ذكر), akıyla bakınca ahiret ve hesabı hatırlar⁶⁰.

Muhasibî'nin, rahmanî hatrenin akıl yoluyla geldiği görüşünde olduğu, Allah'ın uyarmasından sonra akıldan hatre geldiğini söylemesinden anlaşılmaktadır⁶¹. Hevâya karşı çıkan akıl da bu vasıftaki akıldır⁶². Muhasibî, kendisinden önceki geleneğe uyarak akılı hevâya zıt kabul etmiş en akıllı kişinin Allah'a itaat ederek hevâya karşı akılı kullanan kişi olduğunu söylemiştir⁶³. Esasen hevâyla akılı birbirine zıt kabul etme anlayışının tasavvufta Muhasibî'den önce de var olan ve sonra da devam eden bir anlayış olduğu görülür. Ebu Süleyman Dârânî gibi⁶⁴, fikirleri Muhasibî'nin fikirleriyle büyük benzerlikler taşıyan Ahmed b. Asım Antakî (ö. 239/853) de akılı hevâya zıt görenlerdendir⁶⁵. Kelâmda ise akılla tabiatlar karşı karşıya kabul edilir⁶⁶. Bu durum tabiatın ağırlıklı olarak olumsuz kabul edilmesiyle paralellik arz eder.

İnsan, 61. Aklın uhrevî bir boyut kazanması İslâm'ın Araplar arasındaki hakimiyetinden sonradır. Akıllı kimsenin nefsinin karşı tavrıyla ilgili bir hadis Şeddâd b. Evs'ten nakledilir: "Akıllı (الكتير) kimse nefsinin burnunu yere sürten ve ölüm ötesine çalışan, acizse nefsinin hevâsına uyan ve Allah'tan olmayacak şeyleri istevendir." [İbn Hanbel, Müsned, IV/124; İbn Hanbel, Züh'd, I, 66; II, 545.] Bir başka hadiste de ölümü en çok hatırlayıp ona hazırlanmak akıllı kişinin alameti olarak tanımlanmıştır. İbn Mübarek, *age*, 69.

⁵⁴ *Fehmü'l-Kur'an*, 266. Muhasibî'nin burada verdiği ayetlerin listesi şöyledir: Bakara 2/164; En'am 6/126; Yunus 10/24; Ra'd 13/3, 4, 19; Nahl 16/11, 12, 13, 67, 69; Ankebut 29/35; Rum 30/21, 24, 27; Zümer 39/42; Casiye 45/5, 13.

⁵⁵ Sözün aslı şöyledir: استدل علي ما أخبر به من عالم الغيوب فيما يقدرון الأعمال قبل كونها *age*, 266.

⁵⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 98-99.

⁵⁷ *Kitâbü'l-halve*, 451.

⁵⁸ *Fehmü'l-Kur'an*, 267.

⁵⁹ *Nesâih*, 166.

⁶⁰ *Ri'aye*, 218, 350.

⁶¹ *age*, 105. Ancak akılı burada hatrenin kaynağı değil, aracı olarak gördüğünü kabul etmek daha uygundur.

⁶² *age*, 66.

⁶³ bk. *age*, 50, 55.

⁶⁴ Ebu Nuaym, *age*, IX, 270.

⁶⁵ Antakî, Allah'ın hevâyı akla zıt kıldığını ifade etmiştir. Bk. Ebu Nuaym, *Hilye*, IX, 285, 287. Aynı görüş Ebu Hüseyin Nürî ve Hakîm Tirmizî'de de vardır. Krş. Ebu Hüseyin Nürî, "Makâmâtü'l-kulûb", "Abu'l-Huseyin an-Nürî ve Makâmât al-Kulûb adlı risâlesi", *İÜEF İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, İstanbul 1978, 339-356, s.349. Hakîm Tirmizî, "Kitâbü'l-aql wa'l-hawâ", Ahmed Subhi Fırat, "al-Hakîm al-Tirmidî ve Kitâb al-Aql wa'l-hawâ Risâlesi", *Şarkiyat Mecmuası*, V, (1963), 95-133, s. 119.

⁶⁶ Câhız'ın aklın kuvvetlerini tabiatın kuvvetlerinden üstün görmesi, Mutezile görüşünü yansıttığı kadar, Muhasibî'nin akılı hevâya karşı görmesiyle de paralellik arz eder görünmektedir. Câhız, "min kitâbihi

Sözlükler ise akılla cehli birbirine zıt sayan eğilimler taşır⁶⁷. Sözü edilen ekollerin, insan yapısının bir yönünü akla zıt olarak kabul etme noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.

Muhasibî'nin akılla ilgili kullandığı *العقل عن الله* ya da *العقل عن الله* tamlamaları pek çok eserinde yer alır⁶⁸. Bu terimin Allah'tan gelen akılla düşünen, akılı Allah'a dayalı ya da Allah'ı düşünen anlamında kullandığı düşünülebilir. Bu ifadenin, tasavvuf çevreleri⁶⁹ ve hatta selef uleması arasında⁷⁰ yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Maide 5/35. ayetinden hareketle akıl sahiplerinin Allah'ın kitabı, Hz. Peygamber'in (sa) sünneti ve imamların icma ettiği şeriat sınırlarına uyma yollarına sarılacaklarını beyan eder⁷¹. Günahkâr olan kişiler, beyanı düşünüp Allah'ı düşünmeyen (*غير عاقل عن الله*) kişidir. Müşrikler ise Allah'ın kudretini takdir etmemeleri yüzünden, manayı anlayacak kavrayıştan mahrumdurlar, sözü anlayabilecekleri şekilde dinlemezler, ataları da körü körüne taklit yüzünden akıllarını kullanmayıp kendi görüşlerine başvurmamışlardır⁷².

En akıllı kişi Allah'tan en çok korkan, buna bağlı olarak da emirlerine uyan, yasaklarından kaçınan kişidir⁷³. Akıllar, Allah tarafından bildirilen bilinmeyenleri (*علم الغيوب*)

fi'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâilü'l-Câhiz*, IV, s. 45-65, 59. Mutezile içinde de Allah'ın insana şehvetler verdiği, fakat bunları akılla ikmal ettiği belirtilerek akıl, şehvete karşı dengeleyici bir güç olarak kabul edilmiştir. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, (Bâbü'n-nazar ve'l-ma'arif), s. 232. den Ahmed Mahmud Subhi, *age*, I, 146. Sünnî kelâm geleneğinde de akılla hevâ zıt sayılır. Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Edehü'd-dünyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafa es-Sekâ. İstanbul 1985, s. 34-35. Sonraki yüzyıllarda akıllı kişinin nefsini hapsederek onu hevâsından alıkoyan kişi olduğu sözlüklere kadar girmiştir. İbn Manzur, *age*, IX, 326.

⁶⁷ Klasik Arap sözlüklerinde kale anlamı da verilen akıl cehlin alternatifi kabul edilir. Bk. Ferahidî, *age*, I, 159; İbn Düreyd, *age*, II, 939. "Akıl edene kadar mecnundan...kalem kalkmıştır." [Ebu Davud, Cihad, IV, 558, 560; Müsned, I, 118, 140, 155, 158] hadisinin yorumu sadedinde Ebu İshak Harbî de aynı eğilimi sergiler. Ebu İshak İbrahim b. İshak el-Harbî, *Garîbü'l-hadis*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed el-Âyed, I-III. Riyad 1985, III, 1229. Muhasibî ise aşağıda görüleceği gibi, akılı ilimle eşitlemediği için cehli ilmin zıttı olarak kabul etmiştir.

⁶⁸ Örnek için bk. *Ma'îyyetü'l-akl*, 211 vd.; *A'mâlü'l-kulûb*, 111; *Ri'aye*, 553.

⁶⁹ Maruf Kerhî de de benzer bir görüşü dile getirmiştir. Bk. Ebu Nuaym, *age*, VIII, 370. Zünnun ise "Akıllı kişi Allah'ın emrini ve yasağını düşünen kişidir" sözünü hadis olarak nakleder. Ebu Nuaym, *age*, IX, 387. Böyle bir hadise rastlanamamıştır. Muhasibî'den sonraki nesle dahil olan Ebu Said Harraz da da aynı eğilim görülür. Bk. Ebu Said el-Harraz, *et-Tarik ila'llah ev kitâbü's-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire 1975, s. 84.

⁷⁰ Kullanımın hadis ve zühed çevrelerinde yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Muhasibî Ebu Ümame'nin şu sözünü nakleder: "Eğer Âdem oğlu Rabb'ini düşünebilseydi, bu kendisi için cihaddan daha iyi olurdu." *Risâletü'l-müsterşidin*, 76. Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir eserde de, Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili olarak aynı kullanımın çokça yer aldığı dikkat çeker. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye*, Kahire 1399, 34. Ali Sami en-Neşşâr, senet ve metin yönünden çeşitli tenkitler sonucunda bu eserin İbn Hanbel'e ait olmadığını belirtir. Bk. Neşşâr, *age*, I, 349 vd. Yine de bu kullanımın selef uleması arasında yaygın olduğu ve vaaz üslubu içerisinde çokça kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu tür bir kullanımın Mutezile'deki akıl anlayışına karşı bir savunma olduğu düşünülebilir.

⁷¹ *Risâletü'l-müsterşidin*, 36.

⁷² *Ma'îyyetü'l-akl*, 212-213. Burada Hacc 22/46, Ahkâf 46/26. ayetlerini verir.

⁷³ Bu türden akla Allah'ın verdiği önemi şu ayetleri zikrederek belirtir. *lubb* [Ra'd 13/19], *akl* [Bakara 2/164; Ra'd 13/4; Neml 27/12, 67; Ankebut 29/35; Rum 30/24, 28; Casiye 45/5]. *tefekkur* [En'am 6/126; Yunus 10/24; Ra'd 13/3; Neml 27/11, 12, 69; Rum 30/21; Zümer 39/42; Casiye 45/13] *Ma'îyyetü'l-akl*, 218. Muhasibî'den önce de akıllı kişi tanımlarının yapıldığı görülür. Akıllı kimsenin nefsinin karşı tavrıyla ilgili bir hadis Şeddad b. Evs'ten naklediliyor: "Akıllı (*keyyis*) kimse nefsinin burnunu yere sürten ve ölüm ötesine çalışan, acizse nefsinin hevâsına uyan ve Allah'tan olma'vâcâk şeyleri isteyendir." [İbn Mübarek, *age*, 47; İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 124; *Kitâbü'z-zühed*, I, 66; II, 545.]

kavrama ve anlama (الفهم) merkezidir⁷⁴. Ancak akıl sahibi bir insan sıfatıyla Allah'tan korkmanın bir sınırı yoktur, dolayısıyla bu konuda bir kemalden de söz edilemez⁷⁵. Allah'ın en akıllı kulları, bedenleriyle dünyada, ruhlarıyla ahirette olan hidayet rehberleridir⁷⁶.

Kâmil akıl sahibi kişinin bir başka özelliği de, Allah'ın bilgisine (المعرفة) varma konusunda acizliğini bilip, bu bilgiyi davranışlarına yansıtmasıdır. Bu kişide üç özellik bir arada bulunur: Korku, ahiretteki ceza ve mükâfata (الوعيد والوعيد) yakinen iman, Allah'ın dinini güzel görme⁷⁷. Özetle Muhasibî'nin akli, pratik özelliklerinden başka, zühd ve tasavvuf geleneğine uygun düşen bir tarzda ahlâkî boyutuyla da ele aldığı görülmektedir.

Akl, Allah tarafından kerametle seçildiğinden, akıllı olan itaat, akılsız olansa isyan eder⁷⁸. Bildiği doğruları yaşayan akıllı insanlar yararlı ve zararlı olanı ayırabilir. Bunlarla dostluk kurmak insanı iyiye götürür⁷⁹. Sevgi ve nefretin ifrata kaçması akli ifsad ederek bâtılı hakk maskesi altında saklar⁸⁰. Böylece kişilik eğitiminin sosyal ve psikolojik boyutlarına işaret edilmiş olmaktadır.

Kişi düşündüğü şeyden başka bir şeyle uğraşamayacağından, insan neyle uğraşıyorsa akli da oradadır⁸¹. Kişinin doğruluk konusundaki heyecanı da akıl sıhhati kadardır⁸².

Muhasibî, insanların akıl konusunda hatalara düşebileceğini de belirtir. Onun *Risâletü'l-müsterşidin*'de yer alan akli Allah yolunda tedbiri terkle kullanma ve takdirin değişmesi için Allah'tan yardım dileme gereğine işaret etmesi, tedbir konusunda akla sınırsız güven duymama şeklinde anlaşılmıştır⁸³. Böylece akla fazla güvenmenin hevâyı kamçılayacağı vurgulanır. Kişinin akli her zaman yeterli olmayabileceğinden, bazen bilenlere (العلماء) danışması gerekir⁸⁴.

Akılla ilgili yanılgı ve aldanışlar, ahlâkî zaafırlar olarak da karşımıza çıkabilir: Kibir, gurur, tartışma vs.⁸⁵ Mutezile'nin akıl konusundaki aşırı güvenini sarsmaya yönelik bu ifadelerden başka, akli kullanma bakımından insan türlerini sıralarken de konuyu iman-küfür, sünnet-bidat, sevap-günah noktasından ele aldığını gösterir⁸⁶.

⁷⁴ *Fehmü'l-Kur'an*, 266. Muhasibî, konuyla ilgili olarak Kur'an'da çoğul haliyle kullanılan *lühb* kelimesinden pek fazla söz etmemiştir. Ancak bu kelimeyi kullandığı yerlerde de akıl anlamında aldığı görülür. Örnek için bk. 37 no. lu dipnot.

⁷⁵ *Ma'îyyetü'l-akl*, 218-219.

⁷⁶ *Fehmü'l-Kur'an*, 269.

⁷⁷ *Ma'îyyetü'l-akl*, 220-221.

⁷⁸ *Nesâih*, 130.

⁷⁹ *Kitâbü'l-halve*, 453.

⁸⁰ *Ma'îyyetü'l-akl*, 233.

⁸¹ *Ri'âye*, 78.

⁸² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 256. Bir habere göre "Akıllı kişi Allah'a ibadet edendir, isyan edende akıl yoktur."

⁸³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 51, 166. Bk. Ebu Gudde'nin yorumları.

⁸⁴ *Kitâbü'l-halve*, 452.

⁸⁵ *Ma'îyyetü'l-akl*, 234. Aklın kendini beğenmesinin afet olduğu ilk zahidlerin de parmak bastığı bir gerçektir. İbn Mübârek, *age*, 210.

⁸⁶ *age*, 215-217. Nitekim Kur'an'da sıklıkla geçen "Hatırlanıyor musunuz?", "Aklınızı kullanmıyor musunuz?" gibi ifadelerin, Allah'ı bildikleri halde düşünüp doğru bir sonuca varamamalarından ya da varmak istememelerinden ötürü Arapları bir kınama ifadesi olduğu ileri sürülmektedir. İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 112.

Ri'aye'de ise insanın akla dayanırken Rabb'ini unutabileceğini böylelikle şeytanın aldatici fısıltısına kapılarak kendisine gereksiz güven duyacağını, düşüncesinin (التفكر) donacağını belirtir⁸⁷.

Muhasibî'nin Kur'an karşısında akıllı kişinin tavrını tasvir ederken ileri sürdüğü Mutezile'ye zıt fikirler de⁸⁸, o dönemde sünî çevrelerdeki akıl anlayışlarının, Mutezile akılcılığına karşı yapılandırıldığına işaret eder. Muhasibî'ye göre akıl, geliştirilebildiği ve iyi kullanıldığı takdirde insan benliğindeki dengeleri koruyabilecek bir melekedir.

2. Kalp

Muhasibî'nin insanın iç dünyasıyla ilgili olarak en çok kullandığı kelimelerden biri kalptir. Ancak kalple yakın anlamlar içeren başka kavramlar kullandığı da olur. Bunlardan biri *sadr* kavramıdır⁸⁹. Muhasibî'nin *sadr* kelimesini genel olarak insanî duygu ve niyetlerin olup bittiği iç dünyanın bütünü olarak ele aldığını söyleyebilmek mümkündür. Bu konuda eserleri arasında fazla bir fark göze çarpmaz⁹⁰.

Allah'ın göğsünü açıp kalbine tasdik ulaştığı kişinin Rabb'ine varmak için vesileye tutunacağını belirtirken⁹¹, *sadr* kavramıyla anlatmak istediği şeyin kalbi kapsadığı anlaşılır⁹². Haset gibi kötü duygular göğsü daraltır. Allah kişinin içindeki kötülüklerden haberdardır. İç dünyanın selameti için kalbi ahiret düşüncesinden koparan kötülüklerden haberdar olunmalıdır. Şeytanî vesveselerin büsbütün içinden çıkarıp atmasının mümkün olmayacağını belirtirken de aynı kavramı kullanır⁹³. Vesveseyi gidererek (نفي) kalbi nurlandırmak için göğsün selametinden daha iyi bir yol yoktur⁹⁴.

⁸⁷ *Ri'aye*, 79-80.

⁸⁸ *Fehmü'l-Kur'an*, 271.

⁸⁹ İlk müfessirler, bu kelime üzerinde yorum yapmamışlardır. Bu tür kavramlardan *kalp*, *sadr*, *fuad*, ve *lubb* üzerinde Muhasibî'nin de çok özel ayrımlarına rastlanmamıştır. Ancak sonraki dönemlerde bu kavramlar arasındaki farklılıklara işaret eden Ebu Hüseyin Nuri gibi sufiler vardır. Nuri'ye göre kalbin dört makamından ilki olan *sadr* İslâm'ın madenidir. Ebu Hüseyin Nuri, "Makâmâtü'l-kulûb". Ahmet Subhi Furat, "Abu'l-Huseyin an-Nürî ve Makâmât al-Kulûb adlı risâlesi". *İÜEF İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, İstanbul 1978, 339-356, s. 355. Hakim Tirmizî, Nuri'nin bu görüşlerini genişletir. Buna göre *sadr* kalbin, gözün beyazı mesabesindeki ilk makamıdır. Vesveseler, afetler, duygular, şehvetler, kötülüğü emreden nefsin velayetinin, İslâm'ın, hıfzetmek üzere duyulan ilmin merkezi burasıdır. Hakim Tirmizî *Beyânü'l-fark*, 35, 40-47. Tirmizî ayrıca, *sadr* kalple nefsin mücadele alanı olarak görür. Hakim Tirmizî, *Kitâbü hatmü'l-evliyâ*, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965, 130.

⁹⁰ Yalnız *Nesâih*'te kimi alimlerde rastlanan dil ile niyet (صدر) arasındaki farklılığa işaret eder. *Nesâih*, 75. Gizli niyetleri isimlendirmek için (خفايا الصدر) tamlamasını kullanır. *Nesâih*, 113. Ani basturan yağmur, hazırlık gibi anlamlara gelen رعد köküyle, soğukluk, saflık anlamlarına gelen صرد kökünden önce başlangıç anlamında alınması için bk. Ferahidî, *age*, VII, 94. İbn Düreyd ise çukur, oyuk, afet süratli hareket eden deve gibi anlamlarını içinde taşıyan درص kökü ile صرد kökü arasında almıştır. İbn Düreyd, *age*, II, 629-630. Ayrıca bk. Zebidî, *age*, XII, 293 vd. *Sadr* kelimesi günün ya da mevsimin ortası anlamına da gelir. İbn Manzur, *age*, VII, 299; Bustânî, *age*, 501.

⁹¹ Maide 5/35. ayetinden iktibasta bulunur. *Risâletü'l-müsterşidîn*, 36, 108.

⁹² Enam 6/125. ayeti üzerinde yapılan yorumlarda genellikle bir hadise yer verilir. Buna göre göğsün açılmasının delili ahirete yönelmek, dünyadan uzaklaşmak ve ölümden önce ölüm için hazırlık yapmaktır. Hasan Basrî, *age*, I, 363; İbn Hemmam, *age*, II, 218; İbn Kuteybe, *Te'vilü garibi'l-Kur'an*, 159; Taberî, *age*, V, cüz 8, 26; Zeccâc, *age*, II, 289; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 430. Muhasibî'den sonra yazılan tefsirlerde de, *sadr*lardaki kalplerin kör olduğunu belirten ayetin [Hacc 22/46] tefsiri sadedinde, kalbin ancak *sadr*da olduğu görüşüne yer verilmiştir. Bk. Taberî, *age*, X, cüz 17, 183; Zeccâc, *age*, III, 432. Kalb anlamı için bk. İsfahanî, *age*, 477. Göğsün içinde bulunmasından dolayı kalbe *sadr* denmiştir. Bustânî, *age*, 501.

⁹³ *Ri'aye*, 62, 289, 553, 598. Tirmizî de vesvesenin mekânını *sadr* olarak vermişti. Bk. 89 no.lu dipnot.

⁹⁴ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 162.

Muhasibî, davranışların iç yüzü anlamında *bâtın* kelimesine de yer verir⁹⁵. *Ri'aye*'de ise kişinin içindeki (الباطن) ve dışındaki (الجوارح) ayrımı, davranışlar ve niyeti belirtmek amacıyla daha net bir kullanım görülür⁹⁶. Bu kullanımın *zahir-bâtın* şeklinde geldiği de olur⁹⁷.

Muhasibî'nin nadiren de olsa kalbe yakın anlamda insanın içinde gizlediği niyeti belirtmek için ele aldığı kelimelerden biri de *sırr* kelimesidir. Gizliliğinden dolayı iç dünyaya verilen isimlerden biri de sırdır⁹⁸. O, insanın görünen yönünü dış (الظاهر) ve organlar (الجوارح) kavramlarıyla karşılarken, görünmeyen yönünü iç (الباطن), gizli (الستر) ve gizlilik ya da derinlik (الضمير) kavramlarıyla ele almayı tercih etmiştir. Organlar (الجوارح) kelimesinin anlaşılış şekillerine bakıldığında, ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazılan tefsirlerin, Kur'an'da fiil şekliyle kullanılan bu kelimeyi dinî sonuçları olan davranış anlamına gelen *kesb* (الكتب) kelimesiyle karşılamak eğiliminde olduğu görülür⁹⁹. Dönemin tasavvufî akımlarında da benzer bir eğilim vardır¹⁰⁰. Muhasibî'nin bu kelimeyi *organlar* anlamında değil, bu geleneğe uygun olarak organlara yansıyan davranışlar anlamında kullandığı anlaşılmaktadır¹⁰¹.

Muhasibî'nin, iç dünyadaki gizlilikleri belirtmek için *nefsin*¹⁰² ya da *kalbin içi*¹⁰³ anlamında kullandığı bir kavram da *zamîr*dir. Kelimenin kalbe yakın bir anlamda kullanıldığı da anlaşılmaktadır¹⁰⁴. *Vicdama* yakın bir anlamda nefse karşı bir güç olarak tanımlandığı da

⁹⁵ *Kitâbü 'l-halve*, 459. Dünyanın bir zahiri bir de bâtını olduğunu söylerken, bâtının nefislerde gizli olan hevâyâ uyma olduğunu belirtir. *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 248.

⁹⁶ *Ri'aye*, 554.

⁹⁷ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 235; *Ri'aye*, 537, 557.

⁹⁸ *Nesâih*, 113, 209; *Risâletü 'l-müsterşidin*, 114; *Âdâbü 'n-nüfûs*, 33, 89; *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 306; *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühûd*, 64; *Ri'aye*, 537. Bu kullanımı, naklettiği bir hadise dayandırdığı anlaşılmaktadır: “İstikametini düzeltenin Allah dışını gizli yönlerini düzeltenin de görünen yönlerini düzeltir.” *Nesâih*, 197. Nitekim dil ve tefsir kaynaklarında da kelime gizlilik anlamıyla kullanılır. Krş. Ferahidî, *age*, VII, 186 vd.; İbn Düreyd, *age*, I, 121; Ebu İshak Harbî, *age*, II, 847; İsfahânî, *age*, 404. İbn Düreyd nikâh anlamını da verdiği kelimeyi kazmak, gömmek, zihinden geçirmek, taşsız kuyu, maden, başlangıç, kalıntı gibi anlam varyasyonlarını da içinde taşıyan رَسَّ kökü altında ele alarak öz anlamını da yükler. Daha sonraki sözlüklerde bu anlamlara ek olarak gizliliğinden dolayı üreme organları da girecektir. Zebidî, *age*, XII, 5 vd.

⁹⁹ Kelimenin av için eğitilmiş hayvanlar anlamı için bk. İbn Abbas, *age*, 171; Mücâhid, *age*, 300; Hasenü'l-Basrî, *age*, I, 310. Ayrıca bk. Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Ceyşî el-Câhîz, *Kitâbü 'l-hayevân*, thk. Abdullah Muhammed Harun, I-VIII, Beyrut 1969, VII, s. 47. Ancak müfessirlerin önemli bir bölümü, gerek bu ayetteki gerekse (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعِلَ لَهُمْ جَلَدَيْنِ أَمْ نَجْعِلُ لَهُمْ جَلْدًا وَاحِدًا) [Casiye 45/21] ayetindeki kelimeyi isim ya da fiil şekilleriyle *kesb* anlamında kullanmışlardır. Krş. Ebu Ubeyde, *age*, I, 154, 194; Ahfeş, *age*, II, 464; İbn Ebî Talha, *age*, 27; İbn Kuteybe, *Tefsiru garibi 'l-Kur'an*, 141, 154; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 594, III, 511. Bazı müellifler de irablarla yetinir. Bk. Zeccâc, *age*, II, 149. Dördüncü/önüncü yüzyılın mütebahhir müfessiri Taberî ise iki manayı birleştirir. Bk. Taberî, *Canî 'u 'l-bevân*, c. IV, cüz 6, s. 88 vd., c. V, cüz 7, s. 214. Benzer bir yaklaşım için bk. Sicistânî, *age*, 189. Garibü'l-hadis kitaplarındaki benzer kullanımlar için bk. Ebu İshak Harbî, *age*, I, 243-344; Zemahşerî, *Fâik*, I, 208; Mecdüddin İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi 'l-hadis ve 'l-eser*, I, 255-256. Bu eserlerin çoğundan önce yazıldığı bilinen ilk Arapça sözlüğün musannıfı olan Ferahidî'nin bu anlam varyasyonlarının akabinde رَجَج köküne yer vermesi, Arap dilinde kesbin tercihle ilgisine işaret sayılabilir. Bk. Ferahidî, *age*, III, 77-78. Ayrıca bk. İbn Düreyd, *age*, I, 437; İbn Manzur, *age*, II, 233-234; Zebidî, *age*, VI, 336-338.

¹⁰⁰ Maruf Kerhî'nin bir duasının tam tercümesi şöyledir: “Allah'ım, kalplerimiz ve organlarımız senin elindedir.” Ebu Nuaym, *age*, VIII, 368.

¹⁰¹ Davranışlara *cehr* ve *alâniye* dediği de olur. *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühûd*, 64; *Ri'aye*, 537.

¹⁰² *Âdâbü 'n-nüfûs*, 35. Burada bir istinsah tasarrufu ihtimalini de hesaba katmak gerekir.

¹⁰³ *Kitâbü 'l-halve*, 484. Benzer bir kullanım Ahmed b. Asım el-Antakî'de de görülür. Bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 296.

¹⁰⁴ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 223, 285; *Fehmü 's-salâh*, 57. İç yüzün arıtılması (نقاء الضمير) şeklinde kullandığı da olur. *Âdâbü 'n-nüfûs*, 34.

olur¹⁰⁵. Ancak içe gelen her duygu doğru olmayabilir. Muhasibî, Ebu Süleyman Dârânî'nin bir sözüne uyan bir tarzda¹⁰⁶, içe gelen her duyguya kapılmayıp Kitap ve Sünnet'i delil kılmak gereğine dikkat çeker¹⁰⁷.

İç dünya ile ilgili kalbe yakın bir kavram da, Türkçe'ye genellikle *gönül* olarak çevrilen *fuâd* kelimesidir¹⁰⁸. Bu kelimeyi Allah'la yakınlık belirten duyguların yoğun yaşandığı bir merkez olarak anlar¹⁰⁹. Muhasibî'nin tüm bu kavramları genellikle kalple ilgili olarak kullandığı anlaşılmaktadır¹¹⁰.

Bedenle birlikte kalbin de kulluktan sorumlu olduğuna yaptığı güçlü vurgu¹¹¹, onun, eserlerinde nefis kadar, hatta bazen ondan da fazla kalp üzerinde durduğunu gösterir. *Risâletü'l-müsterşidin*'deki kalple ilgili açıklamaları daha çok rivayetlere dayalıyken, *Ri'aye*'deki açıklamalarında kendi görüşleri hissedilir¹¹².

¹⁰⁵ *Ri'aye*, 301.

¹⁰⁶ Dârânî diyor ki, “Nice zamanlar kalbime bazı tasavvufî nükteler gelir de, ben bunları iki adil şahitle (*Kur'an ve sünnetle*) tahkik etmedikçe kabul etmemi.” Serrac, *age*, 105. Muhasibî'yle Ebu Süleyman'ın tarih itibarıyla görüşmeleri imkânsız olmamakla birlikte, görüştüklerine dair bir delile de rastlanamamıştır. Gerçi Dârânî'nin en meşhur müritlerinden Ahmed b. Ebi'l-Havâri için, Muhasibî'nin de meşhur bir müridi olan Cüneyd'in “*Revhânetü's-Şâm*” demesi, iki mektep arasında belli bir ilişkinin varlığını gösterir. Öte yandan en azından İbn Ebi'l-Havâri ile de yakınlığı bilinen Antakî'nin de dile getirilmese bile kalben zannı hoş görmemesi bu düşünceye paralel bir görüşü yansıtır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 292.

¹⁰⁷ *Ri'aye*, 106. *Kitâbü'n-nasîha* adlı eserinde de sırlara sahip olduklarını iddia edenlerin hatırlarına şeytanın üflediğini sert bir ifadeyle dile getirir. *Kitâbü'n-nasîha li't-tâlibin ve'l-farkı beyne ehli't-tahkik ve'l-müddein*, AÜDTCF Kütüphanesi, İsmail Saib, I, 3319, 23^a-36^b, 32^b.

¹⁰⁸ Ebu Hüseyin Nürî, *fuâd* kalbin, marifetin mekânı olan üçüncü makamı sayar. Nürî, *age*, 355. Bu görüşün Hakim Tirmizî'deki tekrarı için bk. Hakim Tirmizî, *Bevânü'l-fark*, 38: 62-70. Tirmizî, fuadî, gözün siyahının ortasındaki siyahlık ya da Mekke'de Mescid-i Haram mesabesinde sayar. Kalbin sadrın ortasında olması gibi, fuâd da kalbin ortasındadır. Ebu Hüseyin Nürî ve Hakim Tirmizî'nin literatüründe *lubb* ise Muhasibî'deki gibi akla yakın bir kavram olarak değil, kalbin tevhidin mekânı olan dördüncü makamı olarak tanıtılır. Krş. Nürî, *age*, 355; Hakim Tirmizî, *Bevânü'l-fark*, 38. Hakim Tirmizî'ye göre *lubb* fuadda, gözdeki görme nuru gibidir. *Lubb* ile ilgili geniş açıklamalarda da bulunur. Bk. *age*, 70-79.

¹⁰⁹ *Nesâih*, 199: *Bed'ün men enâbe ilallah*, 345; *Tevehhüm*, 32, 55, 67. *Ri'aye*, 43, 183, 350. Diğer kelimeler gibi bu kelimeye de ilk sözlükler doğrudan bir tanım getirmezler. Bk. Ferahidî, *age*, VIII, 79; İbn Düreyd, *age*, II, 1060. İbn Düreyd kelimeyi bedel ödeyerek kurtarma anlamındaki فدى kökünden sonra ve elde etmek, kazanmak anlamındaki فاد kökünden önce verir. Bu kelimelerin kökleri yanında kendilerine anlam verilmesi, İslâmî ilimlerdeki kavramların oturmasından sonradır. Nitekim Zemahşerî kelimeyi kalbin ortası olarak tanımlar. Bk. Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 83. Ayrıca bk. İbn Manzur, *age*, X, 166; Bustânî, *age*, 674. Kalple müradif olarak kullanıldığını ve akıl olarak anlaşıldığını belirtenler de vardır. İsfahanî, *age*, 646; İbn Manzur, *age*, XI, 271, X, 166; Zebîdî, *age*, VIII, 475-477. İsfahanî, rikkatin kalbe, yumuşaklığın (لين) fuada nispet edildiğini söyler. İbnü'l-Esîr aynı anlamla varyasyonlarına kalbin örtüsü anlamını da ekler. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis*, III, 405.

¹¹⁰ Dinleme adabından söz ederken kişinin dinlemeye gönüllü olmasına benzer bir anlamda kullanır. *Nesâih*, 124. Diğer eserlerinde kalbe yakın anlamlarda kullanılan *zamîr* kelimesini *Âdâbü'n-nüfûs*'da nefisle eşitlemiş görünür. Kelimenin nefisle ilgili kullanımının istinsah farkına bağlı olabileceği hesaba katılırsa, Muhasibî'nin eserlerinde genellikle kalbe yakın anlamda kullanıldığı kabul edilebilir.

¹¹¹ *Ri'aye*, 52.

¹¹² Bu rivayetler arasında Hz. Ali'nin kalpleri kaplara benzetmesi, İbn Mes'ud'un, kalplerin kendilerine ihsanda bulunması sevecek şekilde yaratıldıklarını söylemesi, İbn Mübarek'in kalbi, uzun zaman elde durursa paslanan, kendisinden gafil olunursa sapıtan bir hayvan ya da canlı olarak tarif etmesi yer alır. *Âdâbü'n-nüfûs*'ta kalple ilgili meşhur hadise yer verir. “İnsanda bir et parçası vardır ki o iyi olursa beden de iyi olur, o kötü olursa beden de kötü olur. İyi bilin ki o et parçası kalptir.” [Buhârî, İman, I, 26; Müslim, İman, I, 89] *Âdâbü'n-nüfûs*, 34. *Kitâbü'z-zühd* türü eserlerde Lokman (as)'ın dil ve kalbin insan ahlakını etkileyeceğine dair sözüne de yer verilir. Bk. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, I, 84.

Kalple ilgili vurguları genellikle onun değişkenliğine yöneliktir¹¹³. Muhasibî'nin kalbe yüklediği bu sıfat, ilk dönem tefsirler yanında¹¹⁴, zühd geleneğindeki anlam varyasyonlarıyla da uyusmaktadır¹¹⁵.

Kalbin değişken bir yapıda oluşu, günah-lezzetlerinin istilasına maruz kalışına, dolayısıyla içinde bulunduğu ikilemin kurtuluş sanılmasına ve günaha yönelmeye yol açabilir. Bu yüzden, kişi dikkati elden bırakmamalıdır. Muhasibî'nin kalbe ait hallerden biri olarak kabul ettiği *ihs* kavramına getirdiği tanımlardan biri budur¹¹⁶. Ölümün yakınlığı, Allah'ın minneti altında olduğu, bazı olumsuz duyguları gören de tamamıyla katılaşmamış ya da tasfiye sürecine girip biraz mesafe kaydetmiş olan kişinin kalbi olduğunu söylemesi¹¹⁷, kalpleri kategorize etmenin izlerini taşısa da açık bir kategorizasyona gittiği görülmez. Kalbe verdiği değişken rol, onu kalbin makamları gibi bir sınıflandırmaya götürmemiştir. Ancak sonraki nesilde bu eğilim görülür¹¹⁸.

Kalbe olumsuz etkiler yapan etkenler arasında husumet, zenginlik¹¹⁹, riya¹²⁰, dünyaya meyil¹²¹, ahiret korkusunun azalması¹²², aldaniş, gereksiz güven (الامتن)¹²³ yer alır. Dünyaya

¹¹³ Kalbin değişkenlik içerdiği sözlüklerin de vurguladığı bir husustur. Ferahidî, *age*, V, 170-171; İbn Düreyd, *age*, I, 373; İsfahani, *age*, 681; Zebîdî, *age*, IV, 68-70. Ferahidî kelimeyi kabul etme anlamını da içinde taşıyan كَلْب kökü altında verip sonrasında takma isim anlamındaki lakap ifadesine geçerken, İbn Düreyd, belirme, bitme, sebze, ot yeşillik anlamlarını taşıyan كَلْب kökü altında alır. Kabul etme ve lakap takmadaki değişim olgusu dikkat çekicidir.

¹¹⁴ Bu en azından Allah'ın kişiyle kalbi arasına girdiğini belirten ayetin [Enfal 8/24] yorumu çerçevesinde çok belirgindir. Bu ayet Allah'ın mü'minle isyan ya da küfür, kâfirle iman ya da itaat, kişiyle hevâsı veya kişiyle aklı arasına girdiği şeklinde anlaşılabilirdiği gibi, iman ya da küfre acak Allah'ın izniyle güç yetebileceği şeklinde de anlaşılmıştır. Krş. İbn Hemâm, *age*, II, 257; İbn Kuteybe, *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân*, 178; Zeccâc, *age*, II, 409; Taberî, *age*, VI, cüz 9, 215-216; İsfahani, *age*, 681. Ayrıca bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis*, IV, 96. Ancak ilk sözlüklerde kalbin belli bir merkez ve öz anlamında alındığı sözlüklerde yer alan anlam varyasyonları arasında kalbin, öz anlamının varlığıyla anlaşılır. Ferahidî, *age*, V, 171; İbn Düreyd, *age*, I, 373; İbn Manzur, *age*, XI, 271; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, 519; Zebîdî, *age*, IV, 70.

¹¹⁵ Kalbin değişkenliğinden dolayı bu şekilde adlandırıldığına işaret eden zahidler için bk. İbn Mübârek, *age*, 90; İbn Hanbel, *Kitâbü'l-zühd*, II, 396. İnsanoğlunun kalbinin her vadide bir şubesi olduğunu vurgulayan hadis için bk. İbn Mübârek, *age*, 333-334. Hz. Ali, imanın kalpte beyaz bir nokta olarak ortaya çıktığını, kemale erince kalbi bembeyaz hale getirdiğini, nifakın da siyah bir nokta olarak ortaya çıkıp, doruğa ulaştığında kalbin tamamını kararttığını beyan eder. İbn Mübârek, *age*, 318-319.

¹¹⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 35, 66, 113.

¹¹⁷ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 224-226; *Ri'âye*, 313, 344.

¹¹⁸ Söz gelimi. Ashab'dan Huzeyfe kalplerin dört türlü olduğunu söylemiştir: Kâfir kalbi, mürted kalbi, mü'minin kalbi, münafığın kalbi. İbn Mübârek, *age*, 318. Hatemü'l-Esamm beş çeşit kalpten söz eder: Ölü kalp, hasta kalp, mütenebbih kalp, gafil kalp, sakın ve salim kalp. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 97. Serî Sakatî, kalpleri üçe ayırır: Dağ gibi sağlam, ağaç gibi rüzgâr sallasa da kökü yere bağlı olan, tüy gibi en ufak bir rüzgârda sağa sola uçan kalp. Ebu Nuaym, *age*, X, 124. Her ikisinin de talebesinden olan Ebu Hüseyin Nuri kalpleri asilerin, itaat edenlerin ve ariflerin kalpleri şeklinde üçe ayırırken Serî'yi hatırlatmaktadır. Nuri ayrıca kalpleri dört makama ayırarak bu makamları dört selamet olarak özetlemiştir. Nuri, *age*, 352. Sahabe arasında itikadî bakımdan yapılan sınıflandırmaların zamanla ahlakî boyuta çekildiği dikkate değerdir.

¹¹⁹ *Nesâih*, 86, 113, 177. Kalpteki ani duygu dönüşümlerini *Tevehhüm*'de çarpıcı biçimde tasvir etmiştir. *Tevehhüm*, 52-55.

¹²⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 107.

¹²¹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 349-350.

¹²² *Nesâih*, 83; *Ri'âye*, 76.

¹²³ *A'mâlü'l-kulûb*, 118.

bağlanan kalbe düşünmek ağır gelir¹²⁴. Kalp zaman zaman başkasının davranışından etkilenecek de harekete geçebilir. Çıkar arzusu, övgü isteği ve kınanma korkusu gibi duygular da kalp üzerinde etki yapabilir. Kalp böylece etkilendiği şeyle uğraşmaya başlar¹²⁵. Kalbi etkileyen diğer önemli unsurlar, hatreler¹²⁶ ve günah lezzetleridir¹²⁷.

Olumlu etkilerse korku, günahı ısrarının halledilmesi, duyular ve diğer organlarla kalbin günahıdan korunması¹²⁸ yardımıyla gelir. Kalbe en ağır gelen iş hüznü yerleştirmek için şehvetleri öldürmektir¹²⁹. Kalpte itaat rahatlamayla, isyana sevkeden *hâırlar* da gerilimle (الشدة) iç içedir. Bu zıtlıklar, insanın iç dünyasında zaman zaman denge unsuru olurlar¹³⁰. Kalp sürekli olarak riya ve ihlas çalkantıları arasında gidip gelir¹³¹.

Kalbin kendisine hakim olan duyguya göre hareket etmesi, değişkenliğinin en önemli göstergesidir. Kalbe hakim olan iyi duygular arasında sakınma, Rabbin cömertliğini bilme¹³², havf ve recâ¹³³, doğruluk (الصدق)¹³⁴ yer alır. Olumsuz etkilere yol açan duygular da boş ve gereksiz işler¹³⁵, alimin kalbinde hata, kişiyi etkisi altına alan yalan çeşitleri¹³⁶, aldaniş ve aşırı güven (الامن)¹³⁷, yaptığı işi başkalarının bilmesi arzusu, kibir, haset¹³⁸, mala düşkünlük¹³⁹, hevâ ve nefistir¹⁴⁰. Kalpteki hakimiyeti anlatmak için kullandığı en dikkat çekici kelime *galebe* ya da *galib olma* kelimesidir¹⁴¹.

Nefsin günaha dönmesiyle kalp ona uyar, fakat *kalbin niyetleri* denen bu duygular her zaman davranışa dönüşmeyebilir. Muhasibî, *kalp itikadı* da dediği bu hususlardan dolayı Allah'ın kulunu sorguya çekeceği kanaatindedir¹⁴². Hata, unutkanlık ve gaflet, kalbi düşünmeden uzaklaştırır¹⁴³.

Kalple organlar arasındaki sıkı bağlantıya hemen her eserinde yer veren Muhasibî, bu yaklaşımıyla davranışların temelinde niyetlerin bulunduğunu her fırsatta dile getirmiştir.

¹²⁴ Ri'aye, 74. Hz. Peygamber ve Ashab'ın kalbi meşgul eden şeylerden kaçındıklarına dair rivayetler vardır. A'mâlü'l-kulüb, 124.

¹²⁵ Ri'aye, 329, 342-343, 615.

¹²⁶ age, 220. Her insanda melekten ve Şeytan'dan iki lümmeden söz eden hadisi nakleder. age, 105-106. Hadis için bk. Tirmizî, Tefsîru sûre, 2.

¹²⁷ age, 520-521.

¹²⁸ Risâletü'l-müsterşidin, 73, 113.

¹²⁹ A'mâlü'l-kulüb, 131.

¹³⁰ Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühed, 84-85.

¹³¹ Ri'aye, 539.

¹³² Bed'im men enâbe ilallah, 342, 347.

¹³³ Ri'aye, 347.

¹³⁴ age, 337.

¹³⁵ Risâletü'l-müsterşidin, 108.

¹³⁶ Kitâbü'l-halve, 53-54.

¹³⁷ A'mâlü'l-kulüb, 118.

¹³⁸ Ri'aye, 265, 462, 601.

¹³⁹ Mekâsib, 45.

¹⁴⁰ Ri'aye, 269, 354.

¹⁴¹ Bed'im men enâbe ilallah, 347; Tevehhüm, 65, 91; A'mâlü'l-kulüb, 111; el-Kasd ve'r-rücû ilallah, 303; Ri'aye, 337, 265, 269, 354. Ri'aye'de tasavvufî sohbet sırasında sayha atan kişinin durumunu anlatırken *aklu galebe* şeklinde de kullanır. Ri'aye, 347.

¹⁴² el-Kasd ve'r-rücû ilallah, 297-298. Bu duruma haset, kibir ve nifak örnekleri verilir.

¹⁴³ Ri'aye, 62.

Organların korunması da kalbin korunmasına yardım eder¹⁴⁴. Kalpler organları gözetirken, bedene yansıyan ameller de kalplerin içini (ضير) düzeltir ya da bozar¹⁴⁵. Organlar kalpte itaate duyulan arzu kadar kulluk yapabilir¹⁴⁶. Allah kalbin meyledip (يبوي), nefsin arzuladığı (يتشبه) şeyleri yasaklamıştır¹⁴⁷. Kalbin Allah tarafından hoşlanılmayan işlere devam edilmemesiyle bu kötülüklerden uzak kalırlar¹⁴⁸. Allah'a isyan konusunda hem zahiren, hem de batınen imada bulunmamanın, nefis ve organları bundan uzak tutmanın nefse muhalefet konusunda önemli bir özellik olduğunu, bu özelliğin amellerin kalp ve organlara hızla etki etmesini sağladığını belirtir¹⁴⁹. Kişi kalpte bulunan kötü duyguları kerih görmeli, dışa vurmamalı ve organlara yansıtmamalıdır¹⁵⁰.

Kalp amelleri (أعمال القلوب) sebep (الأصل), davranışlar ise sonuçtur (الفروع)¹⁵¹. Kalbin sağlamlığı, davranışların da sağlam olması demektir¹⁵². Kalbin bozukluğu er geç davranışlara da yansımaya sebep olur. Burada meşhur kalp hadisini naklederek¹⁵³, ceset kelimesini de din olarak şerh eder¹⁵⁴. Savaşta ilk düşen kale kalp olduğu gibi¹⁵⁵, kalpteki Allah sevgisi de dışa amel olarak yansır¹⁵⁶.

Kalp ve beden amelleri ayrımı, sufilerden önce Mutezile ulemasının da kullandığı bir ayrım olarak göze çarptığına göre¹⁵⁷, Muhasibî bu ayrımda onlardan doğrudan ya da dolaylı olarak istifade etmiş, ancak kendisi bunu ahlaki dönüşüm öğretisine temel alırken Mutezile'den çok farklı bir noktaya varmıştır.

Kalp dünyanın içlerde gizli olan tarafı (باطن) olan kötü eğilimlere (هوي) de uyabilir¹⁵⁸, bu yüzden nefis muhasebesinden kaçınır¹⁵⁹. Kendini tam olarak eğitememiş olan kişi, davranışlarına yansımaya bile, kalbi günahattan kurtulamaz. Rabb'ini düşünen kişi (العاقل عن الله), gerçekte bir aldanış olan bu davranışı bile bile sürdürmez¹⁶⁰.

Kalple de günahkâr olunabileceğini kabul etmesi, ehl-i sünnetin genel kabulüne uymamakla birlikte, tasavvufi düşünce açısından tutarlı gözükmektedir. Nesâih'te kalbin zenginliğe meylini kalp günahları (ذنوب القلوب) arasında saydığı gibi¹⁶¹, kalp isyanlarını

¹⁴⁴ Şerhu'l-ma'rife, 36.

¹⁴⁵ Kitâbü'l-halve, 484.

¹⁴⁶ Âdâbü'n-nüfûs, 131.

¹⁴⁷ Ri'aye, 68.

¹⁴⁸ Ri'aye, 104.

¹⁴⁹ Şerhu'l-ma'rife, 46.

¹⁵⁰ Ri'aye, 601.

¹⁵¹ Âdâbü'n-nüfûs, 92.

¹⁵² Şerhu'l-ma'rife, 73; Risâletü'l-müsterşidin, 110; Kitâbü'l-halve, 478. Kitâbü'l-halve'de yakini havfa, havfı da hüzn-ü daim ve ibrete bağlar. Bunun zıddı olarak aşırı güveni (الأمن) gösterir ve bunun da kendini beğenmeye (العجب) götürdüğünü söyler.

¹⁵³ bk. bu bölümde 112 no. lu dipnot.

¹⁵⁴ Risâletü'l-müsterşidin, 110.

¹⁵⁵ Ri'aye, 450.

¹⁵⁶ Âdâbü'n-nüfûs, 131, 132.

¹⁵⁷ İstitaatı bir araz kabul eden Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf bu ayrımı yaparak mütevellid fiillerin olmadığı sonucuna varmıştır. Şehristânî, el-Asilel ve'n-nihal, I, 45.

¹⁵⁸ el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 248.

¹⁵⁹ el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 230-231.

¹⁶⁰ Ri'aye, 553. Kalp amellerinin davranışlara yansımayaacağı ifadesi hemen hemen aynı cümlelerle Cüneyd'de de görülür. Ebu Nuaym, age, X, 264.

¹⁶¹ Nesâih, 114.

sayarken, şüphe (الشك), nifak ve küfrün de içinde bulunduğu kabarık bir liste sunar¹⁶². Mal çokluğunun kalbî günah olup olmadığı konusunda görüşleri farklılaşma gösterir¹⁶³.

Kalpdeki olumsuz etkiler zamanla onu görev yapamaz hale getirebilir. Söz gelimi hevâ¹⁶⁴ ve gâflet¹⁶⁵ kalpte karanlığa yol açar. Buna körlük yanında¹⁶⁶, önceki gelenekte kalple ilgili olarak kullanılan, katılık¹⁶⁷, paslanma ve perdelenme¹⁶⁸ gibi kullanımlara rastlanır¹⁶⁹. Böylece amelin tadı kaçır, müteselsilen itaat ve şükür azalır, muhasebeden uzaklaşılır, korku azalır ve ahiretten gafil olunur¹⁷⁰. Sonuç kalbin ölümüdür¹⁷¹.

Kalbi kötü etkilerden korumanın yolu, iyi etkilerle desteklemektir¹⁷². Zühd kişinin kalbini dünyanın eksikliğinin kalpte açıklığa (التبين) kavuşması yoluyla dünya sevgisini kalpten uzaklaştırarak dikkatini ahiretle ilgili bilgiye (العلم) yönlendirmesini sağlayabilir¹⁷³. Kişinin kalbini tecrid ederek ona hayat vermesi ve imar etmesi arzu edilen niteliklerdendir¹⁷⁴.

Kalbin korunması duyuların korunmasına bağlıdır¹⁷⁵. Tevbenin sıhhat şartlarının başında kalbin değiştirilmesi, sonunda ise kalbin, duyuların ve organların (الجوارح) korunması gelir¹⁷⁶. Çünkü bu olumsuz etkiler, duyular yoluyla kalbi istila eder. Kulak, göz, el, ayak ve diğer organların korunması kalbin korunmasına yardım eder¹⁷⁷. Kalbe ulaşan en hızlı elçiyi kulak, sonra, göz, dil, yeme-içme ve elbisedir¹⁷⁸.

¹⁶² Nesâih, 197-199.

¹⁶³ Nesâih'te mala olumsuz bakarken, A 'mâlû 'l-kulûb' de konuyu mübahlar arasında ele aldığı görülür. Krş. Nesâih, 86-90; A 'mâlû 'l-kulûb, 76.

¹⁶⁴ Şerhu 'l-ma'rife, 73.

¹⁶⁵ Âdâbü 'n-nüfûs, 87.

¹⁶⁶ el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah, 230-231; Ri'aye, 398. Ri'aye'deki pasajda kendini beğenmenin (العجب) kalp için körlük nedeni olacağını söyler. Tefsirlerde de bu konulara işaret edilir. Örnek için bk. Mücâhid, 486; Hasan Basrî, age, II, 404; İbn Hemmâm, age, II, 3; Taberî, XV, cüz 30, 98-99; X, cüz 18, 35.

¹⁶⁷ A 'mâlû 'l-kulûb, 118, 130, 151; Ri'aye, 62. Bakara 2/74. ayetini ve açıklamasını verir. A 'mâlû 'l-kulûb, 118. Afekâsib'de de Vehb b. Münebbih'in sözünü naklederek tokluğun kalbi katılaştırdığı görüşünün ileri sürer. Afekâsib, 125. Kalp katılığıyla ilgili tefsirler için bk. Ebu Ubeyde, age, I, 45; İbn Kuteybe, Tefsiru garîbi'l-Kur'an, 55, 142; Zeccâc, age, I, 155, 600. Zühd geleneğinde uzun emel, çok söz ve fazla yemeye bağlı kalp katılığı ifadesi için bk. İbn Mübârek, age, 41, 69; İbn Hanbel, Kitâbü 'z-zühd, II, 448, 465-466.

¹⁶⁸ Hasan Basrî'nin kalbin paslanması ifadesi için bk. İbn Mübârek, age, 68. A 'mâlû 'l-kulûb, 151, 155-156. Burada Kur'an'daki (Kaf 50/22) النطاء terimini tercih etmiştir. Bk. age, 156. Perdelenmeyle ilgili tefsirler için bk. Mücâhid, 614; Zeccâc, age, IV, 18; V, 232; Taberî, age, XV, cüz 30, 100.

¹⁶⁹ "Yeryüzünde haksız yere büyüklenenleri ayetlerimden uzaklaştıracağım." [Araf 7/146] ayetini "Onların kalplerinden Kur'an'ı anlama yeteneğini alırım", "Kalplerini Kur'an'a kapatırım." "Yani yakın gözûyle görünen şeyler perdelenir, ibretleri seyredermezler" şeklinde açıklar. Ri'aye, 61.

¹⁷⁰ Âdâbü 'n-nüfûs, 87; el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah, 230-231; A 'mâlû 'l-kulûb, 118, 155; Ri'aye, 449.

¹⁷¹ Kitâbü 'l-halve, 454. Saïd b. Cübeyr, Hasan Basrî, Malik b. Dinar, Rebi' b. Ebî Râşid ve Salih el-Mürri gibi zahidlerin kalbin ölümüyle ilgili sözleri için bk. İbn Mübârek, age, 67-68, 331; İbn Hanbel, Kitâbü 'z-zühd, II, 376, 447, 514, 546.

¹⁷² Tevekkülün kalbi hırstan koruyan bir unsur sayılması buna örnek teşkil eder. Âdâbü 'n-nüfûs, 141.

¹⁷³ el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah, 247.

¹⁷⁴ A 'mâlû 'l-kulûb, 122-123.

¹⁷⁵ Şerhu 'l-ma'rife, 54.

¹⁷⁶ Risâletü 'l-müsterşidin, 113.

¹⁷⁷ Şerhu 'l-ma'rife, 36.

¹⁷⁸ Risâletü 'l-müsterşidin, 111-112.

Kalp duyuların mahalli ve mazharı¹⁷⁹, duyguların merkezi¹⁸⁰, ilk etkiye konu olan ve davranışları (الحوارج) belirleyen bir güçtür. Allah'ın haklarına uymakla görevini yerine getirir. Eğer iman edip küfürden, sünnete uyup bidattan, ibadete sarılıp Allah'ın hoşlanmadığı şeylere devam etmekten uzaklaşırsa, davranışlar da ona uyar¹⁸¹. Böylece içe doğan çağrılarının (الخطرات) denetlenmesi sırasında da, Allah'ın haklarına dikkat edilir¹⁸².

Allah kalbe bedenden daha yakındır¹⁸³. Üstelik kalbin üzerinde de Allah'ın hakları vardır. Üç sakınma (المجانبة) ve üç sarılma (الإعتماد) olarak formüle edilebilecek bu haklar şunlardır: Küfürden sakınarak imana, bidattan sakınarak sünnete ve Allah'ın hoşlanmadığı şeylerden sakınarak taata sarılma¹⁸⁴.

İlim ve tasavvuf sohbetlerinde amaç, kalp huzuruyla dinlemek, niyet etmek ve anladığıyla amel etmektir¹⁸⁵. Kalp birdir ve aynı anda ancak tek işle uğraşabilir: “Kalpte iki şeyin kendisi değil, ancak ismi bir araya gelebilir.”¹⁸⁶ “Allah bir insanda iki kalp yaratmamıştır.” [Ahzab 33/4] Dolayısıyla kalpte hem isyan, hem itaat niyeti birleşmez¹⁸⁷. Rabb'ine münacatla meşgul olan kalbin günahlarla meşgul olmayacağını belirtmesi de aynı ilkeye dayanır¹⁸⁸. Bu sebeple kalbe bir hedef tayin edilmelidir. Bu hedefin ilk adımı niyettir¹⁸⁹, sonra bilgi gelir¹⁹⁰. Böyle bir noktaya ancak hallere Allah'ın vekil kılınmasıyla ulaşabilir¹⁹¹.

Kalbe iman ve küfür yüklenemese de, iman sevgisi ve küfürden nefret yüklenebilir¹⁹². *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*'da bu eğilimin kökleşmiş olduğu, kalbe telkin (الزام) gereğinden söz etmesinden anlaşılır¹⁹³. Kalbin tasfiyesi takvanın delili¹⁹⁴ ve kulluk görevidir¹⁹⁵. Kalpte,

¹⁷⁹ *Ri'aye*, 494. Antaki beş duyuya kalbi de ekler. Ebu Nuaym. *age*, IX, 294.

¹⁸⁰ *Kitâbü'l-halve*, 451. Meselâ namazda huşuun merkezi de kalptir. *Fehmü's-salâh*, 39, 42-43, 52-54, 58, 64-66, 70.

¹⁸¹ Antaki de muamelenin kalbin halini değiştirmesine bağlı olarak organların rahat edeceğini söylemiştir. Ebu Nuaym. *age*, IX, 281, 293.

¹⁸² *Ri'aye*, 104.

¹⁸³ *Fehmü'l-Kur'an*, 354-355.

¹⁸⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 127. Hakîm Tirmizî ise kalbi, sadrdan sonra kalbin ikinci makamı saymıştır. Kalbin ikinci makamı olarak değerlendirdiği kalbi, gözdeki siyah gibi kabul etmiştir. İman nurunun madeni, huşu, takva, mehabbet, yakın, havf, reca, sabır, kanaat, ilmin asılları gibi makamların merkezidir. Asıl olan kalptir. sadr ise ikinci derecededir. Hakîm Tirmizî. *Beyânü'l-fark*, 36, 47-62.

¹⁸⁵ *Ri'aye*, 33-34.

¹⁸⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 102, 108.

¹⁸⁷ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 301. Bu ayetin yorumuyla ilgili olarak ilk tefsirler yalnızca sebab-i nüzul üzerinde dururlar. Krş. Mucâhid, *age*, 546; Hasan Basrî, *age*, II, 205; İbn Hemmâm, *age*, II, 111; Ferrâ, *age*, 285; Zeccâc, *age*, IV, 213-214; Taberî, *age*, XI, cüz 21, s. 118-119. Lokman (as)'ın sözü olarak rivayet edilen mü'minin biri uman, diğeri korkan olmak üzere iki kalbi olduğu sözü iki eğilimi arasındaki dengeye yönelik bir ifade gibi görünmektedir. Bk. İbn Mübârek, *age*, 241.

¹⁸⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 129-130. “Kalbiyle şahid olmak” ifadesiyle, konuşmayı can kulağıyla dinlemeyi, bütün benliği vermeyi tavsiye eder. *Fehmü'l-Kur'an*, 312, 313; *Ri'aye*, 32-34, 46. Malik b. Dinar'ın sözüne dayanarak kalplerin ikiye ayırır: “İyilerin kalplerini iyilikler, kötülerin kalplerini kötülükler coşturur.” *Âdâbü'n-nüfûs*, 63. Bu husus ibadetler için de geçerlidir. Allah'ın vaad ettikleri gözle görülür gibi kalbe yerleşmesinin yolu budur. *Fehmü'l-Kur'an*, 312-313.

¹⁸⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103; *Ri'aye*, 280.

¹⁹⁰ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 313. Ebu Hüseyin Nürî de kalbi içteki (الجوف) ev olarak tanımlayıp Allah'ın kalp üzerindeki etkilerine vurgu yapmıştır. Nürî *age*, 354.

¹⁹¹ Muhasibî, *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 309-310. Bu Allah'ın vekil kılınması ifadesinin keşif ve ilhamla desteklendiğine dair herhangi bir düşünceye rastlanmaz. Ancak hallerin naslara arz edilmesi şeklinde anlaşılabilir.

¹⁹² *Kitâbü'l-halve*, 467.

¹⁹³ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 287.

insanlara kulak asmadan ibadet etme azminin bulunması kulluğu güçlendirir. Kibir, haset ve düşmanlık gibi duygulardan kurtulmanın yolu da, kalbi bu duygulara yol açan her şeyden temizlemektir¹⁹⁶.

Kalbin temizlenmesi için gerekli gördüğü işler arasında şunlar vardır: Tevbe, Allah'ın emirlerine uyup yasaklarından sakınmak, Hz. Peygamber'in getirdiklerini kabul, söz, hareket ve niyetleri bunlara uydurmak, nefis, hevâ ve şehvetin getirdiklerini incelemek, ölçüp tartma ve düşünmek, mü'minlere eziyetten sakınmak, ilim, tazim, tefekkür, havf, recâ, doğruluk (الصدق), ihlas, mehabbet, işfak, açlık, hayâ, şükür, tevekkül, tevazu. Ortadan kaldırılması gereken kalbî ameller ise riya, böbürlenme, kendini beğenme, haset, kötü zan, aşırı güven, aldanış, engeller karşısında endişeye kapılma, insanların elindekine tamah, dünyaya rağbet, yaratılmış olanlardan bir şeyler umma ve onlardan korkma ve ikiyezlülüktür. Bu kavramlara yeri geldikçe değinilecektir. Kalp her şeyden temizlenince geriye Allah kalır, onun hatırlanması (الذكر) saflaşarak ölüm ve ahiret düşüncesine kilitlenir¹⁹⁷.

Kalbin doğru bir istikamet tutturmasını sağlamanın bir yolu da, model insanları iyi değerlendirmek, salih kişileri örnek almaktır¹⁹⁸. Manevî şartların hiç de iyi olmadığı bir çağda yaşadıklarını düşünen sufiler olgun kişilerin sohbetlerine katılmayı gerekli görmüşlerdir¹⁹⁹. Kalbin her türlü meguliyetten uzak tutan en önemli iş mesdsabesindeki *muhasabe*nin²⁰⁰ eksikliği kalpten ahiret düşüncesinin (فكرة الآخرة) zamanla silinmesine sebep olur²⁰¹. Sorgu konusundaki marifet, ilim ve hayâ da kalbi sağlamlaştırır²⁰².

Kalp, dünyaya yönelik sebeplerden korunup, ahirete yönelik sebeplere bağlanmalı, onu karanlığa iten hırs ve rağbetine izin verilmemelidir²⁰³. Kişi itaat yolunda düşündüğü (التفكر) konunun dışında kalan her şeyden uzak durmakla kalbini kötü etkilerden korur. Bunun adı *himmet* ve *gayreti toplamadır*²⁰⁴. Kalbin ahlakın merkezi olarak görülmesi, kalple ilgili meşhur hadisle bağlantılı görünmektedir.

Sükût kalpleri teskin eden bir araçtır²⁰⁵. Kalbin sükûneti de Allah'a güvenmesindedir. Kalbin doğruluğu da ancak tahkîkî imanla (بالإيمان تحقيقاً) gerçekleşir²⁰⁶. Zahidlerin kalpleri tevekkül, sabır, itika ve korku (فرع) içinde şüphelilerden ve şehvetlerden sakınarak hidayet ister²⁰⁷. Kalp itikat edince hiç bir darlık çekmeden tefvize ulaşır. Böyle bir insanın kalbi

¹⁹⁴ *Nesâih*, 65.

¹⁹⁵ *A'mâlü'l-kulûb*, 151.

¹⁹⁶ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 60-61, 71.

¹⁹⁷ *Ri'aye*, 183. Muhasibî burada, oğlunu nehre bıraktığı sırada içinde bulunduğu psikolojisiyle Hz. Musa'nın annesini örnek gösterir [Kasas 28/10]. *age*, 182.

¹⁹⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 33. Tasavvufteki tevessül, teveccüh ve rabitanın basit şekli olarak kabul edilebilecek olan bu anlayış, salih insanları örnek alma şeklinde *Nesâih*'te de vardır.

¹⁹⁹ Muhasibî'nin çağdaşı Antakî de akıl ve zikir ehli dediği kişilerin meclislerine devam etmenin kalp inceliğini sağlayacağı düşüncesindedir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 288.

²⁰⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 230.

²⁰¹ *Ri'aye*, 62.

²⁰² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 316. Antakî'de benzer bir görüş için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 281.

²⁰³ *Âdâbü'n-nüfûs*, 38.

²⁰⁴ *Ri'aye*, 78.

²⁰⁵ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 49.

²⁰⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170, 175.

²⁰⁷ *Kitâbü'l-halve*, 453.

güçlenmiştir. Herhangi bir konuda hataya düşmez. Çünkü böyle bir kişi yaptığını yalnız Allah için yapar²⁰⁸.

Marifetin merkezi de kalptir²⁰⁹. Ahireti hatırlatan tefekkürle rahatı bozulan kalptir²¹⁰. kötü sonuçları bilir (المعرفة), hesaba vukufiyeti yüksektir²¹¹. Şeytanın hücumu sırasında bir işin hak ya da batıl olduğunu ayırdedebilir²¹². Bazı duyguları kalbe arz etmek gerçeğe götürebilir²¹³.

Bilginin güzeline ulaşan kişinin, kalbinin Allah'a muhtaç olduğu bilgisinin kalbe yerleşmesi *kalbin nurlanması*dır²¹⁴. Zaten akıl da, Allah'ın kalbe yerleştirdiği bir *hasiret nurudur*²¹⁵. *Kalp gözü* ifadesi Muhasibî'nin literatüründe daha çok sembolik anlamıyla geçer²¹⁶. Muhasibî'nin ahiretin ancak kalple görülebileceği kanaatinde olması itikadî açıdan ilginç sonuçlar doğurma ihtimali taşımakla birlikte, ifadenin mecaz olarak anlaşılması daha isabetlidir. Eserlerinin geneline hakim olan düşünceye bakıldığında, bu tür ifadelerden bir kısmının da istinsah tasarrufu olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Ancak onun ve dönemindeki diğer sufilerin kalple ilgili yaklaşımları, marifete dayalı tasavvufî anlayışlara temel teşkil etmiştir.

Muhasibî'nin kalbi, duyu ve duyguların merkezi olan değişken yapıdaki bir idrak alanı şeklinde anladığı anlaşılmaktadır. Kalbe verilen bu önemin, insanın manevî varlığı içerisinde akla alabildiğine geniş yer açarken, kalbi vehim olarak kabul eden Mutezile ulemasıyla mücadele çerçevesinde algılanabilmesi mümkündür²¹⁷. Mutezile'nin bu anlayışını tasavvuf çevrelerinin akılla kalbi birbirinden ayırmak olarak anladığı da düşünülebilir. Muhasibî, hadis ve klasik zühd çevrelerinden farklı olarak bu problemin farkına varmış görünmektedir. Öte yandan değişkenliğine yaptığı vurguyla, kalbi insan psikolojisinde yaşanan ikilemin merkezi olarak anladığını ortaya koyar.

²⁰⁸ *A'mâlü'l-kulüb*, 108, 145. Giyim konusunda Said b. Müseyyeb'in "*Kalbine dikkat et, dilediğini giy.*" sözünü nakleder. Çünkü kalbine dikkat eden kişi şöhret düşüncesi taşımaz.

²⁰⁹ *Risâletü'l-müsterşidin*, 84; *Ma'îyyetü'l-akl*, 223-224; *Ri'âye*, 72, 233-235.

²¹⁰ *Ri'âye*, 74.

²¹¹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 239. Abdullah b. Selâm'ın kalbini denemek için odun taşımaya örneğini kullanarak içe gelen duyguların kontrol edilebilirliğini ortaya koyar. *Ri'âye*, 58. Rivayet için ayrıca bk. İbn Mübarek, *age*, 211-212. Kalple görmenin kastedildiği, bunun da iman olduğu belirtilmiştir. Mukâtil, *age*, 105-106.

²¹² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 235. Kalpte insanın kötülük etmesine engel olan bir hususun varlığını belirtmek için bir hadis nakleder. "*Her mü'minin kalbinde ona nasihat eden bir vaiz vardır. Bu, yolun alt ve üstündeki işaretlere henzer. Üst kısımdaki işaretler onu uyarır.*" İbn Mübarek, *age*, 503; Aclûnî, *age*, I, 78.

²¹³ *Âdâbü'n-nüfûs*, 41, 115; *Ri'âye*, 352.

²¹⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 115. Öğüt alıp dinleyen kişide de *kalp nuru* olduğunu belirtir. *Âdâbü'n-nüfûs*, 41; *Ri'âye*, 539.

²¹⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 251.

²¹⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 84. Ancak kalp gözüyle bakanların, kişilerin ahiret yolundaki derecelerini göreceğini belirtmesi, başka eserlerinde rastlanmayan ilginç ve tipik bir tasavvufî görüşür. *Âdâbü'n-nüfûs*, 135. Bazı eserlerinde geçen "*kalp gözüyle, örtülü gayblara bakar gibi*" türünden ifadeler sembolik ifadeler gibi gözükmemektedir. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 306-307. Muhasibî, bu durumu amel edenlerden (العمال) ebrarın, alimlerden şahidlerin, hakimlerden fakihlerin, neciblerden de hakimlerin anlayabileceğini (القيم) söylemiştir. Ayrıca bk. *Ri'âye*, 72, 205. Hakim Tirmizî de, nefsin tedibinden sonra kalp gözünün açılacağından söz etmiştir. Hakim Tirmizî, *Kitâbü edebî'n-nefs*, 145.

²¹⁷ Nitekim Nazzam'ın kalbi vehim olarak algıladığı vurgulanır. Bk. Ebu Rîde, *age*, 105, Ebu Rîde. Horten'e göre Nazzam'ın kalbi nikâh lezzetinden sonra yedinci duyu organı olarak kabul ettiği tespitinde bulunur.

3. Nefs

Muhasibî'nin iç dünya ile ilgili temel aldığı en önemli kavram nefis kavramıdır. Ancak Giriş'te de belirtildiği gibi, Muhasibî'nin içinde bulunduğu tasavvuf akımının nefis anlayışıyla felsefedeki nefis anlayışı birbirinden farklı düzlemlerde, farklı etkiler altında ve en azından başlangıç itibarıyla birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir. III-V/IX-XI. yüzyıllarda yaşayan diğer sufiler gibi Muhasibî de, Mutezile, ilk mütercimler ya da filozoflardan farklı olarak nefsin cevher ya da araz olup olmadığını tartışmamıştır.

Muhasibî'nin, eserlerinde nefsin niteliği konusunda farklı yaklaşımlara rastlanır. Muhasibî, nefsi, tasavvufî terim ya da sözlük anlamı içerisinde sıklıkla kişi anlamında kullanmıştır²¹⁸.

Diğer bir yaklaşıma göre nefs-i emmare, ilahi emirlerin göz ardı edilmiş türlerini toplayan (مجمع التضييع) bir varlıktır²¹⁹. Tefsir geleneğinin görüşlerini yansıtırken nefisle ruh arasında bir perde bulunduğunu, nefsin akıl da olabileceğini ileri süren görüşleri naklederse de²²⁰, kendisinde böyle bir eğilim görülmez²²¹. Nefsi ruhla eşitleyen anlayışlara da yer vermemiş olması, Mutezile alimlerinden Nazzam'ın görüşlerine karşı nefisle ruhu birbirinden ayrı tutmaya çalıştığını gösterir²²². O, nefisle ruhu birbirinden ayırmakla birlikte, felsefecilerden farklı olarak bunlardan birinin üstünlüğü noktasında bir tercihe yönelmez²²³.

Muhasibî'nin nefsi bir varlık olarak kabul eden anlayışlara açık bir itirazda bulunduğu görülmezken, kendisinin bu görüşe katılmadığı anlaşılmaktadır. Sahabe ve Tabiün'a saygılı davrandığı için itirazda bulunmadığı söylenmekle birlikte²²⁴, bu konuyu akılla bilinmesi

²¹⁸ Bk. *Mekâsib*, 119. Tefsirlerde de genel olarak nefis, kişi, kişinin iç dünyası ya da kendi anlamında kullanılmıştır. Krş. Mücahid, *age*, 286; Ahfeş, *age*, II, 608, 617; Hasan Basrî, *age*, II, 176; Ebu Ubeyde, *age*, I, 124, 131, 393, II, 83; İbn Himmâm, *age*, II, 396; Ferra', 211, 259; İbn Kuteybe, *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân*, 49, 130, 249, 253, 263; Zeccâc, *age*, II, 44, 315, III, 221, 231, 268; Taberî, *age*, IX, cüz 15, s. 53, 194, XIV, cüz 29, s. 185; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 175-176, 281, 522, II, 431, 441, 446. İbnü'l-Esir, kelime olarak nefsin akan kan anlamı üzerinde durur. Bk. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis*, V, 96.

²¹⁹ *Nesâih*, 121.

²²⁰ İbn Cüreyc'in *Allah öleceklerin ölüm anında ve ölmeyenlerin de uykularında nefislerini alır. Ölümlerine hükmettiği kimselerin nefislerini tutar. Diğerlerini ise belli bir süreye kadar salıverir.* [Zümer 39/42] ayetine getirdiği tefsire göre nefis, ruhla birlikte insanın içindedir, aralarında gün ışığına benzer bir perde vardır. Allah uyku sırasında nefsi vefat ettirdiğinde nefis gider ruh kalır. Allah nefsi bırakmazsa ruhu da alır. Kişi ölmezse nefsi gönderir, o da uyanmadan önce yerine döner. İbn Abbas'ın da benzer şeyler söylediğini fakat onun nefse akıl dediğini belirtir. *Ri'aye*, 608.

²²¹ Natık nefsin kuvveti olarak da tanımlanan aklın kalpte ya da başta olduğu şeklinde çeşitlenen görüşler vardır. Bk. Bustanî, *age*, 631. Örneğe konu olan ayet tefsir geleneğini de oldukça meşgul etmiştir. Söz gelimi Ferra' ve Zemahşerî uykuyla ölümün benzetildiğini vurgular. Zeccâc ise temyiz eden nefis, hayat veren nefis ayrımı yaparak uykuda ölenin temyiz eden nefis olduğunu söyler. Krş. Ferra', *age*, 305; Zeccâc, *age*, IV, 356; Zemahşerî, *Keşşâf*, 400. Ebu'l-Hüzeyl Allâf, bu ayetin yorumundan hareket ederek insanın uyku halinde sorumlu olmadığını çıkarmıştır. Bk. Eş'arî, *Makâlât*, 337; Ahmed Mahmud Subhî, *age*, 198; Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 187.

²²² Nazzam'ın nefisle ruhu eşitlemesi, ilk sözlüklerdeki eğilime de uygundur. Ferahidî, *age*, III, 270, 291; İbn Düreyd, *age*, II, 848. Nefsin zat ve hakikat oluşu Zemahşerî tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 175-176. Mukâtil nefsi kalple eşitler. Mukâtil, *age*, 137; İsfahanî, *age*, 818.

²²³ Kindî, Eflatun'un öbür âlemin şerefli varlığı nefis gibi üstün bir varlığın insan tarafından ihmal edilerek yaratıcısından uzaklaştırılmasının hayret verici olduğu görüşünü nakleder. Kindî, *age*, 135. Felsefecilerin nefsi ruhtan üstün tutan anlayışları, sufilere sonraki yüzyıllarda geçmiştir. İlk örneklerden biri için bk. Serrac, *age*, 229.

²²⁴ Aydın, *age*, 82.

imkânsız kabul ettiği için bir yorum yapmadığı da düşünülebilir. Zaten onun nefsi gerçek bir varlık olarak kabul edip etmediği tartışmalı bir konudur²²⁵.

Nefsin mahiyeti Muhasibî'nin ilgi alanı dışındadır. O, nefsin mahiyetini ele almaktan çok, bir sufinin daha gerekli gördüğü özellikleri üzerinde durmuş, nefsin nasıl bir karakteri olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsir, hadis ve sözlük geleneğinde, nefis, kalp gibi iç dinamiklerin tanımının yapılmaması, o zamanki ilmî anlayışların yapısına uygundur. Nefsin mecazi ifadelerle tasviri üçüncü yüzyıl sonlarında yaşayan sufilerde görülür²²⁶. Nefsin çeşitli hayvanlara benzetilerek tasvir edilmesi şeklindeki tasavvufi yaklaşımlar, insanla ilgili felsefi görüşlerin yaygınlaşmasından daha sonradır²²⁷.

Kişide *şehvet*lerden kaynaklanan *tabiatların* harekete geçirdiği bazı hastalıklar bulunabilir²²⁸. İnsan yaratılışının aşırılıklara eğilimli, ertelemeye (التسویف) düşkün, bıkkınlık ve unutkanlıkla yoğrulmuş, emeline tâbi, zorluklar karşısında dayanıksız, nimete az şükreden, hataya düşüp aldanmaya tutkun, iyiliği hevâsına göre hareket etmekte arayan²²⁹ bir yapıda tarif edilmesi eğilimi *Ri'âye*'den önce yazıldığı tahmin edilen eserlerde daha belirgindir. Burada tarif edilen nefsin özellikleri gibi görünmektedir.

Nefsin çok yönlü karakteri vardır. Bilinen biçimiyle insanın karmaşık bir yapıda olduğunu söylemek de mümkündür. Bütün bu sayılacak konularda nefisler birbirine benzer. Hepsî hata yapabilir, gaflete düşebilir. Peygamberler de dahil olmak üzere, insanoğlundan hiç birinin nefsi bu kuralın dışına çıkamaz²³⁰. Dolayısıyla nefsin aldatmasına konu olma ihtimali bakımından mü'minle kâfir arasında da bir fark söz konusu olamaz²³¹. İlk dönem tasavvuf düşüncesinde yaygın olan bu kabul, nefsin masumiyete ulaşacağı düşüncesinin önünü kapatmaktadır. Muhasibî'nin nefsin olumsuz yanlarıyla ilgili ileri sürdüğü başlıklar şöyle tasnif edilebilir:

1- Tabiatının iyiliklere zıt olması: Muhasibî irşad hayatının başlarından itibaren nefsin kötülüğüne dikkat çekmiştir²³². İrşad hayatının başlarında yazdığı tahmin edilen *Kitâbü'l-*

²²⁵ Hüseyin Aydın, nefsin Muhasibî'ye göre nominal bir varlık olduğunu söylerken, Şahin Filiz ise realitesi olan bir varlık olduğunu belirtmektedir. Krş. Aydın, *age*, 86; Filiz, "Muhasibî'de Ahlak Problemi, Ahlak Felsefesi", Muhasibî, *Ri'âye*, 115-116.

²²⁶ Hakîm Tirmizî nefesle yakınlığına vurgu yapacak tarzda, nefsin cevherini duman gibi sıcak bir rüzgâr olarak kabul etmekle yetinir. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 83. Kelâbâzî'nin nakillerine de yansıyan bu görüş, sonradan yaygınlaşmıştır. Kelâbâzî, *age*, 68.

²²⁷ Nefsin çeşitli hayvanlar şeklinde görüldüğünü ve öldürülemeyeceğini söyleyen sözler için bk. Hucvirî, *age*, 320-321. Kindî'nin başını çektiği felsefe geleneğinde de nefsin bazı duygularının bazı hayvanlara benzetilmesi için bk. 299 no. lu dipnot.

²²⁸ *Mekâsib*, 121. Sahabe ve Tabiün içinde tabiat kelimesinin belli bir noktada mizacı karşıladığı olmuştur. İbn Mübârek, *age*, 210.

²²⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 87, 117. İnsan iyiliği ve ondan söz etmeyi sever de, onu gerçekleştirme konusunda isteksiz davranır. Kötülükten hoşlanmasa da, ondan kendisini kurtaramaz. *Âdâbü'n-nüfûs*, 107.

²³⁰ *Ri'âye*, 304. Peygamberlerin yaptıkları bazı hataları gösteren kimi İsrâîlî rivayetleri de kitabına almıştır. Mesela Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Eyyub'un bazı yanlış hareketlerini gösteren İsrâîlî rivayetler için bk. *age*, 407-410, 430.

²³¹ *age*, 512.

²³² Bu eğilime Mutezile ulemasında rastlanmaz. Söz gelimi Nazzam'a göre nefis bedeni hareket ettiren bir güçten ibarettir ve faildir. Bk. Şehristânî, *age*, I, 48-49, II, 340-341; Ebu Rîde, *age*, 108; Ahmed Mahmud Subhî, *age*, I, 251. Nefsin aydınlıkta yüce, hakim, faydalı, cömert ve hayırlı, karanlıkta da cahil, zararlı, sefil, kınanmış ve kötü olduğu görüşünün Manî anlayışındaki anlayışı yansıttığı kaydedilir. Bk. Şehristânî, *age*, II, 270. Hakîm Tirmizî'nin, amellerin kalpten değil nefisten geldiği görüşü de, ilk bakışta Nazzam'ı hatırlatan bir görüş olarak göze çarpar. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 37. Hucvirî sufilerin ittifakla nefsi şerrin kaynağı, tevbeyle giderilen günahlar ya da riyazetle

halve'de, nefsin kötülüğünü ortaya koymak için ileri sürdüğü ayetler arasında şunlar yer alır: 1- Yusuf 12/53, 2- Nâziât 79/40, 3- Mâide 5/30, 4- Yusuf 12/18, 5- Tâhâ 20-96²³³. Nefsin olumsuzlukların kaynağı olarak algılanması tasavvuf çevrelerinde yaygın bir kanaattir²³⁴.

Her şeyden önce kötülüğü emretmek nefsin tabiatı gereğidir. Bu yönüyle ilahî emirlerin göz ardı ediliş merkezi (مجمع التضييع), kötülüklerin kaynağıdır²³⁵. Bu temel özellik, bundan sonra sayılacak tüm özelliklerinin de temelini oluşturur.

Yapılan iyi ve güzel işlerin tamamı onun arzularına karşıdır. Güçlü veya zayıf durumda olması tabiatını değiştirmez. İyilikleri kendiliğinden yapmaz²³⁶. İyilik yapmakla rahatından ya da lezzetinden alıkonmuş olur. Nefsin iyilikleri kendiliğinden yapmadığının en açık delili budur. Nefis arzu ettiği şeylere kavuşmak için insanla mücadeleye girmekten çekinmez. İnsanın içinde sürekli iyiye ve kötüden sakınmaya karşı bir muhalefet sesidir. En ufak bir iyiliği yapmamak ve en ufak bir kötülüğe de yönelmek nefsin temel özelliğidir. İyilik yapmak, nefsin korkutulmasını gerektirdiğinden²³⁷, ancak Allah'ın yardımı, nimeti ve keremiyle gerçekleştirilebilir²³⁸.

İyilikleri Allah'ın emretmiş olması ilahî bir nimet ve keremdir. Nefsin iyiliğe karşı en ufak bir isteği olmak şöyle dursun, bu tür bir istekle mücadele eder²³⁹. Konuyla ilgili hadislerle ve²⁴⁰ eski peygamberlerden, Sahabe'den ve zahidlerden rivayetlere de yer verir²⁴¹. Bu görüş Mutezile'nin fiillerin yaratıcısının insan olduğu kanaatlerine bir karşı çıkışı da içinde taşır.

2- Üstünlükten hoşlanması: Nefis üstünlükten hoşlanır. Üstünlük duygusu (العز)²⁴², koltuk ve liderlik sevgisini, bu sevgi başkalarına tepeden bakma (الكبر), bu duygu öfke ve çekememezlik (الحسد), bunlar da düşmanlık (الحقد), taassup (الحمية) ve *asabiyet* sebebidir. Kısaca nefsin aşık olduğu üstünlük duygusu açgözlülüğün sebebidir. Zahidlerin bile kendilerini bu olumsuz durumdan kurtaramadıkları sıkça rastlanan durumlardandır²⁴³. Nefsin üstünlükten

değiştirilebilecek kötü huylardan oluşan kötülüklerin temeli olarak gördüklerini söylemesi. V/XI. yüzyıla kadar nefsin olumsuzluğunun altının çizildiğine işaret sayılabilir. Hucviri, *age*, 309.

²³³ *Kitâbü'l-halve*, 480.

²³⁴ Nefsin kötü ahlaki Cüneyd'in de temas ettiği bir konudur. Cüneyd, *age*, 211-212 (metinde 26). Ebu Said Harraz da hakka uymanın nefsin arzusu hilafına olduğunu tespit eder. Harraz, *age*, 75. Tüsteri nefsi put, ruhu da Allah'a ortak sayarak bu düşünceyi çok ileri götürür. Ebu Nuaym, *age*, X. 201.

²³⁵ *Nesâih*, 121. Ayrıca bk. *Şerhu'l-ma'rife*, 35-36.

²³⁶ *Âdâbü'n-nüfus*, 108; *Ri'aye*, 417, 418.

²³⁷ *Ri'aye*, 89-90, 300, 392, 456.

²³⁸ *Nesâih*, 181; *Ri'aye*, 300, 418.

²³⁹ *Nesâih*, 181; *Kitâbü'l-halve*, 452; *Risâletü'l-müsterşidin*, 81; *Ri'aye*, 300.

²⁴⁰ Bu hadislerden biri şudur: "En çetin düşmanın iki yakan arasındaki nefstir." denmiştir. Dolayısıyla kişi ona uymakla en büyük düşmanına uymuş olur. *Risâletü'l-müsterşidin*, 82. Aclûnî, Beyhakî'den zayıf bir senedle nakledildiğini söyler. Aclûnî, I, 143. Bir diğer hadis de şudur: 1- "Küçük cihattan büyük cihada döndünüz:... Nefis ve hevâya karşı mücadeleye." [Aclûnî, I, 424-425] *Risâletü'l-müsterşidin*, 81. Bu rivayetler, başta *Ri'aye* olmak üzere nefisle ilgili önemli bilgiler verdiği diğer eserlerinde yer almaz.

²⁴¹ Hz. Davud'a vahyedilen bir husus şudur: "Nefsine dön ve onu düşmanlıkla alçalt." Nefsin kötülüğüne delil olarak Hz. Ömer'in hevâya uymaktan sakındırmasını da gösterir. *Kitâbü'l-halve*, 481. Burada nefisle hevâyı birbirine çok yakın bulduğu ortaya çıkar. Hasan Basrî'nin nefisleri kötüleme tavsiyesi yanında, Yunus b. Ubeyd'in nefse faydasız sözleri bırakmanın sıcak günlerde oruç tutmaktan daha ağır geldiği tespitini zikreder. *Kitâbü'l-halve*, 480.

²⁴² *Âdâbü'n-nüfus*, 76; *Ri'aye*, 622. Nefsin üstünlüğe düşkünlüğü kimi Mutezile uleması tarafından da dile getirilmiştir. Örnek için bk. Câhız, "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'ad", I, 103.

²⁴³ *age*, 76-77. Oysa övgüye layık olan, nimetleri veren Allah'tır. *Nesâih*, 181. Ayrıca bk. *Ri'aye*, 456.

hoşlanması, günlük yaşantının her alanındaki işleri hoşlanacağı yöne çekmek istemesi sonucunu doğurur²⁴⁴.

3- Açgözlü ve çıkarlarına düşkün olması: Nefis açgözlü, çıkarlarına düşkün²⁴⁵ ve hevâsına kör kütük bağlıdır²⁴⁶. Nefsin bu temel özelliği hırs rağbet ve maddeye düşkünlüğünün de sebebidir²⁴⁷. İbadeti bile toplumun kendisine itibarı türünden bir lezzet için yapar²⁴⁸. Toplum gözünde değerinin düşmesiyle korkması ve korkutması da aynı sebeptendir²⁴⁹. Çıkarına ve zevkine bu denli düşkün olduğundan, arzusuna kavuşmak için sürekli mücadele eder, içeriden muhalefet yapar²⁵⁰. Cimriliği, onu iyilikler konusunda çalışmaktan alıkoymduğundan cömertliği azdır²⁵¹. Bu durum onun tabiatının iyiliklere zıt olmasıyla yakından ilgilidir.

Nefsin açgözlülüğü yoluyla hayal ettirmesi de tabiata bağlı hatalara düşürebilir, iyilik ve kötülükler konusunda aldatıcı olabilir²⁵². Kâfir dünya nimetleriyle, muvahhid isyanına rağmen mağfîret talebiyle aldanırken baş aktör nefistir²⁵³. Böylelikle nefis kendisine bir yol açarak, riyaset arzusu, gösteriş ve yapmacık davranışlarla tabiatının eğilimi nedeniyle dünya çıkarını hoş görüp, kendini yöneticilerden daha üstün sayma aldanışına düşer. Bu aldanış, nefsin kendisini üstün görüp önder kabul etmesine sebep olan aldanışları beraberinde getirir. Bu aldanışın sonunda artık hatalarını kabul etmemeye başlaması ve kazandığı mertebeyi korumak için ibadetlerinde hedef sapması gelecektir²⁵⁴.

4- Sebatsızlığı: İsteklerinden alıkoymasından dolayı, en hafif işler bile nefse ağır gelir, sebat edemez²⁵⁵. Sabır onu korkutur ve tasalandırdığından (الجزع), ondan sabır beklenemez²⁵⁶. Konuşmaktan hoşlanır²⁵⁷, ama azmetmekten hoşlanmaz. Bilerek bilmeyerek azmi bırakır²⁵⁸.

Uygulama zahmetinden kaçması ona çok şey kaybettirir²⁵⁹. Çoğu zaman insanı güzel davranışlardan alıkoymasının en önemli nedenlerinden biri budur. Düşünce de nefse zor

²⁴⁴ Sözelimi konuşarak ya da susarak toplumun sevgisini kazanma arzulanabilir. *age*, 310.

²⁴⁵ *Kitâbü'l-halve*, 82. Benzer bir ifade için bk. Câhîz. "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'ad". I. 105. Nefsin bu olumsuz eğilimi zahidler ve sufilerin en çok vurguladığı konu olmuştur. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II. 345; Hakim Tirmizi, *Hatmü'l-evliyâ*, 375; Gazâlî, *İhyâ*, III, 5.

²⁴⁶ *Nesâih*, 122; *Şerhu'l-ma'rife*, 46-47; *Âdâbü'n-nüfûs*, 108.

²⁴⁷ Nefsin açgözlülüğünü şu cümleyle dile getirir: *فإن النفس مبنية على الطمع. Âdâbü'n-nüfûs*, 38-39. Ayrıca bk. *Ri'aye*, 339. İfadelerini Âl-i İmran 3/14, Kiyâme 75/20-21. ayetleriyle destekler. Burada insan yapısını açıklamak için *bünye* kelimesi kullanmıştır. *Mekâsib*, 45-46. Nefsin açgözlülüğüyle ilgili bu tespitler. İbn Hemâm'ın tefsirinde naklettiği şu hadisle uyuşur: "Allah Âdem oğlunun hazzını zina cinsinden yazmıştır. Göz zinası bakış, dil zinası konuşmadır. Nefis temenni eder ve şehvet duyar, türeme organları da tüm bunları kabul ya da reddeder." [Buhârî, *İsti'zân*, c. VII, 130; Müslim, *Kader*, VIII, 52; İbn Hanbel, *Müsned*, II. 276, Ebu Davud, *Nikâh*, III, 71] bk. İbn Hemâm, *age*, II, 253. Hakim Tirmizi de bütün şehvetlerin nefiste toplandığını tespit eder. Hakim Tirmizi, *Kitâbü'r-riyâze*, 59.

²⁴⁸ *Nesâih*, 173-175; *Ri'aye*, 181-183, 622.

²⁴⁹ *A'mâlü'l-kulûb*, 97. Hiç bir şeyle lezzet alamazsa bakışlarla lezzet almaya çalışır. *age*, 162-165.

²⁵⁰ *Ri'aye*, 622.

²⁵¹ *age*, 590. Muhasibî, burada iyiliğe gayret etmekten söz ederken, *sehâ* kelimesini kullanır.

²⁵² krş. *A'mâlü'l-kulûb*, 93; *Ri'aye*, 149, 298-299, 528-529, 559.

²⁵³ *Ri'aye*, 513, 515.

²⁵⁴ *age*, 457-458.

²⁵⁵ *age*, 129-130.

²⁵⁶ *Kitâbü'l-halve*, 465.

²⁵⁷ *Ri'aye*, 417. Burada insanlarla konuşmaktan hoşlandığı da kastedilmiştir. Cüneyd böyle bir görüşü Serî Sakatî'den de nakleder. Bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 118.

²⁵⁸ *age*, 488.

²⁵⁹ *age*, 563-564.

geldiğinden bunu da yapmak istemez. Ama tembelliğini başka perdeler altında gizlemeyi iyi bilir²⁶⁰. Ahiret için uyarıldığında dünya rahatını hatırlatarak muhalefet eder. Tartışarak da olsa kişiyi ahiret işinden uzaklaştırmayı bir başarı ve rahatlama vesilesi sayar, ibadet sırasında da rahat bırakmaz²⁶¹. Bu durum, yapısının iyiliklere zıt oluşuyla da ilgilidir. Kişiyi riyayla korkutarak ibadetlerini azaltmaya çalıştığı da olur²⁶².

Yorulmaktan hoşlanmadığı için hafif ibadetleri tercih ederek rahatlamaı ister. İlk tercihi ibadet etmemek, ikinci tercihi ise ahireti düşünmek gibi kalbî işlerdir²⁶³. Nefsin bu iyiliklere karşı öyle bir noktadadır ki, karşısına iki tane iyilik çıksa, sebatkâr olmamasının da etkisiyle, bunlardan daha düşük olanını seçer²⁶⁴. Sebatsızlığının verdiği bir acelecilikle, arzularının ertelenmesi hiç hoşuna gitmez. Onu hemen yapmak ya da elde etmek, içine gelen şeyleri hemen dışa vurup rahatlamaı ister²⁶⁵.

5- Yalancılığı, güvenilmezliği ve fırsatçılığı: Nefis hakkında iyi bir zan besleyerek ondan doğruluk beklemek yanıltıcıdır²⁶⁶. Kötü işleri güzel göstermesini [Yusuf 12/18]²⁶⁷, hayal ya da tahayyül (التحیل) olarak adlandırır²⁶⁸. Nefis yalancı ve kaçak güreşen bir yapıya sahip olduğundan²⁶⁹, kendisine ihtiyaç duyulmayan zamanlarda sebatkâr ve yardımsever görünürken, çaba gerektiren durumlarda ortada gözükmez²⁷⁰. Nefsin sebatsızlığını da vurgulayan bu tür ifadeler, toplumda zayıf kişiliklerin yaygınlaştığını ortaya koymanın tasavvuf dilindeki karşılığıdır²⁷¹.

Nefis, boyun eğdiği sanıldığı bir anda kılık değiştirerek sahneye çıkabilir²⁷². Yapısına uyabilecek her türlü şartı değerlendirebilir, çıkarlarına uygun hale getirebilir²⁷³. Ahiret korkuları ve hüznleriyle arzu edilen çizgiye geldiği sanılsa bile, özellikleri değişmeyeceği için

²⁶⁰ Sözelimi az ibadet ibadet edebilmek için, en hayırlı ibadetin az da olsa sürekli olanı olduğunu haber veren hadise sınıksı sarılır ve böylece daha az ibadet yaparak biraz rahatlamış olur. Bk. *age*, 133-139. Güçlü olduğu halde zayıf düşer korkusuyla oruçtan, dinç olduğu halde yorgunluk vehmiyle namazdan uzaklaştırması verilebilecek diğer örneklerdir. *age*, 133-135.

²⁶¹ *age*, 392.

²⁶² Oysa insanlar riya korkusundan sorumlu tutulmadığı gibi, böyle bir düşünce tarzı, diğer insanlar hakkında kötü zan beslemektir. *age*, 136-137.

²⁶³ *age*, 563-564.

²⁶⁴ *age*, 129 vd. Bu tahlillere az da olsa Cüneyd'in satırlarında rastlanabilmektedir. Bk. Cüneyd, *age*, 290 (metinde 60-61). Burada bozukluk görülen amel ıslah edilene kadar başka bir amele geçmemek de sıdk ehlinin bir hali sayılmıştır.

²⁶⁵ *age*, 417.

²⁶⁶ *Kitâbü'l-halve*, 465.

²⁶⁷ *Ri'aye*, 183. Bu türden ayetlerin [Maide 5/30; Yusuf 12/18; Tahâ 20/96] tefsirinde nefsin ruhsat, güç ya da cesaret vermesi, boyun eğdirmesi veya kötü bir işi süslemesi olarak geçer. Krş. Mücâhid, *age*, 306; Ahfeş, *age*, II, 468; Ebu Ubeyde, *age*, I, 162, II, 26; İbn Kuteybe, *Tefsiru garibi'l-Kur'an*, 142, 213, 281; Zeccâc, *age*, II, 167, III, 96, 374; Taberî, *age*, c. IV, cüz 6, s. 195 vd., VII, cüz 12, s. 165, IX, cüz 16, s. 206; Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 308.

²⁶⁸ Nefis ve şeytanın hayal ettirmesi kişiyi hataya düşüren en önemli etkidir. *A'mâlû'l-kulûb*, 93; *Ri'aye*, 292. *A'mâlû'l-kulûb*'da hayal nefis ve şeytana nispet edilirken, *Ri'aye*'de yalnızca nefisle irtibatlı olarak kullanılır.

²⁶⁹ *Şerhu'l-ma'rife*, 35-36.

²⁷⁰ *Ri'aye*, 387, 417-418. Örnekler için bk. *age*, 388-390.

²⁷¹ O dönemde bu olumsuzlukları dile getiren sufilerden biri de Antakî'dir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 281.

²⁷² *Ri'aye*, 622.

²⁷³ *age*, 623. Nefsin sinsiliği konusunda müfessirlerin görüşleri, zamanla gelişme göstermiştir. İlk dönemde Şems 91/10. ayetinin tefsiri daha çok fiilin nispeti bakımından ele alınmıştır. Krş. İbn Abbas, *age*, 534; Mücâhid, *age*, 733; İbn Henımâm, *age*, II, 376; İbn Kuteybe, *Tefsiru garibi'l-Kur'an*, 530; Zeccâc, *age*, V, 332.

eski durumuna dönmekten çekinmez²⁷⁴. Kişiyi bazen gizli kalan bu gibi uç vermeler²⁷⁵, gizli kötülöklere başvurabileceği boş alanlar oluřturur²⁷⁶. Nefsin sinsiliği hakkındaki bu hassasiyet suflerin ayırıcı özelliği olmuş, bu eğilim yüzyıllar boyu çeşitli dozlarda devam edegelmiřtir²⁷⁷.

6- Gafleti ve aldanması: İnsandaki gaflet ve unutkanlığın kaynağı gafletten asla bıkmayan nefistir. Ondandır gafil olunursa, isteklerinin yerine getirilmesiyle meşgul olunur²⁷⁸. Gaflet sebebiyle kendini görmez, başka insanların hatalarını görür, onların kalben ölü olduklarını düşünür. Bu durum, kendini üstün görmeyle birleşince aldanışlar da peşinden gelir. Hatalarını görmez, topluma hoş görünmek isterken, ibadetlerinde karışan rıyanın farkına varmaz²⁷⁹.

7- şeytanla işbirliği: şeytanla işbirliği içinde olmasından dolayı Muhasibî nefsi “*Iblis'in hazenesi*” olarak adlandırarak, onun arkadaşı, dayanağı, sözcüsü olarak görür²⁸⁰. şerhu'l-ma'rife, onun bu konudaki şiddetli görüşlerini yansıtan belki de tek eseridir. Muhasibî'nin nefis hakkındaki bu şiddetli fikirleri *Ri'aye*'de yerini daha müsamahakâr sayılabilecek ifadelere bırakmış, bu eserinde nefsi gaflet ve basiretsizliğinden dolayı insanın iyiliklerine engel olmaya çalışan bir güç olarak tasvire yönelmiřtir²⁸¹.

8- Ahmaklığı: Muhasibî'nin *Ri'aye*'deki görüşlerine göre, nefsin bu yanlışlıkları bilinçli değil, kendisi için iyi olanın nerede olduğunu bilmemesinden dolayıdır. Asıl mutluluğun nerede olduğunu bilseydi, mutlaka ona yönelirdi. Tıpkı kendisine yarar sağlayacak olan şeyin nerede olduğunu bilmeyen bir esir gibidir²⁸². Yalanlar ve kendini kandırmayla avunması da ahmaklığının sonucudur²⁸³.

9- Farklı durum ve tavırlar karşısındaki değişken tutumları: İnsanların genellikle kendilerine yumuşak davranıldığı zaman, yumuşak başlı oldukları tespiti yapan Muhasibî, bunun nefsin karakteri olduğunu söyler. Mü'min olsun, kâfir olsun insanlar aynıdır. Kendilerine engel çıkarıldığında ya da sert davranıldığında bazı insanlar çocuklarda bile görölmeyen tuhaf davranışlar sergilerler²⁸⁴.

10- Tabiatının değişmezliği ve ölm ezliği: Kişi ne kadar mücadele etse de, nefsin yaratılışı değişmez, kişiyi celbeden dünyevî isteklerin sonu gelmez²⁸⁵. Hatta onun bütün gücüyle kötölükleri emrettiğini belirten ayeti [Yusuf 12/53] delil göstererek, bu değişmez

²⁷⁴ age, 418.

²⁷⁵ *Kitâbü'l-halve*, 383; *Ri'aye*, 390.

²⁷⁶ *Ri'aye*, 390.

²⁷⁷ Muhasibî'nin kaynakları arasında yer alan Vehb b. Münebbih'in “*Nefsin, taşta ateşin gizlenmesi gibi gizlenmesi vardır. Eğer onu inceden inceye izlersen, onda bir şey bulamazsın. Ama onu ateşlersen, taş gibi ateş çıkarır.*” sözü Hakım Tirmizî'nin eserlerine girmiştir. Bk. Hakım Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 329-330.

²⁷⁸ şerhu'l-ma'rife. 35; *Ri'aye*, 392.

²⁷⁹ *Ri'aye*, 622-623. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-halve*, 473.

²⁸⁰ şerhu'l-ma'rife. 35.

²⁸¹ *Ri'aye*, 420-421.

²⁸² a. ver. Nefsin ahmaklığı sebebiyle şehvetini dünyaya yönlendirdiği tasavvuf çevrelerinde yaygındır. Örnek için bk. Hakım Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 125.

²⁸³ *Kitâbü'l-halve*, 53. Bu arada *fırat* olarak adlandırdığı insan yapısının, ifrat ve tefritlere düşebileceğini, insan bazen iyiliği yapmadığında kendini azarladığını, bazen de ahmaklıkla ve aldanarak iyilik yapmasa da kendisine sevap verileceğini umabildiğini kaydeder. *Ri'aye*, 378. Onun nefsin de akıl gibi, Allah'ın kişi için seçtiğinin iyi olduğunu bilebilecek (العلم) yapıda olduğunu söylediği eseri *Ri'aye*'den önce yazılmış olabilir. *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 275.

²⁸⁴ *Ri'aye*, 387.

²⁸⁵ age, 91-92.

yapıya dikkat etmek gerektiğine işaret eder²⁸⁶. Bu kötü tabiat değişmediği gibi, insanın nefsini öldürmesi de mümkün değildir²⁸⁷. O, ne dünya rahatını terke yanaşır, ne de ahiret konusunda gafletten bıkar. Kişiyi ibadette bile rahat bırakmaz, ibadet ve tefekküre direnç gösterir²⁸⁸.

İnsanın yapısı ve temel özellikleri (الطبع) evrenseldir, kişiye göre değişiklik arzetmez. Nefis açısından bakıldığı zaman da durum aynıdır²⁸⁹. Herkes bu etkiler altında kalabilir. Hiç kimse bu kuralın dışında değildir²⁹⁰. Tüm bu sayılan noktalarıyla insanın yapısı onu hataya sürükleyebilir²⁹¹.

İnsan, yaratılışının bu özelliklerini iyi düşünmeli, melekleşemeyeceğini bilmelidir. Melekleşme düşüncesi, kişiyi şeytanî vesvesenin susacağı inancına (التحیل) götürebilir, böylece kişi ibadet ve taattan uzaklaşabilir²⁹². Kişi bilmekle de kalmayıp bu yapısıyla uğraşmalı, kötü arzulara karşı dayanıklı olmalı, nefsinin (النفس) çağırdığı olumsuzluklara karşı mücadele etmelidir²⁹³. Muhasibî'nin yaşadığı dönemde nefsin ölebileceğini kabul eden zahid ve sufiler bulunmadığı anlaşılmaktadır²⁹⁴.

Öte yandan Allah'ın gizli olsun, açık olsun kulun her hareketini gözlediği bilgisini hem nefse, hem de kalbe sürekli olarak aşılacak gerektiğine işaret etmesi²⁹⁵, nefsin zamanla ıslah edilebileceği görüşünü zımnen benimsediğini hissetirse bile, *Ri'aye*'de nefsin değişebilirliğinin mümkün olmadığını defalarca vurgulaması, eserlerindeki genel görünümü içerisinde, nefsin tamamen kişiliğin olumsuz yönü olarak tasvir edildiğini gösterir. Özetle tasavvufi düşüncenin kurucularından sayılan Muhasibî, peygamberler de dahil olmak üzere hiç bir insanın masum ve hatasız olamayacağını ileri sürmektedir. İnsan nefsi bu özelliğinden dolayı sürekli bir uğraş

²⁸⁶ *age*, 417-418. Burada ayeti doğrudan doğruya vermeyip iktibas etmeyi tercih etmiştir. İlk tefsirlerde bu ayetin tefsir edilmediği görülür. Hasan Basrî, *age*, II, 39; Taberî, *age*, VIII, cüz 13, s. 1-3; Zemahşerî, II, 327. Bu tür ayetlerin tefsir edilmemesi, insanın iç dünyasıyla ilgili kavramların tanımlarının yapılmamasındaki gibi, ilk dönemlerin ilim zihniyetiyle ilgili olabilir.

²⁸⁷ *Ri'aye*, 393. Muhasibî'nin bir eserinde akıllı kişinin nefsinin öldüreceği ifadesi yer alıyorsa da bunun üzerinde fazla durmadığı görülür. *Kitâbü'l-halve*, 470. Kişinin nefisten ayrılmazlığı ilkesi, ilk beş yüz yıldaki zühd ve tasavvuf çevrelerinin temel kabul ettikleri hususlardan biridir. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 452; Hakim Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 40; Gazalî, *İhyâ*, III, 5; Hucvîrî, *age*, 320-321.

²⁸⁸ *Ri'aye*, 392. 417. Câhîz de benzer görüşlere yer verir. Bk. Câhîz, "Risâletü'l-me'aş ve'l-me'ad", *age*, I, 103.

²⁸⁹ *Ri'aye*, 304.

²⁹⁰ *age*, 424. Câhîz'in fiiller ve tabiatlar arasında nefsin güçlü olana yöneldiği şeklindeki benzer bir görüşü için bk. Câhîz, "min kitâbihi fi'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-me'rife", *Resâilü'l-Câhîz*, IV, s. 58. Nefsin, yaratılışından gelen tabiatlar ve bu tabiatlarda gizli olan sabit yapılar olmak üzere iki hali vardır. a. mlf. "Risâletü'l-me'aş ve'l-me'ad", *age*, I, 103. İyiliğin kolayda değil, zorda olduğunu ayetlerle desteklemeye çalışır: "Eğer onlardan hoşlanmazsanız, bilin ki sizin hoşlanmadığınız bir şeye Allâh çok hayır koymuş olabilir." [Nisa 4/19] "Bazen hoşlanmadığınız bir şey, hakkınızda iyi olabilir ve hoşlandığınız bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allâh bilir, siz bilmezsiniz." [Bakara 2/216] *Ri'aye*, 101.

²⁹¹ *A'mâli'l-kulüb*, 93. Sülemî de nefsin kusurlarını anlatmak için yazdığı eserinde onun altmış altı kadar olumsuz niteliğinden söz eder. Bk. Sülemî, "Kitâbu uyûbi'n-nefsi ve müdavatuha", nşr. Süleyman Ateş, *AÜİF İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, III, Ankara 1977, s. 213-264.

²⁹² *Ri'aye*, 292.

²⁹³ *Kitâbü'l-halve*, 452; *Ri'aye*, 292.

²⁹⁴ Ahmed b. Hadraveyh nefsin diriminin ölümünde olduğunu söyler. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 105. Nefsin şehvet perdeleri içinde yaşadığını söyleyen Hakim Tirmizî de, nefis mertebelerinden söz etmeden vahye muhatap olan peygamberlerin ve onların nasibinden pay almış olan *muhaddes* adlı velilerin nefislerinin ölmüş, kalplerinin dirilmiş olduğunu söyler. Bk. *Hatmü'l-evliyâ*, 375. Tirmizî'nin bazı eserlerinde nefsin kalbe boyun eğebileceği düşüncesine de rastlanır. Örnek için bk. *Kitâbü edebi'n-nefs*, 144.

²⁹⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 281.

alanı olmayı gerektirir. Hatta kişi başkasının zaaf ve eksikliklerinden çok, kendi zaaf ve eksiklikleriyle uğraşmalıdır²⁹⁶.

Muhasibî, nefsi insan benliğindeki kötülüklerin kaynağı olarak kabul etmektedir. İleride de görüleceği gibi, Muhasibî'ye göre nefsin ıslahı mümkün değildir. Onun düşüncesinde terim anlamıyla *nefs-i mutmeinne*'nin yeri yoktur²⁹⁷. Yalnızca nefis karşısında uyanık olmak ve onun arzularına karşı çıkmak vardır. Bu durum da Muhasibî'nin yaşadığı çağdaki şartlar, naslardaki yoruma açık ifadeler ve nasların o dönemlerdeki yorumlanış şekilleriyle ilgili olmalıdır²⁹⁸. Nefis Karşısında İnsan başlığı altında nefis karşısındaki insan tavırlarıyla ilgili anlayışı verilirken konuya yeniden dönülecektir. Nefsin, kısmen felsefi görüşlerin de etkisiyle çeşitli hayvanlara benzetilerek tasvir edilmesi, sonraki dönemlerde bu anlayışın devamı olan bir sembolik yaklaşım olarak tasavvufi düşüncede yer bulmuştur²⁹⁹.

Sayılan özellikleriyle nefis, insan benliğindeki her türlü olumsuzluğun kaynağıdır. Allah ile kul arasında engel teşkil eden bu varlık, kişiye öyle değerli gelir ki başka hiç bir şey aynı değere ulaşamaz³⁰⁰. Bu düşkünlük sebebiyledir ki, kişi kendini (*nefs*) günahlarla helak eder³⁰¹. Kulun Rabb'ine yaklaşabilmesi ancak nefse karşı çıkışla mümkün olabilir. Allah kulları nefis için korkutur ve ümitlendirir³⁰².

B. Nefsi Harekete Geçiren Temel Unsurlar

1. Hevâ

İnsanın olumsuz yönelimlerini anlatmak için kullanılan kavramların başında *hevâ* gelir³⁰³. Fiil haliyle *hevâ*, kalbin meyli³⁰⁴, nefsin sevgisi ve düşkünlüğünü anlatmak için kullanılır³⁰⁵. Dolayısıyla *hevâyı* kişinin zayıf noktası şeklinde anlamak yanlış olmaz³⁰⁶.

²⁹⁶ *Nesâih*, 111. Bu eğilimin ahlak ve tasavvuf tarihimize hakim olduğu malumdur.

²⁹⁷ Hakîm Tirmizî ise *nefs-i mutmeinne*yi Allah'ın temizlediği inancındadır. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 83.

²⁹⁸ Sahabe, Tabîin, ilk zahidler ve ilk sufiler arasında nefsin olumsuz anlamda ele alınma eğilimi hissedilir. İbn Mübârek, *age*, 28, 158; İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, I, 259, 270; II, 435, 452; Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, 40; Gazalî, *İhyâü ulûmi'd-din*, III, 5.

²⁹⁹ Kindî'nin işaret ettiği, Eflatun'un şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe benzetmesiyle bu anlayışlar arasında paralellikler kurulabilmesi mümkündür. Kindî, *age*, 132. İbn Kuteybe de bir hadise dayanarak öldürülmesi gereken siyah köpeklerin zararlı olduklarından söz eder. Ayrıca Âdem'i cennetten çıkaran yılanla, insanı bakışıyla öldüren yılanlar hakkında felsefecilerin yorumlarına değinir. Krş. İbn Kuteybe, *Hadis Mücdâfâsı*, 184, 188-189, 443-444. Sufilerin benzetmeleri ve yorumu için bk. 227 no. lu dipnot.

³⁰⁰ *Şerhu'l-ma'rife*, 56.

³⁰¹ *Nesâih*, 159.

³⁰² *Ri'aye*, 73 384, 385.

³⁰³ Hevânın batı dillerindeki karşılığı *love*, *passion*, *fondness*, *desire* (İngilizce), *amour*, *passion*, *désir* (Fransızca) olarak verilir. Tehânevî, *age*, II, 1745.

³⁰⁴ *Ri'aye*, 68. Van Ess, *hevâyı*yla şehvetin birbirine çok yakın kullanılmış olmakla birlikte, çoğul kullanımlarda farklılaşma olduğunu, *hevânın* çoğul kullanımının sapkın mezheplere gittiğini, şehvetin çoğul kullanımının ise insan kalbini çelen nefsin nefsi şeklinde olduğunu vurgular. Van Ess, *age*, 37. Muhasibî'nin bu anlayışı, *hevâyı* en kötü kalp hastalığı olarak kabul eden Hasan Basrî'nin anlayışına da uygundur. Bk. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 375.

³⁰⁵ *Ri'aye*, 392. Gerçi bir yerde *hevânın* olumlu anlamda kullanıldığı bir hadisi de nakleder: "Kul namazında *hevâ* ve kalbini Allah'a yöneltirse, anasından doğduğu gibi tertemiz olur." Ancak bu tür kullanıma başka bir eserinde rastlanmaz. *Fehmü's-salâh*, 50. Buradaki *hevâ*, aynı hadisi yorumlayan Zemahşerî'nin de üzerinde durduğu gibi *himmet* anlamında kullanılmış olabilir. Bk. Zemahşerî, *el-Fâik*,

Kişi şehvetin hırs ve tamahı yanında, hevânın saldırılarından da kendisini korumak zorundadır³⁰⁷. Dış dünyasına yansın ya da yansımсын, hevânın üstün geldiği her durum kişi için bir yenilgidir³⁰⁸.

Hevâ, çoğu insanın iyiliği arama adına kendisine uyduğu bir olgudur. Oysa tabiatının ayrılmaz bir parçası kötülüğü emretmek olan nefis hevâdan arındırılmalıdır³⁰⁹. Bir eserinde dünyayı *zahir* ve *batın* olarak ikiye ayıran Muhasibî, batını, nefislerde gizli olan hevâyâ uyma şeklinde tarif eder³¹⁰. Bu tasvir hevânın kolay farkedilemeyecek özellikte olduğunu da gösterir. Hevâdan gafil olduğunda da, niyetlerin denetlenmesi de mümkün olmaz³¹¹. fiillerdeki günahlar kişiye gizli kalır³¹².

Nefisle şehvet arasında bir köprü olan hevâ, nefsi istila ettiğinde şehvetlere yönlendirir³¹³. Nefis her işini hevâ merkezli olarak düzenlemek ister³¹⁴, kişiyi hevâsına boyun eğdirir ve hataya düşürür³¹⁵. Hevâdan başka bir şeye uymamak kalpte hastalık belirtisidir³¹⁶. Hevâyâ uyma, insanı uzun süren bir körlüğe mahkûm eder³¹⁷. Tevbe sırasında da nefis, hoşuna

IV, 117. Hakîm Tirmizî bir eserinde hevâyı nefsin cevheri sayarken, bir başka eserinde de hevânın aslını nefis ateşi olarak değerlendirir. Bk. Hakîm Tirmizî *Kitâbü edebî 'n-nefs*, 156; *Kitâbü 'r-rivâze*, 38.

³⁰⁶ Feralhîdî, korkaklık ve ölüm anlamları üzerinde dururken, İbn Düreyd, zayıflık anlamını da içinde taşıyan *وهي* kökünden sonra ele almış, nefsin hevâsı ve düşme anlamlarını da eklemiştir. Krş. Feralhîdî, *age*, IV, 104-105; İbn Düreyd, *age*, II, 998. İlk tefsirler “*Hevâsını ilah edinen kimse*”den [Furkan 25/43] söz eden ayeti yorumlarken, hevâ üzerinde değil, ya ayetin nüzul sebebi veya ayetin işaret ettiği kişiler üzerinde dururlar. Krş. Hasan Basrî, *age*, II, 169; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbî 'l-Kur'ân*, 313; Zeccâc, *age*, IV, 69; Taberî, *age*, XI, cüz 19, s. 17-18. İlk dönemlerde “*hevâyı arzular*” olarak yorumlama ihtiyacı duyan ilk müfessirlerden biri Mukâtil b. Süleyman’dır. Mukâtil, *age*, 179. “*Nefsini hevâdan alıkoyan insan*”dan söz eden ayet [Naziât 79/40] hakkındaki yorumlar da sonraki dönemlerde yaygınlaşmıştır. Taberî nefsi Allah’ın hoşlanmadığı şeyler hakkında hevâdan uzak tutma, Zemahşerî ise kötülüğü emreden nefislerin şehvetlere uymaktan alıkonması olarak anlar. Krş. Taberî, *age*, XV, cüz 30, 48; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 216; İsfahanî, *age*, 849. Fiil haliyle iniş ya da düşüş anlamına gelir. Bk. Mücahid, *age*, 629; Hasan Basrî, *age*, II, 306; İbn Ebî Talha, *age*, 218; Mukâtil, *age*, 179; Ferra’, *age*, 348; Zeccâc, *age*, V, 69; Taberî, *age*, XIII, cüz 27, s. 79; İsfahanî, *age*, 849; Bustânî, *age*, 949. Mukâtil sürükleniş olarak da anlamlandırır. Mukâtil, *age*, 179. İslâm öncesi devirde hevâ kelimesi, insanı şaşkına çeviren kara sevda anlamında kullanılmıştır. İzutsu, Kur’an’da geçen ve kapris olarak da anlaşılabilceğini ileri sürdüğü hevânın ilimle zıt olduğunu kabul eder. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 57-58.

³⁰⁷ *Risâletü 'l-müsterşidin*, 81.

³⁰⁸ *Nesâih*, 209; *Âdâbü 'n-nüfûs*, 58, 78; *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 58-60, 70. Muhasibî burada rağbet kelimesini kullanır.

³⁰⁹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 59, 117.

³¹⁰ *el-Kasd ve 'r-rücû 'ilallah*, 248. Bu tanım, dünyayı Allah’tan uzaklaştıran her şey olarak gören tasavvufî anlayışı içinde taşır. “*Dünya hayatının aldatıcı yönlerine duyulan eğilimler*” şeklinde anlaşılabilcek olan bu ifade, Muhasibî’nin edebî yönünü de gösterir. Hakîm Tirmizî de Hz. Âdem’in topraktan yaratılmış olması yüzünden hevânın toprağın unsurlarından olduğunu belirtir. Hakîm Tirmizî, *Kitâbü edebî 'n-nefs*, 156-157.

³¹¹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 35.

³¹² *Ri'aye*, 61, 71.

³¹³ *el-Kasd ve 'r-rücû 'ilallah*, 231.

³¹⁴ *Nesâih*, 122; *el-Kasd ve 'r-rücû 'ilallah*, 229.

³¹⁵ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 39.

³¹⁶ *Kitâbü 'l-halve*, 479.

³¹⁷ *Nesâih*, 61.

gitmese bile hevâsına uyabilir³¹⁸. Hevâ şeytanın da kötülüklere çağırma aracıdır³¹⁹. Bazı durumlarda hevâ mücahedeyi zor göstererek kişiyi mücahededen alıkoyabilir³²⁰.

Nefsin hilelerine karşı çıkan bir alim, hevâsına karşı gelene isyan ederken, bunu Allah yolunda öfke sanma, öte yandan hevâsına uyanı da yüceltme hatasına düşebilir, bu tür kişiler kendilerine değer verenlerin sıdk ve ihlas bakımından üstün olduğunu düşünerek hevâlarına göre birbirlerini tezkiye edebilir. Hevâyâ kulak asmamak kulağın şükrüdür³²¹. Bazı insanlar temel konularda (في الأصول) kendisini kaptırmadığı hevâyâ, yan konularda (في الفروع) mağlup olmaktan kurtulamayabilir³²².

Hevâdan hoşnut olarak onu destekleyip hakka muhalefet etmek de kalp isyanlarından biridir³²³. Hevânın kalp ve nefis üzerindeki etkileri hakkında müridi Ebu Hüseyin Nuri'nin tasnifleri daha belirgindir³²⁴.

Kişiyi pişmanlığa götüren hevâyâ uyma³²⁵ inançtaki zayıflığın ürünüdür³²⁶. Böylece yaşadığı çağda inancı zayıf olanların hakim olduğunu dile getirmiş olur. Yaşadığı çağda hevânın üstün olduğu, insanlarda düşünme melekesi kalmadığı, hevâyâ itaat edildiği tespitinde bulunarak³²⁷, bidat ve sapık mezheplere *ehl-i ehvâ* denmesi de bunu gösterir³²⁸. Çağının olumsuz özelliklerini hevâyâ, hevâyı da nefse bağlaması, bu kavramları oluşturma aşamasında, döneminin olumsuzluklarının yansımalarına işaret eder.

Çoğu insanın iyiliği arama adına hevâyâ uyar. Oysa tabiatının ayrılmaz bir parçası kötülüğü emretmek olan nefis hevâdan arındırılmalıdır. Nefis ve hevâ lezzet almak peşinde olduklarından, işin sonunu düşünmezler³²⁹. Nefsi daima iynin karşısında olana, daha az iyi olana ya da mübaha yönlendiren bazen akli da yenebilen hevâdır³³⁰.

³¹⁸ *Ri'aye*, 90.

³¹⁹ *Nesâih*, 107; *Ri'aye*, 182.

³²⁰ *Ri'aye*, 242.

³²¹ *Nesâih*, 164, 207-208.

³²² *el-Kasb ve 'r-rücû' ilallah*, 234. Usûl ile inanç esasları ve mezhepleri, furu' ile ibadet ve muamelatın kastedildiği sanılmaktadır. Nitekim bu konularda hata edenlerin *ehl-i ehvâ* olarak adlandırılması. Muhasibî'nin de dahil olduğu pek çok sünni müellifte görülen bir husustur. Bk. 328 no. lu dipnot.

³²³ *Nesâih*, 198. Muhasibî'nin çağdaşlarından sayılan Mansur b. Ammar da Hz. Süleyman'ın bir sözünü nakleder: "Hevâsına galip olan, tek başına şehir fethedenden daha güçlüdür." Ebu Nuaym, *age*, IX, 326.

³²⁴ Nuri'ye göre hevâ ağacının kalpteki dalları buğz ve düşmanlık, nefisteki dalları ise haram ve şüphedir. Nuri, *age*, 346.

³²⁵ *Kitâbü'l-halve*, 452.

³²⁶ *Ri'aye*, 61.

³²⁷ *Nesâih*, 66-67.

³²⁸ *Ri'aye*, 548-550. Kur'an'daki tabiriyle kalplerinde eğrilik olanlar [Âl-i İmrân 3/7] ya da *ehl-i ehvâ* olarak adlandırılan fırkalar her dönemde değişmiştir. İbn Abbas ve Mücahid'e göre *ehl-i şekk*, Hasan Basrî'ye göre Haricîler, İbn Hemmâm'a göre Harûriye, Sebeiye, Yahudilik ve Hristiyanlık, İbn Kuteybe'ye göre Râfıza, Haricîler, Mürcie ve Kaderiye, Eş'arî ve Zemaşserî'ye göre bidat ehli, Şehristânî'ye göre ise diğer dinlerin ruhban sınıfına mensup kişilerle tabiatçılar, dehrîler, ilahiyat tartışmalarına giren felsefeciler ve Sabie'dir. Krş. İbn Abbas, *age*, 124, Mücahid, *age*, 248; Hasan Basrî, *age*, 202; İbn Hemmâm, *age*, I, 115; İbn Kuteybe, *Garibü'l-hadis*, I, 60-61; Eş'arî, *age*, 473, 478; Zemaşserî, *Keşşâf*, I, 143; Şehristânî, *age*, II, 287-288. *Ehl-i ehvâ* terkinin ilk olarak Malik b. Dinar tarafından kullanılmaya başlandığı söylenir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, 505-507, s. 505.

³²⁹ *Âdâbü'n-nüfus*, 59, 107, 117. Azmi zayıf olan kişiyle nefis ve hevânın oynayıp eğlendiğini belirterek her iki kavramı da kişileştiren bir üslup kullanır. *age*, 64.

³³⁰ *Ri'aye*, 129-130, 138-139, 392, 416.

Hevâ, daha önce belirtildiği gibi akla karşı bir olguyu ifade eder³³¹. Ancak bazı kişilerde akılların da hevâyâ karşı koymakta bazı engellerle karşılaşması mümkün olabilir³³². Hevâ, akıldan başka insana üstünlük kazandıran edep gibi bazı haslet ve melekelerle zıt sayıldığından edebe sarılmak ve hevâdan uzaklaşmak birbirine paralel olarak ele alınır³³³. Ancak akıl, ilim ve marifetle bezenmezse nefis hevâyâ kapılarak şehvetlere uyabilir, bunun için sürekli mücahede şarttır³³⁴.

Amele etkisi ortak olan hevânın ve sıdkın birbirinin alternatifi olarak görüldüğü de anlaşılmaktadır. Allah'ın hevâyı sıdka boyun eğdirmesi, kulu sıdk yoluyla hevâ ve şehveti durduracak sadık bir iradeyle nimetlendirmesidir³³⁵.

Hevâyâ muhalefet Allah'a yaklaşma yollarından ve zühd önderlerinin özelliklerinden biridir³³⁶. Muhasibî'nin kişileri hevâyâ uyma ya da uymama noktasında değil de, hevânın farkında olma ya da olmama noktasında ele alış, bilgi ve bilinç durumunu ön plana çıkarması açısından çarpıcı görünmektedir.

Hevâyâ galip gelmeyi sağlayan unsurlar şöyle sıralanabilir: Karnı haramdan korumak, sabır³³⁷, nefis muhasebesi³³⁸, *irfan*³³⁹ ya da *marîfet*³⁴⁰, korku (الخوف)³⁴¹, tefekkür³⁴², mücahede³⁴³. Hevânın dünya ile sınırlı olmasından dolayı, ahireti³⁴⁴ ve ölümü hatırlamak hevâyı engeller³⁴⁵. Hevâyâ galip gelmek için Allah'dan sürekli olarak yardım istenmelidir³⁴⁶. Hakk'a çağırın bir davet de hevâdan kurtulmanın vazgeçilmez bir unsurudur³⁴⁷.

³³¹ bk. *age*, 50, 55. Ayrıca bk. 63 ve 65 no. lu dipnotlar.

³³² *age*, 238.

³³³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 79, 160.

³³⁴ *Ri'aye*, 65, 291.

³³⁵ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103, 108. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 70.

³³⁶ *Nesâih*, 62, 202. Arifin vasıfları arasında hallerine uygun hevâsına aykırı hareket etmeyi de sayar. *age*, 125.

³³⁷ bk. *Kitâbü'l-halve*, 475-476. Bu durum sıdkı kolaylaştırır, nefsin ayıplarını ortaya çıkarır.

³³⁸ *Şerhu'l-ma'rife*, 54.

³³⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 338. Muhasibî bu durumun itaatın meyvesi olarak gerçekleşeceğini/ aklın aydınlanacağını, böylece Allah'ın, kulu yardımıyla destekleyeceğini, kalbi nefse bakmaya sevkedeceğini, nefsin yönelimlerini ve kötülüğünü bileceğini (العرفان), kalbin, Allah'ın verdiği bu itaat nurları ve bunlara dikkat etme konusunda istikrara kavuşmasıyla kalbin canlanıp itaat nurlarını hevâyı perişan edeceğini söyler. *age*, 337-338. Nefsin bilinmesini Allah'ın nuru olarak adlandırması bir yerde daha geçer. Bk. *Âdâbü'n-nüfûs*, 34.

³⁴⁰ *age*, 48. Burada amelin afetlerini bilmenin (المعرفة) önce geldiğini, sırasıyla yol (الطريق), sülûk, nefis ve hevânın, sonra da iyi ve kötünün bilinmesi gerektiğini belirtir. Ancak kullandığı كَيْسٌ، فَيْمٌ، فُطْنٌ gibi kelimeler bu bilginin akıl ve zekâ ile ilgili olduğunu düşündürüyor.

³⁴¹ *Ri'aye*, 220-221.

³⁴² *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50.

³⁴³ *Nesâih*, 61.

³⁴⁴ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 340.

³⁴⁵ *Ri'aye*, 141-142. Bu çerçevede adını vermediği bir alimin şu sözünü aktarır: "Uğraşırken ölümün gelmesini istemediğin işleri bırak."

³⁴⁶ *age*, 107.

³⁴⁷ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 70.

2. Şehvet

Nefsi tanıma ve onunla mücadele yolunda Muhasibî'nin en çok üzerinde durduğu kavramlardan biri de *şehvet*³⁴⁸. Şehvet kişiyi arzu ettiği şeyin lezzet ve sevgisine varmak için cesaretlendirir ve coşturur³⁴⁹. Riya gibi olumsuz duygular, nefsin iradesi ve şehvetle kabul edilir³⁵⁰. Şehvet ve dünya rağbeti kesilmeyen kişi ahireti asla idrak edemez³⁵¹.

Ancak Muhasibî'nin şehvet kelimesini kullanırken çoğunlukla cinsel arzular yerine, genel anlamda yeme, giyim ve bakışı da içine alan insanın istek ve arzularını kastettiği anlaşılmaktadır³⁵². Kelimenin sözlük anlamını zorlayan³⁵³ bu tarif, Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî'nin yorumuyla uygunluk arz eder³⁵⁴ ve o dönemde şehveti geniş kapsamlı düşünen zihinlerin varlığını gösterir.

Muhasibî, kötülüğün arzu edilen bir olduğunu belirtmek için *şehvet*, iyiliği ise sevilmeyen bir varlık olması yönüyle *kerâhiyet* kelimeleriyle adlandırmış, şehvetin kerahiyetten önce ve üstün olduğunu belirtmiştir³⁵⁵. Cennetin sevilmeyen şeylerle, cehennemde ise (النار) şehvetlerde gizli ve şehvetlerle örtülü olduğunu söylerken de, şehveti

³⁴⁸ Konuyla ilgili kullandığı *kötü eğilim* anlamındaki الصبوة kelimesine bir yerde rastlanabilmektedir. *Ri'aye*, 64. Nadiren olumlu anlamda kullandığı da olur. Eserlerinde fazla rastlanmayan şu tür örneklerde şehvet ahirete yönelik olarak kullanılır: "أقل الشبهات لك نفعاً في الدنيا أضرها عليك في الآخرة وأقل شبهات الآخرة مؤنة عليك." *Ādābū 'n-nūfūs*, 131. Bu cümlede şehvetin hem olumlu, hem de olumsuz yönde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu kullanımın bir benzeri de iyi amele duyulan arzuyla ilgili olarak geçer. *age*, 103. Bu sayfadaki iki farklı kullanım birbirine zıt görünmektedir. Batı dillerinde *desire*, *envy*, *appetite* (İngilizce), *désir*, *envie*, *appetite* (Fransızca) kelimeleriyle karşılanır. Tehânevî, *age*, I, 1044.

³⁴⁹ Bu durumu *teheyyüc* olarak adlandırır. *Ri'aye*, 138.

³⁵⁰ *age*, 217.

³⁵¹ *Nesâih*, 75.

³⁵² *Ādābū 'n-nūfūs*, 55, 103. Burada dünyevi ihtiyaç ve arzular olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan bir başka eserinde şehvetle bakışın kurra ve cahillerden çoğunun kendilerini kurtaramadığı bir hata olduğunu söyler. *A'mâlū 'l-kulūb*, 163. Hasan Basrî'nin de dahil olduğu bir grup zahid şehvetin kalp işi olduğuna kanidir. İbn Hanbel, *Kitābū 'z-zühd*, II, 363, 399. Şehvetten kesilmek için yemekten önce sirke içen Hasan Basrî geleneğinin tanınmış zahidi Ferkad es-Sebahî'nin, kelimeyi iştahı da içine alan bir anlam örgüsü içinde anladığı anlaşılmaktadır. İbn Hanbel, *Kitābū 'z-zühd*, II, 445. Cüneyd de şehveti nefsanî ve cismanî olarak ikiye ayırarak cismanî şehvetlerin yeme, içme, cinsel arzular, nefsanî şehvetlerinse şan, şöhret, makam, öfkenin tatmini gibi şeyler olduklarını söyler. Cüneyd, *age*, 274 (metinde 61). Hakîm Tirmizî, şehvetin nefsi hazırlaması (الإهتاش) sebebiyle bu şekilde adlandırıldığını söylemiştir. Her organda bulunan şehvet bedeni etkiler. Hakîm Tirmizî, *Kitābū 'r-riyāze*, 38, 44; *Kitābū edebî 'n-nefs*, 59.

³⁵³ İlk sözlükler talep, arzu anlamları yanında cinsel arzu olarak tarif ederler. Ferahidî, *age*, IV, 68. İbn Düreyd ise arzu, istek ve iştihâ anlamlarını öne çıkarır. İbn Düreyd, *age*, II, 883. Her iki müellif de kelimeyi şiddetli arzu anlamını taşıyan شهوة kökü altında verirler. Şehvet kelimesinden sonra ele alınan هوش kökü ise dağınıklık ve karışıklık anlamı taşıyan bir kelimedir. Şehvetin açlık, susuzluk gibi çeşitlemelere konu olması daha sonradır. Bk. Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî (ö. 469), *Fıkhu 'l-luga*, I, 11k. Cemal Talha, Beyrut 1994, 201. Zeccâc'ın, "Namazı zayi ettiler ve şehvetlerine uydular." [Meryem 19/59] âyetindeki şehvetin izahını namazın vaktinde kılınmaması, zayî ve terki olarak tefsir etmesi de, şehveti geniş anlamda aldığını gösterir. Zeccâc, *age*, III, 335. Şehvetin nefsin kötülen taleplere doğru hareketi ve fücür anlamında kullanımı sözlüklere geç girmiştir. Bustânî, *age*, 487.

³⁵⁴ Ebu Ubeyd el-Herevî, "Hakkınızda en çok korktuğum şey gizli şehvettir." [*Müsned*, IV, 124, 126] hadisi çerçevesine konunun ihtilaflı olduğunu, şehveti kadınlarla ilgili arzulara indirgeyenler bulunmakla birlikte, gerçekte ısrar edilen bütün günahlar olduğunu kaydeder. Bk. Herevî, *Garibū 'l-hadis*, II, 265. Muhasibî'nin ifadeleriyle Herevî'nin ifadelerinin birbirine çok benzemesi ilginçtir. Bk. *Ādābū 'n-nūfūs*, 90. Aynı hadisi İbnü'l-Esir de ele almıştır. İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi 'l-hadis*, II, 516.

³⁵⁵ *Ādābū 'n-nūfūs*, 93.

olumsuz anlamda kullandığı görülmektedir. Cehennemden korunmak ve cenneti kazanmak için istenmeyen şeylere sabır ve şehvetlerin terki emredilmiştir³⁵⁶. Dönemindeki tasavvufi eğilimlere uygun olarak, erteleme, nefse rağbet, kalpteki dünya hırsı ve şehvetlere eğilim günaha kapı açar³⁵⁷. Mutezile ulehasının nötr olarak alışına karşılık³⁵⁸, şehvet karşısındaki bu olumsuz yaklaşımı, tefsir gelenegindeki yaklaşımlara uygundur³⁵⁹.

Nefis üzerinde baskı kurup onu yönlendirmenin başına şehvetlerin terkinin koyması³⁶⁰, bu kelimeyi konumuz açısından önemli kılan temel bağlardan biridir. Hüznü kalbe yerleştirmenin yolu olan şehvetlerin öldürülmesi de kalbe en şiddetli etkiyi yapar³⁶¹. En akıllı kul şehvetlerini öldüren kişidir³⁶². Buradaki öldürme fiili ya sembolik bir ifadedir ya da sonradan eserlerine girmiş olabilir. Burada Muhasibî'nin şehvetlerin sınırlandırması şeklinde anlaşılabilir terk kelimesi yerine öldürme kelimesini tercih etmesinin izahı kolay değildir. Çünkü şehvetlerin öldürülmesi, tasavvufi bakış açısından normal olsa bile, Muhasibî'nin *Ri'aye*'de yer alan nefsin yüksek mertebeler katetme anlayışına yer verecek her türlü yaklaşımın önünü tıkayan tabiatının değişmezliği görüşüyle çelişkili görünmektedir.

Gizli de olsa şehvetin farkına varılabilir³⁶³, özellikle psikolojik ve biyolojik yollarla gözlenebilmesi mümkündür. Söz gelimi tokluk şehveti hareketlendirir, artırır, güçlendirir³⁶⁴. Ama şehvetin farkedilemeyeceği durumlar da vardır: Mesela kişi öfke anında, öfke şehvetinin etkisi altında kaldığını anlayamayabilir³⁶⁵.

Şehvet sabrın mihenk taşıdır. Sabrın gücü şehvetin terkinde belli olur³⁶⁶. Uyulan şehvetleri gizlemek de kalp isyanlarından³⁶⁷. Şehvetler nefsi zaafi ölçüsünde hevâ

³⁵⁶ Hadis için bk. [Müslim, Cennet, 1; Ebu Davud, Cennet, 22; Tirmizi, Cennet, 21; Neseî, İman, 3; İbn Mübarek, *age*, 162] *A'mâlü'l-kulûb*, 116; *Ri'aye*, 68. "Perdenin farkına varan ardındaki ulaşır." cümlesi Abdullah'tan hadis zikri olarak alınmış ve ardından aynı mealde ifadeler yer verilmiştir. Bk. *age*, 149-150. Yukarıda geçen hadisin o dönemde sufiler tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Örnek için bk. Cüneyd, *age*, 274 (metinde 60); Harraz, *age*, 74.

³⁵⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 66. Şehvetin kalple ilgisi Dârânî'nin de vurguladığı bir konudur. Buna göre dünya şehvetlerine bağlı olan kalplerin akılları Allah'tan perdelidir. Bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 260.

³⁵⁸ Mutezile ulehası arasında da, adl prensibini açıklarken, kişiyi kötülük ve isyanlara sürükleyen şeyin şehvet olduğu vurgulanır, ancak olumsuz bir bakışa rastlanmaz. Şehvet olmasaydı teklifin düşeceği görüşü için bk. Kadı Abdülcebbar, *Muğni*, XIII, 98'den Ahmed Mahmud Subhi, *age*, I, 145. Ancak Kadı Abdülcebbar, şehvetle nefreti ihtiyaç olarak da kabul eder. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 213-214. Şehvet Allah'ın yarattığı ve yaratmakta ondan başkasının kadir olamadığı bir nimettir. Bk. *age*, 525. Ancak nimetlerin ilki değildir. *age*, 85.

³⁵⁹ Kur'an'daki şeytanın adımları (خطوات الشيطان) ifadesinin [Bakara 2/208] şehvet olarak tefsiri için bk. Ahfeş, *age*, I, 363. Zeccâc ise şeytanın yolu olarak anlamıştır. Zeccâc, *age*, I, 241; II, 298.

³⁶⁰ *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 244. Muhasibî'nin çağdaşlarından Zünnun, şehvetlere uymanın hevânın alameti olduğunu söylemiştir. Süleimî, *Tabakâtü's-sâfiyye*, 25. Yine Zünnun, kötü şehvetleri terkin takvanın alameti olduğunu söyler. Ebu Nuaym, *age*, IX, 393. Talebesinden Cüneyd de şehvetlerin öldürülmesi gereğinden söz eder. Ebu Nuaym, *age*, X, 262.

³⁶¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 131.

³⁶² *Fehmü'l-Kur'an*, 270.

³⁶³ Nitekim Muhasibî, yapılan iyiliklerdeki gizli şehvetin farkına varılabileceğini ifade eder. *Ri'aye*, 177. Herevî de, kişi günah işlemese bile kalben ısrarın şehvet kapsamına girdiğini belirtir. Herevî, *Garibü'l-hadis*, II, 265.

³⁶⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 102.

³⁶⁵ *Ri'aye*, 213.

³⁶⁶ Bu konuda özellikle *Âdâbü'n-nüfûs*'ta çokça örneğe yer verir. Bk. *Âdâbü'n-nüfûs*, 96.

³⁶⁷ *Nesâih*, 197-198.

aracılığıyla esir alır³⁶⁸. Dünyadan, onun lezzet ve şehvetlerinden sakınmak zühddür³⁶⁹. Kendisini irşad eden topluluğun özellikleri arasında şehvetlerden çekinip terketmeyi de sayar³⁷⁰. Şehvetlerden uzaklaşmak (الانقطاع), kalp temizliğini sağlayan önemli bir haslettir³⁷¹. İç dünyada (bâım) şehvet lezzetlerinden kaçınmak haya sahibi olmayı gerektirir³⁷².

Nefsin tedibi şehvetlerin terkiyle başlar. Bunun için kalbe şehvet afetlerinden nefsi koruma ve kurtarma kanaati yerleştirilmelidir³⁷³. Bu, Aziz ve Kebir olan Allah'a komşu olmanın verdiği şevkle birlikte nefsin muhalefetine karşı en etkili yoldur³⁷⁴. Nefsi hevâya uyup şehvetlere kapılmaktan koruyan şeyler arasında *akıl, ilim ve marifet* vardır³⁷⁵. Bunlardan başka havf-recâ dengesi içinde³⁷⁶ korku³⁷⁷, ve müridliğin ilk zamanlarında gerçekleştirilmesi gereken ve başlangıcı şehvetin gücüne ve azmin zayıflığına karşı mücadele ve direnme olan ihlas mücadelesi³⁷⁸ ve şehvetlere yönelten sosyal çevreyle ilişkilerin kesilmesi gereklidir³⁷⁹. Aklının hevâsına galip gelmesini isteyen, işin sonunu görmeden şehvete kendini kaptırmamalıdır. Çünkü şehvete uymanın kalpte oluşturacağı pişmanlık, şehvetin yerine getirilmesinin zevkinden daha uzun sürelidir³⁸⁰.

Zayıf yaratılışlı kimselerin ergenlik çağından önce düşünmeye ilk başladıkları sıralardan itibaren yapmacık davranışlar sergileyen yapıları, yetişkinlikte şehvetin gücünü kırmaya engel oluşturabilir. Ancak bu durum bir kader değildir. Böyle bir kişi ihlasa kavuşup ikiyüzlülükten kurtulana kadar nefse direnmeli, ilahî yardımla nur ve basiret kazanıp ihlası adet haline getirinceye kadar mücadeleyi bırakmamalıdır³⁸¹.

Bu görüşler, dönemin tartışmalarından tamamen bağımsız değildir. Kader konusunda insan iradesini hiçe indirgeyen Cebriye ile yaptığı işlerin yaratıcısı görece kadar insan iradesini ön plana çıkaran Mutezile arasında yeni arayışların giderek arttığı bir dönemde, bir sufînin, insanı ergenlik öncesi oluşmuş kişiliğinin dar kalıplarından kurtulmasına yönelik formülleri, aynı zamanda yeni bir itikadî düşüncenin de ilk adımlarıdır. Özellikle Muhasibî'de bu itikadî düşüncenin tasavvufî görüşlerle birlikte yürüdüğü ve itikadın tasavvufî görüşlerine temel oluşturduğu göze çarpar. Nitekim Muhasibî'nin bu görüşü, kulun gayreti sonucunda ilahi yardımın gelmesi şeklinde iki zıt görüşü uzlaştırmaya yönelik bir renk almış görünmektedir. Muhasibî, bu düşüncesiyle sınırsız akılcılığın sonucu olarak ortaya çıkan, insanın tabiatları dışına çıkmasını mümkün görmeyen, fakat fiillerinde sınırsız hür kabul eden Mutezile akılcılığına ve kula hiçbir hürriyet tanımayan Cebri anlayışa karşı çıkmaktadır.

³⁶⁸ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 231. Atâ buraya düştüğü dipnotta Muhasibî'nin şehveti nefsin olumsuz bir hali, hevâyı ile olumsuz bir makamı, dolayısıyla şehveti, güçlenince sabit bir meleke halindeki hevâyâ dötüşen arızı bir duygu olarak anladığını ileri sürer.

³⁶⁹ *age*, 235.

³⁷⁰ *Nesâih*, 62.

³⁷¹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 291.

³⁷² *age*, 317.

³⁷³ *age*, 244.

³⁷⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 131.

³⁷⁵ *Ri'aye*, 291. Çağdaşı Zünnun da şehvetlere uymayı, hevânın alameti saymıştır. Sülemî. *Tabakâtü's-süfîyye*, 25; Ebu Nuaym, *age*, IX, 395.

³⁷⁶ *age*, 70.

³⁷⁷ Örnek için bk. *Kitâbü'l-halve*, 452; *Ri'aye*, 80, 220-221.

³⁷⁸ *Ri'aye*, 221.

³⁷⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 336.

³⁸⁰ *Ri'aye*, 55.

³⁸¹ *age*, 221.

Muhasibî'nin bu süreç sonunda kişiye Allah'ın yardımının geleceğini, kişinin nur ve basiret sahibi olacağını söylerken ilk maksadı, zaaflarını tanıması, iyiyi kötüyü ayırtdebilecek bir konuma gelmesi olmalıdır. Kötü eğilimlere boyun eğdiği için pişman olup Allah'a dönen kişi, nefis ve şeytanın hilelerine ve şehvete uymakla kaybettiklerini hatırlatan baskıları karşısında direnir, bu konuda Allah'ın da yardımcı olduğu ve nefsin şehvetlerden uzaklaşmasını sağladığı hatırlanmalıdır. Kişi böylece nefsine galip gelir, zayıf noktaları güçlenir, şehvetler de ölür³⁸². Böyle bir kimsenin kalbinde Allah'a güvenin üstünlüğü, şehvetin lezzetinden daha uzun sürer. Allah'ın gazabından (الخط) asla emin olmadığından, şehvetin terki aklına gelmeyecek kadar şehvetten gafil olur³⁸³.

Gam, hüzn, muhasebe ve açlık, şehvet ve rağbeti kesintiye uğratarak³⁸⁴, kalbi cilalayp nefsin şehvete çağırma yollarını keser³⁸⁵. Murakabe, muhasebe, günahların hatırlanması, şehveti depreştiren duygulara (العوارض) karşı dünya endişesinin kalpten çıkarılması ve nefsin küçük görülmesi de şehvete karşı koymayı kolaylaştırır³⁸⁶.

3. Hatre-Hâtır

Kişiyi etki altına alan en önemli duygulardan biri de olarak verilen *hatre* ya da *hâtır* denen duygulardır³⁸⁷. Kur'an'da ya da hadislerde geçmeyen³⁸⁸ bu kelime, insanı herhangi bir iyilik veya kötülüğe davet eden kalp çağrıları (دواعي القلوب) şeklinde tanımlanır³⁸⁹. Hâtıra yakın bir kelime *hatre* (çoğulu *hatarât*) kelimesidir. Daha çok *hatre* şeklini tercih eden, bazı eserlerinde *hâtır* kelimesini de kullanan Muhasibî'nin, her iki kelimeyi de aynı anlamda kullandığı anlaşılmaktadır.

Hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren kullanıldığı kaydedilen *hâtır* kelimesinin³⁹⁰, Kindî tarafından da "kalbe doğan şeylerin sebep olduğu gelip geçici düşünceler" tanımlamasıyla kullanılması³⁹¹, o yıllarda oturmuş bir anlamı olduğunu göstermeye yeterli sayılabilir³⁹².

³⁸² *age*, 64-65.

³⁸³ *A'mâlû'l-kulûb*, 102.

³⁸⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 87, 93, 134. Burada açlıktaki endişe ve hüzn kuvvetinde açlığa kuvvet veren bir güç bulunduğunu belirtir.

³⁸⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 291.

³⁸⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 134.

³⁸⁷ Kalpte ani olarak beliren düşünce anlamındaki kelime batı dillerde *fugitive thought*, *passive idea* (İngilizce), *penée fugitive* ya da *idée passagère* (Fransızca) şeklinde karşılanır. Tehânevî, *age*, I, 752.

³⁸⁸ Gerçi gerek tefsirlerde, gerekse hadis şerhlerinde Hazret-i Peygamber'e (sa) namazda *hatre* gelince münafıkların onu çift kalpli olarak adlandırdıkları anlatılır. Bu metinlerde geçen ifade فطر خطر şeklindedir. Zeccâc, *age*, IV, 213; Taberî, *age*, XI, cüz 21, 118; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, II, 46. Her üç müellifin yorumu da İbn Abbas'tan gelen habere dayanmaktadır. Bazı rivayetlerde de kelime anlamıyla salih kullar için hiç bir insanın düşünemeyeceği nimetler hazırlandığı [Buharî, *Tevhid*, 35] ve şeytanın insan kalbine vesvese bıraktığı [İbn Hanbel, *Müsned*, 313] ifade edilirken خطر kökünden türeyen fiil şekliyle kullanılmıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 523-526, 524. Sahabe'den İbn Mes'ud'un bir sözünde de meleşin ve şeytanın dokunuşundan söz edilir, ancak *hatre* olarak adlandırılmaz. İbn Mübârek, *age*, 318.

³⁸⁹ *Ri'aye*, 105.

³⁹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *agmd.*, XVI, 523-524.

³⁹¹ Kindî, *age*, 69.

³⁹² İlk büyük Arapça sözlük olan *Ayn*'da şeytanın, *Tâcü'l-arûs*'ta da nefsin vesvesesi olarak geçer. İbn Düreyd ise kendi kafasına göre hareket etmek, atın gemi aزی alması gibi anlamlar taşıyan kökü altında alarak fikir anlamını vermiştir. Krş. Ferahidî, *age*, 214; İbn Düreyd, *age*, I, 587-588; Zebidî, *age*, XI, 194. İbn Hanbel'e nispet edilen eserde de. Ebu Hanife ve Amr b. Ubeyd'in talebesine karşı Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ispat etmek için fiil haliyle kullanılarak kalbe gelen her şeyin Âliah'tan farklı olduğu belirtilir. İbn Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 24-25.

Muhasibî de hâtırın kulu iyi veya kötüye yöneltten duygusal veya fikri bir nitelik taşıdığı düşüncesindedir³⁹³.

Mutezile anlayışına göre akıl yürütme işlemini başlatan temel unsur olan hâtır kelimesinin³⁹⁴ Arap dilindeki gelişiminde asıl payın Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf³⁹⁵ ve Nazzam³⁹⁶ gibi Mutezile kelâmcılarına ait olduğunu söylemek yanlış olmaz. Mutezile içerisinde hâtırın etkisiyle ilgili görüşler ihtilaflı olmakla birlikte, Nazzam tarafından temsil edilen ve Câhız tarafından ileri götürülen, temelde sebeplere sıkı sıkıya bağlı ve mekanist bir anlayış olarak belirdiği, yani bilginin, hâtırın zorunlu bir sonucu olduğu şeklinde bir anlayış olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır³⁹⁷. Hâtır konusu, bilginin oluşumu ve fiillerin meydana gelişi, dolayısıyla kulun özgürlüğüne vurgu yapmak için Mutezile tarafından ele alınmakla birlikte, daha sonra sünnî kelâmcılar tarafından da benimsenmiştir³⁹⁸.

Muhasibî'nin hâtırlar konusundaki anlayışında Mutezile'den izler bulunmakla birlikte, onlardan ayrıldığı yönler de vardır. Her şeyden önce o, konuyu sebepliliğe bağlı mekanist bir anlayışla ele almadığı, hâtırların zorunluluğu üzerinde durmamıştır. O daha çok psikolojik bir işleyişi anlatmış ve hâtırların işleyişi ve fonksiyonlarını ele almıştır.

Muhasibî'nin hâtırlarla ilgili olarak Mutezile'den ayrıldığı bir başka nokta, insana bunlar arasında bir tercih yapma imkânı veren akıl dışındaki iç dinamiklere yer vermiş olmasıdır. Hâtırın Allah'tan ve şeytandan olabileceği kanaati, Mutezile'de de vardır. İbn Mes'ud'un sözünde atıfta bulunulmasına rağmen³⁹⁹, melekten gelen hâtır Muhasibî'nin düşüncesinde yer almaz. Ancak Muhasibî, hâtırı insanın temel iç dinamiklerinden nefse de bağlamakla Mutezile'den farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Onun bu konuyla ilgili

³⁹³ Nitekim hâtır yerine *fıkr* kelimesini kullandığı da olur. bk. *Ri'aye*, 144, 145.

³⁹⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 67; Yavuz, *agmd.*, 525. Mutezile bu konuda ikiye ayrılmakta, *ashabü'l-ma'arif* diye bilinen gurup, hâtırın hem zihni mekanizmayı harekete geçirdiğini, hem de bilginin mekanik olarak gerçekleşmesine aracı olduğunu ileri sürerken, bilginin akıl yürütme sonucu üretildiği görüşünde olan *ashabü'n-nazar* adlı gurup, hâtırlara sadece, bilgi üretmeyi sağlayan akıl yürütme eylemini başlatma görevini uygun görmüşlerdir.

³⁹⁵ Ebu'l-Hüzeyl, itaat hâtırının Allah, isyan hâtırının şeytan tarafından telkin edildiğini belirtir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *age*, 26-27.

³⁹⁶ Nazzam, isyan ya da itaattan birini seçebilmek için hem itaat, hem de isyan hâtırının Allah'tan geldiğini düşünmektedir. Eş'arî, *age*, 334, 429; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 27; Hayyât, *age*, 36-37; Ebu Ride, *age*, 171-173. Nazzam'ın hâtırla ilgili görüşünden, şeytanın insanın kalbini bilip bilmediği problemi çıkmıştır. Bk. Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 259. Câhız ise hâtırı kişinin içindeki isabetli veya hatalı arzu olarak değerlendirir. Câhız, *Kitâbü'l-haveân*, VI, 145. Havâtırı kabul etmeyen Mutezili alimler de vardır. Eş'arî, *age*, 429; Yavuz, *agmd.*, 524.

³⁹⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, bilginin oluşumunda havâtırın önemli olduğu düşüncesinin Brahmanlarda bulunduğunu belirterek Mutezile'nin görüşlerini onlara benzetir. Aynı zamanda Nazzam'ın görüşünü, kaderle iyilik ve kötülükleri Allah'ın yarattığını iddia eden Mutezile görüşüyle çelişkili bulur. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 26.

³⁹⁸ Sünnî alimlerin hâtır kalpte ve nefiste bir söz olarak anlamaları için bk. Yavuz, *agmd.*, 524-525.

³⁹⁹ İbn Mübârek, *age*, 318. Bk. 388 no. lu dipnot.

kavramları Mutezile'den almış olması selef ulemasının tepkisini çekmiş olmalıdır⁴⁰⁰. Ancak hâtır, sufilerin de üzerinde imal-i fikr ettikleri bir konu olmuştur⁴⁰¹.

Muhasibî'nin hatreyi olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayırdığı, hatrelerin karıştırıldığına temas etmesinden de anlaşılır. Kalbe gelen ve iyiliğe çağıran bir hatre kötü sanılarak reddedilebilir. Sünnete çağıran hatrenin bidata çağırdığı sanılabilir, sülûk sırasında şeytan *mîridi* doğru ve yanlış hatreyi ayırdetme konusunda serbest bırakmaz. Allah'ı murad eden kullar, hatre konusunda doğrudan isabet etmelidir⁴⁰². Olumsuz hatrenin çözülmesi İslâm ahlakçıların üzerinde çokça durdukları bir problem olmuştur.

İyi ve kötü özellikler taşıması dikkate alındığında hatre ya da hâtırların farklı kaynaklara dayandığı anlaşılır. Bu kaynaklar üçtür: 1- Allah⁴⁰³ 2- Şeytan⁴⁰⁴ 3- Nefs⁴⁰⁵. Hâtırla yakından ilişkili olarak kullandığı kelimelerden *arızı* da, şeytan ya da nefisten ya da onun hevâsından gelen seslenişler için kullanır⁴⁰⁶. Namazdaki çeşitli tasarı ve yanılmalara yol açan *nefis havâtırı* dışında, *vesvese havâtırı* ve hevâya meyle yol açan *şeytan havâtırı* vardır⁴⁰⁷. Bu pasaj dışında Muhasibî, nefis hâtırıyla vesveseyi genel olarak aynı anlamda kullanır⁴⁰⁸. Nefis hâtırı konusunda da şeytan hâtırından daha çok bilgi verir. Vesveseyi daha çok ayetlerdeki

⁴⁰⁰ Birinci bölümde de görüldüğü gibi, Ebu Zür'a'nın Muhasibî'ye karşı çıkış sebeplerinin en belirgin olanı hâtır, vesvese gibi kavramlara ağırlık vermiş olmasıydı. Aynı eleştiri İbnü'l-Cevzi'den de gelmiş, bunlara açlık, fakr gibi kavramların eleştirisi de eklenmiştir. Bk. İbnü'l-Cevzi, *age*, 214. Oysa İbnü'l-Cevzi'nin talebesinden selevî-sufî İbn Kayyım, kalbe doğan düşüncelerin Kur'an ve Sünnet'e arzedilmeden benimsenmesinin nefis ve şeytan aldatmasından başka bir şey olmadığını söylemiştir. İbn Kayyım'a göre, düşünce doğrudan doğruya fiilleri etkilemez, sorumluluğun tercihe göre olabilmesi, sınav için kalpte iki farklı hâtır olmasına bağlıdır. İbn Kayyım, *İğasetü'l-lehfân*, nşr. M. Hâmid el-Fıkî, Beyrut, ts. (Dâru'l-Ma'rife), I, 75, 124-125'den Yavuz, agmd., 525.

⁴⁰¹ Zünnun Mısri hatrenin nazreden, şehvetin hatreden, talebin de şehvetten doğduğunu belirtir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 345. Dünya süsüyle ilgili havatıra dikkat etmek gerektiğini vurgulamaktan da geri durmamıştır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 350. Ancak Zünnun'un, hadis ehli karşısında hatarât ve vesveseden bahsetmeme gibi bir hassasiyeti olduğu da dikkat çeker. Ebu Nuaym, *age*, IX, 363. Hucviri de bu çağrıları ikiye indirmiş ve iyi olanı akla, kötü olanı nefse bağlamıştır. Hucviri, *age*, 321.

⁴⁰² *Ri'aye*, 110. Hatreler konusundaki aldanışa delil getirdiği ayetler Kehf 18/104 ve Fâtır 35/8 ayetleridir. Huzeyfe de savaşta öldürüldüğü halde, Allah rızasını kaybedenin cehenneme gideceğini söylemiştir [Buhari, İlm. 45; Müslim, İmaret. 50; Tirmizi, Fedâilü'l-cihad, 16].

⁴⁰³ *age*, 240. Cüneyd de hâtırların bir kısmının rabbânî olduğunu söyler. Bunun sebebi tevfiktir. Cüneyd, *age*, 273-274 (metinde 60). İbn Arabî de hâtırın kökenini Allah'a dayandırmakta. Allah'tan gelen hâtırın akıl, nefis, arş ve kürsi mertebelerine uğrayıp buralardan çeşitli renkler aldıktan sonra yeryüzüne inen ve insanların kalplerinde tecelli eden bir emr-i ilahidir. Her kalp bu emri kendi istidadına göre kabul eder. Günah, sevap veya mübah her türlü fiilin kaynağı bu hâtırlardır. İbn Arabî şer'i hükümlerle havâtır arasında tam bir uygunluk olduğunu da söyler. Farzı emreden hâtıra uymak farz, haramı emreden hâtıra uymak haramdır. Mübahlarla ilgili hâtırlarda nefse güç gelen yapılmalıdır. Süleyman Uludağ, "Havâtır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 526.

⁴⁰⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 234; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 77; *A'mâlü'l-kulûb*, 151; *Ri'aye*, 212, 302. Cüneyd bunu şeytanın vesvesesine bağlar. Cüneyd, *age*, 273, 274 (metinde 60, 61).

⁴⁰⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 300; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 77; *Ri'aye*, 301. Cüneyd bunu da şehvet ve rahat talebine bağlamıştır. Bu düşüncelerin Muhasibi etkisi taşıdığı görülmektedir. Cüneyd'in hatrelere melekten gelen hatreyi de ekleyerek, Hakk'tan gelen hatrenin saliki irşad, melekten gelenin iyi işlere teşvik ettiğini, nefisten gelen hatrenin dünyaya, şeytandan geleninse günaha çektiğini söylemekte, ancak eserinde bu madde yer almamaktadır. Krş. Cüneyd, *age*, 273 (metinde 60); Uludağ, agmd. 526. Hakîm Tirmizî de hatarâta "ümmiyyetü'n-nefs" adını vererek, hatreleri şeytanın bulduğu yollar olarak adlandırır. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 355.

⁴⁰⁶ *Ri'aye*, 212.

⁴⁰⁷ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 77-78.

⁴⁰⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 40; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 251; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 78; *Ri'aye*, 301. Nefsin hâtırına "hevâcis", Şeytan'ın hâtırına "l'isvâs" ya da "vesvese" denmesi de daha sonradır. Kelâbâzi, *age*, 90; Kuşeyri, *age*, 83.

kullanıma uygun olarak nefisle irtibatlanmıştır⁴⁰⁹. Cüneyd'in de nefis hâtırı üzerinde çokça durması⁴¹⁰ Muhasibî etkisi olarak değerlendirilebilir.

Şeytan kişiyi gaflet anında hâtırlarla aldatabilir⁴¹¹. Nefsi esir alan⁴¹² şeytan hâtırı, kişiyi korkudan (خوف الله) uzaklaştırarak kalbin paslanmasına ve ahirette cezaya yol açar⁴¹³. Hâtır insana iyi bir iş yaparken de gelebilir. Kulun görevi bu hâtırı yok (نفي) etmektir⁴¹⁴. Riya konusunda hâtır üzerinde çokça duran Muhasibî, gizli amelin hatarâtının daha az olduğunu söyler. Kalp güçlü olsa da nefis şeytanın hâtırlarından kurtulamayabilir, bir gaflet anında şeytanî hâtırlara aldanabilmek mümkündür. Kulun şeytanî vesveseleri büsbütün içinden çıkarıp atmasının mümkün değildir⁴¹⁵. Bu görüş *A'mâlî'l-kulûb*'daki hatrelerin yok edilmesi görüşüne uymaz. Aşağıda görüleceği gibi *Ri'aye*'de hatreleri yok etmekten değil, azaltmaktan söz etmektedir.

Şeytanın riyaya çağıran üç hâtırı vardır: 1- Toplumun haberdâr olması ve kişiyi tanımaları ümidini vermesi 2- Toplumun övgülerine teşvik, yergilerinden sakındırma yoluyla toplumun bilgisini ve övgülerini bildirme 3- Riyaya itibar ve istinada çağırmak⁴¹⁶.

Vesvese türlerini beş grupta toplar: 1-Farzları terk 2- Nafileleri terk 3- Masiyet 4- Şüphelilere yönelme 5-Vesveseleri dikkate alma Vesveseden kurtulmanın yolları ondan yüz çevirmek, taat bilgisini istemek, vesveseden dolayı yılmamak, onu sabırla gidermeye çalışmak, kul olarak yerini unutmamak⁴¹⁷.

Muhasibî'den sonra gelen sufilerde ise hâtırın olumlu anlamının ön plana çıkmaya başladığı görülür. Artık tasavvufi düşüncede hâtır, yavaş yavaş ilahî ilhama yakın bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır⁴¹⁸.

Hâtırlarla mücadele sırasında, temel konularda (في العصل) hata yapılmazken, bazı yan konularda (في الفرع) hataya düşülebilir ve hevâ üstün gelebilir⁴¹⁹. Takvada önderlik yapan kişiler

⁴⁰⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 40; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 251. Tefsir geleneğinde de giderek yaygınlaşan bu kullanım, şu ayette görülen nefis-vesvese bağlantısına uygundur: "Andolsun insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne vesveseler verdiğini biliriz, çünkü biz ona şah damarından daha yakınız." [Kaf 50/16] bk. Zeccâc, *age*, V, 44; Taberî, *age*, XIII, cüz 26, s. 157; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 5.

⁴¹⁰ Cüneyd, *age*, 274-278 (metinde 61-64).

⁴¹¹ *Ri'aye*, 302. Cüneyd (ö. 297/909) nefis ve şeytan hâtırının birbirinden nasıl ayrılabilceğini anlatırken nefsin isteğinde direndiğini, şeytanınsa kişiyi bir günah işlemeye çağırdığında direnilirse başka bir günah için vesvese verdiğini söyler. Cüneyd, *age*, 274-278 (metinde 61-64).

⁴¹² *Ri'aye*, 301.

⁴¹³ Âl-i İmran 3/131; Zümer 39/14, 15-16; Ahkâf 46/20. ayetlerini delil gertirerek *A'mâlî'l-kulûb*, 151-152. Şeytana verilen isimlerden birinin de *vesvâs* olması bunu göstermektedir. Bk. Hasan Basrî, *age*, II, 447; İbn Himmâm, *age*, II, 410; İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 543, Zeccâc, *age*, V, 371; Taberî, *age*, XV, cüz 30, s. 356; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 302.

⁴¹⁴ *A'mâlî'l-kulûb*, 147.

⁴¹⁵ *Ri'aye*, 289, 301-302, 306.

⁴¹⁶ *age*, 212.

⁴¹⁷ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 66, 68.

⁴¹⁸ O dönemde ilk hâtıra mı ikinci hâtıra mı uyulmasının uygun olduğu konusunda sufilerin ihtilafı vardır. Cüneyd ilk hâtırı, Hayrî'n-Nessâc ise ikinci hâtırı ön plana çıkarır. Kuvvetli olmasından dolayı ilk hâtırı tercih eden Tüsterî, uyulmaması halinde hâtırın zayıflayacağına inanır. İbn Atâ ise birinci hâtırı güçlendirdiği düşüncesiyle ikinci hâtırı tercih eder. Muhasibî'nin bir başka talebesi olan İbn Hafîf'e göre iki hâtır da eşittir. Serrac, *age*, 335; Hucvirî, 458, 538; Uludağ, *agmd.*, XVI, 526.

⁴¹⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 234. Burada *asıldan* kasıt itikat, *fer*'den kasıt da amelî hükümler olmalıdır.

bile hatre konusunda aldanişa düşebilir⁴²⁰. Kalbe gelen hatarât, şeytanın kışkırtmaları ve nefsin vesveselerine karşı en önemli güç akıldır⁴²¹.

İnsanın hataya düşmesi için hâtır tek başına yeterli değildir⁴²². Nefsin düşkünlüğüne rağmen, kalp hatrelere itibar etmez, kul fiili işlemez, hatarât kalpte yer bulamadan çözülür. Hatrenin isyan kapsamına girmesi için kalbin meyli ve ısrarı şarttır⁴²³. Bu durum gerçekte vesvese olmayıp içe gelen günah duygusundan bile nefret ederek onu reddetmektir⁴²⁴. Burada hadislerden istifade ederek nefretle karşılanan hâtırın, kula zarar vermeyeceğini, bilakis imanın da kendisi olduğunu belirtmiştir⁴²⁵.

Hâtırın kalpte uyanmasıyla, nefis şehvetle harekete geçip kalbe hakim olunca, şehvet karşısındaki nefret yok olur. Bu durum, düşünce, amelin azlığını hatırlama, kalbin paslanması endişesi ve ceza korkusuyla aşılabılır⁴²⁶. Kalbe sürekli ahireti hatırlamayı empoze ederek hatarât sırasında mücadeleyi kolaylaştırmak mümkündür. Hâtır ortaya çıkınca kin ve teyakkuza Allah'ı hatırlamak başarıyı kolaylaştırır⁴²⁷. Aklın istemeyerek ve yüz çevirerek tavır koyması halinde, nefsin karşı koyması ve şeytanın hatreleri kişiye zarar vermez⁴²⁸.

Katılaşmış kalbin düzelmesi için hâtırlar karşısında irade ile mücadele edilmeli, bu konuda Allah'tan yardım istenmelidir⁴²⁹. Hatarâtın izalesi, yakîn, sıdk⁴³⁰, mücahede⁴³¹, havf ve recâ dengesi⁴³² tefakkud⁴³³, tesebbüt⁴³⁴, sakınma⁴³⁵, akıl, bilgi⁴³⁶ Allah'ı yüceltmek ve niyet⁴³⁷ ile mümkün olur.

Hâtırların ayırt edilmesi bazı durumlarda zor olabilir. İçten gelen, reddedilmeyen ve iki yüzlü olduğunu söyleyen ses, ilahi bir uyarıdır, pişmanlık ve tevbe gerektirir⁴³⁸. Muhasibî'nin Allah'tan gelen hatreyi bu şekilde tarif etmesi tasavvuftaki ilhamın prototipi görünümündedir.

Allah'ın büyüklüğünü, onun karşısında mahlukatın küçüklüğünü, iyiliklerin O'ndan geldiğini, kulların iyilik yapma gücü olmadığını hatırlamak da, hatreleri rüzgâr önündeki bulut

⁴²⁰ Ri'aye, 560.

⁴²¹ el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah, 251.

⁴²² Ri'aye, 240.

⁴²³ el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah, 300-301.

⁴²⁴ Ri'aye, 216.

⁴²⁵ Kitâbü'l-mesâil fi 'z-zühûd, 300. Bir sahabinin "İçimize öyle şeyler geliyor ki, onu dile getirmektense de yüksek bir yerden aşağı atılmak ya da bir rüzgârın bizi alıp götürmesi daha iyidir, diye düşünüyoruz." şikâyetine karşılık Hz. Peygamber'in (sa) "Bunu gerçekten hissediyor musunuz? İşte bu imanın ta kendisidir." [Müslim, İman, 209; Ebu Davud, Edeb, 109; Müsned, II, 396] demesini delil olarak ileri sürer. Ri'aye, 216.

⁴²⁶ age, 220-221.

⁴²⁷ age, 233-235.

⁴²⁸ age, 599.

⁴²⁹ Risâletü'l-müstersîdîn, 110-111.

⁴³⁰ Kitâbü'l-halve, 477.

⁴³¹ Ri'aye, 354.

⁴³² age, 278.

⁴³³ age, 50. Hatırlama anlamında fiil olarak da kullanır. Bed'ün men enâhe ilallah, 331-332.

⁴³⁴ Ri'aye, 71.

⁴³⁵ age, 237. Bu cümlemin aslı şöyledir: إذ أنفع التحذير ما لم يورث أمنا

⁴³⁶ age, 71, 106, 238-239. el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah'da da kulun gizli hâtırları (الضمانات) bilmesi gerektiğini söyler. Bk. El-Kasd ve 'r-rücû' ilallah, 285.

⁴³⁷ age, 280, 354.

⁴³⁸ age, 239.

gibi dağıtan bir yoldur⁴³⁹. Kişi kendinden emin olduğunu sandığı bir anda da kalp, kendisini endişe ve gaflete sürükleyecek kadar hatrelerin hücumuna uğrayabilir⁴⁴⁰.

Kişi olumsuz hatre gelmeden önce bu hatrenin yok edilmesi gerektiğini bilmelidir⁴⁴¹. Hatrenin durumu kesinlik kazanmazsa dikkatli olunur, alimlere sorulur. Bu tür tehlikeler atlatılsa bile kişi durumundan emin olamaz⁴⁴². Kişi şeytanî dürtüler (نزغات) ve nefsin hatreleri güzel göstermesinden kurtulup bunları rahmanî uyarılarla karıştırmayacağından emin olmadıkça hatreleri ayırtetmeye çalışmalıdır⁴⁴³. Hatreleri ayırtedebilen kişi, kalbine gelen hatreyi hemen söylemez, Kitap, sünnet, icma gibi kaynaklardan aldığı bilgi (علم) netleşene kadar sabrederek hiç bir sese kulak vermez⁴⁴⁴. İhlas, toplumun övgü ve yergisini hiçe sayacak kadar artınca hatrelerin ayırt edilmesi kolaylaşır⁴⁴⁵.

Hâtır vermek İblis'in görevidir. Kulların göreviyse bu hâtırları içinden tamamen silip atmak değildir. Çünkü daha önce de söylendiği gibi kul, ne yaratılış ve tabiatını değiştirme imkânına sahiptir, ne de bununla mükelleftir. Kulun güçlenmesiyle nefsin çağrıları (دواعي) durur, sadece zayıf durumlardaki bazı hatalar ortaya çıkar. Nefsin çağrılılarıyla süslediği konularda mücahede edilmelidir. Tabiat değiştirilemez, ama hâtırlar azaltılabilir⁴⁴⁶.

Muhasibî, insanların Allah'ın hakları konusundaki titizliklerine göre sınıflamasını yaparken, onları kalplere gelen hatrelere karşı tutumlarına göre de bir sınıflandırmaya tabi tutar. Hatre karşısındaki insan tutumlarını ortaya koyarken, dönemindeki çeşitli gurupların hatalarına işaretler⁴⁴⁷, hâtır içindeki kategorizasyona, terimin mucidi Mutezile'yi de dahil eder.

Ri'aye'de, başta riya hatresi olmak üzere, kişinin akıl ve zekasını ön plana çıkarıp Allah'ın nimetini unutmaması, nefsi övme noktasına getirme şeklinde kendini beğenmesi gibi hatreler üzerinde duran Muhasibî, genel sünni kabule uygun olarak amel sırasındaki hatreleri nefyedip de amelden sonra hatreye kapılma durumunda amelin boşa çıkmayacağını, ancak amel sırasında hatrenin kabulü halinde sevabın gideceğini, amelin kabul edilmeyeceğinden korkulacağını söylemiştir⁴⁴⁸. Müridlerin "*Niyetimi koruyamıyorum.*" sözünün sebebi, amel sırasında ortaya çıkan riya hatreleri dindirme gayretidir⁴⁴⁹.

Sufilerin hâtırlarla ilgili görüşünün Yeni Eflatunculuğa bağlı olduğu görüşü, en azından tasavvufi düşüncenin gelişim dönemleri için geçerli değildir⁴⁵⁰. Muhasibî, ilk dönemlerde hem olumlu, hem olumsuz yönden ele alınan ve ilk sufilerce çok tartışılan hâtır kavramının, olumlu tarafından çok olumsuz tarafına vurgu yapmıştır. Bundan dolayı o, riya gibi kötü huy ve duygular söz konusu olduğunda ilk hâtırın olumsuzluğundan hareketle en

⁴³⁹ age, 222.

⁴⁴⁰ age, 615.

⁴⁴¹ age, 224.

⁴⁴² age, 113.

⁴⁴³ age, 107. Burada nefsin hatreleri güzel göstermesi, تشویل şeklinde adlandırılmıştır.

⁴⁴⁴ age, 113-114. Hatrelerin Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilmesiyle ilgili görüşleri için bk. age, 52, 109, 111, 112, 192, 231, 232, 427, 611. Muhasibî'nin bu görüşü, Dârânî'nin, "*Nice zamanlar kalbime bazı tasavvufî nükteler gelir de, ben bunları iki adil şahitle (Kur'an ve sünnetle) tahkik etmedikçe kabul etmem.*" sözüyle dile getirilmeyen kalbî zannı hoş görmeyen Antakî'nin görüşleriyle uyushmaktadır. Kırş. Serrac, age, 105; Ebu Nuaym, age, IX, 292.

⁴⁴⁵ *Ri'aye*, 337.

⁴⁴⁶ age, 289-290.

⁴⁴⁷ age, 106-107, 144-145.

⁴⁴⁸ age, 89, 347.

⁴⁴⁹ age, 289.

⁴⁵⁰ Bu görüş İbn Teymiye'ye aittir. İbn Teymiye, *Mecmû'atü'r-resâil*, V, 88; Yavuz, agmd., 525.

güçlü kişinin ilk hâtıra aldırmayan kişi olduğu inancını diye getirmiştir⁴⁵¹. Yani davranışı işlemekten öte, o davranışla ilgili duygulara itibar etmemek güçlülük alametidir. Muhasibî, kendisinden önceki kültürde hazır bulduğu bu kavramı tasavvuf içinde terimleştirecek atılımın ilk adımlarından biri olarak gözükmemektedir.

C. İnsanların manevî Durum ve Konumlarıyla İlgili Kavramlar

1. Hal

Muhasibî insanın psikolojik durumunu açıklamak için *hal* kelimesini kullanan ve belirli halleri tutarlı olarak ortaya koyan ilk suffilerdendir⁴⁵². Muhasibî, bazı eserlerinde الحال - الحال, bazı eserlerinde de الحالة - الحالة şeklinde kullandığı bu kelimeyle hem olumlu, hem de olumsuz ahlakî-psikolojik durumları anlatmak istemiştir. Allah'a yaklaşma (التقرب) yollarını sayarken *tefakkûdu*, *hallerin kontrolü* şeklinde tanımlar⁴⁵³. Değişken bir yapı arz eden hallerin⁴⁵⁴ gözetlenmesi nefse karşı alınması gereken bir tavrıdır⁴⁵⁵. Hallerin usûlünü ilmi delillere dayandırmayı *tefakkûh* olarak adlandırır⁴⁵⁶. Nefsin kötü hallerini de *ahvâl* adıyla tasvir etmesi, hal kelimesini olumsuz anlamda da kullandığını gösterir⁴⁵⁷. Hallerin gücü iman ve marifetle doğru orantılıdır⁴⁵⁸. Bunun için ariflerin vasfı olan uyanıklık şarttır⁴⁵⁹.

Halleri anlayabilmenin ilk adımı, hevâyâ muhalefet ve karnı haramdan korumaktır. Bu koruma gerçekleştirilemezse haller anlaşılamaz, davranışlara malik olunamaz, muhasebe mümkün olmaz⁴⁶⁰. Hallerin değişkenliği anlayışı ve buna bağlı görüşler, dinî yaşantıların doğrusal bir seyir izlemediği düşüncesinin tasavvuf diliyle ifadesidir.

Açlık nefsi halden hale (الحالة) geçirme özelliği taşır⁴⁶¹. Hak yolunu ararken rastladığını ifade ettiği zahidler topluluğunun özellikleri arasında tüm hallerinde vera'a sarılma gayretini de saymıştır. Nefis konusunda dikkatli davranan alimler de hallerinde sıdk ve ihlası umarlar⁴⁶². Muhasibî'nin düşüncesinde *sıdk* ve *ihlasın* birer hal olmayıp, hallere eşlik ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bir kalp ameli olan ihlası hal olarak adlandırdığı göze çarpar⁴⁶³.

⁴⁵¹ *Ri'aye*, 212.

⁴⁵² *Hal* köktünden gelen kelimelerin Kur'an'da daha çok fiil olarak geçtiği görülür. Bk. Enfal 8/24: Hüd 11/43; Sebe 34/54. Tasavvufta ise daha çok isim olarak kavramlaşan kelime, insanın iradesi ve çabası olmadan Allah'ın lütfu olarak kalbe gelen manalar *hal* olarak adlandırılmıştır. Halin amellerden kaynaklandığı da tasavvufta yer bulmuş olan bir görüştür. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 218. Kulun hallerde bi etkisi olmadığı da genel bir görüştür. Bk. *age*, 33-34. Hal kelimesiyle ilgili bir başka kelime de *l'akt* kelimesidir. Bk. *age*, 556-557.

⁴⁵³ *Nesâih*, 202.

⁴⁵⁴ *Ri'aye*, 177.

⁴⁵⁵ *Âdâbü'n-nüfûs*, 34.

⁴⁵⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 99.

⁴⁵⁷ *Nesâih*, 210; *Ri'aye*, 560. Herkese arız olabilen gaflet ve unutkanlık da (النسيان) hal (الحالة) olarak adlandırılmıştır. *A'mâlü'l-kulûb*, 128. Antaki de üç hal sayarak iyi olan birincisinin akıl ve ilim, kötü olan diğer ikisinin ise gaflet ve emn olduğunu beyan eder. Ebu Nuaym, *age*, IX, 294. Hal kavramının Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak Ebu Hâşim Cübâî (ö. 321/933) tarafından kullanılış şekilleri için bk. Mir Velîyüddin, agm, 250-253; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahvâl", *DİA*, İstanbul 1989, II, 190-192, s. 191.

⁴⁵⁸ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170.

⁴⁵⁹ *A'mâlü'l-kulûb*, 128.

⁴⁶⁰ *Şerhu'l-ma'rife*, 54.

⁴⁶¹ *Mekâsib*, 121.

⁴⁶² *Nesâih*, 62, 206.

⁴⁶³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 258.

Risâletü'l-müsterşidin ve *Şerhu'l-ma'rife*'de doğrudan doğruya hal olarak adlandırılmamış olan *ihlas* kavramının *El-Kasd* ve *r-rüçû'* ilallah'da hal sayılması, ilk iki eseri yazdığı sıralarda terimleri henüz tam olarak oturtulamamış olmasından kaynaklanmış olabilir.

Muhasibî'nin hal olarak adlandırdığı diğer terimlere bakıldığında, Hasan Basrî gibi *hüzüne* özel bir yer verdiği görülür. Musibet büyüdükçe ve korku tazelandıkçe kalpte hüznün artması hallerin en şerefliisidir⁴⁶⁴. Her *halde* Allah ile beraber olmayı *üns* diye adlandırır⁴⁶⁵. *Sıdk* ve *ihlası* her halin başı saydığı, *kanaat*, *rıza*, *zühhd*, *üns*, *yakîn*, *havf*, *mehabbet*, *hayâ*, *tazim* gibi sufilerin hal olarak adlandırdığı durumlardan başka *iclâlî* de ihlastan kaynaklanan özel bir durum olarak kabul ettiği görülür. O, korkunun da her hali kapsamı gerektiğini söyleyerek bu duyguyu hal saymadığını ortaya koymuştur⁴⁶⁶. Ancak *A'mâlü'l-kulûb*'da *havf* ve *recâyı* birbirine nöbet devretmesi gereken iki hal olarak ileri sürer⁴⁶⁷. Bazı kavramları hal olarak değerlendirmedigi eserlerinin yazıldığı dönemlerde tasavvufi düşüncede hal kavramının henüz terimleşmediği, bu kavramların terimleşmesine paralel olarak Muhasibî'nin bu görüşlerinde gelişme olduğu düşünülebilir.

2. Makam

Muhasibî'nin kişilerin manevî konum ya da durumlarını anlatmak için kullandığı kelimelerden biri de *makam*dır. Ancak takdir edilmelidir ki, hal kavramı gibi, makam kavramı da o sıralarda tasavvufi terim haline gelmiş değildir⁴⁶⁸. Nitekim Muhasibî'nin ümidi sürekli bir makam saymaması, burada makamı hale yakın bir anlamda kullandığını gösterir⁴⁶⁹. Tasavvufta *menzile* ve *derece* de denen makam, kişilikteki kalıcı değerleri ifade eder⁴⁷⁰. Muhasibî'nin *menzile* kelimesini de *makam* anlamında kullandığı görülür⁴⁷¹. İslâm düşünce tarihinde, *el-menzile heyne'l-menzileteyn* ifadesiyle Mutezile damgası taşıyan *menzile* kelimesinin *makam* anlamında kullanılış biçimi, Kur'an'daki kullanımlara uygun olarak temelde belli bir kişi ya da nesnenin durduğu yere işaret eder. Tefsir geleneğinde de genel durum aynıdır⁴⁷².

⁴⁶⁴ *age*, 303-304.

⁴⁶⁵ *Risâletü'l-müsterşidin*, 172.

⁴⁶⁶ *age*, 170. Ayrıca bk. *Şerhu'l-ma'rife*, 86.

⁴⁶⁷ *A'mâlü'l-kulûb*, 112.

⁴⁶⁸ Kur'an'daki örnekleri için bk. Bakara 2/125; Âl-i İmrân 3/97; Maide 5/107; Yunus 10/71; İbrahim 14/14; İsra 17/79; Meryem 19/73; Furkan 25/66, 76; Şuara 26/58; Neml 27/39; Ahzab 33/13; Fâtır 35/35; Sâffât 37/164; Duhan 44/26, 51; Rahmân 55/46; Naziat 79/40. Muhasibî literatürü açısından bakıldığında, *Ri'aye*'deki makam kelimesinin terim olarak kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Bk. *Ri'aye*, 526.

⁴⁶⁹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, 70.

⁴⁷⁰ Makamlar iradi kabul edilmiştir. Bk. Uludağ, *age*, 345. Ebu Hüseyin en-Nûrî, *age*, 352. Nûrî, kalbin dört makamı olarak söz ettiği şek, hevânın hatırlanması, riya, ucub ve Allah'ın zikri dışındaki her şeyin hatırlanmasından selamet belli bir irade sonucu elde edilen bir mekâmı ifade eder. Ebu Said Harraz da *mevâtin* ve *menazil* adıyla kullandığı makamları şöyle sıralar: Vera', zühhd, sabr, tevekkül, havf, recâ, murakabe, haya, mehabbet, şevk, üns, sıdk ve ihlas. Harraz, *age*, 86. Serî Sakatî de dokuz makam saymıştır: Nâfilelerle tahabbüb, nasihatla tezeyyün, Allah'ın kelamıyla üns, hükümlerine sabır, emirlerine esaret, nazarından haya, rızası için çabalamak, verdiğine rıza, aza kanaat. Ebu Nuaym, *age*, X, 117.

⁴⁷¹ Kur'an'da *gök cisimlerinin yörüngeleri* anlamında kullanılan [Yunus 10/5; Yasin 36/39] *menzile* kelimesinin. Muhasibî tarafından, gök cisimlerinin belli bir yörüngeyi izlemesiyle, insanın ahlaki gidişi arasındaki anlam yakınlığı sebebiyle tasavvuf terimleri arasına dahil edilmiş olabileceği düşünülebilir.

⁴⁷² bk. Hasan Basrî, *age*, II, 207; Ebu Ubeyde, *age*, II, 80-81, 134; İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'an*, 361; Zeccâc, *age*, IV, 219, 271; Taberî, *age*, XI, cüz 19, s. 36, XII, cüz 22, s. 139-140.

Muhasibî de bu kavramları hem olumlu, hem de olumsuz anlamda kullanmıştır. Kulun ihmalkârlık⁴⁷³, isyan⁴⁷⁴ gibi kötü durumlardaki konumunu *makam* olarak adlandırdığı gibi, kimi hikmet sahiplerinin murakabeyi en şerefli makam saydıklarını nakleder⁴⁷⁵. Her iki kullanıma da yer vermesi, Kur'an'daki kullanıma uygun gözükme⁴⁷⁶tedir. Ancak kendisinde bir takım makamlar görmek nefsin sakındırılması gereken hatalı bir tutumdur⁴⁷⁷.

Makam adını vermeden *Nesâih*'de sıraladığı *hayâ*, *kerem*, *şükür*, *marifet*, *sıdk*, *heybet*, *rıza*, *nıma'nine*, *üns*, *hıbb*, *şevk* gibi kavramlarla⁴⁷⁸, *el-Kasd* ve '*r-rüçû*' *ilallah*'da sıraladığı *havf*, *müşahede*, *marifet*, *zühd* gibi kavramlar⁴⁷⁹ birbirini izleyen sülûk kavramları gibi gözükme⁴⁸⁰tedir.

Muhasibî, makam adı anmadan itikad edilmesi gereken ameller olarak saydığı tevazu, Allah'a minnet, nasihat, havf, güzel amel, sabr, rıza, insanların elindekilerden ümit kesme, Allah'a güven ve tevekkül, zühd, yakîn ve ihlas kavramlarına karşılık, bunlara zıt olarak nefy edilmesi gereken amelleri sırasıyla böbürlenme, kendini beğenme, aşırı güven, aldaniş, engeller karşısında endişeye kapılma, eldekiyle yetinmeyip başkaldırma, insanların elindekine tamah, dünyaya rağbet, yaratılmış olanlardan bir şeyler umma ve onlardan korkma ve ikiyüzlülüğü⁴⁸⁰ sayar. Bunları da makamlar olarak düşündüğü söylenebilir.

Muhasibî'nin makam kavramını kullanarak insani durumları en geniş biçimde anlattığı eseri *Risâletü'l-müsterşidin*'dir. Hallerin başına sıdk ve ihlası koyup, kanaat, rıza, zühd, üns, yakîn, havf, mehabbet, iclâl, hayâ ve tazimin ihlastan kaynaklandığını ileri sürerken, bunları makam olarak belirtmesi ve her mü'minin bu makamlarda halinin kendisiyle bilindiği bir yeri olduğunu söylemesi, bu kavramların tasavvuftaki bilinen şeklini henüz almadığını gösterir. Korkan bir mü'minin korkusunda ümit, ümit edende *rıza*, sevende *hayâ* bulunur⁴⁸¹. İnsanların korkuyla ilgili tavırları da makam olarak adlandırılır⁴⁸².

Kulu ihlas haline getiren makam, herkese eşit muamele ve aynı gözle bakma, dolayısıyla vahdaniyetin kalpte tek hale gelmesi (التجرد) gerektiğini açıklamak için kullanır⁴⁸³. İtikadî boyutu da hissedilen bu ifadeyle kastedilen tevhid gibi gözükme⁴⁸⁴tedir. Bununla ilgili sayılabilecek bir görüş de, Allah'ın huzurunda kendini kul olarak görmek de bir makam olmasıdır⁴⁸⁴. Zühd konusunda mal toplamayı kötülemeden malı isyan için biriktirmeyip,

⁴⁷³ *Kütübü'l-mesâil fi'z-zühd*, 70.

⁴⁷⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 118.

⁴⁷⁵ *Âdâbü'n-nüfus*, 42. Gaflete düştüğü her alanda kalbe bu makamı hatırlatmak gerektiğini söylemesi, sülûk açısından makama kavuşmayı arzulama anlamını taşır gözükme⁴⁸⁰tedir.

⁴⁷⁶ Kur'an'da Allah'a (İbrahim 14/14; Rahman 55/46; Nâziât 79/40), peygamberlere (Bakara 2/125; Âl-i İmran 3/97; İsra 17/79) meleklerle (Sâffât 37/164) ait makamlardan başka, mü'minler için cennetin (Furkan 25/76; Fâtır 35/35; Duhan 44/51;), kâfirler için de cehennem (Furkan 25/66) birer makam olarak adlandırıldığı görülür. Kâfirlerin dünyadaki çıkarları da (Şuara 26/58, Meryem 19/73; Duhan 44/26) bu şekilde adlandırılır.

⁴⁷⁷ *Risâletü'l-müsterşidin*, 151.

⁴⁷⁸ *Nesâih*, 130-131.

⁴⁷⁹ *el-Kasd* ve '*r-rüçû*' *ilallah*, 236-237.

⁴⁸⁰ *A'mâlü'l-kulûb*, 127. Muhasibî'nin muhasebe ve muvazeneyle ilgili benzer bir tasnifi, daha basit olarak Süleimî tarafından da nakledilir: İmanla küfür, sıdk ile kizb, tevhidle şirk, ihlasla riya arasında denge. Süleimî. *Tabakâtü's-süfiyye*, 58.

⁴⁸¹ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170.

⁴⁸² *age*, 177.

⁴⁸³ *el-Kasd* ve '*r-rüçû*' *ilallah*, 258.

⁴⁸⁴ *Risâletü'l-müsterşidin*, 86.

Allah'ı anarak onun haklarını yerine getirmek için biriktirmek, peygamberlerin ve salih mü'minlerin makamıdır⁴⁸⁵.

Bu görüşlerinin *Risâletü'l-müsterşidin*'deki kadar ileri seviyede olmaması, tasavvufi düşüncesinin bu eserde daha yoğun olması ya da eserde sonradan bazı ilaveler bulunması sebebine bağlı olabilir.

II. NEFSİN İLİSKİLERİ

A. İdrak Merkezlerinin Birbirleriyle İlişkisi

1. Aklın Kalp ve Nefisle İlişkisi

Muhasibî'nin akıl-kalp ilişkisine dair görüşleri mev'iza türündeki eserlerinde pek belirgin değildir. *Risâletü'l-müsterşidin*'de bir ayet üzerindeki mülâhazalarında, akıl-iman ilişkisini açıklarken, tasdikî akıl sahibi kişilerin kalplerinde gerçekleşeceğini söyler. Bunun yolu Kitap, Sünnet ve hidayete ermiş imamların icma'ına uymaktır⁴⁸⁶.

Kalbi akla mekân tayin etmesi⁴⁸⁷, naslardaki ifadelerin zahirine uygundur. Bu iki merkez, rıza gibi olumlu tavırlarda da bir araya gelebilir, akıl doğruyu görür, kalp de yakîne ulaşır⁴⁸⁸. Kalpte imanın güçlenmesi de akılla doğru orantılıdır⁴⁸⁹. Kalpteki bu akıllı *العقل عن الله* olarak vasıflandırır⁴⁹⁰. Akıl sahibi olan kişi kullara merhametle bakar, kalbine ümmet için merhamet duygusunu yerleştirir, affedici olma konusunda gönlünde en ufak bir engel hissetmez⁴⁹¹. Duygularla düşünce ve niyet arasında kopmaz ilişkinin varlığına kanidir⁴⁹².

Günaha yönelme noktasında akıl karar mekanizmasını, kalp de uygulama gayretini temsil etmekte⁴⁹³, böylelikle şehvet etkisiyle, aklın olumsuz fiillere de karar verebileceği, kalbin de ona uyacağı vurgulanmaktadır⁴⁹⁴.

Düşüncenin duygulara etkisi genel değil, mevzî de olabilir. Mesela korkutucu bir düşünce akla galip geldiği zaman, kalbe korku hakim olur⁴⁹⁵. Ancak kalbin ahireti düşünebilmesi, dikkat ve gayretini tek bir noktada toplamasına bağlıdır⁴⁹⁶.

⁴⁸⁵ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 45.

⁴⁸⁶ Ayet şudur: *فمن شرح الله صدره و وصل التصديق إلى قلبه و رغب في الوسيلة إليه* [Maide 5/35] *Risâletü'l-müsterşidin*, 36.

⁴⁸⁷ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 251; *Ma'îyyetü'l-akl*, 212, 217. *Ma'îyyetü'l-akl*'da bu görüşünü Hacc 22/46, Ahkaf 46/26 ve Araf 7/179 ayetlerine dayandırır.

⁴⁸⁸ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 275. Burada rızayı Allah'ın kul için en iyi olanı seçtiği inancı olarak tanımlar.

⁴⁸⁹ *age*, 288, 289.

⁴⁹⁰ *Ma'îyyetü'l-akl*, 212, 217. Kalbe akıl da dendiği ile ilgili olarak krş. İbn Manzur, *age*, XI, 271; İsfahanî, *age*, 682; Bustânî, *age*, 751. İsfahanî kalbe ruh dendiğini de kaydeder.

⁴⁹¹ *Ma'îyyetü'l-akl*, 228.

⁴⁹² Hüzün sonucunda iç dünyanın alt üst olmasını açıklamaya yönelik kullandığı kalbin sarsıntıyla harap olması aklın kaybedilmesi şeklindeki ifadeler de bunu gösterir. *Bed'ün men enâbe ilallah*, 344-345.

⁴⁹³ *Kitâbü'l-halve*, 467. Burada Hz. Yusuf'un (as) özel bir kasta bağlı olmadan, kendisine zina teklifinde bulunan kadına meyli örneğiyle, yönelimleri, kasta dayalı ve kasıtsız olmak üzere ikiye ayırır.

⁴⁹⁴ *age*, 452.

⁴⁹⁵ Bu korku kişiyi bir sohbet sırasında çılgılık atacak bir psikolojik duruma getirebilir. *Ri'aye*, 347.

⁴⁹⁶ *age*, 77.

Akıl, hatrelerle gelen çağrılarını ayırmak suretiyle de kalple ilişki içindedir. Kalp bu çağrılardan hoşlanmasa da, olumsuz duygular karşısında kalpte endişe ve kaçınma duygusunun etki etmesi sırasında akıllı kişiler de zaman zaman uyanık davranmayıp bu duyguların gereğini yerine getirme konusunda yetersiz kalabilirler⁴⁹⁷.

Duyguların da düşünceye etkisi kalbin akla etkisi olarak anlaşılabilir. Düşünce ve duygu dünyasını eğiten tevazuun kalp yanında, akla da etki etmesi buna örnektir⁴⁹⁸.

Muhasibî, akılla nefsi genellikle birbirlerine karşı iki güç olarak tasvir etmiştir. Akıl, ilim ve marifet yanında yardım istemeyle meğul olurken nefis, ilim ve marifeti öldüren bir güçtür⁴⁹⁹. Ancak her iki güç de Allah'ın kişi için seçtiğinin iyi olduğunu bilebilecek (العلم) yapıdadır⁵⁰⁰.

Dinin temelini oluşturan nefsi tanıma, akıl ve ilim şartına bağlıdır⁵⁰¹. Akıl, ilim ve marifetle bakıp korumazsa, nefis hevâsına uyar, şehvetlere kapılır⁵⁰². Nefsin kişiyi hevâyâ boyun eğdirme konusundaki üstünlüğü, aklın karışmasına sebep olabilir. İlim sahibi ve uyanık davranan kişiler bile bu zihin karışıklığına düşebilir⁵⁰³. Zaten her işi akla karşı olan hevâyâ göre yapan nefsin, akıl nazarındaki alçaklığı bellidir⁵⁰⁴. İyi, kötü, eksik ya da yanlışların ayırt edilebilmesi için, kulun amelinin tartılmasında nefis ile Allah arasındaki ölçüt akıl olmalıdır⁵⁰⁵.

Nefisle birlikte, şeytanın çağrılarına karşı mücadele de akıl ve ilimle olur⁵⁰⁶. Muhasebe, nefsin eksikliklerini gözetlemek ve kontrol etmek için aklın bekçilik etmesidir⁵⁰⁷. Korku, yakîn ve dini güzel görme huylarıyla bezenmiş olan kişi, nefsin hastalıklarını ve davalarını düşünür⁵⁰⁸.

Gülsüm b. Ömer'in mektubundan naklen dercettiği ifadelerde kişinin nefsine akıllı kişinin bakışıyla bakması ve ondan gafil olmaması gerektiğini beyan eder⁵⁰⁹. Akıllı olan kişi nefsin zaafılarına ve Rabb'inin kuvvetine dönüp bakarak onun haklarını yerine getirmeye çalışır⁵¹⁰. Akıllı mürid nefsini aldanacağı işlerde denemeye kalkmaz⁵¹¹. Allah'a verdiği sözü tutma konusunda nefsine nasihat ederek tevbesini yeniler⁵¹².

Muhasibî'nin akılla kalbi birbirini etkileyen, nefsi ise akla karşı bir güç olarak anladığı görülmektedir. Böylece insanın iç dünyasında sürekli bir mücadele olduğu kabul etmektedir.

⁴⁹⁷ Ri'aye, 107, 219-220, 238-239.

⁴⁹⁸ Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühed, 62.

⁴⁹⁹ Kitâbü'l-halve, 474.

⁵⁰⁰ el-Kasd ve'r-rücu' ilallah, 275.

⁵⁰¹ Kitâbü'l-halve, 481.

⁵⁰² Ri'aye, 291.

⁵⁰³ Âdâbü'n-nüfûs, 39.

⁵⁰⁴ el-Kasd ve'r-rücu' ilallah, 229.

⁵⁰⁵ Şerhu'l-ma'rife, 83.

⁵⁰⁶ Ri'aye, 337, 338.

⁵⁰⁷ el-Kasd ve'r-rücu' ilallah, 229.

⁵⁰⁸ Ma'îyyetü'l-akl, 221-222.

⁵⁰⁹ A'mâlü'l-kulûb, 132.

⁵¹⁰ Ri'aye, 88.

⁵¹¹ age, 306.

⁵¹² age, 609.

2. Kalp-Nefis İlişkisi

Muhasibî, insanın iç dünyasında en çok kalple nefis arasındaki ilişkilerden söz eder. Nefisle mücahedenin alanı kalptir⁵¹³. Nefsin terbiyesinde önemli bir yeri olan muhasebenin terk edilmesi, kalbin fesadına yol açar⁵¹⁴. Muhasebenin önemli bir unsuru olan nefsin gözetlenmesi kalp üzerinde etkili olur⁵¹⁵.

Arif kulun kalbine öncelikle Allah ve ahiretin hatırlama, daha sonra nefsin tanınması gerekir⁵¹⁶. Nefsin tanınmasıyla kalp yumuşar, hevâyâ muhalefet mümkün olur⁵¹⁷. Zikrin artması kalbe nefsin tedibi azminin yerleştirilmesiyle mümkün olur⁵¹⁸.

Davranışlara etki eden duyguların muhatabı nefis, etki altında kalan ise kalptir⁵¹⁹. Nefse rağbet etmekle kalpte dünya hırsının yer bulması doğru orantılıdır. Nefis çekişmeyi bırakınca kalbe sığınma yerleşir⁵²⁰. Nefse kalpten tecrit edilip de bakılabilmesi mümkün olsa günahlarını görmek kolay olur⁵²¹. Şeytana karşı dayanıksızlıkta nefsin vesvesesiyle kalbin zayıflığı aynı etkiye sahiptir⁵²². Sadık bir kul nefsin kalbe galip gelmesinden çekinir⁵²³.

İnsanın iç dünyasında yankılanan sesler kalpte yer bulamadıkları takdirde, nefis de bu çağrılarını yönlendirdiği fiillere yönelme imkânı bulamaz⁵²⁴. Sadık irade kalple nefis arasında kalbi koruyan bir kalkan niteliğindedir⁵²⁵. Bu irade olmazsa, nefis ve hevâ kalbe etki eder, böylece kalp onların istediği şeyleri arzular hale gelir⁵²⁶.

Nefsin günaha yönelmesiyle kalp de günaha yönelir. Ama bu yönelim her zaman fiille sonuçlanmayabilir⁵²⁷. Nefsin arzularına hizmet etmekten kurtulmanın bir yolu da kalbin tenbihle terbiye edilmesidir⁵²⁸. Allah'ın her hareketi gözlediği bilgisini hem nefse, hem de kalbe sürekli olarak aşlamak gerekir⁵²⁹.

⁵¹³ *Nesâih*, 138, 141, 193-194.

⁵¹⁴ *Risâletü'l-müsterşidin*, 110. Ebu Yezid Bistamî de (ö. 261/874), nefisle kalp arasındaki ilişkinin birbirine zıt olduğunu ifade eder: "Kalplerin kabzı, nefislerin bastındandır. Kalplerin bastı da nefislerin kabzındandır." Hucvirî, *age*, 525. Nefsin doğru söylemeyeceğine karşılık, kalbin yalan söylemeyeceği de, büyük mutasavvıfların hemen hemen ittifak ettikleri bir konudur. Kuşeyrî, *age*, 84.

⁵¹⁵ *Nesâih*, 183. Aristo geleneğinde de nefsin bedene etkisinin kalp aracılığıyla gerçekleştiği görüşü olduğu iddia edilir. Razi, *en-Nefs ve'r-ruh*, 51. Gazalî de kalbe bazen ruh bazen de nefis-i mutmeinne dendiğini söyler. Gazalî, *İhya*, I, 68.

⁵¹⁶ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 331-332.

⁵¹⁷ *Nesâih*, 122.

⁵¹⁸ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 334, 337-338.

⁵¹⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 73.

⁵²⁰ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 342.

⁵²¹ *Kitâbü'l-halve*, 52.

⁵²² *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

⁵²³ *Ri'âye*, 354.

⁵²⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 300.

⁵²⁵ *Ri'âye*, 223.

⁵²⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103.

⁵²⁷ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 297. Tirmizî de nefsin şehvetinin kalbin ölümünü getirdiğini söyler. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 128.

⁵²⁸ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 239-240. Sehl-i Tüsterî nefis düştükçe kalbin yükseleceğini ifade etmiştir. Ebu Nuaym, *age*, X, 208.

⁵²⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 281.

Nefsin arzuladığı yasaklara kalp de meyledebilir⁵³⁰. Ancak nefiste beliren kötü duygular kalbi etki altına alırken daha belirgin olarak ortaya çıkar⁵³¹. Bazen de kalpteki olumsuz çağrılar, çıkar arzusuyla nefsi harekete geçirebilir⁵³². Yani kalple nefis arasındaki ilişkiler tek taraflı değil karşılıklıdır.

Nefsin istekleri karşısında kalbe yerleşmesi gereken üç önemli tavır, yakîn, Allah'ın gözünden düşme kaygısı ve Allah'ın, kulun iç ve dış dünyasından haberdar olduğunu hatırlamaktır. Muhasebe sırasında, nefsin her geçen gün onun düşüşte olduğu görülünce, kalbi hüznün ve endişe etkiler⁵³³.

Allah'ın kula mehabbeti, kalbi hayran bırakırken, nefsi de her türlü rahata meyletmekten alıkoyar⁵³⁴. Kur'an'ın doğru olarak anlaşılmasıyla Allah'ın vadettikleri gözle görülür gibi kalbe ve nefse yerleşir⁵³⁵.

Korkutmanın sürekliliği kalbi günahdaki ısrardan, nefsi de günahattan uzaklaştırır⁵³⁶. Ancak ahlakî yaşayının şekli uygulamalardan ibaret kalışı, kendini beğenmeye yol açar, nefis zorlarsa da bu olgunun kalpte ve bedende gerçekleşmeyebilir⁵³⁷.

Kalbe etki eden korku ve ümidi aşılamadaki amaç nefistir⁵³⁸. Dolayısıyla kalp, nefsin terbiye edilebilmesinin bir aracı konumundadır. Kalpte korku olduğunda nefis günaha yönelemez⁵³⁹. Kalbin bu konudaki tembelliği nefis muhasebesine engeldir⁵⁴⁰.

Nefis karşısında kalbin ayırt edici bir özelliği vardır. Her zaman için kalbin kendisini salim hissettiği durumlar tercih edilmelidir. Başkasının yaptığı görülen bir iyiliğin kalbi harekete geçirmesi, nefsin tembellik sebeplerini geçici bir süre ortadan kaldırabilir. Bu geçici ibadet hevesi aldatıcı olabilir. Bu tür yönelimlerde de ayraç kalptir. Bazen kalbin istekli olduğu bir konuda nefsin tembelliği de ön plana çıkabilir. Ama kalbi etki altına alan durum hakkında nefse de bakılmalıdır⁵⁴¹. Olumsuz duygularla ilgili şartlarda nefse danışılarak kalbin kanaatinin ortaya çıkması, böylece nefsin doğruluğu ya da aldatıcılığının anlaşılması⁵⁴², nefisle kalp arasındaki ilişkileri büsbütün karmaşıktırarak, zaman zaman nefisle kalp arasındaki farkı belirsiz hale getirmektedir.

Toplumun övgü ya da yergileri karşısında nefsin istekli olduğu durumlarda, nefsin isteklerine bakılmamalıdır⁵⁴³. Asıl hedef nefsin itaatini engelleyen hatrelerin görmezlikten gelinmesi yoluyla kalbin korunması ve hatreden önceki saflığına erişmesidir⁵⁴⁴.

⁵³⁰ Ri'aye, 68.

⁵³¹ Mesela nefisteki haset, tek başına farkedilemezken, kalptaki yansımasının başkası elindeki nimet yüzünden üzüntü şeklinde ortaya çıkar. Bk. age, 590.

⁵³² age, 220.

⁵³³ A'mâlü'l-kulûb, 150, 152.

⁵³⁴ el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 306.

⁵³⁵ Fehmü'l-Kur'an, 313.

⁵³⁶ Ri'aye, 80.

⁵³⁷ age, 555.

⁵³⁸ age, 73.

⁵³⁹ age, 537. Kalbin nefse hakimiyeti Hakîm Tirmizî tarafından şöyle dile getirilir: "Kalp Allah'ın bir rahmeti olarak nefsin elinde değildir. Çünkü kalp meliktir, nefis de memleket." Hakîm Tirmizî, Beyânü'l-fark, 37. Ancak Tirmizî, her ikisi de sadrda mekân tutmuş olan kalbi tevhidin, nefsi de şehvetlerin kabı olarak nitelenmiştir. Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ, 374.

⁵⁴⁰ Ri'aye, 62.

⁵⁴¹ age, 342-345, 352, 356-357.

⁵⁴² age, 301.

⁵⁴³ age, 333.

Özetle Muhasibî, nefisle kalbi birbirine zıt güçler olarak görmekte, birbirinden etkiler aldığını kabul etmektedir. Kalbi etki altına alan durumlarda nefse, nefsin harekete geçtiği durumlarda kalbe bakılması gerektiğini vurgularken, nefsin olumsuz, kalbin ise vicdan gibi olumlu bir kutup olarak nitelemiştir. İnsanın biri iyi, diğeri kötü iki kutuplu bir varlık olduğuna işaret etmesi, çalkantılarla dolu bir dönemde insanların iç dünyalarıyla davranışlarının karmaşıklığını ortaya koymaya yönelik bir tespit gibi görülmektedir.

B. Dış Dünyadan Gelen Etkiler

Muhasibî'nin insanın iç dünyasına dış müdahalelerden söz etmesi sıklıkla rastlanan bir durumdur. Dış dünyadan gelen etkiler arasında, şeytan, dünya ve sosyal çevrenin etkileri sayılabilir.

1. Şeytan

Muhasibî, nefsin meleklerle ilişkileri olduğundan pek söz etmez. Bu konuda yalnızca ayetler doğrultusunda “*nefis üzerinde Allah'ın gözcüsü*” olduğunu söylemiştir⁵⁴⁵. O, fizik ötesi varlıklar arasında daha çok şeytanla nefsin ilişkilerinden ayrıntılı olarak söz etmiştir. Çoğunlukla da şeytana Kur'an söylemine uygun olarak düşman (العدو) demeyi tercih eder⁵⁴⁶.

Şeytan ibadetten hüzün duyar ve ibadet sırasında kullara nefislere övgü gibi çeşitli yollarla vesvese verir⁵⁴⁷. Dünyaya kapılıp da ahireti unutmaya riskinden korunabilmek için, şeytanın düşmanlığı ve hileleri tanınmalıdır⁵⁴⁸. Marifetin temellerinden biri budur⁵⁴⁹. Bu bilgiyi elde edilince kalbe korku telkin edilmelidir⁵⁵⁰. Azim konusunda zayıf kişilerle nefis, hevâ ve şeytan oynar⁵⁵¹. Her üç unsurun da tanınması (marifer) şarttır⁵⁵².

Şeytanın insan varlığındaki dayanağı, sözcüsü, arkadaşı nefistir⁵⁵³. Aldanışlar, nefsin lezzet alma arzusuyla şeytanın insana duyduğu hasedin kesiştiği noktada belirir⁵⁵⁴. Nefse uyulması halinde hevâ, şeytanın kalbe gönderdiği zehirli bir oka dönüşür⁵⁵⁵. Hikmet sahibi bir kişinin “*İyilik yüzde süs, akılda kırvet, kötülük ise yüzde leke, akılda zaafıdır.*” sözü şeytanın,

⁵⁴⁴ age, 289, 293.

⁵⁴⁵ *Risâletü'l-müsterşidin*, 91. Ayetler için bk. Enbiya 21/94; İnfitar 82/10-11.

⁵⁴⁶ bk. *Risâletü'l-müsterşidin*, 81; *Kitâbü'l-halve*, 458; *Âdâbü'n-nüfûs*, 48; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühûd*, 55; *A'mâlü'l-kulûb*, 92; *Ri'aye*, 240, 302, 321, 344. Krş. Bakara 2/168, 208; En'am 6/112, 142; A'raf 7/22; Yusuf 12/5; İbrahim 14/22; İsra 17/53; Kehf 18/50; Taha 20/117; Kasas 28/15; Fâtır 35/6; Yasin 36/60; Zuhuruf 43/62.

⁵⁴⁷ *Nesâih*, 107.

⁵⁴⁸ age, 124-125.

⁵⁴⁹ *Şerhu'l-ma'rife*, 32-33. *Kitâbü'l-halve*'de ilim kelimesiyle geçer. 481.

⁵⁵⁰ *Şerhu'l-ma'rife*, 30. Başka bir neşirdeyse, telkinin yapılacağı unsur için *nefis* kelimesi kullanılır. Bk. nşr. Ebu Meryem Mehdi Fethi es-Seyyid, Tanta 1993, s. 20.

⁵⁵¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 64.

⁵⁵² age, 48.

⁵⁵³ *Şerhu'l-ma'rife*, 37. Nefsin şeytanla işbirliği halinde olduğu konusu selefi ve sünni sufilerin ittifakla kabul ettikleri bir konudur. Kelâbâzi, age, 90; Kuşeyri, age, 83, 126. Sufiler nefsi şeytanın içindeki casusu gibi kabul ederlerken, selef uleması nefisle şeytanın özelliklerini birbirine benzetir. İbn Kayyım, şeytanı nefis-i emmarenin, melekleri de mutmeiniğe ulaşan nefsin dostu sayar. İbn Kayyım, *Ruh*, 227.

⁵⁵⁴ *Ri'aye*, 82.

⁵⁵⁵ *Kitâbü'l-halve*, 482.

kişinin yüz ifadesinden iyilik ve kötülük düşünüp düşünmediğini anlayarak buna göre taktik belirlediğini gösterir⁵⁵⁶.

Şeytanın insanı kötülüklerle aldatması bilinen bir konudur. Ancak burada unutulmaması gereken iyilikle kötülüğün birbiriyle iç içe bulunabilme ihtimalidir. Bu konudaki bilgi (*marifet*) eksikliği Allah'tan uzaklaşmaya götürür⁵⁵⁷. Şeytan insanı iyilik yoluyla da kandırabilir. İçteki niyetlerin sağlam olup olmadığının farkında olunmaması, tuzağa düşmeyi kolaylaştırır ve riya yolunu açar⁵⁵⁸. Kulu hiç bir zaman iyiliğe çağırmayan şeytanın amacı iyilikten uzaklaştırmak, kötülüğü süsleyerek ona yaklaştırmaktır⁵⁵⁹. Kulu şeytanın ağına düşüren ve kaçınılması gereken gaflete bazı kişiler imanları gereği temel konularda yakalanmayabilir, ancak yan konularda yenilebilir. Gaflet, kalp nurunu yok ederek şeytanın saldırılarına karşı savunmasız bırakan bir durumdur⁵⁶⁰.

Şeytan kulun büyük günahlarla birlikte amel etmesinden, küçük günahları terk etmesini yeğler⁵⁶¹. Katılaştıran kalplere yerleşerek günaha sürükler. Onun en çok sevindiği şey kalp kararması, ona en ağır gelen şeyse saflık, beyazlık ve nurdur⁵⁶².

Bazen şeytan, kulu iyilikten uzaklaştırmak için, riya korkusuyla ameli bıraktırabilir⁵⁶³. Öyle ki kişi riya korkusuyla hayır söylemekten bile çekinir. Bunun çaresi marifetle, şeytandan yüz çevirmektir⁵⁶⁴. Kul böyle bir durumda ibadeti bırakmazsa bu defa riyaya çağırır. Çünkü kulun Rabb'ine itaatinin kemale uğraşmasını değil, eksik kalmasını ister. İlk insanlara da aynı şeyi yapmıştı⁵⁶⁵. Riyanın aldığı şekil edep ve hayâ da olabilir⁵⁶⁶.

Nefis ve şeytan, hata ve günahların toplum tarafından öğrenilmesi kaygısıyla da oynayarak kişiyi toplum nazarında itibarının kaybolması, şahitliğine güvenilmemesi endişesine düşürebilir⁵⁶⁷. Övgünün lezzetiyle rahatlayan nefisteki övülme lezzetini artırır⁵⁶⁸.

Nefis ve şeytan müride hayal (التحیل) ettirebilir⁵⁶⁹. Kişiyi, kalbi katılaştıran birinin havf makamında olmadığı vesvesesiyle amel ve tefekkürden uzaklaştırabilir⁵⁷⁰. Şeytan *hânır*, kulu Allah korkusundan uzaklaştıran bir faktördür⁵⁷¹. Kişi şeytan hatrelerine karşı mücadele etmekle mükelleftir⁵⁷². İradesi güçlü olan kişi, şeytan ve nefisten gelen hatreleri amelden sonra gelse bile reddeder ve gaflete düşmez⁵⁷³.

⁵⁵⁶ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 81-82.

⁵⁵⁷ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 49.

⁵⁵⁸ *Kitâbü 'l-halve*, 456-458.

⁵⁵⁹ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 81-83.

⁵⁶⁰ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 41. Burada temel (الأصول) ve yan (الفروع) konular olarak söz edilen hususlar, kelâmın alanı olan itikad ve fıkıhın alanı olan amel olmalıdır.

⁵⁶¹ *Kitâbü 'l-halve*, 458.

⁵⁶² *Âdâbü 'n-nüfûs*, 41.

⁵⁶³ *Ri'aye*, 240.

⁵⁶⁴ *age*, 238.

⁵⁶⁵ Bu konuda bir ayete de başvurur: A'raf 7/27. *age*, 182-183.

⁵⁶⁶ *age*, 325-326.

⁵⁶⁷ *age*, 321.

⁵⁶⁸ *Nesâih*, 173.

⁵⁶⁹ *A'mâlü 'l-kulûb*, 93, 96.

⁵⁷⁰ *Ri'aye*, 82.

⁵⁷¹ *A'mâlü 'l-kulûb*, 151.

⁵⁷² *Ri'aye*, 289.

⁵⁷³ *age*, 302.

Şeytan bazen de kişiyi dostuyla kandırır. Kendisine yaptığı aldatma girişimleri sonuç vermezse, kendisine itaat edeceği bir kişiyi aracı kılarak istediğini yaptırabilir⁵⁷⁴.

Ariflerin vasıflarından biri de şeytanla mücadele halinde olmaktır⁵⁷⁵. Gerçek alim şeytanın hilelerine karşı uyanık davranır⁵⁷⁶. Şeytana kulak asılmazsa hilesinin önemi kalmaz. Aşladığı şeylerin zararı tam olarak öğrenilip (*ilm*) gücünün ve bu güç karşısında kişinin zayıflığının anlaşılması (*marifet*) vesveseyi önler. Bu konuda edinilen temel bir bilgi, şeytana bir yan bilgiden daha ağır gelir⁵⁷⁷. Düşman olduğu bilinince (*ilm*) muhasebenin gereği idrak edilir. Bu şekilde gelişen muhalefet, şeytana uyma zevkinden daha tatlıdır⁵⁷⁸.

Nefsin tanınması da şeytana karşı bir avantajdır. İnsanın gerçek değerini bilmesi de (*marifet*), muhalefeti-güçlendirir, şeytana karşı kini şiddetlendirir, tahriklerine karşı korkuyu artırır. Aksi takdirde nefis şeytanın çağrılarına meyledebilir, şeytan da imanda kusur oluşturup yakîni kaybettirebilir⁵⁷⁹. Kalp, havf, hüzn ve fikirle mamur olup nurlanınca, şeytan ona müdahalede bulunamaz. Kul kalbin nuruyla şeytanın müdahalelerini görür ve reddeder, Allah da onu destekler⁵⁸⁰.

Şeytanın saldırısına karşı şeytanın değil, Rabb'in ve sevdiklerinin hatırlanmasıyla ve kalbi sakınmayla meşgul ederek başarı sağlamak mümkündür⁵⁸¹. Şeytanın tessebbütten saptırmasına karşı temel silah doğru niyettir⁵⁸².

2. Dünya

İnsanı etkileyen en önemli unsurlardan biri de, Kur'an'da oyun ve eğlence olarak adlandırılan dünya hayatıdır. Dünya sevgisi her hatanın başıdır⁵⁸³. Hz. Peygamber'in (sa) ve Ashab'ın, gerek hayatlarında gerekse sözlerinde dünya hayatına aşırı derecede bağlanmayı uygun görmediği, ilk zahidlerin de bazı siyasî ve sosyal etkiler sonucu dünyaya karşı bir tavır içinde oldukları bilinmektedir.

Muhasibî dünyanın iki yönünden söz eder. Buna göre dünyanın görünen, kolay algılanabilen yönü (ظاهر) eşya, mal, mülk, para vs. den ibaretken, görünmeyen, kolay algılanamayan yönü (باطن) nefislerde gizli olan hevâya uymadır. Dünyanın dışarıdaki karşılığı herkese göre değişebilir. Değişmeyen şey, kişinin bu değişebilir etkenlerle dünyaya bağlanmasıdır⁵⁸⁴. Bunlar dünyanın yerilen kısmını da oluşturur. Dünyanın övülmeye değer yanı, ondan ahiret için alınan şeylerdir⁵⁸⁵.

⁵⁷⁴ age, 369.

⁵⁷⁵ Nesâih, 125.

⁵⁷⁶ age, 205-206. Cüneyd'e (ö. 297/909) göre nefis isteğinde ısrarcıdır, şeytan ise bir kanaldan giremezse başka yollar dener. Kuşeyri, age, 84. Bu da nefsin bir tek şiddetli arzusu olmasına karşılık, şeytanın sayısız hileleri olduğu anlamına gelir.

⁵⁷⁷ Kitâbü'l-halve, 482.

⁵⁷⁸ Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühed, 55.

⁵⁷⁹ el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 232.

⁵⁸⁰ Âdâbü'n-nüfûs, 40-41. Bu desteğe te'yîd der.

⁵⁸¹ Ri'âye, 233-235.

⁵⁸² A'mâlü'l-kulûb, 92.

⁵⁸³ Nesâih, 69.

⁵⁸⁴ Bu etken kimine göre ömür, kimine göre para, kimine göre de çokluk ve böbürlenme olabilir. Bk. el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 248-249.

⁵⁸⁵ Hz. Peygamber (sa)'in "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi." demesinin sebebi budur. age, 249.

Dünya sevgisinin kalbi kararttığına göstergesi, ruhsatlara yönelmedir⁵⁸⁶. Ahiret işlerini dünya işleri gibi düşünememe kâfirlerin özelliğidir⁵⁸⁷. Hevâsına uyan inancı zayıf kişiler de aynı hataya düşerler⁵⁸⁸. Nefsin iki arkadaşta fakiri değil, zengini tercih etmesi de dünya sevgisinin bir göstergesidir⁵⁸⁹.

Dünya hayatı nefis aracılığıyla kişinin manevî yapısı üzerinde bağlayıcı etkiler yapar. Özellikle nefsin çağrılarıyla şeytanın hilelerinin farkında olunmadığı takdirde dünyaya kapılıp ahireti unutmaya tehlikesi kaçınılmaz olur⁵⁹⁰. Dünya nefsin zayıflığı ile insana etki ederek onu fitneye sevk eder⁵⁹¹.

İnsanın dünyaya ve dünyadaki ikbale düşkün olma özelliğinin tasvirinde anahtar kelimelerden biri de *şehvetler*⁵⁹². Dünya konusundaki rağbet ve arzularını frenleyemeyen kişi ahireti idrak edemez, ona gereken değeri veremez⁵⁹³. Dünyaya yönelen kişinin kalbinde ahiret korkusu azalır⁵⁹⁴.

Kalbin dünyaya rağbeti cahillik alametidir. Çeşitli makamlardan geçmek bu cahilliğe engel teşkil etmeyebilir⁵⁹⁵. Nefsin dünyaya bağlanma konusundaki çağrılarına rağmen, kişi iyilik yaptığını sanabilir⁵⁹⁶. Dünya sevgisi kalpte karanlığa sebep olur. Bunu dileyip kalbi aydınlatma yolu da zühddür⁵⁹⁷. Dünyanın terki kalpteki zühdün göstergesidir⁵⁹⁸. Bu da ahireti hatırlamakla olur⁵⁹⁹. Kalp, ahireti hatırlama konusunda tembellleşirse dünya galip gelir⁶⁰⁰.

Dünya konusundaki görüşlerinde farklılaşmalar olmuş, *Nesâih*'ten sonra yazılan eserlerde dünyanın maddî yönünden çok insan iç dünyasını işgal etmesine karşı bir tavır gözlenir⁶⁰¹. Dünyaya rağbetin kesilmesi eziyetten kurtuluştur⁶⁰². Dünya meşguliyeti konusunda

⁵⁸⁶ *age*, 242. Konuyla ilgili olarak Utbetü'l-Gulam'ın başından geçen bir olaya ve Abdülvahid b. Zeyd'in olay hakkındaki değerlendirmesine yer vermesi, bu düşüncelerinin kaynakları hakkında bilgi vermektedir. *age*, 323.

⁵⁸⁷ İlk bakışta dünya ile ahiret işlerinin birbirinden ayrılması gibi görünebilecek bu görüşe delil olarak da şu ayeti ileri sürmüştür: "Onlar, sadece şu yakın hayâtın görünen yüzünü bilirler; âhiretten ise tamamen gâfildirler." [Rum 30/7] *Ma'îyyetü'l-akl*, 213-214. Yukarıda dünyanın görünen ve görünmeyen yüzüyle ilgili nakledilen açıklamaları ile bu ayet arasındaki anlam yakınlığı da dikkat çekicidir.

⁵⁸⁸ *Ri'aye*, 61-62. *Kitâbü'l-halve*'de bu özelliği yalnızca kâfirlere hamleden Muhasibî'nin *Ri'aye*'de konuyu inanç zayıflığı çerçevesinde mü'minlerle bağlantılandırması da dikkate değerdir. Konuyu *Ri'aye*'de daha kapsayıcı bir tarzda ele almış olması, bu eseri *Kitâbü'l-halve*'den daha sonra yazmış olma ihtimalini güçlendirici bir faktör olarak düşünülebilir.

⁵⁸⁹ *age*, 356-357.

⁵⁹⁰ *Nesâih*, 124.

⁵⁹¹ *Ri'aye*, 384.

⁵⁹² *Nesâih*, 113.

⁵⁹³ *age*, 75.

⁵⁹⁴ *age*, 83.

⁵⁹⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 349. Muhasibî'nin bu eserdeki ifadeleri *Nesâih*'ten daha oturmuş görünmektedir.

⁵⁹⁶ *Nesâih*, 86.

⁵⁹⁷ *el-Kasd ve'r-rücû ilallah*, 242.

⁵⁹⁸ *Ri'aye*, 558.

⁵⁹⁹ *age*, 74.

⁶⁰⁰ Bu konuda ele aldığı ayet şudur: "Allâh'ı unuttuklarından dolayı (Allâh'ın da) kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın. Onlar, yoldan çıkmışlardır." [Haşr 59/19] Bu ayetin tefsirini "Nefis muhasebesini unuttu." şeklinde yapanlara katıldığını belirtir. Bk. *age*, 62.

⁶⁰¹ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 80.

⁶⁰² *age*, 97.

en rahat insanlar zühd ehli'dir⁶⁰³. Ancak şeytan zahidleri riya yoluyla dünya sevgisi ve dünyaya meyleden kişilere yönelme hatasına düşürebilir⁶⁰⁴. Dünya lezzetleri birer nimet değil, sonu gelmez birer kalp meşgalesidir⁶⁰⁵.

Âdâbü'n-nüfûs'ta zenginliği bir nimet olarak sayan Muhasibî, kalbin ahiret sebeplerine bağlanmasını gerekli görür. Kalpten dünya sevgisini çıkarmanın yolları fakirlik, az eşya, oruç, namaz, hacc ve cihat çokluğu değildir. Düşünme, emel kısıtlılığı, tevbe ve temizliğe müracaat, kalpten üstünlük duygusunun çıkarılması, tevazu, kalbi takva ile doldurmak, sürekli hüznün ve gam çokluğudur⁶⁰⁶.

Daha sonra bu fikirlerinin geliştiği, Allah'ı ve toplumun mal üzerindeki hakkını unutmadan, kalbinde dünya sevgisine yer vermeden mal sahibi olabilen kişiyi, peygamberlerin ve salih kulların konumunda görmesinden anlaşılmaktadır⁶⁰⁷. Dünyaya karşı asıl tavrı, kalbi meşgul eden şeylerden⁶⁰⁸, dünyanın lezzet ve şehvetlerinden sakınmak⁶⁰⁹ olarak değerlendirir.

3. Sosyal Etkiler

a. Sosyal Hayat

Muhasibî'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri de sosyal hayatta insanın konum, niyet ve davranışlarıdır. Sosyal hayatın tasviri içerisinde, dönemin sosyal psikolojik şartlarına, amaç ve nitelik yönünden tutum ve davranışlara eleştirilerde bulunmak Muhasibî'nin temel yöntemleri içerisinde yer alır.

Onun sosyal hayatta insan ve duygularının izlediği çizgiye geçmeden önce, sosyal hayata getirdiği eleştirilerindeki tespitlerine göz atmak yararlı olacaktır. O, daha zühd hayatının başında yazdığı tahmin olunan *Nesâih*'inde, yaşadığı çağda hevânın üstün olduğu, düşünme melekesine yer kalmadığı, riyanın yüceltilip, ahiret konusunda kör olunduğu, kişilerin iç dünyalarıyla, davranışlarına yansıyan durumlarının son derece kötü olduğu, her yanı fitnenin sardığı şikâyetinde bulunmuştur. Müslümanlar arasında ihtilaf ve tekfir yaygın hale gelmiştir⁶¹⁰. Muhasibî bu ifadeleriyle, görüş ayrılıkları, ırk ayrımı, mezhep, ırk ve kabile çatışmalarının toplumda parçalanmaya sebep olduğunu dile getirmek istemiş olabilir.

Bir başka eserinde tasvir ettiği manzara şöyledir: Çağın insanı, dünya işleri konusunda yırtıcı ve hasede mahkum, ahiret işlerindeyse gafil ve erteleme yanlısıdır. Bu çağ "*hevânın*

⁶⁰³ *age*, 161. Bu paragraflarda kalbin zühdle ilgisi *Nesâih*'tekinden daha belirgin biçimde ele alınmış görünmektedir.

⁶⁰⁴ *Kitâbü'l-halve*, 457.

⁶⁰⁵ *Ri'aye*, 76.

⁶⁰⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 38, 44, 100.

⁶⁰⁷ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 44-45. Bu konuda Hz. İsa'nın bir sözünü de nakleder.

⁶⁰⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 124. Ebu Süleyman Dârânî de zühdün kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk etmek olduğunu söylerken zımmen dünyayı tarif etmiştir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 258. Zünnun'un benzer bir görüşü için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 352. Dârânî'nin dünyayı tanıyanın ahireti de tanıyacağını belirten sözlerinin, müridi Ahmed b. Ebi'l-Havârî tarafından zühd olarak yorumlanması da konuya ışık tutmaktadır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 262. Cüneyd'e göre de dünya kalbi alçaltan ve Allah'tan uzaklaştıran her şeydir. Ebu Nuaym, *age*, X, 274.

⁶⁰⁹ *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 235; *A'mâlü'l-kulûb*, 152. Harraz da dünyayı nefis ve eğilimleri olarak anlamıştır. Harraz, *age*, 40-41.

⁶¹⁰ *Nesâih*, 59-62, 66-67.

galebe çağrısı"dır. Dindeki cahillik sebebiyle kalpler ihtilafta, hevâlar ayrılıktadır⁶¹¹. Edep, mürüvvet ve vakarın yerini eza, cefa, kasvet ve vahşet almış, yağcılık almış yürümüş, kalplerden yüz çevrilmiş, nefislere uyulmuş, aklın yol göstericiliğinden eser kalmamıştır. İbn Abbas ve İbn Mes'ud'dan gelen rivayetler de bu fitnelerin çıkacağını haber vermiştir. Dinin inceliklerinden söz edenler, gerçekte bu inceliklerden oldukça uzaktır. Nefislerinin ayıplarından haberleri yoktur. Bir ömür uğraşsa da gerçek ilim, basiret, azim ve sabır sahibi olamayacak, münafıklardan farkı olmayan kişilerdir⁶¹². Hevâ uykusuna dalmış olan bir toplumu uyandırmak da son derece zordur⁶¹³. Bu eleştiri tarzına, zahid ve sufilerin yabancı olmadığı bilinmektedir⁶¹⁴.

Nefis ve şeytan, alimleri de insanlara acıma duygusuyla kandırabilmektedir. Onlar topluma acıdıkları için büyük iş yaptıklarını hayal ederek şeytanın tuzağına düşerler. Toplumunu isyandan kurtaracak gücün kendilerinde olduğunu vehmederek, müellefe-i kulûb hadislerini bu iddialarına dayanak gösterirler⁶¹⁵.

Çağın ilmi ve "teknik" gelişmelerine de temas eder: Günün insanı, avcılık, balıkçılık, madencilik, hayvan terbiyeciliği, astronomi, tıp, tarih gibi konularda büyük başarılar elde etmiş olmasına rağmen, mükellef olduğu halde kendi nefisini ıslah etme konusunda beceriksiz ve isteksizdir⁶¹⁶.

Muhasibî'nin dönemiyle ilgili eleştirileri arasında bidat mezheplerine yönelik olanlar da az değildir. Döneme Muhasibî penceresinden bakıldığında, Mutezile, Cehmiye, Mürcie, Râfıza ve Harûriye (Haricilik), etkili olan başlıca mezheplerdir⁶¹⁷. Zühd konusunda ileri gelen bazı kişilerden başka tenzih adına kadere, teşbihi red adına Cehmiyye'ye, Cehmiyye'yi red adına teşbihe, Allah'ın vaadini sabit kılma adına itizale, Allah için öfkelenme adına kılıçla isyana, mertebe, değer, dereceler ve imanı noksanlıktan tenzih adına ircâ düşüncesine götüren hatreleri kabul edenlere dikkat çeker. Zühd ve hadis konusunda ileri gelen bazı kişiler, kendini beğenerek ve aldanışlara kapılarak ibadetlerinin kabulünü amaçlar, hasetle iyilikte yarışmayı, Allah'ın helal kıldığını haram sayıp dünya ve ahirette müslümanların zarar uğramasını temenni etmekle Allah yolunda öfkelenmeyi birbirine karıştırırlar⁶¹⁸.

Muhasibî'nin burada dikkat çektiği noktalar, *Ri'aye*'nin yazıldığı dönemlerdeki mezheplere işaret etmesi açısından dikkate değerdir. Bu örnekleriyle, ifrat ve tefritlere düşme ihtimallerini de ortaya koyan Muhasibî, tenzihle teşbih arasında Kaderiye, Cehmiyye, Mutezile ve Müşebbihe'ye işaret etmekte, bunlar arasında bir orta yol arayışını dile getirmektedir. Allah adına öfkelenerek kılıca sarıldığını beyan ettiği guruplar, isyanlarıyla meşhur Hariciler ve

⁶¹¹ Selman-ı Fârisî'ye isnad edilen "İlim olup da amelini olmadığı, dillerin anlaşıp da kalplerin ayrıldığı, akrabaların sıla-i rahmi terkettiği bir zamanda Allah o kimselere lanet eder, onları sağır, kör ve dilsiz kılar." sözüyle benzerlikler dikkat çeker. Bk. İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, I, 225.

⁶¹² *Kitâbü 'l-halve*, 482-485.

⁶¹³ *Nesâih*, 210.

⁶¹⁴ Hasan Basrî'nin, hiç ümmetin bu ümmet kadar güzel bir nasihata hedef olmadığı haldе nefse düşkünlük konusunda bu kadar kötü bir noktada olmadığını söylemesi çarpıcı bir örnektir. İbn Mübârek, *age*, [164]. Antakî'nin benzer tasvirleri için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 286.

⁶¹⁵ *A'mâlü 'l-kulûb*, 96.

⁶¹⁶ *Âdâbü 'n-nüfus*, 79-80. Burada Muhasibî, معالجة الشياطين ifadesini de kullanır. Bu ifadeyle cinlerle tedaviyi kastetmiş olabilir. İbn Kuteybe de üfürükçülüğe işaret etmiştir. İbn Kuteybe, *Hadis Müdâfasi*, 445-446. Vaizlerin üslûbunu andıran bir üslupla yazılan bu satırlar, eserin telif edildiği dönemde, sayılan ilimlerin toplumda yankılara sebep olabilecek kadar ilerlemiş olduğunu gösterir.

⁶¹⁷ *Nesâih*, 115-116; *Ri'aye*, 548-550. Bu mezhepleri tavsif için kullanılan hevâ ehli terimiyle ilgili açıklamalar için bk. sayfa 88. 328 no. lu dipnot.

⁶¹⁸ *Ri'aye*, 106-107.

Şiiler olmalıdır. Ayrıca imanı noksanlıktan kurtarmak için Allah hakkında sonsuz bir umut anlayışını ileri süren Mürcie de Muhasibî'nin eleştirisi oklarından kurtulamamıştır.

Bu pasajda farkedilen konulardan biri de, en açık eleştirinin zühd, hadis ve tasavvuf konusunda ileri gelenlerle ilgili olduğudur. Bu konuda ileri gelenlerin; iyi ve kötüyü birbirine karıştırmaları, en çok da hadisi temsil eden gurupları ilgilendiren örneklerle dile getirilir. Dünya ve ahirette müslümanların zarara uğramasını temenni etmekle Allah yolunda öfkelenmeyi birbirine karıştırma ithamı, hadis çevreleriyle ilgilidir. Bunu hadis çevrelerine yakın duran zühd ve tasavvuf gurupları izler.

Sonuç olarak Muhasibî'nin konuyu bu şekilde ele alması, gurupların psikolojik dünyalarının çağrılarından etkilenecek hareket ettikleri, dolayısıyla iç eğitimleri eksik insanların toplumu yanlış noktalara sürükleyebileceği kanaatinden doğmuş gözükmektedir. Özetle Muhasibî'nin çözmeye çalıştığı sorun, yaşadığı çağda, sağlam karakterli insanların eksikliği ve bu insanlardan oluşan bir toplumun kurulması için gayret gösterilmesi gerektiğinin farkına varılmamış olmasıdır, denilebilir. Zaten çözümü gösterirken hatreleri ayırdedebilen, içinden geçen düşüncelere hemen kapılmayıp, onu büyüteç altına alabilen insanların özelliklerini sayarak işe başlamaktadır.

Ayrıca, devlet adamı, yönetici, memur, alim, zahid, sufi, muhaddis, kelâmcı hiç bir kesim Muhasibî'nin eleştirilerinden kurtulamamış, her birinin düştüğü hatalar ve bu hatalardan kurtulma yolları anlatılmıştır.

Görüldüğü gibi yaşadığı dönemle ilgili olarak çizdiği tablolar pek aydınlık değildir. Böyle bir çağda yaşayan insanların oluşturduğu toplum çevresi, manevî dünyaları karartabileceğinden yaşanan sosyal çevre doğru tahlil edilmeli, her adımda dikkatli davranılmalıdır. Çünkü nefis toplum içinde daha aldatıcıdır⁶¹⁹. Günahta ısrar sebebiyet veren sosyal faktörler iyice düşünülerek ortaya konmalıdır. Dost, arkadaş, aile⁶²⁰, akraba ve diğer sosyal çevreden oluşan bu etkenlerle nefsin ilişkisi kesilmezse tevbe sağlam olmaz.

Toplumsal hoşnutluğunu kazanmak ve zararından emin olmak için toplumu memnun etme arzusu, mürid için afettir⁶²¹. Öte yandan sosyal hayatta aldatmak için yağcılık yapanla, sevdiği için nasihat edenin de ayırt edilmesi gerekir⁶²².

Kötülük ve kötülüğe sebep olan sosyal çevreden nefret edilmelidir⁶²³. Çünkü şeytan kişiyi Allah'ın sevmediği şeylerle aldatmaması halinde kıramayacağı bir dostuyla kandırabileceğinden⁶²⁴, asıl tehlike dostlardır⁶²⁵.

Muhasibî'nin sosyal hayatta insan davranışlarını yönlendiren ahlakî ve duygusal zaaflar önemli rol oynamaktadır. Ona göre mü'min, toplumun kendisini iyi veya kötü gözle görmelerini dikkate almadan doğru bildiğini yapmalıdır⁶²⁶. Bu zaaflar içerisinde, hemen hemen

⁶¹⁹ age, 210, 345, 347, 352.

⁶²⁰ age, 377. Aile ile ilgili ayetler için bk. Tur 52/26, İnşıkak 84/13 ve Tahrim 66/6. Hz. Ali, Mücahid, Katâde ve Dahhâk'ın bu ayetlerle ilgili yorumlarına da yer verir.

⁶²¹ A 'mâlû 'l-kulûb, 128.

⁶²² Risâletü 'l-müstersîdîn, 71.

⁶²³ Bed'ün men enâbe ilallah, 336. Bu görüşler Ri'âye'de ayrıntılı olarak ele alınır. Bk. Ri'âye, 362.

⁶²⁴ Ri'âye, 368-369. Bu konuda verdiği ayrıntılar, bir kişinin günlük hayat programı gibidir.

⁶²⁵ Konuyla ilgili naklettiği hadis şudur: "Kötü arkadaş, körüğe üfleyen demirci gibidir. Körüğün kıvılcımlarıyla seni yakmasa bile kötü kokusuyla rahatsız eder." [Buhari, Zehaib, 31; Müslim, Birr, 145; Ebu Davud, Edeb, 16] Ri'âye, 366. Diğer rivayetler için bk. age, 366-368. Ebu'd-Derdâ'nın sözü şöyledir: "Beden bedenden uzak durur, ama ruh ruha yakındır. Gökteki kuş yerdeki benzerinin yanına konar." Ri'âye, 368. Şa'bî'den naklettiği söz de şudur: "Aklın yarısı arkadaşındadır." age, 370.

⁶²⁶ Şerhu 'l-ma'rife, 88; A 'mâlû 'l-kulûb, 107.

bütün eserlerinde en çok üzerinde durduğu konu riya'dır. Onun riya ile fazlaca uğraşması, yaşadığı dönemde, özellikle devlet adamları ve üst düzey komutanlar arasında riyanın, halife Me'mun'u rahatsız edecek kadar yaygın hale gelmiş olmasıyla açıklanabilir⁶²⁷. Riyanın devlet mekanizmasında problem haline gelmesi topluma da yansımış olmalıdır.

Davranışları etkileyen başka bir duygu olan kendini beğenme, takva konusunda mürşid konumundaki pek çok kişinin bile kendini kurtaramadığı, toplum içinde kişiyi etkileyen kötü duygulardan biridir⁶²⁸. Kişi, kendi sonunun nasıl olacağını bilmediğinden, karşısında cahil, günahkâr, bidatçı, hatta kâfir bile olsa, onun bir gün tevbe edeceğini düşünerek dikkatli davranmalıdır. İnsanlara kibirle yaklaşmanın önü böyle alınabilir⁶²⁹. Kibir konusunda gafil ve bilgisiz olanların çokluğuna temas etmesi, yaşadığı dönemi nasıl gördüğünün ip uçlarını da verir⁶³⁰.

Şeytanın insanı isyana sevk etmekte kullandığı en önemli duygulardan biri hasettir⁶³¹. Hasedin en önemli sosyal tahribatlarından biri, haset edilen kişiyle diyalog kopukluğuna yol açmasıdır⁶³².

Ferdî plandaki ahlakî yozlaşma sosyal ilişkilere mutlaka yansiyacaktır. Çünkü "adaletten en uzak kişi, şiddetli gaflet içinde ve nefis muhasebesinden yoksun olan kişidir."⁶³³ Kişi kendi eksikliğini bilmeli, başkasının eksikliğiyle uğraşmamalıdır. Başkasının eksikliklerini özür saymalı, ama kendi eksiklikleri için özür aramamalıdır⁶³⁴. Hatta nefesine gösterdiği ihtimamdan dolayı kalbinde korku şiddetlenmeli, diğer insanlar hakkında ümidi artmalı⁶³⁵, kendi sonundan endişelenip, diğer insanların tevbe edebileceklerini düşünmelidir.

Dedikodu, alay ve helal olmayan şakaları alışkanlık haline getirilmesine karşı yapılacak ilk iş, bu durumun arkadaşlarla birlikteyken olup olmadığını kontrol etmek ve o çevreden uzaklaşmak, halvete çekilmektir⁶³⁶. Şehvetlerin terki noktasında, sülûkun başında yapılması gereken iş, şehvetlere yönelten sosyal çevreyle ilişkileri kesmek için nefsi zorlamaktır. Kişinin düşünme (عقل) ve kavrayışını (فهم) geliştirebilmek için sessizliğe, sessizliği sağlayabilmek için de yalnızlığa ihtiyacı vardır. Çünkü konuşacak kimse bulamayan kişi mecburen susacaktır⁶³⁷.

İlim, irfan ve ahlak talebinde bulunan kişi, bu talebini salim kalamayacağı bir çevrede karşılamak zorunda kalırsa, salim kalınabilecek hoca ve çevreyi aramalıdır. Böyle bir çevre bulamıyorsa, haklarını yerine getirerek ve dikkatli davranarak tahsile devam etmelidir⁶³⁸.

⁶²⁷ Me'mun'un bilhassa asker ve komutanlar arasında yaygınlaşan nifak ve riyakârlığı önlemek için mücadele ettiği bilinmektedir. Hasan İbrahim Hasan, *age*, II, 370. Esasen riya, Muhasibî'den önce ve sonra hemen bütün sufilerin altını çizdikleri bir tehliktir. Bîşru'l-Hâfi bunun en güzel örneklerindendir. Ebu Nuaym, *age*, VIII, 343. Sufilerden başka hadisçi ve kelâmcıların da riya, haset gibi duygulara dair görüşleri için bk. Câhız, "min Kitâbihi fi'l-hâsîd ve'l-mahsûd", *Resâilü'l-Câhız*, III, 1-23; "min Kitâbihi fi'n-nebel ve't-tenebbül ve zemmi'l-kibr", *age*, IV, 167-188; "Kitâbü'l-fasli mâ beyne'l-'adâveti ve'l-hased", *age*, I, 333-373; İbn Kuteybe, *Kitâbü 'uyûni'l-ahbâr*, I-IV, Kahire 1928, II, 8-37.

⁶²⁸ *Ri'aye*, 421.

⁶²⁹ *age*, 486, 501, 504-505.

⁶³⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 77.

⁶³¹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 57.

⁶³² *Ri'aye*, 596.

⁶³³ *Âdâbü'n-nüfûs*, 46.

⁶³⁴ *age*, 88.

⁶³⁵ *age*, 133.

⁶³⁶ *Ri'aye*, 363-364, 374.

⁶³⁷ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 335-336.

⁶³⁸ *Ri'aye*, 365-366, 378.

Kalbin doğru bir istikamet tutturmasını sağlamanın bir yolu da, model insanları iyi değerlendirmek, salih kişileri örnek almaktır⁶³⁹. Âlimlerin (العلماء) akıllıları (ذوي الألباب), marifet ehlinin de basiret sahibi olanı (ذوي البصائر) örnek alınmalıdır. Çünkü bunlar, Allah korkusu, bilgisi ve diğer özellikleriyle model alınacak insanlardır⁶⁴⁰. Manevî şartların hiç de iyi olmadığı bir çağda yaşadıklarını düşünen sufiler, olgun kişilerin sohbetlerine katılmayı gerekli görmüşlerdir⁶⁴¹.

Sosyal hayattaki sayılan türden badireleri atlatabilmek için yapılması gereken işlerin başında Allah ile kulların haklarına uymak ve rızkı helal ile temizlemek gelir⁶⁴². Her ne sebeple olursa olsun hiç kimseye beddua etmemeli, bir müslüman hakkında şirk, küfür ya da nifak şahadetinde bulunulmamalı, kadın, çocuk ve ahdas fitnesinden uzak durulmalıdır⁶⁴³.

Diğer insanlara, kendisini muhasebe ettiği hükümlerle yaklaşmamalı, insanlar hakkında insaflı davranmalıdır⁶⁴⁴. Bu ve benzeri tutumlarla mü'minlere şefkatli davranıp yanlışlarını düzeltme yolunda kalbe telkinde bulunma kibirlenmeyi de önler⁶⁴⁵. Sosyal hayatta hevâya uygun olan ve olmayan durumlarda ortaya konan tavırlara dikkat edilmelidir⁶⁴⁶. Kötü zandan korunmalı, sonradan özür dilemeyi gerektirecek işlerden kaçınmalı, halim kimselerin edebiyi akıl emniyete alınmalıdır⁶⁴⁷. Muhâsibî'nin karşı çıktığı en önemli bidatlardan biri de, insanların *Hûzî*, *Sindî*, *Nabatî* denerek küçümsenmesi tarzında kendisini gösteren ırk ve kabile ayrımıdır⁶⁴⁸.

Mü'minlere eziyet etmekten kaçınmak onları sevmenin göstergesidir⁶⁴⁹. Başkasının elindekine tamah etmemeli, sözlerini yerine getirmelidir⁶⁵⁰. Yardımlaşmayı terk ve kendini tercih etmek toplum düzenini aksatır⁶⁵¹. Kendi yanlışları yüzünden başkasına kızmak, çevresindekilere eziyet etmek, kişilerle ilgili kendisini ilgilendirmeyen şeyler söylemek bir insana ayıp olarak yeter⁶⁵².

Sosyal hayatta dikkat edilmesi gereken bir konu da kişinin kendini bir işe tam olarak vermesidir⁶⁵³. Özellikle karşılıklı konuşma sırasında "*kalple şahit olmak*" yani kendini yalnızca konuşulan konuya vermek, başka düşüncelere dalmamak ve konuşulunun farkında olmak çok

⁶³⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 33. Tasavvufîteki tevessül, teveccüh ve rabitanın basit şekli olarak kabul edilebilecek olan bu anlayış, salih insanları örnek alma şeklinde *Nesâih*'te de vardır.

⁶⁴⁰ *Kitâbü'l-halve*, 453. Muhasibî'nin alim-marifet sahibi ayrımına gitmesi, o dönemde bu ayrımın boy göstermeye başladığının işareti olarak görülebilir.

⁶⁴¹ Muhasibî'nin çağdaşı Antakî de akıl ve zikir ehli dediği kişilerin meclislerine devam etmenin kalp inceliğini sağlayacağı düşüncesindedir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 288.

⁶⁴² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 223. Burada zımnen haramı rızık saymayan Mutezile'nin tersine bir görüş beyan edildiği de dikkatleri çeker.

⁶⁴³ *Şerhu'l-ma'rife*, 58-60, 88.

⁶⁴⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 112. Fütüvvet izleri taşıyan bu ifadelerle hedeflenen, toplum ahlakının düzeltilmesidir.

⁶⁴⁵ *Ri'aye*, 613.

⁶⁴⁶ *Nesâih*, 113.

⁶⁴⁷ *Risâletü'l-müstersîdîn*, 89.

⁶⁴⁸ *Ri'aye*, 338.

⁶⁴⁹ *Risâletü'l-müstersîdîn*, 177-178.

⁶⁵⁰ *Şerhu'l-ma'rife*, 58, 61.

⁶⁵¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 93.

⁶⁵² *Risâletü'l-müstersîdîn*, 50-51.

⁶⁵³ Namaz ve Kur'an kıraatinden başka, bir kişiyle konuşurken de aynı hususa dikkat edilmelidir. Krş. *Fehmü's-salâh*, 49-50, 57-58; *Fehmü'l-Kur'an*, 312; *Ri'aye*, 32.

önemlidir⁶⁵⁴. Konuşan sözünü bitirene kadar dinlemek, cevap vermede aceleci olmamak, konuşana doğru yönelmek, anlamak için can kulağıyla dinlemek ve anladığını ortaya koyacak bir tavır sergilemek de dinleme adabındandır⁶⁵⁵.

Allah rızasını gözeten kişi, gereksiz öfkeden korunmak için sosyal hayatta acele hükümlerden kaçınmalı, teennî ve tesebbütle hareket etmeyi âdet edinmelidir⁶⁵⁶. Kişi iradesini kullanarak kendisini kendi yönlendirmeli, iç dünyasını kendisi biçimlendirmeli, kendisini şeytanın ya da sosyal çevrenin sürüklediği yöne bırakmamalıdır⁶⁵⁷.

Eleştiri ve tavsiyeleriyle Muhasibî, özlenen topluma götürecek bir insan modeli arayışını dile getirmiş olmaktadır.

b. Olumsuz Tutum ve Duygular

Sosyal hayatta sergilenen davranışların temelinde, insanın iç dünyasındaki duygular ve niyetlerle, bu duygu ve niyetlerin yerleşmesi sonucu beliren tutumlar yer alır. Muhasibî'nin en çok üzerinde durduğu alanı oluşturan bu boyut, ilk dönem tasavvuf çevrelerinin model insan arayışlarındaki temel inceleme alanıdır. Muhasibî'den itibaren ortaya çıkan tasavvuf terimleri bu alandaki hareketleri açıklamaya yönelik terimlerdir.

Sevinç, ferahlık ve gaflet, kalbi olumsuz yönde etkiler⁶⁵⁸. Gaflet kalbi karartan, amellerin tadını kaçırarak, itaati azaltan bir duygudur⁶⁵⁹. Gaflet sevinci doğururken, hüznün kalbi harekete geçirir ve itaatın temeli sayılan yakîne sevk eder⁶⁶⁰. Kalbe etki eden ve birbirinin zıddı olan iki duygudan biri ümitsizlik, diğeri aşırı güvendir. Aldanış ve özellikle aşırı güven kalbi katılaştırır⁶⁶¹.

İnsanı gafil ve bilgisizken avlayan bir duygu da, zengin-fakir, zayıf-güçlü tüm insanlarda bulunması doğal olan üstünlük duygusudur. Hevânın hükmünü yürütmesine yardımcı olan ve kendisiyle mücadele edilmesi gereken bu duygu kimi alim, hafız, hatta zahidlerde farklı tezahürleriyle hissedilir. Kin ve hasedin temelinde yer alan duygu da budur. Kendisi için istediğini başka insanlar için isteyememe, kinlenme, hakkı kabul etmeme, tevazu ve doğruluk gibi güzel huylara bağlanamama bu duygudan kaynaklanır⁶⁶².

Üstünlük duygusundan makam ve riyaset sevgisi, makam ve riyaset sevgisinden kibir ve böbürlenme, bunlardan öfke ve haset, öfke ve hasetten de düşmanlık, hamîyyet ve asabiyyet doğar. Nefis bu duygu ve tutumların tamamına bağlanma konusunda şiddetli bir eğilim taşır.

⁶⁵⁴ Mücahid'in bu sözle ilgili Kaf 50/37 ayeti çerçevesinde iki yorumuna yer vermiştir. Birinci yorumu göre şahit, gaybla ilgili haberleri gözle görüyormuş gibi olan kişidir. Bk. *Fehmü'l-Kur'an*, 312-313. 318. İkinci yorumu göreyse kendi içinde düşünceye dalmamak ve konuşulunun farkında olmasıdır. Bk. *Ri'aye*, 32. Bir başka ayette yer alan "... göğüslerin gizlediği..." [Mü'min 40/19] ifadesiyle ilgili olarak, Mücahid'in Süneyd-Haccac-İbn Cüreyc yoluyla naklettiği "nefsin konuştuğu şeyler" yorumuna da yer verir. *Ri'aye*, 46. Süfyan b. Uyeyne de şöyle demiştir: "İlmün başı güzel dinlemedir sonra anlama, ondan sonra hıfzetme gelir, bunu da ilmi yayma izler." *Fehmü'l-Kur'an*, 312.

⁶⁵⁵ *Ri'aye*, 34.

⁶⁵⁶ *A'mâlü'l-kulûb*, 130.

⁶⁵⁷ Bu yorumu temel olan cümleleri şöyledir: "Ahiret azığını hazırla. Nefsinin vasisi kendin ol, başkası olmasın. Durumunu düşün. Uyanık ol. Çünkü ömründen sorumlusun." *Risâletü'l-müsterşidin*, 76.

⁶⁵⁸ *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁶⁵⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 87.

⁶⁶⁰ *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁶⁶¹ Bakara 2/74. ayeti üzerindeki yorumlara da yer verir. *A'mâlü'l-kulûb*, 118.

⁶⁶² *Âdâbü'n-nüfûs*, 77-78.

Bu duygunun hükmü hevâ, kardeşi ve destekçisi kibir, tavır ve gidişi adaletsizlik, gücü öfke, yardımcıları riya ve kendini beğenme, komutanı haset, danışmanı nefrettir⁶⁶³.

Duyguların en belirgin olarak tahlil edilebildiği yerin sosyal alan olduğu kanaatinden dolayı örneklerini hayattan seçen Muhasibî'nin en çok üzerinde durduğu konulardan biri övgü ve yergi karşısındaki tutumlarla duygulardır⁶⁶⁴. Nefis tenkitten hoşlanmaz, övgüden hoşlanır⁶⁶⁵. Bir kişinin yergisiyle karşılaşan kul, o kişiye yeterince cömert davranmaz, ona kızgınlık besler⁶⁶⁶. Kin ve intikam arzusuyla hincını almak ister. Bu duygu ve tutumlara engel olabilen kimse gerçekten çağının en üstün modellerinden olma hakkına sahiptir⁶⁶⁷. Övgü ve yergiye aynı gözle bakamayan kişiler zayıf kişilikli insanlardır⁶⁶⁸.

Övgü, yergi ve çıkarlar karşısındaki tutumlar, nefsin çıkarları tanımasından (معرفة) kaynaklanır. Nefsin tamah konusundaki bu bilgisi, kulların övgüsünün dünya hayatındaki maddi ve sosyal getirileri ve sosyal statü üstünlüğüyle ilgilidir⁶⁶⁹.

Övülmeyi itaate tercih eden, kötülenmekten hoşlanmayan, iyi davranışlarının başkaları tarafından bilinmesini isteyen kişi içinde riya taşımaktadır⁶⁷⁰. Riya ve gösteriş nefsin en kolay bulabileceği boşluktur⁶⁷¹.

İnsanı etki altına alan en önemli duygu ve tutumlardan biri olan riya ve görüntüleri çerçevesindeki inceleme ve tespitler hemen bütün eserlerinde karşımıza çıkar. Riyanın kaynağı dünya değil, nefis ve hevâdır⁶⁷². Kişinin toplum içinde çevresine bakarak hareket etmesi riyadır⁶⁷³. Riya kapsamına giren tutum ve davranışlar arasında şunlar sayılabilir: Çıkar beklediği insanların, kendi kötü fiillerine tanık olmalarından hoşlanmayıp, iyiliklerini görmesinden hoşlanma⁶⁷⁴, cimri tanınma korkusuyla, vermek istemediği halde verme⁶⁷⁵, selamlaşmada bile bazı hesaplarla hareket etme⁶⁷⁶, toplumdan kaçarak Allah'ın dostu olduğu

⁶⁶³ Nefsin bu durumunu, ona عاشقة sıfatını vererek anlatır. Bk. *Âdâbü 'n-nüfus*, 76. Kibir ve haset konusunda da bir hadis nakleder: "Kibir ve haset ateşin odunu yediği gibi iyilikleri yer." [İbn Mâce, Zühd, II, 845] Riya, kibir, haset, tamah ve gıybet gibi tutum ve davranışları bir eserinde çıkça küçük günahlar olarak değerlendirir. *Kitâbü ahkâmî 't-tevbe ve reddi mezâlimi 'l-'ibâd*, Berlin 1915/5, 8"-12" yk., 9"-10".

⁶⁶⁴ Övgü karşısında insan türlerini açıklamak için, Mutarrıf ve Ziyad b. Ebu Müslim'in sözlerinden yararlanarak avamın kalbi ve havassın kalbi ayrımlarını getirir. Mutarrıf "Nefsini küçümsemeyen hiç bir övgü duymadım." derken, Ziyad b. Müslim "Bir övgüyle karşılaşır ta şeytanın riyaya yönelmediği hiç kimse yoktur. Ancak mü'min bu durumdan dönebilir." demiştir. Muhasibî, İbn Mübarek'ten naklettiği, her iki sözün anlamını telif eden yoruma katılır. Ziyad'ın avamın, Mutarrıf'ın ise havassın kalbini tasvir ettiğini söyler. Bk. *Âdâbü 'n-nüfus*, 73.

⁶⁶⁵ *Ri'aye*, 268.

⁶⁶⁶ *Nesâih*, 188.

⁶⁶⁷ Böyle bir kişi "Zamanın imanı ve yegâne üstün insanı"dır. Bk. *Nesâih*, 192.

⁶⁶⁸ *Ri'aye*, 337.

⁶⁶⁹ *age*, 198-199.

⁶⁷⁰ *age*, 265.

⁶⁷¹ *age*, 177.

⁶⁷² *age*, 384. *Nesâih*'tekinden farklı olarak ortaya koyduğu bu görüşlerin sorulaştırılarak verilmiş olması, müridleri arasında yer alan riyayı dünyaya bağlayarak dünya nimetleriyle ilgili zühd yaşantısını uygun gören tasavvufî anlayışlara ilgi duyan müridlerini irşada yönelik hareket ettiği anlamına gelebilir.

⁶⁷³ Söz gelimi, savaşta kendisinin korkak olduğunun düşünülmesinden çekinenler, çevresine bakınarak hareket eder. Tembellikle itham olunmak istemeyen kişi nafile namaza kalkabilir. Dinî konuları bilmediği halde, ayıplanma korkusuyla, bazen de alana meylederek bilmediğini söylemekten çekinebilir. Tüm bunlar riya izi taşıyan davranışlardır. Bk. *Ri'aye*, 195-197.

⁶⁷⁴ *age*, 197-198.

⁶⁷⁵ *age*, 325-326.

⁶⁷⁶ *age*, 615-616.

vehmiyle kendini beğenmeye yol açma ihtimali olan uzlet⁶⁷⁷, ameli karşısında toplumdan saygı beklentisiyle selam vs. gibi yollarla saygı ve itibar göstermeyene karşı tavır alma⁶⁷⁸, tefekkür sırasındaki bir iç çekişle şeytanın etkisiyle gösterişe düşme⁶⁷⁹, ameli hal olarak dışa vurma ve ibadetin izlerini gösterme⁶⁸⁰, suskunluk⁶⁸¹, kendisine hafif-meşrep denmesinden korkarak ağır hareketlerde bulunma⁶⁸². Yalan açık, hile ve entrika ise en gizli riya⁶⁸³.

Riya, amelden önce, amel sırasında ya da amelden sonra beliren hatrelerle başlar⁶⁸⁴. Riyanın temelinde övülme arzusu, yerilme korkusu ve insanların elindekilere tamah etme yer alır. Bu üç sebep yalnızca övülme arzusuna indirgenebilir. Riyakâr, tenkitten korktuğu için ibadetleri zorla yapmaktadır⁶⁸⁵. Riya hayâ ile yakın olduğundan, bu iki duygu birbirine karıştırılabilir⁶⁸⁶.

Muhasibî, genel sünnî kabule uygun olarak amel sırasında riya hatrelerini nefyedip amelden sonra hatreye kapılma durumunda amelin boşa çıkmayacağını, ancak amel sırasında hatrenin kabulü halinde sevabın gideceğini, amelin kabul edilmeyeceğinden korkulacağını söylemiştir⁶⁸⁷.

Riyanın yenmenin yolu, sosyal hayatta kalbi gözeterek⁶⁸⁸ riya hatresini yok etmekten geçer⁶⁸⁹. Aksi takdirde riyanın, beden, giyim, söz ve davranışlardan başka, sosyal çevre yoluyla da dışa yansması kaçınılmazdır⁶⁹⁰. İbadet sırasında riya karşı çözüm kıyamette iyiliklere muhtaç olduğunu bilerek kalbe riya endişesini hakim kılmaktır⁶⁹¹. Riya ile mücadele etmek için, sosyal hayatta dikkatli davranarak yapılan işin farkında olmak ve belli bir niyete göre hareket etmek gerekir⁶⁹².

⁶⁷⁷ age, 556. Düşüncelerine dayanak olarak Hasan Basrî'nin ifadelerini kullanır: "Nice suf giyen vardır ki, ipek giyenlerden daha kibirlidir." age, 467.

⁶⁷⁸ age, 244-245.

⁶⁷⁹ age, 347-348.

⁶⁸⁰ age, 243.

⁶⁸¹ age, 310.

⁶⁸² age, 210.

⁶⁸³ age, 179. Muhasibî burada Vehb b. Münebbih'in riya'yı, gizliliğine işaret eden odun içindeki ateşe benzettiğini nakleder.

⁶⁸⁴ age, 241-245.

⁶⁸⁵ age, 192-194. Hatta bu tür kişiler arasında ibadeti terk etmek için تنها bir yer arayanlar da bulunabilir. Bk. 200. Muhasibî'nin riya'yı nefse bağlayan görüşleri, bu konuda, riya'yı kalbi öldüren bir hastalık kabul eden ilk zahidlerin görüşlerine uyar. İbn Mübârek, age, 42, 54, 211, 331; İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 376.

⁶⁸⁶ age, 324, 326.

⁶⁸⁷ age, 347. Verilen sayha ve âli nefes örneğinden, cezbenin dışa taşmasının göstergesi sayılan çılgılık ya da nara atmanın Muhasibî'nin yaşadığı dönemlerde de var olduğu anlaşılmaktadır.

⁶⁸⁸ age, 615-616.

⁶⁸⁹ age, 212-217.

⁶⁹⁰ Bedendeki ibadet eserini gösterme yoluyla ortaya çıkar. age, 206-207. Giyimde riya kendine zahid görünümü vermek için pejmürde kıyafetlere bürünme şeklinde belirir. Anlaşıldığı kadarıyla gerçekte zühd hayatını yaşamayan zahidlerin sayısı o dönemde hayli fazladır. age, 207-208. Hadis, hikmet ve güçlü akli delillerin nakli ve ezberi, Kur'an kıraati, dille zikri izhar etme, alçak sesle konuşma sözle riya'ya verilen örneklerdir. age, 209. Namazı uzatma, haşyet, rükûdan doğrulurken elleri kaldırma, oruç, hacc, gaza, tasadduk gibi davranışların sergilenmesi de riya sebebiyle olabilir. age, 209-210. Kişinin akraba ya da arkadaş çevresiyle riya içine girmesi de muhtemeldir. age, 206.

⁶⁹¹ age, 179.

⁶⁹² age, 615.

Topluma örnek olması için ibadeti açıktan açığa yapma, ancak iradesi güçlü olan kişilerin yapabileceği bir iştir. Kalbin kesin bir kanaati olmadan bu yola başvurulmamalıdır⁶⁹³.

Muhasibî'nin riya konusundaki ince eleyip sık dokuma tavrında, adı konulmamış bir melamet düşüncesi hissedilir⁶⁹⁴. İnsanlara nasihat ederken kinayanın kinamasından korkmayıp Allah'ın yardımını beklemeyi tavsiye etmesi de bunu gösterir⁶⁹⁵.

Toplum içinde kişiyi etkileyen kötü duygulardan olan kendini beğenme, nefis gözetlemenin sağladığı lezzet hesaptan kurtulma zannına kapılan takva önderlerinin bile kendilerini kurtaramadıkları bir hastalıktır. Bu kişiler, kendileri gibi yapmayıp Allah'ın haklarını zayi ettiklerini düşündükleri kişileri küçümseyerek kibre de düşebilirler⁶⁹⁶. Tevbeyi kendi zihni ve pratik imkânlarıyla sağladığını düşünen bir kişi, Allah'ın nimetini unutarak nefisini övme noktasına geleceğinden tevbeye yönelirken de kendini beğenme hastalığına kapılabilir⁶⁹⁷. Ümmetin *âhiri* olarak nitelenen son halkasının kendini beğenme sebebiyle helak olacağını bildiren haberlere de yer veren Muhasibî⁶⁹⁸, *âhir* ifadesinden kendi döneminde yaşayanları anlamış olabilir. Çünkü hemen her fırsatta *fime çağı* olarak değerlendirdiği döneminde riya ve kibir görüntülerinin çokça yer aldığını pek çok eserinde dile getirdiği görülür.

Kişi riyaadan kurtulmak isterken kibre de düşebilir⁶⁹⁹. Kibir, nimeti ve onun gerçek sahibi olan Allah'ı unutturan, mala düşkünlüğü güçlendiren, zikir ve şükürden uzaklaştıran bir duygudur⁷⁰⁰. Kibir devlet memuru olma⁷⁰¹, hadis ezberleme, Kur'an kıraati, zühd hayatı, ibadetler, sadaka, hacc ve gazalara katılma, bidatçılar karşısındaki mücadele⁷⁰², kılık kıyafet⁷⁰³ kibir sebebi olabilir. Nefis, kişiye nasları yanlış yorumlatarak ve gerçeklerden kaçmaya teşvik ederek onu kibre sürükleyebilir⁷⁰⁴.

Kibir öncelikle kalbi etki altına alır sonra dille ifade edilir, aldanış büyüdükçe, öfke, kızma ve üstünlüğü pekiştirmek için savunma mekanizmaları geliştirilir⁷⁰⁵. Kibirli insan, iç

⁶⁹³ *age*, 306. Ayrıca bk. *age*, 301-302.

⁶⁹⁴ Ebu'l-Alâ Afîfî de onun, emniyet bilinci ve ameller hakkında hüsn-i zannın kendini beğenmeye yol açacağı düşüncesinde melamî izler bulunduğunu, esasen melamî öğretide nefsin en büyük düşman olduğunu kaydeder. Bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1999, s. 182-183.

⁶⁹⁵ *Şerhu'l-ma'rife*, 88.

⁶⁹⁶ *Ri'aye*, 560.

⁶⁹⁷ *age*, 89-90. Burada Muhasibî'nin Dârânî geleneğinde bulunan bir görüşü dile getirdiği dikkat çeker. Hatta Dârânî, ameli kendine mal edenleri, kulu fiillerinin yaratıcısı sayan Kaderiye ile aynı kefeğe koyar. Ebu Nuaym, *age*, IX, 263. Bîşrî'l-Hâfî de kendini beğenmeyi, amelini çok görüp diğer insanları amelini azımsamak olarak tarif eder. Ebu Nuaym, *age*, VIII, 348.

⁶⁹⁸ *Ri'aye*, 398-399. Hz. Peygamber (sa) Ebu Sa'lebe'ye sosyal çürümeyi şöyle tasvir etmiştir: "İtaat olunan cimriliği, nefsin hevâsına uyulduğunu, her görüş sahibinin kendi görüşünü beğendiğini gördüğün zaman nefisini kurtarmaya bak." [Ebu Davud, Melahim, 17; Tirmizî, Tefsiru Sûre, 5; İbn Mâce, Fiten, 61]

⁶⁹⁹ *age*, 492-493.

⁷⁰⁰ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 58. Mal düşkünlüğünü ifade etmek için *قفر* kelimesini kullanır. Bu eserlerinde açık bir hüküm vermemiş olmakla birlikte, *Nesâih*'te kibrin haram olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. *Nesâih*, 111.

⁷⁰¹ Devlet memurluğunun itibarı ve yüksek geliri kibir sebebi olabilir. Nitekim, Harun Reşid sonrası dönemde bürokraside yer alan personel maaşlarının yüksekliği tarihi incelemelerden de anlaşılmaktadır. Köprülü, *age*, 158-159.

⁷⁰² *Ri'aye*, 504-505.

⁷⁰³ *A'mâlü'l-kulüb*, 108.

⁷⁰⁴ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 95.

⁷⁰⁵ *Ri'aye*, 450.

dünyasında kendisine iyi gözle bakar, kendisini üstün görür, ama kendisine üstünlük kazandıran nimetleri vereni unuttur⁷⁰⁶. İnsanları kötülük ve suçlarını bilmediğinden, kendisinden üstün gördükleri ve bazı günahları yüzünden gözünde lekeli (مهتوك) olanlar olmak üzere ikiye ayırır⁷⁰⁷. Oysa karşısındaki bir gün tevbe edeceğini düşünürse bu insanlara karşı kibrin önünü alabilir⁷⁰⁸.

Kendini üstün gören kibirli insan herkesin de kendisini kendi gözlüğüyle görmesini de arzular. Gerçekte alçalmış olan insan Allah'a muhtaç olduğunu ve değerinin düşüklüğünü bilmekten acizdir, durumunu değiştirmeyi de zaaf kabul eder⁷⁰⁹. İşte kibrin kaynağı da burada yatar, yani kişinin kendi değerini, mertebesini, derecesini bilmemesi, bu bilgiden mahrum olması kibrin temel nedenidir. Kişi böylelikle kendini toplumdan üstün görür⁷¹⁰.

Herhangi bir nimete sahip olanın, o nimetle kibre kapılmaktan korunması için nimetin Allah'tan olup, dilerse geri alabileceğini, kulun şükürle mükellef olduğunu, şükredilmezse, Allah'ın kulu o nimetten mahrum edebileceğini hesaba katması gerekir⁷¹¹. Kibir hastalığının ilacı nefsi tanımak ve Allah'a güvenmektir⁷¹².

Birbiriyle kardeş duygular olan kibirle haset, hırs şiddetinden kaynaklanır, başkasının elindeki nimetten rahatsız olma şeklinde tezahür eder. Hasede düşmenin temel sebepleri arasında açgözlülük ve mal canlısı olmak yer alır⁷¹³.

Hasedin sebebi başkasında görülen nimet olduğundan, hasetle nefsin cimriliği birbiriyle bağlantılıdır⁷¹⁴. Oysa haset, haset edilen kişinin eli altında bulunan nimetin yok olmasına sebep olmaz, sahibini de günaha sokar, kalbine hüzn verir. Hasetin en önemli sosyal tahribatlarından biri, haset edilen kişiyle diyalogdan kaçınmak ve bu diyalog kopukluğu sonunda üzüntü içinde yaşamaktır⁷¹⁵. Bununla birlikte, haset duygusunun kendisi, hasedi dışı vuran davranışla bir değildir⁷¹⁶.

İnsanı etkisi altına alan bir duygu da aldanıştır (الغرة). Muhasibî'nin aldanışla ilgili örnekleri, yaşadığı dönemdeki çeşitli kesimlerin durumlarına da ışık tutar. Söz gelimi, bazı hadisçiler çok rivayet ve ezberle⁷¹⁷, fırka adı vermemiş olmakla birlikte, Mutezile ve İmamiye ulemasından bir kısmı cedelleşme, delil getirme ve diğer dinlerin mensuplarına karşı çıkmayla⁷¹⁸, kimi zühd ve tasavvuf önderleri de nefsini gözetleyip takip altına almasından dolayı, diğer insanları küçümsemekle⁷¹⁹, yapmacık hareketlerle⁷²⁰, şöhret kazanma

⁷⁰⁶ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 62.

⁷⁰⁷ *Ri'aye*, 496-497.

⁷⁰⁸ *age*, 504-505.

⁷⁰⁹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 63.

⁷¹⁰ İfadenin aslı şöyledir: فإن جيل العبد قدره تكثر. *Ri'aye*, 450.

⁷¹¹ *age*, 430. Bu konuda biri İbn Cüreyc'e ait yorumlara göre "Yeryüzünde haksız vere büyüklemleri avelerimden uzaklaştıracağım." [A'raf 7/146] ayetinin tefsiri, Allah'ın kalplerden Kur'ân'ı anlama yeteneğini alması, Kur'ân ve kâinatı tefekkür etmeye engel olmasıdır. *age*, 449.

⁷¹² *age*, 421.

⁷¹³ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 59.

⁷¹⁴ *Ri'aye*, 590.

⁷¹⁵ *age*, 596, 598.

⁷¹⁶ *age*, 601.

⁷¹⁷ *age*, 525-526. Hadis ezberlemiş olmasıyla övünen muhaddisler arasında Muhasibî'nin hocası konumundaki kişilerin bulunma ihtimali de vardır. Muhaddislerin kendilerini öven ifadelerinin örnekleri için bk. Sandıkçı, *age*, 75, 155, 211, 248.

⁷¹⁸ *Ri'aye*, 546.

⁷¹⁹ *age*, 560. Muhasibî'nin zühd çevrelerine eleştirileri, Hasan Basrî'nin zahidler arasında aldanışın farkında olmayanların bulunduğu tespitiyle de örtüşür. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 392.

arzusuyla⁷²¹, gaza, hacc, gece ibadeti ve gündüz orucu ile⁷²², vaiz, müzekkir ve kıssacılar sufilerin ihlas, havf, zühd, tevekkül, rıza gibi konulardaki uygulamalarını haber verirken bunlardan uzak yaşamakla⁷²³ aldanış içindedir.

Muhasibî'nin aldanış içinde gördüğü bir kesim de, amel edenlerin amellerini bilip, dolayısıyla ilim ve amel arasındaki bağı koparan vaiz ve kıssacılarıdır. Üstelik bunlar kendini günahtan arî sayarak, günahları yalnızca sıradan halkın işlediği düşüncesi içindedirler⁷²⁴. Helali, haramı, hüküm ve fetva vermeyi bilmekle aldanmış fakihler de, rivayet ve hıfz ehlini küçük görürler. Dinin kendileriyle kaim olduğunu sanan bu kesimin aldanışı daha büyük bir aldanıştır⁷²⁵.

Kişi kendi kendisini yönlendirmeli, iç dünyasını kendisi biçimlendirmeli, kendini şeytanın ya da sosyal çevrenin sürüklediği yöne bırakmamalıdır. Böylece iradeye sosyal hayatta da önemli bir yer verdiği anlaşılır⁷²⁶.



⁷²⁰ *Ri'aye*, 551.

⁷²¹ *age*, 556. Muhasibî bu kesimleri tasvir ederken zahid ve sufi kelimelerini kullanmaz. Ancak, bu kelimeleri tercih etmediği için mi, yoksa yaygınlaşmadığından mı kullanmadığına karar vermek zordur. *Mekâsib* dışındaki hemen hiç bir eserinde yer almayan bu kavramların o zamanlar tam olarak yaygınlaşmamış olduğunu kabul etmek mümkün olabileceği gibi, Muhasibî'nin ahlakî bir yol olarak kabul ettiği tasavvufu belirli kavramlara hapsedmek istemediği şeklinde de algılanabilir. Birinci ihtimal kabul edilecek olursa, *Mekâsib* nüshalarının apokrif olduğunu kabul etmek gerekecektir.

⁷²² *age*, 559. Hakîm Tirmizî'de de zahid, abid ve muhlislerden çoğunun nefislerinin kölesi olduklarını ve nefisleriyle mücahedelerinin sürdüğünü söyler. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 389.

⁷²³ Muhasibî, burada açıkça zümre adı vermemekle birlikte, ifadelerinden vaizler ve kıssacıları kastettiği anlaşılmaktadır. Bk. *age*, 535-537.

⁷²⁴ *age*, 543.

⁷²⁵ *age*, 530.

⁷²⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 76.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NEFİS MUHASEBESİ VE SONUÇLARI

I. NEFSİN ALDATMASI VE İNSAN

A. Nefsin Aldatma Yolları

Temel niteliği kötülük ve olumsuzluk olan nefis, kişiye en değerli gelen varlık olması yönüyle Allah ile insan arasında bir engel¹ olduğundan, insanın düşmanıdır². O, insanı olumsuz tabiatıyla hataya sürükler³. Şeytanla işbirliği yapar, her kötülüğün kaynağıdır. İddialarında samimiyetsizdir⁴. İnsanları yoldan çıkarmakla beslendiğinden⁵, yaptığı işlere aldanmamak gerekir⁶. Çünkü nefis kişinin gaflet ve unutkanlığından yararlanmasını bilir⁷.

Nefse aldanma konusunda en tehlikeli yön, kötülüğü emreden nefsin çoğu kişiye gizli kalmasıdır⁸. Nefsin günaha karşı sevinç, ilgi ve rağbeti⁹, iyiliğe yönelme ve kötülükten uzaklaşma konusunda ise sürekli olarak erteleme (التسويف) eğiliminde olduğu unutulmamalıdır¹⁰. Bu üç yön, nefsin insanı aldatmasının temelidir. Nefsin diğer özellikleri de insanı aldatmasında etki sahibidir¹¹. Engellenmeyle karşılaştığında riya, kendini beğenme ve kibir gibi unsurları devreye sokarak sinsice kişiyi aldatma yolları arar¹².

Üstünlüğe düşkünlük nefsin aldatmasına yol açan hususlardan biridir. Çünkü üstünlük duygusu, müteselsilen makam ve riyaset sevgisi, kibir ve böbürlenme, öfke ve haset, kin, düşmanlık, hamiyet ve asabiyet doğurur. Nefis bunlara aşkıtır ve bu duygu zühde yönelenlerin kalbinde kalan ve mücadeleden aciz kaldıkları son duygudur¹³. Üstünlüğe düşkünlüğün bir göstergesi olarak övülmeyi sever, eleştirilmekten hoşlanmaz¹⁴, övgülere kapılmakla rahatlar ve yergiye de tepki gösterir¹⁵.

Sükût harama bakmama, dedikodu ve boş sözlerden kaçınma, zikir, tefekkür gibi ibadetlere karşı ilgisiz olmakla birlikte, daha ağır gelen ibadetler karşısında, tembelliğinden dolayı bunları tercih ederek rahatlama yolunu seçebilir¹⁶.

Kişiliğin olumsuz kutbunu oluşturan nefsin tam olarak ıslahı imkânsızdır. Onun ancak etkilerini kırabilmek mümkündür¹⁷. Bir insan ne kadar kendisiyle mücadele ederse etsin, nefis boyun eğmiş görünse de, kişinin boş bulunduğu durumlarda bütün fırsatçılığıyla ortaya çıkar.

¹ Şerhu'l-ma'rife, 56.

² Risâletü'l-müstersîdin, 81-82.

³ A'mâlü'l-kulûb, 93.

⁴ Şerhu'l-ma'rife, 36.

⁵ Nesâih, 122.

⁶ Şerhu'l-ma'rife, 36.

⁷ Ri'aye, 83.

⁸ Kitâbü'l-halve, 483.

⁹ Bed'ün men enâhe ilallah, 332-333.

¹⁰ Âdâbü'n-nüfûs, 66.

¹¹ Nefsin yapısı ve özellikleriyle ilgili toplu bilgi Birinci Bölüm'de Nefis başlığı altında verilmişti.

¹² Ri'aye, 384.

¹³ Âdâbü'n-nüfûs, 76-77. Nefis, kişide şöhret ya da baş olma arzusu uyandırabilir, kendini beğenme, kibir gibi duygulara, yapmacık davranışlara sevk edebilir. A'mâlü'l-kulûb, 108.

¹⁴ Ri'aye, 268.

¹⁵ Nesâih, 188, 192.

¹⁶ Ri'aye, 417.

¹⁷ age, 393, 417-418.

Kötülüğe ve çirkinliğe yakın olan tabiatı gereği, en ufak bir kendini beğenme ya da benzer durumda çıkarlara yönelmeye başlar¹⁸. Ahiret korkuları ve hüznleriyle bir an için arzu edilen çizgiye çekildiği sanılsa bile, bu özellikleri değişmez, bir boşluk bulduğunda eski durumuna dönmekten ve iyilikleri terk etmekten geri durmaz¹⁹.

Nefis kötülükleri emreden iyilikten alıkoyan, isyan olarak adlandırılabilen davranışlara cesaretlendiren, aşırılıklara yönelten, rahatlıkta azıtan, sıkıntıda çabucak ümidini yitiriveren, nimetlerin güzelliğini unutarak şükür eksik bırakan bir varlıktır²⁰. Tabiatı yalanın her çeşidine bağlanacak yapıdadır. Açgözlülüğü kişinin eğitimini engelleyebilir²¹. Bu açgözlülük asla dinmez. Onun istediğini vermek helakına sebep olur. Çünkü, herhangi bir isteğine kavuşunca başka bir şey ister, istemesi hiç bitmez²².

Nefis, insanın görüş bakımından zayıf yanını da temsil eder. Çünkü nefis, ilgi duyması gereken iyilikleri güzel görmez, kaçınması gereken kötülükleri çirkin görmez²³. Bu yüzden de kişinin amelini boşa çıkarmaya çalışır²⁴.

Nefis, gafleti kendini üstün görmeye birleşince aldanışlar da peşinden gelir. Hatalarını görmez, toplum katındaki değerini korumak için ibadetlerindeki hedef sapmasının fark etmez²⁵.

Nefis ayrıca insanı hayallere daldırıp gerçeklerden uzaklaştırarak da aldatır²⁶. Nefsin *hatre* ya da *hâtır* da denen vesvesesi ve kalbin haraplığı kişiyi nefis karşısında zayıf düşürür. Dünya emelleri zayıf kalplere bu vesveselerle pompalanır²⁷. Farz ve nafileleri terke, haram ve şüpheli şeyleri işlemeye sevk eder²⁸. İnsan tevbe sırasında bile bazı günahlara devam ettiğinin farkında olmayabilir²⁹. Üstelik günah ya da hatalarla iç içe yaşamasına rağmen, mağfiret talep ve beklentisi içinde olabilir³⁰. Buraya kadar anlatılanlar nefsin, tabiatındaki özellikleriyle aldatma yollarına verilen örneklerdir.

Nefsin insanı aldatmak için kullandığı bazı araçlar vardır. Bunlardan biri de bazı günahları gizleyebilen *hevâdır*³¹. *Hevâya* uymak da mülkün sahibini görmemekten kaynaklanan bir inanç zayıflığını gösterir³².

¹⁸ *age*, 456-457.

¹⁹ *age*, 300. Hakîm Tirmizî, nefis-i levvâmenin en önemli özelliği olarak ariflerden ancak akıllı (الأكياس) olanların fark edebileceği gizlilikteki müdahaneyi gösterir. Hakîm Tirmizî, *Bevânü'l-fark*, 83. Nefsin riya ve yapmacılığa sapmasıyla birlikte ele alınan müdahane, nefse kölelik ve şelvetin güçlenmesine yol açar. Hakîm Tirmizî, "Risâletü mekrî'n-nefs", *el-Me'hedü'l-mahtûtâtü'l-Arabîyye*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereke, c. XX, sy. 2. Kahire 1974, 131-159, s. 156.

²⁰ *Nesâih*, 181.

²¹ *Kitâbü'l-halve*, 53. *Nefsin yalana meyli* ifadesi, konunun bağlamı içerisinde gerçeklerden kaçış ve kendini kandırma şeklinde anlaşılmaya müsait görünmektedir.

²² *Şerhu'l-ma'rife*, 35-36. Ayrıca bk. *A'mâlü'l-kulûb*, 148.

²³ *Kitâbü'l-kasd*, 231.

²⁴ *Ri'aye*, 390-391.

²⁵ *age*, 622-623.

²⁶ *A'mâlü'l-kulûb*, 93, 96; *Ri'aye*, 298, 551, 559, 560.

²⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 40. Kalp katılaşması olgusu da aynı sonucu doğurur. Bk. *Ri'aye*, 61.

²⁸ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, 66.

²⁹ *Ri'aye*, 84-85.

³⁰ *A'mâlü'l-kulûb*, 97, 118.

³¹ *el-Kasd ve'r-rücû ilallah*, 234; *Ri'aye*, 83, 384. Ayrıca bk. *Nesâih*, 122.

³² *Ri'aye*, 61-62.

Şeytanın vesveseleri de nefsin aldatmasına yardım edebilir. Bu vesveselerle övülme arzusu, kendini beğenme, başkalarını küçük görme, yüksek derecelere ulaşma iddiası, hevâya uyarak hareket etme hatalarına düşülebilir³³. Riya yoluyla ibadet ve hayır yaptırırken, nasları da yanlış yorumlamasına sebep olabilir³⁴.

Nefsin tuzağına düşmede en önemli yollar duyulardır. Duyuların ve diğer organların boş ve gereksiz işlerle uğraşması kalbi etkiler³⁵. Kalbe en hızlı ulaşan mesajlar kulak yoluyla gelir³⁶. Nefse karşı organların kalbi uğraştıracak fiillerden uzak tutulması gerekir³⁷.

Maddî ve bedenî etkilerin nefse kapı araladığı düşüncesi pek çok eserinde görülür. Mesela tokluk şehveti hareketlendiren, kalbi katılaştıran, kibirlendiren, ağırlık, tembellik ve uykuya sebep olan, çok söz söylemeye teşvik eden, heybeti azaltan, hikmeti körelten, dünyayı hatırlatıp ahireti unuttururan bir unsurdur³⁸.

Nefsin günaha dönmesiyle kalbin de ona uyması söz konusu olur. Kişi günahı işlemiş olmasa bile, kalben günaha ısrarlı olduğundan Allah'a isyan etmiş sayılır. Nefisle kalp birbirine zıt olsa da kalp nefse uymuş olmaktadır³⁹.

B. İnsanların Nefis Karşısındaki Durumları

Nefsin olumsuz özellikler taşıdığını tespit eden Muhasibî'nin sülûk anlayışında dikkat çeken en önemli hususlardan biri de, nefis mertebelerine yer vermemiş olmasıdır. Ona göre, ıslahı mümkün olmayan nefsin mertebelerinden değil, ancak kendini ıslah yolunda nefis karşısındaki tavrını belirleyen insanların durumlarından söz edilebilir. Onun yaşadığı kültür ortamı, çeşitli ayetlerde yer alan nefisle ilgili ifadelerin farklı yorumlara tabi tutulmasına uygun bir zemin hazırlamış değildir.

Her ne kadar felsefî tercümeler bu dönemlerde yapılmışsa da, filozof Kindî'nin eser vermeye başladığı bu yüzyılda, felsefenin düşünce hayatında yeni yeni maya tutmaya başladığı hesaba katılmalıdır. Öte yandan zaman zaman Mani ve Mazdek rengi taşıyan isyanlarla çalkalanmaktan kurtulamayan Abbâsî devletinin başkenti Bağdat'ın, Doğu dinlerinin etkilerine ne derece açık bir merkez olduğu da tartışmaya açılmalıdır.

Muhasibî değişik eserlerinde nefis karşısındaki insan tutumlarını da farklı tasnifler içinde ele alır. Bu tasniflerin, katı bir zühd taraftarı olarak görüldüğü, vaaz üslubunun hakim olduğu eserlerinde daha basit, *Ri'aye* gibi derin tahliller içeren eserlerindeyse daha kapsamlı biçimde ele alındığı görülür⁴⁰. Onun bu konuda ikili, üçlü, beşli ve yedili tasniflerine rastlanır.

İkili tasniflerden biri alimleri, ilim ve amel çokluğuyla aldanan zayıf görüşlü alimler ve nefisle şeytanın hileleri konusunda bilgili ve kurnaz davranan uyanık alimler diye ikiye

³³ *Nesâih*, 107.

³⁴ *A'mâlü'l-kulüb*, 95.

³⁵ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 111-112.

³⁶ *age*, 122.

³⁷ *Ri'aye*, 33.

³⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 102.

³⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 297.

⁴⁰ İnsanların iyilikler karşısındaki tutumlarıyla tasnif örnekleri için bk. *Nesâih*, 62-63, 65, 90; *Bed'ün men enâbe ilallah*, 349-350; *Risâletü'l-müsterşidîn*, 99, 102-104, 130-131; *Şerhu'l-ma'rife*, 80-85; *Kitâbü'l-halve*, 452-453; *A'mâlü'l-kulüb*, 106-107; *Ri'aye*, 113-114, 269. Kalplerinde manevî hastalıklar bulunan kişilerin özellikleri için bk. *Kitâbü'l-halve*, 479.

ayırmasıdır⁴¹. Burada *alim* kelimesinin zühd ve tasavvuf önderlerini kapsayan bir anlamı kapsadığı anlaşılmaktadır.

İnsanlar nefis muhasebesi konusunda da ikiye ayrılır: Nefsini tartmak, fakat nefis aleyhinde bir delili dikkate almamak, İblis'in içine düştüğü şirktir. Nefsini tartmada aklını delil olarak kullanmaksa gerçek korku ve sakınmadır⁴². Hevânın farkında olanlar saîd, olmayanlar şakîdir⁴³. Benzer bir ayrıma *Âdâbü'n-nüfûs*'ta da rastlanır⁴⁴.

Üçlü tasniflerden biri övgü karşısındaki tutumlarla ilgilidir. Bunlar, övgüyü sevmek, istemediği halde kapılma, övgüye kapılmakla zarara uğrayacağını bilerek buna önem vermeme, övgü karşısında hoşnutsuzluk duyma ve övene öfkelenmeden oluşan beş ayrı tavidir. Övgüyü sevenler helak olur veya tevbe ederler. İstemeden kapılanlar hakkında hayır umulsa da tamamen tehlikeden kurtulmuş değildirler. Önem vermeyenler ihlase doğru yol almaktadırlar. Övgüden hoşlanmayanlarsa sızka ulaşırlar. Övene kızanlar da bu konuda hidayete ermişlerdir. Bu kişinin hedefi yergi karşısındaki tutumunu geliştirmek olmalıdır⁴⁵.

Nesâih'teki bu tasnifler, Muhasibî'nin bu eserini insanın ahlakî tavırlarını toptan değil, belli bir sıralamaya göre değiştirmeyi hedef alan bir sülûk anlayışıyla yazdığını gösterir. Önce bir durum karşısındaki tavır güçlendirilmekte, daha sonra bu durumla ilgili bir başka konuya geçilmektedir.

Amelin ertelenmesi ya da yapılması bakımından ele alındığında, bir gurup iyi ve doğruyu bildikleri halde nefsin aldatmasından kurtulamayarak ameli ertelerler. Bunların ceza görme ihtimalleri kadar affedilme ihtimalleri de vardır. İkinci gurubu fazilet sahibi insanların makamlarını arzulayan, fakat o insanların sevgisini hak etmediğini düşünerek aldanişa düşenler oluşturur. Üçüncü grupta da fazilet kazandıran işleri yapan ve gerçek kurtuluşa eren insanlar yer alır⁴⁶. Bu tasnifte, yalnızca müslüman toplumu dikkate alan iyimser bir bakış açısı göze çarpmaktadır.

Akılla ilgili eserinde de sınıflamaların akıl karşısındaki tutumlara göre olduğu görülür: Akla kesin itaat edenler, şeytan ve Yahudiler gibi beyanî aklını kullandıkları halde, kibir, inat ve dünyayı istemeleri yüzünden isyan edenler; aklını kullanmayarak eskileri taklide devam ettikleri için doğruyu görmeyenler; bir de aklını kullanan, Allah'ın büyüklüğünü düşünen, fakat bazı farzları koruyamayanlar⁴⁷. Burada guruplar dörde çıkmıştır.

Muhasibî, insanların Allah'ın hakları konusundaki titizliklerine göre sınıflamasını yaparken, onları kalplere gelen hatrelere karşı tutumlarına göre de bir sınıflandırmaya tabi tutar⁴⁸. Bu konuda yaptığı en belirgin ayrımlardan biri üçlü tasniftir. Buna göre; 1- En güçlü insanlar, Allah'ın bütün haklarına itikaddan sonra, hatarât sırasında kalbe doğan her hatre için Kitap ve Sünnet'i delil kılmadan uymayı kabul etmeyenlerdir. 2- Bazen sünnete çağırıldığını sanarak bidata götüren bir hatreyi kabul edebilenler, iyilik sanarak kötülüğe yönelebilirler ve bu yolda diğer insanlara da çağrıda bulunabilirler. 3- Bütünüyle bid'at olan bir hatreyi sünnet sananlar ise hem sünnet ve hem de bidat ehlinde bulunabilmektedir.

Ri'aye'de dikkat çeken üç tasniften biri hatreler karşısındaki tutumlara göredir. Hatreler karşısında en güçlü insanlar, her hatre karşısında Kitap ve sünneti delil kılarlar.

⁴¹ *Nesâih*, 205-206.

⁴² *Şerhu'l-ma'rife*, 83.

⁴³ *Kitâbü'l-halve*, 452.

⁴⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 58, 84.

⁴⁵ *Nesâih*, 193-194.

⁴⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 77-78. Benzer bir sınıflama için bk. *age*, 80-81.

⁴⁷ *Ma'iyetü'l-akl*, 215-217.

⁴⁸ *Ri'aye*, 144-145.

Hatreleri birbirine karıştıran insanlar arasındaysa, Mutezile gibi mezhep temsilcileri yanında, hadisçiler ve sufi ve zahidler de yer alabilmektedir. Bir de Cebriye gibi bütünüyle bidat olan bir hatreyi sünnet sayanlar da çıkabilmektedir⁴⁹.

Muhasibî insanları Allah'ın haklarına uyma konusundaki tutumlarına göre de ayırır. Buna göre yedi gurup insan vardır:

1- Hatreler geldilği anda, sebep, illet, vakit ve iradeleriyle gereğini yapanlar. 2- Hatreler geldiğinde kalbi gaflete düşen, fakat bu fikirler kalbinde yer etmeyip davranışlara yansımadan önce toparlanabilen kişiler. 3- Hatreler geldiğinde kalben bu fikirlere inanıncaya kadar riayet ve murakabeden uzak kalanlar. Bunlar kibir, haset, somurtkanlık, kötü zan, bidatçılık gibi işleri kalben kabul ederler, sonra kendilerine gelerek pişman olur, tevbe ederler. 4- Allah'ın hoşlanmadığı işler kalpte yerleşene kadar murakabe ve gereği gibi azmetmekten gafil olanlar, pişmanlık ve tevbe sonucu bu duygulardan kurtulurlar.

5- Murakabe ve takvadan gafil olarak kalbe yerleşen kötü düşünceleri uygulamaya koyan, fakat, tamamlamadan uyananlar, o işi yapmaktan korkarlar. 6- Fiili tamamlayıncaya kadar murakabeden gafil olanlar, işin sonunda pişman olup tevbe ederek günahı ısrardan kaçınırlar. 7- Günahı fiile dökenler de bazılarında korkarak vazgeçerler, ancak bazılarında devam ederler. Nefisleri tevbe konusunda ciddi davranmaz⁵⁰.

Günahı ısrarlı olan üç zümreyle bu tasnif ona tamamlanır:

1- Nefis ve şeytanın bıkınlık vermesinden dolayı, günah işleyip tevbeyi arzuladığı halde hakkını vermeyenler ağlarlar, tefekkür ve zikir meclislerinde bulunurlar. 2- Ölene kadar günaha devam etmek istemedikleri halde, tevbeyi geciktirerek zaman tayin edenler, Allah'tan kendilerini kurtaracak bir güç (النقطة) isterler. 3- Büyük günahları işlediklerinden dolayı bazı günahları iyilik bile sanabilen, günahı zevk alan kör, cahil ve itaatsiz kişiler müslümanların en kötüleridir⁵¹.

Böylesi iyimser görünen bir yaklaşımın siyasî ve sosyal gelişmelerden ne kadar etkilendiğini tespit etmek zor olmakla birlikte, *Nesâih*'ten farklı olarak sergilediği bu yaklaşım, müslüman bir toplumun genel portresini yansıtır. Bu portrenin en azından sırası geldikçe vurgulanmaya çalışılan yaşantıda dini esas kaynaktan almaktan uzaklaşma olgusuyla ilgili tespitler taşıdığı da açıktır.

Bütün bu tasniflerden çıkan en önemli sonuçlardan biri de Kur'an'da lafzî dayanağı bulunmasına rağmen, Muhasibî'nin *nefs-i mutmeinne*⁵², *nefs-i raziye*, *nefs-i merziye*⁵³, *nefs-i mülhime*⁵⁴, hatta *nefs-i levvâme*⁵⁵ kavramlarını kullanmamış olmasıdır. Hele hele itmi'nan

⁴⁹ age, 106-107.

⁵⁰ age, 144-146.

⁵¹ age, 148-149.

⁵² Fecr 89/27. Âyetin ilk tefsirlerdeki yorumu, kişisel özellikler doğrultusundadır. İlk tefsirlerin çoğu bu ayete yer vermemiştir. Allah'ın dediğini tasdik eden, mümkün mü'min yorumu için bk. İbn Abbas, age, 532; Hasan Basrî, age, II, 418 vd.; İbn Hemâm, age, II, 372; Taberî, age, XV, cüz 30, 190-191. İmanla itmi'nana ermiş kişi yorumu için bk. Mücâhid, age, 728; Zeccâc, age, 324. Zemahşerî de mü'minin korkmayan ve hüzünlenmeyen nefsi şeklinde yorumlanmıştır. Bk. Zemahşerî, age, IV, 254.

⁵³ Fecr 89/28. Bu ayetle ilgili yorumlar da geç dönemlere aittir. Kendisine gelene razı, kendisinden de razı olunmuş, arınmış şeklindeki yoruma dördüncü/onuncu yüzyılda rastlanır. Bk. Zeccâc, age, V, 325.

⁵⁴ Şems 91/8. Bir nefis türü olarak *nefs-i mülhime* yorumu da ilk tefsirlerde yer almaz. Genellikle Allah'ın insanlara iyi ve kötü yolu gösterdiği şeklinde yorumlanmıştır. Bk. İbn Abbas, age, 534; Hasan Basrî, age, II, 423; Mücâhid, age, 732; İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'ân*, 529; Zeccâc, age, V, 332; Taberî, age, XV, cüz 30, 210.

⁵⁵ Kıyâme 75/2. İlk tefsirlerin çoğu bu ayet üzerinde de yoruma gitmemiştir. İbn Abbas'ın kötülenmiş yorumu için bk. İbn Abbas, age, 508; Taberî, age, XIV, cüz 29, s. 174. Katâde'nin de-fâcir nefis olarak

kelimesiyle nefsi yan yana getirmek şöyle dursun, asla güvenilmemesi gereğini sıkı sıkıya tenbihlerken de itnî'nan ya da tuma'ninenin nefiste sabit olamayacağını altını çizerek⁵⁶. Nefsin engellerinin azaldığı üstün durumlar için bile sürekli bir makamın varlığını dile getirmekten sakındığı görülür⁵⁷. Onun nefis olarak ağırlık verdiği tek varlık *nefs-i emmâre*dir⁵⁸. Dönemindeki diğer sufilerde de benzer bir tavır gözlenir⁵⁹. Bu bakış açısı, dönemin siyasî ve sosyal şartları, naslardaki yoruma açık ifadeler ve nasların o dönemlerdeki yorumlanış şekilleriyle ilgili olmalıdır⁶⁰.

Muhasibî'den sonraki nesilde yer alan sufiler nefsin değil kalbin makamlarından söz etmeyi tercih etmişlerdir⁶¹. Bu tercih, onların da nefsi tek özellikte kabul ettiklerini gösterir. Ancak, mertebelendirmenin yokluğuna rağmen, nefsin tabiatının değişebileceği kanaati Muhasibî'den sonraki nesilde yavaş yavaş boy göstermeye başlamıştır⁶².

Nefsin mertebelendirilmesine ilişkin kavramlar tasavvufa bir sonraki yüzyılda girmiştir. İlk temsilcilerinden biri de Hakîm Tirmizî'dir. Tirmizî'nin nefis mertebelerini şöyle sınıflandırdığı görülür: *Nefs-i emmâre*, *nefs-i mülhime*, *nefs-i levvâme*, *nefs-i mutmeinne*⁶³.

yorumladığı nakledilir. Taberî, a. yer. Hasan Basrî, mü'minin yaptıklarından, konuştuklarından ve vediklerinden dolayı kendisini sürekli hesaba çektiğini, fâcirin ise kendisini kınamadan dilediğini yaptığını söyleyerek bir yorum getirir. Hasan Basrî, *age*, II, 377; İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 396. Bazı müellifler ise kendini kınamanın ahirette gerçekleşeceği yorumunda bulunmuşlardır. Kınamanın ahirette olacağı yorumları için bk. İbn Kuteybe, *age*, 499; Zeccâc, *age*, V, 251; Zemahşerî, *age*, 190; Taberî, *age*, XIV, cüz 29, s. 173-174. Taberî, Hasan'ın yeminin nefse değil, kıyamete yapıldığı yorumunu da nakleder ve buna katılmadığını, gerçekte yeminin her ikisini de kapsadığını belirtir.

⁵⁶ *Ri'aye*, 90, 297.

⁵⁷ Zühd kitaplarına geçmiş sözleri naklederek Allah'ın "*sabvesi -şehvete eğilimi- olmayan genci sev*"diğini [İbn Mübarek, *age*, 118], şehvetin âriz olamayacağını söylerken *nefs-i mutmeinne* kavramını kullanmaz. *age*, 63-64.

⁵⁸ Klasik tefsirlerde *nefs-i emmâre* lafzıyla ilgili bir yoruma da rastlanmaz. Daha çok peygamberin bile nefsinin tezkiye etmekten kaçındığının altı çizilir. Bk. Hasan Basrî, *age*, II, 39; Taberî, *age*, VIII, cüz 13, s. 1-3; Zemahşerî, *age*, II, 327. Taberî, Hz. Yusuf'un (as) durumunun tartışmalı olduğunu da belirtir.

⁵⁹ Serî Sakatî de nefse galip olmayı en büyük güç olarak tarif eder. Ebu Nuaym, *age*, X, 124.

⁶⁰ Mü'minin nefsinin tenzih eden yaklaşımları bir yana bırakılacak olursa. Sahabe'den itibaren nefsin olumsuz anlamda ele alınma eğilimi olduğu görülür. İbn Mübarek, *age*, 28, 158; İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, I, 259, 270. Bu olumsuz yaklaşım zühd döneminde de sürdürülmüştür. İbn Hanbel, *age*, II, 435, 452. İlk tasavvufî anlayışlar da bu eğilim içinde şekillenmişlerdir. Hakîm Tirmizî, *Bevânü'l-Fark*, 40; Gazalî, *İhyâü ulûmî'd-din*, III, 5. Tüm olumsuzluğuna rağmen, nefsin Allah'a götüren binek olduğunun altını çizen Ömer b. Abdülaziz gibi zahidler de vardır. İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 413.

⁶¹ Örnek için bk. Ebu Hüseyin en-Nûrî, *age*, 352. Açıklaması Makam başlığı altında geçmiştir.

⁶² Bu düşünce belli belirsiz olarak Cüneyd'in sözlerinde hissedilir. Cüneyd, nefsin iyilikle ünsiyet edip de ahlakının değişmesiyle şeytanın rahat bırakmayacağını söyler. Ancak burada Cüneyd'in nefis kelimesini kişi anlamında kullanmış olma ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır. Ebu Nuaym, *age*, X, 272. Muhasibî'nin talebesi içinde mütalaa edilebilecek olan Ebu Said Harraz, Muhasibî'den farklı olarak kulun ahlakının güzelleşmesini tabiatının değişmesine bağlayarak, aklın böylelikle güçlenebileceğini hevâdan nefretin başlayacağını, sıdk ve ahlakın tabiat haline geleceğini, şeytanın hilesinin zayıflayacağını, batıl çağrılara uyma zaafının ortadan kalkacağını, hevânın ölüp nefsin boyun eğeceğini belirtir. Harraz, *age*, 76. Bu görüş Muhasibî'nin, kişilikteki olumsuzlukların değiştirilebileceğini savunan görüşünün Harraz'da aldığı şekil olarak değerlendirilebilir. Nitekim Harraz'ın fenâ ve beka hakkında ilk söz söyleyenlerden olduğu kaydedilmektedir. Fenâ ile olumsuzlukların nefsi arasındaki irtibat Mücadele başlığı altında ele alınacaktır.

⁶³ Hakîm Tirmizî, *Bevânü'l-fark*, 80-82. Tirmizî burada iman, tevhid ve marifet nurlarını dağlara benzeterek İslâm'ın *sadrda*, iman'ın *kalpte*, marifetin *fuadda*, tevhidin *lubbde* bulunduğunu söyler. Her dağın başında bir kuş vardır. Sadr dağının kuşu *nefs-i emmâre*, kalp dağının kuşu *nefs-i mülhime*, fuad dağının kuşu *nefs-i levvâme*, lubb dağının kuşu da *nefs-i mutmeinne*dir. s. 80. Nefs-i emmârenin uçuşu şirk, şekk, nifak vb. vadilerinde olur. Ancak Allah, evliyasına rahmet ederek onları hıfzeder. Bu görüşün delili olarak Yusuf 53/12 ayetini verir. Nefs-i mülhimenin uçuşu bazen takva bazen fücür vadilerinde

Ancak bunların hepsi de ayrı ayrı değil, tek bir nefistir⁶⁴. Bu sıralamanın daha sonra gelişen gelenekteki sıralamadan farklı olduğu dikkat çekerek⁶⁵.

Vefat tarihleri arasında yaklaşık seksen sene bulunan iki büyük mutasavvıf arasındaki bu farklılık, nefsin mahiyetine bakıştaki farklılıktan kaynaklanmış olmalıdır. Hatta Hâkîm Tirmizî'nin nefisle ilgili görüşleriyle hatm-i velayet görüşü arasında bir irtibat olduğu düşünülebilir. Çünkü velinin on özelliğini saydıktan sonra, bu özelliklere sahip olan kişinin, nefsinden ve her şeyden uzaklaşarak akıldan çok daha güçlü olan Allah'ın kabzasında olacağını söylemektedir. Burada Muhasibî'nin kullanmadığı hadisler de devreye girer⁶⁶.

Şehvetlerin yok olacağını ileri süren Amr b. Osman Mekki'den⁶⁷ başka Hâkîm Tirmizî'ye göre, Allah'ın kula yardımcı olmasıyla nefsindeki şehvetlerin aslı olan izzet erir, kişi de bir daha düşmemek üzere şehvetlerden kurtulur. Sonuçta söz ve ibarelerin tarif edemeyeceği derecede emin hale gelir. Bu nokta, akıl ve kalplerin son noktasıdır⁶⁸. Burada

olur. Bu konuda Şems 91/8 ayetini delil getirir. Marifet dağının kuşu nefs-i levvâmedir. Bazen Allah'ın kerametlerine nazar, yükseliş, fazilet, iftihar ve Allah'ın nimetiyle sevinç, bazen de iftihar, tevazu, nefsi alçaltma, zül, meskenet ve ihtiyacı görme vadilerinde uçar. Sahibi bu halleri levmeder. Lübb dağının kuşu nefs-i mutmeinnenin uçuşu rıza, haya, tevhide karar, Allah'ın zikrinden lezzet alma vadilerindedir. Buna delil getirdiği ayet de Vakıa 56/89. ayetidir. *age*, 80-82. Bu nefislerin özelliklerini de ayrıntılı olarak açıklar. Bk. *age*, 83 vd. Nefsin itimi'nani ve nefs-i mutmeinne ayeti için bk. a. mlf, *Kitâbü'r-rivâze*, 41 vd.; *Kitâbü edebî'n-nefs*, 140.

⁶⁴ Tirmizî, *age*, 82.

⁶⁵ Ancak Tirmizî aynı eserinde üçlü bir tasnife de yer vererek *nefs-i mülhimeyi* devre dışı bırakır. Tirmizî, *age*, 82-83. Nefs-i mutmeinneye *nefs-i siddik* de demiştir. Bu ayrımın ele alındığı meşhur klasiklerin ilki *Kütü'l-kulûb*'dur. Mekki konuyu tevbe-i nasuhla ilgili olarak işlemiştir. Bk. *age*, II, 203-205. Yalnız Mekki, *nefs-i levvâme* ile *nefs-i emmâre* arasına kişiyi tevbesinden çıkarma ihtimali bulunan *nefs-i müsevvile* dediği bir kategori daha eklemiştir. Bk. *age*, II, 205. Ayrıca bk. Gazâlî, *İhyâ ulûmî'd-dîn*, III, 5. Nefsin üç mertebede ele alınması Necmeddin Kübrâ'da da rastlanan bir durumdur. Ancak o, nefs-i levvâmeyi akıl, nefs-i mutmeinneyi de kalp olarak adlandırır. Bk. Necmeddin Kübrâ, *Usûl-i aşere Risale ile'l-hâim fevâihü'l-cemâl: Tasavvufî Hayat*, trc. Mustafa Kara, İstanbul 1980, 86-87, 110-111. İbn Kayyım'ın konuyu ele alırken, tüm bu nefis türlerinin bir nefis mi yoksa üç ayrı nefis mi olduklarını sorması, bu sınıflamayı daha sonraki selef ulemasının da kabul etmiş olduğunun dikkate değer bir örneğidir. İbn Kayyım, *Kitâbü'r-rûh*, 226, 235 vd; Aynî, *agm.*, 51. İbn Kayyım nefsin tek olduğunu savunur. Buna göre Allah, insanı Nefs-i emmare ve nefs-i levvame ile sınar, nefs-i mutmeinnede ise yardımıda bulunur. Aslında nefis tektir, ama bunlardan herhangi birine dönüşerek olgunluğa ve kurtuluşa yol alır. İbn Kayyım eserinin bu bölümünde mürekkebinin nefsin cisim olmadığını ispat yolunda harcamış gözüktüyor. Fahreddin Râzî de nefsin tek olduğu kanatindedir ve görme, işitme, koku ve tad alma, dokunma özelliği gibi duyularla, hayal etme, düşünme, hatırlama, bedeni yönetime ve ıslah etme gibi insani fiillerin nefis tarafından icra edildiğini kabul etmektedir. Râzî, *en-Nefs ve'r-ruh*, 29.

⁶⁶ Bu hadislerin bir örneği şudur: "Kulum bana ancak farz kıldığım ibadetlerle yaklaşır. Bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder ki ben onu seveyim. Onu sevdiğim zaman da kulağı, gözü, dili, eli, ayağı ve gönlü olurum. Benimle duyar, benimle görür, benimle konuşur, benimle yürür, benimle düşünür, benimle tutar." [Buhârî, *Tevhid*, 15; Müslim, *Tevbe*, 1; Tirmizî, *Dua*, 131; İbn Mâce, *Edeb*, 58; *Müsned*, II, 29, 413, 480, 486, III, 40, 122, 128; 130; V, 256, 509, 524, 535] bk. Hâkîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 331-332. Allah'ın kuluna muhabbetinden dolayı ona kalbinden konuşacağı ve onu teyit edeceği düşüncesi Tirmizî'de yer almaktadır. Hâkîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 347. Hadis Tirmizî'den önce Cüneyd tarafından da kullanılmıştır. Ancak Cüneyd, hadisin teşbih ve hulûle yaklaştığını düşündüğü yorumlarına iltifat etmemiş, konuyu Allah'ın tevfiğ ve hidayeti olarak anlamayı tercih etmiştir. Bk. Cüneyd, *age*, 232-233 (metinde 36-37).

⁶⁷ Ebu Nuaym, *age*, X, 295.

⁶⁸ Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 333-334. Böyle bir kimse uykuda bile Allah'ın kabzasındadır. *age*, 373. Hâkîm Tirmizî, peygamberlerin hatalarının vahiyle düzeltildiğinden hareketle *muhaddes* ifadesini de kullanarak görüşünü bir hadisle destekler. Bu hadislerden biri de "Her ümmette peygamber olmadıği halde kendisiyle konuşulan bir topluluk vardır. Benim ümmetimin içinde de Ömer onlardan biridir." [Buhârî, *Ashâblü'n-nebî*, 6, *Enbiya*, 4; Müslim, *Fezâilü's-sahabe*, 23; Tirmizî, *Menâkıb*, 17; İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 55] Hâkîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 356-357. Tirmizî'nin üzerinde durduğu bir topluluk da Allah'ın

Muhasibî'nin olumsuz karakter olarak kabul ettiği *emm* kelimesinin, Tirmizî'de olumlu bir anlama büründüğü de dikkat çeker.

Muhasibî, nefisle ilgili olarak kullanılan *tezkiye* ifadesini temize çıkarma anlamında kullanmış ve bundan kaçınmak gerektiğini vurgulamıştır⁶⁹. Tezkiye, kişinin kendi hevâsına göre konuşup hareket edenleri muhlis sayma olarak da ortaya çıkabilir⁷⁰. Muhasibî'nin bu tutumu, kelimenin o dönemindeki kullanım alanına uygundur⁷¹. Zira *tezkiye* kelimesinin tefsirlerdeki yorumları, iradî olarak nefsin temizlenmesinden öte bir açıklama içermez⁷².

Muhasibî'nin nefsi uslanmaz bir varlık kabul etmesine rağmen, Tirmizî'nin *mutmeinne* gibi bir makama çıkabileceği düşüncesiyle ıslahını mümkün görmesi, tasavvufî düşüncede nefisle ilgili görüşler konusunda bir kırılma noktası olarak göze çarpar. Muhasibî insanları nefis karşısındaki tutumlarına göre sınıflarken, Tirmizî mertebeler görüşünün temelini atmış görünmektedir⁷³.

Muhasibî'nin nefsi uslanmaz kabul ederek, nefs-i emmâre dışındaki bir kavrama yer vermemiş olması, zühde dayalı bir yaşantıdan ahlakî tavırların kişiliğe yerleşmesi şeklinde tezahür eden tasavvufî anlayışa geçiş aşamasında yaşamış olan bir sufinin, dönemindeki

nefislerinin kötülüğünden azat ettiğini söylediği meczublardır. Bk. *age*, 360 vd., 409. Yine Tirmizî, velilerin nefsine doğan olumsuz bir duygu ve düşünce olmadığı kanaatinde. Bk. *age*, 365. Böyle bir kul, ilham almaya başlar ve Allah'ın müjdesini almaya hazırdır. Bk. *age*, 390 vd. Gayb kapısının kendisine açıldığı şeyhlerinden biri olarak Yahya b. Muaz'ı gösterir. Bk. *age*, 403.

⁶⁹ Ancak saflaştırmayı anlatmak için *tezkiye* kelimesini tercih etmemiştir. O, bu kelimeyi daha çok *kendini temize çıkarma* anlamında olumsuz bir durumu ortaya koymak için kullanır. Bk. *Nesâih*, 107, 208; *Kitâbü'l-murakabe ve'l-muhasebe*, Chester Beatty 4893, 4^o. Bu yorumun dayanağını "Nefislerinizi tezkiye etmeyiniz." [Necm 53/32] ayetini, İbn Mesud, İbn Cüreyc, Mutarrıf ve Zeyd b. Eslemî'nin ayete getirdiği yorumlar çerçevesinde değerlendirir. *Ri'aye*, 399-400. Antakî de tezkiye kelimesini olumsuz anlamda alarak tezkiyenin nefsin ayıplarını tanıma konusunda kalpte körlüğe yol açacağını belirtmiştir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 292. Sehl-i Tüsterî de nefsin tezkiye etmenin ancak kendi hali hakkında bilgi sahibi olmayan müddeilerin işi olduğunu söylemiştir. Bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 199. Bu sözün bir benzeri Muhasibî'nin bir eserinde de görülür. Muhasibî, *Kitâbü'n-nasiha li'l-tâlibin ve'l-farkı heyne ehli't-tahkik ve'l-müddein*, 32^b. Ancak az da olsa, ihlasın nefsi tezkiye ettiği ifadesine rastlanabilmektedir. *Âdâbü'n-nüfûs*, 42; *el-Kasd ve'r-rücû ilallah*, 260. Tezkiye yerine tasfiye kelimesini kullandığı da olur. *Âdâbü'n-nüfûs*, 144.

⁷⁰ *Nesâih*, 208. Ferahidî, kelimeyi temizleme, artma ve büyüme olarak almış. İbn Düreyd ise sadece artma anlamını vermiştir. Krş. Ferahidî, *age*, V, 354; İbn Düreyd, *age*, II, 825. Daha sonra övgü anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bk. İbn Manzûr, *age*, VI, 64-65. Mecaz kullanımları da vardır. Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 273.

⁷¹ Hârice b. Zeyd b. Sâbit'in rivayetine göre Osman b. Maz'un'un vefatında, onu cennetlik olarak gören Ümmü'l-Alâ, Hazret-i Peygamber'in (sa) bu konuda garanti verilemeyeceğine dair uyarısından sonra, hiç kimseyi bir daha temize çıkarmayacağını belirtmek için "*Lâ üzekki ba'dehu ehadâ*" ifadesini kullanmıştır. İbn Mübârek, *age*, 237-238. Terbiye anlamında nefsin tezkiyesiyle ilgili zühd çevrelerindeki dikkate değer yaklaşımlardan biri, şöyle dua ettiği nakledilen Hasan Basrî'ye aittir: "*Allah'ım! Nefsime takvâ ver ve onu temizle (تَكْوَى)!* Sen nefsi temizleyenlerin en hayırlısın. Zira onun velisi ve mevlâsı sensin." İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 404.

⁷² Nefsin temizlenmesi yorumları için bk. İbn Abbas, *age*, 534; Hasan Basrî, *age*, II, 424; İbn Kuteybe, *Tefsîrû garîbî'l-Kur'an*, 530; Taberî, *age*, XV, 30. cüz, s. 211 vd. Taberî, İbn Abbas, İkrime. Katâde, İbn Zeyd, Saïd b. Cübeyr ve Mücâhid'in görüşlerinin aynı olduğunu gösterir. Ayeti, Allah'ın nefsini yemizlediği kişi olarak yorumlayan Zeccâc, kendi dönemindeki müfessirler arasında yalnız kalıyor görünmektedir. Bk. Zeccâc, *age*, V, 332. Tefsirler, kelimenin olumsuz anlamına da temas ederek nefsin temize çıkarılmasının Kur'an'da yerildiğine dikkat çekerler. Bk. Hasan Basrî, *age*, I, 283; Mücâhid, *age*, 283; Ferra', *age*, 121; İbn Hemmâm, *age*, I, 164; Zeccâc, *age*, VI, 60; Zemahşerî, *age*, I, 533.

⁷³ Oysa Tirmizî'nin özellikle nefsin mertebeleri ve denetlenmesiyle ilgili görüşlerinde Hasan Basrî, Muhasibî ve Cüneyd'in ahlakî anlayışlarından etkilendiği de ileri sürülmüştür. Fazlû'r-Rahman, "İslam". *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, I-XVI, VII, 303-322, s. 313.

olumsuzlukları açıklamak için, bireyin iç dünyasına naslar, kendisini önceleyen gelenek ve şahsî tecrübeleri ışığında izah getirme çabası olarak anlaşılabilir⁷⁴.



⁷⁴ Nitekim Sehl-i Tüsterî'nin sözü de nefis anlayışlarıyla çağın şartları arasındaki bağı kurmaya yardımcı olmaktadır: "Öyle bir zamanda yaşıyoruz ki, hiç kimse nefisini açlık, sabır ve cehdle boğazlamadan kurtuluşa eremez." Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 209.

II. MUHASEBE VE MÜCAHEDE

Muhasibî, tasavvufî eğitimde ilim, marifet ve irade başta olmak üzere başka kavramları da ele alır. Muhasibî'nin düşüncesine hakim olan, ilim, marifet ve iradenin, eğitimin başından sonuna kadar kişiye eşlik etmesi gerektiği düşüncesinin altını çizmek gerekir. İnsanın eğitimi, içinin yani, niyetlerinin düzeltilmesi (تصحيح السر) demektir⁷⁵. O, manevî eğitimin nefisten başlaması gerektiğini anlatan bir şiire de yer vermiştir⁷⁶.

Zühd, rıza ve tevekkül gibi hususların tam olarak gerçekleştirilebilmesi için, bu konunun önderlerine başvurulması gereğine temas etmesi⁷⁷, eğitimin sosyal boyutuna işaret ettiği kadar, ahlakî tutum ve davranışların bir mürşid yardımıyla düzeltilebileceğini kabûl etmiş görünmesi yönüyle de ilgi çekicidir.

Muhasibî'nin tasavvufî eğitimle ilgili olarak ele aldığı kavramlar iki grupta toplanabilir; muhasebe ve mücahede. Bu iki kavramı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmamakla birlikte, muhasebe sürecin doğrudan gözlenemeyen başlangıcını ve niyetlerini, mücahede ise gözlenebilir fiilleri ifade eder görünmektedir. Bu kavramların altında bazı yan kavramlar da yer alır. Yan kavramların da alt kavramları vardır. Burada yan kavramlar başlıklara halinde incelenecek, alt kavramlar ise, ilgili görüldüğü yan kavramın altında ele alınacaktır.

A. Muhasebeyle İlgili Kavramlar

1. Teyakkuz

Muhasebenin temel esaslarından biri de farkında oluş, uyanıklık anlamındaki teyakkuz (التيقظ) kavramıdır. Hata ve gafletin zıddı⁷⁸, nefsin hevâsının hilafına dönmenin yoludur. Kulu yakine götüren teyakkuz, gafletten kurtuluş yolu ve iyiliğin başıdır⁷⁹. Kul, içinde beliren her türlü olumsuz duygu karşısında uyanık bulunmalıdır⁸⁰. Her kötülüğün başında gaflet, her iyiliğin başında da teyakkuz vardır⁸¹.

Teyakkuz başlayıp biten bir olgu değildir. İnsan sürekli uyanık bulunmalıdır. Nefsine ve ameline ihtimam, teyakkuzla gafleti gidermeye yardım eder⁸². Teyakkuz ariflerin temel

⁷⁵ *Âdâbü'n-nüfûs*, 89.

⁷⁶ *A'mâlü'l-kulûb*, 134. Burada, gerekli görmediğinden dolayı zikretmemiş olsa da, konuyla ilgili pek çok hadis bulunduğunu söyleyerek, sülûk esaslarını Sünnet'e dayandırdığına işaret eder. Şiire yer vermesi de, o dönemde yaygınlaşan *zühdiyyât* türünden etkilendiğini gösterir.

⁷⁷ *Ri'âye*, 107.

⁷⁸ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 337; *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁷⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 35, 85-87.

⁸⁰ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 342.

⁸¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 85. Bu terim sonraki yüzyıllarda *Menâzil* müellifi Abdullah Herevî (ö. 481/1088) tarafından *yakaza* şekliyle kullanılarak makamların başına yerleştirilmiştir. Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed el-Ensari el-Herevî, *Menâzilü's-sâirin ile'l-Hakki azze şe'nüh*, Kahire 1966. s. 6. Burada gaflet uykusundan uyanış şeklinde tanımlanır. Yakaza, Allah'ın kalpte bulunan vaizi, ruhun uyanışı şeklinde de anlaşılmıştır. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 576-577. Ankaravî de gafletten uyanış, ne halde olduğunu anlama, gerekeni yapma ve kalp gözünün açık olması anlamlarında kullanmıştır. Bk. Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, 141'den Erhan Yetik, *İsmail Ankaravî, Hayatı, Eserleri*, İstanbul 1992. s. 184.

⁸² *Âdâbü'n-nüfûs*, 58.

özelliğidir⁸³. Nefis terbiyesinin başından itibaren tüm aşamalarında yer alması gereken bu uyanıklık durumu, hatrenin ortaya çıkması sırasında da önemli bir işlev görür⁸⁴. Nefis karşısındaki tavırlar teyakkuzun erken ya da geç elde edilmesine göre belirlenir⁸⁵.

Kendini kontrolün temel taşlarından biri olan uyanıklık⁸⁶, çeşitli yollarla mutlaka gerçekleştirilmesi gereken bir haldir⁸⁷. Nefsin verdiği sözler de bu kapsama girer⁸⁸. Bir uyanıklık durumu olarak ölümün yakınlığının farkında oluş da insanı düşünmeye sevk eder⁸⁹. Allah'ın gözünden düşmekten sakınmanın (الخذر) kişiyi uyanık tutması, korkunun uyanıklığın sebebi olması anlamına gelir⁹⁰. Nitekim havf ve recâ da teyakkuzun şartıdır⁹¹. Öte yandan, teyakkuz gafleti giderdiği için korkunun da temelini oluşturur: Fikir korkuya, zikir fikre, teyakkuz da zikre götürür⁹². Teyakkuza havf ve recâ da eşlik etmelidir⁹³.

Nefsin günaha karşı sevinç ve ilgisini hatırlamak için de teyakkuz şarttır⁹⁴. Teyakkuz, sakınma, endişe ve hatırlamayı kolaylaştırır, davranışlara yön veren tutumların anlaşılmasına yardımcı olur⁹⁵. Teyakkuzdan gafil olmamak aklın da göstergesidir. Nefsin zararına bile olsa, ona engel olmak için tekellüfle nefsin lezzetlerini terk etmeyi ileri sürmesi de⁹⁶, teyakkuzu iradî olarak ele aldığını gösterir.

Gafleti yenip teyakkuza ulaşabilmenin üç yolu vardır: İhlaslı dua, istediği şeyi isteyenlerle dostluk ve istediği şeyi istemeyenlerle dostluğu kesmek⁹⁷. Burada Muhasibî, uyanıklığı sağlam bir niyete ve sosyal çevreyi değiştirmeye bağlamış görünür. Böylelikle farkına varılan bir sosyal psikoloji kuralıyla, tasavvuf ve tarikat guruplaşmalarının vazgeçilmez esaslarından birinin altı çizilmektedir.

Öte yandan, bir şeyin hakim olması, meşgul etmesi ya da unutturması karşısında, teyakkuza nefis muhasebesinin en düşük tavrı rolü biçtiği de görülür. Buna göre en yüksek tavır nisyanıdır⁹⁸. Burada kast edilen günahın akla gelmemesi ve işlenmemesi olmalıdır. Dolayısıyla muhasebenin başında uyanık olmak, sonunda ise hata işlemenin akla bile gelmemesi gerekir.

Ancak Muhasibî'nin çoğu eserinde bu görüşe rastlanmaz. Onun daha çok vurgu yaptığı husus, sülûkun başından sonuna kadar sürekli bir bilinç durumudur. Bu ifadeler esere sonradan girmiş olabileceği gibi, Muhasibî burada zamanla oluşan bir tavır değişikliğine işaret etmek istemiş de olabilir. Bu tür ifadelerin, Muhasibî'ye ait ise de daha sonraki dönemlerde farklı

⁸³ *A'mâlü'l-kulûb*, 128.

⁸⁴ *Ri'aye*, 235.

⁸⁵ *age*, 144-145.

⁸⁶ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 123.

⁸⁷ *age*, 76, 79. Muhasibî'nin teyakkuzu hal olarak nitelediği görülüyor. Ayrıca bk. *A'mâlü'l-kulûb*, 128. *Yakazayı* makamların başına koyan Herevî'nin, Muhasibî'den farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

⁸⁸ *Şerhu'l-ma'rife*, 49.

⁸⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 86.

⁹⁰ *A'mâlü'l-kulûb*, 150; *Mekâsib*, 76.

⁹¹ *el-Kasd ve'r-rücû ilallah*, 255.

⁹² *Ri'aye*, 73.

⁹³ *A'mâlü'l-kulûb*, 112.

⁹⁴ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 332.

⁹⁵ *Ri'aye*, 219.

⁹⁶ *A'mâlü'l-kulûb*, 149.

⁹⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 86.

⁹⁸ *age*, 93.

olarak algılandığı, çeşitli sosyal ve kültürel şartlar altında velinin mahfuz olduğu görüşüne kapı aralayacak şekilde anlaşıldığı düşünülebilir.

Muhasibî'nin bu tür ifadeleri müridlerine hitaben kullandığı da hatırdan tutulmalıdır. Onun Cüneyd'le gezmeleri sırasında, sokaklarda rastlayabilecekleri olumsuz görüntülerden etkilenmeyecekleri iddiasıyla, toplumla iç içe olması ya da olmamasının Allah ile ünsiyetine herhangi bir etki yapmayacağını söylemesi⁹⁹ doğru rivayetler sayılacak olursa, Allah ile ünsiyete sahip olan arifin hatırına hata işlemenin gelmeyeceği görüşüne sahip olduğunu kabul etmek akla uzak değildir. Onun bu tür görüşlere eserlerinde çok az yer vermesi, hitap ettiği kitleyle de ilgili olabilir. Burada Muhasibî'nin eğitim yöntemiyle ilgili ip uçlarına rastlanır. O, müridini eğitirken, son noktaya pek işaret etmemekte, sürecin gerektirdiğine göre hareket etmeyi uygun görmektedir. Böylece onun tasavvufi görüşlerinin tamamı değil, müridlerine hitabı sadedindeki belli bir kısmı ortaya çıkmış olmaktadır.

Muhasibî, teyakkuzun, hayatın her alanında gerektiği düşüncesindedir. Her hareket ve sükûn, sessizlik ve konuşma, sevgi-nefret, gülme-ağlama anında teyakkuz şarttır. Teyakkuz gafleti giderdiğinden, kişiyi nefsin hevâsının hilafına hareket etme konumuna getirir¹⁰⁰. Dolayısıyla eserlerinde ağırlık verdiği husus, nıyan değil, teyakkuzdur.

A'mâlû'l-kulûb'da açıkça, diğer bazı eserlerinde ise korku ve endişeyle iç içe olarak zımnen belirttiğine göre, teyakkuzun cereyan etmesi gereken yer insanın kalbidir¹⁰¹. Gaflet, kibir, ve neşelilik teyakkuz konusunda hataya düşürerek, uyanık davranmayı unutturur. Teyakkuzun terki ölüm ötesi için yapılması gereken hazırlığın terkidir¹⁰².

Muhasibî'nin teyakkuzu makam değil, hal olarak kabul etmesi, yaşadığı dönemde, manevî hayatın değişkenliği ve insanın manevî alanda sürekli bir dinginliğe ulaşamayacağı görüşüyle irtibatlı olmalıdır. Kulun hataları terk bakımından seferber etmesini gerekli gördüğü bilgi ve uyanıklıkla ilgili kavramlar marifet, ilim, fehm, kiyaset, inayet ve fitnatır¹⁰³.

2. İlim ve Marifet

Nefsin tanınması için başta gelen esas bilgidir. Gerçi bilgi sahibi olabilmek için önce belli bir bilinç durumu gerekiyorsa da¹⁰⁴, asıl amaç bilgidir. Kulluğun gerçekleştirilebilmesi de ancak bilgi ile olur¹⁰⁵. İlim, marifet, akıl ve hikmet nefse zıt olan kavramlardır¹⁰⁶.

Muhasibî bilgiyi iki terimle karşılar. Bunlardan birincisi *ilim*, ikincisi de *marifet*ir. Muhasibî'nin literatüründe ilmin kavramsal bilgiyi, marifetin ise kavramlara başvurmada, doğrudan edinilen bilgi olduğu ileri sürülür¹⁰⁷. Allah'la kul arasında bilginin kapısı olarak nasihatı göstermesi¹⁰⁸, ilim kelimesinin kavramsal bir boyut içerdiği kanaatine sahip olduğu şeklinde anlaşılabilir. İlmi, Kitap ve Sünnet ya da bunların kaynaklık ettiği bilgi olarak da

⁹⁹ Ebu Nuaym, *age*, X, 74. Rivayet Cafer Huldî'nin *Hikâyatü'l-meşâyih* adlı eserinden Ahmed b. Muhammed b. Miksem yoluyla Cüneyd'den nakledilir.

¹⁰⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 35.

¹⁰¹ Krş. *Bed'ün men enâbe ilallah*, 332; *Âdâbü'n-nüfûs*, 58; *A'mâlû'l-kulûb*, 153; *Ri'âye*, 219.

¹⁰² *Âdâbü'n-nüfûs*, 86.

¹⁰³ *age*, 83.

¹⁰⁴ *Ri'âye*, 220.

¹⁰⁵ *Risâletü'l-müsterşidin*, 88.

¹⁰⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 46.

¹⁰⁷ Aydın, *age*, 126-127, 130.

¹⁰⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 92-93.

anlamıştır¹⁰⁹. İlmi kalple ilgili olarak da kullanması¹¹⁰, Kur'an'daki kullanıma uygun olarak akli kalple irtibatlandırmasıyla da tutarlı gözükmektedir.

Marifet akla verilen manalardan biri¹¹¹ ya da aklın göstergesidir¹¹². Bununla beraber kişiyi zühde yönelten marifet, kalbin hesaba yüksek vukufiyetinden dolayı kötü sonuçları bilmesi olarak da tarif edilir. Allah'ın gücünü ve gazabını bilen kalbin korkusu artınca marifet doğar¹¹³. Yapı itibarıyla durağan bir olgu olmayan marifet kalbe akar¹¹⁴. Marifetin kalpteki hareketinden yakın nurları doğar. Kalp gözü (ابصار القلوب) açılır, perdeler kalkar¹¹⁵.

İlimle irtibatlı bir kavram da, kalbin fiili olan *fehmdir*¹¹⁶. Fehm nefsin kontrolü, gözetimi ve tecrübe edilebilmesi için şarttır¹¹⁷. Düşünme ve fehmin gerçekleşebilmesi de akılların sıhhati ve kalplerin temizliğine bağlıdır¹¹⁸.

Muhasibî, nadiren de olsa kullandığı *hikmetin*, akıl, ilim, marifet ve basiretle birlikte nefsin tanınmasını sağlayacağı kanaatindedir¹¹⁹. Ayrıca hikmetle birlikte zühdü, ismiyle gerçekleştirmenin zarar getireceğine dair bir haber nakleder¹²⁰. Hikmet sahibi olabilmenin yolu da Rabb'in yakınlığını (القرب) bilmeye (العلم) bağlaması, Allah'ın kula muhabbetini fark etmeyi hikmet olarak nitelemesi önemlidir¹²¹.

Marifete yakın olarak kullandığı bir kavram da, tevekkülün özü ve ruhu olarak gördüğü *yakîn* kavramıdır¹²². Bilinenlerden yakîn derecesinde olanı almak, kalbe isabet eden belaların

¹⁰⁹ Hatrelerin Kur'an ve Sünnet ışığında değerlendirilmesiyle ilgili görüşleri için bk. *Ri'aye*, 52, 109, 111, 112, 192, 231, 232, 427, 611. Muhasibî'nin bu görüşünün, Dârânî ve Antakî'nin görüşleriyle benzerliği için bk. Serrac, *age*, 105; Ebu Nuaym, *age*, IX, 292.

¹¹⁰ Kalbin sorguyu anlayacak bilgiye sahip olması ve nefisle kalbe Allah'ın her hareketi gözlediği bilgisini aşılama gereği için bk. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 247, 281, 316.

¹¹¹ *Afa'iyetü'l-akl*, 210.

¹¹² *Şerhu'l-ma'rife*, 45.

¹¹³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 236-237, 239.

¹¹⁴ *age*, 279.

¹¹⁵ *age*, 271. Zaten bu bilginin kalpte sürekliliği için yakîn ve perdelerin açılması gereklidir. *age*, 313.

¹¹⁶ *Risâletü'l-müstersîdin*, 108. Şöyle dua eder: "Allah kalbnin fehmini artırsın, sadrını ilimle aydınlatsın." İlmi kalbe, marifeti de fuada yüklemesi için bk. *Tevehhüm*, 67.

¹¹⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 83.

¹¹⁸ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 247. Fehmi gerçekleştirmenin zorluğunu vurgularken de, bunu âmillerden ebrarın, alimlerden zahidlerin, hikmet sahiplerinden fakihlerin, neciblerden de hikmet sahiplerinin gerçekleştirebileceklerini söyler. *age*, 306-307.

¹¹⁹ *Kitâbü'l-halve*, 481. Tasavvufta hikmet marifet anlamında kullanılır. Bk. Kuşeyrî, *age*, 91. Ayrıca bk. Mustafa Kara, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 518-519. İslâm kültüründe hikmet kelimesinin felsefi bilgi olarak anlaşılmasının İbnü'l-Mukaffa', Kindî gibi mütercim ve filozoflar yanında, Kelile ve Dimne gibi eserlerin payı olduğu tespiti için bk. İlhan Kutluer, "Hikmet", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 503-511, s. 506.

¹²⁰ *Kitâbü'l-halve*, 471.

¹²¹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 306, 313. Burada fıkıh hikmetin önüne geçmiştir. Buradaki hikmetin felsefeyi, fıkıhın hadiste yer alan dinî anlayış ve kavrayışı sembolize edip etmediklerini tespit etmek kolay değildir. Ancak Muhasibî'nin böyle bir sembol kullanarak, döneminde *hikmet* olarak adlandırılmaya başlanan Yunan felsefesine karşı dinî ilimlerin üstünlüğünü dolaylı olarak savunduğu düşünülebilir. "Hikmetin başı Allah korkusudur." cümlesini ileri sürmesi de buna işaret sayılabilir. Nitekim "Hikmetin başı Allah korkusudur." hikmetini nakletmesi de buna işaret sayılabilir. *Ri'aye*, 527. Van Ess'in de benzer düşüncesi için bk. Van Ess, *age*, 26-27. Van Ess burada Hristiyan ve Helenistik etkilerin, onun düşüncesine şekil vermediğini de belirtir.

¹²² Yakîn kesin inanç anlamında fiil olarak kullandığı da olur. *Nesâih*, 63; *Risâletü'l-müstersîdin*, 172.

çözümüdür¹²³. Kalbin ahiret işlerine şahit olmasını sağlayan bir ışık olup kalbi aydınlatan yakının¹²⁴ başı tuma'nine, sonu yalnızca Allah ile yetinmedir. Bu da kulun vasıflarının iman makamında olması anlamına gelir¹²⁵. Bu özellikleriyle yakîn korkudan önce gelir: "Yakînen bilmediği bir şeyden korkan kimse gördüm mü?"¹²⁶.

Yakîn şüphenin zıddı olarak kullanılmıştır¹²⁷. Zühdün temelinde olan da yakîndir, yakının delâlet ettiği zühd, ibret ve tefekküre vesile olur¹²⁸. Yakînin azalması marifet ve sıdkın azalmasına bağlıdır¹²⁹. Yakîne, korku ve dinî güzel görmenin eşlik etmesi ahlâkın güzelleşmesini sağlar¹³⁰. Kalp amelleri arasında yakîn, mahlukattan korku ve ümidin yerine konması gereken şeydir¹³¹. Kalbin takdir edilen şeylere yakînen inanması nefsi tedib etmenin en önemli unsurlarından biridir¹³². Nefse karşı kalbe yakîn yerleşmeli, takdir edilene emn, edilmeyenden ye's durumunda olunmalıdır. Bu halin ardından teyakkuz ve zikir gelir¹³³.

Bilgiyle ilgili bir kavram da basirettir. Basiret sahiplerinin ilmine varis olunursa marifet kaynakları açılır¹³⁴. Kalbe ihlasın yerleşmesi basiretle olur¹³⁵. Aklın bir anlamı da yararlı ve zararlı olanı görme anlamında basirettir¹³⁶. Bu iki ifadeden birinde basireti kalbin, diğerinde ise aklın bir özelliği veya fiili olarak ele alınmıştır.

Bilgiyle ilgili bir kavram da itibardır. Bu kavramı, kalbin sağlam olana bakıp, kudretin etkisinden dolayı hayrete düşmesi¹³⁷ ve ölümü düşünerek geçmiş hayat üzerinde tefekkür etmek anlamında kullanır¹³⁸.

İlmin amelleri saflaştırıcı¹³⁹, şehvetleri¹⁴⁰ ve cehaleti¹⁴¹ öldürücü bir özelliği vardır. Davranışların kayıt altına alınması da ilimle mümkündür¹⁴². Kişi neyi ön plana aldığını

¹²³ age, 108-109.

¹²⁴ *Kitâbü'l-halve*, 477.

¹²⁵ *Risâletü'l-müsterşidin*, 175-176. Kalbin Allah'a güvenerek sükûn bulması, Allah'ın emrine boyun eğme ve Allah'ın her şeyi olmasından önce bilmesi konularında yakîn gerekir. Marifet, yakîn ve iman ilişkisine Hakim Tirmizî de temas eder. Hakim Tirmizî, *Kitâbü edebi'n-nefs*, 93.

¹²⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 176. Böylelikle yakîn havfi, havf da kalbin imarını tamamlar. *Kitâbü'l-halve*, 478. *Risâletü'l-müsterşidin*'de bir yandan yakîne ermenin yolu havf ve recâ olarak gösterilirken, diğer yandan havfın ulaşmanın yolu olarak yakının etkisi vurgulanmıştır. Bk. *Risâletü'l-müsterşidin*, 38, 93.

¹²⁷ *Risâletü'l-müsterşidin*, 38; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 281.

¹²⁸ *Kitâbü'l-halve*, 452.

¹²⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 255.

¹³⁰ *Ma'îyyetü'l-akl*, 221.

¹³¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 127.

¹³² *Ri'aye*, 626.

¹³³ *A'mâlü'l-kulûb*, 150.

¹³⁴ *Risâletü'l-müsterşidin*, 93.

¹³⁵ *Ri'aye*, 221.

¹³⁶ *Ma'îyyetü'l-akl*, 210-211. Toplumda, insanların psikolojik olarak içinde gizlediği şeyleri farkettiğinde, bunu gaybı bilme iddiasıyla "Afû'minin ferasetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuruyla bakar." [Tirmizî, Tefsîru sûre. 19, 16] hadisiyle de delillendirerek basiret davasına kalkışanlar bulunduğunu söylemesi, hem basireti ilham anlamında anladığını, hem de o dönemde bu iddiayla ortaya çıkanlar bulunduğunu gösterir. *Ri'aye*, 111.

¹³⁷ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 288.

¹³⁸ *Ri'aye*, 156-157.

¹³⁹ *Âdâbü'n-nüfus*, 110.

¹⁴⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 106.

¹⁴¹ *Ri'aye*, 235.

¹⁴² *Risâletü'l-müsterşidin*, 86.

bilmelidir¹⁴³. İlim kalplerde dünyadan sıkılmayı ve nefreti sağlayarak kalpleri etkileyecek güce sahiptir¹⁴⁴. İlmin haşyet¹⁴⁵, havf ve recâ¹⁴⁶, rıza, tevbe, murakabe, kurb ve sabırla¹⁴⁷ da yakınlığı vardır. Kişi zamanını üçe ayırarak ilk bölümünü ilme ayırmalıdır¹⁴⁸.

İlim, muhasebe ve muhalefet gibi marifet de nefse karşı¹⁴⁹, her şeyin üstünde ve her şeyin aslıdır¹⁵⁰. Marifet azaldıkça sıdkın ve sıdkın getirdiklerinin azalması söz konusudur¹⁵¹. Zühd marifete, marifet akla, akıl da imana göredir¹⁵². Hallerin gücü, iman ve marifetle doğru orantılıdır¹⁵³. Hallerin usûlünü ilmî delillere dayandırma ve furu' konuları iyi anlama demek olan *tefakküh* marifet ehlinin özelliğidir¹⁵⁴. Muhasibî'nin çağdaşlarından Zünnûn'un da bu görüşü hatırlatan fikirleri olduğu görülür¹⁵⁵.

Nefis ve hevâyla mücahedenin ön şartı bilgi¹⁵⁶, *irfan* ve *marifet*¹⁵⁷. Hevânın yularından tutmanın ilk şartı da, nefsin tanınması (العرفان) ve hallerinin gözlenmesidir (التققد)¹⁵⁸. Akıl hevâyâ karşı ilim ve marifetle donanmadığı takdirde nefis hevâyâ kapılarak şehvetlere uyma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Akıl, düşüncenin (التذكر) ilim ve marifetle korunması halinde, hevânın zararlarını anlar, sonunun kötü olduğunu görebilir¹⁵⁹. Bilgi iradeyi de öncelemekle birlikte¹⁶⁰, bilginin değer kazanabilmesi iradeye bağlıdır¹⁶¹.

İlmi ilim helal-haram, dünyevî-uhrevî, zahir-bâtın gibi guruplara ayırır. Vera', takvâ, zühd, sabır, rıza, kanaat, tevekkül, tefviz, sadrın selameti, nefsin cömertliği, güzel ahlak gibi

¹⁴³ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 225.

¹⁴⁴ *age*, 237.

¹⁴⁵ *Risâletü 'l-müstersidîn*, 93.

¹⁴⁶ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 348.

¹⁴⁷ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 224, 270, 275, 313-314.

¹⁴⁸ *Risâletü 'l-müstersidîn*, 148.

¹⁴⁹ *Şerhu 'l-ma'rife*, 37.

¹⁵⁰ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 121.

¹⁵¹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 255.

¹⁵² *age*, 247.

¹⁵³ *Risâletü 'l-müstersidîn*, 170.

¹⁵⁴ *age*, 99.

¹⁵⁵ Zünnun'a göre en üstün marifet, haller sırasında amellerle değil Allah'la meşgul olabilmektir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 373.

¹⁵⁶ *Kitâbü 'l-halve*, 43. Hakîm Tirmizî de nefsin Rabb'inden cahil olanı kandırma arzusunda olduğunu söyler. Hakîm Tirmizî, *Kitâbü edebi 'n-nefs*, 133.

¹⁵⁷ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 338. Muhasibî bu durumun itaatin meyvesi olarak gerçekleşeceğini/ aklın aydınlanacağını, böylece Allah'ın, kulu yardımıyla destekleyeceğini, kalbi nefse bakmaya sevkedeceğini, nefsin yönelimlerini ve kötülüğünü bileceğini (العرفان), kalbin, Allah'ın verdiği bu itaat nurları ve bunlara dikkat etme konusunda istikrara kavuşmasıyla kalbin canlanıp itaat nurlarını hevâyâ perişan edeceğini söyler. *age*, 337-338. Nefsin bilinmesini Allah'ın nuru olarak adlandırması bir yerde daha geçer. Bk. *Âdâbü 'n-nüfûs*, 34. Ayrıca bk. *Âdâbü 'n-nüfûs*, 48. Burada amelin afetlerini bilmenin (المعرفة) önce geldiğini, sırasıyla yol (الطريق), sülûk, nefis ve hevânın, sonra da iyi ve kötünün bilinmesi gerektiğini belirtir. Ancak kullandığı فطن، فهم، كیس gibi kelimeler bu bilginin akıl ve zekâ ile ilgili olduğunu düşündürüyor.

¹⁵⁸ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 34-35.

¹⁵⁹ *Ri'aye*, 291.

¹⁶⁰ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 121.

¹⁶¹ *Ri'aye*, 235.

batını ibadetler ahiret ilmine girer. İlimin en üstün mertebesi Allah'ın bilgisidir¹⁶². Muhasibî'nin akılla ilmi ayırdığına daha önce işaret edilmişti. Bu eğilim çağdaşı Antakî'de de görülmekle birlikte, onda biraz daha belirsiz olarak ele alındığı göze çarpar¹⁶³.

Muhasibî çeşitli eserlerinde marifeti de bölümlere ayırır. Ancak bazı eserlerinde bu ayırım belirsiz, bazılarında kesindir. Akıl ve marifet sahibi kişinin hallerine uygun, hevâsına aykırı hareket edeceğini belirtmesi, marifetle hevânın arasını ayırırken, marifetin her şeyi yerli yerine koyma şeklindeki hikmete yakın olarak kullanıldığı görülür¹⁶⁴.

Bed'ün men enâbe ilallah'da Allah'a dönen kişinin ilk işleri olarak Allah'ı vaadleriyle tanıma tarifiyle marifetullah, nefsi kötü yönelimleriyle tanıma tarifiyle de marifet-i nefis gösterilir¹⁶⁵. Ancak bu ayırma, *Şerhu'l-ma'rife*'de murakabenin kısımları olarak iki marifet türü daha eklenir: Allah'ı, düşman olan İblis'i, işi gücü kötülüğü emretmek olan nefsi ve Allah için yapılan ameli bilmek¹⁶⁶. Diğer eserlerinde bu ayırma yer vermeyen Muhasibî'nin bu dört tip bilgiyi gerekli görmesi, kendisinden önceki tasavvufî mirastan ayrılan bir yenilik olarak göze çarpar.

Muhasibî marifetullah kavramı altında kendisinden önce söz söyleyen Mutezile ulemasından çok farklı şeyler söylemiştir¹⁶⁷. Marifet, Allah'ın kemal sıfatlarıyla tanınması ve bu tanımın kalpte sabitleşerek azmi sağlamlaştırması sonucu elde edilebilir. Rabb'in kalbe yakınlığı (القرب) bilinmeli (العلم) ve bu bilgi kalpte sürekli olmalıdır¹⁶⁸. Marifetullahla ilgili bu eğilim döneminde yaygın olduğu gibi¹⁶⁹, kendisinden sonraki nesilde de benzer bir eğilimin korunduğu gözlenir¹⁷⁰.

¹⁶² *Kitâbu'l-ilm*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 1345, 32^b-33^b. Burada, "Alimler peygamberlerin varisleridir." [Buharî. İlim, 10; Tirmizî. İlim, 19] hadisine rastlanır. Bu ifadeyi ilm-i billaha sahip olanın peygamberlere varis olacağı şeklinde açıklar.

¹⁶³ Antakî'ye göre ilim Allah'ın akla verdiği şekildir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 287.

¹⁶⁴ *Nesâih*, 125.

¹⁶⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 331. Mansur b. Ammar da marifeti ikiye ayırır: Nefis ve Rabb'i tanıma. Nefsini tanıyan mücahede ve riyazetle, Rabb'ini bilen ise O'nun hizmeti, kulluğu ve rızasıyla meşgul olur. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 136. Muhasibî'nin marifet türlerini birleştirerek tasnif etmesi, bunları ayırarak birini diğerine üstün tutan anlayışın reddi anlamına gelmektedir.

¹⁶⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 29. Aynı tasnife Muhasibî'den dört yüz yıl sonra Abdülkadir Geylanî'de rastlanır. Bk. Abdülkâdir el-Cilânî, *el-Gunye li tâlibi tariki'l-Hakk*, Kahire 1956, II, 184. Ayrıca bk. Dilaver Güner, *Abdülkadir Geylanî, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 1999, s. 251-252.

¹⁶⁷ Marifetullah kavramı, Mutezile tarafından Allah'a iman açıklamak kullanılmıştır. Allah'a iman edilebilmesi için O'nun bilinebilmesi gerekir. Hatta Mutezile arasında bu bilginin zarurî olup olmadığı da tartışılmıştır. Câhız'ın marifetin kesbî olup olmadığı noktasında Nazzam'la aynı fikirde olmadığı görülür. Bk. Câhız, "min Kitâbihi fi'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâilü'l-Câhız*, IV, s. 45-65, s. 53-57. Ayrıca bk. Abdülkâhir Bağdadî, *el-Fark*, 172; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 125; *Usûlü'd-dîn*, 31-32; Kadı Abdülcebbar, *age*, 57-59, 180-185; Ahmed Mahmud Subhi, *age*, 176, 206-207; Ebu Rîde, *age*, 86; Abdurrahman Bedevî, *age*, I, 136-139; Hayyûn, *age*, 151-152, 195. Mutezile'de marifetullahın kaynağı doğal olarak akıldır. Bk. Hayyûn, *age*, 297. Tefsirlerde arasında da bu anlamda alanlar vardır. Saîd b. Mes'ade el-Belhî el-Mecâşî'i, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, Beyrut 1985, I, s. 192-193.

¹⁶⁸ *Şerhu'l-ma'rife*, 30-32. Ayrıca bk. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 313.

¹⁶⁹ Serî Sakatî marifetin alametleri arasında Allah'ın haklarını sürekli olarak gözetmeyi sayar. Bk. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 53; Ebu Nuaym, *age*, X, 124.

¹⁷⁰ Cüneyd'e göre de marifet kalpte kadr ve icalin büyüklüğüdür. Ebu Nuaym, *age*, X, 258. Ebu Hüseyin Nürî, İbrahim b. Edhem'e attığı bir sözü naklederek kalpte yedi kale bulunduğunu söyler ve tevhid şartına bağlı olarak marifetullahı kalpteki altın kale olarak vasıflandırır. Nürî, *age*, 351, 354.

Akılla birlikte kulu farzlara yöneltecek bilginin (العلم) bilinmesi (المعرفة) en büyük nimettir¹⁷¹. Allah akılla bilinir, ancak O'na ilimle itaat olunur¹⁷². Alim olmanın şartı da nefisten yüz çevirmektir¹⁷³. Böylece marifetullahla marifet-i nefis arasındaki irtibat da ortaya çıkmış olur.

Ri'aye'deki daha ayrıntılı bir tasnife göre kulluğun, helaktan kurtuluşun sakınmakla mümkün olabileceğinin, itaate layık olanın ancak Allah olduğunun, kulun itaatten başka bir yolu olmadığının, Allah'ın kullarına kalp ve bedenlerinde yüklediği kullukla ilgili mükellefiyetlerin, ömür boyu Allah'ın haklarını zayi etmeden yaşamanın zorluğunu ve imkânsızlığının bilinmesi¹⁷⁴ gerekir.

Namaz sırasında, ayet okurken, kalbin bu manaları görür gibi olacağını da dile getirmesi¹⁷⁵ eğilimi *Fehmü'l-Kur'an*'da da farkedilir; Kur'an tam olarak anlaşılırsa, Allah'ın vaad ettiği ceza ve nimetler, gözle görülür gibi kalbe yerleşir. Bu durum nefiste sabit hale gelirse, kul bu vaadleri görür ve kalbiyle şehadet eder gibi olur¹⁷⁶. Ceza korkusu nefsi kötülüklerden uzak tuttuğundan, cezanın bilinmesi (المعرفة) gerekir¹⁷⁷. Korkuya da (الخوف) azabın büyüklüğünü bilmekle ulaşılabilir¹⁷⁸. Marifetullah konusunda insanın duyuları ve idraki yetersiz kaldığından, kul Rabb'ini, O'nun kendisini kuluna tanıttığı şeyle tanımalıdır¹⁷⁹.

Burada Muhasibî, sembolik ifadelerle sufînin dünya hayatındaki adımlarını kontrol etmeye yardımcı olacak ahiret düşüncesini kast etmiş olmalıdır. Nitekim o, ne zaman geleceği belli olmayan ölüm saatinin ancak Allah tarafından bilindiğini¹⁸⁰ ve O'nun şiddetli sorgusunu bilme¹⁸¹ konusuna da vurgu yapmıştır. Ayrıca Muhasibî'nin eserlerinde marifeti gayb haberlerine vâkıf olmak şeklinde anladığını gösteren bir ibareye rastlamak mümkün görünmemektedir. O, Firavun'un sihirbazları gibi hidayet tecrübesi yaşamış kişilerden örnekler vererek bu kişilerin akıllarının marifetle uyanmış olduğunu vurgulamıştır¹⁸².

Kişî Rabb'ini tanıdıkça, O'nun hakkındaki bilgisinin artmasını ister, kalbine bilgiler açılır, Rabb'inin değerini daha çok bilir. Kalp cennet nimetleriyle şevke gelir¹⁸³, sürekli ahireti

¹⁷¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 44. Sıhhat ve zenginlik de bu nimetlerle birlikte zikredilir. Nimet de ilme'l-yakîn bilinmelidir. *age*, 51.

¹⁷² *Risâletü'l-müsterşidin*, 98-99.

¹⁷³ *Şerhu'l-ma'rife*, 79.

¹⁷⁴ *Ri'aye*, 52. 556.

¹⁷⁵ *Fehmü's-salâh*, 50.

¹⁷⁶ *Fehmü'l-Kur'an*, 312-313. Kur'an okunması sırasında kişinin gayb ile ilgili haberleri gözle görüyormuşçasına dinlemesini, Mücâhid'in *şehid* kelimesine getirdiği açıklamadan da destek alarak şart koşar. *Fehmü'l-Kur'an*, 318. Kalple şahid olmak ifadesinin yorumu için ayrıca bk. Mücâhid. *age*, 615; Ferrâ, *age*, 344. İbn Abbas ve İbn Zeyd'in, Kur'an'daki ifadelerle uyarak kalbi akleden bir varlık olarak aldıkları görülür. Taberî, *age*, XIII, cüz 26, s. 177-178. Ferrâ kalbi doğrudan doğruya akılla eşitler. Zeccâc da Kur'an'da yer alan kalp sahibi olma ifadesini anlamak olarak almıştır. Zeccâc. *age*, V. 48.

¹⁷⁷ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 339.

¹⁷⁸ *Ri'aye*, 73.

¹⁷⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 285.

¹⁸⁰ *Ri'aye*, 155.

¹⁸¹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 316.

¹⁸² *Ri'aye*, 102. Talebesinden Amr b. Osman Mekki ise Âl-i İmran suresindeki meşhur *râsihûn* ayetini [3/7] yorumlarken marifeti meleklerin aciz olduğu bilgiler olarak tarif eder. Ebu Nuaym. *age*, X. 292.

¹⁸³ *Ala'iyetü'l-akl*, 223-224.

hatırlama (الذكر) sonucunda Allah'ın inayetiyle kalbe sakinma (الحنن) yerleşir¹⁸⁴. Çünkü ahiret ancak kalple görülebilir. Ahireti hatırlatan tefekkürle kalbin rahatı bozulur¹⁸⁵.

Bu görüşlerin normal bir sonucu olarak Hakk'ı bilmek zahirî farzlar yanında, batınî farzları yüklenmeyi de beraberinde getirecektir. Bunlar, kişinin iç dünyasını düzeltmesi (تصحيح), iradenin istikameti, niyette doğruluk, gayretin teftişi, gönlün arıtılması (تقاء الضمير), kalben ve bedenen tüm günahlardan tevbe ederek pişmanlığa sarılma, içle dışın bir olmasıdır¹⁸⁶. Hatta kul, Allah'ın, toplum nazarında kendisinin olumsuz taraflarını ortaya çıkarmamasını da bir nimet kabul etmelidir¹⁸⁷.

Kul, Allah'a, O'nun nimetlerine muhtaç olduğunu¹⁸⁸, Allah'ın cömertliğini ve zayıf kullarını gözden ırak tutmayacağını da bilmelidir¹⁸⁹. Esasen marifet, halk ile Hakk'ı birbirinden ayıran bir bilgidir¹⁹⁰. Nimetin Allah'tan gelip başkasından gelmediğini bilmek şükürün de göstergesidir¹⁹¹. Tasavvufta yaygın olan bir düşünce tarzda marifetin şükürle irtibatlandırılması¹⁹², Muhasibî'nin talebesi arasında da karşılığını bulmuştur¹⁹³.

Muhasibî'nin ikinci olarak dikkat çektiği marifet, İblis'in çetin hileleri olan bir düşman olarak tanınmasıyla ilgilidir. Bu düşmanın tanınmasına ve mücadele kişinin gözünde kolay hale gelene kadar murakabe devam etmelidir. Bu ancak Allah'ın tevfiğiyle olur¹⁹⁴. Allah onun düşman olduğunu bildirdiğine göre, insan da onu bu yönüyle tanımalıdır¹⁹⁵. Ancak bu tanıma kişiyi, Allah'ın hatırlanmasını unutturacak kadar sürekli şeytanı hatırlama hatasına sürüklememelidir¹⁹⁶. Düşman olarak şeytanın tanınması, Muhasibî'nin talebesinden Harraz'ın da temas ettiği bir konudur¹⁹⁷.

Muhasibî üçüncü olarak nefsin marifeti üzerinde durur. Kulun kendisini tanımasının (معرفة النفس) ilimle mümkün olabileceğini belirterek¹⁹⁸ marifet türleri arasında marifet-i nefse özel bir yer veren Muhasibî, Ebu Hureyre'nin¹⁹⁹ ve Süfyan Sevrî'nin sözünü naklederken²⁰⁰, hadis olarak nakledilen "Nefsini bilen Rabb'ini bilir." sözünü zikretmez²⁰¹. Nefsini tanıma

¹⁸⁴ Ri'aye, 233-235.

¹⁸⁵ age, 72. 74.

¹⁸⁶ Âdâbü'n-nüfûs, 34.

¹⁸⁷ Ri'aye, 565.

¹⁸⁸ Âdâbü'n-nüfûs, 51.

¹⁸⁹ Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühûd, 51.

¹⁹⁰ Ri'aye, 102.

¹⁹¹ Âdâbü'n-nüfûs, 112. Bedenin şükrü için bk. Nesâih, 163-167.

¹⁹² Âdâbü'n-nüfûs, 121.

¹⁹³ Harraz da Allah'ın nimetlerini marifetten söz ederek bunu kalp, dil ve organların şükriyle taçlandırma gereğine işaret eder. Bk. Harraz, age, 59.

¹⁹⁴ Şerhu'l-ma'rife, 32-35.

¹⁹⁵ Kitâbü'l-halve, 481.

¹⁹⁶ Ri'aye, 234-235.

¹⁹⁷ Harraz, hayatın hiçbir alanında şeytanın insanı rahat bırakmayacağını vurgulamıştır. Bk. Harraz, age, 27-28.

¹⁹⁸ Kitâbü'l-halve, 481.

¹⁹⁹ "Kişinin kalbinin fesadını bilmesi, namaz, oruç ve diğer hütun amellerden daha değerlidir. Çünkü fesadı bilen salâhı da bilir." Kitâbü'l-halve, 482.

²⁰⁰ Süfyan'ın sözü, mezkûr hadisi hatırlatmaktadır: "من عرف نفسه لم يضرب" Kitâbü'l-halve, 482.

²⁰¹ Bu ifade Hz. Ali'nin sözleri arasında geçiyorsa da, bu sözlerin Nâsıhuddin Abdülvahid b. Muhammed et-Temîmî el-Âmidî (ö. 588/1192) tarafından toplanan Gururu'l-hikem adlı eserde bulunması, bazı tedahüller olabileceğini akla getirmektedir. Ali b. Ebî Tâlib, Nehcü'l-belâga, haz. Abdülbâkî Gölpınarlı, İstanbul 1990, s. 419. Ebu Talib Mekki de Hz. Ali'nin sözü olarak nakleder. Bk. Ebu Talib Mekki,

konusunda yetersiz ve beceriksiz olan insan, başkalarının eksikliğini bilme ve bulma konusunda çok ileri noktalara varabilmektedir²⁰².

Nefsi tanımak kişinin içi (الصدر) açılır, kalbi yumuşar, hevâsına muhalefet ve hastalıklarını tedavi etmek onu tanımakla mümkündür²⁰³. Ancak nefsi ve ayıplarını tanımak, akıl, ilim, hikmet, basiret ve irade²⁰⁴ işidir. Bu konudaki yetersizlik kalbî hastalıkların başında gelir²⁰⁵. Nefsin ayıpları üzerinde onları gizleyen örtülerin kaldırılabilmesi (كشف الغطاء), ancak onun isteksizliğinin tespiti ve yenilmeye çalışılmakla mümkündür. Muhasibî, *Kitâbü'l-kasd*'da fehm denen bilgi ya da bilinç türünü, ancak *mükâşefe ilminde* özel bir yere gelmiş olan kişilerin gerçekleştirebileceğini söylemesi²⁰⁶, eserlerinin genelinde rastlanmayan bir görüştür. Yine de Muhasibî'nin bu kullanıma, genellikle kişinin iç dünyasındaki eksiklerle ilgili olarak iltifat ettiği kabul edilebilir²⁰⁷. Talebesinde de bu tavır sezilirken, kelimenin yavaş yavaş anlam kaymasına uğramaya başladığı fark edilir²⁰⁸.

Nefsi bilmenin temel şartı onun ifade ettiği değeri (قدر) bilmektir. Nefsinin ne değer ifade ettiğini bilen, ona olduğundan fazla değer vermez²⁰⁹. Bu bilgi, nefse muhalefeti güçlendirir, şeytana karşı kını şiddetlendirir²¹⁰. Bunu sağlamak için yapılması gereken işlerden biri nefse müracaat ederek onun durumunu gözden geçirmektir²¹¹. Hasan Basrî'nin de dahil olduğu pek çok zahidin nefse ya da kalbe müracaat konusunda görüşleri olduğu görülür²¹².

İlmü'l-kulüb, 59'dan Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 229. Söz, Süleimî'de de seleften birine ait olarak geçer. Süleimî, "Mes'eletü derecâtü's-sâdikîn", *Tasavvufun Ana İlkeleri Süleimî'nin Risaleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1981, 118 (metinde 147). Bu sözün Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Tüsterî'ye bu sözünün anlamı sorulmuş (من عرف نفسه فقد عرف ربه), o da "Nefsini Rabbî için bilen, Rabb'ini de nefsi için bilir." demiştir. Ebu Nuaym, *age*, X, 208. Süleimî ise sözün açıklamasını yaparken, kulun kendini bilirken Rabb'ini bilemeyeceğini, kendini unutursa Rabb'ini bilebileceğini söyledikten sonra bu makamın üstünlüğüne vurgu yapmıştır. Aclûnî, Ebu'l-Muzaffer b. es-Sem'a'î'nin *Kavâti*'inde bu sözün Yahya b. Muaz er-Râzî'ye nispet edildiğini söyler. Aclûnî *age*, II, 262. Bu söz hadis olarak ilk defa Hucvirî tarafından nakledilmiş olabilir. Hucvirî, *age*, 310. Bu sözün hadis olup olmadığıyla ilgili bir çalışma son zamanlarda yayınlanmıştır. Bk. Yusuf Açikel, "'Nefsini bilen Rabb'ini bilir' Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 1998 (Isparta), s.173-200. Yazar, V/XI. yüzyıla kadar yazılmış eserlerde bu söze bu lafızlarla rastlanmadığını söylemiştir. Açikel, *agm*, 177-181.

²⁰² *Âdâbü'n-nüfûs*, 60.

²⁰³ *Nesâih*, 122.

²⁰⁴ *Kitâbü'l-halve*, 52, 481.

²⁰⁵ *age*, 479.

²⁰⁶ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 306. Bu ifadeler, esere sonraki yüzyıllarda girmiş olabilir.

²⁰⁷ İlk tefsirlerde bu kelime pek yorumlanmamış, kâfirlerin dünyadaki durumu ve kıyamet günü gerçeği görmeleri olarak anlaşılmıştır. İbn Abbas, *age*, 462; Mücahid, *age*, 614; Taberî, *age*, XIII, cüz 26, s. 163. Körlük olarak yorumlayanlar da olmuştur. Mücahid, *age*, 486; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*, 298; Zeccâc, *age*, IV, 18; Taberî, *age*, X, cüz 18, s. 35.

²⁰⁸ Cüneyd tevhidin ikinci bilgisi saydığı mükâşafenin sonucunda hevânın gideceğini belirtir. Cüneyd, *age*, 259-260 (metinde 55-56). Harraz'da perdelerin açılması, açıkça Allah'la kul arasındaki perdelerin açılması anlamını kazanmaya başlamıştır. Bu durum kişiyi kurb, üns ve sonuçta Allah'a vasıl olmaya götürür. Harraz, *age*, 87. Hakîm Tirmizî'nin eserlerinde, örtülerin açılması (كشف الغطاء) ifadesinin peygamberler için gaybların sırlarına vâkıf olma anlamında alındığı görülür. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 342.

²⁰⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 46; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 232; *A'mâlü'l-kulüb*, 148. Ayrıca bk. *Ri'âye*, 421.

²¹⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 232.

²¹¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 46.

²¹² İbn Mübarek, 95; İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 301-302, 368, 383-384.

Nefsi tanımanın bir göstergesi de, onun hakkında kötü zanda bulunmaktır²¹³. Nefsi tanımak, nefsin kişiyi sevk ettiği suçları hatırlamak, günahlarının çokluğunu görerek Rabb'ine yönelmedikçe bunların yok olmayacağını anlamak ve nefse bunların hesabını sormaktır. Buna hayâ, zikir, korku ve endişe duygusunda istikrar ve aşırı güven duygusuna sahip olmama eklenir. Kul nefsin günaha karşı sevinç ve ilgisini de hatırlamalı, uyanık davranmalıdır²¹⁴. Nefsin yönelimlerinin kötü olduğunu ve ahirete önem vermediğini bilmek de gerekir²¹⁵. Nefsin şüphesini tanımak da kendisini tanımaktır²¹⁶.

Nefsi Allah'ın nitelediği özelliklerle nitelemek gerekir. İblis'ten daha çok düşman olduğu, İblis'in yardımcılığını yaptığı anlaşılmalı, istekleri ve emrettiği hususlar, yaratılışındaki olumsuzluklar iyi tanınmalıdır. Onun övülebilecek bir işi ve hak davası yoktur. İhlâsa çağırdığında aslında riyaya çağırır. Onunla mücadele yolunda bütün güç seferber edilmeli, bu mücadelede Allah'ın yardım edeceği bilinmelidir²¹⁷.

Nefsi tanıyabilmenin aşamaları, nefsi tanıma bahtiyarlığının anlaşılmasıyla başlar. Bu bilgi, nefsin kusurlarının düzeltilmesine yönelik amelle sağlanabilir²¹⁸. Nefsi tanımak için halleri gözetlenmeli (التفقد), teftiş edilmeli, içinin düğümleri araştırılmalı, onu motive eden her şey tanınmalıdır. Ona yapılacak en büyük iyilik budur. Çünkü kişinin nefsi tektir, onun mahvolması da kişi için en büyük felakettir²¹⁹. Muhasibî'nin burada amelin marifetini, nefsin tanınmasının son noktası olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Nefis imtihan edilip sınanmadan tanınamaz²²⁰. Nefsi tanımanın göstergelerinden biri, toplum nazarında, olduğundan farklı tanınması durumunda uyanık davranmak, nefsin kendisini böyle kandırabileceğini de bilmektir²²¹.

Marifet-i nefis gerçekleştiğinde de nefse bakış değişir²²². Nefsi tanımanın en önemli sonuçlarından biri, kişiye tuzak kuran nefsi, uyanan ise Allah olması sebebiyle nefse kızgınlığın, Allah'a ise sevginin birbirine ters orantılı olarak artmasıdır. Nefsini ve Allah'ı iyi tanıyan Allah'ı tasdik eder, nefsin arzularına boyun eğmez²²³.

İlim ve marifet konusunda akıl yol gösterici, nefis ise Allah'tan uzaklaştırıcı ve helak edicidir²²⁴. İlim ve marifet aynı zamanda akli koruyan temel unsurlardır. Onlar olmadığı takdirde nefis hevâya uyarak şehvetlere kapılır. İlim ve marifet yardımıyla hevânın zararını anlayarak sonunun kötü olduğunu görebilir²²⁵. Zikirdeki eksiklik ve nisan marifeti, sakınma (الخذر) ve endişe (الإهتمام) eksikliği de zihni köreltir²²⁶. Arif ya da marifet sahibi bir mürid, nefsini aldanacağı bir işte denemeye kalkmaz²²⁷. Bu nefsi bilmenin en önemli göstergesidir.

²¹³ *Âdâbü'n-nüfûs*, 112.

²¹⁴ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 332-333.

²¹⁵ *age*, 338.

²¹⁶ *Kitâbü'l-halve*, 53.

²¹⁷ *Şerhu'l-ma'rife*, 35-36, 38-39.

²¹⁸ *Kitâbü'l-halve*, 52.

²¹⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 34-35. Ayrıca bk. *Ri'aye*, 394.

²²⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 95.

²²¹ *Ri'aye*, 566. Hz. Ali, Mutarriif, İbn Avn, Ebu'l-Buhterî ve diğer seleften örneklerle yer verir.

²²² *Şerhu'l-ma'rife*, 42.

²²³ *Ri'aye*, 393-394. Burada Allah'ın da kulu tasdik edeceğini söyler.

²²⁴ *Kitâbü'l-halve*, 474.

²²⁵ *Ri'aye*, 291.

²²⁶ *age*, 219.

²²⁷ *age*, 306.

Muhasibî'nin önem verdiği dördüncü marifet türü de amelin tanınmasıdır. Amelin tanınmasını en kısa biçimde ihlas, hidayet yolunu talep etmek, Kitap ve Sünnet yoluna uymak, amel sırasında içte Allah'tan ve gizli açık O'na karşı gelmekten sakınmaktan başka bir duygu bulunmaması olarak açıklar. Sözü edilen hususların temelinde de niyet bozukluklarının olmaması ve niyetin doğru tespit edilmesi yatar²²⁸.

Lehte ve aleyhteki durumları, emir ve yasaklar ölçüsünde anlamasına yardımcı olacak ilim, nefis muhasebesinin en önemli yardımcısıdır²²⁹. Ameli tanınmanın en önemli yönü, iyiye yönelebilmek için iyinin, kötünün ve amelin afetlerinin tanınmasıdır. Kul Allah'ın sevmediği şeyleri bilerek davranış tarzını belirlemelidir. Çünkü iyiyle kötü birbiriyle iç içedir ve kulun Allah'tan uzaklaşmaması için, amel hakkında bilinmesi gereken en önemli hususlardan biri budur²³⁰. İyilikler ve iyi özelliklerin Allah'ın bir nimeti olduğu ve Allah'ın bunları geri alabileceğini bilmek de amelle ilgili gerekli bir bilgidir. Amelin marifeti niyetir²³¹.

Muhasibî, bir insanın kalbe danışarak doğruyu bulabileceğine dair hadisleri farzların titizlikle yerine getirilmesi ve nafile ibadetlerin çokluğu konusunda niyet ve davranışlarla gayret olarak izah etmiştir²³². Bu kullanımın, İslâm düşüncesi içerisindeki akımların, diğer kültürlerle etkileşimi sonucunda kendi gücünün farkına varmasıyla ilhama dönük olarak anlaşılmalı başlandığı düşünülebilir.

İlim gibi marifet de tek başına nefsi mağlub etmeye yeterli değildir²³³. Ayrıca ilme güvenmek kişiyi aldatabilir²³⁴, olumsuz bir fiilin geçici faydalarını bilmek de aldatici olabilir²³⁵, hatta ilim kaybedilebilir²³⁶. Bu tür durumlardan kurtulma yollarından biri yine ilimdir. Haset, aldaniş, riya, övgü ve yergi karşısındaki olumsuz tutum ve duygularda çözüm, bu hususların neden kaynaklandığını, Allah karşısında ne ifade ettiğini ve kendisini nereye götüreceğini bilmektir²³⁷.

Muhasibî marifet türleri içerisinde en çok nefsin marifeti üzerinde dururken, tasavvufun bu dönemde doğrudan doğruya insana yöneldiğinin de altını çizmiş olmaktadır. Dârânî ve Zünnûn gibi, Muhasibî'nin çağdaşı olan sufilerin de bu konuya önem vermeleri²³⁸, tasavvufî düşüncenin zühd hayatındakinden farklı olarak yalnızca bir hayat tarzını geri getirmeye yönelik olarak gelişmediğini, bu hayat tarzını geri getirecek insanın eğitilebilmesi için kendini tanıması gerektiğine vurgu yaptığını göstermektedir. Zühd döneminde belli belirsiz var olduğuna dair delillerin de bulunabileceği bu eğilim, Tasavvuf Dönemi olarak adlandırılan Klasik Dönem'de tasavvufî düşünce gündeminin birinci maddesine oturmuş,

²²⁸ Şerhu'l-ma'rife, 39.

²²⁹ Âdâbü'n-nüfûs, 91; Ri'aye, 58.

²³⁰ Âdâbü'n-nüfûs, 48-49; el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 302-303. Bunun örnekleri için bk. Ri'aye, 84-85, 107, 110-113, 184-185, 205, 217, 238, 241-245, 430, 526-527, 530-534, 540-541, 560-564, 594, 599-600.

²³¹ el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 316; Ri'aye, 555.

²³² el-Kasd ve'r-rücû' ilallah, 305-306. Allah, arif bir kulun kalbine önce kendisini ve ahireti hatırlamayı (الذكر) duyurmasını (أخطر) kabul etmesi, ilk bakışta bu görüşleriyle çelişki arz eder. Bed'ün men enâbe ilallah, 331.

²³³ A'mâlü'l-kulûb, 148. Marifetin nefisle ilgili olarak, tamah, itibar ve bazı insanların eksikliklerini bilme anlamında olumsuz olarak kullanıldığı da görülür. Ri'aye, 198-199.

²³⁴ Kitâbü'l-halve, 471; Ri'aye, 532.

²³⁵ Ri'aye, 238.

²³⁶ Kitâbü'l-halve, 54.

²³⁷ Bk. Ri'aye, 223-224, 337-338, 528-529, 559, 563-567, 590.

²³⁸ Dârânî, kendini beğenmenin ancak marifet-i nefisle giderilebileceğini, bunun en üstün marifet olduğunu ileri sürmüştür. Ebu Nuaym, age, IX, 266, 270. Zünnûn'un konuyla ilgili "İlahi, bana nefsimin ayıplarını tanı" duasından başka benzer görüşleri nakledilir. Ebu Nuaym, age, IX, 342, 350. Serî Sakatî tercihlerin nefse karşı yapılmasını marifetin alametlerinden saymıştır. Ebu Nuaym, age, X, 124.

Muhasibî'nin yaşadığı dönemde olduğu gibi, ondan sonra yaşayan sufilerde de artarak sürmüştür²³⁹. Marifetullah ve marifet-i nefis eksenini ortaya koyan sufiler, Allah'ın ve O'nun karşısında kul olarak insanın yerli yerine oturtulması gereğini hatırlatma ihtiyacı duymuşlardır.

3. Niyet ve İrade

Muhasibî, nefis muhasebesinde başarı sağlayabilmek için kalbe bir hedef tayin edilmesi gereğini dile getirir. Kalbe hedef tayin etmenin ilk adımı niyettir. Niyet kalbi aydınlatan bir adımdır, hedeftir²⁴⁰. İkinci önemli adım iradedir²⁴¹. Bu da kişiye çok gerekli olan kalbin teftişi içindir²⁴². Böylece kalp bazı olumsuzluklardan alıkonur²⁴³. Muhasibî'nin niyet konusundaki tutumu, Sünnet ve zühd geleneğinin ince bir tahlille sürdürülmesi olarak görülebilir²⁴⁴.

Niyetle yakın olarak kullandığı *kasd* kelimesi bir eserine isim olduğu gibi, *القصد الى الله* ve *القصد الى الفلان* şeklindeki ifadeler çeşitli eserlerinde geçer. Talebesinden Harraz da sıdk sahibi kişinin özellikleri arasında Allah'ı kasdı sayar.²⁴⁵

Muhasibî'ye göre, amelin marifeti olan niyetin²⁴⁶ temizliğine kalben ulaşabilmenin yolu, sağlam bir tevbe, haramlardan sakınma, şehvetleri terk ve şüphelilerden kaçınmadır²⁴⁷. Amelin ihlasla yapılabilmesi için niyet kalbin ilk görevidir²⁴⁸. Ancak ileride de görüleceği gibi Muhasibî iradeyi niyetin de önüne koymuş, zaman zaman da ikisini birlikte kullanmıştır²⁴⁹.

Niyetin hedef olduğu anlaşıldığına göre hedef doğru belirlenmelidir²⁵⁰. Aksi halde şeytana aldanma tehlikesi yüksektir²⁵¹. Niyet temizliğine diğer sufiler de vurgu yapmışlardır²⁵².

²³⁹ Harraz, adını vermediği bir alimin "*Nefsin salahı fesadını bilmektedir (ilm).*" dediğini nakleder. Harraz, *age*, 26. Nuri marifet ağacının yedi dalından nefse uzananların zühd ve ibadet olduğunu belirtir. Kalbe uzanan dallar ise şevk ve inabedir. Nuri, *age*, 346-347. Cüneyd'din benzer ifadeleri için bk. Cüneyd, *age*, 289-290 (metinde 70-71). Cüneyd burada nefislerin gizliliklerini ifade etmek için *خفايا النفوس* ifadesini kullanmıştır.

²⁴⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103; *Ri'aye*, 280, 283.

²⁴¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103, 107.

²⁴² *Âdâbü'n-nüfûs*, 107; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 230.

²⁴³ *Ri'aye*, 266-267.

²⁴⁴ Niyetle ilgili meşhur hadise yer verir: "*Ameller niyetlere göredir.*" [Buhârî, Bed'ü'l-vahy 1. İman 23, 41, Nikâh 5, Talâk 11, Menâkıbü'l-Ensâr 45, İtk 6, Hiye 1; Müslim, İmâre 155; Ebu Davud, Talâk 11; Tirmizî, Fezâilü'l-cihâd 16; Neseî, Taharet 59, Talâk 24, İman 19; İbn Mâce, Zühd 26; *Müsned*, I, 3, 25, 60] *Âdâbü'n-nüfûs*, 34. Meşhur zahid Mutarri'î'nin şu sözü de niyete verilen önemi gösterir: "*Kalbin salahı amelin, amelininki de niyetin salahıyla olur!*" İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 341. Hasan Basrî'nin benzer bir sözü için bk. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 379.

²⁴⁵ Harraz, *age*, 25.

²⁴⁶ *Şerhu'l-ma'rife*, 39.

²⁴⁷ *age*, 54-55.

²⁴⁸ *Risâletü'l-müstersîdîn*, 113.

²⁴⁹ *Kitâbü'l-halve*, 459-460.

²⁵⁰ *Ri'aye*, 283.

²⁵¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 92.

²⁵² Sehl-i Tüsterî her biri birbirinin kıblesi olacak şekilde yaptığı sıralamada niyeti Allah'ın kıblesi olarak göstermiştir. Sıralama şöyledir: Dünya, organlar (*cevârih*), beden, kalp, niyet, Allah. Bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 194. Nefis ve niyetteki temizliğin olumlu etkileri olacağı görüşüne Hakîm Tirmizî'de de rastlanır. Hakîm Tirmizî, *Bevânü'l-fark*, 82.

İhlasla başlanan amelin olumsuz hatrelerle bulanıklaşmasının çaresi de ilk niyetle daim olmaktır²⁵³. Çünkü niyet konusunaki sadakat amelde, yani pratikte belli olur²⁵⁴.

Müridlerin “Niyetimi koruyamıyorum” sözüne de yer verir²⁵⁵. Niyetlenilen ameli gerçekleştirebilmek için niyet edilen şeye yönelmek gerekir. Bu yönelişe himmet, ihtimam²⁵⁶ ve inayet²⁵⁷ demıştır.

Muhasibî'nin yakın anlamda kullandığı bir kelime de *azm*dır. Gerek rızık talebi²⁵⁸, gerek riya gibi duygularla mücadele edebilmek için azm şarttır²⁵⁹. Azmin zayıflığına karşı da mücadele edilmelidir²⁶⁰. Azm, akla yakın bir oluşum²⁶¹, hatta aklın bir fonksiyonudur²⁶².

Muhasibî'nin iradeyle bağlantılı olarak kullandığı kavramlardan biri de *isâr*dır. Bu kavramı *Nesâih*'de, genel tasavvufî anlamına yakın olarak ihtiyaç halinde başkasını kendisine tercih olarak kullanır²⁶³. Akıllı kişinin üç tercihi olur: Taatı masiyete, ilmi cehle, dini dünyaya tercih. Bu tercihlerdeki yanlışlık aklı aldattır²⁶⁴. Amellerde Allah nefse tercih edilmesi gereği²⁶⁵, *isâr*ın iradeyle iç içe olduğuna delildir. İradenin tezahürü nefy ve ilzamdır. İçeride doğan kötü duygular, hatreler ve olumsuz tutumlar nefyedilerek ihlas ve kurtuluşa erilir²⁶⁶.

Bir eserinde niyeti kalbin ilk görevi olarak takdim eden Muhasibî²⁶⁷, bir başka eserinde iradeyi niyetin önüne koymuştur²⁶⁸. İradeyi hem Allah, hem de kullar için kullanması²⁶⁹, Mutezile ve Cebriye karşındaki Sünnî tavra uygundur. Ancak irade her şeyin aslı olan marifetten sonra gelir²⁷⁰. Bununla birlikte, nefsin ayıplarını tanıma yönündeki marifet de iradeye bağlıdır, kişi irade etmedikçe marifet gerçekleşmez²⁷¹. *Tesebbüt* iradeyle sağlanır²⁷². Kalpteki kötü ahlakın yok edilmeye çalışılması iradeye bağlıdır²⁷³.

²⁵³ *Ri'aye*, 239, 313.

²⁵⁴ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 170.

²⁵⁵ Bu söz iki anlama gelir: Birincisi, yapması gereken işleri yapamamasından dolayı nefsinin kötülük için söylediği sözdür. *Ri'aye*, 289. Diğerisi nefsin tembelliğinden ziyade amel sırasındaki hatrelerden dolayı şikâyettedir bulunmaktır. İhlasla amel edememe korkusundan kaynaklanan bu şikâyet aslında bir zaafın ifadesidir. *age*, 293.

²⁵⁶ *Kitâbü'l-halve*, 497; *Risâletü'l-müsterşidîn*, 181; *Âdâbü'n-nüfûs*, 34, 49. *Kitâbü'l-halve*'deki kullanım, günaha yönelme anlamında olumsuz bir kullanımdır.

²⁵⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 58, 83-84.

²⁵⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 146.

²⁵⁹ *Ri'aye*, 223.

²⁶⁰ *age*, 221.

²⁶¹ *age*, 148.

²⁶² *age*, 337.

²⁶³ *Nesâih*, 203.

²⁶⁴ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 97.

²⁶⁵ *Ri'aye*, 252.

²⁶⁶ *age*, 212, 325-326, 347-348, 526-529, 539, 559, 625-626.

²⁶⁷ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 113.

²⁶⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103.

²⁶⁹ *Ri'aye*, 204.

²⁷⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 121.

²⁷¹ *Kitâbü'l-halve*, 52.

²⁷² *Şerhu'l-ma'rife*, 74-75.

²⁷³ *age*, 65.

Nefis, Allah ve ahiret yolunda bir iradeye sahip olmadığından²⁷⁴, nefsin istemediği işleri yapmaya zorlanması gerekir²⁷⁵. Kalbin hatrelerden salim olabilmesi için hatrelere karşı mücadelenin yolu da iradeden geçer²⁷⁶. Nafile ibadetlere ilgi duymak için de irade şarttır²⁷⁷.

Muhasibî'nin, sadık ve sahih iradeden söz etmesi, belli bir dönemde iradeyi guruplara ayırdığını gösterir. Sadık irade, kalple nefis arasında kalbi koruyan bir kalkan niteliğindedir. Sadık irade, vukuf, nazar ve fikirle mücadele etmek suretiyle nefis, hevâ ve şehvetin karşısına konmalıdır²⁷⁸. Bu kavrama *Ri'aye*'de yer vermemiş olmakla birlikte, aynı eserinde iradeyi hem olumlu, hem olumsuz anlamda ele aldığı görülür²⁷⁹. Özetle Muhasibî'nin iradeyi iyiye ve kötüye yönelen, sağlam ve zayıf gibi guruplara ele aldığını söyleyebilmek mümkündür. O halde, iradenin istikametine dikkat etmek batını eğitimin bir şartı olarak karşımıza çıkmaktadır²⁸⁰.

Niyet açısından bakıldığında irade üçe ayrılır: Kötülükten uzak durma ve her işte Allah rızasının gözetme anlamında olumlu bir güç, niyetin zedelenmesiyle nefsin arzu ettiği şeylere yönelmesi anlamında olumsuz bir güç, çok istediği halde, çeşitli engeller yüzünden istediğini yapamama anlamında bir zayıflık alameti²⁸¹.

İradeden söz edilince onun hedefi olan bir murad da gündeme gelir. Nitekim sıdk, Allah'tan başka bir şey murad etmeden kalbin sondan korkması ya da sevap umması anlamına gelir²⁸². Murad edilen yalnızca Allah olunca, hatrelerin ayırt edilmesi konusunda isabet kaydedilir²⁸³.

Özellikle tarikatlar döneminde yaygın bir kullanım alanı bulunan mürid kelimesinin de Muhasibî tarafından iradeyle bağlantılı olarak ele alındığı görülür. Kelimenin Allah'tan başkasını irade etmeyen anlamında kullanıldığı dikkat çeker. Mürid Allah'tan başkasını irade etmekten kalbini alıorsa, nefis ve şeytan etkili olamaz, hatarâtın ayırt edilebilmesi kolay olur²⁸⁴. Allah'tan uzaklaştıran tüm zevkleri yok eden ve kendisini amel etmeye götürecek bir korku (الخوف) ister, bu durum da nefse ağır, lezzetlerin terki ise müride tatlı gelir²⁸⁵. Mürid sürekli olarak ölümü de düşünmeli ve canlandırmalıdır²⁸⁶.

Müridler tabiatlarından kaynaklanan bazı hatalara düşebilir, nefis ve şeytanın boş hayallerine kapılabilirler²⁸⁷. Demek ki, müridin savaşı süreklilik arz etmektedir.

²⁷⁴ *Âdâbü'n-nüfus*, 108. Burada Muhasibî'nin zımnen nefse de bir irade izafe ettiği anlaşılıyor. Ayrıca bk. *Ri'aye*, 217, 287, 301, 311.

²⁷⁵ *Ri'aye*, 69, 72.

²⁷⁶ *Risâletü'l-müstersîdin*, 110.

²⁷⁷ *Nesâih*, 146.

²⁷⁸ *Âdâbü'n-nüfus*, 103-104.

²⁷⁹ *Ri'aye*, 223.

²⁸⁰ *Âdâbü'n-nüfus*, 34.

²⁸¹ *Ri'aye*, 286-287.

²⁸² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 254.

²⁸³ *Ri'aye*, 110. Müriden daha samimi ve Allah'ın iradesinde olan kul anlamına gelen *murad* kavramı, eserine sonradan girmiş olabilir. Bk. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, Bursa, Orhan 637, 63^b-124^a yk., 110^{a-b}. Burada müridin Allah'ın çağırısına hakk üzere, muradın ise yalınayak başı kabak icabet ettiği, fakat her ikisinin de Allah'ın iradesinde olduğu söylenmektedir. Bk. *age*, 110^b.

²⁸⁴ *Ri'aye*, 110, 622. Başka bir eserinde kullandığı *müteallim* kelimesinin de *mürid* anlamında kullanıldığı, *şeyh* yerine ise *alim* denildiği anlaşılmaktadır. Bk. *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 75.

²⁸⁵ *Ri'aye*, 74, 76.

²⁸⁶ *age*, 170.

²⁸⁷ *A'mâlü'l-kulüb*, 93.

Muhasibî'nin yaptığı bu irade vurgusu, Cebriye'nin anlayışına karşı bir düşünceyi de temsil ettiği kadar, döneminin iç dünyaları karartan girdabına kapılmamak için güç harcanması, ahlakî ve kültürel erozyonların kader olmadığı ve direnilmesi gereğine inandığını gösterir. Diğer yandan, kulu fillerin yarattığı kabul eden Mutezili anlayışı da devre dışı bıraktığı anlaşılmaktadır.

4. Nefsin Muhasebesi

Nefis muhasebesi, müellifimizin adına yansiyacak kadar bütünleştiği, tasavvufi düşüncesinin temelini oluşturan bir olgu olarak göze çarpar. Muhasebeyi açıklamak için Hz. Ömer'e atfedilen meşhur sözü nakletmiş olması²⁸⁸, muhasebeyle ilgili görüşlerinde kendisinden önceki gelenekten yararlandığında kuşku bırakmamaktadır. Ayrıca, Kâbü'l-Ahbâr ile Hz. Ömer arasında geçen bir konuşmadan hareketle, nefis muhasebesi anlayışının Tevrat'ta da bulunduğu işaret ederken²⁸⁹, konunun evrensel boyutuna temas etmiştir.

O dönemde konuya eğilen yalnızca Muhasibî değildir. Ondan önce Hasan Basrî'nin temsil ettiği ekolde nefis muhasebesi üzerinde çok durulur²⁹⁰. Muhasibî'nin çağdaşı Serî, talebesi Cüneyd ve Tüsterî²⁹¹ nefis muhasebesini ön plana çıkaran akımların içindedirler. Bu akımların düşünceleri tasavvufu da sınırlı kalmamış, gerek o dönemde ve gerekse sonraki yüzyıllarda selef, kelâm ve hatta felsefe²⁹² ekollerinde de makes bulmuştur.

Kendisinden önceki tefsir kaynaklarının *dîn* kelimesine verdiği *hesap ve ceza* anlamı²⁹³ üzerinde dururken, bir hadisten hareketle²⁹⁴ yaptığı kelime tahlillerinin ardından muhasebeyi

²⁸⁸ Hz. Ömer'in meşhur sözü: "Hesaba çekilmeden önce nefsinizi hesaba çekin. Tartılmadan önce onu tartın. Hiç bir şeyin gizli kalmayacağı en büyük sunuş gününe hazırlanın." [İbn Mübarek, *age*, 75; İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, I, 177] Muhasibî, *el-Murakabe ve'l-muhasebe*, 13^a; *Risâletü'l-müsterşidin*, 48; *el-Kasb ve'r-rücû' ilallah*, 230. Bu sözü hadis olarak naklettiği eseri, diğer eserlerinden önce yazılmış olabilir. *Kitâbü'ahkâmî't-tevbe*, 9^a.

²⁸⁹ *Ri'aye*, 56. Diyalog şöyledir: Kâb "Göklerin Rabhi karşısında veryüzü tanrılarına yazıklar olsun" deyince Hz. Ömer kamçıyla dokunarak "Nefsini hesaba çeken müstesna" şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine Kâb, "İ'llahi ey Mü'minlerin Emîri! Tevrat'ta bu söylediğim sözle senin söylediğin söz, aralarında bir tek harf olmadan peş peşe gelmektedir" demiştir. Yapılan incelemelerde Tevrat'ta böyle bir ifadeye rastlanamamıştır.

²⁹⁰ İbn Mübarek, *age*, 337; İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 396, 405.

²⁹¹ Serî Sakatî şehvetlerin terkinî şüphelileri terk şartına bağlar. Ebu Nuaym, *age*, X, 126. Cüneyd de nefsin te'dibi ve marifetiyle gerekli eğitimin verilmesini akıllı kişinin gözetmesi gereken bir makam olarak görür. Ebu Nuaym, *age*, X, 261. Sehl-i Tüsterî'ye göre mü'min Rabb'ini murakabe eden, nefsinin hesaba çeken ve ahiret için hazırlığı çoğaltan kişidir. Ebu Nuaym, *age*, X, 197.

²⁹² İbn Kayyım selefî anlayış içindeki muhasebeye önem veren en mühim şahsiyetlerden biridir. Muhasibî döneminde Câhız de iyi işlerin yapılabilmesi için nefis riyazeti tavsiyesi yapar. Câhız, "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'âd", I, 133. Mâverdî gibi bir kelâm alimi de nefsin tedibiyle ilgilenmiştir. Mâverdî, *age*, 119-125, 226 vd. Felsefedeki nefis muhasebesi anlayışının örneği için bk. Sinan b. Sâbit b. Kurra, *age*.

²⁹³ İlk tefsirlerde böyle bir anlama rastlanamamıştır. Muhasibî'den önceki nesilden Ebu Ubeyde, Fatîha'da geçen *dîn* kelimesine hesap ve ceza anlamını vermiştir. Bk. Ebu Ubeyde, *Mecâzû'l-Kur'ân*, I, 23, 72. *Dîn* kelimesine hesap ve ceza anlamı veren sonraki tefsirler için bk. İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbî'l-Kur'ân*, 38; a. mlf., *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*, 241; Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'ân ve i'râbih*, I, 47, 387; Sicistânî, *Nüzhetü'l-kulûb*, 233; *Garibü'l-Kur'ân alâ hurûfî'l-mu'cem*, thk. Ahmed Abdülkadir Selâhiyye, Dımaşk 1993, 197; Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 450. Muhasibî'den sonraki nesilden olan İbn Kuteybe de "فسوف يحاسب حسابا يسيرا" [İnsikâk 84/8] ayetinde geçen *hisab* kelimesini de muhasebe olarak tefsir etmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*, 241. Hesapsız rızık verme anlamında muhasebe kavramını kullananlar da vardır. Ebu Ubeyde, *age*, I, 72; Zeccâc, *age*, I, 282; Taberî, *age*, II, cüz 2, 334. Tefsirlerdeki bu anlam varyasyonları sözlüklere de yansımıştır. Bk. Ferahidî, *age*, VIII, 72-73; İbn Düreyd, *age*, II, 688.

dinle eşitler²⁹⁵. Muhasibî'nin konuyla ilgili olarak yararlandığı gelenek tefsir ve hadis yanında tasavvuf geleneğidir. Henüz gelişimini tamamlamamış olsa da tasavvuf geleneğinin muhasebe anlayışını besleyen kaynaklardan biri olduğu kesindir. O, muhasebenin tefakkudla birlikte yürütmesini gerektiğini açıklarken de Zünnûn Mısrî'nin bir sözünü esas alır²⁹⁶.

Kendisinden önceki gelenekten yararlandığını kabul etmek gerekmeyle birlikte, Muhasibî'nin konuyla ilgili görüşlerinde bir köşe taşı olduğunu da kabul etmek gerekir. O, Kur'an, tefsir, hadis, zühhd ve tasavvuf geleneğinden aldıklarını yoğurarak kendi damgasını vurmayı bilmiştir. Muhasebe anlayışını derinlemesine ele alarak belirli esaslara bağlamış, kurduğu temel düşünceyle kendisinden sonra gelen sufiler üzerinde derin etkiler yapmıştır.

Muhasebe aklın, nefse ve onun ihanetine karşı nefsin eksikliklerini kontrol etmesidir²⁹⁷. İnsan, nefisten gelen gevşekliliği kabul etmemelidir²⁹⁸. Herkes kendisinden sorumludur. Herkes kendisini kendi yönlendirmeli, ahireti kazanmalıdır²⁹⁹. Muhasebenin bir başka tanımını da, bir işi yapmadan ya da terk etmeden önce iç ve dış tüm hallerin kontrol (التثبت) edilmesidir³⁰⁰. Bu da Allah'ın sevdiği ve sevmediği şeyleri ayırabilmek için, sakınma ve tessebüt ya da tefakkud için sürekli bekçilik etmektir³⁰¹. Kişinin emir ve yasaklara uyup uymadığı böyle ortaya çıkar³⁰².

Kişi dikkatini toplamaya engel olan her türlü ilgiden sıyrılmalı, rakibini hesaba çekerken bile kalbini her türlü meşguliyetten uzak tutmalıdır³⁰³. Kendini inceden inceye hesaba çekmelidir³⁰⁴. İbadete başlamadan önce havf, muhasebe ve şefkatle meşgul olanlar, farzların edası konusunda en üstün makamda bulunurlar³⁰⁵. Zahidlerin en önemli özelliklerinden biri de, nefislerini muhasebe, organlarını da koruma yoluyla sakınma gayretidir³⁰⁶. Nefse muhalefet, nefsi muhasebe ederek çağırdığı işlerde mücadele etmektir³⁰⁷.

²⁹⁴ Hadis şudur: "Akıllı olan, nefsinin hesaba çeken ve ölüm ötesi için hazırlık yapandır." [Tirmizî, Kıyâme 65; İbn Mâce, Zühhd 31; Müsned, IV, 124] Hadisi Zemahşerî de zikreder. Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 450.

²⁹⁵ Muhasibî, kendisinden önceki tefsir geleneğine uygun olarak *dâne* kelimesini حاسب olarak yorumlar. Buna göre, "يَكْتَبُونَ بِالْأَيْنِ" [Mutaffifin 83/11] ayetindeki *yevmü 'd-dîn* deyimini *yevmü 'l-hisâb*, "إِنَّمَا لِمَدِينُونَ" [Zariyât 51/37] ayeti de "لِمَحْسَبُونَ" anlamındadır. Sözü edilen tefsirlerde de geçen meşhur "كَمَا تَدِينُ تَدَانُ" sözünü de aynı anlamda yorumlar. Bk. *Ri'aye*, 56.

²⁹⁶ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 299.

²⁹⁷ *age*, 229. Muhasebeye yakın anlamda *teftiş* ve *bahs* kelimelerini kullandığı da olur. *Âdâbü'n-nüfûs*, 35, 96, 109; *Ri'aye*, 586.

²⁹⁸ *Risâletü'l-müsterşidin*, 166.

²⁹⁹ Bunu şu şekilde özetler: "Nefsinin vasisi kendin ol, başkaları olmasın." *Risâletü'l-müsterşidin*, 76. Aynı cümle Rebî b. Haysem'in bir mektubunda da yer alır. Bk. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühhd*, II, 463. Siyak ve sibak açısından bakıldığında Rebî, burada övgü ve yergi karşısında gevsemeyip, kulun kendisinin etkin olması gerektiğini vurgulamak istemiştir.

³⁰⁰ *Mekâsib*, 71. Sehl-i Tüsterî de nefsin ayıplarının bilinmesini, hallerinin muhasebe edilmesi şartına bağlamıştır. Ebu Nuaym, *age*, X, 196.

³⁰¹ *Ri'aye*, 54. Tüm bu esasların Cüneyd tarafından da benimsendiği görülür. Bk. Cüneyd, *age*, 203 (metinde 17). Hatta Cüneyd'in burada *riaye* kelimesini de kullandığı dikkat çeker.

³⁰² *Mekâsib*, 71.

³⁰³ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 230.

³⁰⁴ Ticarete ortakların, ihmal ve kusur korkusuyla birbirlerini hesaba çektiklerini örnek verir. *el-Murakabe ve 'l-muhasebe*, 2^b; *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 229. Kişinin kendisinden kısas alınan kişinin dikkatiyle kendisini hesaba çekmesi gerektiğini de belirtir. *Ri'aye*, 84.

³⁰⁵ *Şerhu'l-ma'rife*, 82-83.

³⁰⁶ *Nesâih*, 62. Bu şehadetî, onun muhasebe konusunda zühhd ve tasavvuf geleneğinden istifade ettiğini de gösterir. Onun muhasebe anlayışının, dolaylı olarak etkisi altında kaldığı Hasan Basrî'nin anlayışı gibi kompleks bir yapıda olduğu söylenmiştir. Bk. Van Ess, *age*, 143.

³⁰⁷ *Şerhu'l-ma'rife*, 37.

İnsan yapısında bulunan iyilikte tembel davranırken, kötülüğün kolay, arzulanır ve hoş gelmesi, bilgi ve sıdkın üstün gelmesine kadar muhasebeyi gerekli kılar. Bu noktada muhasebeye gam ve hüznün eşlik eder³⁰⁸. Muhasebeyi kolaylaştıran en önemli işler, hedeften başka her şeyden sıyrılma (التقرد), yani hedefe kilitlenme ve Allah korkusudur³⁰⁹. Havf ve recânın ürünü olan muhasebe, ittikanın da temelidir³¹⁰. Muhasebe ile vera'a ulaşılabilir³¹¹, ama vera'ın başı da nefis muhasebesidir³¹². Sonraki yüzyıllarda da rastlanan bu anlayış³¹³, meselenin zihni yönünü oluşturur.

Muhasebe eden bir kul, Allah'a yaklaştıracak bir güce kavuşur³¹⁴. Bu yolda gevşek davranmak, kişinin içini saflaştırılmasını (نقاء الضمير) engelleyebilir³¹⁵. Rabb'ine yakınlık ancak nefse karşı çıkmakla mümkün olabilir³¹⁶.

Muhasebe, Rabb'in murakabesi ve günahların hatırlanmasıyla birlikte süreklilik arz etmesi gereken üç özellikten biridir³¹⁷. Muhasebenin terk edilmesi kalbin fesadına sebep olur³¹⁸. Çünkü kalplerin saflaşabilmesi için, uzlet, dili ve karnı koruma, fikir ve muhasebe şarttır³¹⁹. Kalbin sürekli ahiret sorgusuyla meşgul edilmesi, korku ve hüznün sürekliliğini sağlar³²⁰. Kalbin düzelmesi ve hevâ karanlığından kurtulmasıyla davranışlar da düzelir³²¹. Kalp hatreleri sırasında da gerekli olan muhasebenin³²², iradeyi koruyucu özelliği vardır³²³.

Nefis muhasebesinde ilk yol, Allah'ın kullarına kalp ve bedenlerinde kullukla ilgili mükellefiyetleri bilmektir³²⁴. Bilgiye sıkı sıkıya bağlı olan muhasebe³²⁵, davranışları kontrol etmeyi, kalbin bilinmesini, hevânın aldattığı noktalara muhasebe ve muhalefeti kolaylaştırır. Aksi halde davranışlara ve kalbe hakim olmak halleri anlamak ve muhasebe yapmaya güç yetmez³²⁶. Burada işin riyazetin ön plana çıkarıldığı dikkat çekmektedir.

Kişi nefisini içindeki her çağrıda (الخطرة) hesaba çekmelidir³²⁷. Muhasebe sırasında nefse hitap edilmeli³²⁸, Allah'a hile yapamayacağı, ona galip gelemeyeceği hatırlatılmalı,

³⁰⁸ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 93.

³⁰⁹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 230.

³¹⁰ *Ri'aye*, 52.

³¹¹ *Mekâsib*, 71.

³¹² *age*, 103.

³¹³ Örnek için bk. Ebu Talib Mekki, *age*, I, 265-266.

³¹⁴ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 131.

³¹⁵ *age*, 42.

³¹⁶ *Ri'aye*, 384, 385.

³¹⁷ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 134. Talebesinden Amr b. Osman Mekki de muhasebenin sürekliliği gereğini vurgular. Ebu Nuaym, *age*, X, 294.

³¹⁸ *Risâletü 'l-müstersîdin*, 110. Ebu Yezid Bistami de (ö. 261/874), nefisle kalp arasındaki ilişkinin birbirine zıt olduğunu ifade eder: "Kalplerin kabzı, nefislerin bastındandır. Kalplerin bası da nefislerin kabzındandır." Hucvirî, *age*, 525. Nefsin doğru söylemeyeceğine karşılık, kalbin yalan söylemeyeceği de, büyük mutasavvıfların hemen hemen ittifak ettikleri bir konudur. Kuşeyrî, *Risale*, 84.

³¹⁹ *Şerhu 'l-ma'rife*, 72-73.

³²⁰ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 40.

³²¹ *Şerhu 'l-ma'rife*, 73.

³²² *Mekâsib*, 103.

³²³ *Şerhu 'l-ma'rife*, 39.

³²⁴ *Ri'aye*, 52.

³²⁵ *Şerhu 'l-ma'rife*, 37; *Âdâbü 'n-nüfûs*, 91. Ayrıca bk. *Ri'aye*, 52.

³²⁶ *Şerhu 'l-ma'rife*, 54.

³²⁷ *Risâletü 'l-müstersîdin*, 45. Benzer bir yaklaşım için bk. Ebu Talib Mekki, *age*, I, 271.

şeytanı aldanmaması, hevâsına uymaması, aksi halde helak olacağı uyarısında bulunulmalıdır³²⁹. Sevinç içerisinde ve kendinden emin bir halde Allah'ın gazabından kurtulacağını düşünmemesi söylenerek korkutulmalıdır³³⁰. Muhasebe, kendisinden kısas alınan kişinin dikkatiyle gerçekleştirilmelidir³³¹.

Muhasebe her şeyden önce bir işi neden ve kimin için yaptığını tespit etmektir. Çünkü nefis her işi hevâ merkezli olarak yapar³³². Bu durumda kişi zaaflarını dikkate alarak hevânın sebeplerine (العلل) karşı çıkmakla, rahatı tercih etmeyi bırakır ve nefsinin yatıştırılmaktan kurtulur³³³. Kişi kendini gün gün, saat saat gözden geçirmelidir³³⁴.

Muhasebe geçmiş ya da gelecek için yapılabilir³³⁵. Geçmişin muhasebesi, toplumla ilişki içindeyken kalple münacatı sağlar³³⁶. Geleceğin muhasebesi iki türdür: Birincisi yapılan işlerin sonunu, nereye varacağını görme anlamında yakın vadedeki muhasebedir. İkincisi ise ahiretin muhasebesidir. Bu iki muhasebeyi birbirinden ayırmak mümkün değildir³³⁷.

Muhasebeyle ilgili olarak kullandığı kavramlardan *tesebbüt* sufiler arasında pek yaygınlaşmamıştır. Kulun Allah'a yaklaşma yollarından biri olan *tesebbüt*³³⁸, muhasebenin vazgeçilmez şartlarından³³⁹. Muhasebeyi hallerin denetlenmesi (التثبت) olarak kabul etmesi de bunu gösterir³⁴⁰. Öyle ki, bir insanın yaptığı iyilik sırasında iç dünyasının derinliklerinde (ضمائر النفوس) gerçekten iyilik olup olmadığını anlamının en önemli yolu *tesebbüt*'tür³⁴¹. Nefsi hapsetmenin ve kalp hatreleriyle gelen çağrılarını ayırabilmenin araçları arasında da akıl ve ilimden başka *tesebbüt* de yer alır³⁴². Yergi karşısında nefis gözetlenmeli, kalbe gelen duygular kontrol etmeli, mücadele, sabır ve rıza ile meşgul olmalıdır³⁴³.

Tesebbütü sabitleşme olarak da anlayabilmek mümkündür³⁴⁴. Nefsin övgü, yergi ve tamah konularındaki emellerini azaltabilmenin yolu Allah'tan başkasının övgüsünün yarar, yergisinin de zarar getirmeyeceğini bilmektir. Bu bilgi (المعرفة) sabitleşirse (التثبت), kalpte

³²⁸ *el-Murakabe ve l-muhasebe*, 2^b, 38^a; *Âdâbü 'n-nüfûs*, 97; *A 'mâlû 'l-kulûb*, 153.

³²⁹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 97.

³³⁰ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 153.

³³¹ *Ri'aye*, 84.

³³² *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 229. Sahabe'den Abdullah b. Selam'ın nefsinin odun taşıyarak denemesini örnek gösterir. *Ri'aye*, 58.

³³³ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 227.

³³⁴ Bu gözden geçirme sırasında günahlar, eksiklikler, sevgi, nefret, kazanç, harcama, hak alışverişlerindeki durumlar, hatta iyilik yapılırken kalpten geçen duygular dikkatle izlenmelidir. Bk. *Ri'aye*, 84.

³³⁵ *age*, 50, 54.

³³⁶ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 129.

³³⁷ Ashab başta olmak üzere, Hazret-i Peygamber'i (sa) izleyen kişilerin geçmişi nasıl muhasebe ettiklerinin örneklerini verir. Bu örnekler arasında Hz. Ömer'in "Bugün Allah için ne yaptın?" diye kendi kendine sorması ön plana çıkar. Meymun b. Mihran da bir başka örnektir. Bk. *Ri'aye*, 57-58.

³³⁸ *Nesâih*, 202.

³³⁹ *Şerhu 'l-ma'rife*, 74.

³⁴⁰ *Afekâsib*, 71.

³⁴¹ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 91-92.

³⁴² *Ri'aye*, 107.

³⁴³ *Nesâih*, 183.

³⁴⁴ Kelimenin anlam varyasyonları arasında böyle bir yönün de olduğu anlaşılmaktadır. Bakara 2/260, 265 ve Hud 11/120. ayetlerde yer alan ifadelerin bu anlamı taşıdığı ifade edilmiştir. Bk. İbn Manzur, *age*, II, 79.

bu yoldaki engellerin yok edilmesi (رفض) kolaylaşır³⁴⁵. Allah rızasını gözeten kişi, toplumla ilgili peşin hükümlerden kaçınmalı, teenni ve tesebbütü adet edinmelidir³⁴⁶. Muhasibî'nin literatüründe konuyla ilgili olarak geçen inayet kelimesi de, ihlâsa dayalı iradî bir durumu belirtmek için kullanılır³⁴⁷. İnayet fehî olmadan gerçekleşmez³⁴⁸. Muhasibî'nin inayeti, nefse yardım etmek için onun kontrolü, denetimi anlamında kullandığı anlaşılmaktadır.

Muhasibî'nin nefis muhasebesiyle ilgili olarak kullandığı kavramlardan biri olan tefakkud ise Kur'an'da arama, araştırma anlamında kullanılmıştır³⁴⁹. Muhasibî iç dünyada gizli olan niyetlerin incelenmesini (التقّد) gerekli görmüştür. İç dünyada dünya sevgisi karşısındaki arzulara (شہوات) artma olup olmadığı sürekli kontrol edilmelidir. Övgü ve yergi karşısındaki tutumlara da dikkat edilmelidir. Bu tutumlar bazen kalp günahları (ذنوب القلوب) denen tutumlara yol açabilir³⁵⁰. Bunlar sürekli kontrol edilmelidir. Mutlaka mücahedeyi gerektiren çok tehlikeli tuzaklar olan şehvetlerin ince yönleri ve gizli hevâlar mutlaka gözlenmelidir³⁵¹. Nefse iyilik, telefine engel olma açısından sürekli kontrolü demek olan tefakkud, isyan yollarını kapatır, iyilik yollarını açar. Muhasibî'nin tefakkudu sahih bir sülûk için temel şart olarak anladığı anlaşılmaktadır³⁵². *Hallerin kontrolü* anlamına gelen tefakkud, Allah'a yaklaşma (التقرب) yollarından biridir³⁵³.

Riya gibi gizli günahlar ortaya çıktığında marifet, basiret, korku, sakınma ve tefakkud şarttır³⁵⁴. Çünkü bu gibi durumlarda nefsin hilesine kapılıp kapılmadığını anlama yolu tefakkuddur³⁵⁵. Nefsi tanımaktan sonraki en önemli tavır, onu kontrol etmektir. Bu durum kişiyi pişman olacağı durumlardan korur³⁵⁶. Sosyal hayattaki tercihlerin neye göre belirlendiğini incelemek de aynı terimle ifade edilir³⁵⁷. Bu konuda Zünnun Mısıri'nin ifadelerinden yararlandığı görülür³⁵⁸. Şehvetin gizli olmasından dolayı açıkça yapılan amellerdeki hatanın fark edilememesi tefakkudu engeller. Bu hataları anlamamanın yolu da ilimle tefakkud ve marifetle nazardır³⁵⁹.

³⁴⁵ Ri'aye, 205.

³⁴⁶ A'mâlû'l-kulûb, 130.

³⁴⁷ age, 155; Ri'aye, 219. Sonraki dönemlerde ilahî yardım ve kayırma olarak geçen bu kelimenin Muhasibî tarafından doğrudan doğruya bu anlamıyla kullanılmaması dikkate değerdir. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 266.

³⁴⁸ Âdâbü'n-nüfus, 83.

³⁴⁹ bk. Neml 27/20. ayetinde Hz. Süleyman'ın (AS) kuşlar arasında Hüd'ü'dü araması bu kelimeyle ifade edilir. İbn Manzur, age, X, 298. Muhasibî de "Alimler ve zahidler içinde kendime yer aradım." derken ifadeyi sözlük anlamında kullanmıştır. Bk. Nesâih, 61.

³⁵⁰ age, 113-114. İfade şöyledir: "و تفقدوا سرائر الأنفس وخفايا الصدور." Ayrıca bk. Ri'aye, 489.

³⁵¹ Nesâih, 197, 199.

³⁵² Âdâbü'n-nüfus, 35, 62. Ayrıca bk. Ebu Nuaym, age, X, 88.

³⁵³ Nesâih, 202. Aynı terim, Antaki'de gaflet halinin zararlarından korunmak için kalbin tefakkudu şeklinde geçer. Ebu Nuaym, age, IX, 294. Amr b. Osman Mekkî, nefsin akılla dengelenmesi yoluyla hal ve makamların tefakkudunu. Hakîm Tirmizî ise yalnızca hallerin tefakkudunu gerekli görür. Bk. Ebu Nuaym, age, X, 291; Hakîm Tirmizî, *Kitâbü'r-riyâze*, 62.

³⁵⁴ Ri'aye, 185.

³⁵⁵ age, 489.

³⁵⁶ Âdâbü'n-nüfus, 34, 62.

³⁵⁷ Ri'aye, 356-357.

³⁵⁸ Bir hanım abid, Zünnun'un bir sorusuna verdiği cevapta, *tefakkud* ve *muhasebenin* önemini vurgular. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 229.

³⁵⁹ Ri'aye, 178-179.

Nefsin kontrol edilmesi anlamına gelen bir terim de *müracaat* terimidir³⁶⁰. Nefsin arzuladığı şeyler kendisine arz edilir. Nefs bunların bazılarından uzaklaşır, bazıları için de çekişir. Uzaklaştıkları için Allah'a şükredilmeli, diğerlerinden dolayı da nefse baskı yapılmalıdır³⁶¹. Bazı durumlar da kalbe arz edilerek çözümlenir³⁶². Bu durumla ilgili gördüğü bir hadise de yer verir³⁶³.

Muhasebenin faydaları arasında şu üç işin özel bir yeri vardır: Kalbi meşgul eden bağların koparılması, hedefe ulaşamama korkusuyla nefis muhasebesi dışındaki işlerden uzaklaşmak ve ahiret sorgusu sebebiyle Allah'tan korkmak³⁶⁴.

Ancak kalplerin görüş (النظر), bilgi ve açıklamaya (البيان) zıt olan hevâ ve şehvete yenilmesi sebebiyle nefis muhasebesinden kaçtığı da vakidir³⁶⁵. Bu eğilim, talebesine de etki etmiştir³⁶⁶. Şehvetlerin nefiste oluşturduğu zaafılar da kişiyi muhasebeden uzaklaştırır. Bu durum, kalplerin muhasebeden kaçmasını, görüşün kapanmasını beraberinde getirir³⁶⁷. Kişi nefisine eğilmeyince, ayette belirtildiği gibi [Haşr 59/19] kendisini unuttur. Bu ayetin tefsiriyle ilgili olarak ileri sürülen nefis muhasebesini unutturması yorumuna katıldığı anlaşılmaktadır³⁶⁸. Muhasebeden uzak olmak adaletten de uzak olmak demektir³⁶⁹.

Muhasibî'nin kendisinden önceki geleneğe dayalı olarak ele aldığı *muhasebe* kavramı üzerinde bu kadar fazla durması, zühd hayatına girişinden itibaren bu konunun altını çizmesi, yaşadığı çağda gördüğü çarpıklıklarla, idealize ettiği Asr-ı Saadet arasındaki uçurumu kapatma reçetesi olarak da düşünülebilir. Çünkü, eserleri de göstermektedir ki o, her fırsatta zamanın ve insanların bozulmuş olduğunu vurgulama ihtiyacı duymuştur. Kaldı ki bunu yapan tek kişi o değildir. Süfilerden başka zühd yönüyle ön plana çıkan pek çok alim de aynı sıkıntıyı dile getirmiştir. Ama tasavvuftaki muhasebenin temellerini ortaya koymak Muhasibî'ye nasip olmuştur, denebilir.

5. Zikir ve Tefekkür

Muhasibî'nin nefsin tedibi konusunda ele aldığı en önemli kavramlardan biri de zikirdir. Ancak onun eserlerinde zikre verilen anlamlar arasında tarikatlar döneminde anlaşılan anlamları bulunmaması tabiidir. Hatta o, marifet, ilim gibi zikir terimini de zaman zaman nötr anlamda kullanmıştır³⁷⁰.

Muhasibî Allah'ın zikrini kurbun şartı ve kalbin besini olarak kabul eder³⁷¹. Halvete ve nasihata eşlik etmesi gereken en önemli unsurlardan biri zikirdir³⁷². Ancak zikrin çoğalması kalbe nefsin te'dibi azminin yerleştirilmesine bağlıdır³⁷³.

³⁶⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 62.

³⁶¹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 338.

³⁶² *Ri'âye*, 338.

³⁶³ Hadis şudur: "Müftüler fetva verse de sen onu kalbine sor." [*Müsned*, IV, 228] *Risâletü'l-müsterşidin*, 84.

³⁶⁴ *Nesâih*, 230.

³⁶⁵ *el-Kasd ve'r-rüçû' ilallah*, 125.

³⁶⁶ Ebu Said Harraz da hâtırın hevâsı sırasında Allah korkusunun hayâyı güçlendirendirdiğini, vera' ve muhasebenin terkiyle de zayıflattığını söylemiştir. Harraz, *age*, 56-57.

³⁶⁷ *el-Kasd ve'r-rüçû' ilallah*, 230-231.

³⁶⁸ *Ri'âye*, 62.

³⁶⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 46.

³⁷⁰ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 69.

³⁷¹ *Risâletü'l-müsterşidin*, 62-63.

³⁷² *age*, 127.

³⁷³ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 334.

Zikrin alanı kalp olduğundan³⁷⁴ ve kalbin de aynı anda birden fazla şeyle uğraşması mümkün olmadığından, bu tür meşguliyetler hatırlamayı engeller. Dolayısıyla hatırlanması gereken şeyler kalbin başka meşguliyetlerden uzak tutulmasıyla hatırlanabilir³⁷⁵. Söz gelimi kalbin dünya ve dünya işleriyle meşgul olması Allah korkusunu hatırlamaya ve bunun lezzetini duymaya engeldir³⁷⁶.

Zikri gerçekleştirmenin yolu tefekkür etmek istediği şey dışındaki her tür davranıştan uzak durarak himmet ve gayreti toplamaktır. Böyle olunca kişi düşündüğünden başka bir şeyle uğraşmaz. İkinci önemli husus da kalbin başka bir şeyle meşgul edilmemesidir. Özetlenecek olursa iç ve dış duyularla tamamen hatırlamak istediği şeye vermektir³⁷⁷.

Hatırlanması gereken şeyler şunlardır: Allah'ın büyüklüğü, iyiliklerin sebebi olduğu, kulların iyilik yapma gücünün olmadığı, mahlukatın O'nun karşısındaki küçüklüğü³⁷⁸, nimetleri ve cömertliği³⁷⁹, tazimi³⁸⁰, hakları, emir ve yasakları³⁸¹, emirlerindeki üstünlüğü, ameller arasındaki denge³⁸², kişiyi uyanık tutan ve hatırlatarak (التذكير) tenebbühe götüren ve Rabb'ini murakabe etmesini sağlayan Allah'ın gözünden düşme kaygısı³⁸³, hayâ ve Allah'ın hoşlanmadığı şeyin sâdır olmasından vakıf olduğu³⁸⁴. Allah'ın iç dünyaya vukufunu hatırlamak kalbi yumuşatır. Geçmiş günahların hatırlanması da kalpte korku hislerini uyandırır, Allah'ın gazap ve cezasını hatırlatır³⁸⁵.

Hatırlanması gereken bir şey de geleceği saat belli olmayan ölümdür. Ölümü hatırlamak kişiyi hatadan korur³⁸⁶. Bu konuda adını vermediği bir alimin sözünü nakleder: “Uğraşırken ölümün gelmesini istemediğin işleri bırak.” Yani ölüm nefsi yıldıran en büyük silah³⁸⁷ ve iyiyle kötüyü ayırt etmeye yarayan bir ayraçtır³⁸⁸. Ölümün hatırlanmasından amaç bizatihi ölümün kendisinin değil, iştah kesici yönüne ek olarak ötesinin de hatırlanması olduğu, kalb sürekli ahireti hatırlamayı empoze etme gereği üzerinde durulmasından da anlaşılmaktadır³⁸⁹. Ancak hatırlama konusunda dengenin sağlanabilmesi için, nefse günah sırasında azap, tevbe sırasında ümitsizliğe düşmeyi engellemeye yönelik olarak da recâ hatırlatılmalıdır³⁹⁰.

Hatirelere hazırlıklı olmak için şeytanın hatırlanmasını ibadet saymak, gerçekte şeytanın tuzağıdır, Allah'ı ve ahireti hatırlamaktan daha zayıf bir durumdur, kula gaflet de

³⁷⁴ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 153. Zikirle tezekkürün akıl işi olduğunu da söyler. *Ma 'iyyetü 'l-akl*, 237.

³⁷⁵ *Ri 'aye*, 182.

³⁷⁶ *age*, 67.

³⁷⁷ *age*, 77-79.

³⁷⁸ *age*, 222.

³⁷⁹ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 48; *A 'mâlû 'l-kulûb*, 145.

³⁸⁰ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 48; *Ri 'aye*, 556.

³⁸¹ *Ri 'aye*, 556.

³⁸² *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 48.

³⁸³ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 150; *Ri 'aye*, 107; *Mekâsib*, 75-76. Bu iki husus, tevekkül ve yakînle birlikte *Mekâsib*'de kalbe hakim kılınması gereken üç özellik olarak sayılır.

³⁸⁴ *Ri 'aye*, 107.

³⁸⁵ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 130.

³⁸⁶ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 48; *Ri 'aye*, 155-157, 220. *Ri 'aye*'de Hz. Ali'nin bir sözüne de rastlanır: “Ölümü gözleyen iyiliğe koşar.”

³⁸⁷ *Bed'ün men enâhe ilallah*, 334.

³⁸⁸ *Ri 'aye*, 141-142.

³⁸⁹ *age*, 233. İbrâhim et-Teymî'nin nefsini cehennem ve cennete arz ederek hareket ettiği nakledilir. İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 501.

³⁹⁰ *age*, 519-520.

yasaklanmıştı. Allah'ın dostları ve halis kulları Allah'ı ve ahireti hâtırlar, böylece hâtır ortaya çıkınca kin ve teyakkuzu unutmazlar. Başarı sağlayan iş, şeytanı değil, Allah'ı hatırlamaktır³⁹¹.

Kalbin Allah'tan başka her şeyi hatırlamaktan kurtulması, Allah'ın zikrinin saflaşması demektir. İbret alma (الإعتبار) yolu aydınlanır, dünya ve ehli melekût yolunda perde olarak görülür³⁹². Zikir ve itibar marifeti güçlendirir³⁹³. Sakınma ve ihtimam eksikliği de zikri yok eder³⁹⁴. *Mekâsib*'de, rızıkları için çalışanların kalpleriyle sürekli zikir halinde olduğunu söylemesi, melâmî anlayışla örtüşmektedir³⁹⁵.

Muhasibî'nin hatırlamayı sosyal çevreyle irtibatlandırması³⁹⁶, gününün şartları içinde bir sosyal psikoloji kuralının farkına varmış olduğunu gösterir. Ancak gerek zikir meclislerinde ve gerekse ferdî olarak yapılan zikir faaliyetlerinde kişinin aldanma ihtimali bulunabilir³⁹⁷ ya da nefis kişiyi, kendisine ağır gelen ibadetlerden kaçmak için zikir gibi daha hafif ibadetlere yönlendirebilir³⁹⁸.

Zikirle teyakkuz bir arada olmalıdır³⁹⁹. Zikri harekete geçiren teyakkuzdur. Buna bağlı olarak zikir de tefekkürü harekete geçirir⁴⁰⁰. Zikirden gafil olunduğunda tefekkürden de gafil olunur⁴⁰¹. Muhasibî'nin zikirle tefekkürü birbiriyle bağlantılı olarak ele alması⁴⁰² genel tasavvufî eğilime uygun görünmektedir. Bu iki dayanak kişiyi aldanışlardan kurtarır⁴⁰³.

Muhasibî, fikri havf ve hüznle beraber kalbi imar eden bir unsur olarak görmekle birlikte⁴⁰⁴, hevânın büyüklüğü gibi olumsuz düşünceler⁴⁰⁵, hatre, dünyevî düşünceler⁴⁰⁶ anlamında olumsuz olarak da kullanması, kelimeye nötr bir anlam yüklediğini gösterir. Ancak, iradî bir fiil olarak fikir ya da tefekkür ise genellikle olumlu anlamda kullanılmıştır.

Tefekkür nazara, nazar da görmeye ya da farkına varmaya götürür, böylece kalpte korkuyu kökleştirir⁴⁰⁷. Allah'a isyandan korur, hikmet kapılarını açar, kulu Allah'a yaklaştırır, onunla ünsiyet ettirir, toplumdan uzaklaştırır, zahirini güçlendirir, içi iyiliklere açar, hevâyâ sabrı kolaylaştırır⁴⁰⁸.

Allah'ı tazim ve mehabbet tefekkürün en önemli sonucu, en büyük korunma vesilesidir. Ancak tefekkür, kalbi dünyadan uzaklaştırması, kişiye acı vermesi ve kederlendirmesi yüzünden nefse ağır gelir. Nefis ve şeytan kişiye, kendisine eziyet ettiğini

³⁹¹ age. 233-235. Katâde'den el-Alâ'nın sözü: "Herkes nefisini ölüm anı gelmiş olduğunu ve Allah tarafından kiralanmış olduğunu görsün ve Allah'a öyle itaat etsin." İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 363.

³⁹² *A'mâlü'l-kulüb*, 131.

³⁹³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 287.

³⁹⁴ *Ri'aye*, 219.

³⁹⁵ *Mekâsib*, 56.

³⁹⁶ *Ri'aye*, 148.

³⁹⁷ age, 209, 310.

³⁹⁸ age, 417.

³⁹⁹ age, 233-235.

⁴⁰⁰ age, 73.

⁴⁰¹ age, 66.

⁴⁰² *Şerhu'l-ma'rife*, 76.

⁴⁰³ *Ri'aye*, 560-561.

⁴⁰⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

⁴⁰⁵ *A'mâlü'l-kulüb*, 149.

⁴⁰⁶ *Ri'aye*, 134, 144-145.

⁴⁰⁷ age, 77, 80. Ayrıca bk. *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

⁴⁰⁸ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50.

düşündürerek tefekkürden uzaklaştırabilir. Hatta şeytan riya tehlikesini fısıldayarak kalbi ahiret düşüncesinden uzaklaştırabilir, böylece nefis fikretten kurtulduğuna sevinir ya da bazen tefekkür sonunda ulaştığı korkuyla da kişiyi aldatarak riyaya düşürebilir⁴⁰⁹. Zikirle birlikte şükürden de uzaklaştıran en önemli hususlardan biri, yalnızca nimete bakmak ve bunun sonucunda hevâya uyarak eğlenceyle meşgul olmaktır⁴¹⁰.

6. Murakabe

Muhasibî'nin nefis muhasebesiyle ilgili kullandığı temel kavramlardan biri de murakabedir. Hatta bazı tasavvuf kitaplarında konuyla ilgili bir sözü nakledilir: "*Bâtınını murakabe ve ihlasla sağlamlaştırmanın zahirini Allah, mücadele ve sünnete uyma ile süsler.*"⁴¹¹ Ancak bu kavramın, *Nesâih*, *Bed'ün men enâbe ilallah* gibi zühd etkisinin ağırlıklı olduğu eserlerinde pek yer almadığı görülür. O, nefis üzerinde Allah'ın gözcüsü olduğunu, O'nun yolunda sabit olmak gerektiğini söyleyerek murakabeye işaret etmiştir⁴¹².

Murakabe hayânın en üst düzeyidir⁴¹³. Riyadan ayırt edilmesi gereken hayâ⁴¹⁴, güzel tabiatların (الغريزة) işi olan⁴¹⁵, nefisine nasihat eden akıllı kişinin kalbini hareketlendiren bir nitelik⁴¹⁶. Riya arız olduğunda Allah'tan hayâ etmek de bir mücadele ve arınma yoludur⁴¹⁷. Allah'ın iç dünyaya muttali olduğunu hatırlamaktan (الذكر) doğan hayâ⁴¹⁸, kalbin sorguyu bilmesi, zerreden dahi hesaba çekilir gibi Allah'ın huzurunda durması ve neşeden uzak tutulmasıdır. Hayâ kalbe şehvet lezzetlerinden sakınmayı hakim kılar⁴¹⁹.

Nefsin kişiyi Allah'tan uzaklaştırmaya çalıştığında devreye girmesi gereken şey hayâ ile ilgili bir hakemdir⁴²⁰. Hayâya yakın olan bir terim de, hevânın artmasıyla azalıp, artmasıyla azalan edebdir⁴²¹. Edebin kasden terki cezaı gerektiren bir isyandır⁴²².

⁴⁰⁹ *Ri'aye*, 133-139.

⁴¹⁰ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 58.

⁴¹¹ Ebu Nuaym, *age*, X, 88; Kuşeyrî, *age*, I, 90; Uludağ tercemesi, 122. Nitekim onun, mistik birlikten çok kalp temizliğine verdiği önemle tasavvufî anlayışının, iyi bir müslüman olduğu unutulmamak şartıyla gayr-ı müslim mistiklerden Pontuslu Evagrius (Evagrius Ponticus), Kayserili Basil (Basil of Caesarea) ve Ninevalı İshak İa (Isaac of Nineveh) benzeştiği söylenmiştir. Kermit Schoonover, "Al-Muhasibi and his Book Ri'aya", *Muslim World*, c. XXXIX, sy.1, (New York), 1949, 26-35, s. 29-30. Teolojik yaklaşımları yanında, Basil'in sadakat ve samimiyet görüşünün sıdk ve ihlasla, Evagrius'un gnostik anlayışlarının marifet ve muhasebeyle, İshak'ın inziva hayatının halvetle benzeşmesi batılı yazarları böyle bir karşılaştırmaya götürmüş olabilir. Krş. David L. Balas, "Basil of Caesarea", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, London 1987, II, 78-80; Demetrios J. Constantelos, "Evagrius of Pontus", *age*, V, 189-190; Theodore Stylianopoulos, "Isaac the Syrian", *age*, VII, 288-289. Smith de *Âdâbü'n-nüfûs* başta olmak üzere çeşitli eserlerindeki ifadelerin Ninevalı İshak'la benzerliklerine dikkat çeker. Bk. Smith, *age*, 180, 182, 197, 209, 218, 219, 224, 246.

⁴¹² *Risâletü'l-müstersidîn*, 91.

⁴¹³ *age*, 181.

⁴¹⁴ *Ri'aye*, 263.

⁴¹⁵ *age*, 324-325.

⁴¹⁶ *age*, 609.

⁴¹⁷ *age*, 239, 352.

⁴¹⁸ *Afakâsib*, 76.

⁴¹⁹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 316-317.

⁴²⁰ Murakabeyle hayâ arasındaki sıkı ilişkiyi anlatırken, Abdullah b. Mübarek'in Allah'ı murakabeyi Allah'tan hayâ olarak adlandırışını naklederek hayâyı Allah'tan utanma olarak tarif eder. *Âdâbü'n-nüfûs*, 42, 44.

⁴²¹ *Risâletü'l-müstersidîn*, 79, 160.

⁴²² *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 88.

Kalbî bir fiil olan murakabe⁴²³, nefse ve kalbe Allah'ın her hareketi gözlediği bilgisini (العلم) sürekli olarak aşılama⁴²⁴, kalbin Rabb'e yakın olduğunu (القرب) bilmesi (العلم) demektir⁴²⁵. Ölümü yakın görmek (التقريب) ve gözetmenin de teyakkuzun tanımı olduğu⁴²⁶ dikkate alınır, Muhasibî'nin bu kavramları birbiriyle sıkı ilişki içinde anladığı anlaşılır. Murakabe nefsin aldatmasına ve şeytanın hilelerine karşı yapılmalıdır⁴²⁷.

Murakabeye layık olan yegâne varlık Allah'tır. Murakabe kalbi ve bedeni günahlardan koruması yönüyle en büyük cihattır⁴²⁸. Bu konuda gevşekliğin yeri yoktur⁴²⁹. Murakabenin gerçekleşebilmesi de akla bağlıdır. Akletmeyen kişinin Allah'ın murakabesinden hayâ ve havf etmesi mümkün değildir⁴³⁰. Murakabe, muhasebe ve günahın hatırlanması, kulun sürekli meşgul olması gereken üç büyük tutumdur⁴³¹.

Kimi hikmet sahiplerinin en şerefli makam saydığı murakabenin en güzeli nimetlere şükür, kötülükleri itiraf, kötülüklerden uzaklaşarak affa yönelmek, kalbe tüm işlerde ve gaflete düştüğü her alanda bu makamı hatırlatmaktır⁴³². Ancak murakabenin de iradeyi gerektirdiği, dikkatleri murakabede toplama gereğine işaret etmesinden anlaşılmaktadır⁴³³. Rabb'ini murakabe eden kulların özellikleri toplum yerine Rabb'in rızasını umarak kalpte rıza sevinci, kalpteki münacatla meşguliyetin günahla meşguliyetten alıkoyması ve sosyal ilişkilerde günahattan salim olmaktır⁴³⁴.

Murakabenin insan benliğine yerleşmesi için de kalpte nefse karşı üç tavır bulunmalıdır: Takdir edilenin geleceğine, edilmeyenin gelmeyeceğine kesin inanç, Allah'ın gözünden düşme kaygısı, Allah'ın içinde ve dışında bulunan her şeye vakıf olduğunu hatırlama (الذكر)⁴³⁵.

Kalbin murakabeyi yerli yerine oturtmasında iki temel gözleme ya da inceleme (المراجعة) bulunduğu belirtir: Allah'ın kul hakkındaki ilminin hatırlanması sonucu gelen nazar murakabesi [Hud 11/5; Bakara 2/235], sonra azametinin hatırlanması ve bu zikrin lezzetinin bulunması (الوجود)⁴³⁶.

⁴²³ el-Murakabe ve 'l-muhasebe, 6^a.

⁴²⁴ el-Kasd ve 'r-rücu' ilallah, 281.

⁴²⁵ age, 313-314. Bu görüş, Amr b. Osman Mekki'de, Allah'ın muhlis kulları murakabesine varis kıldığı, onların kalplerine nazar ettiği, Allah'ın bilgisi ve korumasından dolayı irade ve şehvet kalmadığı şekline bürünmüştür. Ebu Nuaym, age, X, 295.

⁴²⁶ Âdâbü 'n-nüfûs, 85. Ölümün murakabesi için bk. Ri'aye, 154 vd. Yakınlık (القرب) ve murakabe kelimelerinin kök itibarıyla aynı harflerden teşekkül etmiş olması, Muhasibî'nin iki konuyu birbirine bağlamada yararlandığı bir özellik olarak görülüyor.

⁴²⁷ el-Murakabe ve 'l-muhasebe, 7^{a-b}.

⁴²⁸ Şerhu 'l-ma'rife, 54. Ayrıca bk. Âdâbü 'n-nüfûs, 107.

⁴²⁹ Âdâbü 'n-nüfûs, 109.

⁴³⁰ age, 46.

⁴³¹ Âdâbü 'n-nüfûs, 134.

⁴³² age, 42.

⁴³³ Risâletü 'l-müsterşidin, 127.

⁴³⁴ A 'mâlû 'l-kulûb, 129-130.

⁴³⁵ age, 150.

⁴³⁶ Âdâbü 'n-nüfûs, 42-43. Allah'ın Hz. İbrahim'i (as) dost edinmesindeki hikmetin kalbiyle Allah'ın huzurunda olmak olduğunu Hud 11/5, Bakara 2/235 gibi ayetlerden hareketle ileri sürer. Azametinin tezekkürüyle ilgili olarak Sad 38/46 ayetiyle iki hadis kullanır: "Allah'ı görüyormuş gibi ihadet et." [Buhârî, İman, 19; Müslim, İman, 38; Ebu Davud, Sünne, 175; İbn Mâce, Mukaddime, 24; Tirmizî, İman, 343; Neseî, İman 97] "Rabb'im'in arşını açıkça görür gibiyim." [Buhârî, İman, 25; Müslim, İman, 46; Ebu Davud, Sünne 165; Neseî, İman, 100] Muhasibî'nin satırlarındaki, "Kalbin arşın önüne konması, gizlice Allah'la konuşması" gibi sembolik ifadeler de, bu hadislerdeki ifadeleri hatırlatıyor.

Murakabe sahibinin özellikleri arasında, nefsiyle mücahedesinden dolayı nefsiyle yorulmak, vera' ile hırsını öldürmek, takvâ ile tamahın kökünü kazımak ve ilim nuruyla şehvetleri yok etmek sayılabilir⁴³⁷. Murakabeden uzak kalanlar ise derece derece gaflet veya hataya düşerler ya da pişman olacağı işler yaparlar. Bunlardan bir kısmı pişmanlık da duymadan kötülüklere devam edebilir⁴³⁸.

Murakabe ile vera' arasında yakınlık vardır. Vera'a ulaşmanın yolu nefis muhasebesinden geçer⁴³⁹. Murakabe sahibi olan kişi vera' ile hırslarını öldürmüştür⁴⁴⁰. Nefis mücahedesinin temellerinden biri olan vera', helal ve haram dahil, tüm sınırlarda uyulması gereken ve takvâyâ delalet eden bir unsurdur⁴⁴¹. Vera' şüpheli ve bilinmeyen şeylerin terk edilmesidir⁴⁴². Çünkü vera' taatın aslıdır⁴⁴³. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*'da kalp hazlarının terki de vera' kapsamına alınmıştır⁴⁴⁴. Korkunun ikinci derecesini oluşturan vera'⁴⁴⁵, ilmî hükümler ve Allah'ın yakınlığının bilgisiyle birlikte davranışları kontrol altına alır⁴⁴⁶ ve korkuyla birbirine paralel olarak artar. Zühd marifete, marifet kalbin müşahedesine, müşahede vera'a, vera' da korkuya götürdüğünden, vera'ın son derecesi zühdün ilk derecesidir⁴⁴⁷.

Nefis ahlaklığı, şeytan da düşmanlığı sebebiyle kulun bu tür yollarla itaatten uzaklaşmasını istediğinden, vera'ı sebebiyle toplumdan itibar gören kişinin riya ve kibre düşme ihtimali vera' konusundaki en büyük aldanma tehlikesidir⁴⁴⁸. Muhasibî'nin murakabe anlayışı sonraki Selefî ve Sünnî çevreler üzerinde etkili olmuştur.

B. Mücahedeyle İlgili Kavramlar

Muhasibî'nin insan tabiatının olumsuz yönleriyle ilgili tespitlerine, İnsanın İç İdrak Merkezleriyle İlgili Kavramlar başlığı altında yer verilmişti. İnsan, tabiatının bu olumsuz yapısını bilmeli ve bu yapıyla uğraşmalıdır. Kötü arzulara karşı dayanıklı olmalı, nefsinin çağırdığı olumsuzluklara karşı koymalıdır. Bu, sonunda ceza veya mükâfat bulunan bir sınavdır⁴⁴⁹. Nefse onu etkileyen şeyler unutturulmalı, Allah'ın çağrısına meylettirilmelidir⁴⁵⁰. Mücahede, hallere uygun, hevâyâ aykırı hareket eden arifin vasıfları arasında yer alır⁴⁵¹.

⁴³⁷ *Risâletü'l-müstersîdin*, 105-106.

⁴³⁸ *Ri'âye*, 144-145.

⁴³⁹ *age*, 52; *Mekâsib*, 71, 103. *Ri'âye*'de vera' ile muhasebe arasında ittika sayılmıştı.

⁴⁴⁰ *Risâletü'l-müstersîdin*, 106.

⁴⁴¹ *Nesâih*, 61, 65.

⁴⁴² *Risâletü'l-müstersîdin*, 108; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 235; *Ri'âye*, 553. Kalp isyanlarından sakınmayı da *teverru'* olarak adlandırmıştır. *Nesâih*, 199.

⁴⁴³ *Ri'âye*, 52. Burada yaptığı guruplamada bu esasları birbirine şu sırayla bağlar: Taat, vera', ittika, nefis muhasebesi, havf ve recâ.

⁴⁴⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 235.

⁴⁴⁵ *Risâletü'l-müstersîdin*, 177. Muhasibî gramer yardımıyla vera'ın havftan neşet ettiğini de söyler. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 235.

⁴⁴⁶ *Risâletü'l-müstersîdin*, 86.

⁴⁴⁷ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 235-237. Ebu Süleyman Dârânî'ye göre de vera' zühdün başıdır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 257. Muâviye b. Kurra gibi vera'ın zorluğuna işaret eden zahidler de vardır. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 368.

⁴⁴⁸ *Ri'âye*, 553.

⁴⁴⁹ *Kitâbü'l-halve*, 452. Ayrıca bk. *Ri'âye*, 292. Sıdk ve ihlasla yapılan mücahedenin temizleyici etkisi Hakîm Tirmizî'nin de işaret ettiği bir durumdur. Bk. Hakîm Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, 82.

⁴⁵⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 238.

⁴⁵¹ *Âdâbü'n-niûs*, 125. Mücahede bu ifadelerde şeytanla yapılan bir iştir. Benzer bir eğilime *Şerhu'l-ma'rife*'de de rastlanır. Bk. *Şerhu'l-ma'rife*, 34.

Kişinin benliğe karşı koymadaki en büyük yardımcısı aklıdır⁴⁵². Bu konuda Muhasibî'nin kullandığı kavramlar çoktur. Ancak burada, temel aldığı muhalefet, tevbe, mücahede, halvet, zühd, havf ve recâ gibi bazı kavramlarla, onlara yakın anlamdaki alt kavramlar ele alınacaktır.

1. İtham ve Muhalefet

Nefsin tedibinin temeli olan mücahede konusunda nefsin azminin sürekli olmadığı bilinmelidir⁴⁵³. Mücahedenin ilk adımı nefsin küçümşenmesidir (الإزراء)⁴⁵⁴. Bu küçümşeme, nefsin yapısı, tavrı, neye dayandığı, ilgi ve yönelimleri, gerçek değeriyle ilgili bilgiye dayalıdır⁴⁵⁵. Çağdaşlarında bazen aynı cümlelerle olacak derecede ifadelere rastlanır⁴⁵⁶.

Etkili bir mücadelenin en önemli adımlarından biri nefse seslenerek onu itham etmek, ona nasihatte bulunmaktır⁴⁵⁷. Nefsin iddia ve isteklerine Kitap ve Sünnet delilleriyle karşı çıkılmalı, ayıpları araştırılmalı, mazeretleri ve dayanaksız delilleri ortadan kaldırılana kadar ona kötülüğü ve yalancılığı hatırlatılmalıdır⁴⁵⁸. Ancak itham ve denetlemenin (التقيد) gerçekleştirilebilmesi için nefsi tanımak ve başvurduğu yapmacık yolları fark edebilmek gerekir⁴⁵⁹. Nefsin dayandığı temel yapı ve yaratılış, hataya eğilimli oluşu anlaşıncı ithamı kolay olur. Çeşitli aldanişlardan kurtulmanın yolu da budur⁴⁶⁰.

Mücahede sırasında kalbin dikkatle izlenmesi, teyakkuz, tenbih, sürekli zikir, endişe gibi duygularla⁴⁶¹ mücahedeye eşlik etmesinin sağlanması gerekir. Kalp Allah'ın cömertliği ve kıyamet günündeki kızgınlığını hatırlayıp düşünmeli, bu konuda uyarı (التنبيه) ile uyanık tutulmalıdır⁴⁶².

Küçümşenerek itham edilen nefse karşı muhalefet de mücahedenin bir başka önemli unsurudur. Muhasibî'nin bu konudaki görüşlerinde de Dârânî'nin görüşleriyle paralellik görülür⁴⁶³. Nefse karşı muhasebe ve marifetle birlikte muhalefet de gereklidir⁴⁶⁴. Muhalefetle

⁴⁵² *Ri'aye*, 292.

⁴⁵³ *age*, 563-564. Mücahede'yi şeytanla mücahede şeklinde kullandığı da olur. *Nesâih*, 202.

⁴⁵⁴ Zühd geleneğinde, nefsin küçümşenmesi, dinde tam bir anlayış sahibi olmanın gereği sayılacak kadar önemli görülmüştür. İbn Mübârek, *age*, 73. Mücâhid gibi alimlerin de içinde bulunduğu pek çok zahid, nefsi değersiz görmeyi dini yüceltmekle eşdeğer olduğuna işaret etmişlerdir. İbn Hanbel, *Kitâbu'z-zühd*, II, 524, 531.

⁴⁵⁵ *Âdâbü'n-nüfûs*, 36; *A'mâlü'l-kulûb*, 148; *Ri'aye*, 218, 424. *Ri'aye*'de nefsin tanınması küçümşeme yerine ithamla ilgili olarak ele alınır. Vehb b. Münebbih'in, nefsin kınanmasıyla kişinin kavuşacağı nimetler üzerinde durması, zahidler arasındaki bu eğilimi gösterir. İbn Hanbel, *Kitâbu'z-zühd*, II, 518-519.

⁴⁵⁶ Zünnûn tevazuun alameti olarak saydığı nefsi küçümsemeyi de (ري غصرتل) nefsin kınanması gereğine bağlamıştır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 362. Ayrıca ızdır ve tesirden de söz eder. Ebu Nuaym, *age*, IX, 382. Allah'tan nefse az olan nimetlerin çok görülüp, nefisteki Allah için çok görülen itaatın azımsanmasını gerekli gören Antakî de nefsin küçümşenmesi üzerinde durmuştur. Ebu Nuaym, *age*, IX, 287.

⁴⁵⁷ *el-Murakabe ve'l-muhasebe*, 2^b, 38^a; *A'mâlü'l-kulûb*, 153; *Ri'aye*, 609.

⁴⁵⁸ *Ri'aye*, 394-395. İthamın, nadiren de olsa nefse bazı makamlar isnat etmek anlamında kullanıldığı göze çarpar. *Risâletü'l-müstersîdin*, 151. Talebesinden Harraz da nefsin kişiye karşı çıktığı ya da kalbin haramla meşgul olduğu durumlarda nefsin itham edilmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Harraz, *age*, 26.

⁴⁵⁹ *Ri'aye*, 178.

⁴⁶⁰ *age*, 424-427, 547.

⁴⁶¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 153.

⁴⁶² *Ri'aye*, 72.

⁴⁶³ Dârânî nefsin hevâsına muhalefeti en üstün amel saymıştır. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 81. Nefse muhalefet Hatemü'l-Esamm'in da parmak bastığı bir konudur. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 93.

⁴⁶⁴ *Şerhu'l-ma'rife*, 37.

ilgili olarak Mansur b. Ammar'ın da benzer görüşleri vardır⁴⁶⁵. Benzer fikirler talebesinden Cüneyd'de de görülür⁴⁶⁶.

Nefis ve hevâya muhalefetin kolaylaşmasını sağlayan birinci unsur karnı haramdan korumaktır. Haram lokma, kalbin yitirilmesine, hallerin anlaşılmasına, muhasebenin yapılamamasına sebep olur⁴⁶⁷.

Nefse muhalefetin göstergeleri arasında, muhasebe ehline tecrübe edilen şu on esas özel bir yere sahiptir: 1-Dilin Allah'a muhalefetten korunmasıyla toplumdaki itibar artar. 2-Şaka bile olsa yalandan sakınmak ameli temizler. 3-Verilen sözün yerine getirilmesiyle cömertlik ve hayâ kapısı açılır. 4-Yaratılanlara lanet ve eziyetten sakınmak ebrar denen kişilerin ahlâkıdır. 5-Bedduadan sakınmak kulu yüksek derecelere çıkarır. 6-Ehl-i kible hakkında şirk, küfür ya da nifak şهادetinde bulunmaktan kaçınmak, rahmete vesile olur. 7-Allah'a isyan noktasında gizli ya da açık bir imada bulunmamalıdır. 8-İnsanlara en ufak bir sıkıntı vermemek mü'minin onuru ve gerçek üstünlüğüdür. 9-İnsanların elindekine tamah etmemek en büyük zenginliktir. 10-Kulu yüksek derecelere ulaştıran tevazu, dünya ve ahiret işlerini kolaylaştıran, Hak ve halk gözünde merhamet sebebi olan bir husustur⁴⁶⁸. Nefse karşı muhalefetin en etkili silahı da şehvetlerin, Allah'a komşu olmanın verdiği şevkle terk edilmesidir⁴⁶⁹. Bu öğütler bir sufinin, sosyal sarsıntıların yıprattığı toplum düzeninin özlenen noktaya yeniden yükselmesini sağlamaya yönelik teklifleridir. Muhalefet de, sosyal ahlâkın çürümeye karşı oluşu ifade eder.

2. Tevbe

Mücahedenin önemli adımlarından biri tevbedir. Nefsini küçümseyip kötüleyen, onun arzularına muhalefet eden kişi, tevbe konusunda sağlam adımlar atmış demektir. Kalp üzerinde temizleyici etkiye sahip olan şeylerin en önemlisi nasuh tevbedir⁴⁷⁰. Çünkü recâ zannıyla aldaniş içinde tevbe etmemesine rağmen, mağfiret talep etmek arzu edilen sonucu getirmez⁴⁷¹.

Tevbenin sağlıklı olabilmesi dört şarta bağlıdır: Kalbin o davranışa dönme konusundaki ısrarının çözülmesi, pişmanlıkla istiğfar, kul haklarının ve zulmen alınan şeylerin iadesi ve kulak, göz, dil, burun gibi duyular, el ayak gibi organlarla hepsinin başı olan kalpten oluşan yedi organın günahattan korunması⁴⁷². Tevbenin sağlamlığı için kalbin korunmasına yapılan vurgu, nefsin frenlenmesi gereğini de içine alır.

Tevbenin sağlam olabilmesi altı şeye bağlıdır: 1-Günaha dönmeme, 2-Hevâ ve şehvetin arzuladığı günahlar hatırlandığında pişmanlık, 3-Nefsin yeni kapılar aradığını bilerek daha önce işlemediği günahlara karşı dikkatli olmak, 4-Daha önce yerine getirmedeği hevâya aykırı olan ilahî hakların yüceliğini bilmek, 5-Daha önce yerine getirmedeği, nefsin gizliden gizliye

⁴⁶⁵ Mansur b. Ammar da nefsin selametini ona muhalefette, belasını ona uymakta bulmuştur. Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 136.

⁴⁶⁶ Cüneyd sağlıklı bir tevhidin gerçekleştirilebilmesi için nefse muhalefette, onun istemediği amelleri zorla da olsa yaparak, sıfatlar, huylar ve tabii özelliklerden fani olmak gerektiğini söyler. Cüneyd, *age*, 265-266 (metinde 57).

⁴⁶⁷ *Şerhu'l-ma'rife*, 54.

⁴⁶⁸ *age*, 58-62. Bu on esasın tamamı Abdülkadir Geylanî tarafından da tekrar edilmiştir. *el-Gınye*, II, 187-189.

⁴⁶⁹ *A'mâlü'l-kulüb*, 131.

⁴⁷⁰ Muhasibî, *Kitâbü ahkâmü'l-tevbe*, 8^a: *A'mâlü'l-kulüb*, 131. Muhasibî, *Ahkâmü'l-tevbe*'sinde tevbeyle ilgili ayrıntılı bilgi verir.

⁴⁷¹ *Ri'aye*, 518.

⁴⁷² *Risâletü'l-müstersidîn*, 113.

sevmemekte belirttiği işleri yapmamanın, nefsin eski haline dönmesine yol açabileceği, 6-Aile sorumluluğu gibi hususların çizgiyi aşmadan ve haklara uyarak yerine getirilmesi⁴⁷³.

Ancak tevbe güçlü bir talebi gerektirir. Tevbe talebinin güçlü olabilmesi, ölümün yakınlığı ve ansızın gelebileceği bilgisinin kalpteki sürekliliğine bağlıdır⁴⁷⁴. Tevbenin zikirle ilişkisini de gösteren bu anlayış, gaflet sırasında, gaflete götüren bağlardan sıyrılabilmek için Allah korkusunun hatırlanması ve Allah'a tevbeyle yönelme gereğine de temas ederek genişler⁴⁷⁵. Nefis ve şeytanın tevbeyi erteletmesinin çaresi de ölümün ve Allah'ın kalbini katılaştırarak tamamen tevbeden uzaklaştırma ihtimalinin hatırlanmasıdır⁴⁷⁶.

Tevbenin alametleri arasında yemeği azaltma, korkunun çokluğundan dolayı gözyaşı dökme, gece gündüz istiğfar etme gibi hususların bulunması⁴⁷⁷, tevbeyle riyazete yönelmenin tabii bir gidiş olduğu düşüncesini gösterir. Zaten nefsin tevbeyle boyun eğmesi de ancak korkutularak⁴⁷⁸ ve tefekküre devam edilerek gerçekleşebilir. Korkunun artmasıyla da şehvet ateşi söner, kalp günahdaki ısrarı terk eder, nefis de tevbe eder⁴⁷⁹.

Tevbe konusunda aldanma ihtimallerinden biri, hevânın gizlediği günahların fark edilememesi ve tüm günahlardan tevbe edilmiş olduğunun sanılmasıdır⁴⁸⁰. Nefis ve şeytanın kulu tevbe konusunda kendini beğenmeye götürmesi bir başka aldanış ihtimalidir. Oysa tevbe nefisten değil, Allah'tan gelir. Nefis tevbenin gerekleri olan tutum ve davranışlardan hoşlanmadığı gibi, tevbeyi erteletmek için de elinden geleni yapar⁴⁸¹.

3. Nefisle Mücadele

Mücadelede tevbe bir başlangıç olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. İnsan tabiatı melekleşemeyeceği için, nefisle mücadele edilmelidir⁴⁸². Muhasibî, Allah'ın insan tabiatındaki iyi yön aracılığıyla iyiliğe, şeytanın da yine tabiatındaki kötü yön aracılığıyla kötülüğe çağırdığını söyler ve insanın tabiatlarını tedavi ederek, hevâ ve nefisle mücadeleyle imtihan edildiğini belirtir⁴⁸³. Nefis mücadelesi, kalp günahlarının giderilmesi için şarttır⁴⁸⁴. Mücadelede temel hedefi Allah'ın rızasına muhalif tutum ve davranışların ortadan kaldırılmasıdır⁴⁸⁵. Hevâya karşı yapılması gereken mücadele ile şehvete çağıran yapı ve vesveseler ortadan kaldırılamaz, yalnızca nefsi hevâdan uzak tutmak mümkün olabilir⁴⁸⁶.

⁴⁷³ *Ri'aye*, 91-93. 102.

⁴⁷⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 224.

⁴⁷⁵ *Ri'aye*, 67.

⁴⁷⁶ *age*, 150-151.

⁴⁷⁷ *Ahkâmü't-tevbe*, 8^a.

⁴⁷⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 65; *Ri'aye*, 82.

⁴⁷⁹ *Ri'aye*, 80, 82.

⁴⁸⁰ *age*, 83.

⁴⁸¹ *age*, 89-90. 150.

⁴⁸² *age*, 292.

⁴⁸³ *Kitâbü'l-halve*, 452. Allah yolunda hakkıyla mücadele etmeyi emreden Hacc 22/78 gibi ayetlerin nefis mücadelesini açıklamak için kullanılmaması, ilk dönemdeki tefsirlerin genel karakteristiğine uygundur. Hakîm Tirmizî'nin eserlerinde nefis mücadelesiyle bu ayet arasında ilgi kurulur. Hakîm Tirmizî, *Kitâbü'r-riyaze*, 42-43. Ayetin tefsirlerde nefis mücadelesi olarak yorumlanması daha sonradır. Örnek için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 23. Nefis kökünden gelen, *müttenâfese* kelimesini [Mutaffifin 83/26]. nefis mücadelesi olarak tanımlayanlar olmuştur. İsfahânî, *age*, 818.

⁴⁸⁴ *Nesâih*, 114.

⁴⁸⁵ *age*, 199.

⁴⁸⁶ *Ri'aye*, 290-291.

Muhasibî, mücahedenin insan benliğindeki yerini akla bağlamıştır. Ahlâkî ve gayr-ı ahlâkî hareketler akılla anlaşılabilceğinden, nefis mücahadesi aklın yardımıyla mümkündür. Nefsin çağırdığı şeye akılla karşı koymak aynı zamanda ilahî bir emirdir⁴⁸⁷. Daha sonra akıl ve ilmi, nefis ve şeytanın çağrılarına karşı yardımcı olarak birlikte ele alır⁴⁸⁸.

Mücahede teyakkuz ve tessebbüt, tefekkür, münacât en önemli unsurlardır. Mücahede sonunda, çok söz yerini suskunluğa (الصمت), mal sevgisi de Mevlânın sevdiğini sevmeye dönüşür. Şehvetlerin çoğunluğu terke çalışılır⁴⁸⁹. Mücahede yardımcı olan diğer unsurlar doğru niyet, Allah korkusu, kısa emel, sakınma, niyaz ile kurtuluşa yönelme, vaktin ganimet bilinmesi, hallerin salim olması ve dünya süsüne aldanmamadır⁴⁹⁰.

Nefisle mücahedenin esaslarından biri teftiştir⁴⁹¹. Buna bağlı olarak Muhasibî'nin kullandığı bir kavram da nefsin hapsedilmesi (حبس النفس) olarak karşımıza çıkar⁴⁹². Bu da sabırla ilgilidir. Yerilme karşısındaki memnuniyetsizlikten çok az kişi kendisini kurtarabildiğinden, kişi, yerildiği zaman nefsini gözetlemeli, kalbine nelerin geldiğini kontrol etmeli, öfkesini gidermeli, sabır ve rızaya dayalı olarak nefis mücahadesi ile meşgul olmalıdır⁴⁹³. Allah da kuldan sabırla mücahede istemektedir⁴⁹⁴. Sabırla ilgili olarak kullandığı *tasabbur* ifadesi ise nefse hoşlanmadığı şeyleri yükleyerek itaatini sağlamaya çalışmaktır⁴⁹⁵.

Sabır, haramlardan kaçınma, emirlere uyma ve belalara göğüs germe karşısında gereklidir⁴⁹⁶. Daha şiddetlisi gelebilme ihtimali olduğu için bela da bir nimet sayılarak şükredilmelidir⁴⁹⁷. İtaate, günah olan işlere dikkat etme, iyiliği gizleme, ve nefsi hapsedme⁴⁹⁸ ve nefsin vesveseleri⁴⁹⁹ de bu kapsama girer. Sabrın olduğu yerde kaygı olmaz⁵⁰⁰. Sabırla yakın anlamda kullandığı *mükâbedeyi* de şeytanın çağırdığı ve tabiatın yüklediği hususlara karşı direnme olarak tarif etmiştir. Sabrın sonucunda hevâ ortadan kalkınca sabır yerini ümide bırakır ve bunun sonucunda kalpte kıyamet düşüncesinin verdiği duygular ağır basar⁵⁰¹.

Muhasebeyle hevâyâ uyan ve uymayan durumlar karşısındaki tutum gözden geçirildikten sonra mücahede başlar⁵⁰². Dönemindeki alimlerin bu konudaki zaafalarını eleştirirken de ilim ehlinin nefsin hevâsına muhalefedinin ve onunla mücahede etmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir⁵⁰³.

⁴⁸⁷ *Ma'îyyetü'l-akl*, 237; *Ri'aye*, 292.

⁴⁸⁸ *Ri'aye*, 337.

⁴⁸⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 337. Bu konuda da Antakî ile Muhasibî'nin görüşlerini ayırmak kolay görünmemektedir. Bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 287.

⁴⁹⁰ *Risâletü'l-müstersîdîn*, 104-105.

⁴⁹¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 96; *Ri'aye*, 394. Amr b. Osman Mekkî de bu kelimeyi kullanır. Ebu Nuaym, *age*, X, 294.

⁴⁹² *Şerhu'l-ma'rife*, 48; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 269; *Ri'aye*, 107. Buna *Ri'aye*'de tessebbüt denmiştir.

⁴⁹³ *Nesâih*, 183.

⁴⁹⁴ *age*, 105.

⁴⁹⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 272.

⁴⁹⁶ *Risâletü'l-müstersîdîn*, 170. Ayrıca bk. *Âdâbü'n-nüfûs*, 39.

⁴⁹⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 51.

⁴⁹⁸ *age*, 111. Ayrıca bk. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 269.

⁴⁹⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 115.

⁵⁰⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 269-270.

⁵⁰¹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühed*, 69-70.

⁵⁰² *Nesâih*, 113, 114.

⁵⁰³ *Kitâbü'l-halve*, 485-486.

Nefis mücahedesini nefsin ayıplarını görme şartına bağlaması, Muhasibî'nin mücahedenin başına bilgiyi koyduğunu gösterir⁵⁰⁴. Bilgi (العلم) Allah'a itaatin azlığını bilmeyi de içine alırsa, kişi bütün varlığını mücahedeye hasretmek zorunda kalır⁵⁰⁵. Nefis mücahedesini en büyük cihad olarak tanıtan meşhur hadise eserlerinden ancak birinde rastlanır⁵⁰⁶. Ancak bu mücahedeyi en büyük cihad sayan sufilerin Muhasibî üzerinde belli bir etkisi olduğunu kabul edebilmek mümkündür⁵⁰⁷.

Mücahedeyi ihlası sağlamaya yönelik bir başlangıca bağlaması, bu kavramı peyder pey yapılan bir iş olarak kabul ettiğini gösterir. İhlasın başı şehvetin gücüne ve azmin zayıflığına rağmen nefsi âdetinden uzaklaştırmaktır. Çocukluk ve erginlik çağındaki zaafların varlığı daha güçlü bir mücahedeyi gerektirir⁵⁰⁸.

Mücahede sürecinin ilk adımı hevânın kalpten giderilmesidir. Bunu gerçekleştirebilmek için de nefsin arzularına karşı doğruyu ve kurtuluş yolunu aramak, takvâ, vera' ve ihlasla Allah ve Hazret-i Peygamber'e (sa) itaat etmek gerekir⁵⁰⁹. Hevâya sabretmeden vesveseden kurtuluş imkânsızdır⁵¹⁰. Nefis, mücahede sırasında döneklilik yapabilir ya da bazı iyi huylara sahip olduğu iddiasında bulunabilir. Ona bu iddiasının doğru olmayıp gerçekçi davranmadığını delilleriyle söylemek gerekir⁵¹¹. Çünkü nefsin denenmesi, bu konudaki samimiyetsizliğini ortaya çıkaracaktır⁵¹². Akıllı bir mürid nefisini aldanacağı işlerde denemeye kalkışmaz⁵¹³.

Kişi kendisinde olan belli bir üstünlüğün verdiği duyguyla olumsuz tutum ve davranışlara yöneliyorsa, bu üstünlüğün kendisine verilmiş olan bir nimet olduğunu ve bu nimetin Allah tarafından kendisinden alınabileceğini bilmelidir. Eğer tutum ve davranış, üstünlük sanıldığı halde gerçekte yanlışlık olan bir hatadan kaynaklanıyorsa, bunun da bir nimet değil bela olduğu bilinmeli ve sonunda ilahî ceza bulunan bu durumdan kurtulmaya çalışılmalıdır. Nefis, kendini beğenme ve riyadan dolayı kınanmalı, kişi kendisinin gerçek değerini bilmeli, nefsin tanımalıdır. Nefsin tanınıp kınanmasıyla tutum ve davranışlar değişir. Bu konudaki bilgi kalbe yerleştirildiği zaman kötü duygular gider, Allah'a sığınma, dayanma ve O'ndan korkma gerçekleşir, topluma karşı da merhametli olunur⁵¹⁴. Bu bilgi, nefse muhalefeti ve şeytana karşı kini şiddetlendirir⁵¹⁵. Bunu sağlamak için yapılması gereken işlerden biri nefse müracaat ederek onun durumunu gözden geçirmektir⁵¹⁶.

⁵⁰⁴ age, 44.

⁵⁰⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 333.

⁵⁰⁶ Hadis şudur: "Küçük cihaddan büyük cihada döndünüz: Nefis mücahedesini" [Aclunî, I. 424-425] *Kitâbü'l-halve*, 480. Hazret-i Peygamber'den (sa) gelen ve Allah'a itaat yolunda nefsiyle mücahede edenleri mücahid olarak tanımlamayan rivayetler zühd ve tasavvuf çevrelerinde etkili olmuştur. İbn Mübârek, age, 209. Özellikle Hasan Basri'den gelen rivayetler de zühd çevrelerindeki bu etkinin köklü olduğunu gösterir. İbn Mübârek, age, 68-69, 337.

⁵⁰⁷ Dârânî nefis mücahedesini en büyük cihad sayanlardan biridir. Ebu Nuaym, age, IX, 270. Antakî'nin nefse hakkı kabul ettirmeye yönelik mücahedeyi en büyük cihad sayan görüşü için bk. Ebu Nuaym, age, IX, 283.

⁵⁰⁸ *Ri'aye*, 221.

⁵⁰⁹ *Nesâih*, 61-62.

⁵¹⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 125.

⁵¹¹ *Şerhu'l-ma'rife*, 47.

⁵¹² age, 55.

⁵¹³ *Ri'aye*, 306.

⁵¹⁴ age, 391, 427, 429-430, 530-534, 540-541, 548-550, 552, 560, 565-567, 594, 599-600.

⁵¹⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 232.

⁵¹⁶ *Âdâbü'n-nüfus*, 46.

Mücadele sürerken nefsin lezzet duyduğu şey nefse arz edilince nefsin uzaklaştıklarından dolayı şükür, çekiştikleri için de nefse yüklenmek gerekir⁵¹⁷. Nefsin şeytanla birlikte, sülûka girmek isteyen kişiye kalbinin katılığını öne sürerek engel olmak istemesi de mümkündür⁵¹⁸.

Nefsile mücadeledenin amacı bazı olumsuz duyguların giderilmesidir. Ancak hatre düzeyindeki duygular için mücadeleye bile gerek duyulmamalı, hemen yalanlanıp reddedilmelidir⁵¹⁹. Kalpte hatre düzeyinde kalmayıp yerleşik hale gelen ve davranışlara yansımaya başlayan tutumların kalpten silinebilmesi için ise mücadele şarttır⁵²⁰. Kalpte yerleşmeye başlayan hatrelerle mücadele ihlas ve kurtuluşa ermeye yardımcı olur⁵²¹. Bu tür duyguların etkisi altına girmekten kimi alimler de kendilerini kurtaramamışlardır⁵²².

Mücadeledenin nihâî amacı ise kişinin yapısında yerleşmiş olan olumsuzlukların giderilmesi (النفي) olmalıdır⁵²³. Kulun nefyetmesi gereken şeyler arasında olumsuz hatreler⁵²⁴, aldanışlar en önemli yeri tutar. Nefyî de tefakkud, marifet, takvâ gibi yardımcı fiilleri vardır⁵²⁵. Muhasibî'nin nefy kelimesiyle kötü ahlâkı yan yana getirmede dikkat çeker. Bu durum sonraki nesilde görülür⁵²⁶.

Ancak bir hatre ya da duygunun nefyi, yerine zıddının konabilmesiyle mümkündür⁵²⁷. Kalbe olumlu duyguların yerleştirilmesi de الإلزام kelimesiyle karşılanır. Kalbe ahiret düşüncesi⁵²⁸, halvet zevki⁵²⁹, yakîn, elde olmayan şeyden ümidi kesme, Allah'ın kalpten geçenlere vukufunu hatırlama gibi duygu ve düşünceler aşılmalıdır. Kalbe hakim olan güzel duygular kulluğun niteliğini yükseltir⁵³⁰.

Gerçekleştirilmesi (اعتقاد) gereken kalp amelleri tevazu, Allah'a minnet, nasihat, havf, güzel amel, sabr, rıza, insanların elindekilerden ümit kesme, Allah'a güven ve tevekkül, zühd, yakîn ve ihlas, ortadan kaldırılması (نفي) gereken kalbî ameller ise yukarıda sayılanlara zıt olarak sırasıyla böbürlenme, kendini beğenme, aşırı güven, aldanış, engeller karşısında kaygılanma, eldekiyle yetinmeyip başkaldırma, insanların elindekine tamah, dünyaya rağbet,

⁵¹⁷ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 338.

⁵¹⁸ *Ri'aye*, 82.

⁵¹⁹ *age*, 223.

⁵²⁰ *Nesâih*, 141, 174, 193; *Ri'aye*, 224.

⁵²¹ *Ri'aye*, 212, 325-326, 347-348, 526-529, 539, 559, 625-626.

⁵²² *Kitâbü'l-halve*, 485-486; *Ri'aye*, 429, 530, 534, 545-550, 552, 560.

⁵²³ Nefy yerine *nakz* kelimesinin kullanımı için bk. *Âdâbü'n-nüfûs*, 108.

⁵²⁴ *Nesâih*, 94; *Ri'aye*, 110, 212, 313, 325-326, 347-348, 354, 625-626.

⁵²⁵ *Ri'aye*, 528-529, 559.

⁵²⁶ Tard etmek anlamındaki nefy kelimesi, Ferâhidî tarafından, bekânın zıddı anlamındaki نفى kökünden önce alınmıştır. İbn Düreyd ise tamamen tersi bir yol izlemiş ve nefyi, نفى altındaki فن ve فون köklerinden sonra almıştır. Krş. Ferâhidî, *age*, 375-377; İbn Düreyd, *age*, II, 972. Nefy kalimesinin kök akrabalığı olan نفى kelimesiyle mana yakınlığı dikkate alındığında, ilk zamanlarda kötü ahlâkın ortadan kaldırılması olarak anlaşılan *fenâ* kelimesinin sonraları tevhid kavramı çevresindeki bazı anlayışlarla da birleşerek, marifet nazariyeleri çevresinde mistik tecrübeyi tanımlayan yeni bir anlam yarıntına kavuştuğu düşünülebilir. Tevhid-fenâ ilişkisi hakkında toplu bilgi için bk. Mustafa Kara, "Tasavvufî Fenâ-Bekâ Nazariyesi", *Hareket*, Nisan 1980, VII. devre, sy. 14, s. 3-9; a. mlf., "Fenâ", *DİA*. İstanbul 1995, c. XII, 333-335, s. 333.

⁵²⁷ *Ri'aye*, 313, 326, 347. Riya hatresi yerine ihlasın konması verilen örnekler arasındadır.

⁵²⁸ *Âdâbü'n-nüfûs*, 40.

⁵²⁹ *Ri'aye*, 238.

⁵³⁰ *Mekâsih*, 75-76.

yaratılmış olanlardan bir şeyler umma ve onlardan korkma ve ikiyüzlülük bulunur⁵³¹. Allah'ın kötilediği yapıların davranış tarzı olan riya, ucub, kibir, hased, kötü zan ve buna benzer huyilar da kalp amelleridir. Bunlar her zaman davranışlara yansımaya da zararlıdır⁵³². Kalpte, insanlara kulak asmadan ibadet etme azminin bulunması kulluğu güçlendirir⁵³³.

Nefsin çağırdığı işlerde marifet ve ilim olmaksızın acele edilmemeli, gerekirse bir bilene sorulmalıdır⁵³⁴. Tasavvuftaki mürşid ihtiyacının ilk şekli sayılabilecek bu ifadeler, nefis muhasebe ve mücahedesinin tek başına yapılamayacağı inancını ortaya koyarken, mürşide, hayatın her alanını kapsayan bir rol biçmez.

Hevâyâ direnebilmek için tefekkür, Allah ile üns ve haktan vahşetin desteği olur⁵³⁵. Hevâyâ durdurmanın en etkili yolu nefsi ölümle korkutmak olduğundan, muhasebe gibi, mücahede sırasında da iyi ya da kötü olduğuna karar verilemeyen ameller karşısında nefis ölümle denenmelidir⁵³⁶. İlim ve sıdk galip gelene kadar şehvetin üstünlüğü son bulmayacağından mücahede sürmelidir⁵³⁷.

Muhasibî'nin kendini beğenme konusunda verdiği esaslardan çıkarılabilecek şablondaki temel kavramların, tüm olumsuz tutum ve duygularla ilgili durumlara uyarlanabilmesi mümkündür. Yanlış adımı bilgi yardımıyla algılayıp nefis kınanmalı, sonunun kötü olduğu bilinmeli, nefsin bu tutum ve duygular karşısındaki zaaf noktaları tanınmalı, gerçek değeri bilinmeli, bu bilgi kalbe yerleştirilmelidir. Bilginin kalbe yerleşmesi yeni bir yerleşik tutum ve davranışın oluşması anlamına gelir. Ancak sülûkun başında ihlas mücadelesi verilmesi gerektiğini söyleyen Muhasibî'nin, mücahede, bir defada olup biten bir olgu olarak görmediği, her biri için yeniden başlayan ve süreklilik arz eden bir süreç olarak anladığı görülür.

Kişi, yapısındaki olumsuzlukları değiştirme çabası içine girerse, bu yapının direnç göstermesi ona bir zarar vermez⁵³⁸. Bu görüşler, kişilikteki olumsuz yönlerin zor da olsa değişebileceği, bu değişimin iç dünyanın bütünlüğünü bozacak bir zarara yol açmayacağı düşüncesini ortaya koyar. Tasavvufi düşüncenin zühd aşamasında belli belirsiz bulunan, tarikatlaşma dönemine kadar hemen hemen tüm aşamalarına hakim olan, kişiliğin ya da huy veya mizaçların değişebilirliği görüşü, hicri üçüncü yüzyılda Muhasibî tarafından bu şekilde kurala bağlanmış olmaktadır.

⁵³¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 137. Muhasibî kalbe iyiliklerin ve iyi duyguların yerleştirilmesi gerektiğini sık sık hatırlar. Bu işlemi anlatmak için *ilzam* ve *lüzum* kelimelerini kullanır. *Bed'ün men enâbe ilallah*, 342; *Şerhu'l-ma'rife*, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 1345, 38^a, AÜDTCF İsmail Saib 1, 2: *Âdâbü'n-nüfûs*, 81; *Ri'aye*, 612, 613; *Mekâsib*, 75. *Şerhu'l-ma'rife*'nin basılmış metninde ifade *nefse ilzam* şeklinde geçer. Bk. *Şerhu'l-ma'rife*, 20. Bu tür kullanım Cüneyd ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî gibi diğer sufilerde de görülür. Bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 199. Muhasibî'de kalpten kötü duyguları kaldırma anlamında da *nefy* kelimesine rastlanır. *Nesâih*, 94; *Ri'aye*, 347. *Kat'* (القطع) kelimesini kullandığı da olur. *Şerhu'l-ma'rife*, 52; *Âdâbü'n-nüfûs*, 100. Adını zikretmeden eski kitaplarda geçtiğini söylediği, kalbin, rızkın temiz olduğu konusundaki itikadı ilgili ifadelerse, daha çok hukuk literatürüne yakın görünmektedir. *Mekâsib*, 119.

⁵³² *Ri'aye*, 535, 604.

⁵³³ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 71.

⁵³⁴ *Şerhu'l-ma'rife*, 40.

⁵³⁵ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50.

⁵³⁶ *Ri'aye*, 141.

⁵³⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 93.

⁵³⁸ *Ri'aye*, 217.

4. Zühd

Muhasibî'nin nefis terbiyesi yolunda temel aldığı esaslardan biri de zühddür. O, ulema olarak adlandırdığı bir gurubun koyduğu esaslar içerisinde üç madde sayar. İyiliği emretme ve kötülüğü yasaklamaya sadakatle sarılma, ilmi nefsin hazları önüne alma ve bütün mahlukata karşı Allah ile yetinme⁵³⁹. Bu son madde zühd esasını içinde taşımaktadır. Zühd, dünyadan, onun lezzet ve şehvetlerinden sakınmak, bunun için nefisten yüz çevirmektir. Nefse, tabiatındaki olumsuzlukları unutturup, onu Allah'ın çağrısına yöneltmek gerekir. Özetle zühd terk, iğrenme, nefret ve kızgınlıktır⁵⁴⁰. Zühdle ilgili olarak *fakr* kelimesini hem kalpte çokluğa karşı duyulan mehabbet ve tamah şiddeti⁵⁴¹, hem de fakirlik anlamında kullanmış⁵⁴², Allah'a muhtaç olmayı da *ifkâr* kelimesiyle karşılamıştır⁵⁴³. Zühdle ilgili *têkaşşûf* ifadesini ise daha çok maddî mahrumiyet olarak algıladığı anlaşılmaktadır⁵⁴⁴.

Muhasibî'nin zühd konusundaki tavrı genel olarak sünnet geleneğindeki uygulamalarla örtüşmekle birlikte⁵⁴⁵, özellikle *Nesâih*'de sert bir tavır sezilir. Ona göre, açgözlülük ve mal düşkünlüğü insan tabiatının temel özelliği olduğundan, dünyaya yönelen kişinin kalbinde ahiret korkusu azalır, zenginleşen kişinin kalbi değişir, Sahabe bile bundan kurtulamamıştır⁵⁴⁶. Alim ve arif olmanın şartı dünyaya rağbeti kesip ahirete yönelmektir⁵⁴⁷. Kanaat sahibi fakir şükreden zenginden üstündür⁵⁴⁸.

Dünya hayatı nefis aracılığıyla kişinin manevî yapısı üzerinde bağlayıcı etkiler yapar. Özellikle nefsin çağrılarıyla şeytanın hilelerinin farkında olunmadığı takdirde dünyaya kapılıp ahireti unutma tehlikesi kaçınılmaz olur⁵⁴⁹. Dünya nefsin zayıflığı ile insana etki ederek onu fitneye sevk eder⁵⁵⁰. Zaten selef arasında iyi yönleriyle temayüz etmiş olanlar da rızık konusunda kanaatkâr, helaller karşısında zahid, nefse karşı etkili, fakirlikten korkmayan, yarın için bir şey biriktirmeyen, çokluk ve zenginliğe düşman, fakirlik ve belaya razı, azlık ve yoksullukla sevinen, helal malı ancak Allah yolunda dağıtmak için toplayan insanlar olarak tanınmışlardır⁵⁵¹.

Muhasibî'nin zühdle ilgili sert görüşleri *Kitâbü'l-halve*'de yerini mutedil görüşlere bırakmaya başlamıştır. Buna göre zühd, akılla ayırt ederek, dünyadan hayırlı olanı toplamak ve Allah'tan iyisini ummak, başkası için de iyi olanı istemektir. Ancak Allah ve peygamberlerin dünyayı kötölemiş olduklarını, yaşadığı dönemde de mal, nefisler, zaman ve niyetlerin

⁵³⁹ *Risâletü'l-müsterşidin*, 100-101. Hz. Ömer dünyada az ile yetinmeyi kalp ve ceset için rahatlık olarak vasfetmiştir. İbn Mübarek, *age*, 147.

⁵⁴⁰ *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 238.

⁵⁴¹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 53-54. Bu anlamdaki fakra götüren Allah'ın istemediğini istemek, zenginlikle meşgul olarak külfet altına girmek, evlâ olanı terk ederek gevşeklîğe yönelmektir.

⁵⁴² *Âdâbü'n-nüfus*, 100. Burada fakirliği, dünya sevgisini kalpten çıkarmanın temel esaslarından saymadığı görülür.

⁵⁴³ *age*, 115.

⁵⁴⁴ *Ri'aye*, 551.

⁵⁴⁵ Hâris b. Mâlik'in Hz. Peygamber (as) ile arasındaki bir konuşmada nefsinin dünyadan uzaklaştığını ifade etmesi için bk. İbn Mübarek, 77.

⁵⁴⁶ *Nesâih*, 83. 86. Açgözlülüğün tabiatındaki yerine *Mekâsib*'de de değinerek Âl-i İmran suresindeki meşhur ayeti [3/14] zikreder. *Mekâsib*, 45-46.

⁵⁴⁷ *Kitâbü'l-ilm*, 33^b-34^a.

⁵⁴⁸ *el-Kasd ve'r-rücu' ilallah*, 111^b vd.

⁵⁴⁹ *Nesâih*, 124.

⁵⁵⁰ *Ri'aye*, 384.

⁵⁵¹ *Nesâih*, 90.

bozulmuş olduğunu ileri sürerek fakirliğin zenginlikten iyi olduğunu vurgulamaktan geri durmaz⁵⁵².

Muhasibî'nin zühd konusundaki görüşlerinin daha sonra eski şiddetini yitirdiği görülür. Dünya karşısındaki bu tavrı daha geniş bir bakış açısıyla yazmış olduğu eserlerinde yeni bir boyut kazanır: "*Dünyayı binek yap, ahiret yurdun olsun.*" İlmin başta gelen göstergesi dünyaya rağbetin kesilmesiyle eziyetten kurtuluştur⁵⁵³. İlmi seçen kişi ruhunu doyurur, füzuli lezzetlerden ayrılıp zühde yönelir⁵⁵⁴. Zühd, Allah'a muvafakat için, O'nun yakınlığıyla (القرب) ünsiyet etmek (الأنس) için terk edilmesi gereken şeyleri terk etmek⁵⁵⁵, amacı da, dünya ile ilgili isteklerde emelleri azaltmaktır⁵⁵⁶. Dönemin diğer sufileri arasında da bu eğilim hissedilir⁵⁵⁷. Nitekim kendisi de seleflerinin konuyla ilgili sözlerinden istifade eder⁵⁵⁸. Emeli kısmanın başka bir yolu da ölümün hatırlanmasıdır⁵⁵⁹.

Dünyanın en rahat insanları zahidlerdir. Kalben en çok yorulanlar da dünya meşguliyeti çok olanlardır⁵⁶⁰. Nitekim talebesinden Harraz da dünyayı nefis ve eğilimleri olarak anlamıştır⁵⁶¹.

Zenginliğin zühde engel teşkil etmediği düşüncesi Muhasibî'nin son eserleri olduğu sanılan eserlerde göze çarpar. Bu zenginlik gönül zenginliğinin eşlik ettiği bir zenginliktir. Kalplerinde mal sevgisi olmayan insanlar mal sahibiyken de zahid olabilir. Öte yandan infak ettiği halde kalbinden mal sevgisini atamayan kişiler bulunduğu gibi, görünüşte zahid olup da kalbinde mal sevgisi dolu olan insanlar da vardır. Mal biriktirmeyi kötülemeden, isyan için mal biriktirmeyen, infakta bulunan kişi peygamberlerin ve salih mü'minlerin makamındadır⁵⁶².

Zühdün nefisle ilişkisi üç yerde su yüzüne çıkar: Birincisi eli maldan mülkten çekmek, ikincisi nefsi helalden bile uzak tutmak, üçüncüsü de dünyayı ihmal etmek. Zahidlik de muradların genişliğine rağmen nefsi korumak, zenginlikten kaçmak, ihtiyaç anında da şüphelilerden sakınıp bilineni almakla korunabilir⁵⁶³. Bu konuda sufilerin ihtilaf içerisinde oldukları bilinmektedir⁵⁶⁴. Ancak Muhasibî, haramdan zühdü farz kabul etmiş, helalden zühdü ise fazilet ve nafil ibadet kapsamında ele almıştır⁵⁶⁵.

⁵⁵² *Kitâbü'l-halve*, 451-452, 486.

⁵⁵³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 80, 97.

⁵⁵⁴ *Kitâbü'l-halve*, 470.

⁵⁵⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 239.

⁵⁵⁶ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 45; *Ri'aye*, 155-157, 169, 205.

⁵⁵⁷ Dârânî, zühdün kasr-ı emeli gerektirdiğini söylemiştir. Zühd kalbi tefviz sıhhatıyla rahata kavuşturur. Ebu Nuaym, *age*, IX, 266. Antakî ise en iyi zühdün emelleri kısmak olduğunu söylemiştir. *age*, IX, 288, 289.

⁵⁵⁸ Mansur b. Zâzân'ın konuyla ilgili sözü şudur: "*En etkili düşünce emeli kısmaktır.*" *Ri'aye*, 154.

⁵⁵⁹ *Ri'aye*, 154-158, 169-171. Nitekim Hz. Ali ölümü gözleyeninin iyiliğe koşacağını, hevâ ve uzun emelin ise helak edeceğini söylemiştir. *Risâletü'l-müsterşidin*, 111.

⁵⁶⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 161. Bu paragraflarda kalbin zühdle ilgisi *Nesâih*'ten daha belirgin biçimde ele alınmış görünmektedir. Benzer bir görüş için bk. *Kitâbü'l-halve*, 452-453.

⁵⁶¹ Harraz, zühdün başı olarak nefsin hevâsına uymaktan sakınmayı göstermiş ve Süfyan Sevrî, Vekî b. Cerrah ve İbn Hanbel'in dünyadan zühdün emelleri kısmak olduğunu ifade eden sözlerine yer vermiştir. Harraz, *age*, 40-41.

⁵⁶² *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 44-45, 51. Hadis olarak bilinen şu sözü de *Hilve*'de yer alır: "*Bu ümmetin en hayırlısı dünyası için ahiretini, ahireti için de dünyasını terk etmeyendir.*" Ebu Nuaym, *age*, X, 88.

⁵⁶³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 171-172.

⁵⁶⁴ Maruf Kerhî helalden zühd olmayacağını, fakat yaşanan çağda halis helalin bilinemediğinden, helalin hesap, haramın azap, şüphelinin ise itap olarak bilinmesinin şart olduğunu vurgular. Ebu Nuaym, *age*, VIII, 370. Kişinin nefsiyle mücadele edebilmesi için helallerden, hatta taat lezzetinden bile azade olması görüşü, Muhasibî'den sonraki dönemlerde yaygındır. Bk. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 132. Ebu Süleyman Dârânî, Iraklılar arasında zühdü, toplumla bir araya gelmekten, şevvetlerden ya da

Nefsin zühde yöneltilebilmesi için sürekli rağbet ettiği konuda yüklenilmeli, onu ilme sürükleyerek, gevşeklikten uzaklaştırmaya çalışılmalıdır. Bu da nefsi zarardan korumak için şehvetlerin terkiyle başlar. Kalbe de şehvetin afetlerinden nefsi koruma kanaati yerleştirilerek rahat terk edilmelidir. Nefsi terbiye etme konusunda sadakat gösteren kişi için zühd aydınlatıcı bir yoldur. Ahiret bilgisi ve kötü sonuçlara karşı hidayet kalbi istila edince, kula Allah sevgisi yol gösterir ve dünya kalpten uzaklaşır⁵⁶⁶. Kişinin kalbini tecrid ederek ona hayat vermesi ve imar etmesi güzel hasletlerden sayılmıştır⁵⁶⁷.

Zühde yönelen kişinin üç muhtemel tavrından biri olan dünya nimetlerinden tamamen uzaklaşmayı haram saydığı anlaşılmaktadır. Dünya konusunda zühde yönelirken helal olan az miktarlarla yetinme ya da nimetlerden olabildiğince yararlanmayı ise doğru davranış olarak görür. Zühdde esas olan kalbi meşgul eden şeylerden sakınmak olduğundan, zühde yönelen insanın kalbi kuvvetli olmalıdır⁵⁶⁸.

Zühdün sonucunda dünyaya kulluğun zilleti anlaşılır, böylece nefse hizmetten kısıntı yapılır. Dünyaya hizmet arzusu, fakirlik korkusu kalpten atılır, gönül zenginleşir. Nefsin kandırıcı oyun ve arzularından kurtuluş gerçekleşir, kalpte hizmet arzusu belirir⁵⁶⁹. Dünyaya kölelik ve fitnelerden azat olunur. Kalp dünyadan temizlenir, rağbet sıkıntısından ferahlar. Eşyaya adalet ölçütleriyle bakılır. Bolluk ve darlıkta farklı bir tavır sergilenmez, söz azalır, düşünce çoğalır⁵⁷⁰.

Zühde yöneliş sırasındaki farklılık, kişiye şöhret arzusu ya da riya getirebilir. Bunu aşmanın yolu akıl sıhhati, kalp temizliği, tefekkür ve korkudur. Bunları gerçekleştirebilen kişi dünya konusunda gerçek zühde erişir⁵⁷¹.

Zühde yönelen kişinin nefsi hevâ ve lezzetleriyle meşgul olabilir. Zühdle dünya sevgisini kalpten kaldırmak (الرفض) kişiyi kibir ve riyaya götürebilir⁵⁷². Oysa kalpten dünyayı çıkarmanın asıl yolu, fakirlik, eşya azlığı, oruç, namaz, hacc ve cihad gibi ibadetlerin çokluğu değil, tefekkür, emelin kısılması, kalpten üstünlük duygusunun çıkarılması (العز), tevazu, kalbin akva ile doldurulması, hüznün ve gamın çokluğudur⁵⁷³.

Muhasibî, zahidlerin muhtemel hataları arasında, zühd adı altında mal telef etme, yapmacık ve zorlama tavırlar sergileme, bu konuda yüksek derecelere ulaştığını sanma, dünyadan az bir şey terk ettiği halde riyaya düşerek sevabı zayi etme⁵⁷⁴, gözlerini hatadan koruyamama⁵⁷⁵ gibi yanlışlıklara eleştiriler getirir.

tokluktan uzak durmak olarak anlayanlar bulunduğunu, oysa gerçekte zühdün kişiyi Allah'tan uzaklaştıran her şeyi terk etmek olduğunu söylemiştir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 258. Zünnun'un benzer bir görüşü için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 352.

⁵⁶⁵ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 243; *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 43. *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd* de bir açıklama gereği hissederek, Allah'ın helalden yüz çevirmeyi nafile kıldığını, ama helali tutma konusunda, kendi yolunda infak etme yerine zühdü helal kıldığını belirtir. Zühd konusunda olgunlaşan kulun ancak azığı temin edip ötesine uzanmayacağını belirtir. Böylece Maruf Kerhî'nin görüşüne yaklaşır.

⁵⁶⁶ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 242, 244-245, 247.

⁵⁶⁷ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 122-123.

⁵⁶⁸ *age*, 106-107, 124.

⁵⁶⁹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 239-240.

⁵⁷⁰ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühd*, 46-47.

⁵⁷¹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 247.

⁵⁷² *Ri 'ave*, 558.

⁵⁷³ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 100.

⁵⁷⁴ *Ri 'ave*, 110, 551-552, 558.

⁵⁷⁵ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 163.

Muhasibî'nin zühdle ilgili tabakât kitaplarına geçen bir sözü zühdü marifet, marifeti akıl, akli da iman oranına bağlı sayar⁵⁷⁶. Diğer taraftan zühd marifete, marifet kalbin müşahedesine, müşahade vera'a, vera' da korkuya götürdüğünden, vera'ın son derecesi zühdün ilk derecesidir⁵⁷⁷. Bu zühd anlayışı, kuru bir riyazetten uzak bilinçli bir tercihin sinyallerini vermektedir. Böylelikle kuru bir zühd taklidi yaşayan çevrelerin anlayışlarına karşı çıkılmış, zühd marifete, akla ve son tahlilde imana bağlanmış, imanın da çokluğu azlığı tartışmalarında herkeste eşit miktarda olmadığı sonucuna varılmış olmaktadır. Zühd marifet ilişkisi Dârânî'nin de zihnini yormuştur⁵⁷⁸. Problem, zühdü belli bir bilinç düzeyinden uzak olarak gerçekleştirmeye çalışan zahidlerin taklit haline getirmesiyle ilgili olmalıdır. Nitekim Muhasibî, "*Dünyayı umutmadan terketmek zahidlerin, umutlu da terketmek ariflerin sıfatıdır*" demek suretiyle bu bilinç farkına işaret etmek istemiş olabilir⁵⁷⁹. Bu sorgulayıcı tavır, tasavvuf düşüncesinde bir dönüm noktasını vücuda getirmiştir.

5. Halvet ve Riyazet

Muhasibî'nin zühd unsurlarıyla ilgili olarak ele aldığı bir başka kavram da halvet ve uzlettir. Zikirle meşgul olmak şartıyla halvet, kendini kontrol edebilmenin temel taşlarından biridir⁵⁸⁰. Toplumla ihtilattan sakınmak için en üstün selamet olan uzlet kulluğun temel esaslarındandır⁵⁸¹. Muhasebe, tefekkür, dili koruma ve karnı zaptetme gibi uzlet de kalp saflığını sağlayan temel bir unsurdur⁵⁸². Bu husus, dönemin zühd ve tasavvuf önderlerinde hakim olan düşüncedir⁵⁸³.

Ancak onun bilhassa olgunluk eserlerinde, halveti daha çok sosyal çevrenin olumsuz mesajlarından uzak durmayı sağlamak için ön plana çıkardığı dikkat çeker. Kişiyi tanıdığı meşgul etmekte olduğundan tanıdıklar büyük bir fitne kaynağıdır⁵⁸⁴. Tasavvufi sohbetler bile bu fitnelerden salim olmayabilir⁵⁸⁵. Böyle bir topluluk dost değil ancak düşman olabilir⁵⁸⁶. Kişi, olumsuz tutum ve davranışlarının hangi çevrede belirdiğini kontrol etmeli, gerekirse o çevreden uzaklaşmalıdır⁵⁸⁷.

⁵⁷⁶ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 247. Söz şudur: "*Herkesin zühdü marifetine, marifeti aklına, akli da imanına göredir.*" Bir başka eserine göre zühd yakın ile, yakın ibretle, ibret de tefekkürle gerçekleşebilir. *Kitâbü'l-halve*, 452.

⁵⁷⁷ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 236-237. Buradaki sıralamaya göre zühd marifete, marifet kalbin müşahedesine, müşahade vera'a, vera' da korkuya götürür. Havf ve marifet aynı zamanda kişiyi zühdte teşvik eder. *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 239. Zühdün başında ve sonunda marifet ve havfın olması, her iki aşamadaki havf ve marifetin derece itibarıyla farklı hedef, doz ve niteliklerde olması şeklinde düşünülebilir.

⁵⁷⁸ Dârânî'nin dünyayı tanıyanın ahireti de tanıyacağını, tanımayanın ise ahireti de tanımayacağını belirtmesi, müridi Ahmed b. Ebi'l-Havâri tarafından zühd olarak yorumlanmıştır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 262.

⁵⁷⁹ Hatîb Bağdâdî, *age*, VIII, 213; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Havâdisü 241-250, 208; *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XII, 111; Mizzî, *age*, V, 211.

⁵⁸⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 127.

⁵⁸¹ *Nesâih*, 104. İbadeti on parçaya ayırarak birini sessizlik (samt), dokuzunu insanlardan kaçış olarak değerlendirir. Çünkü insanların hukukunu gözetmek zordur.

⁵⁸² *Şerhu'l-ma'rife*, 72-73.

⁵⁸³ Dârânî'ye göre de halvet tefekkür türlerini ortaya çıkarır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 266.

⁵⁸⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 54-55.

⁵⁸⁵ *Ri'aye*, 378.

⁵⁸⁶ *age*, 365-366. Arkadaşlık psikolojisinin nefse olumsuz etkilerinden söz eden hadisler de kullanır. Bk. *ae*, 366-368. Şu iki ayeti ileri sürerek aile içinde bile şımarıklık ve gâfletin kişiyi rahat bırakmadığını söyler: "*Daha önce biz ailemizin içindeyken (sonumuzdan) korkardık*" [Tur 52/26] ve "*O (dünyada) ailesi yanındaiken (şımarık) ve sevinçliydi.*" [İnşikâk 84/13] *ae*, 377.

⁵⁸⁷ *age*, 364, 374.

İlk eserlerinde halvet ve uzlete belli bir zaman sınırı getirdiği görülmeyen Muhasibî, olgunluk eseri olan *Ri'aye*'de kişinin kendini tedavi edip iradesinin güçlenmesine kadar halveti önerir. Zayıf yaratılışlı bir insan, halvetle kendisini fitneye sokan sebebi ortadan kaldırmaya muvaffak olunca, fitneye yüz yüze olan en güçlü insandan daha güçlü olur⁵⁸⁸.

Halvet ve uzletin getirdiği en önemli kazançlardan biri de sükûttur. Sükût anlayış ve düşüncüyü güçlendirir, meşgul olunan şeylerle ilişkin kesilmesine katkı sağlar. Hatta sükût kişinin bir süre sonra kendini kusurlarından dolayı azarlamasını, günahların itirafını ve vicdan azabını beraberinde getirir. Bunun ardından kul, geçmişini ve günaha düşmesine yol açan sosyal çevreyi sorgulamaya başlar. Nefis burada kişiyi rahat bırakmayabilir. Ama nefse bu çevreyle ilişkisini kesme çağrısı yaparak, aksi halde tevbesinin sahih olmayacağını söylemeli, böylece o çevreden nefret etmesi sağlanmaya çalışılmalıdır. Buna oruç, orucun yeterli olmadığı durumda açlık mücadeleye eşlik etmelidir⁵⁸⁹. Sükûtin sonucunda heybet ortaya çıkar, çirkin sözlerden uzaklaşılır, hata azalır, ayıplar giderilir ve kalp de sükûna kavuşur⁵⁹⁰.

Muhasibî, mücadele sırasında açlığın rolüne bazı eserlerinde yer verir. Açlığın nefsi kıldığını, şehvet ve rağbeti kesintiye uğrattığını⁵⁹¹, kalbi cilalayıp nefsin şehvete çağırma yollarını kestiğini belirtmiştir⁵⁹². Muhasibî, nefse ve hevâya galip gelmek için muhasebe ve tefekkür yanında sükût, uzlet ve karnı korumayı irşat hayatının ilk zamanlarında emretmiş olmalıdır. Mücadelede kişiyi hevâya cesaretlendirip şevklendiren tabiatını güçlendiren bazı işlerin hafifletileceğini bazı lezzetlerin yasaklanacağını, yemeğin, etin vs. azaltılıp oruca yönlendirileceğini belirtir⁵⁹³. Yine riyazete daha çok yer verdiği eserlerinde karnın korunmasıyla ilgili uyarılar dikkat çeker. Hevâya muhalefetin başı saydığı karnı haramdan korumanın, organlara sahip olmayı kolaylaştıracağını savunur⁵⁹⁴.

Mekâsib'te, nefislerde şehvetlerden kaynaklanan hastalıkların ortaya çıktığını, bazı sufilere buna karşı ceza olarak açlığı uygun gördüklerini belirtirken, aşırı şiddetli uygulamalarıyla dikkat çeken örnekleri ortaya koyar. Vehb b. Münebbih'in tokluğun hataya sebep olacağı noktasındaki görüşlerine katılmakla birlikte, gerçekte açlığın Hz. Peygamber ve Ashab tarafından bir terbiye yolu olarak kullanılmadığını, bunun yerine orucun tercih edildiğini belirtir⁵⁹⁵. Açlığın nefsi halden hale geçirip⁵⁹⁶, huşu verdiğini, tokluğun ise

⁵⁸⁸ *age*, 362-363. Burada halvet kelimesini kullanmamış yalnızca evden dışarı çıkmama şeklindeki kullanımı tercih etmiştir. Cüneyd de halveti fesadın önünün alınıp ıslahın sağlanabilmesi için akıllı kişinin gözetmesi gereken bir makam (الموطن) olarak görür. Ebu Nuaym, *age*, X, 261.

⁵⁸⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 335-336. Suskunluğu iki terimle karşılar: Samt ve sükût.

⁵⁹⁰ *Kitâbü 'l-mesâil fi 'z-zühed*, 49.

⁵⁹¹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 87. Burada açlıktaki endişe ve hüznün kuvvetinde açlığa kuvvet veren bir güç bulunduğunu belirtir.

⁵⁹² *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 291. Câhız de tabiatlarda yer alan iştah açıcı rızıklardan uzak durulmamasının hevâya itaat olacağını beyan eder. Câhız, "Risâletü'l-me'âş ve'l-me'âd", I, 103.

⁵⁹³ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 339-340.

⁵⁹⁴ *Şerhu'l-ma'rife*, 36, 73. Hakîm Tirmizî nefis riyazetini nefsin hevâyla lezzet, şehvet ve amele yöneldiğinde âdetinden uzaklaştırmaya çalışılması olarak tanımlamıştır. *Kitâbü edebî 'n-nefs*, 104-105.

⁵⁹⁵ *Mekâsib*, 121-125. Nakledilen bu olayların ayrıntıları sadedinde. Gazvan er-Rakkâşî'nin harama baktığında gözünü oyduğunu, Fethü'l-Mavsılî'nin de şehvete kayan gözü çıkaracağını söylediğini, Basralılardan bir kısmının da bu yolda olduğunu nakleder. Atâ özellikle Gazvan'la ilgili rivayetin doğru olmadığını söylerken, el-Huştî, bu durumun Matta V, 27-30'daki durumla benzeştiğini, İslâm'da aslı olmadığını söylüyor. Krş. Atâ, *Mekâsib*, Atâ neşri, s. 102'deki dipnot; el-Huştî, *Muhasibî*, *Mekâsib*, s. 122'deki dipnot.

⁵⁹⁶ *Mekâsib*, 121. Açlığı Basralılar'ın nefsi terbiye yolu olarak göstermesi tespiti, dönemindeki Basra zühed anlayışını gösteriyor olabilir. Buradan Hasan Basrî'nin önderliği yaptığı ekolün anlaşılabilmesi mümkündür. Nitekim Hasan Basrî şöyle demiştir: "İ'llahi ben öyle toplumlara eriştim ki, onlar sizin

huşuu öldürdüğünü bu eserinde teslim eder⁵⁹⁷. Ancak Basralılar tarafından tercih edilen bir yol olmakla birlikte, açıklıkla terbiyenin üstün bir davranış olduğuna dair bir haber yoktur, bilakis aksi yönde anlaşılabilecek hadislerle rastlanabilmektedir⁵⁹⁸. Bazı alimler açıklığı bir eğitim yolu olarak görmemiş, yokluktan dolayı açıklığa dayanmayı tercih etmiştir⁵⁹⁹. Muhasibî'nin burada açıklık yerine orucu öne sürdüğü görülür. Oruç aynı zamanda Allah'a ihtiyacı hissetme yoludur⁶⁰⁰.

Ri'aye'de açıklığın kişilik eğitimindeki rolünden bahsetmemesi, *Mekâsib*'te de açıklığın eğitim yolu olarak gören zahid ve sufiler karşısındaki tutumu, *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, *A'mâlü'l-kulûb*'da konuyu mülayim bir üslupla ele alması, bu fikrinde değişiklikler olduğunu ya da ilk zamanlarda açıklıktan orucu anladığını gösterir. Ancak *Mekâsib*'te en iyi açıklığın oruç olduğunu belirtirken, *Ri'aye*'de orucun eğitici yönüne yer vermemiş olduğu görülür. Zaten *Ri'aye*'ye ibadet yoluyla eğitimden çok muhasebe ve murakabeyi esas alan bir yaklaşımın hakim olduğu, zühhd ve riyazet yolunu pek ön plana çıkarmadığı görülmektedir.

Yeme içme konusunda herkesin farklı bir tabiata sahip olmasından dolayı hikmet sahipleri ve alimlerin bu konuda belli bir görüşü olmadığını belirttiği *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*'de Muhasibî, beslenme konusunda en uygun tavrın fazlasını terk olduğunu net bir dille ortaya koyar⁶⁰¹.

Kişi, zühhd ve vera'nın yalnızca yiyecek ve giyecekte olduğunu, kendisinin de döneminin en üstün zahidi sanma yanılgısına düşebilir. Bundan kurtulmanın yolu, hesabın sadece elbise ve giyimle bitmeyeceğini, Allah'ın kendisinden korkmayana da azap edeceğini hatırlamak ve ona göre davranmaktır. Riyazet sırasında da, yeme içmeyi azaltmakla kalplerden şehvet, hırs, haset gibi olumsuz duygu ve tutumlar tamamen ortadan kalkmayabilir⁶⁰². Uzlette aldanma tehlikesi ise uzletin şöhrete basamak yapılması yoluyla kalbin rahatlaması, kibir ve kendini beğenmeyle kendini Allah'ın dostu saymaktır⁶⁰³.

6. Havf ve Recâ

Mücahedenin başarılı olabilmesi için kalbe düşen görevler arasında niyet ve tevekkülün sonra havf ve recâ gelir⁶⁰⁴. Nefse karşı yapılacak en önemli işlerden biri korku hikmetiyle onu kontrol altına almaktır⁶⁰⁵. Allah'ın korkutma ve ümitlendirmekteki temel hedefi nefistir⁶⁰⁶. Mücahede aynı zamanda insana korkunun hakim olmasını da sağlar⁶⁰⁷. Havf ve recâ

doğduğunuz gibi doymazlardı. Onlardan biri nefisini köreltecek kadar yer ve erimiş, zayıflamış ve doymadan sofradan çekilirdi." İbn Mübârek, age, 48.

⁵⁹⁷ *Mekâsib*, 123-124.

⁵⁹⁸ Şu hadisi örnek verir: "Şükrederek yiyecek, sabrederek oruç tutan gibidir." [Buharî, Et'ime, 56; Tirmizî, Kıyame, 43; İbn Mâce, Sıyâm, 55; Müsned, II, 283, 289; IV, 343] *Mekâsib*, 123. Açlığın farz ya da nafile olduğuna dair bir haber olmadığını belirtir. *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, 87.

⁵⁹⁹ *Mekâsib*, 119-120, 123-124. Burada saydığı meşhurlar arasında şu isimler bulunur: Süfyan Sevrî, İbrahim b. Edhem, Muâfi b. İmran, Huzeyfe el-Mer'âşî, Bısrî'l-Hâfî. Ehl-i sıfat adıyla saydığı ehl-i sünnetin de bu yolu izlediğini, bu yolun Sahabe yolu olduğunu söyler.

⁶⁰⁰ *Mekâsib*, 124. Hakim Tirmizî de sülûkun başında orucu tavsiye eder. *Kitâbü'r-riyâze*, 61.

⁶⁰¹ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühhd*, 85-87. Burada fazla yemenin, nefsin masiyete çağrılarını kapılmayı kolaylaştırdığını da belirtir.

⁶⁰² *Kitâbü'l-halve*, 471.

⁶⁰³ *Ri'aye*, 555-556.

⁶⁰⁴ *Risâletü'l-müstersîdin*, 113.

⁶⁰⁵ *Âdâbü'n-nüfûs*, 34.

⁶⁰⁶ *Ri'aye*, 73.

⁶⁰⁷ *Kitâbü'l-halve*, 44.

Allah'a götüren iki ilim⁶⁰⁸ ve nefis muhasebesinin temelidir⁶⁰⁹. Denilebilir ki Muhasibî bütün tasavvufî düşüncesini bu iki temel üzerine oturtmuştur. O, bunu yaparken insan fıtratındaki özel yapıdan hareket eder. Çünkü korkuyla vasıflanmış olmak kulların özelliğidir⁶¹⁰.

Muhasibî'nin korkuyla ilgili olarak kullandığı kavramlar çoktur. Huşu'a ve ahiret korkusuna yakın, ancak nispeten belirsiz bir anlamda kullanılan *haşyet*⁶¹¹, havfı hareketlendiren⁶¹², kullara duyulan şefkati de içinde taşıyan *işfak*⁶¹³, daha belirsiz bir kullanım olan *vecel*⁶¹⁴ bunlardan bazılarıdır. Belirli bir fiile kalben de uzak olma anlamı taşıyan *rehbet*⁶¹⁵, içinde belirli bir niyet bulunan kaygı anlamında kullanılan *hemm* ya da *ihimam*⁶¹⁶, sakınma anlamı taşıyan *hazer*⁶¹⁷ gibi kullanımlar, *feze*, *cez* gibi nötr olmaktan ziyade olumlu bir korkuyu dile getirir. Bedene etki eden korku anlamında *feze*⁶¹⁸, bilhassa kaygı ve tasa anlamındaki *cez*⁶¹⁹ kavramları nefisle ilgili olarak da kullanılır. Kalpleri istila eden korkuyla ilgili bir husus da Allah'ın *heybeti*⁶²⁰.

Korkuyla ilgili bu kavramlar doğal olarak Muhasibî'nin zühd yolunda izlediği Hasan Basrî'nin özel bir önem attığı *hüznü* getirir. Nefse galip gelen kişide hüznün yerleşir⁶²¹. Şehvet çağrıları ve dünya hırsına karşı, kalbe korkunun yerleştirilmesine ve lezzetlerin kesilmesine katkıda bulunur⁶²². Sevilen Korkuyla karışık hüznün artması ve ayrılık korkusunun tazelenmesi hallerin en şereflişidir⁶²³. Geçmiş muhasebe ederken, ömrün geçen günlerine ağlamak gerekir⁶²⁴. Hüznü elde etmenin yollarından biri teyakkuzdur⁶²⁵.

Sülûkta pişmanlığın göstergesi olan hüznün sürekliliği bir makamdır⁶²⁶. Allah'a muhalif olan davranışları bilmek de ancak hüznün kalbi tamamen kaplamasıyla

⁶⁰⁸ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 348.

⁶⁰⁹ *Ri'aye*, 52. Havf ve recâ nefis muhasebesine, muhasebe ittıkaya, ittika vera'a, vera' da taata götürür.

⁶¹⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 36.

⁶¹¹ Krş. *Risâletü'l-müsterşidin*, 36, 88, 104, *Ri'aye*, 180, 209, 532. Bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 226. Muhasibî, Halid b. Rebî'in şu sözünü de neklede: "Zeburun *Fatiha*'sı şudur: 'Hikmetin başı haşyetullahıdır.'" *Ri'aye*, 527. Zebur'un besmelesi olarak böyle bir ifadeye rastlanmış olmamakla birlikte, şöyle bir ayet vardır: "Hikmetin başlangıcı Allah korkusudur; Emirlerini yapan her adamın iyi anlayışı vardır; O'nun hamdi ebediyen durur." *Kitab-ı Mukaddes*. Mezmurlar. 111/10.

⁶¹² *Bed'ün men enâbe ilallah*, 348.

⁶¹³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 182; *Tevehhüm*, 29; *A'mâlü'l-kulüb*, 96; *Ri'aye*, 560, 613. Herevî, *Ehvâb* başlığı altında aldığı işfakî üçe ayırır: Nefse, amele ve halka işfak. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *age*, 12. Ayrıca bk. Uludağ, *age*, 282-283.

⁶¹⁴ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 347; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50; *Ri'aye*, 560, 565.

⁶¹⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 345; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 287; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 65; *Ri'aye*, 213.

⁶¹⁶ *Ri'aye*, 219. bk. Uludağ, *age*, 234.

⁶¹⁷ *A'mâlü'l-kulüb*, 112, 152; *Ri'aye*, 185, 237, 565.

⁶¹⁸ *Tevehhüm*, 47, 55. Burada kelimeyi ahiret halleri karşısındaki bedende görülen titreme gibi korku izlerini anlatmak için kullanır.

⁶¹⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 48; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 269; *A'mâlü'l-kulüb*, 97, 153.

⁶²⁰ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 237, 271. Havftan daha üstün bir korku olarak ele alınması daha sonradır. Bk. Uludağ, *age*, 235.

⁶²¹ *Ri'aye*, 66.

⁶²² *Âdâbü'n-nüfûs*, 93, 134. Ayrıca bk. *Kitâbü'l-halve*, 454. Mâlik b. Dinar hüznüstiz kalbin harabeye döneceğini söyler. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 447.

⁶²³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 303-304.

⁶²⁴ *Şerhu'l-ma'rife*, 88.

⁶²⁵ *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁶²⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 65.

mümkün olabilir⁶²⁷. Kalp inceliği ve korkunun insanı titretmesi için fehm de gereklidir⁶²⁸. Korku ancak yakından sonra gelir⁶²⁹. Kalpte yakının tamlığı havfı, havfın tamlığı da imarı tamamlar. Kalbin imarı da sürekli hüzn, ibretle bakış, duyduğunu incelemidir⁶³⁰. Korkunun azlığı hevâ ve şehvetin reddini engeller, ertelemeyi artırır⁶³¹.

Korku ve ümidin yeri de kalptir⁶³². Korku kalpleredir ve kalpler korkuyla harekete geçer. Korkunun, Allah'ın gazabını düşünen kalpteki sıfatı istiğrak içinde azap korkusundan çekinmedir⁶³³. Kalpten her hali işgal eden korku eksik olmamalı, gayret çoğaldıkça korku artmalı⁶³⁴, kalp korku konusunda istikrara kavuşmalıdır⁶³⁵. Allah kulları korkularından dolayı sevdiği için, bir makam olarak korku kalbe iman kadar gereklidir. Çünkü korkunun olmadığı yerde, aşırı güvenin, sakıncalarından âri olabilmek mümkün değildir⁶³⁶.

Korkmak kulun belli bir çaba harcamasını gerektirdiğinden iradidir. Çünkü başlangıçta dünyadan uzaklaşmak nefse ve kalbe ağır geldiğinden korkuyu elde etmek zorlamayı gerektirir. Kalbe sakınmanın yerleşmesi nefsin çekişmeden vazgeçmesiyle mümkün olabilir. Korku kalpte her zaman duyulabilir bir duygu olması yanında, korkunun nefsi direnmeden vazgeçirebilmesi, nefsin korkutulması için çaba harcamayı gerektirir. Korkutmanın sürekliliği önüne geçilmez bir korku oluşturur⁶³⁷.

Korkunun elde edilebilmesi, kalp bomboş iken korku takviyesi yapılabilmesiyle mümkündür⁶³⁸. Korkusuz kalp harap, korkulu kalp şeytanın müdahalelerinden masun, mamur ve nurludur. Korkuya hüzn ve tefekkür de eşlik eder⁶³⁹. Allah yolunda korkunun ilk adımı, meleklerde de bulunan günah korkusu⁶⁴⁰, bu yolda nefse teşvik verecek korku da ahiret korkusudur⁶⁴¹. Kalp ahiret sorularıyla meşgul edilebilirse, korku ve sürekli hüzn kalbi çepeçevre sarar⁶⁴². Ahiret korkusuna, ölümün ansızın gelip çatacağı korkusu⁶⁴³, Allah'ın gazabı ve kalbin paslanıp katılaşacağı korkusu⁶⁴⁴ dahil edilebilir. Hevânın galip gelmiş olabileceği ihtimaliyle geçmiş amellerden de korkularak nefse karşı tavrı almak gerekir⁶⁴⁵. Korkunun belirdiği nokta son tahlilde davranışlardır⁶⁴⁶.

⁶²⁷ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 302-303.

⁶²⁸ *Ri'aye*, 134.

⁶²⁹ *Risâletü 'l-müstersîdîn*, 176.

⁶³⁰ *Kitâbü 'l-halve*, 478-479.

⁶³¹ *Ri'aye*, 150, 214.

⁶³² *Kitâbü 'l-halve*, 451.

⁶³³ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 321.

⁶³⁴ *Şerhu 'l-ma'rife*, 86.

⁶³⁵ *Bed'ün men enâhe ilallah*, 332.

⁶³⁶ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 309-310.

⁶³⁷ *Ri'aye*, 73-74, 80, 107, 148. Ayrıca bk. *Bed'ün men enâhe ilallah*, 342; *Âdâbü 'n-nüfûs*, 38; *A'mâlü 'l-kulûb*, 114.

⁶³⁸ *Ri'aye*, 182.

⁶³⁹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 40-41.

⁶⁴⁰ *Ri'aye*, 537.

⁶⁴¹ *age*, 101-102.

⁶⁴² *Âdâbü 'n-nüfûs*, 40.

⁶⁴³ *Ri'aye*, 609.

⁶⁴⁴ *age*, 220.

⁶⁴⁵ *age*, 269.

⁶⁴⁶ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 102ⁿ.

Şeyh ve mürid anlamında kullandığı tahmin olunan alim-müteallim ayrımını yaparak, alimin kalbine tazim şiddetini, müteallimin ise hüsn-i teslimi yerleştirmesi gerektiğini ifade etmesi⁶⁴⁷, müridin teslimiyetine karşı mürşidin kibr ya da istismar tuzaklarına düşmesini önlemeye yönelik sigorta olarak anlaşılabilmesi mümkündür.

Korku türleri açısından bakıldığında, başlangıçtaki müridler ceza ve suçtan, arifler ve haifler ise Allah'ın gücü ve kudretinden korkarlar⁶⁴⁸. Bir başka tasnife göre üç türlü korku vardır: Müridlerin korkusu, alameti isyan ve günahlardan uzaklaşmak olan iman korkusudur. Alimlerin korkusu, alameti haşyet, işfak ve vera' olan geçmiş işlerden korkudur. Sıddıkların korkusu da, alameti Allah'ın rızasını kazanmada bütün gayretini harcarken, O'nun heybet ve iclâlinin varlığı olan eldekini kaçırma korkusudur⁶⁴⁹. Demek ki mücahedenin sonunda korku mahiyet değiştirmektedir. Dolayısıyla insandan ayrılmaz bir duygu olan korku, nitelik yönünden hem bir hal, hem de bir makam durumundadır.

Allah'ın gözünden düşmekten sakınmanın ⁶⁵⁰ kişiyi uyanık tutması, korkunun uyanıklığın sebebi olması anlamına geldiği gibi⁶⁵⁰, teyakkuz, gafleti gidermesinden dolayı korkunun temelini de oluşturur. Çünkü korkuya götüren fikir, fikre götüren zikir, zikre götüren de teyakkuzdur⁶⁵¹.

Zühd marifete, marifet kalbin müşahedesine, müşahade vera'a, vera' da korkuya götürür⁶⁵². Zühdün temeline korkuyu yerleştiren bu anlayışa dönemin diğer sufilerinde de rastlanır⁶⁵³.

Korku akılların sıhhatine göre olduğundan⁶⁵⁴, korkunun başında marifet vardır⁶⁵⁵. Ahiret azabının zihinde canlandırılmasıyla korkunun artması ve ümidin kaybolması⁶⁵⁶, geçici olarak başvurduğu bir sülûk yöntemi olmalıdır. İç dünyasında bütün şehvet lezzetlerinden kaçınması yönüyle hayâ sahibi insanda da korku etkisi olması, korku ile hayâ arasındaki irtibatı gösterir⁶⁵⁷.

Korku ve iclâl, mücahede sırasında bazı hatrelerin reddedilmesine⁶⁵⁸ ve kalbin günahdaki ısrarı terketmesine yardımcı olur⁶⁵⁹, şehvetten alıkoyar⁶⁶⁰. Marifete rağmen hevâya mağlup olduğunda, kalpteki şehvet heyecanı korkuyla mağlup edilebilirse, akıl yardımıyla nefret ederek hevâya ve şeytana red cevabı verilir, ihlâsa ulaşılır⁶⁶¹.

⁶⁴⁷ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50.

⁶⁴⁸ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 321. Hakîm Tirmizî'ye göre veli, havf konusunda tek, kalbinde vahdaniyetinin yer ettiği kişidir. Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, 368.

⁶⁴⁹ Buna bir de alameti Allah'ı hakkıyla yüceltip ululayarak kulluk etme olan meleklerle peygamberlere özgü izâm korkusunu ekler. *Risâletü'l-müstersîdin*, 177. Benzer bir tasnif için bk. *Şerhu'l-ma'rife*, 80.

⁶⁵⁰ *A'mâlü'l-kulûb*, 150; *Mekâsib*, 76.

⁶⁵¹ *Ri'âye*, 73.

⁶⁵² *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 236-237.

⁶⁵³ Ebu Süleyman Dârânî'ye göre de vera' zühdün başıdır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 257. Muâviye b. Kurra gibi vera'ın zorluğuna işaret eden zahidler de vardır. İbn Hanbel, *Kitâbü'z-zühd*, II, 368.

⁶⁵⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 102^b.

⁶⁵⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 232.

⁶⁵⁶ *Tevehhüm*, 64.

⁶⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 316-317. Antakî'nin benzer görüşü için bk. Ebu Nuaym, *age*, IX, 281.

⁶⁵⁸ *Ri'âye*, 354.

⁶⁵⁹ *age*, 80.

⁶⁶⁰ *Kitâbü'l-halve*, 452.

⁶⁶¹ *Ri'âye*, 220-221.

Havf ve türlerini dengeleyen duygu recâdır. Recâ, kalpte taat sevgisinin artmasına paralel olarak Allah'ın mağfireti noktasında artar ve kalp bu ümitle dolar⁶⁶². Kişi farzların edasında kalbine edanın kabulü ümidini aşılmalıdır⁶⁶³. Allah'ın rızasını ümit etmek de gerekir⁶⁶⁴. Kalpte hevânın kalmaması recâyâyla kaplanması sonucunu getirir. Kalpte hevânın kalmamasıyla yerleşen recâ halis recâdır. Aşağıda da görüleceği gibi, hevâyâ birlikte bulunan recâ, halis bir recâ değildir. Buna rağmen recâ sürekli bir makam değildir. Dünyayı ümit etmekten vazgeçen kişinin kalbi ferahlar, ümidi süreklilik kazanır⁶⁶⁵. Ama korku da sürekli olmalıdır⁶⁶⁶. Böylelikle recânın da tek tip olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.

Muhasibî, üç çeşit recâdan söz eder: Salih amel işleyen kişi işinde sadık, ihlâş ve yalnızca Allah'ın rızasından ümitli olmalıdır. Tevbe ederek Allah'a yönelen kişi tevbesinin kabulünü ümit etmelidir. Bu ikisinde işfâk da vardır. Tevbeye azm etmediği halde ümit besleyen ümidiyse boş ümittir⁶⁶⁷.

Günah işlendiğinde tevbeye sarılmak bir ümit göstergesidir. Günahın hatırlanmasıyla sarılmak gereken amel havftır. Aşırı derecede ümit gibi ümitsizlik de (القنوط) doğru değildir. Amel ağır geldiğinde Allah'ın sevabını ümit etmek de, amel işlemeye yönlendiren bir recâ türüdür. Allah tevbe edenlere ümit aşılacaktır⁶⁶⁸.

Muhasibî, havf recâ ile ilgili açıklamaları yardımıyla Mutezile'ye açık cevap verme yolunu da izlemiştir. Mutezile'nin büyük günah işleyen kişinin, korku ya da ümit içinde olsa bile tevbe etmeden ölmesi halinde azaba layık görmesini, korkunun bir iman göstergesi olduğu gerekçesiyle geçersiz saymakta, bunun havf ve recâyı dalâlet sayılması anlamına geldiğini söylemektedir⁶⁶⁹.

Kalbin günah ve hatada ısrarına engel olmada birbirinden ayrılmaz iki duygu olan havf ve recânın ortak payı vardır⁶⁷⁰. Nefsin dengede tutulabilmesi için havf ve recâ aynı değerdedir ve bu iki duygu sürekli olarak dengede kalmalıdır⁶⁷¹. Tevbenin kabulü konusunda en ümitli kişi, korku bakımından en ileride, pişmanlık konusunda en sadık ve amel konusunda çalışkan olur⁶⁷². Havfın içinde recâ, recâda rıza, mehabbette hayâ halleri bulunur ve bunlar iman ve marifete göredir⁶⁷³.

Korku (الخوف) ve ümit (الرجاء) kalbin günah ve hatada ısrarını engeller, kalbi şehvetlerden uzak tutar⁶⁷⁴. Allah'ın değerinin yüceliği akıl yardımıyla anlaşıldıkça havf ve recâ

⁶⁶² *Âdâbü'n-nüfûs*, 131, 132.

⁶⁶³ *Ri'âye*, 612. Burada *recâ* kelimesiyle birlikte *emel*i de kullanır.

⁶⁶⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 129.

⁶⁶⁵ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühûd*, 70.

⁶⁶⁶ *Ri'âye*, 70-71. "Onlar havırlara koşarlar, ümit ve korkuyla dua ederler, derin saygı duyarlardı." [Enbiya 21/90] ayetine Hasan Basrî'nin getirdiği yorum havf-ı dâimdir. Hz. Lokman'ın (as) mü'minde biri uman, diğeri korkan olmak üzere iki kalp olduğu sözü için bk. İbn Mübârek, *age*, 241.

⁶⁶⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 52. Recâyâ yakın anlamda kullanılan *emel* kelimesi de dayanaksız bir ümit beklentisini karşılar görünmektedir. *Tevehhüm*, 29/390, 64/418; *Ri'âye*, 279, 612.

⁶⁶⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 118-119.

⁶⁶⁹ Ayrıntılar için bk. *Fehmü'l-Kur'ân*, 385-390. Mutezile'nin ümit kesmenin doğru olmadığını kabul etmesinin, Allah'tan mağfiret ummanın imkânsızlığına götüren bir çelişkiye yol açacağını söyler.

⁶⁷⁰ *Ri'âye*, 68 vd.

⁶⁷¹ *Kitâbü'l-halve*, 471; *Tevehhüm*, 65-66; *Âdâbü'n-nüfûs*, 65; *Ma'îyyetü'l-akl*, 222; *Ri'âye*, 519, 523. Zünnun'a göre havfa farzlar, recâyâ da nafilelerle ulaşılabilir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 378.

⁶⁷² *Âdâbü'n-nüfûs*, 65.

⁶⁷³ *Risâletü'l-müstersîdin*, 170. Zünnun da, yakının sağlığını havfın sağlığına bağlar. Süleymî, *Tabakâtü's-sâfiyye*, 21.

⁶⁷⁴ *Ri'âye*, 68, 70.

eşit oranda artar⁶⁷⁵. Tevbe konusunda ümitsizliğe düşerek tevbeden uzak kalma eğilimi doğduğunda Allah'ın cömertliği hatırlanarak ümitlenmek gerekir⁶⁷⁶. Korkunun artmasıyla da şehvet ateşi söner, kalp günahdaki ısrarı terk eder, nefis gūhahtan çekinir, pişmanlık duyarak tevbe eder⁶⁷⁷. Havf ve recâya, mükâfat ve cezanın büyüklüğünü bilme yanında azabın şiddetinden korkma, büyük sevaplara teşvik ve akıbetin düşünülmesi yardımcı olabilir⁶⁷⁸. Cahil olan kişi müridin havf ve recâ arasında gidip gelen makamını anlayamaz ve onu yolundan döndüremez⁶⁷⁹.

Gerçi bir anlık gafletle düşülen hatalar karşısında korkunun artması gerektiğini söylerken, havf ile recânın eşit olup olmaması gerektiğine dair soruya verdiği cevapta ümidin daha fazla olması gerektiğini belirtmiştir⁶⁸⁰. Buradan anlaşıldığı kadarıyla bu ikili duygudan birinin üstünlüğü, içinde bulunulan duruma göredir. Bazen havf, bazen de recânın ağır basması gerekebilir. Bu konuda sufilerin ittifak etmedikleri anlaşılmaktadır.

Muhasibî, yer yer kulun kendi hakkındaki korkusunun şiddetlenip toplum hakkındaki ümidinin artması gerektiğini belirtmeden geçmez⁶⁸¹. Bu da tevazu ile insanlara tepeden bakmanın engellenebilmesi için gereklidir. Tevazu kalbi iyiliğe yöneltir, akli cilalar⁶⁸². Dolayısıyla tevazu hem düşünce, hem de duygu dünyasını eğiten bir özelliğe sahiptir.

Havf ve recânın hedefi vaad ve vâiddir⁶⁸³. Muhasebe sırasında, havf ve recânın bir arada olmasının, aynı zamanda affi gösteren bir alamet olduğu nefse hatırlatılmalıdır⁶⁸⁴. Havf ve recâyı yerli yerine oturtmak ümitsizliğe düşmeyi ve aldanmayı engellediği gibi, aynı zamanda Allah'ın edebiyile edeblenmektir⁶⁸⁵.

Nefsi tanıyan kişi, ondan ümidini keserek Allah'a güvenir. Nefsinden korkar ve ürperir, yaptıklarını beğenmez⁶⁸⁶. Kalbe yerleşen üstünlük duygusu (العز) insanlardan umudu keserek Allah'a kesin itaatle bağlı bir biçimde itaat ve ibadette özel bir konum elde etmekle ortadan kaldırılabılır⁶⁸⁷.

Diğer ameller ve duygularda olduğu gibi, havf ve recâ konusunda aldanışlar olabilir. Bazen kişi başkasını korkuturken, kendisini unutabilir⁶⁸⁸. Nefsin korkutmaya zorlanmaması, günahta ısrarlı olan kulların bir aldanışdır⁶⁸⁹. Korku nefisten geliyorsa, gerçekte bu güven duygusudur (الآمن)⁶⁹⁰.

⁶⁷⁵ *Ma'îyyetü 'l-akl*, 211.

⁶⁷⁶ *Ri'aye*, 519.

⁶⁷⁷ *age*, 80.

⁶⁷⁸ *age*, 72.

⁶⁷⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 349.

⁶⁸⁰ *Ri'aye*, 278-279. Ebu Süleyman Dârânî ise, recânın havfa üstün gelmesinin kalbi bozacağını söylemiştir. Ebu Nuaym, *age*, X, 21.

⁶⁸¹ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 133.

⁶⁸² *Kitâbü 'l-mesâil fî 'z-zühâd*, 62.

⁶⁸³ *Risâletü 'l-müsterşidin*, 38; *Ri'aye*, 531.

⁶⁸⁴ *Ri'aye*, 85.

⁶⁸⁵ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 120; *Ri'aye*, 520.

⁶⁸⁶ *Ri'aye*, 393-394.

⁶⁸⁷ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 81-82.

⁶⁸⁸ *A 'mâlû 'l-kulûb*, 144.

⁶⁸⁹ *Ri'aye*, 148.

⁶⁹⁰ *Şerhu 'l-ma'rife*, 37.

Toplum kişiyi korkuya yönlendirici bir etkiden yoksundur. Ancak kişi, korkusu az olduğu halde, toplum içinde korkusu çokmuş gibi gösterebilir⁶⁹¹. Bu tür aldanışlardan kurtulabilmek, Allah'ın, kendisini korku sahibi gibi göstermek için yaptığı zorlamadan nefret ettiğini hatırlamakla giderilebilir⁶⁹².

Allah'tan başkasına, insanların kınamasına, toplum nazarındaki itibarının düşmesine duyulan korku⁶⁹³ istenmeyen korkulardır. Allah'tan başka kimseden yarar ve zarar gelmeyeceğini bilmek, kulların tenkitleriyle ilgili korku ve ümidin ya da endişe ve beklentinin kalpten atılmasını gerektirir⁶⁹⁴. Dünya endişelerini giderip, kullardan korku ya da saygı ve itibar gibi beklentileri (الرجاء) kesmenin yolu tefvîzdır⁶⁹⁵.

Tevbeye azm etmediği halde ümit beslemek boşuna ümitlenmedir, çünkü iyiliğe adım atmadan ümitlenmek doğru bir iş olsaydı, isyanla ihsan arasında fark olmazdı⁶⁹⁶. Bu bir gaflet⁶⁹⁷ ve fitneden ibarettir⁶⁹⁸, bu hataya düşen büyük bir aldanış içindedir⁶⁹⁹. Muhasibî, yalancı recâ (الرجاء الكاذب) olarak adlandırdığı bu durumu Allah ile aldanma olarak değerlendirir⁷⁰⁰. Böyle bir durumda gelen recâ hatırları yok edilmelidir⁷⁰¹. Yoksa iyilik ya da kötülük hakkında kesin emin olma durumu (الأمن) ortaya çıkar. Bu duygu arzu edilmeyen bir duygudur⁷⁰², kalpten korkunun uzaklaşmasına sebep olur⁷⁰³. Korku kalpten uzaklaşınca aşırı güven (الأمن) ve aldanış (الغرة) yerleşir, günahlar unutulur, kalp katılaşır⁷⁰⁴. Oysa kişi gerçekte, eski günahlarına geri dönüp dönmeyeceğinden emin olamadığı gibi⁷⁰⁵, hatrelerin sevk ettiği davranışlara düşmeyeceğinden de emin olamaz. Aldanışla recâ arasındaki fark ise aldanışın tembellikte bir değişme yapmamasına karşılık, recânın asi nefsi tevbeyle gayrete sevk etmesidir⁷⁰⁶.

Sufiler, sosyal şartların insanları olumsuzluklara sürüklediği zamanlarda toplumu ümitsizlikten ve aşırı derecede ümitlenmekten uzak tutmanın yolunu, dinin temel kaynaklarında rastlanabilecek referanslardan hareketle korku ile ümit arasında denge kurmaya arayışında bulmuşlar, ahlâkî zaafıların boy gösterdiği dönemlerde bu tür anlayışları devreye sokmuşlardır. Ancak sözü edilen dönemlerde korku yükünün daha ağır bastığı dikkat çekmektedir. O dönemde de bu denge arayışını temsil eden tasavvufî akımlar olduğu anlaşılmaktadır⁷⁰⁷.

⁶⁹¹ *Kitâbü'l-halve*, 459.

⁶⁹² *Ri'aye*, 350.

⁶⁹³ *age*, 192, 199, 204, 539.

⁶⁹⁴ *age*, 334.

⁶⁹⁵ *A'mâlü'l-kulûb*, 146.

⁶⁹⁶ *Âdâbü'n-nüfûs*, 52-53.

⁶⁹⁷ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 338.

⁶⁹⁸ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 70.

⁶⁹⁹ *A'mâlü'l-kulûb*, 120.

⁷⁰⁰ *Ri'aye*, 514, 522. Vehb b. Münebbih'in sözüyle görüşünü destekler: "Oğlum, sakın Allah ile aldanmayasın. Allah ile aldanmak, O'na isyan ettiğin halde, bağışlamasını temenni etmendir."

⁷⁰¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 147.

⁷⁰² *Kitâbü'l-halve*, 458.

⁷⁰³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 228.

⁷⁰⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 118.

⁷⁰⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 339.

⁷⁰⁶ *Ri'aye*, 112-113, 516-518.

⁷⁰⁷ O dönemlerde havf ve recâ konusunda Antaki de aynı akımın içinde görünmektedir. Bk. Ebu Nuaym, IX, 280.

Bu düşünceler, iman ve büyük günah konusundaki ümitsizliğe varacak kadar pesimist bir kimlikle ortaya çıkan Mutezile ve kesin yargılarıyla tanınan Haricî kollarının görüşleriyle, aşırı derecede ümit vurgusu yapan Mürcie guruplarının görüşleri arasında bir orta yol arayışı olarak görünmektedir. Muhasibî'nin ve dönemin diğer suflilerinin havf ve recâ üzerinde bu kadar durması, Mutezile, Haricîlik ve Mürcie gibi akımlar arasındaki tartışmaların derin etkileri karşısında, topluma nasların doğrultusunda yeni bir düşünme biçimi sunmaya yönelik olabilir.



III. NEFİS MUHASEBESİNİN KAZANDIRIĞI NİTELİKLER

Nefis muhasebesinin kazandırdığı özellikler arasında öncelikle şu ana kadar sayılan kavramların yer aldığını söylemeye gerek yoktur. Muhasibî, ayrıca başka özelliklerden de söz eder. Farklı eserlerinde sayılan özellikler de bazı farklılıklar dikkat çeker. Söz gelimi *Kitâbü'l-halve*'de kalbî hastalıkların zıddı olarak şu vasıflar sayılır: Marifet, havf, huşu, hayâ⁷⁰⁸. *Bed'ün men enâbe ilallah*'da marifet-i nefsin sonuçları olarak hayâ, havf, vecel, sonundan emin olmama, nefsin günaha karşı ilgi ve arzusunu-hatırlama⁷⁰⁹, sürur ve rahat⁷¹⁰ sayılır. *Risâletü'l-müsterşidîn*'de ise mücadele ehlinin vasıfları şunlardır: Bakışta ibret, susuşta tefekkür, yoklukta sabır, varlıkta şükür, belada istircâ, kabalıklara karşı hilm, ilimde tevazu, öğretimde rıfk, hakka rıza, Allah'ın hakları konusunda gayret, sağlam niyet, salih amel, Allah'a sığınma, hayâ, vera', hallerin selameti⁷¹¹.

Âdâbü'n-nüfûs'da kalp amelleri olarak nitelenen bu davranışlarla ilgili tasnif şudur: İhlas, Allah'a güvenme (الثقة), şükür, tevazu, istislâm, nasihat, Allah için sevmek ve öfkelenme. Bu davranışlar kalbin tasfiyesi için vazgeçilmez tutum ve davranışlar olarak nitelenmiştir⁷¹². *el-Kasd*'da arifin kalbinde sürekli olarak bulunan vasıflar şunlardır: havf, recâ, hayâ ve bunlar gibi diğer güzellikler⁷¹³. *A'mâlü'l-kulûb*'da üç özellik yer alır: Amel konusunda Allah ile ilgili emellere ülfet, nefsin, Allah'ın hoşlanmadığı işlerden ümidini keserek sakinleşmesi ve boyun eğmesi, Allah'ın yardımı, kolaylığı ve zorlukları hafifletmesi⁷¹⁴.

Ri'âye'de ise daha geniş bir liste verilir: Nefse galibiyet, zaafların güçlenmesi, şehvetlerin ölmesi, aklın hevâyâ, ilmin cehalete baskın çıkması, hüznün hakimiyeti, kalpte havf ve endişenin artması, günahlar hatırlandıkça korkunun artması, sakinleşme, Allah'a tevekkül, güven ve itmi'nân, nefisten nefret, ümit kesme, Rabb'e ümit bağlama, Allah'ın nimetini itiraf ve şükür⁷¹⁵.

Bunlara ek olarak Allah'a yakınlık, Allah sevgisi, Allah rızası, sıdk, ihlas ve bunların altındaki alt kavramlar da nefis muhasebesi sonunda elde edilen derece ve özellikleri oluşturur. Nefisle mücadeleden kazandırdığı en önemli özelliklerden biri, hallerin salim olmasıdır⁷¹⁶.

A. İlahî Yardım ve Yakınlık

1. İlahî Yardım

Muhasibî'nin, Allah'ın nefsi serbest bırakması halinde kulun helaka gideceğini söylemesi⁷¹⁷, Allah'ın nefsi başı boş bırakmadığına olan inancını gösterir. Allah'ın davetine uyarak nefsiyle mücadeleye başlayan kişiye Allah'ın merhameti olarak ilahi yardım gelir, nefis kulu saptıracak yollardan ümidini keser, böylece kötülüğe götürecek şeylerden

⁷⁰⁸ *Kitâbü'l-halve*, 479.

⁷⁰⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 332-333.

⁷¹⁰ *age*, 347.

⁷¹¹ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 102-105.

⁷¹² *Âdâbü'n-nüfûs*, 42.

⁷¹³ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 279.

⁷¹⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 101-102.

⁷¹⁵ *Ri'âye*, 65-66, 393-394.

⁷¹⁶ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 105.

⁷¹⁷ *Ri'âye*, 423.

uzaklaşmak kolaylaşır, itaatle nimetlenilir⁷¹⁸. Nefsin sıkı sıkıya bağlı olduğu hevânın mücadele gücü de yok olur, çağrılar sükûn bulur, hatreler zayıflar, kalbi çağrılar ve azim güçlenir, hatrelerin reddedilmesi kolay olur⁷¹⁹.

Zaaflar güçlenir, şehvetler ölür, aklın hevâya, ilmin cehalete baskın çıkması, kalpte hüznün ve endişenin mekân tutması ve korkunun artması da ilahî bir yardımdır. Kulun kalbini aydınlatan bu yardım, istek ve arzuların çoğundan vazgeçene kadar sürer. Böylece Allah kulunu güçlendirir, zayıflığını giderir, kalbi aydınlatır, istek ve arzuların çoğundan vazgeçene kadar kula yardım eder⁷²⁰.

Bu yardımın gelebilmesi üç şarta bağlıdır: Allah'tan yardım isteme, her işte O'nun rızasını arama ve O'ndan başka herhangi bir şeyi hedef almama. Allah'ı maksud edinmek demek olan bu üç özellik Allah'ın yol göstermesini, sevmediklerinden uzak tutmasını kolaylaştırır⁷²¹. Sonuçta nefsin terbiyesi Allah'ın davetine uymakla gerçekleşir⁷²².

Olumsuz bir hatre ya da kalbe perde olan bir duygu, ancak Allah tarafından sebepleri, illetleri, vakitleriyle yasaklanıp kötülendiğini belirten bir bilgiyle (علل) ayırdedilebilir. Hâtırların ayırt edilmesinin zor olduğu durumlarda, kişi içinden duyduğu iki yüzlü olduğunu söyleyen bir sesle mücadele etmiyorsa, bu ilahi bir uyarıdır⁷²³.

Muhasibî'nin İslâm medeniyetinde tasavvufî düşüncenin kuruluşu aşamasında ortaya koyduğu bu görüşler, nefsin terbiyesi yolunda Allah'a yönelmekle, Allah'ın da yardım edeceğini ifade eden naslarla uygunluk arzeder. Çünkü Muhasibî, Allah'ın iyiliği emredip kötülüğü yasaklamasını da bir ilahî yardım olarak görmekte ve Allah'ın nefsi kendi haline bırakmaması olarak yorumlamaktadır. Allah'ın çağrısına uymakla nefsin çağrılarının zayıflaması şeklindeki görüşte de, Mutezile'nin insana mutlak özgürlük veren düşüncesine karşı bir tezin kırıntıları hissedilir. Tasavvufî düşüncenin gelişmesine bağlı olarak marifet ve ilhama dayalı anlayışların hakimiyetiyle bu tür ifadelerin mahiyetinde farklılaşma olduğu gözlenmektedir. Hem irade yoluyla, hem de ilahî inayetle kişinin kalbindeki değişimleri olumlu bir eksene oturtabileceğini belirtmesi, Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu sayılan Muhasibî'nin Cebriye ile Mutezile arasında bir orta yol arayışı içerisinde, Eş'arî yolunun müjdecilerinden biri olduğunu gösterir.

2. Üns ve Kurbet

Muhasibî, Allah ile ünsü, tüm benliğin dikkatini toplamak olarak tanımlanmıştır⁷²⁴. Mücadele sırasında korkuyla kötülükler terk edilip hüznün devresi geçirildikten sonra, kalpte Allah hakkında hüsn-i zan artarak üns çoğalır⁷²⁵. Burada ünsün daha çok korkuya eşlik eden recâ ile irtibatlı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Benzer bir sülûk akışı *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühûd*'de de işlenir: Mücadele sonunda kalpte hevâ kalmaz, sabır ve tahammül yerini ümide bırakır, nefis vahşetten ümîse girer, isyandaki (المعصية) ümitlenmenin yanlışlığını gösterir, günahı

⁷¹⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 102; *Ri'aye*, 379, 380.

⁷¹⁹ *Ri'aye*, 221.

⁷²⁰ *age.* 65-66, 419-420. Burada Muhasibî, kendisine yönelmekte güçlük çeken kölesine merhamet eden hükümdar örneğini vererek ilahi merhamet üzerine özel bir vurgu yapar. Bk. *age.* 380-381.

⁷²¹ *Şerhu'l-ma'rife*, 38.

⁷²² *Ri'aye*, 390.

⁷²³ *age.* 113, 239.

⁷²⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 113.

⁷²⁵ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 348.

beklemenin sonsuz olmadığını anlar⁷²⁶. Dolayısıyla sülûkun başı korku, sonu ümide dayalı bir ünsiyet durumudur.

Allah'la ünsiyet, yalnızlıkta vahdet olur⁷²⁷. Üns halvette ilim, zikir, yakîn ve marifetle ve her halde Allah ile olur⁷²⁸. Ancak birbiriyle ters orantılı olarak, Allah ile ünsiyet toplumdan ayrılmayı ve vahşeti gerektirir⁷²⁹. Vahşet, şeytan hatırları karşısında da gereken tutumdur⁷³⁰. Hakk'a ünsiyetle halktan vahşet, zühd ve tasavvuf çevrelerinde genellikle birbirine zıt görülmüştür⁷³¹. Fakat, Allah'a yakınlık zannıyla aldanmamalı, gaflete düşülmemelidir⁷³². Üns, kanaat, rıza, zühd, yakîn, havf, mehabbet, iclal, hayâ ve tazimle birlikte sıdk ve ihlâsa götürür⁷³³. Ünsün kalbe girmesi Allah'ın zikriyledir⁷³⁴.

Kulluğun kemale ermesi için Allah'ın yakınlığının (القرب) bilinmesi (المعرفة) ve haşyet gerekir⁷³⁵. Bu bilgi için *ilm* kelimesini kullandığı da olur. Murakabe de kalbin Allah'ın yakınlığını (القرب) bilmesi (العلم) olarak tanımlanmıştır⁷³⁶. Allah'a yaklaşmak için kalbin bilgisinin bir sınırı yoktur⁷³⁷. Bu görüş, ilk bakışta marifet nazariyelerine kapı aralanması gibi görülebilirse de, eserlerinde benzer bir görüşü destekleyen ifadelerin azlığı, Muhasibî'nin, sonraki dönemlerde rastlanan türden bir marifet nazariyesini ortaya koyduğu fikrine yol vermemekte, benzer kullanımları daha çok insanın bilgisinin Allah'ı idrakte yetersiz kaldığını ispata yönelik olarak kullandığı görülmektedir.

Muhasibî'nin eserlerinde Allah'a yakınlığın tasvirine rastlanmaz. Ancak bu yakınlığın nasıl elde edilebileceğine dair ifadeleri çoktur. Kurba yaklaştıran en önemli unsur Allah'ın zikridir⁷³⁸. Yakınlığın (القرب) zıddı olan uzaklığın (البعد) sebep ve sonuçları sadedinde çizdiği rota, yakınlığın sebep ve sonuçlarıyla ilgili ip uçları da verir: Günahlar gaflete, gaflete, gaflet kalp katılığına (القسوة), kalp katılığı uzaklığa (البعد), uzaklık da cehenneme götürdüğüne göre⁷³⁹, iyilikler teyakkuza, teyakkuz kalp yumuşaklığına, kalp yumuşaklığı yakınlığa (القرب), yakınlık da cennete götürür.

Kurba ulaşmanın bir yolu da nefse karşı çıkarak⁷⁴⁰ üstünlük duygusuna karşı onu hesaba çekmektir⁷⁴¹. Hesabı sert yapıp dünyalığın azını elde tutmak da Allah'a yaklaştıır⁷⁴².

⁷²⁶ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 70. Daha basit olmakla birlikte *Kitâbü'l-halve*'de de benzer bir sürece işaret edilir. *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁷²⁷ *Kitâbü'l-halve*, 454.

⁷²⁸ *Risâletü'l-müsterşidin*, 172. Ünsün halvet ve ilimle bağlantısı için ayrıca bk. *age*, 154. Zünnun'a göre Allah ile üns ilim ve Kur'an'dır. Ebu Nuaym, *age*, IX, 377.

⁷²⁹ *Bed'ün men enâbe ilallah*, 344-345; *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 108^a, 109^a; *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 50; *A'mâlü'l-kulûb*, 101. *A'mâlü'l-kulûb*'da vahşet yerine, inbisatın zıddı olan inkıbaz kelimesi tercih edilmiştir. Benzer bir yaklaşımı için bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 107.

⁷³⁰ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 78.

⁷³¹ Zünnun'a göre üns halktan vahşeti gerektirir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 377. Antakî de insanlarla ünsün bırakılarak Allah ile ünse sarılmak gerektiğini ifade etmiştir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 284.

⁷³² *Ri'aye*, 377.

⁷³³ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170.

⁷³⁴ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 108^a.

⁷³⁵ *Risâletü'l-müsterşidin*, 86, 88.

⁷³⁶ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 313. Bu bilginin süreklilik arz etmesi gerektiğini de vurgular.

⁷³⁷ *age*, 281.

⁷³⁸ *Risâletü'l-müsterşidin*, 62.

⁷³⁹ *age*, 154-155.

⁷⁴⁰ *Ri'aye*, 384, 385.

⁷⁴¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 131.

⁷⁴² *A'mâlü'l-kulûb*, 124-126.

Yakınlığın sağlanması sülûkun başında iradenin zorlanmasıyla olur ve *tekarrib* olarak adlandırılır⁷⁴³. Aldanıstan kurtulanların kalbinde Allah'ın civarına yakın olma şevki şiddetlendiği gibi⁷⁴⁴, ariflerin kalbinde de Allah'a yakınlığın iştiyakı (الشوق) yer etmiştir⁷⁴⁵.

3. Mehabbet

Muhasibî, dönemindeki tasavvufî akımların genel eğilimine uyarak sevgiye de ağırlık vermiştir. Ancak diğer bazı kavramlar bu kavramı da nötr olarak kullandığı görülür⁷⁴⁶. Ayrıca genel düşünce tarzına uygun olarak Allah'ın sevgisini şehveti terk etmeye bağlaması⁷⁴⁷, sevgiyi de iradeye bağladığını gösterir. Allah'a duyulan şevk ve mehabbet kalpte dünyaya karşı arzuyu ortadan kaldırır⁷⁴⁸. Allah'ın sevgisine yönelmek istikametın ta kendisidir⁷⁴⁹.

Kalpteki Allah sevgisinin organlara yansıma şekillerinden biri de O'nun şükrüne sevgi ve O'nun sevgisine duyulan⁷⁵⁰, kulu nefse muhalefetle şehvetleri terk etmeye yönelten Allah'a komşu olmanın verdiği şevktir⁷⁵¹. Kalpteki yalanla ilgili her şeyin yerini doğruluğa bırakması sıdka duyulan şevkle (تشوق الصدق) gerçekleşebilir⁷⁵². Kendisine tuzak kuran nefsinı tanıyıp, Allah'a yönelmekle, nefisten kırgınlıkla ümit kesilir, Allah'a güven ve sevgi artar⁷⁵³.

Eziyet etmeyip fayda sağlayarak mü'minleri, sünnetine uyarak Hz. Peygamber'i (sa) ve itaatı isyana tercih ederek Allah'ı sevmek mehabbetin tamlığını gösterir. Allah'ın yardım ve nimetini hatırlayarak sevmek mehabbetin başıdır. Allah'ı sevmek mehabbetin en üst derecesidir⁷⁵⁴. Dolayısıyla mehabbet zikirle irtibatlıdır. Onun havf ve mehabbet arasında tercihe yönelen tasavvufî anlayışlardan da uzak durduğu anlaşılmaktadır⁷⁵⁵.

Gerçek sevgi Allah'ın sevdiklerini sevmektir⁷⁵⁶. Böyle bir kişi toplumu kendisine tercih etmesinden dolayı toplumun sevgisine mazhar olur. Bunun yanında, Allah'ı tercih eden Allah'ın sever ve insanların gönlüne o kişiyi sevmelerini ilka eder⁷⁵⁷. Allah'ın kula mehabbetinin bir alameti de, bütün varlığıyla farzları eda ve muhafaza gayretidir⁷⁵⁸.

⁷⁴³ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 321.

⁷⁴⁴ *Ri'aye*, 531.

⁷⁴⁵ *A'mâlü'l-kulûb*, 131.

⁷⁴⁶ Nefsin hevâsına, şehvetlere ve riya gibi duygulara sevgisine de *mehabbet* demesi bunu gösterir. *Ri'aye*, 269, 563-564.

⁷⁴⁷ *age*, 319.

⁷⁴⁸ *A'mâlü'l-kulûb*, 132.

⁷⁴⁹ *Bed'ün men enâhe ilallah*, 331.

⁷⁵⁰ *Âdâbü'n-nüfûs*, 132.

⁷⁵¹ *A'mâlü'l-kulûb*, 131. Bir yerde iştıyak kelimesini de kullanır. *Tevehhüm*, 66/420. Şevki hubbla eşitleyen ve hubbun bir parçası olarak gören sözü için bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 79.

⁷⁵² *Kitâbü'l-halve*, 53.

⁷⁵³ *Ri'aye*, 393-394.

⁷⁵⁴ *Risâletü'l-müsterşidîn*, 177-180. Tâvus b. Keysân'ın mehabbet, havf, recâ ve rızada tek olacak şekilde Allah'a muamele etmek gerektiğini belirten sözünü delil olarak kullanır. İbn Mes'ud'dan da şu sözü nakleder: "Kalpler kendisine ihsanda bulunamı sevecek şekilde yaratılmıştır." Ali b. Fudayl'ın sözünden de destek bulur: "Allah, Allah olduğu için sevilir."

⁷⁵⁵ Harraz Fudayl b. İyaz'ın göziinde hubbun havftan daha üstün olduğunu nakleder. Harraz, *age*, 63.

⁷⁵⁶ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 309.

⁷⁵⁷ *Ri'aye*, 319. Burada iki hadis nakleder: "Dünyaya karşı zahid ol ki Allah seni sevsin, dünyanın geçici meta'ını insanlara bırak ki, onlar da seni sevsin" ve "Dünyada zahid olursan hem Allah, hem de kullar seni severler." [İbn Mâce, Zühd, 1]

⁷⁵⁸ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 306. Benzer ifadeleri için bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 79.

Kalple ilgili olarak Allah'ın kula sevgisinin alameti tanımlamasıyla kullandığı bir hadisi, farzların titizlikle yerine getirilmesi ve nafile ibadetlerin çokluğu konusunda niyet ve davranışlarla gayret olarak yorumlar⁷⁵⁹.

Allah'ın kuluna sevgisinin bir başka göstergesi, kulun kalbinin tahayyülünün, ilahi yaratma kudretine hayranlığına esir olmasıdır⁷⁶⁰. Bu görüş, kendisinden sonraki sufilerin tasavvufî anlayışlarına yakın gözükmekle birlikte, burada Muhasibî, sembolik ifadelerle sufinin dünya hayatındaki adımlarını kontrol etmeye yardımcı olacak ahiret düşüncesini kast etmiş olmalıdır. Nitekim Muhasibî'nin eserlerinde marifeti gayb haberlerine vâkıf olmak şeklinde anladığını gösteren bir ibareye rastlamak mümkün görünmemektedir. Bu yaklaşım, İlim ve Marifet başlığı altında belirtildiği gibi, Muhasibî'nin kurb anlayışını varlık değil, bilgi temeline dayandığını gösterir.

B. Tevekkül ve Rıza

1. Kanaat, Tefvîz ve Tevekkül

Nefisle mücadele sonucunda kulun dünyaya karşı kanaatkârlığı, Allah'a tevekkülü artırır. Allah'a tevekkül nefisten ümit ve emelin kesilmesi için gerekli bir tutumdur⁷⁶¹. Ancak tevekkülün gerçekleşebilmesi nefsin tasfiyesine bağlıdır. Tevekkül gerçekleşmeyince de kulun Allah'ı töhmet altında bırakma tehlikesi vardır. Allah'a tam olarak güvenen kişi kalpten bu töhmeti giderir⁷⁶². Tevekkülün özü yakındır⁷⁶³. Özetle tevekkül, Allah'ı tasdik, onun güvenilirliğinin kalpte yerleşerek bu konudaki şüphelerin yok olması, yakînin saflaşması ve yakînin bilgi (العلم) haline gelmesidir⁷⁶⁴.

Muhasibî, kalbi hırstan koruyan tevekkülün kalbin Allah'a bakmasına yardımcı olacağını belirtirken, kişinin her şeyi nihai olarak Allah'tan beklemesi gerektiğini söylemek istemiş olmalıdır. Böylelikle kişi dünya nimetleri yüzünden açgözlülüğün getireceği çatışma ve düşmanlıklardan uzak kalacaktır. Çünkü tevekkülün sonu *tuma'nî*nedir⁷⁶⁵. Ancak, eserlerinde pek söz etmediği *immi 'nan* ya da *tuma'nîne* kelimesine marifetle ilgili olarak yer vermez⁷⁶⁶.

Eyyub Sahtiyânî ve Fudayl b. İyaz gibi zahidler tarafından tevekkül rıza ile eşit sayılmıştır⁷⁶⁷. Kalbe düşen görevler arasında niyetten sonra tevekkül gelir⁷⁶⁸. Zünnun'un

⁷⁵⁹ "Allah bir kulunun iyiliğini istediğinde, onun nefisine bir vaiz ve kalbine bir vaiz güç verir. Bu vaiz, ona emir ve yasaklamalarda bulunur." [İbn Hanbel, *Kitâbü 'z-zühd*, II, 430, 432-433] *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 305-306. Muhabbeti, Allah'ı sevmenin yolunu Resul'e uymak olarak belirleyen ayetin [Âl-i İmran 3/31] zikriyle açıklayan sözü için bk. Ebu Nuaym, *age*, X, 99. Allah, arif bir kulun kalbine önce kendisini ve ahireti hatırlamayı (الذكر) duyurmasını (أخطر) kabul etmesi ilahî ilhama doğru bir yönelişin ilk örneklerinden biri gibi gözüktüyor. *Bed'ün men enâbe ilallah*, 331.

⁷⁶⁰ *el-Kasd ve 'r-rüçû' ilallah*, 306.

⁷⁶¹ *Ri'aye*, 395.

⁷⁶² *Âdâbü 'n-nüfûs*, 144.

⁷⁶³ *Risâletü 'l-müstersidîn*, 172.

⁷⁶⁴ *Mekâsib*, 44.

⁷⁶⁵ *Âdâbü 'n-nüfûs*, 141. Tevekkülün kalbin yuları olduğunu söylemiştir. Harraz da, tevekkülü Allah'ın kalpteki tasdiki sayarak, bunun *tuma'nî*neyle irtibatına dikkat çekmiştir. Harraz, *age*, 48.

⁷⁶⁶ Yakînin başı olarak *tuma'nî*nenin gösterilmesi için bk. *Risâletü 'l-müstersidîn*, 175. İlk tefsirlerde *immi 'nan* kalbin sükûnetini ifade etmiştir. Ahfeş, *age*, I, 383; Mücâhid, *age*, 407; Ebu Ubeyde, *age*, I, 138; İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbî 'l-Kur'ân*, 135; Taberî, *age*, VIII, cüz 13, s. 145; Zeccâc, *age*, II, 99, III, 148; Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 560, II, 359. Hasan Basrî'nin seferden vatana dönmek yorumu için bk. Hasan Basrî, *age*, I, 296.

⁷⁶⁷ *Risâletü 'l-müstersidîn*, 172.

saymış olduğu makamların en üstüne tevekkülü yerleştirdiğini vurgulayan⁷⁶⁹ Muhasibî'nin tevekkülü de iradî bir olgu olarak ele aldığı görülmektedir.

Tevekkülün en önemli özelliklerinden biri çalışma sırasında kalpte bulunan sekinet ve güven durumunun (السكينة) bozulmamasıdır⁷⁷⁰. Çünkü tabiatın hareketleri yaratılıştaki aceleciliğin giderilememesi, davranışları belirleyen temel tutumlar haline gelmedikçe tevekkül konusundaki gayreti boşa çıkarmaz⁷⁷¹.

Tevekkülü güçlendiren dört hususun Allah hakkında hüsn-i zan, Allah'tan gelen bir anlayışa (الفهم) ulaşmak, Allah'tan razı olmak ve yakîn safasıdır⁷⁷².

Muhasibî, tevekkülle ilgili olarak yaşadığı dönemdeki suffilerin kesb anlayışını da ele almış, çalışıp kazanma konusunda tarlalarda ırgatlık yapan İbrahim b. Edhem'in tavrını takdir edip benimserken, çalışıp kazanmayı terki uygun gören Şakîk Belhî ve yandaşlarını tenkit etmiştir⁷⁷³. Tefvîzin rızık talebine engel olmadığını söylerken, ahiret ya da rızık talebi için azmetmenin Rabb'e itaati güçlendirerek yakınlığı (القربة) sağlayacağını ifade eder. Tam olarak Allah'a güvenmekle kalbin sebepler içinde bile o sebeplere meyletmeyip Allah'la beraber olacağı görüşünde de tevekküle bağlı bir melamet anlayışı hissedilir⁷⁷⁴.

2. Rıza

Muhasibî tasavvufta rıza mezhebinin kurucusu olarak kabul edilir⁷⁷⁵. Nefis mücahedesinin temel taşlarından biri olarak rıza, sabırla birlikte, kulu sahil-i selamete çıkaracak olan bir fiildir⁷⁷⁶. Sabırla birlikte rıza, Allah'ın hükümlerine teslim olma konusunda kulun yardımcılarıdır⁷⁷⁷. Mehabbetin nizamı olan rıza⁷⁷⁸, nefse değil Allah'a doğru olmalıdır⁷⁷⁹. Hiç bir hükmünde Allah'ı itham etmeksizin Allah hakkında hüsn-i zan, kazasında adaletli olduğu, hükmünde cevretmeyeceği bilgisi, Allah'ın kul için en iyi olanı seçtiği inancıdır. İşlerin sonunu bilmek, Allah'ın kişinin nefsi için seçtiği şeyin, kendisinin istediğinden daha iyi olduğunun anlaşılması rızayı kolaylaştırır. Akıl bunu görmeli, kalp bunu yakinen kabul etmeli, nefis de bunu bilmelidir⁷⁸⁰. Allah'ın hükümlerine karşılık verme konusunda kalbin sükûnetle karşılık vermesi olarak rıza, sabırla birlikte kalp işi olarak görülür⁷⁸¹. Kalbe ölümün ansızın geleceği düşüncesinin kalbe hakim olması da kulu Allah'ın rızasını kazanmaya yönelik davranışlara yöneltir⁷⁸².

⁷⁶⁸ age, 113. Tevekkülden sonra havf ve recâ gelir.

⁷⁶⁹ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 104^{a-b}.

⁷⁷⁰ *Mekâsib*, 68.

⁷⁷¹ age, 47-48.

⁷⁷² *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, Orhan 637, 104^a.

⁷⁷³ *Mekâsib*, 63-64, 127.

⁷⁷⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 144, 146.

⁷⁷⁵ Hucvirî, age, 287 vd.

⁷⁷⁶ *Nesâih*, 183.

⁷⁷⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 65. Hakîm Tirmizî'ye göre ise rıza sabırdan daha üstündür. Hakîm Tirmizî, *Kitâbü edebî'n-nefs*, 101.

⁷⁷⁸ *Risâletü'l-müsterşidin*, 172.

⁷⁷⁹ *Kitâbü'l-halve*, 44.

⁷⁸⁰ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 275.

⁷⁸¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 111.

⁷⁸² *Ri'aye*, 158. Ayrıca bk. ae. 219. Bu satırlarda Muhasibî'nin *nefs-i radiyye* ve *nefs-i merziyye*den söz eden ayetleri [Fecr 89/28] kullanmaması da, bu ayetlerin anlaşılmasında tarikatlar dönemine damgasını vuran kültürün o dönemde henüz yaygınlaşmadığını gösterir.

Rızanın başı, işleri Allah'a bırakma suretiyle bedeni ve kalbi rahatlatan tefvîzdır⁷⁸³. Kazadan önce Allah'ın rızasına yönelme olarak da anlaşılabilir. Tefvîz sayesinde kul, hoş gitmeyecek nitelikte de görünse, kaza ve kaderin gelmesine rıza ve sevinçle karşılık verir. Tefvîzin sonucunda dünya endişeleri gider, hiçbir kula korku ya da beklenti (الرجاء) ile yaklaşılmaz. Bu beklentilere saygı ve itibar da dahildir. Kullardan menfaat beklemeye yönelik davranışlar terk edilerek ihtiyaçlar Allah'a arz edilir⁷⁸⁴. Bu ifadelerden çalışıp kazanmayı terk etme anlamında bir tefvîzden çok, kullardan çıkar beklentisine girmeme anlamında bir tutum ve davranış tarzı anlaşılmaktadır. Çünkü Muhasibî, aynı eserinde, bu vasıftaki bir kişinin, toplumla ilişki içindeyken de kalben Allah'a münacatta bulunabileceğini hal ve hareketleriyle Rabb'inin rızasıyla meşgul olabileceğini kaydeder. Bu anlamdaki bir tefvîze ulaşmanın yolu da öncelikle kalple itikad ve dille münacaattır⁷⁸⁵.

Kanaat rıza ilişkisine de temas eden Muhasibî, kanaati, varlıkta azla yetinmek, yoklukta fakirliği (الفقر) gizlemek, ihtiyaç sırasında sükûnet olarak tanımlar. Kanaatin başı fırsatı olduğu halde fuzulî olanı terk etmek, sonu ise imkânsızlıklar içinde gözü tok olmaktır. Muhasibî, kanaati rızadan üstün tutan kişiler bulunduğunu, ancak bunların tam bir kanaati kast etmiş olmaları gerektiğini belirtir. Çünkü rıza sahibi, verilene verilmeyene itiraz etmezken, kanaat sahibi Rabb'i ile yetinerek O'ndan gelenden fazlasını istemez⁷⁸⁶. Bu görüş, kanaati rızanın şartı sayan Ebu Süleyman Dârânî'nin görüşüyle belli bir noktada birleşir⁷⁸⁷.

Nefse yükselme şansı tanımayan ve makam hamletmeyen Muhasibî, kalplerin makamları olabileceğine dair ip uçları da vermediğinden, onun rızayı hal olarak kabul ettiğini söyleyen müelliflerin görüşleri tutarlı sayılabilir⁷⁸⁸.

C. Takvâ, Sıdk ve İhlas

Kulun muhasebe ve mücahedeyle ulaşacağı en önemli sonuçlardan biri takvâdır. Denilebilir ki Muhasibî'nin muhasebe ve mücahedeyle varmak istediği nokta takvâ, sıdk ve ihlasıdır. Bu noktada İbn Haldun'un, onun *Ri'aye*'sini takvâ mücahedesinin temel eseri sayması boşuna değildir.

Takvâ, Allah'tan sakınmak, Allah'ın hoşuna gitmeyen şeylerden kaçınmak, emirlerini yerine getirmek, gizli ya da açık haramlardan uzak durmaktır⁷⁸⁹. Mücahadenin ilk mertebesi olan takvâ, sonraki mertebelerin idrak edilmesine yardımcı olur⁷⁹⁰.

Muhasibî, kendi serüvenini anlatırken, kurtuluşun takvâyâ sarılmak, vera' ve ihlasla Allah ve Resul'e itaatte olduğunu gördüğünü itiraf eder⁷⁹¹. Vera' ile hırsı öldürmek, takvâ ile tamahın kökünü kurutmak, ilim nuruyla şehvetleri yok etmek, ancak murakabe ve mücahede

⁷⁸³ , *Âdâbü'n-nüfûs*, 112; *A'mâlü'l-kulûb*, 143. Burada Mü'min 40/40 ayetini delil getirir.

⁷⁸⁴ *A'mâlü'l-kulûb*, 146-147. Bu konuları *Kitâbü'r-rıza* adlı eserinde açıkladığını söylemiştir.

⁷⁸⁵ *age*, 129, 145.

⁷⁸⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 171.

⁷⁸⁷ Ebu Nuaym, *age*, IX, 257.

⁷⁸⁸ Bk. Hucvirî, *age*, 290. Ancak Hucvirî, Muhasibî'nin bu halin sürekliliğini kabul ettiğini de söyler.

⁷⁸⁹ *Ri'aye*, 40.

⁷⁹⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 45, 162; *Ri'aye*, 49. *Risâletü'l-müsterşidin*'de takvâ mü'minin kerameti olarak adlandırılır.

⁷⁹¹ *Nesâih*, 61-62.

ehlinin yapabileceği bir iştir⁷⁹². Vera'a götüren *ittika* taatın temellerindendir⁷⁹³. Takvâya delalet eden üç unsur da Allah'ın sınırlarını koruma, kalp tasfiyesi ve vera'dır⁷⁹⁴.

Ancak takvâ konusunda önder durumundaki kişiler, nefsi gözetlemenin hoşlarına gitmesi ve kurtuluşu bununla yakaladıkları düşüncesiyle bu yolda olmayanları da küçümseyerek aldanabilirler. Bu aldanıştan kurtulmanın yolu, Allah'ın hakkının ödenemeyeceği, büyüklüğünün kavranamayacağı, nimetlerinin sayılamayacağı, azabının dayanılmazlığı, ibadeti çok olan melekleri bile yaptıklarını yetersiz göreceği hatırlamaktır⁷⁹⁵.

Takvâdan ayrılmayan sıdk ve ihlas da her halin başıdır ve kanaat, rıza, zühd ve ünsü meydana getirir⁷⁹⁶. Dolayısıyla niyetteki sadakat batınî bir farzdır⁷⁹⁷. Kalpte sıdkın yer edebilmesinin ilk adımı, sıdkı istemektir (التشوق). Sıdkın kulda huy haline gelmesiyle (التيقن) yalana karşı mücadele artar, sıdk iyice yerleşir. Sürecin tersine işleyip yalanın kalbe yerleşmesi de aynı yolu izler⁷⁹⁸. Kişiyi muhasebe ve mücahede muvâffak kılacak irade de sadık iradedir⁷⁹⁹. Sıdkın temizlenmesi müşahade ve işfakla olur⁸⁰⁰. Burada ifade edilen, ahiret tefekkürünün korkuyu kamçılamasıyla kulun doğruluğa ulaşacağı kanaatidir.

Muhasibî'nin bir eserinde vehbî bir kavram olarak ele aldığı sıdk, Allah'tan başka bir şey murad etmeden kalbin sondan korkması ya da sevap umması anlamına gelir⁸⁰¹. Sıdk duyulan ihtiyaç yalanı açığa çıkarır⁸⁰². Hevâ ile sıdkın iyi amel üzerindeki etkisi ortaktır. Ancak Allah hevâyı sıdkı boyun eğdirebilir. Amele öncelik eden irade olmakla birlikte, hevâ ve şehvet amelin kaynağında, niyet ve sıdk da bunların ardındadır⁸⁰³.

Sıdkın göstergesi, Allah'tan başka kimseden teşekkür ya da karşılık beklememek, iyiliği başa kakmamak, söz doğruluğu gibi tutumlardır⁸⁰⁴. Bu tasnif *Kitâbü'l-kasd*'da daha derli toplu hale gelmiştir: Allah'tan başka bir şey murad etmeden kalbin sondan korkarak ve sevap ümidiyle hareket etmek niyette, Hakk'tan kendisini destekleyen bir delil kendisine açıldığında onu dile getirmemek dilde, nefsin rahatını terk ederek azmettiği şeye sonuna kadar yönelmek amelde sıdktır⁸⁰⁵. Kalbin sıdkı tahkiki imanla, niyetin sıdkı amelde, sözün sıdkı konuşmada tamamlanabilir⁸⁰⁶.

İyi bilinen bir şeye sadakat göstermek mümkün olduğundan sıdkın aslı marifettir. Sıdkın temelinde iyilikler olduğundan bunlar sıdk oranında yapılabilir. Marifetin azalmasıyla

⁷⁹² *Risâletü'l-müsterşidin*, 106.

⁷⁹³ *Ri'aye*, 52. İttikayla birlikte, taat, vera', nefis muhasebesi, havf ve recâ kişiyi mutluluğa götürür.

⁷⁹⁴ *Nesâih*, 65.

⁷⁹⁵ *Ri'aye*, 560-561.

⁷⁹⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170.

⁷⁹⁷ *Âdâbü'n-nüfûs*, 34.

⁷⁹⁸ *Kitâbü'l-halve*, 53. Bu sonuç murakabe ve muhasebeyle elde edilir. Harraz da sıdkı murakabe ve muhasebeye bağlamıştır. Harraz, *age*, 92. Cüneyd'e göre de sıdk ilahi emirleri yerine getirdikten sonra nefsi beklemek ve ona dikkat etmektir. Cüneyd, *age*, 251 (metinde 50). Burada nefsin gözetlenmesini *riaye* kelimesiyle ifadelendirir.

⁷⁹⁹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103-105.

⁸⁰⁰ *Risâletü'l-müsterşidin*, 182.

⁸⁰¹ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 254-255.

⁸⁰² *Kitâbü'l-halve*, 475.

⁸⁰³ *Âdâbü'n-nüfûs*, 103.

⁸⁰⁴ *age*, 50-51.

⁸⁰⁵ *el-Kasd ve'r-rücû' ilallah*, 254.

⁸⁰⁶ *Risâletü'l-müsterşidin*, 170. Süfyan Sevrî sadakatın tamlığında kulun elindekine bile malik olamayacağını söyler. *Risâletü'l-müsterşidin*, 172. Bişrü'l-Hâfi de, Allah'a sıdk ile amel edenin, insanlardan vahşet duyacağını ileri sürer. Ebu Nuaym, *age*, VIII, 347.

yakîn, yakîn azalınca sıdk azalır, yani marifetin aslı da sıdktır⁸⁰⁷. Sıdkın kalpte güçlü olması tabiatın mücadelesine rağmen zayıf kalmasına yardımcı olur⁸⁰⁸.

Sıdkın gereği gibi yerine getirilebilmesi nefsin ayıplarının ortaya çıkarılmasıyla, bu da şükürle mümkündür. Şükür yalanı terkle, yalanı terk de hevâya muhalefetle mümkün olabilir, kalp böylece iyileşir⁸⁰⁹. Sıdk ancak ihlasla ortaya çıkabilir⁸¹⁰. Mücadele ihlas mücadelesiyle başlar⁸¹¹. Tabiatı aklın azmiyle birlikte alt edebilen ihlasın nurudur⁸¹². Yapılan işlerde ihlas, niyet ve davranışlara yansımalıdır⁸¹³. Zaten kulluğun temel hedefi de budur.

İhlas da diğer işler gibi temeli kalpte bulunan, nefsi tezkiye eden, gizli bir olgudur. Toplum övgüsüne değer vermeyi engeller, riyadan kurtarır⁸¹⁴. Riya ile ihlas bir arada durmaz, riya kibir, kendini beğenme, haset ve diğer hatreler ihlasla ortadan kaldırılır⁸¹⁵. Sıdk ve takvâ kalpte yerleşince, havf ve ihlasa da ihtiyaç duyulur. Korku bilgi ve fiili ihlasa kavuşturur⁸¹⁶.

İhlâşlı olabilmenin şartı, Allah'ı zıt ve benzerlerinden, eşten çocuktan tefrid etmektir. Bunun ardından tevhid esasına dayalı olarak farz ve nâfilelerde dikkat Allah yolunda toplanmalıdır⁸¹⁷.

Sosyal hayatta kulu ihlasa (حالة الإخلاص) götüren şey, kalbiyle herkese eşit muamelede bulunmaktadır⁸¹⁸. İhlas konusundaki yüceliş, toplumun övgü ve yergisini kişinin gözünde eşit hale getirir, nefsin ve şeytanın (عدو) hatrelerini ayırmak ve reddetmek kolaylaşır⁸¹⁹.

İhlâsa ulaşılmca, kişi Allah yolunda doğru bildiğini yapar⁸²⁰. Başlangıçta ibadetleri gizli olarak yapar⁸²¹, giderek toplumun övgü ya da yergisiyle ilgili duygular ortadan kalkar⁸²². Bu melâmî eğilimin o dönemdeki sufiler arasında revaç bulduğu anlaşılmaktadır⁸²³.

Muhasibî, melâmetî fikirler gibi adını koymadan fütüvveti de işlemiştir. Kişinin nefsinin acımasızca teftiş ederken, başkasından böyle bir davranış beklemeyip, onların eksikliklerini özür saymayı ileri sürmesi bunu gösterir⁸²⁴. Muhasibî'nin fütüvvet olarak anlaşılabilecek tek ifadesi bu değildir. İnsanlara haklarını bolca verirken, onlardan kendi haklarını almama, onlara

⁸⁰⁷ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 255.

⁸⁰⁸ *Ri'aye*, 337.

⁸⁰⁹ *Kitâbü'l-halve*, 475-476. Antakî'ye göre en yararlı sıdk nefsin ayıplarını Allah'a itiraf etmektir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 282.

⁸¹⁰ *Ri'aye*, 321.

⁸¹¹ *age*, 221.

⁸¹² *age*, 337.

⁸¹³ *Fehmü's-salâh*, 39; *Ri'aye*, 55.

⁸¹⁴ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 260-261.

⁸¹⁵ *Ri'aye*, 85, 212, 242-245, 324-326, 347-348, 526-529, 539, 559, 625-626. Antakî'ye göre de en faydalı ihlas ise riya ve tezeyyünü nefyetmektir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 282.

⁸¹⁶ *age*, 180.

⁸¹⁷ *Risâletü'l-müsterşidin*, 172-175.

⁸¹⁸ *el-Kasd ve 'r-rücû' ilallah*, 258.

⁸¹⁹ *Ri'aye*, 337.

⁸²⁰ *age*, 626.

⁸²¹ *Âdâbü'n-nüfûs*, 37; *A'mâlü'l-kulûb*, 107.

⁸²² *A'mâlü'l-kulûb*, 94; *Ri'aye*, 213.

⁸²³ Muhasibî'nin seleflerinden Zünnûn'a göre de, mahlukatın kötölemesinden korkmayan kişi muhlistir. Ebu Nuaym, *age*, IX, 378. Zünnûn'un şu sözü sözü dikkate değer. "Ey genç, nefsin için melâmet silahını al." Ebu Nuaym, *age*, IX, 356.

⁸²⁴ *Âdâbü'n-nüfûs*, 88.

insaflı davranırken, onlardan insaf beklememe düşüncesi⁸²⁵, Ebu Hüseyin Nuri'nin fütüvvet tarifine uyar. Ama o, buna fütüvvet adını vermemeişi, bu tarif Nuri tarafından *fütüvvet* olarak adlandırılmış olabilir.

Mücadele sonunda, sosyal hayatta kibir, yerini tevazu'ya, haset rızaya, düşmanlık ve hile selamete bırakır⁸²⁶. Tevazu ve yumuşak huyluluk mü'minin şerefi⁸²⁷, kalbi iyiliğe açan, aklı parlatan, hatanın musibetini gideren, şükre dayanmayı sağlayan bir rahatlık kaynağı⁸²⁸, nefsin de yularıdır. Ancak tevazu konusunda da kişinin içi dışı bir olmalıdır⁸²⁹.

Muhasibî, sayılan tüm bu konularda aldanış ihtimalinin bulunduğu dikkat çeker. Kişi nefis ve şeytanın hayal ettirmesiyle, kendisinin havf, recâ, ihlas ve tevekkül sahiplerinin yüce makamlarına (المنازل) çıktığını sanarak ya da riyaya saparak aldanabilir⁸³⁰. Havf sahibi olduğunu sanıp, aslında aşırı güven ya da ümit sahibi olma aldanışı da kıssacı ve vaizlerle, bunların sözlerini ezberleyip nakletmeye meraklı olanlarda çok görülür. İhlas ve havfı, zühdü, Allah sevgisini, tevekkülü ve ihlası⁸³¹ anlatma kişiyi riya ve kendini beğenmeye götürecek tehlikeli bir davranıştır.

Muhasibî'nin, eserlerinde riya, kibir ve haset gibi tutum ve duyguların çeşitli görüntülerine ve buna karşılık olarak takvâ, sıdk ve ihlas ve ihlasa bu kadar fazla yer vermesi, döneminde yaygınlaşan olumsuz tutum ve davranışların sosyal hayata hakim olmasıyla ilgili olmalıdır. Sufiler, toplumda gördükleri olumsuzluklara karşı alternatif modeller aramışlar, bazı teklifler getirmişlerdir. Sayılan görüşleriyle Muhasibî, İbn Haldun'un da belirttiği gibi takvâ mücadelesinin temel şahsiyeti ve onun *Ri'aye*'si de bu eğilimin temsilcisidir⁸³². İslâm toplumunun bedevîlikten hadarîliğe geçmesi sonucu takvâ mücadelesinin Muhasibî ile zirveye çıktığı düşüncesi belli bir oranda haklılık kazanmaktadır⁸³³.

⁸²⁵ *age*, 47.

⁸²⁶ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 61.

⁸²⁷ *Risâletü'l-müsterşidin*, 162-163.

⁸²⁸ *Kitâbü'l-mesâil fi'z-zühd*, 62.

⁸²⁹ *Âdâbü'n-nüfus*, 137.

⁸³⁰ *Ri'aye*, 540, 563.

⁸³¹ *age*, 535-539.

⁸³² İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, 152; *Mukaddime*, II, 1115.

⁸³³ Bk. İbn Haldun, *Şifâü's-sâil*, 273 vd. (Süleyman Uludağ'ın dipnotu).

SONUÇ

Zahidler ve sufilere, dünya görüşleri ve hayat tarzlarını Hazret-i Peygamber'in (sa) yaşayışına dayandırdıkları bilinmektedir. Hz. Osman (ra) döneminde başlayan çalkantılardan sonra, Emeviler döneminde bir öze dönüş hareketi olarak karşımıza çıkan zühd hareketinin belli bir zaman sonra bilinçsiz bir taklit kalıbı içine girdiği zahidler tarafından da dile getirilen bir husustur. Bu donuklaşmanın ardından tasavvuf akımlarının hızlandığı dikkat çekmektedir. Zühd akımları bir hayat tarzını geri getirme gayreti görüntüsü verirken, belli bir hayat tarzını yaşatma bilincini yitirmemiş olan zühd ekollerinden beslenen tasavvuf çevreleri, zahidlerin özlediği hayatı geri getirecek insan modelini oluşturmak için dikkatini insana çevirmiş, kavramlarını, insanın iç dünyasıyla ilgili dalgalanmaları yorumlayarak oluşturmaya başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında çalışmamızın sonuçları hakkında şunlar söylenebilir:

III/X. yüzyılda, tasavvufun henüz sistemleşmediği bir dönemde yaşamış olan Muhasibî'nin, bu sistemleşmede önemli bir payı bulunduğu görülmektedir. Onun zühdle ilgili düşüncelerindeki değişim, zühd çevrelerinin tasavvufi düşünceye yönelişinden bağımsız değildir. Onun hayatını incelemek, Tasavvuf Tarihi'nin Zühd Döneminden Klasik Dönemine geçişinden bir kesiti büyüteç altına almaktır.

Ancak Muhasibî'nin düşüncelerini anlayabilmek için eserlerinin doğru olarak ortaya konması gerekir. Muhasibî'nin eserleriyle ilgili incelemeler, basılmış eserlerin ulaşılabilen yazmalarıyla karşılaştırılarak, basımlardan bir kısmının hatalı ve eksik olduklarından başka, Muhasibî'nin çeşitli kütüphanelerde bulunan bazı eserlerinin, gerçekte basılmış eserlerin değişik adlar altındaki parçaları olduğu tespit edilmiştir. Eserlerin geneline uymayan görüşlerin de tespitine çalışılmıştır.

Muhasibî'nin beslendiği kaynaklara göz atıldığında tefsir, hadis ve bu geleneklerle iç içe sayılabilecek Hasan Basrî ekolü başta olmak üzere zühd akımlarının ilk sırada olduğu görülmüştür. Muhasibî'nin yaşadığı dönem tasavvufi düşüncenin yeni yeni şekillendiği bir dönem olmakla birlikte, döneminden önce ve döneminde yaşayan Fudayl b. İyaz, İbrahim b. Edhem, Ebu Süleyman Dârânî, Bîşru'l-Hâfi, Zünnun Mısri gibi sufilere görüşleriyle Muhasibî'nin görüşleri arasındaki benzerlikler ve onlara yaptığı atıflar, bu ekollerden de belli etkiler aldığını gösterir.

Muhasibî'nin Mutezile başta olmak üzere, kelâmî ekollerden etkiler aldığı da gözlenmektedir. Ancak Mutezile etkisi, daha çok onlarla mücadele noktasında kendini gösterir. O, bazı görüşleriyle Mutezile başta olmak üzere, döneminin Ehl-i Sünnet dışı mezhepleriyle hesaplaşma gayreti içindeyken, Mutezile'nin kullandığı bazı kavramları da yeni bir muhtevayla tasavvuf literatürüne kazandırmıştır.

Sufiler, sosyal şartların insanları olumsuzluklara sürüklediği zamanlarda toplumu ümitsizlikten ve aşırı derecede ümitlenmekten uzak tutmanın yolunu, dinin temel kaynaklarında rastlanabilecek referanslardan hareketle korku ile ümit arasında denge kurmaya çalışmakta bulmuşlar, ahlakî zaafıların boy gösterdiği dönemlerde bu tür anlayışlarla toplumu dengede tutmanın yollarını aramışlardır. Tasavvufta, havf ve recâ arasındaki denge arayışlarında, aşırı korkuya vurgu yapan Hariciler ve Mutezile'yle, aşırı ümit vurgusu yapan Mürcie akımlarını dengeleme arayışının payı da bulunmaktadır.

Kader konusunda insan iradesini hiçe indirgeyen Cebriye ile onu yaptığı işlerin yaratıcısı görece kadar ön plana çıkaran Mutezile arasında yeni arayışların giderek arttığı bir dönemde, bir sufinin, oluşmuş kişiliğin dar kalıplarından kurtulmasına yönelik formülleri, aynı

zamanda yeni bir itikadî düşüncenin de ilk adımları sayılabilir. Özellikle Muhasibî'de bu itikadî düşüncenin tasavvufî görüşlerle birlikte yürüdüğü ve itikadın tasavvufî görüşlerine temel oluşturduğu göze çarpar.

İlk sufilerle felsefecilerin ruh anlayışları arasında bazı paralellikler de vardır. Her iki kesimde de ruh insana canlılık özelliğini veren unsur kabul edilir. Bu kesimler nefis konusunda birbirinden ayrılır. Felsefî akımlar nefsi genel olarak metafizik açıdan *ruh* anlamında, bazen de psikolojik anlamda kullanmışlardır. İslâm filozofları, Yunan Felsefsi etkisiyle daha ilk tercümelerden itibaren nefsi ruhun da üstünde, latif ve metafizik bir unsur olarak tanımlamayı tercih etmiştir.

İlk sözlüklerde yer alan anlam varyasyonları içerisinde de nefisle ruhu eşitleyenler olması yanında, Mutezile kelâmcıları arasında da aynı eğilimi taşıyanlar olduğu bilinmektedir. Tasavvufî düşüncenin oluşum döneminde bir kişilik terimi olarak ele alındığı anlaşılmaktadır. Felsefeciler nefsi metafizik ilkelerin temeline oturturlarken, ilk sufiler onu olumsuz tutum ve davranışların kaynağı saymışlardır. Nefsin eğitilebilir olduğunun kabulü, tasavvuf çevrelerinde dördüncü yüzyıldan itibaren görülen bir olgu olmalıdır. Muhasibî'nin içinde bulunduğu tasavvuf akımının nefis anlayışıyla felsefedeki nefis anlayışı birbirinden farklı düzlemlerde, farklı etkiler altında ve en azından başlangıç itibarıyla birbirinden bağımsız olarak gelişmiştir.

Muhasibî, Mutezile içindeki, tabiatları insanların yönlendiricisi, fakat insanı fiillerinde sınırsız hür kabul eden akımların insan hürriyeti adına ortaya koyduğu anlayışla, kula hiçbir hürriyet tanımayan Cebri anlayışa karşı çıkmış, insan ahlakının iradeyle şekillenebileceğini ileri sürmüştür. Bu da fiillerin belirsiz ve önceden bilinemez olduğunu kabul eden bir anlayışı ortaya koymasına yardımcı olmuştur. Bu görüş Sünnî kelâmı yanında tasavvufî düşünce için de önemlidir. Hatta Ehl-i Sünnet kelâmıyla tasavvufun birlikte oluşması anlamına gelebilecek bir gelişme sayılabilir. Buna bağlı olarak, insanın yapısındaki olumsuzlukların değişebilirliğini vurgulaması, Muhasibî'yi ilk dönem tasavvuf düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biri haline getirmektedir.

Hem irade yoluyla, hem de ilahi inayetle kişinin kalbindeki değişimleri olumlu bir eksene oturtabileceğini belirtmesi, Bağdat tasavvuf ekolünün kurucusu sayılan Muhasibî'nin irade konusunda Cebriye ile Mutezile arasında bir orta yol arayışı içerisinde olduğunu gösteren bir başka ip ucurdur. Bu düşüncesiyle Muhasibî, tasavvufî anlayışını da irade temeline dayandırmış olmaktadır.

Yaşadığı çağın Mutezili anlayışın resmî ideoloji haline geldiği bir zaman dilimi olarak tanındığına bakılarak, Muhâsibî'nin akılla ilgili yorumlarının da Kaderiye ve Mutezile gibi aklı ön plana çıkarırken, itikadî bakımdan farklı uçlara giden mezheplere karşı ileri sürülmüş olduğu anlaşılır.

Muhasibî'nin, dönemindeki olumsuzlukları hevâya, hevâyı da nefse bağlaması, bu kavramların oluşumu aşamasında döneminin etkilerini yansıtır. Devlet kademelerindeki ikiye bölünmeyle mücadelenin tarih kitaplarına yansıdığı dikkate alındığında, tasavvuf çevreleri ve bunlar arasında Muhasibî'nin riya, haset gibi olumsuz tutum ve duygular üzerinde yoğunlaşma sebeplerini açıklamak nispeten kolaylaşmaktadır. O dönemde hemen hemen tüm ekollerin, insan yapısının olumsuz yönünü akla zıt olarak kabul etme noktasında birleştikleri anlaşılmaktadır.

Muhasibî, nefsin mahiyetini ele almaktan çok, bir sufinin daha gerekli gördüğü nitelikleri üzerinde durmuş, karakterini ortaya koymaya çalışmıştır. Tefsir, hadis ve sözlük geleneğinde, nefis, kalp gibi iç dinamiklerin tanımının yapılmaması, o zamanki ilmi anlayışların yapısına uygundur. Nefsin mecazî ifadelerle tasviri üçüncü yüzyıl sonlarında yaşayan sufilerde görülür. Nefsin çeşitli hayvanlara benzetilerek tasvir edilmesi şeklindeki tasavvufî yaklaşımlar, insanla ilgili felsefî görüşlerin yaygınlaşmasından sonradır.

O, bir yandan dönemin meşhur Mutezile alimlerinden Nazzam'ın görüşlerine karşı nefisle ruhu birbirinden ayrı tutmaya çalışırken, diğer yandan nefisle ruhtan hangisinin üstün olduğuna dair tartışmalara girmeyerek, sonradan hakim olan felsefi anlayışlardan farklı bir çizgi izlemiştir.

Muhasibî, nefsi insan benliğindeki kötülüklerin kaynağı olarak kabul eder. Muhasibî'ye göre -peygamberler de dahil olmak üzere- nefsin ıslahı mümkün değildir. Muhasibî'nin düşüncesinde tasavvufî bir terim olarak *nefs-i mutmeinne*'ye, hatta *nefs-i levvâme*ye bile yer yoktur. Yalnızca nefis karşısında uyanık olmak ve onun arzularına karşı çıkmak vardır. Bu düşünce, nefsin masumiyete ulaşacağı düşüncesinin önünü kapatmaktadır. Nefsin böyle algılanışı, Muhasibî'nin yaşadığı çağdaki şartlar, nasrlardaki yorumla açık ifadeler ve nasrların o dönemlerdeki yorumlanış şekilleriyle ilgili olmalıdır. Nefsin, kısmen felsefi görüşlerin etkisiyle çeşitli hayvanlara benzetilerek tasvir edilmesi, sonraki dönemlerde bu anlayışın devamı olan bir sembolik yaklaşım olarak tasavvufî düşüncede yer bulmuştur.

Muhasibî ve Antakî gibi sufilerin, nefsin sebatsızlığını dile getiren ifadeleri, toplumda zayıf kişiliklerin yaygınlaştığını ortaya koymanın tasavvuf dilindeki karşılığıdır. Kişinin nefisten ayrılmazlığı ilkesi, ilk beş yüz yıldaki zühd ve tasavvuf çevrelerinin temel kabul ettikleri hususlardan biridir.

Muhasibî'nin nefse olumsuz bakışı, nefsin arınabilirliği görüşünü kabule imkân tanımazken, Hakîm Tirmizî'nin velâyet nazariyesine paralel olarak nefsin arınabilirliği görüşünü ileri sürmesi tasavvufî düşüncede bir yenilik olarak göze çarpmaktadır.

Muhasibî'nin nefsi uslanmaz kabul ederek, nefs-i emmâre dışındaki bir kavrama yer vermemiş olması, kendi dönemindeki şartlarla birlikte düşünüldüğünde, zühde dayalı bir yaşantıdan ahlakî tavırların kişiliğe yerleşmesi şeklinde tezahür eden tasavvufî anlayışa geçiş aşamasında yaşamış olan bir sufînin, dönemindeki olumsuzlukları açıklamak için, bireyin iç dünyasına nasrlar ve kendi tecrübeleri ışığında izah getirme çabası olarak anlaşılabilir. Peygamber zamanından uzaklaşmış olmasının şokunun etkisinden henüz tamamen kurtulamamış olan sünnet ve hadis çevrelerinin etkisini üzerinde taşıdığı da unutulmamalıdır. Böyle bir dönemde nefsi olumsuz yönleriyle tasvir eden tasavvufî görüşlerin normal sayılması gerekir.

Nefis terbiye edilemeyince, nefsin makamlarından da söz edilemez. Makam nefse karşı akıl yoluyla kalbini güçlendiren kişinin Allah karşısındaki konumunu belirlemek için vardır. Ruhun nefse karşı üstünlüğü de yoktur.

Sufiler daha sonraki yüzyıllardaki etkileşimler sonucunda ruha, hayat kaynağı olmasının yanında, belki de bilinemezliği düşüncesinden hareketle, felsefecilerin nefisten anladıkları anlamı yüklemişler, nefsi de olumsuzlukların kaynağı olmakla birlikte eğitilip yükselebilir kabul etmişlerdir. Sonuçta felsefeciler başlangıçtan itibaren nefsi ruhtan üstün tutarlarken, sufiler bilhassa daha ileri tarihlerde nefsi ruhtan daha aşağıda saymışlardır.

Hemen her eserinde döneminin sosyal şartlarını eleştirmekten geri durmayan Muhasibî'nin kendisinden önceki gelenekten aldığı muhasebeye fazlaca vurgu yapması, yaşadığı çağda gördüğü çarpıklıklarla, idealize ettiği Asr-ı Saadet arasındaki uçurumu kapatma reçetesi olarak da düşünülebilir. Ondan başka, sufiler, zahidler, alimler muhasebenin altını çizerek aynı reçeteyi göstermişlerdir. Ancak Muhasibî'nin tasavvuftaki muhasebenin temellerini atmadaki rolü önemlidir.

Kalp ve beden amelleri ayrımı, sufilerden önce Mutezile ulemasının da kullandığı bir ayrım olarak göze çarptığına göre, Muhasibî bu ayrımda onlardan doğrudan ya da dolaylı olarak istifade etmiş, ancak kendisi bunu ahlakî dönüşüm öğretisine temel alırken Mutezile'den çok farklı bir noktaya ulaşmıştır.

Muhasibî'nin kalbe verdiği önemin de, insanın manevî varlığı içerisinde akla alabildiğine geniş yer açarken, kalbi vehim olarak kabul eden Mutezile ulemasıyla mücadele çerçevesinde algılanabilmesi mümkündür. Mutezile'nin bu anlayışının tasavvuf çevrelerinde akılla kalbin birbirinden ayrılması olarak anlaşıldığı da düşünülebilir. Muhasibî hadis ve klasik zühd çevrelerinden farklı olarak bu problemin farkına varmış görünmektedir. Muhasibî'den sonra gelen sufiler arasında kalbi temel bilgi kaynağı sayanların sayısı az değildir.

Zühd döneminden Tasavvuf dönemine geçiş aşamasında, Muhasibî'nin zühdle, tasavvufun ayırıcı vasfı olan marifet arasında irtibat kurması da ilgi çekici bir husustur. Ancak onun terminolojisi içinde marifet, gnostik anlamdaki bir marifet olmaktan çok bilinçsiz zühd taklitlerine karşı bilinçli ve amaçlı bir zühd hayatı yaşamaya yönelik görünmektedir. Zühdle marifet, vera' ve havf arasında kurulan bağlantı bunu gösterir. Yani Muhasibî ve onun gibi düşünen sufilere göre marifet varlıkla değil, bilgiyle ilgilidir. Zaten eserlerinde her fırsatta fırsat ya da benzer isimler adı altında gnostik anlamda marifet iddiasında bulunanları sert bir şekilde eleştirmiştir. Onun marifet anlayışı, bilinçli harekete etmek, ceza ve mükâfatı yaşarcasına hesap etmektir. Böyle yaşarcasına ahireti tahayyül etmek, sonraki dönemlerde yaygınlaşan gnostik anlamdaki marifetin nüvesini içinde taşır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULLAH B. AHMED B. HANBEL; *es-Sünne*, nşr. Ebu Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1985.

ABDURRAHMAN BEDEVÎ; *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, Beyrut 1983.

ABDÜLHALİM MAHMUD; “er-Ri‘aye lihukûkillah”, *Mevsû‘âtü'l-türâsi'l-insâniyye*, c. IV, s. 761-784.

Üstâzî 's-sâirîn Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Kahire 1973.

ABDÜLHAMİD MÜRSÎ; *en-Nefsü'l-beşeriyye*, Kahire 1982.

ABDÜLHAYY - M.; “Eş'arilik”, trc. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 255-277.

ABDÜLKÂDİR AHMED ATÂ; “Mukaddime”, Haris el-Muhasibî, *Âdâbü'n-nüfûs*, Beyrut 1991.

“Mukaddime”, Hâris b. Esed el-Muhasibî, *Kitâbü'l-mesâil fî a'mâli'l-kulûb ve'l-cevârih ve'l-mekâsib ve'l-'akl*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1969.

“Mukaddime”, Muhasibî, *Kitâbü'l-vesâyâ*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1986.

ABDÜLKÂDİR - C.; “İskenderiye ve Süryani Düşüncesi”, trc. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 135-150.

“İslâm Öncesi Hind Düşüncesi”, trc. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 33-63.

ABDÜLKÂDİR el-CÎLÂNÎ; *el-Gınye li tâlibi tarîki'l-Hakk*, Kahire 1957.

ABDÜLKÂHİR el-BAĞDÂDÎ - Ebu Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed el-İsferâînî et-Temûnî; *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut 1990.

Kitâbü usûli'd-dîn, Beyrut 1981.

Mezhepler Arasındaki Farklar, trc. E. Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991.

ABDULLAH B. MÜBAREK; *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rakâik: Zühd ve İncelikler Kitabı*, trc. M. Adil Teymur, İstanbul 1992.

el-ACLÛNÎ - İsmail b. Muhammed el-Cerrahî; *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs amma'stehere mine'l-ehâdisi alâ elsineti'n-nâs*, I-II, Beyrut 1988.

- AÇIKEL – Yusuf; “‘Nefsini bilen Rabb’ini bilir’ Hadis mi, Kelâm-ı Kibar mı?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5 1998 (Isparta), s.173-200.
- AFÎFÎ – Ebu’l-Alâ; *Tasavvuf: İslam’da Manevî Hayat*, trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İstanbul 1999.
- AĞIRAKÇA – Ahmet; “Gassânîler”, *DİA*, İstanbul 1996, XIII, s. 397-398.
- el-AHFES – Saîd b. Mes’ade Bellî el-Mecâşî’î; *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Abdülemir Muhammed Emin el-Verd, I-II, Beyrut 1985.
- AHMED EMİN; *Zuhru’l-İslâm*, I, Kahire 1945.
- ALGÜL – Hüseyin; “Ezd”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, s. 46-47.
- İslam Tarihi*, III, İstanbul 1986.
- ALİ B. EBÎ TÂLİB; *Nehcü’l-belâga*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul 1990.
- ALLARD – Michel; “Comment Comprendre le Coran selon Muhâsibî”, *Bulletin d’etudes Orientales*, c. XXIX, (1977), Damas, s. 5-16.
- ÂMİR en-NECCÂR; *et-Tasavvufü’n-nefsî*, Kahire ts. (Dâru’l-Mearif).
- ANAWATÎ - Georges C.; “Kalâm”, Fransızca’dan trc. Richard J. Scott, *The Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VIII, s. 231-242.
- ARBERRY - A. J.; “Notes on Islamic Manuscripts Recently Acquired by the India Office Library”, *Islamic Culture*, VIII/1, (1939), s. 440-458.
- “Önsöz”, Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t- tasavvuf: Doğu Devrinde Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
- ARNALDEZ - Roger; “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefis ve Âlem”, *AÜİFD*, trc. Hayrani Altıntaş, XXIII, 1978 (Ankara), s. 349-358.
- ARNOLD - T. W.; *İntişar-ı İslâm Tarihi*, trc. Hasan Gündüzler, İstanbul 1982.
- AŞIKKUTLU – Emin; *Hadiste Ricâl Tenkidi -Cerh ve Ta’dîl İlmi-*, İstanbul 1997.
- ATAY – Hüseyin; “Nefis”, *AÜİFD*, c. XXXVII, Ankara 1997, s. 1-58.
- ATEŞ – Ahmed; “Kastamonu Genel Kitaplığında Bulunan Bazı Mühim Arapça ve Farsça Yazmalar”, *Oriens*, V, (1952), s. 28-46.
- ATEŞ – Süleyman; *Cümejd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).
- İnsan ve İnsanüstü*, İstanbul 1985.
- AYDIN – Hüseyin; “Kusta b. Luka ve Ruh ile Nefis Arasındaki Ayrım Adlı Kitabı”, *AÜİFD*, c. XL, Ankara 1999, s. 387-402.
- Muhasibî’nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976.
- AYDIN – İbrahim Hakkı; *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.
- AYDINLI – Abdullah; *Doğu Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986.
- Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987.
- AYDINLI – Yaşar; *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- AYNÎ- Mehmet Ali; “Nefis Kelimesinin Manaları”, *Darü’l-Fümun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, Şubat 1930 (İstanbul), s. 46-52.

- BALAS - David L.; "Basil of Caesarea", *The Encyclopedias of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987, II, s. 78-80.
- BARTHOLD - W. - KÖPRÜLÜ - M. Fuad; *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara 1984.
- BAUSANİ - Alessandro; "İslâm Öncesi İran Düşüncesi", trc. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 77-96.
- BEREKÂT MUHAMMED MURAD; *Hasâisu 'z-zühhd ve 't-tasavvuf 'inde 'l-Hâris b. Esed el-Muhâsibî*, Cezair 1992.
- BİLGİN - Mustafa; "Ahmed b. Âsim el-Antâkî", *DİA*, İstanbul 1989, II, s. 44.
- BLACHERÉ - Régis; "'Nefs' Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, (Erzurum 1982), s. 189-196.
- el-BUSTÂNÎ - Butrûs; *Muhîtu 'l-muhît*, Beyrut 1944, 1979.
- ; *Büyük İslam Tarihi*, ed. Hakkı Dursun Yıldız, I-XVI, İstanbul 1992.
- el-CÂHİZ - Ebu Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Ceyşî; *el-Beyân ve 't-tebyîn*, nşr. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1985.
- "Kitâbü'l-fasli mâ beyne'l-'adâveti ve'l-hased", *Resâilü 'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, I, s. 333-373.
- Kitâbü 'l-hayevân*, thk. Abdullah Muhammed Harun, I-VIII, Beyrut 1969.
- "min Kitâbihi fi'l-hâsid ve'l-mahsûd", *Resâilü 'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, III, s. 1-23.
- "min Kitâbihi fi'l-mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâilü 'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, IV, s. 45-65.
- "min Kitâbihi fi'n-nebel ve't-tenebbül ve zemmi'l-kibr", *Resâilü 'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, IV, s. 167-188.
- "Risâletü'l-me'aş ve'l-me'ad evi'l-ahlâkî'l-mehmûde ve'l-mezmûme", *Resâilü 'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, I-IV, Kahire 1964, I, s. 87-134.
- CALVERLEY - E. E.; "Nefs", *İA*, İstanbul 1993, IX, s. 178-183.
- CERRAHOĞLU - İsmail; *Tefsir Tarihi*, I-II, Ankara 1988.
- Tefsir Usûlî*, Ankara 1988.
- CONSTANTELOS - Demetrios J.; "Evagrios of Pontus", *The Encyclopedias of Religion*, ed. Mircea Eliade, London 1987, V, s. 189-190.
- COPLESTON - Frederick; *Felsefe Tarihi: Aristoteles*, trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1997.
- CÜNEYD-İ BAĞDÂDÎ; "Resâilü'l-Cüneyd", Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul ts. (Yeni Ufuklar Neşriyat).
- ÇAKAN - İsmail Lütfi; *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989.
- ÇAMDİBİ - Mahmut; *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, İstanbul 1994.
- DAĞ - Mehmet; "İbn Sina'nın Psikolojisi", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı, Ankara 1984, s. 319-404.

DEMİRCİ – Mustafa; *Beynî'l-Hikme*, İstanbul 1996.

DIDDSBURY - D. Howard; “İslam Öncesi Çin Düşüncesi”, trc. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 65-75.

DURUSOY – Ali; *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul 1993.

EBU HÜSEYİN en-NURÎ; “Makâmâtü'l-kulûb”, Ahmet Subhi Furat, “Abu'l-Huseyin an-Nûrî ve Makâmât al-Kulûb adlı risâlesi”, *İÜEF İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, İstanbul 1978, s. 339-356.

EBU İSHAK el-HARBÎ - İbrahim b. İshak; *Garîbü'l-hadîs*, thk. Süleyman b. İbrahim b. Muhammed Ayed, I-III, Riyad 1985.

EBU NUAYM el-ISFEHÂNÎ - Ahmed b. Abdullâh b. İshak; *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, IX, X, Beyrut ts., (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

EBÛ RÎDE – Muhammed Abdülhâdî; *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989.

EBU SAÎD el-HARRÂZ; *et-Tarîk ila'llah ev kitâbü's-sıdk*, thk. Abdülhalim Mahmud, Kahire ts. (Matbaatü Hassân).

EBÛ TÂLİB el-MEKKÎ; *Kûnî'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, trc. Muharrem Tan, I-IV, İstanbul 1999.

EBU UBEYDE - Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî; *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin, I-II, Beyrut 1981.

ERDEM – Hüsameddin; *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.

el-EŞ'ARÎ – Ebu' l -Hasen Ali b. İsmail; *Kitâbü şecerati'l-yakîn*, nşr. Günşi Kastillo, Madrid 1987.

Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfî'l-müsallîn, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

EYYUB ALÎ - A. K. M.; “Mâtürîdîlik”, trc. Ahmet Ünal, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 295-310.

FAHRÎ – Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987.

FAZLU'R-RAHMAN; “İslam”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, I-XVI, VII, s. 303-322.

el-FERÂHÎDÎ – Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed; *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samirrâî, I- VIII, Beyrut 1988.

FERÎDÜDDİN ATTÂR; *Tezkiretü'l-Evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985.

el-FERRA' - Ebu Zekerîyyâ Yahya b. Ziyad b. Abdullâh; *Me'âni'l-Kur'ân*, Kahire 1989.

FERRUH - Ömer A.; “İhvân-ı Safâ”, trc. İlhan Kutluer, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif - Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 327-347.

FIRAT (FURAT) - Ahmed Subhi; “Abu'l-Huseyin an-Nûrî ve Makâmât al-Kulûb adlı risâlesi”, *İÜEF İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, İstanbul 1978, s. 339-356.

Arap Edebiyatı Tarihi, I, İstanbul 1996.

“al-Hakîm al-Tirmidî ve Kitâb al-Aql wa'l-Hawâ Risâlesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, V, (1963), s. 95-133.

FİLİZ – Şahin; “Haris b. Esed el-Muhasibî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Özelleri* (1986-1990), s. 413-414.

“Klasiklerimiz 'er-Riâye li hukûkillah’”, *Tasavvuf*, (Ankara 1999), sy. 2, s. 137-149.

“Muhasibî'nin Hayatı”, el-Muhâsibî, *er-Riâye*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998.

“Muhasibî'nin Eserleri”, el-Muhâsibî, *er-Riâye*, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998.

el-GAZALÎ - Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed; *İhyâ' ulûmi 'd-dîn*, III, İstanbul 1968.

el-Mumkizü mine 'd-dalâl, nşr ve şrh Abdülhalim Mahmud, trc. Salih Uçan, İstanbul 1990.

Şerefü 'l-akl, nşr. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1986.

GHAZALI – Aidit; “Economic Thought of 'Abd Allah Harith al-Muhasibi”, *Readings in Islamic Economic Thought*, ed. Abu'l-Hasan M. Sadeq-Aidit Ghazali, Kuala Lumpur 1992, s. 59-65.

GÖKA – Erol; *Psikiyatri ve Düşünce Dünyası Arasında Geçişler*, Ankara 1996.

GRIFFINI – Eugenio; “Lista dei Manoscritti Arabi Nuovo Fondo della Biblioteca Ambrosiana di Milano”, *Rivista degli Studi Orientali*, VIII, (1919-1920), Roma, s. 241-367.

GÜNALTAY – M. Şemseddin; *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, haz. Nuri Çolak, İstanbul 1994.

HAIG – T. W.; “Serî-üs-Sakâtî”, *İA*, İstanbul 1993, X, s. 520-521.

el-HAKÎM et-TİRMİZÎ –Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bîşr; *Beyânü 'l-fark beyne 's-sadri ve 'l-kalbi ve 'l-fuâdi ve 'l-hübb*, nşr. Nicola Heer, Kahire 1958.

“al-Hakîm al-Tirmidî ve Kitâb al-Aql wa'l-hawâ Risâlesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, nşr. Ahmed Subhi Fırat, V, İstanbul 1963, s. 95-133.

Kitâbü edebi 'n-nefs, (*Kitâbü 'r-riyâze* ile birlikte), nşr. A. J. Arberry, Kahire 1947.

Kitâbü hatmi 'l-evliyâ, nşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut 1965.

Kitâbü 'r-riyâze, (*Kitâbü edebi 'n-nefs* ile birlikte), nşr. A. J. Arberry, Kahire 1947.

“Risâletü mekri 'n-nefs”, *Me 'hedü 'l-mahtûâtü 'l-Arabiyye*, thk. Abdülfettah Abdullah Bereke, c. XX, sy. 2, Kahire 1974, s. 131-159.

Tabâi 'u 'n-nüfûs ve hüve 'l-kitâbü 'l-müsemma bi 'l-akyâs ve 'l-muğterrîn, nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâih-es-Seyyid el-Cemîlî, Kahire 1989.

el-HARRÂNÎ – Sinan b. Sâbit b. Kurra; *Siyâsetü 'n-nüfûs*, thk. Abdülfettah Ahmed el-Fâvî, Kahire 1992.

HARTMAN – R.; “Basra”, *İA*, trc. Besim Darkot-M. Tayyib Gökbilgin, İstanbul 1993, II, s. 320-327.

- HASAN İBRAHİM HASAN*; *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, terc. İsmail Yiğit-Sadreddin Gümüş- A. Turan Aslan- Hamdi Aktaş, II, III, İstanbul 1992.
- HASENÜ'L-BASRÎ*; *Tefsîru Haseni'l-Basrî*, nşr. Muhammed Abdurrahim, I-II, Kahire 1992.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ*; *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, II, Beyrut ts., (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye).
- el-HAYYÂT*; *el-İntisâr ve'r-reddü alâ İbn Râvendîyyi'l-mülhid*, nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire 1988.
- el-HEREVÎ* - Ebu İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Ensarî; *Menâzilü's-sâirîn ile'l-Hakkî azze şe'nüh*, Kahire 1966.
- el-HEREVÎ* - Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Ezdî; *Garîbü'l-hadîs*, I-II, Beyrut 1986.
- HITTI* - Philip K.; *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ, I, II, İstanbul 1995.
- HOPWOOD* - Derek; "The Islamic Arabic Manuscripts In The Mingana Collection", *Journal of the Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1961 (London), s. 100-105.
- HÖKELEKLİ* - Hayatî; *Din Psikolojisi*, Ankara 1993.
- HUCVİRÎ*; *Keşfü'l-maheûb: Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- HUNEYN B. İSHAK*; "el-Fark beyne'r-ruhi ve'n-nefs", nşr. Louis Şeyhû el-Yesû'î, *Makâlâtü'n felsefiyyetü'n li meşâhîri'l-müslimîn ve'n-nasârâ*, Kahire 1900, s.117-133.
- el-ISFEHÂNÎ* - er-Râgıb; *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut 1997.
- IZUTSU* - Toshihiko; *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş, Ankara ts., (Kevser Yayınları).
- Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, trc. Selahattin Ayaz, İstanbul ts. (Pinar Yayınları).
- İBN ABBAS*; *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ sahîfetü Ali b. Ebî Talha 'an İbn Abbas fî tefsîri Kurâni'l Kerîm*, thk. Raşid Abdülmun'im er-Recâl, Beyrut 1993.
- İBN ASÂKİR* - Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah b. Asâkir el-Dimeşkî; *Tehyînü kizbi'l-müfterî fî mâ nüsiyet ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Beyrut 1991.
- İBN DÜREYD* - Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen; *Kitabü cemherati'l-lüga*, thk. Remzi Münir Baalbekî, I-III, Beyrut 1989.
- İBN EBÎ TALHA*; *Mu'cemü garîbi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbakî, İstanbul 1985.
- İBN EBÎ YA'LÂ* - Ebu'l-Hüseyn Muhammed; *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, Beyrut ts., (Dâru'l-Ma'rife).
- İBN HACER* - Şihâbüddin Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askallânî; *Takribü't-tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Halep 1992.
- Tehzîbü't-tehzîb*, hazırlayan Mustafa Abdülkâdir Atâ, II, Beyrut 1994.
- İBN HALDUN* - Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Haldun el- Mâlikî el-Hadranî; *Mukaddime*, hazırlayan Süleyman Uludağ, I-II, İstanbul 1988.
- Şifâü's-Sâil: Tasavvufun Mahiyeti*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1984.

İBN HALLİKÂN - Ebu Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebu Bekr; *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zemân*, nşr. İhsan Abbas, II, Beyrut ts., (Dâru Sâdır).

İBN HANBEL - Ahmed; *Kitabü'z-zühd*, trc. Mehmed Emin İhsanoğlu, I-II, İstanbul 1993.

er-Red ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye, Kahire 1399.

İBN HEMMÂM - Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî; *Tefsîru'l-Kur'ân*, I-III, Riyad 1989.

İBN KAYYIM el-CEVZİYYE; *Kitâbü'r-Rûh*, trc. Şaban Haklı, İstanbul 1993.

İBN KESÎR - Ebu'l-Fidâ el-Hâfiz b. Kesîr ed-Dimeşkî; *el-Bidaye ve'n-nihaye*, thk. Ahmed Ebu Mülâhhim-Ali Necîb Atavî-Fuâd es-Seyyid-Mehdi Nasıruddin-Ali Abdüssettar, X, Beyrut ts., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.

Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'îyyîn, thk. Ahmed Ömer Hâşim-Muhammed Zeynhüm Muhammed Gurab, I, Kahire 1993.

İBN KUTEYBE - Ebu Abdullah b. Müslim Muhammed; *Kitâbü'uyûni'l-ahbâr*, I-IV, Kahire 1928.

Tefsîru garîbi'l-Kur'ân, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1978.

Te'vilü müşkili'l-Kur'ân l'İbn Kuteybe, nşr. Ömer Muhammed Abdülaziz-Abdüssabûr Şâhîn, Kahire 1989.

Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs: Hadis Müdâfasi, trc. M. Hayri Kırbaşoğlu, İstanbul 1979.

İBN MANZÛR - Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem; *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed 'Abdülvehhâb-Muhammed es-Sâdık el-'Ubeydî, I-XVIII, Beyrut 1996.

İBN SALÂH - Takiyyüddin Şehrezûrî Ebû Amr Osman b. Abdurrahman; *Tabakâtü'l-fukahâi's-şâfi'îyyîn*, nşr. Muhyiddin Ali Necîb, I, Beyrut 1992.

İBN TEYMİYE - Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî en-Necdî el-Hanbelî; *Mecmû'u'l-fetâvâ*, I-XXXVII, ys., 1977.

İBNÜ'L-CEVZÎ; *Telbîsü İblîs*, nşr. İsmâ Fâris el-Hârîstânî, Beyrut-Dimaşk-Amman 1994.

İBNÜ'L-ESÎR - Ebu'l-Hasen İzzeddin Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvahid eş-Şeybânî el-Cezerî; *el-Kâmil fi't-târîh*, VII, Beyrut 1982.

el-Lübâb fi't-tehzîbi'l-ensâb, III, Beyrut ts., (Dâru Sâdır).

İBNÜ'L-ESÎR - Mecdüddin el-Mübarek b. Muhammed el-Cezerî; *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, I-V, Beyrut 1979.

İBNÜ'L-İBRÎ - Gregorius Ebu'l-Ferec b. Ehrevan; "Makâletün muhtasaratün fi'n-nefsi'l-beşeriyye", nşr. Louis Şeyhû el-Yesû'î, *Makâlâtün felsefiyyetün li meşâhiri'l-müslimîn ve'n-nasârâ*, Kahire 1900, s. 76-102.

İBNÜ'L-MÜLAKKIN - Siraciüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed Endelüsî et-Tekrûrî el-Mısrî eş-Şâfi'î; *el-'Akdü'l-müzheb fi tabakâti hameleti'l-mezheb*, nşr. Emin Nasru'l-Ezherî-Seyyid Mühennâ, Beyrut 1997.

Tabakâtü'l-evliyâ, nşr. Nureddin Şerîbe, Beyrut 1986.

İBNÜ'N-NEDİM - Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Ebû Ya'kûb; *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Beyrut 1993.

İDRİS ŞAH; Yolun Yolu, trc. M. Ali Özkan, İstanbul 1996.

İNALCIK – Şevkiye; “al-Hâris b. Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd”, *Doğu Dilleri*, Ankara 1971, II, sy. 1, s. 49-76.

İRFAN ABDÜLHAMİD; İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983.

el-İSNEVÎ – Cemaleddin Abdurrahman; Tabakâtü 'ş-şâfi'iyye, Beyrut 1996.

KADI ABDÜLCEBBÂR B. AHMED; Şerhu 'l-usûli 'l-hamse, thk. Abdülkerîm Osman, Abidin 1988.

KARA – Mustafa; “Bışru 'l-Hâfi”, *DİA*, İstanbul 1992, VI, s. 221-222.

“Dârânî”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII, s. 485.

“Fenâ”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 333-335.

“Hikmet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 518-519.

“Tasavvufta Fenâ-Bekâ Nazariyesi”, *Hareket*, Nisan 1980, VII. devre, sy. 14, s. 3-9.

KARDAŞ - Aydın Can; “İlk Mutasavvıf: Haris Muhasibî”, *İnsan*, İstanbul 1938, 15, s. 431-440.

el-KAZVİNÎ - Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmud; Âsâru 'l-bilâd ve ahhârü 'l-'ibâd, Beyrut, ts., (Dâru Sâdır).

KEHHÂLE - Ömer Rızâ; Mu'cemü kabâili 'l-arab, II, Beyrut 1994.

Mu'cemü 'l-müellifin, III, Beyrut ts., (Dâru İhyâi't Tûrâsi 'l-Arabî).

el-KELÂBÂZÎ - Ebû Bekr Muhammed; et-Ta'arruf li mezhebi ehli 't- tasavvuf, thk. Abdülhalim Mahmud-Tahâ Abdülbâkî Sûrûr, Beyrut 1980.

et-Ta'arruf li mezhebi ehli 't- tasavvuf: Doğu Devrinde Tasavvuf, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.

KİNDÎ; Felsefi Risâleler, trc. Mahmut Kaya, İstanbul 1994.

KOÇ – Ahmet ; İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi, İstanbul 1999.

KOÇYİĞİT – Talat; Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992.

KRENKOW - F.; “Huza'a”, *İA*, İstanbul 1993, V₁, s. 622-624.

el-KUŞEYRÎ – Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik b. Talha en-Nisaburî eş-Şafî; Kuşeyrî Risâlesi, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1991.

Risâletü 'l-Kuşeyriyye, nşr. Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerîf, I-II, Kahire 1972.

KUTLUER - İlhan; Akıl ve İtikad, İstanbul 1997.

“Hikmet”, *DİA*, İstanbul 1998, XVII, s. 503-511.

el-KUVVETLÎ - Hüseyin; el-Aklî ve Fehmü 'l-Kur'an, Beyrut 1982.

“el-Mustalahu 'l- Muhâsibî fi siyâki asrihi”, *Havliyyâtü fer' 'l-âdâbi 'l-Arabiyye*, I, (1981), Beyrut, s. 279-287.

“el-Mustalahu 's-sûfi lede 'l-Muhâsibî”, *Havliyyâtü fer' 'l-âdâbi 'l-Arabiyye*, I, (1981), Beyrut, s. 197-202.

- MACDONALD - D. B.; "The Development of the Idea of Spirit in Islam", *Acta Orientalia*, sy. 9 (1931), E.J. Brill, s. 307-351.
- MACİT - NADİM; *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995.
- el-MAKKÂRÎ - Ahmed b. Muhammed et-Tilemsânî; *Nefhu 'l-tîb min gusni 'l-Endelûsi 'r-rarîb*, thk. İhsan Abbas, V, Beyrut 1988.
- MARMURA - Michael E.; "Soul: Islamic Concepts", *Encyclopedia of Religion*, 1987 (New York), c. XIII, s. 460-465
- MASSIGNON - Louis; *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1954.
- "Muhâsibî", *El'*, Leiden 1913-42, III/1, s. 699-700.
- Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929.
- el-MÂVERDÎ - Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî; *Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn*, nşr. Musfata es-Sekâ, İstanbul 1985.
- MEHDÎ - Sâmîr; "Mefhûmü'n-nefs ve tatavvuruhâ fi'l-fikri'l-melhemîyyi'l-mübekkir", *el-Mevrid*, c. XVI, sy. 2, 1987 (Bağdat), s. 43-56.
- MİR VELİYÜDDİN; "Mutezile", trc. Altay Ünalay, *İslam Düşüncesi Tarihi*, editör M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 235-254.
- el-MÎZZÎ - Cemâleddin Ebu'l-Haccâc Yûsuf; *Tehzîbü 'l-kemâl fi esmâi 'r-ricâl*, nşr. Beşâr Avvâd Marûf, V, Beyrut 1988.
- MUHAMMED EBU ZEHRÂ; *İslâm'da Siyasî ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, trc. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, I, İstanbul 1983.
- MUHAMMED İSA SALİHİYYE; "Muhâsibî", *el-Mu'cemü 'ş-şâmil li 't-türâsi 'l-arabiyyi 'l-mathu'*, Kahire 1995, V, s. 49-51.
- MUHAMMED ŞERAFEDDİN; "Kitabü'l-Mu'teber", *Darülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1932, c. V, sy. 22, s. 17-18.
- el-MUHASİBÎ - Ebu Abdullah Haris b. Esed el-Anezî; *Âdâbü'n-nüfûs*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, (*Kitabü 'l-Tevehhüm* ile birlikte), Beyrut 1991.
- Bed'ün men enâbe ilallah*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (*Vesâyâ* içinde), Beyrut 1986.
- Fasliin min kitâbi 'l-azame*, Süleymaniye, Carullah 1101/4, 25^a-28^a yk.
- Fehmü 'l-Kur'ân ve ma'nahu*, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1982.
- Fehmü's-salâh* nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (*Vesâyâ* içinde), Beyrut 1986.
- Fehmü's-salâh*, nşr. Muhammed Osman el-Huşî, Riyad 1984.
- "al-Hâris b. Asad al-Muhâsibî ve Kitâb al-Kasd", nşr. Şevkiye İnalçık, *Doğu Dilleri*, Ankara 1971, II, sy. 1, s. 49-76.
- el-Kasd ve 'r-rüicü' ilallah*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (*Vesâyâ* içinde), Beyrut 1986.
- el-Kasd ve 'r-rüicü' ilallah*, Bursa, Orhan 637, 63^b-124^a yk.
- el-Kasd ve 'r-rüicü' ilallah*, Süleymaniye, Carullah 1728, 224 yk.

Kitâbü ahkâmi 't-tevbe ve reddi mezâlimi 'l-'ibâd, Berlin 1915/5, 8^a-12^a yk.

"Kitâbü 'l-halve ve 't-tenakkul ve deracâtî 'l-'âbidîn", nşr. Abduh Halife el-Yesû'î, *el-Meşrik*, Beyrut 1955, 49/1, s. 43-54, 49/4-5, s. 451-490.

Kitâbü 'l-'ilm, Süleymaniye, Şehid Ali Paşa 1345/2, 32^b-36^b.

Kitâbü 'l-murakabe ve 'l-muhasebe, Chester Beatty 4893, 42 yk., Süleymaniye MFA 2525.

Kitâbü 'n-nasiha, AÜDTCF Kütüphanesi, İsmail Saib, I, 5281, 1-17 sayfa.

Kitâbü 'n-nasiha li 't-talibîn ve 'l-farka beyne ehli 't-tahkîk ve 'l-müdde 'în, İsmail Saib I, 3319, 23^a-36^b.

Kitâbü 'n-nesâih, Berlin, 1915/5, 2^a-8^a yk.

Kitâbü 'n-nesâih, Süleymaniye, Bağdatlı Vehbi 614, 66 yk.

Kitâbü 't-tenbîh alâ a'mâli 'l-kulûb fi 'd-delâle ale 'l-vahdâniyye, Süleymaniye, Carullah 1101/5, 28^a.

Kitâbü 't-tevehhüm nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ (*Vesâyâ* içinde), Beyrut 1986.

Kitâbü 't-tevehhüm, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, (*Âdabü 'n-nüfûs* ile birlikte), Beyrut 1991.

Ma'îyyetü 'l-akl ve ma'nahu ve ihtilafü 'n-nas fih, nşr. Hüseyin el-Kuvvetli, Beyrut 1982.

el-Mekâsib, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1987.

el-Mekâsib ve 'l-vera' ve 'ş-şühât, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1983.

[*Muhâsebatü 'n-nüfûs*], Berlin 2814, 80^b-81^a yk.

Müntehâb-ı güzîde min risâleti 'l-Hâris el-Muhasibî, Afyon, Gedik Ahmet Paşa 17438, 79^b-94^a yk.

Müntehab min risâleti 'l-Hâris el- Muhâsibî, Beyazıd, Veliyyüddin 3278, 20^b-37^b yk.

er-Redd alâ ba'di 'l-ulema mine 'l-ağniya haysü 'htece bi agniya 'i's-Sahabe ve bi kesrati mâli Abdirrahman b. Avf, Laleli 3706/20, 216^b-220^a yk.

er-Ri'aye li hukûkallah, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Abidin 1970.

er-Ri'aye li hukûkallah, nşr. Abdülhalim Mahmud-Taha Abdülbaki Sürûr, Kahire-Bağdad, ts., (*Dârü 'l-Kütübi 'l-Hadîse-Mektebetü 'l-Müsennâ*).

er-Ri'aye li Hukûkallah: Kalb Hayatı, trc. Abdülhakim Yüce, İzmir 1997.

er-Ri'aye, trc. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İstanbul 1998.

Risâle fi âdâbi 'n-nefs, Köprülü, Fazıl Ahmed 725, 42 yk.

Risâle fi 'n-nasîha, Bursa, Genel 1428/6, 34^b-40^a yk.

- Risâletü'l-müsterşidîn*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire 1988.
- Şerhu'l-ma'rife ve bezlî'n-nasîha*, AÜDTCF Kütüphanesi, İsmail Saib, I, 3319, 1^a-11^b yk.
- Şerhu'l-ma'rife ve bezlî'n-nasîha*, nşr. Ebu Meryem Mehdi Fethî es-Seyyid, Tanta 1993.
- Şerhu'l-ma'rife ve bezlî'n-nasîha*, nşr. Salih Ahmed eş-Şâmî, Dimaşk-Beyrut 1993.
- Şerhu'l-ma'rife ve bezlî'n-nasîha*, Şehid Ali Paşa 1345/3, 37^a-47^a yk.
- et-Tevehhüm*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire 1984.
- Vesâyâ (Nesâih)*, nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1986.
- MUKÂTİL B. SÜLEYMAN**; *el-Vücüh ve'n-nezâir*, nşr. Ali Özek, İstanbul 1993.
- MÜCÂHİD B. CEBR**; *Tefsîru'l-İmam Mücahid b. Cibr*, nşr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nîl, Medine-i Nasr 1989, (Dâru'l'Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse).
- el-MÜNÂVÎ** – *Abdürraûf; el-Kevâkibü'd-dürriyye fî terâcimi's-sâdâti's-sûfiyye*, nşr. Abdülhamid Salih Hîmdân, I, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs).
- NÂCÎ MA'RÛF**; *Târîhu ulemai Mustansiriyye*, Bağdat 1976.
- en-NEBHÂNÎ** - *Yusuf b. İsmail; Câmi'u kerâmâti'l-evliyâ*, thk. İbrahim Adve Avad, I-II, Beyrut 1994.
- NETTLER - R. L.**; "al-Muhâsibî", *Encyclopedia of Arabic Literature*, London 1998, II, s. 545.
- en-NEVEVÎ** - *Muhyiddin Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref; Muhtasar tabakâtü'l-fukâhâ*, Âdil Abdülmevcûd-Ali Mu'avvaz, Beyrut 1995.
- ONAY – Hamdi**; *İhvan-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1999.
- ÖGKE – Ahmet**; *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İstanbul 1997.
- ÖZTUNA – Yılmaz**; *Devletler ve Hanedanlar Tarihi*, V, Ankara 1996.
- PATTON - Walter M.**; *Ahmed b. Hanbel ve'l-Mihne*, trc. Abdülaziz Abdülhak, Kahire 1958.
- PAZARLI – Osman**; *Din Psikolojisi*, İstanbul 1972.
- er-RAZÎ** - *Fahreddin Muhammed b. Ömer; Kitâbü'n-nefs ve'r-ruh ve şerhu karvâhümâ*, thk. Muhammed Sagîr Hasan el-Masûmî, Tahran 1968.
- RECKENDORF**; "Aneze", *İA*, İstanbul 1993, I, s. 433-434.
- REFİK el-ACEM**; *Mevsû'âtü mustalahâti't-tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 1999.
- REŞİD el-HAYYÛN**; *Mu'teziletü'l-Basra ve Bağdâd*, London 1999.
- RITTER – Hellmut**; *die Schrift des Hārith ibn Asad al-Muhāsibī über den Anfang der umkehr zu Gott (Kitāb Bad' man Anāba ila llāhi Ta'ālā)*, Glückstadt 1935.
- ROMAN – André**; "Étude Stylistique du Kitāb at-Tawahhum le livre de la vision des Fins dernières d'al-Muhāsibī", *Bulletin d'etudes Orientales*, c. XXXI, (1980), Damas, s. 167-266.
- es-SAFEDÎ** - *Salahuddin b. Halil b. Aybek; el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Sübkî Faysal, I-XXIV, Beyrut 1991.
- SANDIKÇI – Kemal**; *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadis*, Ankara 1991.

- SCHIMMEL – Annemarie; Tasavvufın Boyutları*, trc. Ender Gürol, İstanbul 1982.
- SCHLEIFER – J.*; “Gassâniler”, *İA*, İstanbul 1993, IV, s. 718-720.
- SCHOONOVER – Kermit*; “Al-Muhāsibî and his Book Ri’āya”, *The Muslim World*, c. XXXIX, sy. 1, 1949 (New York), s. 26-35.
- SCHREINER – Martin*; “Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islām”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (ZDMG)*, Wiesbaden 1968, s. 513-563.
- es-SE’ÂLİBÎ – Ebu Mansur Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail; Fıkhü’l-luga*, thk. Cemal Talha, Beyrut 1994.
- es-SEBTÎ – Ebu’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yüksîbî; Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik li ma’rifeti mezhebi’l-Mâlik*, thk. Ahmed Bekîr Mahmûd, II, Beyrut 1965.
- es-SEM’ÂNÎ – Ebû Sa’d Abdülkerim Muhammed İbn Mansûr et-Temûmî; el-Ensâh*, nşr. Abdullah Ömer Bârûdî, IV, Beyrut 1988.
- SERRAC et-TÛSÎ – Ebû Nasr; el-Lûma’: İslam Tasavvufu*, trc. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.
- SHAFFER – Jerome A.*; *Bilinç, Ruh ve Ötesi*, trc. Turan Koç, İstanbul 1991.
- SHELLABEAR – W. G.*; “The Meaning of the Word ‘Spirit’ as Used in the Koran”, *The Moslem World*, c. XXII, sy. 4, 1932 (New York), s. 355-360.
- es-SİCİSTÂNÎ – Ebu Bekr Muhammed b. Uzeyr; Garîbî’l-Kur’ân alâ hurûfî’l-mu’cem*, thk. Ahmed Abdülkadir Selâhiyye, Dımaşk 1993.
- Nüzhetü’l-kulûb fi tefsiri garîbi’l-Kur’âni’l-azîz*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer’aşlî, Beyrut 1990.
- SMITH – Jane I.*; “The Understanding of Nafs and Ruh in Contemporary Muslim Considerations of the Nature of Sleep and Death”, *Muslim World*, c. LXIX, sy. 3, 1979, (New York), s. 151-162.
- SMITH – Margaret; An Early Mystic of Baghdad*, London 1935.
- “The Forerunner of al-Ghazâlî”, *Journal of The Royal Asiatic Society (JRAS)*, 1936, s. 65-78.
- STYLIANOPOULOS – Theodore*; “Isaac the Syrian”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircae Eliade, London 1987, VII, s. 288-289.
- es-SUBHÎ – Ahmed Mahmud; el-Felsefetü’l-ahlâkiyye fi fikri’l-islâmî*, Beyrut 1992.
- fi ‘İlmi’l-keâm*, I, Beyrut 1985.
- es-SUYUTÎ – Celaleddin; el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahim, I-II, Beyrut 1988.
- el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân: Kur’an İlimleri Ansiklopedisi*, trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik, I-II, İstanbul 1987.
- es-SÛBKÎ – Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali; Tabakâtü’ş-şâfi’iyyeti’l-kübrâ*, nşr. Muhammed Mahmud Tahânî, II, Beyrut 1992.
- es-SÛLEMÎ – Ebû Abdurrahman Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî; “Kitâbu uyûbi’n-nefsi ve müdavatuha”*, nşr. Süleyman Ateş, *AÜİF İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, III, Ankara 1977, s. 213-264.

- “Mes’eletü derecâtî’s-sâdikîn”, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1981.
- Tabakâtü’s-süfîyye*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire 1986.
- Tis’atü kütübîn li Ebî Abdîrrahman Muhammed b. el-Hüseyn b. Musâ*, trc. ve nşr. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî’nin Risaleleri*, Ankara 1981.
- es-SÜLEMÎ** - İzzeddin Abdülazîz b. Abdüsselâm; *Mekâsıd-ı r-rî’âye lihukûkillah*, nşr. İyad Hâlid et-Tabba’, Beyrut 1995.
- es-ŞEHRİSTÂNÎ** - Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm; *el-Milel ve’n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, I-III, Beyrut 1990.
- ŞERİF** - M. M. ; “Yunan Düşüncesi”, trc. Kasım Turhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 97-133.
- es-ŞEVKÂNÎ** - Muhammed b. Ali; *Fevâ’idü’l-mecmû’a fî ehâdisi’l-mevzû’a*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî, Kahire 1960.
- ŞEYH İNAYETULLAH**; “İslam Öncesi Arap Düşüncesi”, trc. Kürşat Demirci, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif-Türkçe baskı ed. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, I, s. 151-160.
- et-TABERÎ** - Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr; *Cam’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, I-XV, Beyrut 1988.
- TEHÂNEVÎ** - Muhammed Ali et-Tehânevî; *Mevsû’atü keşşâf ıstılahâtü’l-fünûn ve’l-’ulûm*, ed. Refik el-Acem-Ali Dehruç, I-II, Beyrut 1996,
- TOPALOĞLU Bekir**; *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1985.
- TURAN** - Osman; “Bâbek”, *İA*, İstanbul 1986, II, s. 170-174.
- TURGUT** - Ali; *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.
- UĞUR** - Mücteba; *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992.
- ULUDAĞ** - Süleyman; “Havâtır”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 526.
- İslam Düşüncesinin Yapısı*, İstanbul 1985.
- “Mukaddime”, Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li mezhebi ehli’t-tasavvuf Doğuş Devrinde Tasavvuf*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 1992.
- Sufî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995.
- Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996.
- UYSAL** - Enver; *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998.
- VAN ESS** - Josef; *Gedankenwelt des Hârith al-Muhasibî*, Bonn 1961.
- “Muhasibî”, *İA*, İstanbul 1993, VIII, s. 507-510.
- “Sufism and Its Opponents Reflections on Topoi; Tribulations, and Transformations”, *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick De Jong-Bernd Radtke, Leiden-Boston-Köln 1999, s. 22-44.
- WATT** - Montgomery; *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1981.
- WOLFSON** - Harry Austryn; *Kelâm Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1996.

- el-YAFİ'Î* - Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman Yemenî el-Mekkî; *Mir'âtü'l-cinân ve 'ibrâtü'l-yakzân fî marifeti mâ yu'teberu min havâdisi'l-izmân*, II, Kahire 1993.
- YAHYÂ* - Abdülvâhid (René Guénon); "Nefsini Bil", trc. Mustafa Tahralı, *Kıbbealtı Akademi Mecmuası*, sy. 3, Temmuz 1981, s. 55-65.
- YAVUZ* - Yusuf Şevki; "Ehl-i Ehvâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, s. 505-507.
"Halku'l-Kur'an", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 371-375.
"Havâtır", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, s. 523-526.
- YETİK* - Erhan; İsmail Ankaravî, *Hayatı, Eserleri*, İstanbul 1992.
- YILDIRIM* - Ahmet; *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- YILDIZ* - Hakkı Dursun; "Bâbek", *DİA*, İstanbul 1991, IV, s. 376-377.
- YÜCEL* - Ahmet; *Hadis İlminde Tenkîr Terimleri ve İlgili Çalışmalar*, İstanbul 1998.
- ez-ZEBÎDÎ* - Seyyid Muhammed Murtezâ el-Hüseynî; *İhâfû's-sâdâti'l-müttakîn bi şerhi ihyâi 'ulûmi'd-dîn*, I-XI, Beyrut 1989.
Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, thk. Abdülalim et-Tahavî, I-, Beyrut 1968.
- ez-ZECCÂC* - Ebu İshak İbrahim b. es-Serî; *Me'ani'l-Kur'an ve i'râbühü*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şelbî, I-V, Beyrut 1988.
- ez-ZEHEBÎ* - Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman; *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Mu'avvaz-Âdil Ahmed Abdülmecûd-Abdulfettah Ebû Sünne, I-VII, Beyrut 1995.
Siyerü a'lâmi'n-nübelâ, nşr. Şuayb el-Arnâvût-Sâlih es-Semr, I-XXV, Beyrut 1988.
Târîhu'l-İslâm, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî, *Havâdisü* 241-250, Beyrut 1994.
- ez-ZEMAHŞERÎ* - Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer; *Esâsü'l-belâga*, Beyrut 1989.
el-Fâik fî garîbi'l-hadîs, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, I-IV, Beyrut 1993.
el-Keşşâf 'an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l'ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, I-IV, Beyrut ts., (Dâru'l'Ma'rife).
- ez-ZERKEŞÎ* - Bedreddin Muhammed b. Abdullah; *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mer'aşlî-Cemâl Hamdî ez-Zehebî-İbrahim Abdullah el-Kürdî, I, Beyrut 1994.
- ZETTERSTÉEN* - K. V. ; "Kûfe", *İA*, İstanbul 1993, VI, s. 964-967.