

AKADEMIAR DERGİSİ

ANKARA 2020 (ARALIK) - Sayı: 9 - s. 69-98

Gönderilme Tarihi:02.11.2020, Kabul Tarihi:10.12.2020

<https://doi.org/10.46231/akademiar.820067>

■ HÂRİS B. ESED EL-MUHÂSİBÎ'DE İNSAN DOĞASI VE AHLÂK ÜZERİNE BİR DENEME¹

An Essay on Human Nature and Morality of Harith bin Asad al-Muhasibi

Doktora Öğrencisi

AYNUR SİNGİN

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

orcid.org/0000-0003-1592-9958

temuralayaynur@yahoo.com.tr

¹ Bu makale yazarın “*İnsanın Hakikati ve Ahlâk: Hatırlamak Akletmek Dokunmak*” isimli devam etmekte olan doktora tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

Öz

İslâm düşüncesinin klasik dönemi içinde yer alan tasavvufun teşekkül döneminde, kelâm ve fıkıh ilminin insan tanımlarına hem tâbi olan hem de muhâlif tavrıyla dikkat çeken bir sûfinin elinde yeni bir insan ve ahlâk düşüncesi şekillenmiştir. Bu düşünceye göre, insan, sadece ilâhî hitâba muhâtap kılınmış mükellef bir varlık değildir. Aynı zamanda, bir başlangıcı ve sonu olan, bununla irtibatlı olarak nihâî bir gayeye sahip, *akleden, korku duyan* ve *ahlâka* kabiliyeti olan bir varlıktır. Bu makalede, böyle bir insan görüşüne sahip olan Hâris el-Muhâsibî'nin insan doğası ve ahlâk problemine yaklaşımını sunmak amaçlanmıştır. Bu çerçevede makale çalışmamız üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Muhâsibî'nin öğretisinde, insan doğasına dair sınırları belli bir tanımın olup olmadığı sorgulanmış varsa boyutları ve sınırları meselesi tartışılmıştır. İkinci bölümde, insanın nihâî gâyesi ve bunun akıl ile irtibatı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son bölümde ise, Muhâsibî'nin insanın ahlâklanma süreciyle ilgili ortaya koyduğu görüşler tematik olarak incelenmiştir. Böylece bu çalışma, erken dönem tasavvufta nisbeten dağınık ve sistematiklikten uzak insan doğası ve ahlâk hakkındaki görüşlerin, bir sûfi düşünürün zihninde nasıl şekillendiğini gösteren vechesi itibarıyla alana taze bir bakış sunmak gibi bir gayeye matuftur.

Anahtar Kelimeler: *Muhâsibi, Akletmek, Korkmak, İnsan Doğası, Ahlâk.*

Abstract

A new thought of human and morality was formed in the hands of a sufi, who both approves and opposes how theology and fiqh define “human”, in the formative period of sufism which took place in the classical era of Islamic thought. According to this opinion, the human being is not a liable creature who is only subjected to the divine address. At the same time, he is a creature with a beginning, an end, and an ultimate goal, in this regard; he is mindful, fearful and has a morality. This article aims to present the approach of Haris al-Muhasibi about human nature, and moral issue, who had the same view on human. Within this context, this article consists of three parts. The first chapter questions whether there is a definite definition of human nature in the teachings of Muhasibi, and if there is, it discusses the issue of its dimensions and limits. The second chapter tries to set forth the ultimate goal of the human and its relationship with *aql*/mind. The last chapter thematically analyzes Muhasibi's thoughts about moralization process of human. Thus, this study intends to present a fresh view on human nature and morality, which are relatively scattered and unsystematic in the early period of sufism while showing how they are shaped in the mind of a sufi thinker.

Keywords: *Muhasibi, Consider, Fear, Human Nature, Morality.*

Giriş

Bu makalede gözettiğimiz amaç ve yöntemle değişmeden önce, ‘insan doğası’ ile neyi kastettiğimizi belirtmekte fayda var. Nitekim insanın mâhiyetinin ne olduğu problemi, antik çağdan modern döneme kadar, tartışılmış kadim bir sorun olmakla birlikte, üzerinde uzlaşa sağlandığını söylemek mümkün değildir.² Buna modernleşmeyle birlikte yaygınlaşan izâfilik ve görecelilik yaklaşımlarını ekleyecek olursak, insan hakkında konuşabilmenin sabit zeminin giderek muğlaklaştığını görürüz.³ Erken dönem tasavvufta, bilginin tek başına yetersizliği fikri, sûfileri bu türden bir sofist zemine yaklaştırmış olmakla birlikte,⁴ tasavvufun gerek nefis ve akıl/kalp konusunda gerekse insanın ahlâklanma süreci hakkında ortaya koyduğu detaylı analizler ve ortak bir çerçeveye yapılan atıflar, değişime açık sabit bir insan doğasından bahsetmemizi mümkün kılmaktadır.⁵ Nitekim Hücvirî’nin eserine “*İsbâtü’l-ilm*” ile başlayarak, eşyanın hakîkatinin sabitliğine yaptığı vurgu bunun bir delilidir.⁶

² Yavuz Kılıç, *İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara 2004. İnsanın mâhiyeti problemini kelâm, felsefe ve tasavvuf cihetiyle tartışan bir yazı için bkz.: Ömer Türker, “İnsanın Mâhiyeti Üzerine Bir İnceleme”, *Ahlâk: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yay., İstanbul 2020, s. 23–33.

³ Kimi post-modern düşünürler tarafından, insanın değişmeyen, hep aynı kalan bir doğasının ve insanların ortak yan(lar)ının olamayacağı, bu nedenle de “insan nedir?” ya da “insan doğası nedir?” sorularının metafiziksel sorular olduğu düşünülür. Hele ki “akıl” kavramı üzerinde hemfikir olunmuş bir doğa –bir insan doğası– ya da insan anlayışı post-modern bakış tarafından en başta itiraz edilecek olandır. Bugün “insan doğası”ni içeren tartışmalar bir başka meta anlatının daha terk edilmesi isteğini dile getirmektedir. Berfin Kart, “Günümüz Düşünürleri ve Habermas’ta İnsan Doğası” *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, sayı: 10, 2008, s. 12.

⁴ Hacı Bayram Başer, tasavvufun teşekkül döneminde, mutasavvıfların, eylemi bilginin aracı kılımlarının, bilginin subjektifleşmesi gibi bir sorunu ortaya çıkardığına işaret eder. Bu nedenle, sûfi düşünürlerin, bilgiyi nesnel bir zemine çekebilmek için, Kur’ân ve Sünnet’ten şâhit getirmek, bir müşdidin otoritesine başvurmak ve ahlâk öğretilerinin merkez kavramı olan ‘hâl/ler’ kelimesindeki vurguyu ‘makam/lar’ bahsine kaydırmakla neticelendiğini söylemektedir ki, yazarın bu tespiti, erken dönemde mutasavvıfların ahlâk öğretilerini sofist bir zeminde bırakmak istemediklerinin bir göstergesidir. bkz.: Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yayınları, 1.bs., İstanbul 2017, s. 60.

⁵ Ekrem Demirli, “Akıl Mürebbisi Olarak Ahlâk: Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlâkla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi*, sayı: 49, <https://www.ekremdemirli.com/yazilar/dergi-yazilari/> (erişim: 30.10.2020)

⁶ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyat, İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sayı: 4, Nisan 2016, s. 15; Müfit Selim Saruhan, “Values of Knowledge in Sayyed ‘Ali bin ‘Usman al-Hujwiri (Data Ganj Bakhsh), *Akademiar*:

O'na göre ahlâkın kaynağı sabittir, dolayısıyla sofistlerden bazılarının iddia ettiği gibi ahlâki değerler izâfi olamaz. Ahlâkın kaynağının sâbit ve evrensel olması, bununla irtibatlı olarak izâh edilebilir bir insan doğasını da mümkün kılmaktadır. Bu nedenle biz çalışmamızda insan doğası ile muğlak ve izâfi bir yapıdan değil, aksine sâbit ve belirli, fakat değişime açık bir potansiyeli kastettiğimizi ifade etmek isteriz.⁷

Tasavvufun teşekkül döneminde insanın mâhiyeti probleminden ilk defa sistematik olarak bahseden mutasavvıf, Hücvirî (ö. 465/1072 [?])'dir. *Keşfü'l-mahcûb* adlı eserinde insan doğası hakkında bilgi sahibi olmanın, Hakk'a talip herkesin üzerine zorunlu (farz) olduğunu, nitekim nefsi hakkında bilgisi olmayanın varlık hakkında hiçbir surette bilgisi olamayacağını, "Bir kimse kendini bilmezse diğer tüm varlıkları bilme ve tanıma imkânından külliye mahrûm kalır"⁸ diyerek ifade eder. Şu halde, Hücvirî'ye göre insanın mâhiyeti üzerine yapılan herhangi bir araştırma, varlığın hakikat cihetiyle tahkik edilmesi anlamına gelmektedir.

Hücvirî, insanın hakikati hakkında beş farklı yaklaşımdan bahseder ki, bunlar şu şekilde özetlenebilir: a. rûh, b. rûh ve beden, c. cüz-i lâ yetecezzâ (atom), d. ilâhî sır, e. rûh, beden ve nefis. Söz konusu insan tanımlarının her birini eleştirdikten sonra, en doğru görüşün muhakkik sûfilere⁹ ait olduğunu ve bu yaklaşıma göre insanın, *nefs*, *beden* ve *rûh* olmak üzere üç unsurdan müteşekkil olduğunu söyler. Buna göre nefsin işlevi arzu ve istekler anlamından hevâ, bedeninin işlevi duyuvar, rûhunun fonksiyonu ise akıldır.¹⁰

Projeksiyonumuzu hicri beşinci asırdan, Muhâsibî'nin yaşadığı hicri üçüncü asra doğru geriye çevirdiğimizde, *nefs*, *beden* ve *rûh* 'tan mürekkebin insan tanımının, nefis, beden ve akıl/kalp olarak çerçeveslendiğini gö-

Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı: 4, Haziran 2018, s. 65-83.

⁷ Tasavvuf sahasında, insan tanımları üzerine yakın zamanda kaleme alınmış bir metin için bkz.: Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine", *İnsan Nedir?*, edit.: Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2019, s. 501-544.

⁸ Ebü'l-Hasen Âli b. Osmân b. Ebî Âli el-Cüllâbî el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 310.

⁹ Hücvirî, ehl-i sünnet ve muhakkik sûfilerin kimler olduğuna eserinde yer vermektedir. Bu tasavvufî ekoller şu şekildedir: Muhâsibiye, Kassâriye, Tayfûriyye, Cüneydiyye, Nûriyye, Sehliye, Hakîmiye, Harrâziye, Hafîfiyye ve Seyyâriye'dir. Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 232.

¹⁰ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 311.

rürüz. Görünürde iki asır arasında, insan tanımlarında yer alan rûh kavramı dışında belirgin bir fark göze çarpmamaktadır. Hücvirî'nin rûhun işlevini akletmek olarak tayin etmesini dikkate alırsak, en azından tanım düzeyinde büyük bir farklılık olmadığını söyleyebiliriz. Acaba insan öğretilerinin içeriğine baktığımızda-insanın gâyesi, değişebilirliği-değişmezliği, iyi ya da kötü olması, belirlenmişliği-özgürlüğü, ahlâklanma süreci gibi konuyu ele alış tarzları bakımından benzerlikler mi yoksa farklılıklar mı karşılarız? İnsan doğası bağlamında ele aldıkları soru(n) lar, alt-başlıklar nelerdir? Öne çıkardıkları konular kadar gölgede bıraktıkları ne tür alanlar vardır? Kendi içinde tutarlı, özgün bir takım öğretilere mi sahiptirler yoksa kelâm, fıkıh gibi erken dönem İslâm ilimleri ile en hafif tabiriyle yakın iddialarda mı bulunmaktadırlar? Bu ve benzeri sorular, zihnimi uzun süredir meşgul etmekteydi. Bu çalışma söz konusu soruların muharrik gücünün etkisiyle “*İnsanın Hakikati ve Ahlâk: Hatırlamak Akletmek Dokunmak*” adlı doktora tez çalışmamdan mütevellit Muhâsibî’de insan doğası problemi ekseninde alımlama suretiyle türettiğim bir makaledir.

Bu makale, “Muhâsibî’nin tasavvuf öğretisinde insanın mâhiyeti nedir?” “İnsanın bir gâyesi var mıdır?” “İnsan, ontolojik ve epistemolojik olarak nasıl yetkinleşir?” ve “İnsanın yetkinleşme süreci ile ahlâk arasında ne tür irtibat noktaları vardır?” gibi sorular etrafında şekillenmiştir. Bu çerçevede, çalışmamız, üç temel bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Muhâsibî’de insan doğasının incelenmesi üzerine hasredilmiştir. İkinci bölümde, akıl ile insanın nihâî gâyesi arasındaki ilişki, ‘kademeli akıl teorisi’ ekseninde değerlendirilecektir. Çalışmamızın son bölümünde ise, insanın ahlâki yetkinliği sorunu çerçevesinde, insan doğası, akıl ve ahlâk arasındaki bağlantılar üzerinden genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Muhâsibî’de İnsan Doğasının İncelenmesi: Nefs, Beden ve Akıl/Kalp

Erken dönem tasavvufta gerek yazılı bir metin ortaya koyması bakımından gerekse de akıl, muhâsebe, riyâ ve ihlâs gibi tasavvufun merkezi kavramlarını etraflıca tahlil eden yaklaşımı dolayısıyla Hâris el-Muhâsibî ‘kurucu düşünür’ vasfını fazlasıyla hak eder. O’nu çağdaşı diğer muta-

savvıflardan ayıran en önemli özelliklerden biri Mu'tezile ile olan fikrî yakınlığı ve daha sonraki kopuş sürecidir. Kelâm'dan tasavvufa doğru seyreden bu fikrî seyir ve dönüşüm Muhâsibî'yi iki disiplinden ayrı, yarı-bağımsız bir pozisyonda kendini konumlandırmasına imkân vermiştir.¹¹ Bu nedenle Muhâsibî'nin ilmî kimliği ifrât ve tefrit arasında mu'tedil bir sûfî olarak temerküz eder. Onun tasavvuf öğretisinin mümeyyiz vasıflarından ilki, muhâsebe kavramına “akletmek ve korkmak” içeriğini yüklemesidir. Onu özgün kılan ikinci husus ise erdemli eylemlerden doğabilecek kendini beğenme ve kibir gibi benlik kaynaklı iddialara işaret etmesidir. Bu çerçevede Muhâsibî, klasik ahlâk nazariyelerinin i'tidâl teorisinden ayrırmakta, onun yerine efdâliyet ilkesini va'z etmesi bakımından dikkate değer bir mutasavvıftır. Üçüncü olarak ise, insanın nihâî gâyesini teşkil eden tevhîr yorumunda fenâ-bekâ kavramına yer vermesidir. Bu doğrultuda, Tanrı ile insan arasındaki ilişki ya *hukuksal sistem* içerisinde ya da *işçi-işveren* arasındaki bir ticaret ilişkisi bağlamında değerlendirilmesi açısından farklılaştığını söylemek mümkündür. Onun dikkat çekici bir diğer özelliği ise katı bir zâhitliğe dayanan sûfililiğin önünü engelleyerek, onu mu'tedil bir çizgiye çekmedeki başarısıdır. Bunu ibadetlerin maksat ve fonksiyonları arasında gözettiği ayırmadan hareketle başyapıtı olan *Riâye*'de detaylı ve kapsamlı bir şekilde ortaya koyar. Son olarak, Muhâsibî'nin, klasik İslâm düşüncesinin içinde mütalaa edilen tasavvufun teşekkül evresinde yaşamış, Bağdat ekolüne mensup, *sahv* ekolünün bir temsilcisi olmasının yanı sıra insan doğası ve ahlâk problemini, kendine has olarak geliştirdiği özgün yöntem ve metotlarla ele alması bakımından kurucu bir düşünür olduğunu söylemek mümkündür.¹² Muhâsibî'nin tasavvuf tarihi içerisindeki yeri ve konumu hakkın-

¹¹ Muhâsibî'nin Gazâlî'ye benzeyen yaşam hikâyesini, “*Hakikatin daha ne olduğumu anlamadan kendimi ateşte bulmamak için çabaladım*” sözleriyle ifade ettiği varoluşsal arayışını kendi ağzından dinlemek için bkz.: Hâris el-Muhâsibî, *Hakk'ı Arayanlara Nasihatler*, trc.: Muhammed Coşkun, İlk Harf Yay., İstanbul 2018, s. 15-20. Ayrıca bu konuyla irtibatlı bir başka metin için bkz.: Margaret Smith, “Gazâlî'nin Öncüsü Muhâsibî”, trc.: Mesut Okumuş, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sayı: 9, 2002, s. 417-426.

¹² Muhâsibî hakkında yapılmış biyografi çalışmaları için bkz. Muhâsibî, *er-Riâye*, trc.: Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 27-67; Zafer Erginli, “Muhâsibî”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. 31, s. 13-16; Eşref Altaş, “Muhâsibî” *İslâm Düşünce Atlası*. <https://www.islamdusunceatlası.org>; Hâris el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'an (Akıl ve Kur'an'ı Anlamak)*, thk.: Hüseyin el-Kuvvetli, trc.: Veysel Akdoğan, 4. bs., İşaret Yay., İstanbul 2018.

da yaptığımız bu kısa girizgâhtan sonra onun insan doğasının incelenmesi konusundaki yaklaşımına geçebiliriz.

Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*'ta insanların doğuştan farklı tabiatlara sahip olarak yaratıldığına işaret eden *hicâb-ı reynî* ve *hicâb-ı gaynî* şeklinde bir tasnifte bulunur. İlkinin sonsuza dek değişmeyen bir niteliğe sahip olduğunu söylerken, diğerinin ise değişime açık olduğunu vurgular. Bunun için bir cila ustasının herhangi bir taştan ayna imal edemeyeceğini örnek olarak verir. Bunun sebebi, taştaki pas ve siyahlığın aslı olmasıdır. Öte yandan eserini *reyn* tabiatlı olanlara değil *gayn* mîzâcında olan kişiler için yazdığını belirtir.¹³ Dolayısıyla ona göre insanın mayası ne ise ancak o olabilir.¹⁴ Acaba aynı şekilde Muhâsibî'nin öğretisinde, insanın, kendinden bağımsız, üstelik değiştiremeyeceği bir tabiatı var mıdır ya da doğuştan bazı yeteneklere eğilimli midir? Dahası bu yetenekler eğitim ile yetkinleşir mi?

Muhâsibî'nin insan doğası ile ilgili görüşlerine baktığımızda, Hücvirî'ye benzer bir yaklaşıma sahip olmadığını ve fakat *garîza* terimi ekseninde, insana doğuştan bir takım ahlâki ölçütlerin yerleştirildiği fikrine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Muhâsibî'nin yoğunlaştığı husus, insanlar arasında doğal belirlenimler yoluyla ortaya çıkan eşitsizlik fikri değil, aksine her insanın iyi ile kötüyü ayırt edebilecek bir donanımla dünyaya geldiğini vurgulamaktır. Buradaki esas sorun, onun insan doğasında tek bir garîzadan mı yoksa garîzalardan mı bahsettiğidir ki, yazdığı metinlerde meselenin bu veçhesi bir bölümde tek bir garîza (akıl), diğer bir bölümde ise birden çok olacak şekilde, kopuk ve dağınık olarak zikredilmektedir. Kesin olan şey ise, Muhâsibî'ye göre, insanın, iyi ile kötüyü ayırt edebilecek yönelme (sevme), kaçınma (nefret etme) ve Tanrı'yı sevme garîza/larına sahip olarak var olduğu gerçeğidir.

Muhâsibi, ahlâk öğretisini insan doğasında mündemiç olarak yer alan

¹³ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 79-80.

¹⁴ Hücvirî'nin *hicâb-ı reynî* ile *hicâb-ı gaynî* kavramsallaştırması, Yahya b. Adî, Devvânî ve Kınalızade'nin bazı huyların değişmeden kalacağı şeklindeki düşüncesini akla getirmektedir. Bu konuda Harun Kuşlu, İbn Miskeveyh'in aktarımından hareketle, Galen'in kimi insanların doğuştan kötü olduklarını ve huylarının değiştirilemeyeceğine dair rivayetini aktarır ki, Hücvirî'nin söz konusu *hicâb-ı reynî* terimine yüklediği içeriğin anlaşılmasına katkı sunabilecek mukayeseli bir araştırmayı gerekli kılabılır. bkz.: Harun Kuşlu, "İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh'in Tehzîbü'l-Ahlâk'ı ve Etkileri", *İslâm Ahlâk Literatürü (Ekoller ve Problemler)*, edit.: Ömer Türker, Kübra Bilgin, İlem Kitaplığı Yay., İstanbul 2016, s. 170.

bu garîza fikri üzerine inşâ etmektedir. Ona göre insanda iyi ile kötüyü ayırt etmeye, Tanrı'yı sevmeye dair kodlar varsa, bunlar yetkinleştirilebileceği gibi, köreltilebilir ki, onun esas dikkat noktası tam da burasıdır. Yani insanın nihât yetkinliği nasıl sağlanır ya da bu süreci ne/ler dizginler ve tahrif eder? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, öncelikle insan doğasını aydınlatmak gerekecektir ki, Muhâsibî'nin yazdıkları bu konuda bize oldukça net bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre insan doğası, *nefs*, *beden* ve *akıl/kalp*'ten oluşmaktadır. Nefsin yapısında, biri *övülme* arzusu, diğeri *yerilme* korkusu ve *hırs* olmak üzere üç nitelik bulunur ki, akıl bu arzu güçleri üzerinde denetim kurmazsa, insan söz konusu eğilimlerine karşı konulamaz bir içgüdüyle yönelecektir. Nefsin doğasına eşlik eden bir diğer unsur ise, 'düşman' olarak isimlendirilen *şeytan*dır. Onun öğretisinde şeytan, özünde erdemsiz olan duygu, düşünce ve eylemleri, iyi olarak gösteren, onları çarpıtan ve kamufle eden bir varlık ya da unsurdur.

Görüldüğü üzere, *nefs*, erken dönem kelâm ve felsefe geleneğinin aksine rûh ile eş anlamlı olarak kullanılmamakta,¹⁵ aksine doğasındaki beğenilme isteği, kınanma korkusu ve hırs gibi niteliklerinden dolayı her türlü 'şer ve kötülüğün kaynağı' olarak kabul edilmektedir.¹⁶ Beden ise, nefsin arzularını gerçekleştirmesini sağlayan formel bir yapıdır ve ikisi arasında çift yönlü bir etkileşim mevcuttur. Duyumlar kanalıyla gelen bilgiler nefsin doğasındaki arzuları harekete geçirirken, nefsin nitelikleri ise, duyumları harekete geçirerek gâyesine ulaşmak isteyebilir. Fakat Muhâsibî, nefsin nitelikleriyle irtibatlı ortaya çıkabilecek bedensel hazları, hiçbir şekilde ahlâkın gâyesi olarak görmemekte, dolayısıyla, haz-

¹⁵ Rûh kelimesinin, Muhâsibî'nin metinlerinde yer almaması gerçekten dikkat çekicidir. Bir görüşe göre, bunun temel sebeplerinden biri, rûh konusunda insanın yeterli bilgiye sahip olamayacağına işaret eden âyetle ilgili olabilir. Dolayısıyla, rûhun ilkece, bedene can veren bir unsur olarak değerlendirilmesi, kelâmcıların cüretli çıkışlarına karşı, geleneksel tavrın bir devamı olarak okunabilir. bkz.: Zafer Erginli, *İlk Süfîlerde Nefs Kavramı, Hâris el-Muhâsibî Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa 2001, s. 60-61.

¹⁶ Hücvirî, nefis hakkında, insanın hakikati ile paralel olmak üzere beş farklı yaklaşımın olduğundan bahseder: Rûh, mürevvet ve adamlık, ceset ve beden, kan, kötülüğün mahalli. Muhakkik-süfîler dışında getirilen yaklaşımların her birinin geçersiz (bâtıl) olduğunu, gerekçeleri ile birlikte zikrettikten sonra, doğru olan tanımın, nefsin kötülüğün kaynağı ve mahalli olduğunu söyler. Buna mukâbil rûh ise, hayrın ve iyiliğin kaynağıdır. Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s.309. Ayrıca tasavvufun teşekkül sürecinde yer alan süfîlerin nefis tasavvurları hakkında yapılmış bir çalışma için bkz.: Mehmet Uyar, *Süfî Benliğinin İnşasında Nefs*, Litera Yay., İstanbul 2017.

zı bir mutluluk olarak değerlendirmemektedir.¹⁷ Nitekim tek başına bir mutluluk ideali, Muhâsibî açısından insanın nihâî ufkü ve gâyesi olarak değerlendirilemez. Öyleyse, “İnsanın nihâî bir gâyesi var mıdır? Varsa bu nedir?” sorusu Muhâsibî’yi anlamak için başvurabileceğimiz bir diğer bahistir.

Muhâsibî’ye göre insanın nihâî gâyesi, Tanrı’yı bilmektir ki, bu erek onun doğasında bir garîza olarak (Tanrı’yı sevme içgüdüsü) mevcuttur. Onun tasavvuf öğretisinde insanın gâyesini ifade etmek için başvurulan ifadeler, Tanrı’nın rızasını elde etmek (ihlâs), Tanrı’yı sevmek ya da O’nun tarafından sevilme ve ‘uhrevî fayda’ anlamında cennet olarak özetlenebilir. Fakat insan nihâî gâyesini tabiatında bilkuvve bir güç olarak içermekle birlikte, ailevî, sosyal ve kültürel çevrenin de etkisiyle edindiği gayr-ı ahlâki durumlar nedeniyle unutarak varoluş gâyesinin uzağına düşmüştür. Bu nedenle, doğasında mündemiç olarak bulunan ve fakat aldanma ve gaflet sebebiyle unuttuğu gâyesini yeniden hatırlaması gerekir.¹⁸ İnsanın hatırlamasını mümkün kılacak olan şey ise, sahip olduğu aklını gerekli şartlar dâhilinde yetkinleştirilmesiyle mümkündür. Buna göre akıl kendi içinde *garîza*, *feh*m, *basîret* ve *kâmil* akıl olmak üzere dört yetkinlik derecesine sahiptir ve insanı nihâî gâyesine ulaştıracak olan ise, kâmil akıl yetkinliğidir. Şu halde Muhâsibî’nin insanın nihâî gâyesi ile kâmil akıl arasında ne türden bir bağlantı kurduğunu görmek için bir sonraki bölüme geçebiliriz.

2. İnsanın Nihâî Gâyesi: Uhrevî Fayda mı Yoksa Tanrı mı?

Muhâsibî, insanı bir başlangıç (mebde) ve son (meâd) arasında bulunan ve bir gâyeye doğru hareket eden bir varlık olarak tanımlar ve *er-Riâye*’de, “Niçin yaratıldığını dur da bir düşün, an. Bu geçici yurda niçin

¹⁷ Harun Kuşlu, İslâm düşünce tarihinde bedensel hazları ahlâkın gâyesi edinen bir öğretiden haberdar olmadığımızı, dolayısıyla söz konusu eleştirinin Antik dönem hacı ahlâk okullarına yönelik bir eleştiri olarak okunması gerektiğini ifade eder. bkz.: Kuşlu, *aqm.*, s. 173.

¹⁸ Tasavvufun teşekkül döneminde, insanın nihâî gâyesini ‘hatırlamak’ ilkesi üzerine sistematik olarak inşa eden ilk mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî’dir. O, bu görüşünü ‘Olmazdan önceki hâle dönme’ terkibi ile ifade eder ki, biz Cüneyd-i Bağdâdî’nin dairesellik içeren bu ilkesini doktora tez çalışmamızın birinci bölümünde yer verdik.

getirildin? Şunu bil, sen boşuna yaratılmadın”¹⁹ diyerek muhâsebenin, insan doğasına yönelik bir sorgulama ile başlaması gerektiğine atıf yapar.²⁰ Ona göre, insanın bir varoluş amacı vardır ve bu Tanrı’yı bilmektir. Tanrı’yı bilmek olarak imlenen insan gâyesinin Muhâsibî’nin sistemindeki kavramsal karşılığı Tanrı’nın rızası (ihlâs) ya da uhrevi bir faydacılık (cennet) olarak tebârüz etmektedir. Bu durum, Muhâsibî okumalarında başlangıçta paradoksal bir resim sunabilir ve fakat onun insanın idrak güçlerine hiyerarşik yaklaşımı, bu konudaki karmaşıklığı özde açıklayabilir. Başka bir ifadeyle insanın nihâî gâyesi Tanrı’yı bilmek olmakla birlikte, bu yüce ereği her insan idrak edemeyebilir. Bu nedenle, soyut düşünceye kabiliyetli olmayan ya da bu yolda çaba göstermeyen kişiler için, uhrevi faydacılık anlamında ‘cennet’ insanın nihâî gâyesinin yerini alabilir.²¹ Şu halde nihâî amacı Tanrı’yı bilmek olan insan, söz konusu gâyesine nasıl ulaşabilir? Tanrı’yı bilmek, nazarî ve istidlâlî bir yöntem mi dayanır yoksa farklı bir metoda mı istinat etmektedir? Dahası, insanın Tanrı’yı bilmesi, beraberinde bir eylem/ler manzûmesini zorunlu kılar mı?

Muhâsibî’nin, bu meyanda serdedilen sorulara yanıtının ne olacağını tespit etmek için ilk olarak onun ‘kademeli akıl teorisi’ne bakmak gerekecektir.²² Bu teoriye göre, her insan doğuştan, bilkuvve bir akla sahip

¹⁹ Hâris el-Muhâsibî, *Er-Riâye li-hukukillah*, thk.: Abdülhalim Mahmud, Dârü’l-Mâârif, 2. bs., Kahire 1990, s. 47.

²⁰ Bazı sûfî başlangıç hikâyeleri, yani bir mutasavvıfın tasavvuf yoluna girişi, insanın kendi doğasına yönelik bu soru ile başlar. Kuşeyrî, buna örnek olmak üzere İbrahim b. Edhem (ö. 161/777)’in başlangıç hikâyesini şu sözleriyle aktarır: “Bir Melik’in oğlu idi. Bir gün ava çıkmış, ininden çıkardığı bir tilkiyi veya bir tavşanı takip ederken birden hâtîften gelen bir ses ona. Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın?! Bu işi yapmayı mı memur kılındın?! diye hitap etmişti. Sonra eğrinin ön kaşından bir ses ona: Vallahi sen ne bunun için yaratıldın, ne de bunu yapmakla emrolundun! dedi. Bunun üzerine atından indi, babasının çobanlarından birine rastladı, çobanın sũftan yapılmış cübbesini aldı, sırtına giydi, atı ile birlikte yanında bulunan herşeyi çobana verdi. Sonra sahranın yolunu tuttu ve Mekke’ye geldi. Burada Süfyan Sevri (ö. 169/785) ve Fudayl b. İyâz (ö. 187/802) gibi zâhidlerle dostluk kurdu, daha sonra Şam’a geldi ve burada vefat etti.” Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, haz.: Halil el-Mansûr, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut H. 1422/M. 2001, s. 22-23.

²¹ Bu durum tasavvufun kullandığı dil ile alakalı bir durumdur. Çünkü sûfî düşünürler tarafından idrak güçleri çoğaltılınca, bununla paralel olarak, avâm, havâs ve havâssü’l-havas gibi yeni toplumsal sınıflar ortaya çıktı. Şu halde insanın gâyesi, avâm için cennet ve içindeki nimetler olurken, havas için Tanrı’nın rızası, havâssü’l-havas içinse sadece Tanrı’nın kendisine dönüşü.

²² Tasavvufun teşekkül döneminde, insanın idrak güçlerini savunan iki mutasavvıfa işaret etmek gerekebilir. Bunlardan ilki *isâr* görüşüyle tanınan Ebû Hüseyin Nûrî, diğeri ise *velâyet* görüşünü öğretisinin merkezine taşıyan Hakîm Tirmizî’dir. Bkz. Ahmet Subhi

olarak dünyaya gelir ki, bunun Muhâsibî'deki karşılığı garîza akıldır. Fakat bu akıl tek başına, yetkinleştirilmediği takdirde, insanı varlık skalası içinde hayvanlardan aşağı bir mertebeye düşürebilir.²³ Bu nedenle Muhâsibî, garîza aklın bilgi, deney ve tecrübe yoluyla geliştirilmesinin gerektiğini söyler ki, bunun sonucunda akıl ikinci yetkinlik aşaması olan *fehm* (*beyân*) e ulaşır. Fehm akla sahip kimseler, dünyevî işler konusunda son derece bilgi sahibi ve yetenekli olmakla birlikte, metafizik konularda aynı ölçüde yetkin değildirler. Muhâsibî'ye göre dünya ile ilgili işlerdeki bilgileri o kadar ileri derecedir ki, fehm akla sahip bir insan, eline bir dirhemi alır almaz, onun ağırlığı ve değeri hakkında anlık değerlendirmeler yapabilir. Bununla birlikte, 'kendini beğenme ve (atalarını) taklit' gibi sebeplerle, Tanrı ve öte-dünya ile ilgili meseleleri, akletmeden inkâr etmekle nitelenirler.²⁴ Muhâsibî, bu noktada aklın üçüncü bir yetkinlik kademesinden bahseder ki, Tanrı'ya ve onun gönderdiği vahye iman eden akıl olmak bakımından *basîret* olarak isimlendirilir.²⁵ Ona göre basîret akıl, metafizik yetkinliğin ilk basamağı olmak bakımından dinin taklit düzeyine işaret eder. Bu nedenle basîret aklın kâmil akıl yetkinliğine taşınması gerekir ki, Muhâsibî bunun 'va'd ve vâid konusunda yakîn sahibi olmak', 'takva' ve 'dinde basîret olmak' üzere üç yolla mümkün olduğunu söyler.²⁶

Va'd ve vâid konusunda yakîn sahibi olmak aynı zamanda canlı ve kuvvetli bir öte-dünya fikrine sahip olmakla ilişkilidir. Muhâsibî, insanın her türlü ahlâki eylemlerinin, uhrevi bir takım tezâhürleri olacağı konusunda, sürekli bir teyakkuz halinde bulunmasını öğütler ki, bunun etkili yöntemi ölümden sonraki hayat hakkında sistematik bir tefekkür ile mümkündür.²⁷ Kâmil akıl yetkinliğinin ikinci koşulu olan takva

Furat, "Abu'l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı Risâlesi," *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 7, sayı: 1-2, 1978, s. 339-356; Hakîm Tirmâzi, *Beyânü'l-Fark (Kalbin Anlamı)*, trc.: Ekrem Demirli, Hayy Yay., İstanbul 2017, 4. bs.

²³ Hâris el-Muhâsibî, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyyetuhu*, thk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 27.

²⁴ Muhâsibî, *Akl*, s. 29-30.

²⁵ Muhâsibî, *Akl*, s. 24-25.

²⁶ Muhâsibî, *Akl*, s. 32-33.

²⁷ Muhâsibî'nin düşüncesinde ölüm ve sonrası merkezi bir yer tutmaktadır. Bunun temel nedeni, insana uhrevi sorumluluklarını hatırlatarak, varoluş gayesine uygun bir yaşam sürmesi konusunda teşvik olarak yorumlanabilir. Bunun için müstakil bir metin kaleme almıştır ve burada insanda öte-dünya fikrini yerleşik kılmak için, ölüm ve sonrası hakkında canlandırma ve empati yöntemini kullanmaktadır. bkz.: Hâris el-Muhâsibî, *et-Tevehhüm*

ise, Tanrı'nın emir ve nehiyelerine uymak anlamında, insanın ahlâki olgunlaşması ile ibâdetler arasındaki sıkı irtibata atıfta bulunur. Nitekim Muhâsibî'ye göre, ibâdetlerden bağımsız bir ahlâki yetkinleşme mümkün değildir. Kâmil akla sahip olmanın sonuncu şartı ise dinde basîret sahibi olmaktır ki, doğrudan insanın idrak yetkinliği ile alakalı bir konudur. Başka bir ifadeyle dinde basîret sahibi olmak demek, varlığın ve bilginin kaynağı olarak Tanrı'yı kabul etmek anlamında tevhidi idrak eden akıl yetkinliği ile alakalıdır. Bu haslete sahip olan kimseler, düşünce, davranış ve iradelerini tümüyle Tanrı'ya çevirerek, O'na tahsis kılarlar.

Görüldüğü üzere, Muhâsibî, insanın nihâî gâyesini Tanrı'nın rızasını elde etmek anlamında O'nu bilmek olarak tanımladıktan sonra, bu gâyeye erişebilmenin, garîza, fehm, basîret akıl kademelerinden sonra kâmil akıl yetkinliğine çıkmakla mümkün olduğunu, *el-Akl* başlıklı eserinde sarıh bir şekilde resmetmektedir.²⁸ Şu halde Muhâsibî açısından insanın aklî yetkinliği ile ahlâki olgunlaşması arasında bir paralellik var mıdır, varsa onun ahlâk öğretisinin ana hatları nelerdir?²⁹ Şimdi bu sorunun izinden giderek ve Muhâsibî'nin insanın ahlâki yetkinliği konusundaki düşüncelerini genel hatlarıyla sunmaya çalışacağız.

3. İnsanın Ahlâki Yetkinliği Meselesi

3.1. Akıl, Korku ve Ahlâk Arasındaki İlişki

Muhâsibî'yi anlamak isteyen ilk olarak, onun metoduna bakmalıdır. Bu nedenle, onun kullandığı kavramların tanımlamalarını, açıklamalarını ve sıra-düzenlerini, yazdığı metinlerde satır aralarına nüfuz ederek takip etmek gerekebilir. Nitekim *er-Riâye*'yi dikkatli bir göz ile okuyan herkes, onun yaslandığı kavramsal şemayı hemen fark edecektir. Buna

(*el-Vesâyâ*), thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 385-445.

²⁸ Tasavvufun erken ve metafizik dönemlerinde akıl ve ahlâk ilişkisini tasviri olarak ortaya koyan bir çalışma için bkz. Dürdane Zeynep Tekmen, "Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, 2018, s. 489-506.

²⁹ Muhâsibî'de kibir, haset, öfke vs gibi reziletler, insana gâyesini unutturan temel âmiller arasında yer alır. Nitekim bu düşüncemizi destekleyen bir yüksek lisans çalışmasında, insanın bu gayr-ı ahlâki nitelikleri, "Akıllı zayıflatan mezmûm vasıflar" altında incelenmektedir. bkz.: Babacan, Hacer Nur, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi*, (Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2019, 143 s.

göre Muhâsibî, *er-Riâye*'de, aşağıdan yukarıya doğru, *havf ve recâ, nefis muhâsebesi, takva, verâ', ilim ve riâyet* kavramlarını *sebe-sonuç* ilişkisiyle irtibatlandırmak suretiyle, piramidi andıran hiyerarşik bir tasvirde bulunur. Böylelikle tam olarak açıklanmış bir bütün oluşturmaya gayret eder ki, onun bu kavramsal çatısı, öğretisinin birbiriyle kâmilan bağlantılı bir sistem olmasını sağlamıştır. Onun öğretisinin çıkış noktası ve de-ğindiği meseleleri besleyen ana damar, 'havf ve recâ' ilkesidir ki, korkuyu ümide öncelemesinden mütevellit, korku zemininde vücut bulan bir ahlâk öğretilerine dönüşür.

Felsefî gelenekte insanın korku içgüdü, bilgisizlik temelinde izâh edilir. Bir şeyden korkmak, korku duyduğumuz nesne hakkındaki bilgisizliğimizden kaynaklanır.³⁰ Buna mukâbil Muhâsibî'nin tasavvuf öğretisinde korkmak, bilgiyi; bilgi de korkuyu doğurur ki, bunu "En akıllı insan, az da olsa günahından korkan kimsedir"³¹ şeklinde ifade eder. Müminin en önemli özelliği, ölümden sonraki akıbetinden emin olmamanın verdiği korku ve hüznü halidir. O'na göre, insan ancak korkmak ve sakinlikle akleder; korku eşliğinde ortaya çıkan akıl ise onu ahlâklandırır.

Muhâsibî *Âdâbu'n Nüfus*'ta "Muhakkak ki mümin iki kalpli kişiye benzer. Biriyle ümit eder diğeriyle korkar" sözleriyle³² korku merkezli ümit halini, iman etmiş akla sahip kimselerin en önemli özelliği olarak tanımlar. Nitekim kâfir olan kimselerde, bir ahiret fikri olmadığı için sadece ümitli olma hali vardır ve bu nedenle aldanma ve gaflet ile malul-

³⁰ Korku ve daha özde ölüm korkusu, felsefenin de gündemini meşgul etmiş bir konu olmak bakımından dikkate değerdir. Bununla birlikte, filozoflar insanın ölüm ile ilgili korkusunu daha geniş bir perspektifle ele almalarının yanı sıra korku ve hüznü, bilgisizliğin bir neticesi olarak görmüşler ve giderilmesi gereken ârızî bir durum olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim Kindî'nin "Üzüntüyü Gidermenin Yöntemleri" adlı risalesi bu çerçevede örnek olarak gösterilebilir. Buna mukâbil Hâris b. Esed Muhâsibî ise korku ve hüznü pozitif bir anlam yükleyerek öğretisinin merkezine yerleştirmiştir. Öte yandan filozofların ölüm korkusu üzerinden insanın dikkatini ölümsüzlük fikriyle irtibatlı saadet ilkesine çekerken, süfilere ise Tanrı'nın rızası ekseninde konuyu ele aldıklarını görmekteyiz. Bu nedenle korku ve hüznü kavramları, felsefe ve tasavvuf disiplinleri açısından mukayeseli bir çalışmayı hak ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca bu konuyla irtibatlı olmak üzere Müfit Selim Saruhan'a ait şu makaleye bakılabilir: "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 47, sayı: 1, 2006, s. 87-105.

³¹ Hâris el-Muhâsibî, *el-Vesâya*, thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s.147.

³² Hâris b. Esed Muhâsibî, *Âdâbü'n-Nüfus*, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, 2. bs., Beyrut 1987/1407, s. 69.

dürler. Dolayısıyla akıbet hakkında duyulan uhrevi korku duygusu, insanı gafletten teyakkuza taşıyan bir ilkedir.

Bu nedenle Muhâsibî, insanda korkunun nasıl yerleşik bir tabiat haline getirilmesi³³ konusunda, tafsilatlı bilgiler ve detaylı analizler sunmaktadır. O'na göre bunun en etkili yolu belirsiz gelecekte vuku bulacak ölüm fikrini insanın sürekli olarak kendine hatırlatması ile mümkündür.³⁴ Muhâsibî, insanın uhrevi korkuyu tahayyül ederek, teyakkuz halinde olma durumunu, daha seküler bir örnekle izâh eder ki, bu insanın yemek yeme arzudur. Nefs, insanda bir yemeye karşı arzu uyandırdığı vakit, insan bu yemeği yedikten sonra, yemekten alacağı tat ve zevk sona erdikten sonra ortaya çıkabilecek durumları-karın ağrısı ya da şişmanlık gibi- göz önüne getirir, böylece yemekten sonra ortaya çıkabilecek kötü sonuçlar üzerinde akıl yürütme, ondaki yeme şevk ve arzusunun söndürür. Bu örneği verdikten sonra şöyle bir mukayese yapar: “Bir ya da iki günlük kötü akıbet yemeğe olan sevgiyi çabuklaştırma ateşini söndürüyorsa Allah’tan utanarak ve kendisini O’nun gözetiminde hissederek ebedi azabın kötü sonucunu düşünmek, günah tutkusunun zevkini haydi haydi söndürür”³⁵

Sonuç olarak, Muhâsibî, korku ile ümit arasında olma ilkesini, korku zemininde yorumlamış, dünyevî korkunun uhrevi uzanımlarına dikkat çekmiş, dahası korku ile akletmek ve hatırlamak arasında metafizik bir bağlantı kurmuş ve bunu insan tanımına taşımıştır. Dolayısıyla korkmak ya da korku duygusu, insan doğasında mücâdele edilmesi ya da bastırılarak gölgelenmesi gereken bir his değil aksine bir öte-dünya fikriyle irtibatlandırılmak sûretiyle akıl ile üzerinde teemmül edilerek muhâfaza edilmesi gereken bir kavramdır ki, böylece insan nihâî gâyesi olan Tanrı’yı hatırlasın.

3.2. Ahlâkın Kaynağı Problemi

³³ Muhâsibî, korku duygusunun insanda yerleşik kılınması ve metafizik bir çerçevede anlamlandırılması yönünde, öğretisini temellendirirken, bir başka çağdaş dönem düşünürü Thomas Hobbes ise, ölüm korkunun bastırılması üzerine felsefesini inşa etmektedir. Bu çerçevede yetkin bir makale için bkz. Hümeýra Karagözođlu, “Homo Homini Lupus: Thomas Hobbes’un Ahlâk Felsefesi Üzerine”, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 215-242.

³⁴ Muhâsibî, *Riâye*, s. 113.

³⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 78.

Muhâsibî'de insanın ahlâki durumu incelendiğinde, üç temel ahlâk kaynağı çıkarmak mümkün olmaktadır. Bunlardan ilki, insanın sahip olduğu doğal yapıdır. Nitekim Muhâsibî, insan doğasında Tanrı tarafından iyi ile kötüyü belirlemeyi mümkün kılacak bir takım garizalardan bahsetmektedir ki, bu sebeple insan doğası ahlâkın kaynağıdır. İkinci kaynak, Muhâsibî'ye göre her insanın doğuştan eşit olarak sahip olduğu ve fakat yetkinleşmeye açık olan akıldır. İnsanlar arasındaki bireysel farklılıkları, söz konusu aklın yetkinlik derecelerindeki çeşitlikle açıklayacaktır. Bu nedenle onun akıl teorisi, ahlâka kaynaklık etmektedir. Ahlâka kaynaklık eden üçüncü unsur ise, insan aklının yetkinleşmesinin elzem şartı olan vahiy ve bununla irtibatlı olarak Tanrı fikridir. Burada *Kur'an*, *sünnet* ve *icmânın* rehberliği 'göz ile güneş' benzetmesinden hareketle yer almaktadır.³⁶

Dolayısıyla Muhâsibî'nin ahlâk öğretisini, bir yönüyle dinî ahlâk içerisinde değerlendirebiliriz. Nitekim ahlâki eylemlerin kaynağının mutlak akıl olmadığını, aksine vahye iman eden aklın ahlâka kaynaklı edebileceğini savunur. Peki, ahlâkın din temelli bir zeminin olması epistemolojik anlamda onun geçerliliğini zayıflatır mı? Muhâsibî açısından bu soru anlamsızdır, zira İslâm'ı evrensel bir din ve hakikat olarak görmektedir. Bununla birlikte tarihsel süreçte, dinin, ahlâki eylemlerde bir isteklendirme unsuru olarak kabul gördüğünü ve fakat ilke ve değerlerin evrensel ve objektif kaynağı olma noktasında ise tenkit edildiğini söylemek mümkündür.³⁷

İnsan için yönelme veya kaçınmaya sebep olan temel dürtünün ne olduğu, Muhâsibî'nin düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre insan davranışının temelinde; "övülme arzusu, kınanma korkusu ve daha fazla sahip olma (hırs) isteği" yatmaktadır. İnsandaki nefsin en temel dürtüsü, ondaki yönelme ve kaçınmanın nihai amacı "benliğin övgü ve hırs yoluyla belirgin kılınması"dır. Bu nedenle insan sürekli olarak beğenilmek ve övülmek ister. Bunu sağlamak için ise, makam, mevki, zenginlik, itibar, şan, şöhret, başarı gibi niteliklere ihtiyaç duyar. İşte bu övülme

³⁶ "Kandil göz için neyse ilim de akıl için odur. Ya da güneş ışığı ile göz de birbiri içindir." Muhâsibî, *Riâye*, s. 151.

³⁷ Bu sorun çerçevesinde kaleme alınmış bir çalışma için bkz. Müfit Selim Sarûhan, "Dini Ahlâk Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig: Felsefe -Bilim Araştırmaları*, sayı: 19, 2011, s. 443-450.

arzusu ve yerilme korkusu ile hırs duygusu insan davranışlarının temelinde yatmaktadır. Bu sebeple Muhâsibî, bu üç duygunun odak noktasını insan-dan Tanrı-ya çevirmek gerektiğini söyler ve bunu sağlamak için pratik bir kıyas tavsiyesinde bulunur.

Bunun için insanın, hemcinsleri tarafından maruz kaldığı övgü ya da kınanma neticesinde, rızkında ya da ömründe bir azalma ve çoğalma oluşur mu, bunu teemmül etmesi gerekir, der. Öte taraftan ona göre Tanrı tarafından bir övgüye mazhar olmak ile bir yergiye muhâtap olmanın ciddi sonuçları vardır. Şu halde insanın yapması gereken şey, nefsinin doğasından kaynaklanan yönelme ve kaçınma yönündeki hislerini, insan/lardan Tanrı'ya çevirmek olmalıdır ki, bunun onun sistemindeki karşılığı Tanrı'dan ümit etmek ya da korkmak anlamında havf ve recâ ilkesi olduğunu söylemek mümkündür.³⁸ Bu çerçevede, Hz. Peygamber'den bir rivayet aktarır: “Kendisine Temim oğullarının şairi olan birisi, “Ya Rasullullah, övgüm güzel, yermem acıdır” dedi. Nebi (as) “Söylediğin doğru değil. Allah'ın övmesi güzel, yermesi acıdır, buyurdular.”³⁹

3.3. İnsanın Özgürlüğü ve Ahlâki Nedensellik Problemi: Va'd ve Va'id İlkesi

Kelâm literatüründe ‘va'd ve va'id' Tanrı'nın emir ve yasaklarına riâyet eden kimseyi ödüllendireceği, buna mukâbil muhâlif davrananları ise cezalandırılacağı anlamında kullanılan bir terimdir.⁴⁰ Muhâsibî, insanın va'd ve va'id konusunda yakîn sahibi olmasını, kâmil akıl yetkinliğinin zorunlu şartlarından biri olarak öne sürmektedir. Onun va'd ve va'id için yaptığı bu vurguyu ‘insanın özgürlüğü’ ve ‘ahlâki nedensellik’ olmak üzere iki açıdan değerlendirmek mümkündür.

Ahlâki yargılamalara konu edilecek fiillerin, doğrudan insan iradesiyle gerçekleşip-gerçekleşmediği, insanın özgürlüğü durumu ile ilişkilidir. İnsan özgürlüğünün belirlenmesi, mükellef olmanın şekli ve sınırını belirleyen en önemli âmillerden biridir. Bu çerçevede Muhâsibî'ye göre insanın kayıtsız şartsız bir özgürlüğü var mıdır yoksa rüzgarın önünde

³⁸ Muhâsibî, *Riâye*, s. 225.

³⁹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 224.

⁴⁰ Sönmez Kutlu, “Va'd ve Va'id”, *DİA*, İstanbul 2012, c. 42, s. 414-415.

savrulan kuru yaprak örneğinden iktibasla iradesi dışındaki doğal ya da sosyal belirlenimlerin etkisiyle savrulan bir varlık olup-olmadığı sorgulanmalıdır. Bunun için Muhâsibî'nin insan doğası hakkındaki yaklaşımına atıf yapmak gerekecektir.

Nitekim ona göre, insan doğası gereği nefsinin *övülme isteği*, *kınanma korkusu* ve *hırs* gibi güçlü niteliklerinin yanı sıra *düşmanın* saptırmaları karşısında, mutlak bir özgürlüğe sahip görünmemektedir. Bununla birlikte, sahip olduğu akıl sebebiyle ise, doğasının kölesi de değildir. Muhâsibî'yi bu konuda hem fıkıh ve kelâm geleneğinden hem de müntesip olduğu gelenekten ayırıştıran temel husus, benimsediği hiyerarşik akıl teorisisidir. Ona göre, akıl yetkinleştikçe, bununla paralel olarak insan da özgürleşecektir. Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre en akıllı kimse aynı zamanda en özgür kimsedir. Fakat burada kast edilen akıl, daha önce işaret ettiğimiz üzere nazarî ve istidlâlî akıl değil, basîret ve kâmil akıldır. Bir başka ifadeyle, Tanrı'ya iman eden, O'nun hukukunu gözeten (takva) ve düşünce, davranış ve iradesini tümüyle Tanrı'ya tahsis eden (ihlâs) insanın akıl yetkinliği olarak kâmil akıldır. Bu nedenle Muhâsibî'nin insanın özgürlüğü konusundaki yaklaşımını, 'Tanrı'ya rağmen özgürlük' olarak tanımlamak mümkündür.

Bu konuda atıf yapılması gereken bir diğer kavram ise, *tevekküldür*. Çünkü Muhâsibî, insanın akla değil de Tanrı'ya tevekkül ederek tefekkür ederse, kendisine bir düşünme yolunun açılacağını öne sürmektedir.⁴¹ Onun bu düşüncesini ayrıntılandırmak için, "*Rabbin hiçbir tutkusu ve aşkı olmayan gençten hoşlanır*" hadisine getirdiği özgün yoruma göz atalım. Muhâsibî, hadiste geçen Tanrı'nın hoşlanmasını, itaatin karşılığı olarak sevgi duyma ve çoğumsama (arttırma) olmak üzere iki anlama atıf yapar. Ona göre, insan doğası gereği, beğendiği herhangi bir şeyi zihninde çoğaltarak büyütür.⁴² Örneğin seyahat için gittiği bir ülkeyi döndüğünde arkadaşına olduğundan farklı bir şekilde, abartarak anlatabilir. Bu durum sevgi ve hayranlığın doğal bir tezâhürüdür. Öyleyse, hadiste geçen Tanrı'nın hoşlanması ifadesi, tüm sevgisinin odak noktasını Tanrı kılan gencin, ahlâkını (ihlâs) çoğaltması, onu bu konuda desteklemesi ve kuvvetlendirmesi anlamına gelmektedir.

⁴¹ Muhâsibî, *Riâye*, s. 107.

⁴² Muhâsibî, *Riâye*, s. 55.

Şu halde Muhâsibî'ye göre, insan eyler, Tanrı sever ve böylece bilgi oluşur. Bu görüşünü şer'î bir delille ispatlamak üzere, Hz. Peygamber'in "Öğrendikleriyle amel eden kişiyi Allah Teâla bilmediği hususların bilgisine vâris kılar" şeklindeki rivâyete atıf yapar. Dolayısıyla kim, Tanrı'ya iman etmez ya da iman etmenin gerekliliği olan amelleri yerine getirmezse, bu takdirde, Tanrı tarafından cehâleti artacaktır.⁴³ Görüldüğü üzere tevekkül ilkesi, bilginin esas öznesinin Tanrı olduğuna yapılan bir göndermeden ibarettir ki, *er-Riâye*'de, Huneyn gününde sahabeden birinin "Sayıca kalabalık olan bizler, az olan düşmana karşı asla alt edilmeyiz" yönünde sarf ettiği sözlerin Allah tarafından kınanmasını örnek göstererek, tevekkül ilkesine dayanmayan aklın, esasında mahza unutkanlık olduğunu söyleyecektir.⁴⁴

Muhâsibî'nin va'd ve va'id ilkesi çerçevesinde atıf yaptığı bir diğer konu ise ahlâki nedensellik alanıdır. Onun bu konudaki yaklaşımını belirginleştirmek ve ayrıştırmak için ilk olarak Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin ahlâki nedensellik hakkındaki düşüncelerini kısaca değinmek gerekebilir. Mu'tezile, Tanrı'nın davranışlarımız için belirlediği ödül ve cezalarda ilâhi adalet gereği bir değişimin olmadığını öne sürerek, ahlâki nedenselliği kabul etti. Buna mukâbil Ehl-i sünnet ise, bu türden bir ahlâki nedenselliği Tanrı'nın kudreti ile çelişik bularak reddetmeyi tercih ederek, insanın ahlâki eylemleri ile ödül ve ceza arasındaki bağlantının zorunluluğunu paranteze almış oldu.⁴⁵ Bu durumda ortaya, kişinin ahlâki eylem ve ibâdetlerinin gerekçesinin neliği gibi bir problem ortaya çıktı? Başka bir ifadeyle, insan niçin cömertlik yapar ya da niçin namaz kılar ya da zekât verir, yönündeki soruların cevabı, cenneti elde etmek için ya da cehenneme girmemek için olması gerekirken, başka bir gâyeye, yani 'şükür' ilkesine yönelir.

Muhâsibî, ibâdetler ile ödül ve ceza arasındaki ilişkiyi, kişinin amelini yeterli görerek, bunun karşılığında bir beklenti içerisine girmesi şeklinde değerlendirir. Burada Muhâsibî, Tanrı'nın insanoğluna karşılık gözetmeden verdiği nimetleri saymaya kalktığımızda, -görmek için göz,

⁴³ Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü's-Selâm, 5. bs., Kahire 1983, s. 160.

⁴⁴ Muhâsibî, *Riâye*, s. 72-73.

⁴⁵ Ekrem Demirli, "İbâdet Hayatında Nedensellik: İbâdet Ödül ve Azap", *Fikriyât*, <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2020/04/23/>.

ışitmek için kulak, tefekkür etmek için akıl gibi-insanın ne yaparsa yap-sın, bu borcu ödeyemeyeceğini söyler ve bu nedenle bir beklenti içerisi-ne girmek yerine, erdemli bir eylemde bulunmasına imkân verdiği için Tanrı'ya ancak şükretmesi gerektiğini düşünür⁴⁶ ve şöyle der:

“Şu iki kişi arasında büyük bir fark vardır: Birisi, sevap kazansın ya da kazanmasın tek derdi Rabbinin emirlerini yerine getirmek olan kişi; diğeri ise tıpkı işini doğru dürüst yapmadığı halde hemen ücretini isteyen kötü işçi gibi hareket eden kişidir. Böyle kimse, aslında cezayı hak ettiği davranışlarına karşılık ödül istemektedir.”⁴⁷

Burada, Muhâsibî'nin, bir taraftan insana sürekli ölüm sonrasında karşılaşacağı ilâhî sorgulamayı hatırlatarak cehennem fikriyle korkut-p, cennet ile ümitlendirirken diğerk taraftan, sâlih amel ve ibâdetler için bir beklenti içerisine girmemesi gerektiği yönündeki izâhı arasin-da açık bir çelişki göze çarpmaktadır. Fakat onun insanın yaptığı sâlih amel ve ibâdetlerin kaynağı olarak Tanrı'yı görmesi düşünüldüğü zaman⁴⁸ zâhiri paradoks hali çözümlenmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte Muhâsibî'nin va'd ve va'id ilkesine yaptığı güçlü vurgunun bir diğerk sebebi, insanda öte-dünya fikrini yerleştirerek, doğasındaki korku duygusu-nu aktifleştirmek suretiyle, metafizik bir teyakkuz oluşturmak isteme-sidir. Nitekim ona göre, insan, nihâî gâyesini unutmaya (gaflet) eğilimli bir tabiatla yaratılmıştır. Bu nedenle en güçlü hatırlatıcı ilke korkmak ve korkutmaktır.

Muhâsibî, bilgi ve eylem ilişkisini tartıştığı bölümlerde, bir taraftan insanın amel ile yetkinleşebileceğini ortaya koyarken diğerk taraftan her amelin zorunlu olarak bir kemâl ile neticelenmeyeceğini söyler.⁴⁹ Ona göre bunun iki temel sebebi vardır. İlki, niyetin, amele dönüşüm safhası-nın herhangi bir noktasında ortadan kalkabileceğidir. Diğeri ise tevekkül-lün eşlik etmediği niyet ve amelin erdem olarak tavsif edilemeyeceğidir.

⁴⁶ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 109-110.

⁴⁷ Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 146.

⁴⁸ “Biliniz ki, iyi ameller yapmaya muvaffak kılmanız da Allah'ın (c.c.) size bahşettiği ayrı bir nimettir, şu halde bu kadar nimetin şükürünü ne zaman yerine getireceksiniz? Şükredek olsanız bu şükürünüz de başlı başına şükürü gerektiren bir nimet olacaktır; çünkü Allah (c.c.) size şükretmeyi ilham ve nasip etmemiş olsaydı şükredemez, böyle bir şeye asla yönelemezsiniz.” Muhâsibî, *el-Vesâyâ*, s. 110.

⁴⁹ Muhâsibî'nin ahlâk öğretisine farklı bir perspektifle değinen bir yazı için bkz.: Merve Akbaş, “Muhâsibî'de Ahlâkın Dinamikliği Zemininde İnsanın Aktifliği”, <http://www.klasikdusunceokulu.org/blog/makale/18.html>.

Muhâsibî, bilgi-eylem ilişkisini, kalbin ve organların amelleri şeklinde tasnif ederek, niyetten amele doğru giden süreci altı farklı şekilde kategorize eder ki, onun burada yapmak istediği şey, bilgi ile eylem arasında bir zorunluluk ilişkisi olmadığını göstermektir.⁵⁰

Bu konudaki yaklaşımını şu şekilde ifade eder: “Bazen kişi bilir, ama amel etmez; bazen bilir ve amel eder ancak yaptığı işin kendisine faydası olmaz. Sonra kişi bilir, amel eder, bunlar kendisine fayda verir; ancak daha sonra yaptıkları batıl olup gider. Bazen de kişi bilir, amel eder, faydasını görür, teslim olur ve iş tamamına erer.”⁵¹ Bilgi- eylem çerçevesinde insanın özgürlüğünün tartışıldığı bu problem⁵², daha sonraki süreçte ‘mücâhede-müşâhede’ eksenini etrafında tartışılacak ve “Arayan mı bulur yoksa bulan mı arar” şeklindeki çetin tartışmayı ortaya çıkaracaktır.⁵³

3.4. Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında Ahlâki Yetkinlik Konusu: İnsan Eyler, Tanrı Sever, Ahlâk Oluşur

Muhâsibî'nin ahlâk öğretisinde değinmemiz gereken bir diğer husus ise, insan ile Tanrı arasındaki ilişkinin mâhiyetidir. Tasavvuf öğretisinde *fenâ-bekâ* ilişkisi çerçevesinde ele alınan, Tanrı-insan ilişkisi, Muhâsibî'nin sisteminde, *hitâp-muhâtap* ilişkisi zemininde mükellef bir varlık olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴ Bu meyanda verdiği örnekler, işçi-işveren arasındaki kira sözleşmesi gibi daha seküler nitelikli benzetmeler oluşturmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla insan, Tanrı ile ilişkisinde bir tüccar gibi hareket etmekte ve uhrevî âkıbeti için sürekli çalışan ve bir şeyler üreten bir varlık olarak tebârüz etmektedir. Bu nedenle insanın ahlâki olgunlaşmasında Tanrı'nın rolü, kendisine sunulan erdemli davranışların kalitesine göre ücret takdir eden bir patron mesabesinde. Bu nedenle Muhâsibî'nin öğretisinde takva kavramı üzerinden insanın amellerine yapılan güçlü vurgunun ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Tanrı'nın emir ve yasaklarına riâyet anlamında takvaya

⁵⁰ Muhâsibî, *Riâye*, s. 106-108.

⁵¹ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 64.

⁵² “İnsan Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü” problemini kelâm ilmi açısından tartışan bir yazı için bkz.: Şaban Ali Düzgün, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yay., Ankara 2017, s. 13-35.

⁵³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 319.

⁵⁴ Başer, *agm.*, s. 501-544.

⁵⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 52.

yapılan atıfların bir diğer sebebi ise, İbâhîlik türü akımların, ameli hafife alan yaklaşımlarının tasavvufa nispetinden doğan karışıklığın izalesi gibi bir gâyeye matuftur.

Muhâsibî'nin amel kavramı etrafında atıfta bulunduğu bir diğer husus, kalbin amelleri bahsidir. Nitekim normal şartlarda insanın davranışına ilişkin durumlar amel olarak nitelenirken, burada kalbin amelleri şeklinde yeni bir terimle karşılaşırız.⁵⁶ Ona göre, kalbin ameli, öncelik sonralık bakımından organların ameline takaddüm eder.⁵⁷ Haset, kendini beğenme, kınanma korkusu, öfke, cömertlik, merhamet vs gibi birbirine zıt düşünce hislere tekâbül eden kalbin amellerinin kaynağı meselesi, *havâtırın* kökenleri ile irtibatlıdır. Bu meyanda, *nefs, düşman ve akıl* olmak üzere üç kaynaktan neşet eden kalbin amellerinin kendi içinde iki yönelimi söz konusudur. Bunlardan ilki, olumlu ya da olumsuz bir biçimde, his ve düşünce olarak belirlemek, diğeri ise ortaya çıkan bu düşüncenin, niyet yoluyla kalpte yerleşik hale gelmesi. Muhâsibî'ye göre, insan ilkinden sorumlu değilken, ikincisinden organların amelinde olduğu gibi neticeleri bakımından mükelleftir. Bununla birlikte, ahlâki erdemlerin ortaya çıkması kalbin amelleri üzerinde basîret ya da kâmil akıl tarafından sağlanacak otoriteye bağlıdır. Aksi takdirde nefis ve düşman kalbin amellerinde belirleyici ilke olurlarsa, insandan reziletlerin sâdır olması kaçınılmazdır.

Kalbin amellerinin ortaya çıkmasında etkili olan hususlardan bir diğeri ise, Muhâsibî'nin din ve ahlâk tasavvuru ile yakından ilişkili olan bilgi öğretisidir. Ona göre insan bilgisinin kaynağı, duyular, akıl, vahiy ve ahlâktır. Duyular, hariçteki nesnelere duyu organlarına yaptığı etkiler sonucu oluşmaktadır. Böylelikle duyular, insanın nefsinde toplanarak bilgiyi, hafızayı ve zamanla anıları oluşturur. Muhâsibî'ye göre duyular yoluyla nefse aktarılan bilgilerin bir süzgeçten geçmesi gerekmektedir ki, doğru düşünme sürecini olumsuz etkileyebilecek bilgi, hafıza ve anılar oluşmasın. Bu nedenle duyu organlarının korunması ve nasıl yönetilmesi gerektiği hususu önemli bir bahis olarak incelenir. Bu meyanda

⁵⁶ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 40, 61, 179.

⁵⁷ "Kul, Allah'ın başladığı şeyle işe girişmek durumundadır. Kalbinde Allah'ın haklarını gözeterek faaliyete başlar. Çünkü kalp, o kulun ilk faâl yönüdür, ilk amel edendir. Organların amelleri kalpten doğar." Muhâsibî, *Riâye*, s. 83.

Muhâsibî'nin dilin korunması ile neyi kastettiğini örnek olması için şu sözlerine atf yapılabilir:

“Ey kardeşim! Dilin hakkında gaflet içinde olmaktan sakın! Çünkü o, yırtıcı bir canavardır. Bu canavarın ilk avı da sahibidir. Nefsine karşı kelâmını sağlam bir kilit ile kilitle. Sonra da sadece gerektiğinde bu kilidi aç! Kilidini açtığın zaman da dikkatli ol! İhtiyacın kadarını kullan ve ağız kapını yine kapat! Bu durumlardan gafil olup da sözü uzatma! Aksi takdirde söz seni ele geçirir ve böylece sen nefsini helâk etmiş olursun.”⁵⁸

Muhâsibî'nin öğretisinde Tanrı ile insan arasındaki ilişki her zaman bu şekilde tezâhür etmeyebilir. *Fehmü'l-Kur'ân* ve *el-Kasd*'da, Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi seven-sevilen olmak üzere muhabbet kavramı ile ilişkili olarak resmetmektedir.⁵⁹ “Bir sözü sevmek onu söyleyeni sevmek demektir”⁶⁰, meâlinde sarf ettiği cümleler, hiçbir çıkar ilişkisi gözetmeyen bir insanın ufkundaki Tanrı'yı tasvir etmektedir. Bu nedenle insanın nihâî gâyesini oluşturan Tanrı'yı bilmek, basîret akıl sahibi bir mümin için uhrevi bir ticaret olabileceği gibi, kâmil akıl yetkinliğinde bir inanan içinse, hiçbir menfaatin gözetilmediği, mahza Tanrı'nın zâtı anlamında ilâhi sevgi olabilmektedir. Buradaki temel farklılığı belirleyen esas unsur, insanların akıl yetkinliği ve ahlâki olgunlaşmalarından kaynaklanan durumlardır.

Muhâsibî'nin ahlâk öğretisinin en önemli kavramlarından biriside şüphesiz, şüpheli şeylerden sakınmak anlamında kullandığı *verâ'* kavramıdır. O'na göre, insan iyi ile kötüyü tefrik etmeli ve daima erdemsiz eylemlere sürükleyecek şüpheli durumlardan uzak durmalıdır. Fakat onun asıl söylemek istediği şey tam olarak bu değildir. Nitekim her günün sonunda, insanların bugünü nasıl değerlendim yönündeki sorulara hata ve günahlarını hatırlayarak pişmanlık duymalarının sıradan ve alelade olduğunu, esas sorgulamanın ise yapılan iyiliklerden duyulan kibir duygusundan tevbe etmek olduğunu söylemesidir. Dolayısıyla Muhâsibî, sadece iyi ile kötü arasındaki ayrımı gözetmekle yetinmez, bununla birlikte, iyi

⁵⁸ Muhâsibî, *Âdâb*, s. 43.

⁵⁹ Muhâsibî, bu eserinde Râbiatü'l-Adeviyye'nin şu beytine yer verir: “Gece geldi, ortalık kararı/ Her âşık sevgilisinin yanına gitti/ Ben de senin yanına geldim işte/ Ey benim can Sevgilim!” Hâris el-Muhâsibî, *el-Kasd ve'r-Rüci'* İllallah (*el-Vesâyâ*), thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 312.

⁶⁰ Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l Kur'ân* (*Akl ve Kur'ân'ı Anlamak*), s. 310.

ile daha iyi arasındaki tefriki kendine ideal olarak belirleyerek, ahlâki olgunlaşmanın ufkunu genişletmektedir. Fıkıh alanında farz, vacip, sünnet, haram, helal, mübâh ve mekrûh gibi hükümler arasında yapılan ameli kıyası, iyi-kötü, iyi-daha iyi, daha iyi-daha daha iyi şeklinde genişleterek ahlâki bir kıyas geliştirmiştir.

Muhâsibî'nin taklit yoluyla alışkanlığa dönüşen ibâdetlerden sakınmak ilkesi, onun daha iyiyi aramak anlamında geliştirdiği söz konusu ahlâki kıyasın bir neticesidir. Muhâsibî'ye göre insan iyilik yapa yapa, zamanla nefsinin muhâlefetinden kaynaklanan acının yerini, iyilik yapmaktan kaynaklanan hazzın yer aldığını söylemekle, alışkanlık sayesinde erdemlerin insan doğasında nasıl yerleşik hale geldiğine dikkat çeker. Bununla birlikte, insanın ahlâki olgunlaşmasının önünde, erdemli eylemlerden kaynaklı farklı bir sorunla karşılaşılacağına altını çizer. Erdemli fiillerin alışkanlığa dönüşmesiyle ve insanın bundan haz almasıyla birlikte, nefste kendini beğenme ve kibir türünden bir takım reziletlerin ortaya çıkabileceğine işaret eder. Bu nedenle ona göre, alışkanlık ve taklit bir yönüyle ve bir yere kadar insanın ahlâklanma süreci için gereklidir ve fakat bir süre sonra bu alışkanlığın terk edilerek, kalbin amellerindeki niyetin yönünün kontrol edilmesi ve Tanrı rızası ilkesine göre yeniden yapılandırılması gerekecektir.⁶¹ Aksi takdirde, insanın ahlâki eylemlerinde Tanrı dışındaki varlıkları hesaba katması anlamında kullandığı riyâ kavramı⁶², bir mecâzi politeizmi çağrıştırır ki, bu durum insanın ahlâki olgunlaşmasının önündeki en önemli engellerden birini oluşturmaktadır.

⁶¹ “İnsan nefsi itiyâttir, alışkanlığa bağlıdır. İtiyât ve alışkanlıkla ülfet eder. Nefs bir şeye alıştı mı, itiyât onun tabiatı haline gelir. Tabiat olunca da hicâp ve perde haline gelmiş olur. Bundan dolayıdır ki Peygamber (sav), “*En iyi oruç, kardeşim Dâvud (as)’ın orucudur*” buyurmuşlardı. İşte böylece oruç nefsin âdeti ve alışkanlığı haline gelmemiş ve kendisi ile Hakk arasında bir hicâp ve perde olmamıştı.” Hücvîrî, *Keşfü’l-mahcûb*, s. 133.

⁶² İhlâs ve riyâ kavramları, Muhâsibî'nin tasavvuf öğretisinde merkezi bir konuma sahip olmakla birlikte, kendisinden önce ve çağdaşları tarafından benimsenen bir ilke olmak bakımından onu farklılaştırır. Buna delil olmak üzere Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/802), “*Halk için ameli terk etmek riyâdır, halk için amel etmek ise şirkîr.*” (Kuşeyrî, *Risâle*, s. 25) cümlesi örnek olarak verilebilir. İhlâs'ın en üst tanımı içinse Râbiatü'l-Adeviyye'nin insan ile Tanrı arasındaki uhrevi maksat fikrini kaldırması zikredilebilir. Burada gerek Muhâsibî'yi gerekse diğer sûfi düşünürleri birbirinden farklılaştıran husus, kullandıkları terminoloji ve ön plana çıkarttıkları terimler kadar gölgede bıraktıklarıdır. Bunun hâricinde, istisnalar hariç, tasavvuf tarihinin ihlâs ve riyâ konusunda mutasavvıfların birbirleriyle tutarlı ve bütünlük arz eden görüşlerinin tezahür ettiği fikrî bir saha olduğunu söylemek mümkündür.

3.5. Arkadaşlık ve Toplumsal İlişkileri Çerçevesinde Ahlâki Olgunlaşma Sorunu

Muhâsibî, insanın ikili ve toplumsal ilişkiler ağı içinde ahlâki olgunlaşmasının mümkün olup olmadığı meselesini, metinlerinde dağınık da olsa resmetmiştir. Bu tabloya göre, arkadaşlık toplumsal çerçevedeki ahlâki ilişkilerin küçük ölçekte bir protipi gibidir. O, arkadaşlığı, erdemli bir insan ile mi olması gerektiği yoksa başka türlü de-menfaat gibi- olup olmayacağı sorusu çerçevesinde meseleyi ele almış, buna ilaveten, daha geniş ölçekte toplumsal ilişkiler içerisinde olmanın ahlâki neticelerini tartışmıştır. Buna göre, Muhâsibî'nin yaklaşımını şu üç temelde özetleyebiliriz: 1-Yetkin bir akla sahip arkadaş (basîret ya da kâmil), ahlâki olgunluğa vesile olur. 2-Erdemsiz eylemler sergileyen arkadaş, ahlâklanma sürecini tahrif eder. 3-Sürekli insanlar ile iç içe sosyal bir yaşam, ahlâki bozabilir. Buna göre, ilk maddeyle ilgili olarak, Şa'bi'den aktardığı şu rivayete yer verir:

*“Aklının yarısı arkadaşınıdır. Allah rahmet etsin, doğru söylemiş. Zira arkadaşın, gâfil olduğun bir konuya dikkatini çekerse, sanki ondaki aklın sana geri verilmiş gibi olur. Hatta sanki aklının tamamı ondaymış da sana geri verilmiş gibi olur. Bütün işlerinizde aklınızın yarısı diğerinizdedir sanki. Zira sen kardeşinin gâfil olduğu şeyleri anlar onu uyandırır. Sen gaflette olursan o seni uyandırır. Bu şekilde birlikte olduğunuz zaman Allah'a iki akılla ibâdet etmiş olursun; ayıplarını hem kendi aklınla hem de onun akıyla görmüş olursun.”*⁶³

Muhâsibî, yetkin akla sahip bir kimseyle arkadaşlığı, iki aklın birlikte ibâdet etmesine benzetirken, ahlâken kötü olan arkadaş ise kıvılcımıyla yakmasa dahi kokusuyla iz bırakan bir körükçü (demirci) ye benzetir⁶⁴ ve söz konusu erdemsizlik hali kişinin ailesinde dahi bulursa ona düşünce görevin ailesinden de uzak durması gerektiğini söyler. Erdemsiz bir insanın, erdemli bir insan üzerindeki etkisini somutlaştırmak için şu dikkat çekici benzetmeye atıf yapar:

“Arkadaş (ihvân) ve dostlarıyla karşılaştığın zaman sakalından bir kıl koparsalar veya elbisenden bir iplik çekseler onlarla daha az karşı-

⁶³ Muhâsibî, *Riâye*, s. 249.

⁶⁴ Muhâsibî, *Riâye*, s. 245.

laşmaya çalışırsın, onları ve onlarla karşılaşmaktan nefret edersin. Zira biliyorsun ki böyle devam ederse sakalın yok olacak, çirkin olacaksın, insanlar sana kusurlu ve çirkin gözüyle bakacak. Veya (her gün elbisenden bir iplik çekile çekile) elbisesiz kalacaksın.”⁶⁵

Görüldüğü üzere, Muhâsibî, ideal ve hakiki arkadaşlığın, ancak, basîret ve kâmil akla sahip, ahlâki olgunluğa sahip muhlisler arasında mümkün görmektedir. Ona göre bu tür arkadaşlıklar, Tanrı'nın rızasını gözetme ilkesinde (tevhît) birleştikleri için kardeş sayılırlar, dahası bir araya geldiklerinde birbirilerinin verâ' ve sakinmalarını arttıırırlar.⁶⁶

Son olarak Muhâsibî, insâni ikili ilişkilerin daha geniş ölçeğini ifade eden toplumsal ilişkiler ağı içinde insanın ahlâki olgunlaşması sorununa değinir. O, insanın esasında hemcinsleriyle *ünsiyet* kuran bir varlık olduğunu düşünmesine rağmen yalnızlığı, bir arada olmaya tercih eden sıra dışı bir perspektif sunar. Ona göre, insanın en çok imtihan olduğu ve en çok tehlikelere maruz kaldığı durumlar insanlarla birlikte yer aldığı sosyal çevredir. Bu nedenle, toplumdan uzakta kalmak anlamında *zühhd* ve *inzivâyı* öğütlemektedir. Bununla birlikte, toplumsal ölçekteki bir takım arkadaşlık biçimlerini, -iktidara yaranmak gâyesiyle ya da din bilginlerine yakınlık kurarak mevki ve itibâr devşirmek isteyenleri-gözettileri kişisel menfaatler sebebiyle sert ve ağır bir şekilde eleştirmektedir.

Muhâsibî'nin insan doğası hakkında görüşleri, damarlarıyla, sisteminin diğer alanlarını besleyen bir kök mesabesinde. Onun insan doğasını tasviri olarak ele aldığı farklı metinlerden, bütünlük arz eden bir ahlâk öğretisini görmek mümkündür. Bununla birlikte, eleştiriye açık birçok yöne sahiptir. Öncelikle, insan anlayışını ortaya koyarken felsefi birikiminden yeterince istifâde etmemiş olması, onun öğretisinin nazari kısmını zayıflatmış görünmektedir. Bununla birlikte, çok sayıda eseri bulunmasına ve her birinde insanı psikoloji, din ve ahlâk bakımından incelemesine rağmen doğrudan insan doğası ve ahlâk üzerine sistematik bir eser kaleme almaması, onun düşüncesinin mihver noktalarını tespit ve takibinde bir takım güçlükler ortaya çıkarmaktadır.

Muhâsibî'nin bir siyaset görüşünün olmaması, onun öğretisinin boşluklarından bir diğerini oluşturur. Toplumunu nasıl bir devlet yönetmelidir

⁶⁵ Muhâsibî, *Riâye*, s. 250.

⁶⁶ Muhâsibî, *Riâye*, s. 250.

sorunun yerine insan kendini nasıl yönetmelidir problemini ön plana çıkartır ve sanki siyasetten ayrı ve bağımsız bir alan olarak insanı inceler. Bununla birlikte, içinde yaşadığı topluma yönelttiği ahlâki içerikli eleştiriler nedeniyle, siyasi iktidara yaranmak için dalkavukluk yapan kimseleri ağır bir şekilde eleştirdiğini görmekteyiz. Öte taraftan, farklı görüşlere sahip olmanın getirdiği fikri muhâlefet nedeniyle uzun süren bir inzivâ dönemi olduğunu da biliyoruz. Belki de bu gibi nedenlerden dolayı insan doğası ile siyaset arasındaki ilişkiye değinmemiş olabilir.

Sonuç

Sonuç olarak, Muhâsibî'nin insan doğası ve ahlâk sistemine baktığı-mızda, bir takım boşlukları içerse de, kendi içinde bütünlük arz eden ve insanlık için özgün olarak nitelenebilecek ahlâk, din ve psikoloji sahasıyla irtibatlı görüş ve yaklaşımlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle, kademeli akıl teorisi ile akıl, Tanrı ve ahlâk arasında kurduğu güçlü irtibat, bugünkü ahlâk ve din tartışmaları açısından canlılığını hala korumaktadır. Öte yandan insanın korku duygusunu, ahlâk görüşünün zeminini kılarak, metafizik bir ilkeye dönüştürmesi ise, disiplinler arası mukayeseli bir çalışmayı hak etmektedir. Bununla birlikte onun insan doğası ve ahlâk hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

I. İnsan, *garîza* kavramı ekseninde verilir ve fakat gelişmeye ve değişmeye müsait bir doğa ile dünyaya gelir. Buna göre insan doğası *nefs, beden ve akıl/kalp* olmak üzere üç temel nitelikten oluşmaktadır. Nefsin doğası şu üç nitelikten oluşur: *Övülme isteği, yerilme korkusu ve hırs*. Ayrıca, şeyleri olduğundan farklı gösterme işlevine sahip olan düşman (şeytan), nefse hizmet eden bir unsurdur. Beden, insanın dışa açılan ve bilgilerinin ham malzemesini toplayan duyular yoluyla tezâhür eder. Buna göre, her duyumun bir gâyesi vardır ve söz konusu gâyeyi yerine getirebilmek için yetkin akıl tarafından kontrol edilmeye ihtiyaç duymaktadır. Akıl ise, kendi içinde *garîza, fehm, basîret ve kâmil* olmak üzere farklı yetkinlik kademelerinden oluşmaktadır. Tecrübe, vahiy ve ahlâk, akli yetkinleştiren üç temel niteliklerdir.

II. İnsanın nihâî bir gâyesi vardır ve bu da Tanrı'yı bilmek anlamında, ihlâs ya da uhrevî ödüle tekâbül eden cennet fikridir. İnsanın gâyesi, her

ne kadar zâhirde bir paradoksa işaret etse de, idrak yetkinlikleri arasındaki farklılıklar dikkate alındığında söz konusu çelişki te'vîl edilebilir. Bununla birlikte, insan söz konusu varlık gâyesine, ancak kâmil akıl yetkinliği ile ulaşabilir. Kâmil akıl yetkinliği ise, 'va'd ve vaîd konusunda yakîn, takva ve dinde basîret' olmak üzere, üç şartın yerine getirilmesiyle açığa çıkar.

III. Muhâsibî'nin ahlâk görüşünü özgün kılan hususlardan biri, ahlâk öğretisini *havf ve recâ, nefs muhâsebesi, takva, verâ', ilim ve itaat* olmak üzere, *sebeb-sonuç* ilişkisiyle birbirine bağlı altı kavram üzerine inşâ etmesidir. Bu kavramsal şemanın en önemli özelliği, tüm ilkelerin bir şekilde korku ve akıl ilkesine bağlanmış olmasıdır. Buna göre akleden korkar; korku ise nihâyetinde insanı yetkinleştirir ve dahası ahlâklı kılar.

IV. O'nu özgün kılan bir diğer nokta ise, *verâ'* kavramından mütevellit, iyi ile daha iyi, daha iyi ile daha daha iyi şeklinde tezâhür eden ve en mükemmel olanı aramak şeklinde formüle ettiği ahlâki kıyas ilkesidir. Bu çerçevede onun sistemine baktığımızda, insan daima en iyinin peşinde olan bir varlık olarak temerküz eder. Bununla irtibatlı olarak, Muhâsibî'nin keşfettiği en önemli şey, insanın erdemli eylemlerinden doğabilecek rezilet/ler (riyâ) fikridir.

V. Üzerinde durmamızı gerektiren bir diğer husus ise, onun bilgi-eylem arasındaki nedenselliği kırarak, niyetten amele doğru giden süreci altı farklı şekilde izâh ettiği sistematik yaklaşımdır. Bu meyanda başvurduğu terminoloji, kalbin amelleri, teenni ve tesebbüt, niyet, organların ameli, muhâsebe, tevbe ve sürekliliktir.

VI. Onun arkadaşlık ve toplumsal ilişkilerin ahlâki olgunlaşma üzerindeki etkilerine dair yaklaşımı üç şekilde tebarüz etmektedir: 1-Yetkin bir akla sahip arkadaş (basîret ya da kâmil), ahlâki olgunluğa vesile olur. 2-Erdemsiz eylemler sergileyen arkadaş, ahlâklanma sürecini tahrif eder. 3-Sürekli insanlar ile iç içe sosyal bir yaşam, ahlâkı bozabilir.

VII. Son olarak değinmemiz gereken konu ise, onun alışkanlık ve ahlâk arasında kurduğu irtibattır. Buna göre ahlâki olgunluk, her ne kadar alışkanlıklara dayansa da, bir süre sonra, doğasındaki taklit nedeniyle alışkanlıklar, ahlâki gerilemeye sebebiyet verebilir. Bu nedenle, erdemli eylemler bir taraftan alışkanlık yoluyla, öznenin ahlâkında yerleşik kılınırken diğer taraftan alışkanlığın terkiyle, unutulmuş akli farkındalık

yeniden hatırlanır. Böylece erdemli eylemlerin gerekçesinin Tanrı rızası olduğu fikri, süreç içerisinde alışkanlık yoluyla unutulsa da, alışkanlığın terkiyle yeni-den hatırlama imkânı yakalanır.

Kaynakça

- Akbaş, Merve, “Muhâsibî’de Ahlâkın Dinamikliği Zemininde İnsanın Aktifliği”, <http://www.klasikdusunceokulu.org/blog/makale/18.html>.
- Altaş, Eşref, “Muhâsibî”, *İslâm Düşünce Atlası*, <https://www.islâmdusunceatlası.org>.
- Babacan, Hacer Nur, *Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlâk İlişkisi*, (Tamamlanmış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı İstanbul 2019, 143.
- Başer, Hacı Bayram, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”, *İnsan Nedir?*, Ömer Türker, edit.: İbrahim Halil Üçer, İlem Yayınları, İstanbul 2019, s. 501-544.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, İstanbul, Klasik Yayınları, 1. bs., Haziran: 2017.
- Demirli, Ekrem, “Aklın Mürebbsisi Olarak Ahlâk: Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin ‘Ahlâkla Terbiye Edilen Akıl’ Teorisi Hakkında Değerlendirmeler”, *Sabah Ülkesi*, sayı: 49, <https://www.ekremdemirli.com/yazilar/dergi-yazilari/>
- Demirli, Ekrem, “İbadet Hayatında Nedensellik: İbadet Ödül ve Azap”, *Fikriyât*, <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2020/04/23/>.
- _____, Ekrem, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi”, *Nazariyât, İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sayı: 4, 2016, s. 1-30.
- Düzgün, Şaban Ali, *Kimliksiz Hakikatler*, Otto Yay., Ankara 2017.
- Erginli, Zafer, “Muhâsibî”, *DİA.*, İstanbul 2006, c. 31, s. 13-16.
- _____, *İlk Süflerde Nefs Kavramı, Hâris el-Muhâsibî Örneği*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı, Bursa 2001.
- Furat, Ahmet Subhi, “Abu’l-Huseyn an-Nuri ve Makamat al-Kulub Adlı

- Risâlesi,” *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. 7, sayı: 1-2, 1978, s. 339-356.
- Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.
- Karagözoğlu, Hümeyra, ““Homo Homini Lupus”: Thomas Hobbes’un Ahlâk Felsefesi Üzerine”, *Marmara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 215-242.
- Kart, Berfin, “Günümüz Düşünürleri ve Habermas’ta İnsan Doğası”, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Dergisi*, 10, 2008.
- Kılıç, Yavuz, *İnsan Doğası Kavramı Üzerine Bir Çalışma*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Ankara 2004, 146 s.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Haz. Halil el-Mansûr, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut H. 1422/M. 2001
- Kuşlu, Harun, “İslâm Ahlâk Felsefesinde İbn Miskeveyh’in Tehzîbü'l-Ahlâk’ı ve Etkileri”, *İslâm Ahlâk Literatürü (Ekoller ve Problemler)*, edit.: Ömer Türker, Kübra Bilgin, İlem Kitaplığı Yay., İstanbul 2016, s. 163-178.
- Kutlu, Sönmez, “Va’d ve Va’id”, *DİA*, İstanbul 2012, c. 42, s. 414-415.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidin*, thk.: Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü’s –Selâm, 5. bs., Kahire 1983, 220 s.
- _____, *Âdâbü'n-Nüfus*, thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut 1987/1407, 2. bs., 200 s.
- _____, *el-Akl ve Fehmü'l Kur’an (Akıl ve Kur’an’ı Anlamak)*, thk.: Dr. Hüseyin el-Kuvvetli, trc.: Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2018.
- _____, *el-Akl ve Fehmü'l Kur’an (Akıl ve Kur’an’ı Anlamak)*, thk.: Dr. Hüseyin el-Kuvvetli, trc.: Veysel Akdoğan, İşaret Yay., İstanbul 2018.
- _____, *el-Kasd ve'r-Rücû' İllallah*, (el-Vesâyâ), thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 222-321.
- _____, *el-Vesâyâ*, thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 65-211.
- _____, *Er-Riâye li-Hukukillah*, thk.: Abdülhalim Mahmud, Dârü'l-Maârif, 2. bs., Kahire : 1990, 432 s.
- _____, *Er-Riâye li-Hukukillah*, trc.: Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul 1998.

- _____, *et-Tevehhüm (el-Vesâyâ)*, thk.: Abdülkadir Ahmed Ata, Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 385-445.
- _____, *Şerefü'l-Akl ve Mahiyetuhu*, thk.: Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986/1406, s. 17-47.
- Sarûhan, Müfit Selim, "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 47, sayı: 1, 2006, s. 87-105.
- _____, "Values of Knowledge in Sayyed 'Ali bin 'Usman al-Hujwiri (Data Ganj Bakhsh) (El-Hücvîrî'de Bilginin Değeri)", *Akademiar: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 4, Haziran 2018, s. 65-83.
- _____, "Dini Ahlâk Neden Küçümsenir?", *Kutadgubilig: Felsefe -Bilim Araştırmaları*, sayı: 19, 2011, s. 443-450.
- Smith, Margaret, "Gazâlî'nin Öncüsü Muhâsibî", trc. Mesut Okumuş, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2002, c. III, sayı: 9, s. 417-426.
- Tekmen, Dürdane Zeynep, "Tasavvuf Geleneğinde Akıl ve Ahlâk İlişkisi", *Temel İslâm Bilimleri Araştırmaları*, 2018, s. 489-506.
- Tirmizî, Hakîm, *Beyânü'l-Fark (Kalbin Anlamı)*, trc.: Ekrem Demirli, Hayy Yay., İstanbul 2017, 4. bs.
- Türker, Ömer, "İnsanın Mâhiyeti Üzerine Bir inceleme", *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yay., İstanbul 2020, s. 23-33.
- Uyar, Mehmet, *Sûfî Benliğinin İnşasında Nefs*, Litera Yay., İstanbul 2017.