



Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Anahtar Bir Kavram Olarak *Ḥavāṭır*: El-Ḥārīṣ el-Muḥāsibī'nin Yaklaşımı*

HASAN AYDEMİR

İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkiye
Ibn Haldun University School of Graduate Studies, Turkey

hasanaydemiir@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7507-2792>

Öz

Tasavvuf, kelam ve felsefe ehline müntesip düşünürler *ḥavāṭır* kavramını hicri üçüncü asırdan itibaren farklı anlayış biçimleriyle ele alır. El-Ḥārīṣ el-Muḥāsibī (ö. 243/857) de *ḥavāṭır*ı ahlaki ve pratik bir zeminde *ri'āyet* anlayışının temel bir unsuru olarak işler. Onun yaşadığı dönemde kimi zahidlerin eylemlerini subjektif tecrübelerle elde ettikleri bilgilere dayandırmaları krize neden olan bir etkidir. Ayrıca bu bilgileri aktarmak için *dā'ī/devā'ī*, *āriḍ*, *vesvese*, *nezḡ/nezeḡāt*, *ḥadīsu'n-nefs*, *ilhām*, *ḥikmet* ve *ma'rifet* gibi birçok ifade kullanmaları da kavram kargaşasına sebep olan diğer bir müessirdir. El-Muḥāsibī, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkülüne engel olan bu krizleri aşmak için anahtar bir kavram olarak sistematik ve bütüncül bir *ḥavāṭır* anlayışı geliştirir. Böylece dinî bir ilim olma yolunda ilerleyen tasavvufun bilgi yöntemini Kur'an ve sünnet temelli bir anlayış üzerinden inşa eder. Bu çalışmada ilk olarak el-Muḥāsibī'nin geliştirdiği bu anlayışının özgünlüğünü sorgulamak üzere *ḥavāṭır* kavramının din bilimlerinde kullanılmaya başlandığı tarihî serüven incelenmiş ve beraberinde el-Muḥāsibī'nin *ḥavāṭır* anlayışını oluştururken felsefe ve Mu'tezilî düşünürlerden etkilenip etkilenmediği mukayese edilerek tartışılmıştır. Bunun yanı sıra *ḥavāṭır* kavramı üzerinden onun *ri'āyet* düşüncesi ve insan doğasına dair fikirleri açıklanmıştır. Ayrıca bu çalışmada *ḥavāṭıra* benzeyen ifadelerin sebep olduğu kavram kargaşasına karşı el-Muḥāsibī'nin nasıl bir yöntem geliştirdiği, bireyin kalbine gelen *ḥavāṭıra* karşı sorumluluğunun ve epistemolojik değerinin ne olduğu saptanmıştır. Son olarak el-Muḥāsibī'nin *ḥavāṭır* konusu çerçevesinde muhalif ve muvafık olduğu zümreler tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Teşekkül Dönemi, el-Muḥāsibī, *Ri'āyet*, *Ḥavāṭır*.

***Khawāṭır* as a Key Concept in the Formative Period of Sufism: al-Ḥārith al-Muḥāsibī's Approach**

Abstract

Scholars in the field of Şūfism, Kalām, and Philosophy have dealt with the concept of *khawāṭır* with different forms of understanding since the third century. Ḥārith al-Muḥāsibī (d. 243/857) examines it based on the thought of *al-ri'āyah* on moral and practical grounds. During his lifetime, the fact that some *zāhids* based their actions on the information they obtained through subjective experiences caused a crisis. In addition, the use of many expressions such as *dā'ī/davā'ī*, *āriḍ*, *waswasa*, *nazgh/nazaghāt*, *hadith an-nafs*, *ilhām*, *ḥikma* and *ma'rifa* to convey this information also caused conceptual confusion. Al-Muḥāsibī develops a systematic and holistic understanding of *khawāṭır* as a

key concept to overcome these crises that hinder the establishment of Sufism as a science of religion. Thus, he builds the knowledge method of Sufism, which is on the way to becoming a religious science, through an understanding based on the Qur'an and Sunna. In this study, I first examined the historical adventure in which the concept of *khawāṭir* began to be used in religious sciences to question the originality of this understanding developed by al-Muḥāsibī. At the same time, I discussed whether al-Muḥāsibī was influenced by Philosophers and Mutakallimūn while forming his understanding of *khawāṭir*. In addition to this, I explained his ideas about obedience and human nature through the concept of *khawāṭir*. Furthermore, I determined what kind of a method al-Muḥāsibī has developed against the confusion of concepts caused by expressions similar to *khawāṭir*, and what is the responsibility and epistemological value of the *khawāṭir* that comes to the heart. Finally, to reveal the main factor behind al-Muḥāsibī's writings on the concept of *khawāṭir*, I have identified groups that he disagrees with and agrees with.

Keywords: Sufism, the Formative Period, al-Muḥāsibī, *Ri'āyah*, *Khawāṭir*.

Giriş

Tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkül ettiği süreçte her bir kavram ayrı bir önem arz etmektedir. Bu kavramlardan birisi olan *ḥavāṭırın*, kavramsallaşmasının temelini atan ve ona tasavvuf tarihindeki misyonunu yükleyen isim de el-Hāriş el-Muḥāsibī'dir. Hicri ikinci asrın son çeyreği ve üçüncü asrın ilk yarısında hayatını sürdüren el-Muḥāsibī, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmeye başladığı kritik bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde zühd, kimi gruplaşmalarda *ibāhī* eğilimlerin kaynağı olarak tezahür etmeye başlamış, kesb ve tevekkül konularında aşırıya kaçan tutumlar baş göstermiş, çalışmayıp aile maişetini terk etmek, anne-baba haklarını yerine getirmemek ve azıksız sefere çıkmak gibi örnek teşkil eden davranışlar zahidler tarafından yapılar hale gelmişti.¹ Bu davranışların krize sebep olması ise daha çok zahidlerin bu fiillerini tecrübeyle elde ettikleri bilgilere dayandırmalarıyla olmuştu. Krize dönüşen bilgi-eylem irtibatı ve sufilerin *ibāhī* eğilimlerle anılması, tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül etmesinin önünde önemli bir engel oluşturuyordu. Bu bilinçle el-Muḥāsibī, Kur'an ve sünnet temelli bir yaklaşımla tecrübeyle dayandırılan bu tutumlara karşı harekete geçen ilk isimlerden biri olmuştur. Ona göre krize neden olan

*Makalenin yazım süreci sırasında değerli yorumlarıyla yazının gidişatına yön veren kıymetli hocalarım Abdullah Taha Orhan'a, Ahmet Murat Özel'e, Hacı Bayram Başer'e ve Muhammet Nedim Tan'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca yorumlarıyla makaleye katkı sağlayan değerli arkadaşım Hasan Basri Demir'e teşekkür ederim. Son olarak okuduğunuz bu makalenin nihai aşamasına gelmesini sağlayan AÜİFD'nin değerli hakem ve editörlerine şükranlarımı sunarım.

¹ El-Muḥāsibī'nin eleştirdiği zahidler için ayrıca bkz. El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥukūkullāh*, 97-98. Zahidlerin bu davranışlarının tasavvufun bir din ilmi olma sürecinde yol açtığı sorunlara dair bkz. Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 106-110. Ayrıca aşırı zühd ve *ibāhī* eğilimlerin tasavvufun teşekkül sürecine etkileri için bkz. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 66-77.

bu fiillerin sebebi zahidlerin Allah hakkına *ri'āyetin* bir gereği olarak kalbin ilk eylemlerinden olan *ḥavâṭıra* karşı olması gereken tutumu göstermemeleriydi. Bu bilinç çerçevesinde el-Muḥāsibī, özgün, sistematik ve bütüncül bir *ḥavâṭır* anlayışı oluşturarak tasavvufun teşekkül sürecinde bilgi-eylem krizine bir çözüm üretir. Diğer yönden zahidlerin bilgi elde etme yöntemi ve kaynakları olarak kullandıkları birçok ifade krize neden olan başka bir etmendi. El-Muḥāsibī bütün bu ifadeleri, düzenli bir şekilde *ḥavâṭır* başlığı altında toplayarak tasavvufun bilgi edinme yöntemini ve kaynaklarını Kur'an ve sünnet temelli bir zemine yerleştirir. Bu bakımdan el-Muḥāsibī'nin tasavvufun bir din ilmi olarak teşekkül ettiği süreçte, *ḥavâṭıra* "anahtar bir kavram" niteliği kazandırdığı söylenebilir.

Günümüze kadar yapılan çalışmalarda el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭıra* yüklediği bu rol göz ardı edilmiştir. Zira modern araştırmalarda el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışı özelinde bir çalışma yapılmamıştır. Ancak el-Muḥāsibī'nin genel düşüncesi üzerine yapılan bazı çalışmalarda onun *ḥavâṭır* hakkındaki söylemlerine kısmen değinilmiştir. Fakat bu çalışmalar temelde el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* düşüncesi üzerine kurulu olmadığı için onun *ḥavâṭır* anlayışına dair birincil kaynak eksikliği belirgin hale gelmiştir. El-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* fikrine değinen ilk akademik çalışmalar Josef van Ess ve Harry Austryn Wolfson'a aittir. Her ikisi de el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışıyla erken dönem Mu'tezilî düşünürlerin *ḥavâṭır* fikri arasında bir benzerlik kurarak el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* düşüncesinin referans noktasının Mu'tezile olduğunu ifade eder.² Daha sonra ülkemizde el-Muḥāsibī'ye yönelik doktora tezlerinde *ḥavâṭır* kavramına değinildiği görülmektedir. Hüseyin Aydın, doktora tezinde insan tabiatının unsurları olan kalp, akıl ve nefis ile *ḥavâṭır* kavramı arasında bir ilişki kurar.³ Zafer Erginli de doktora tezinde *ḥavâṭır* kavramını nefsi harekete geçiren bir unsur olarak ele alır.⁴ Nuriye İnci, doktora tezinde *ḥavâṭır* ile *vicdān* kavramını sıkı bir şekilde irtibatlandırır.⁵ Son olarak Zaleski, yerinde bir yaklaşımla, el-Muḥāsibī'nin *ḥavâṭır* anlayışını Cuneyd-i Bağdādî'nin (ö. 297/909) *ḥavâṭır* anlayışının kaynağı olarak sunar.⁶

² Ayrıca bkz. Josef van Ess, *Die Gedankenwelt des Ḥarīṭ al-Muḥāsibī*, 89; Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 636-639.

³ Hüseyin Aydın, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, 43-105.

⁴ Zafer Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefis Kavramı*, 151-159.

⁵ Nuriye İnci, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan*, 93-98.

⁶ John Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allāh," 1-26.

El-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* düşüncesi hakkında müstakil bir çalışma yapılmaması, bazı eksik kanaatlerin oluşmasına sebep olurken aynı zamanda tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği süreçte el-Muḥāsibî'nin rolüne ve *ḥavâtır*'ın tasavvuf tarihi için anahtar bir kavram oluşuna gölge düşürmektedir. Bu çalışma öncelikle bu eksikliği gidermeyi amaçlarken beraberinde üç hedefi gözetir: Birincisi, *ḥavâtır* kavramının ilk defa Mu'tezilî düşünürler tarafından ortaya atıldığına ve el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır*'ı Mu'tezile'den etkilenerek oluşturduğuna dair kabullerin tek yönlü bir okuma sonucunda ortaya çıktığını belirtmektir. İkincisi, el-Muḥāsibî'nin dağınık bir şekilde açıkladığı *ḥavâtır* anlayışının aslında sistematik ve bütüncül olduğunu göstermek ve onun *ri'āyet* düşüncesi ile *ḥavâtır* kavramı arasında kurduğu irtibatı, insan doğasına dair fikirlerini, *ḥavâtır*a benzer birçok kavramı ele alış biçimini, *ḥavâtır*a karşı bireyin sorumluluğunu ve *ḥavâtır*'ın epistemolojik değerini ortaya koymaktır. Üçüncüsü ise el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* anlayışını geliştirmesinin arkasındaki temel motivasyonu ortaya çıkarmak üzere muhalif ve muvafık olduğu kesimleri göstermektir.

1. Muḥāsibî'nin *Ḥavâtır* Anlayışı Özgün mü?

Ḥavâtır, dinî ilimlerinin teşekkülü öncesinde Arapça'da ve gündelik dilde "akla/kalbe gelmek" anlamıyla kullanımı yaygın bir ifadedir.⁷ Ancak *ḥavâtır*'ın sözlük ve gündelik kullanımından uzaklaşarak terminolojik anlamını ne zaman kazandığı ve hangi zümre tarafından ortaya konduğu tartışmaya açıktır. Son dönem araştırmacıları tasavvuf ve felsefe literatürünü göz ardı ederek *ḥavâtır*'ı ilk olarak Mu'tezile'nin ortaya attığını savunur.⁸ Bu iddiayı hangi kaynağa dayandırdıklarını ise ifade etmezler. Eserlerinde *ḥavâtır*'dan bahseden düşünürler göz önüne alındığında *ḥavâtır* kavramına ilk defa hicri üçüncü asırda yaşayan müellifler değinir.⁹ Bunlardan el-Muḥāsibî, 'Alî b. Rabben eṭ-Ṭaberî (ö. 247/861'den sonra), Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), el-Câhiz (ö. 255/869), Ebû Saîd el-Ḥarrâz (ö. 277/890 [?]), Sehl et-Tusterî (ö. 283/896) ve Cunejd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909)

⁷ Câhiliye dönemi şairlerinden Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî'nin şiirinde *ḥavâtır*'ı kullandığı görülmektedir. Bkz. Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî, *Şi'ru Hîdâş b. Zuheyr el-Âmirî*, 53. Bununla birlikte el-Muḥāsibî öncesi dönemde yaşayan el-Ḥalîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), sözlüğünde *ḥavâtır*'a yer vermektedir. Bkz. El-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4: 213-4.

⁸ Batı'da bu iddianın genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 628; Ess, *Die Gedankenwelt des Hārîṭ al-Muḥāsibî*, 89. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda ise bu iddianın kabulünün bir süreklilik kazandığı görülmektedir. Bkz. Nuray Durmuş, "İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri," (yüksek lisans tezi), 3; Osman Nuri Demir, "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı," 3949; Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri," 194.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır," *DİA*, 16:524.

ḥavāṭıra dair ya müstakil bir telif yaptığı ya da eserlerinde *ḥavāṭırdan* bahsettiği görülür. Dolayısıyla birbirlerine yakın bir zaman diliminde yaşayan düşünürlerden hangisinin *ḥavāṭır*ı ilk kez ortaya koyduğunu tespit etmek zordur. Ancak modern araştırmacıların hicri dördüncü asırdan sonra yazılan kelimelerden hareketle *ḥavāṭır*ı Mu'tezile'ye dayandırmaları muhtemeldir. Nitekim Ebū'l-Ḥasen el-Eş'arī (ö. 324/935-36)¹⁰ ve 'Abdulḳāhir el-Bağdādī (ö. 429/1037-38)¹¹ gibi müellifler *ḥavāṭıra* dair bahislerini Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Ebū İshāḳ en-Nazzām (ö. 231/845) ve Ebū'l-Huẓeyl el-'Allāf (ö. 235/849-50 [?]) ile başlatmışlardır. Fakat buradan hareketle bir çıkarım yapmak doğru değildir. Çünkü el-Eş'arī ve el-Bağdādī'nin eserleri kelam ilmine ait eserler olmakla birlikte bu eserlerde Mu'tezile ehlini tenkit ettikleri için onların *ḥavāṭır* anlayışlarıyla başlamaları doğal bir durumdur.

Diğer taraftan el-Eş'arī ve el-Bağdādī'nin yaşadığı çağdaki tasavvuf literatüründe de mezkur Mu'tezilī düşünürlerle çağdaş sufilere atıflar vardır. Mesela Bişr b. Mu'temir'in ve en-Nazzām'ın çağdaşları olan Ebū Suleymān ed-Dārānī (ö. 215/830), Ebū Turāb en-Naḥşebī (ö. 245/859) ve Zū'n-nūn el-Mısrī (ö. 245/859 [?]) gibi sufilerin *ḥavāṭıra* dair sözlerine referanslar vardır.¹² Bu bakımdan düşünürlerin birbiriyle aynı dönemde yaşamasını göz ardı edip *ḥavāṭır* kavramının ortaya çıkışını herhangi bir zümreye atfetmek doğru değildir. Bununla beraber sonraki dönem kaynaklarına bakıldığında hicri üçüncü asırda Mu'tezile'nin *ḥavāṭır* kavramına dair önemli bir birikiminin olduğu doğrudur. Ancak sufilerin de hicri üçüncü asırdan itibaren *ḥavāṭır* kavramı üzerinden bir birikim inşa ettikleri vakidir. Nitekim el-Muḥāsibī'nin yaşadığı dönemde sufilerin, *ḥavāṭır* kavramını tasavvufî bir kavram olarak benimsedikleri görülür. Söz gelişi el-Muḥāsibī'nin, şeytandan gelen *ḥavāṭır*ın niteliği hakkında Basra, Şam ve bazı ilim ehli grupların farklı görüşlerini belirtmesinden hareketle hicri üçüncü asırda *ḥavāṭır* hakkında bir gruplaşmanın olduğunu varsayabiliriz.¹³ Benzer şekilde Ebū Ṭālib el-Mekkī'nin (ö. 386/996) eskiden ruh ve nefis *ḥavāṭır*ı ile iman, *yaḳīn* ve akıl *ḥavāṭır*ı arasındaki farkların meclislerde tartışıldığını ifade etmesinden de

¹⁰ Ebū'l-Ḥasan el-Eş'arī, *Makālātü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 593-595.

¹¹ 'Abdulḳāhir el-Bağdādī, *Uşūlu'd-Din*, 43-45.

¹² Bu sufilerin *ḥavāṭıra* dair sözleri için bkz. Ebū Ṭālib el-Mekkī, *Ḳutu'l-Ḳulüb fî Mu'ameleti'l-Maḥbûb ve Vaşfi Tariki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, 1:462; Ebū 'Abdirrahmān es-Sulemî, *Tis'atu Kutub fî Usûli't-Tasavvuf ve'z-Zuhd li-Ebî Abdirrahmān*, 70; Ebū Abdurrahman es-Sulemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakātu's Süfiyye*, 41, 82; Ebū Naşr es-Serrâc, *el-Lum'a*, 360.

¹³ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukûkullâh*, 196-197.

yine aynı sonucu çıkarmak mümkündür.¹⁴ Ayrıca el-Mekkî'nin, kalbe gelen *hâvâtır*ların ayrıştırılmasına dair el-Hasen el-Basrî'nin (ö. 110/728), Mâlik b. Dînâr'ın (ö. 131/748) ve Abdolvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) konuştuklarını ifade etmesi de zahidlerin *hâvâtır*ı hicri üçüncü asırdan bile önce ele aldığına işaret etmektedir.¹⁵ Aynı şekilde hadis ehlinde olan Ebû 'Abdullah İbn Mende'nin (ö. 395/1005) el-Muḥāsibî'yi, Cuneyd'i ve Zû'n-nûn'u *ehl-i hâvâtır* şeklinde nitelendirerek beraber zikretmesi, sufilerin hicri üçüncü asırda *hâvâtır* kavramıyla birlikte anıldığının bir göstergesidir.¹⁶ Ancak bütün bu örnekler, *hâvâtır* kavramının sufiler tarafından ortaya konduğunu göstermez. Fakat hicri üçüncü asırda *hâvâtır*ın, sadece Mu'tezile veya felsefenin tekelinde ortaya çıkan bir kavram olmadığını ortaya koyar. Dolayısıyla hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kalam ve felsefe ehlinin, *hâvâtır* kavramına kendi ilimlerinin anlayış biçimlerine göre farklı terminolojik anlamlar yüklediğini öne sürmek daha makul olacaktır.

Modern araştırmalarda görülen diğer bir iddiaysa el-Muḥāsibî'nin, *hâvâtır* anlayışını Mu'tezilî düşünürlerden etkilenerek ortaya koyduğudur.¹⁷ Araştırmacıların -herhangi bir argüman öne sürmemekle beraber- Mu'tezile'nin *hâvâtır* anlayışındaki ifade benzerliklerinden hareketle böyle bir iddia ortaya koymuş olmaları muhtemeldir. Ancak iddia edilen benzerlik tek yönlü okumanın bir sonucudur. Zira el-Muḥāsibî'nin *hâvâtır* anlayışının özgünlüğünü irdelemek için el-Muḥāsibî'nin ve diğer düşünürlerin *hâvâtır* anlayışını mukayese etmek gerekir. Bu yüzden çalışmamızın bu aşamasında felsefe ehlinin ve Mu'tezilî düşünürlerin *hâvâtır*a dair görüşleri belirtildikten sonra el-Muḥāsibî ile aralarında bir karşılaştırma yapılarak el-Muḥāsibî'nin özgünlüğü irdelenecektir.

Evveleminde 'Alî b. Rabben et-Ṭaberî, *hâvâtır*ı Aristoteles düşüncesinde hayal gücü anlamına gelen *fantasia* (fantazy) ile tanımlar. Ona göre *hâvâtır*, aklın ön kısmında gerçekleşen bir tahayyüldür.¹⁸ Diğer bir filozof el-Kindî ise fantazyayı *hâvâtır* ile ilişkilendirmez. Kindî'ye göre fantazy *tevehhüm*;¹⁹ *hâvâtır* ise *sâniḥ* ile alakalıdır.²⁰ Bir düşüncenin akla arız olması anlamına

¹⁴ El-Mekkî, *Ḳütü'l-Ḳulüb*, 1:447.

¹⁵ El-Mekkî, *Ḳütü'l-Ḳulüb*, 1:364.

¹⁶ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1:33-34.

¹⁷ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 636; Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilā Allāh", 5.

¹⁸ 'Alî b. Rabben et-Ṭaberî, *Firdevsu'l-Hikme fi't-Ṭıbb*, 82-83.

¹⁹ Kindî, *Felsefi Risaleler*, 264.

²⁰ El-Ferāhidî, *sâniḥ*in bir düşüncenin kişiye gelmesi anlamına geldiğini belirtir. Bkz. El-Ferāhidî, *Kitābu'l-'Ayn*, 3/145.

gelen *sānih*, *hātıra*; *hātır*, iradeye; irade ise eyleme sebep olur.²¹ Mu‘tezilî düşünürler ise *havâtırı* İslam filozoflarından daha girift ve birbirinden farklı şekilde tartışır.²² Bısr b. el-Mu‘temir özgür bir kişinin, yapacağı eyleme yönelik tercihte bulunurken yapma ve yapmama arasında iki *hātıra* ihtiyaç duymadığını ifade eder. Ayrıca şeytandan herhangi bir *hātır* geleceğine dair naslardan bir delil olmadığını söyler.²³ Ortaya koyduğu *tevellud* kavramı ile bir kişinin kendi iradesiyle işlediği fiilin neticesinin yine eylemi yapan kişiye raci olması gerektiğini belirtir.²⁴ Ebū’l-Huzeyl ise kişinin kalbine Allah ve şeytandan olmak üzere iki tür *hātır* geldiğini ifade eder.²⁵ Allah tarafından akıllı kimsenin kalbine gönderilen ilk *hātırın*, kişiyi nazar ve istidlale sevk ettiğini, ikinci *hātırın* ise Allah’tan gelen ilk *hātır* engellemeye çalıştığını belirtir.²⁶ En-Nazzām’a göre ise Allah, *havâtırın* tek kaynağıdır ve akıllı kimsenin kalbinde itaat ve masiyet *hātır* olmak üzere iki *hātır* yaratmıştır. Allah, insan iradesinin denge halinde olmasını sağlamak için itaat *hātırını* yaratarak kişinin kalbine geleni eyleme çevirmesini, masiyet *hātır* ile de eyleme geçirmemesini istemiştir.²⁷ Nitekim bu *hātırlar* kişinin zihninde doğal bir süreç olarak tebarüz eder. Çünkü en-Nazzām, kalbe gelen *havâtırın* Allah tarafından yaratıldığını ifade etmekle aslında akıl yürütmeyi sağlayan faktörlerin zorunlu olarak gerçekleştiğini kasteder. Ona göre bir şeyin zorunlu olarak gerçekleşmesiyle Allah’ın yaratması aynı anlama gelir.²⁸ Son olarak *havâtırın*, duyumsamanın hemen ardından gerçekleştiğini ifade eden el-Câhiz ise maddi gereksinimleri de *havâtır* için bir sebep olarak görür.²⁹ Bu yüzden en-Nazzām’ın paralelinde el-Câhiz, *havâtırın* ortaya çıkışını “zorunluluk ilkesi” üzerinden açıklar.³⁰

²¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 264.

²² Osman Demir, “Tanrı’nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı”, 3952.

²³ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 593.

²⁴ El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 555. Ayrıca bkz. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 646-648.

²⁵ El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44.

²⁶ El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44.

²⁷ El-Bağdâdî, *Uşûlu’l-Dîn*, 44. El-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 593.

²⁸ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, 100-101.

²⁹ Ebū ‘Uşmân ‘Amr b. Bahr el-Câhiz, “Hucecu’n-Nubuvve,” 3:238.

³⁰ Nitekim bu minvalde el-Câhiz, insanlardan en çok dinleyenlerin en çok *havâtırı* olanlar olduğunu, en çok *havâtırı* olanların en çok düşünenler olduğunu, en çok düşünenlerin en çok bilenler olduğunu ve en çok bilenlerin ise en doğru karar verenler olduğunu belirtir. Bkz. el-Câhiz, “Hucecu’n-Nubuvve,” 3:239. Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhiz’in Ahlâk Düşüncesi*, 104-105. Ayrıca el-Muhāsibî’nin çağdaşı Mu‘tezilî düşünürlerin *havâtır* anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülgaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri,” 29-56; Nuray Durmuş, “İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri,” 33-73; Osman Demir, “Tanrı’nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrik Gücü Olarak Havâtır Kavramı,” 3943-3958; Büşra Nur Hatipoğlu Yakut, “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri,” 187-216.

El-Muḥāsibī'nin *ḥavātır* anlayışı ise yukarıda zikredilen görüşlerden farklı ve özgündür. Öncelikle el-Muḥāsibī, filozoflardan 'Alī b. Rabben et-Ṭaberī gibi *ḥavātırı* tahayyül olarak kabul etmemektedir. Ona göre *ḥavātır*; Allah'ın, nefsin ve şeytanın kişiyi hayra veya şerre sevk üzere kalbe ilka ettiği saiklerdir.³¹ Bir başka deyişle zihinde oluşan hayalden ziyade, *ḥātırı*, kalbe gelip kişiyi eyleme iten bir saik olarak kabul eder. Diğer taraftan o, el-Kindī gibi *ḥātır* öncesinde herhangi bir merhaleye yer vermez. Ona göre kalbe doğrudan *ḥātır*lar ilka olur ve kişi, iyi-kötü *ḥātır*lar arasında bir seçim yaparak kendi iradesiyle eyleme yönelir.³² Böylelikle el-Muḥāsibī, *ḥātır* ve irade-eylem arasında bir evreye yer vermediği gibi aynı zamanda neticesi eylem olan *ḥātır*dan sonraki süreci determinist bir ilişkiyle de açıklamaz.

Bununla beraber Mu'tezile'den Bişr b. el-Mu'temir'in aksine *ḥavātırı* Kur'an ve sünnetin işaret ettiği bir kavram olarak nitelendiren el-Muḥāsibī, kişinin ihtiyarına yönelik mutlak özgürlükçülüğü reddederek kişinin bir eylemde bulunmadan önce *ḥātır*ların onun kalbine geldiğini kabul eder. El-Muḥāsibī'ye göre kişi, bu *ḥātır*lar üzerinden akıl yoluyla bir tercih yapar. Bu yüzden ona göre kişinin iradesi ve beraberinde sorumluluğu vardır. Ancak Bişr gibi kişinin eylemlerinin yaratıcısı olduğu fikrini kabul etmez. El-Muḥāsibī, yine başka bir çağdaşı olan Ebū'l-Huzeyl'den farklı olarak *ḥavātırın* iki değil, üç kaynaktan geldiğini ifade eder. Bununla beraber el-Muḥāsibī, Ebū'l-Huzeyl gibi Allah'tan gelen *ḥātırın* kişiyi nazar ve istidlale sevk ettiğine dair bir görüş belirtmez. Zira el-Muḥāsibī'ye göre Allah'tan gelen *ḥātır* kişinin eylemlerinde doğru hareket etmesini sağlayan bir uyarıcıdır. Son olarak el-Muḥāsibī, en-Nazzām ve el-Cāhiz gibi *ḥavātırı*, akıl yürütmenin sağlayıcısı veya nazar öncüsü bilginin hazırlayıcısı olarak telakki etmez. El-Muḥāsibī'ye

³¹ Tanımın Arapça ifadesi şu şekildedir: "الخطرات هي دواعي القلوب إلى كل خير وشر". El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 92. Modern dönemde aklın *ḥavātırın* kaynakları arasında olup olmadığı hakkında ihtilaf vardır. El-Muḥāsibī, *ḥavātırın* nefis, şeytan ve Allah'tan geldiğini ifade ederken Allah'tan gelen *ḥātır* için "العقل بعد تنبيه الله" yani "Allah'ın uyardığı akıl" ifadesini kullanır. Nitekim Wolfson ve Aydın bu ifadeden hareketle *ḥātırın* kaynağını "Allah" değil "akıl" olarak belirtir. Ayrıca Wolfson görüşünü biraz daha ileri taşıyarak el-Muḥāsibī'nin akıldan gelen bu *ḥātır* görüşünü Aristoteles'ten aldığını iddia eder. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 637-639; Aydın, *Muḥāsibī'nin Tasavvuf Felsefesi*, 52. Erginli ise aklın buradaki rolünün Allah'tan gelen *ḥātır* "aracı" olmaktan ileri gitmediğini belirtir. Bkz. Erginli, *Hāris Muḥāsibī ve Nefis Kavramı*, 148. Görüleceği üzere bu farklı görüşlerin ortaya çıkmasının nedeni el-Muḥāsibī'nin, *ḥavātırın* kaynağı nedir sorusuna ilk olarak "Allah'ın uyardığı akıl" şeklinde cevap vermesidir. Wolfson ve Aydın'ın bu ifadeden hareketle bu kanıya varması muhtemeldir. Ancak el-Muḥāsibī'de akıl-kalp ilişkisi göz önüne alındığında bahsi geçen akıl ile kalbin kastedildiğini ifade etmek daha doğrudur. Ayrıca el-Muḥāsibī'nin bir sonraki ifadesinde naklettiği hadisten de anlaşılacağı üzere Allah doğrudan kişinin kalbine bir "uyarıcı" koyabilir. Dolayısıyla el-Muḥāsibī'ye göre *ḥavātırın* kaynağının Allah, nefis ve şeytan olduğunu belirtmek daha isabetli gözükmektedir.

³² El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 92-95.

göre *ĥavâtır*, kalpte anlık olarak doğan ve kişiyi hayır veya şer bir eyleme sevk eden muharrik bir kuvvettir.³³

Netice itibariyle el-Muĥāsibî, felsefe ehli ve Mu'tezilî düşünürler gibi *ĥavâtırın* mahiyetine odaklanmayıp ilgisini doğrudan *ĥavâtırın* kişi üzerindeki fonksiyonuna çevirerek ahlaki ve pratik bir zeminde düşüncesini aktarır. Bu bakımdan el-Muĥāsibî ve çağdaşı düşünürlerin *ĥavâtır* anlayışları arasındaki temel farkın, tartışma zemini ve konuyu ele alış biçimi olduğunu ifade edebiliriz. Diğer yönden *ĥavâtır* kavramı görüldüğü üzere her ilim dalında o ilme özgü üslupla tanımlanmış ve tartışılmış olduğundan *ĥavâtır* herhangi bir zümreye dayandırmak atıl kalmaktadır. Dolayısıyla el-Muĥāsibî'nin *ĥavâtır* felsefe ve Mu'tezile ehlinin aşına olmadığı bir şekilde yorumlaması ve özgün bir üslupla kavramı ahlaki ve pratik bir zeminde ele alması, onun *ĥavâtır* Mu'tezile'den aldığına dair iddiaların, tek yönlü bir okumanın sonucu ortaya çıktığını gösterir.

2. El-Muĥāsibî'nin *Ĥavâtır* Anlayışı

El-Muĥāsibî'nin ahlak öğretisinin bir gereği olarak *ĥavâtır* anlayışını *ri'āyet* düşüncesi üzerinden kurması, erken dönemde tasavvufun mevzusunun belirlenmesine öncülük eder. Ona göre kalbin eylemlerinden olan *ĥātırlara* karşı Allah hakkına *ri'āyeti* gözetmek, doğru düşünme ve eylem irtibatının sağlıklı gerçekleşmesinin ön şartıdır. El-Muĥāsibî bu doğrultuda Allah'ın kulları üzerindeki hakkına *ri'āyetin* başlangıcının; Allah'tan, nefisten ve şeytandan kişiyi hayra veya şerre sevk etmek üzere kalbe ilka edilen *ĥavâtıra* karşı *ri'āyeti* gözetmek olduğunu belirtir.³⁴ Bununla birlikte el-Muĥāsibî, kişinin *ri'āyeti* tam anlamıyla gerçekleştirebilmesi için *ĥavâtırın* geldiği kaynakları *murākebe* etmesi gerektiğini düşünür. El-Muĥāsibî'nin düşüncesinde *murākebe* kavramı, marifetin anahtarı konumundadır. Bu bağlamda el-Muĥāsibî *murākebeyi*; *ma'rifetullāh*, *ma'rifetu'l-iblis*, *ma'rifetu'n-nefs* ve *ma'rifetu'l-amel* olmak üzere dörde ayırır.³⁵ Ona göre kişinin Allah'tan gelen hayrı kaçırmaması, nefis ve şeytandan gelen şerden de kaçınması ve doğru bir eyleme yönelimi için kalplerine yönelik *murākebeyi* bırakmaması gerekir. Diğer bir ifadeyle el-Muĥāsibî'ye göre *murākebe* insanın batını yönünün gözetilmesidir.³⁶ Nitekim el-Muĥāsibî'yi destekler mahiyetinde öğrencisi Aĥmed b.

³³ El-Muĥāsibî, *er-Ri'āye li-Huĥūkillāh*, 91.

³⁴ El-Muĥāsibî, *er-Ri'āye li-Huĥūkillāh*, 91.

³⁵ El-Muĥāsibî'nin düşüncesinde *murākebe* ve *ĥavâtır* ilişkisine dair ayrıca bkz. El-Muĥāsibî, *Şerĥu'l-Ma'rife ve Bezlu'n-Naşıha*, 17-52.

³⁶ El-Muĥāsibî bu minvalde şöyle der: "Her kim bātınını *murākebe* ve ihlâsla ıslah ederse Allah da zahirini mücāhede ve sünnete tabi olmakla süsler." es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfîler*, 30.

Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910-11), Allah'ın, kalbe gelen *havâtır* anında kendisini *murâkebe* eden kimsenin uzuvlarının hareketlerini koruyacağını belirtir.³⁷ Bununla beraber el-Muḥāsibî'nin *havâtır* anlayışını oluşturan diğer kavramlar ise *muḥāsebe* ve *mucādele* kavramlarıdır. İki kavram da nefis ve şeytandan kişinin aleyhine gelen *hâtırlara* karşı alması gereken tavrı göstermektedir.³⁸ Binaenaleyh, *havâtır* özelinde *murâkebe*, *havâtır*ın geldiği bütün kaynaklara yönelik yapılırken *muḥāsebe* ve *mucādele* ise sadece nefis ve şeytana karşı yapılır.³⁹ Sonuç olarak bir yönüyle *ri'āyet*, *murâkebe* ve *muḥāsebe* kavramları el-Muḥāsibî'nin düşüncesinde *havâtıra* karşı alınması gereken tavrı gösteren kavramlardır. Aynı zamanda bu kavramlar, bilginin kendisini değil, bilgi elde etme yöntemini ifade eder.

El-Muḥāsibî'nin *havâtıra* dair fikirleri, onun insan doğasının temel unsurları olan kalp, akıl ve nefis anlayışının temelini oluşturur.⁴⁰ Nefis, tabiatı itibariyle kötülüğün kaynağı olduğu için onun bütün isteklerini silme veya onu melek tabiatlı kılma beyhude bir çabadır.⁴¹ Binaenaleyh, nefsin doğasını kötülüğün kaynağı olarak gören el-Muḥāsibî, dikkati nefsin bu özelliğinde toplar. Diğer bir yönden el-Muḥāsibî, nefsin bu tabiata sahip olmasına rağmen eğitilerek dizginlenebileceğini belirtir.⁴² Bu bakımdan el-Muḥāsibî'nin nefis anlayışı değişmezlik fikri üzerine kurulu değildir. Ona göre yapılması gereken nefsten gelen *hâtırlara* karşı *muḥāsebeyi* bırakmamaktır. Başka bir deyişle bireyin görevi, nefsten gelen *hâtırlara* karşı mücadele etmektir.⁴³ Nefis ve şeytanı kişiyi hataya sürüklemek için birlikte

³⁷ Es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfîler*, 142. Aynı ifadeyi Sehl et-Tusterî de kullanır. Bkz. Sehl et-Tusterî, *Tefsîru't-Tusterî*, 43. El-Muḥāsibî'nin *murâkebe* kavramına yüklediği anlam için ayrıca bkz. Zafer Erginli, *Tasavvuf Düşüncesinde Muḥāsibî*, 254-256.

³⁸ El-Muḥāsibî, *Âdâbu'n-Nufûs*, 95-101. El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukûkîllâh*, 45-54.

³⁹ Çağdaşı Ebû Saïd el-Ḥarrâz ise ondan farklı olarak *muḥāsebeyi* bir üst başlık olarak düşünür ve kalbe gelen *havâtır*ı *murâkebe* etmenin *muḥāsebe* olduğunu ifade eder. Ebû Saïd el-Ḥarrâz, *Resâ'ilu'l-Ḥarrâz*, 54.

⁴⁰ El-Muḥāsibî'nin insan doğası düşüncesine dair bkz. Aynur Singin, "Hâris b. Esed el-Muḥāsibî'de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme," 69-98. Ayrıca bkz. Hacı Bayram Başer, "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme," 507-509.

⁴¹ El-Muḥāsibî'nin nefse yüklediği olumsuz anlama dair ayrıntılı bilgi için bkz. Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefis Kavramı*, 111-124. Abdülhalim Mahmud, *Muḥāsibî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, 210-215; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 115-117. Ayrıca el-Muḥāsibî'nin nefsi bu kötü özelliklerden arındırmak için kurduğu nefis tezkiyesi düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gavin Picken, *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibî*, 168-204.

⁴² El-Muḥāsibî, nefsin eğitilerek dinginleşebileceğini ifade eder. Bkz. El-Muḥāsibî, *el-Veşâyâ*, 334-338. Nefsin değişebileceğine dair bir diğer örnek için bkz. El-Muḥāsibî, *Âdâbu'n-Nufûs*, 39.

⁴³ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukûkîllâh*, 250.

çalışan “ortaklar” olarak nitelendiren el-Muḥāsibî; şeytanı da nefsin destekleyicisi olarak görür.⁴⁴

El-Muḥāsibî'ye göre kalp ise Allah'tan, nefsten ve şeytandan gelen *ḥātır* akışının gerçekleştiği bir mekandır. Kalb iyiye veya kötülüğe doğru bir yönelimi olmayan *ḥavâtırın* toplandığı bir kap konumundadır. Bu bakımdan kalp, el-Muḥāsibî'ye göre bir idrak melekesidir.⁴⁵ Akıl ise kalbe gelen *ḥavâtırın* kişinin lehine veya aleyhine olduğunu bilebilecek bir *ğarîzedir*.⁴⁶ Akıl temyiz kabiliyeti ile *ḥātırlar* arasında seçimini *menfaat* ilkesine göre yapar. Yani, akıl kendisine daha büyük fayda veren eylemi talep ederken zarar veren eylemden kaçınır. Bu yüzden kendisi için daha faydalı olan ahirete yönelik eylemleri seçen kişiye *akıllı* denir.⁴⁷ Dolayısıyla el-Muḥāsibî'ye göre akıl, kalbe gelen *ḥavâtırı* temyiz ederken seçimini en fazla fayda verecek olan eylemden yana kullanır. Bununla beraber el-Muḥāsibî, insanda akıl olması nedeniyle kalbine gelen *ḥātırlara* karşı, insanın sorumlu olduğunu düşünür. Çünkü insanlar emir ve nehiyleri anlayan ve fiillerin neticesini hesaba katan, fitratlarına uygun olanı sevme, uymayan ve sıkıntı veren şeyden de uzak durma özelliği olan bir akılla donatıldığı için kalbe gelen *ḥātırlar* ile sorumludur. Sonuç olarak el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* kavramına dair fikirleri onun insan doğası anlayışını yansıtır. Ona göre kalp *ḥātırın* geldiği bir idrak melekesi, nefis şer *ḥātırlarının* kaynağı olan bir kuvve, akıl ise faydalı ve zararlı *ḥātırları* temyiz edebilen bir *ğarîzedir*. Bu bağlamda kalp ve akıl kişinin ahlaki yetkinleşmesinin temel unsurları iken nefis ise bu yetkinleşmenin önündeki bir engeldir.

El-Muḥāsibî, eserlerinde *ḥavâtır* ile benzer veyahut alakalı birçok kavrama yer verir. Binaenaleyh, onun *ḥavâtır* anlayışını anlamak ve kavram kargaşasına düşmemek için diğer kavramlarla *ḥavâtır* arasında nasıl bir ilişki kurduğunu çözmemiz gerekir. Tasavvufun bilgi-amel görüşünde öne çıkan bu kavramların belli belirsiz kullanımları tasavvufun müdevven ilimler arasına girmesini zorlaştırmaktaydı.⁴⁸ El-Muḥāsibî *dā'î/devā'î*, *āriḍ*, *vesvese*,

⁴⁴ Nefs ve şeytanın birlikte hareket ettiğine dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibî, *Ādābu'n-Nufūs*, 40, 49; el-Muḥāsibî, *el-Veşâyā*, 173.

⁴⁵ El-Muḥāsibî'nin, kalbi bir idrak melekesi olarak düşünmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın, *Muḥāsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*, 49-51; Erginli, *Hâris Muḥāsibî ve Nefs Kavramı*, 128-131.

⁴⁶ El-Muḥāsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Ḳur'ân*, 203.

⁴⁷ El-Muḥāsibî, *el-Veşâyā*, 251. El-Muḥāsibî'nin aklın faydalı ilkesine göre hareket ettiği ve akıl-ahlak görüşü için ayrıca bkz. Hacer Nur Babacan, “*Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi*,” (yüksek lisans tezi), 60-63.

⁴⁸ Ekrem Demirli, “*Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi*,” 3.

nezg/nezegāt, *hadīsu'n-nefs*, *ilhām*, *hikmet* ve *ma'rifet* kavramlarını *havātır*dan ayırıştırır ve her kavrama farklı bir misyon yükler. Ancak kavramların bütünü eserlerinde dağınık bir halde bulunduğu için bu ayırım net olarak karşımıza çıkmaz.⁴⁹ Bu bakımdan çalışmamızda el-Muḥāsibī'nin bu çabasını belirgin hale getirmek istiyoruz. Öncelikle el-Muḥāsibī, *hātırın* (خطر) çoğulu olan *havātır* (خواطر) sözcüğünü değil; *el-ḥatrenin* (خطرَة) çoğulu olan *el-ḥaṭarāt* (خطرات) sözcüğünün kullanımını yeğler. Ancak her iki kullanımda farklı bir anlam gözetmez. Ayrıca *havātır* kavramını kullanmadığı kimi yerlerde aynı anlamda olmak üzere *dā'ī/devā'ī* kullanımını tercih eder. Örneğin, Allah'tan gelen *hātır* için *devā'ī'l-ḥaḳ*,⁵⁰ ve *devā'ī'z-ziyāde*⁵¹ nefsten gelen *hātır* için *devā'ī'n-nefs*,⁵² ve nefsin *hevāsından* gelen *hātır* için *devā'ī'l-hevā*⁵³ kullanımlarını tercih eder.

El-Muḥāsibī, *‘arīd* ve *vesvese* kavramlarının ikisini de nefis ve şeytan tarafından kişinin kötülüğüne yönelik kalbe ilk ش ettikleri *hātırları* ifade etmek için kullanır.⁵⁴ Kişinin aleyhine dönük bir diğer kavram ise *hadīsu'n-nefs*dir. Ona göre *hadīsu'n-nefs*, *vesvesenin* bir çeşididir.⁵⁵ Ayrıca *hadīsu'n-nefsin* düşünceden (التروية) ibaret olduğunu ifade eden el-Muḥāsibī,⁵⁶ onun *‘arīd* ve *vesvese* gibi nefis ve şeytandan gelebileceğini ifade eder.⁵⁷ *İlhām*, *hikmet* ve *ma'rifet* kavramlarını ise Allah'tan gelen *hātırlar* için kullanır.⁵⁸ Allah'tan gelen bu *havātıra* karşı birey edilgendir, bir gayreti söz konusu değildir. Bu edilgen olma durumu, el-Muḥāsibī'nin düşüncesinde inayet,

⁴⁹ El-Muḥāsibī eserlerinde *havātır* ve beraberinde diğer kavramlara yer vermesi sebebiyle eleştiri oklarını üzerine çeker. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) öğrencisi Ebü Zur'a er-Râzî (ö. 264/878), el-Muḥāsibī'nin, kitaplarını *havātır* ve vesvese gibi kavramlar ile doldurmakla selefte muhalefet ettiğini ve bu kitaplarda hikmet aranmaması gerektiğini vurgular. Zira onun düşüncesinde Kur'an ve sünnette mevzubahis olmayan bir konuyu kitaplarda tartışmak ancak *bid'at* kavramıyla bağdaşır. Bkz. Sa'dî el-Hâşimî, *Ebü Zur'a er-Râzî ve Cuhûduhu fi's-Sunneti'n-Nebeviyye me'a Tahkîki Kitâbi ed- Du'afâ* ve *Ecvibetihî 'alâ Es'ileti'l-Berze'*, 2:561; el-Ḥatib el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 8:211.

⁵⁰ El-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 293.

⁵¹ El-Muḥāsibī, *el-Mesâil fi A'mâli'l-Ḳulûb ve'l-Cevârih*, 49-41.

⁵² El-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 55.

⁵³ El-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 193.

⁵⁴ *‘Arīd* kavramının nefis ve şeytandan geldiğine dair örnek kullanımlar için bkz. El-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 184-194. 203-204, 208, 255. Vesvesenin hem nefsten hem de şeytandan gelebileceğine dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibī, *‘Âdâbu'n-Nufus*, 40; el-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 297; el-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 94, 108.

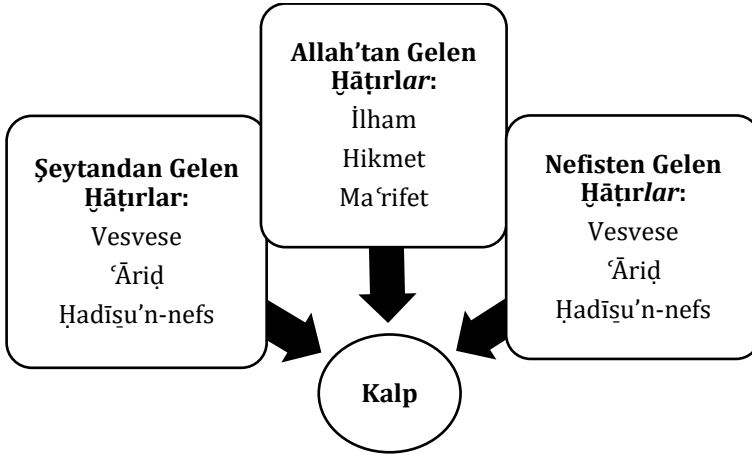
⁵⁵ El-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 120. *Hadīsu'n-nefsi*, *havātırın* bir türü olarak nitelendirmemizin nedeni el-Muḥāsibī'nin bu kavramın iki türünün olduğunu belirtirken nefis ve şeytan *hātırları* ifadelerini kullanmasıdır. Bkz. El-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 34-35.

⁵⁶ El-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 300.

⁵⁷ El-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 34-35.

⁵⁸ İlham kullanımına dair örnekler için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 109, 156, 158, 311. Hikmet kavramı için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 293-296, 313; el-Muḥāsibī, *er-Ri'âye li-Huḳûkillâh*, 376; el-Muḥāsibī, *el-Mesâil*, 12, 76. Marifet kavramı için bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesâyâ*, 279-287,331.

lütuf, fazilet veya nimet kavramlarıyla açıklanır.⁵⁹ *İlhām*, Allah'ın öğrettiği bir bilgidir. Kişi, bu *ilhām* sayesinde bilmediği bir şeyi öğrenir.⁶⁰ Bireyin iyi bir eylemde bulunması da Allah'ın *ilhāmı* ile olur.⁶¹ *Ĥikmet* ise kişinin zühdünün bir neticesi olarak Allah'ın kalbe ihsan ettiği ve içinde hiçbir kusur olmayan muhkem bir bilgidir. Bu bilgi sayesinde birey, hak ile batılı birbirinden ayırabilir.⁶² Son olarak *ma'rifet* ise Allah kendini nasıl tanıtıyorsa onu o şekilde bilmektir. *Ma'rifet* kalbe gelene kadar hareketli, geldikten sonra hareketsizdir. Kalbe gelen *ma'rifet* sayesinde kişi sekinet, ilim, hilm ve ağırbaşlılık gibi güzel sıfatlarla donanır, Allah'ın vaat ettiğine karşı hüsnü zan sahibi ve *va'd* ve *va'îdine* karşı kalbi mutmain olmuş bir kimse haline gelir.⁶³ Sonuç itibarıyla el-Muĥāsibî, böyle bir kavramsallaştırma ameliyesi ile *ĥavâtırı*, diğer kavramlardan ayırtırırken aynı zamanda ona diğerlerini kapsayan şümüllü bir nitelik kazandırır.



Şekil 1: Kalbe Gelen Ĥatırların Bütünü

El-Muĥāsibî'nin *ĥavâtır* düşüncesi aynı zamanda *ĥavâtır*-eylem ilişkisi bağlamında bireyin sorumluluğu üzerine kuruludur. Nitekim onun düşüncesinde; *hemm*, *'aḳd*, *'azm*, *ḳaşd* ve *niyet* gibi kavramlar, *ĥatırdan*

⁵⁹ Allah'tan gelen *ĥavâtır*a karşı bireyin edilgen olduğuna dair örnekler için bkz. El-Muĥāsibî *er-Ri'āye li-Ĥuḳūḳillāh*, 65; el-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 311.

⁶⁰ El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 310-311.

⁶¹ El-Muĥāsibî, bu doğrultuda örnekler verir: "Allah, size şükretmeyi *ilhām* etmeseydi siz şükredemezsiniz." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 109. "Allah, size günah işlemekten kaçmayı *ilhām* ettiyse O'na hamdedin." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 156. "Allah size vermeyi *ilhām* ettiği için O'na şükredin." El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 158.

⁶² El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 293-296.

⁶³ El-Muĥāsibî, *el-Vesāyā*, 279-284.

eyleme doğru giden süreçte kişinin yükümlü olup olmadığını yansıtır. Ona göre kalbe gelen *hātıra* dair düşünme *hemm* sürecine tekabül eder.⁶⁴ Bu merhalede kişinin eyleme yönelik olumlu veya olumsuz bir yönelimi olmayıp yapma ve yapmama arasındadır. Nitekim bu yönde el-Muḥāsibī, Hz. Peygamber'in, 'Uşmān b. Maẓ'ūn ile olan diyalogunu delil olarak gösterir. Hz. Peygamber'in ona içinden geçenlere karşı "yapma" demesi bu düşüncelerin *hemm* aşamasında olduğuna dair bir delildir.⁶⁵ Zira burada bir yönelim veya niyetlenme olmadığı gibi iç konuşmadan öteye gidilmemiştir. Bununla birlikte el-Muḥāsibī, *hemm* sürecini teklif yönü itibariyle ikiye ayırır: Kötülüğe yönelik ve iyiliğe yönelik bir eylem için *hemm*. Kişi, kötülüğe yönelik bir eylem için *hemm*den sorumlu değildir. İyiliğe yönelik bir eylem için *hemm*in mükafatı ise sadece nafile ibadetlerde olur. Zira kişinin farz bir ibadet için yapma ve yapmama gibi bir düşünce içine girmesi kabul edilemez.⁶⁶

Hemm sürecinden sonra el-Muḥāsibī 'akd, 'azm, *kaşd* ve *niyet* kavramlarını tek bir süreci ifade etmek için kullanır.⁶⁷ Bu kavramların ortak özelliği bir düşüncede ısrar edilmesidir. Kişi, her ne kadar eylemi icra etmese de sorumludur. Zira *hemm* sürecinden sonra iradesiyle bir yönelimde bulunurken ortada bir kasıt ve azim vardır. el-Muḥāsibī, bu süreci *kalbin itikadı* olarak da adlandırır.⁶⁸ Bu bakımdan el-Muḥāsibī, *niyet* kavramıyla irade arasında sıkı bir ilişki kurarak onu "eyleme yönelmede kişinin iradesi" şeklinde tanımlar.⁶⁹ Ona göre kişi gece kalbine gelen bir düşünceyi yapmaya niyetlense ama sabah olmadan ölse kişi bu *niyeti* üzerine haşır edilir. Çünkü "Allah bir insana iki kalp vermemiştir"⁷⁰ ayetinde de belirtildiği gibi bir

⁶⁴ El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297; el-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36.

⁶⁵ 'Uşmān b. Maẓ'ūn, içinden eşini boşamaya dair bir düşünce geçtiğinde, bunu Hz. Peygamber'e anlatınca "derhal bu düşünceyi bırak, nikah benim sünnetim" şeklinde bir ikaz ile karşılaşır. Sonra içinden kendisini kısırlaştırma düşüncesinin geçtiğini söyleyince "yapma, ümmetimin kısırlığı Davut orucu iledir" şeklinde bir uyarı alır. Sonra içinden kendisini uzlete çekmeye dair düşünce geldiğini söyleyince "yapma, ümmetimin ruhbanlığı hac ve cihad iledir." şeklinde bir ikaz ile karşılaşır. Son olarak içinden et yemeyi bırakmasına dair bir düşünce geçtiğini söyleyince Hz. Peygamber ona kendisinin et yemeyi sevdiğini ve bulduğunda yediğini vurgulayarak uyarır. Bkz. El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 300-301. Hadis için ayrıca bkz. El-Ḥakīm et-Tirmizī, *Nevādiru'l-Usūl fī Ehādisi'r-Rasūl*, 4:8. 'Uşmān b. Maẓ'ūn'un nehy edilmesine dair farklı bir kaynak için bkz. El-Buḥārī, en-Nikāḥ, 8.

⁶⁶ El-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36-37.

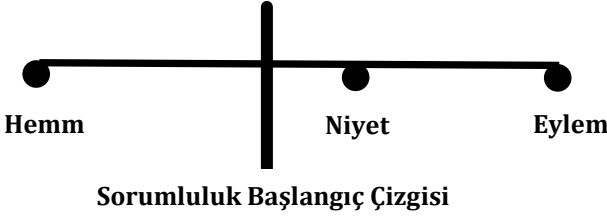
⁶⁷ El-Muḥāsibī, *el-Mesāil*, 36; el-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297-299.

⁶⁸ El-Muḥāsibī, *el-Vesāyā*, 297.

⁶⁹ El-Muḥāsibī, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūḳillāh*, 246.

⁷⁰ 33/el-Aḥzāb: 4.

kalpte iki zıt *niyet* bir arada bulunmaz. Kalp hem bir düşüncede ısrar edip hem de aksini yapamaz. Dolayısıyla bu süreçte kişi *niyet*inden sorumludur.⁷¹



Şekil 2: *Ĥavâtır* ile Eylem Arasındaki Sorumluluk İlişkisi

El-Muĥāsibî'ye göre *ĥavâtır*a karşı bireyin bilgisiz kalması ve *ĥavâtır*ın hangi kaynaktan geldiğini tespit etmeden eyleme koyulması kabul edilemez. Dolayısıyla el-Muĥāsibî, Allah hakkına *ri'âyetin* bir gereği olarak kişinin *ĥavâtır*ın kaynağını doğru bir şekilde temyiz etmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bireyin, sadece "vicdanının sesini dinleyerek"⁷² eylemde bulunması, eylemlerinde hataya düşmesine sebep olur. Bu yüzden kalbe gelen *ĥâtır*ları kabul edip eyleme yönelmeden önce kişiye üç aşamadan oluşan bir temyiz süreci sunar: *teşebbut*, *ilim* ve *akıl*. Kalbe gelen *ĥâtır* sırasında kişinin bu sürecin her aşamasını eş zamanlı olarak kullanması gerekir.⁷³ El-Muĥāsibî'ye göre teşebbüt beklemek, temkinli olmaktır. *Teşebbut* sayesinde birey, *ĥâtır*ın telkin ettiği fiile geçmeden önce temkinli bir yaklaşım göstererek *ĥâtır*ı değerlendirme fırsatı bulur. Ona göre bu değerlendirme vakti uzasa bile *ĥavâtır* hakkında *teşebbutü* bırakmaması gerekir.⁷⁴ Zira bu vakit sayesinde kişi aklını kullanarak ilme (Kur'an-ı Kerim, sünnet, icma veya dönemindeki bir otorite), başvurabilecek bir zaman aralığı kazanmış olur.⁷⁵ El-Muĥāsibî'ye göre ilim, *ĥavâtır* için temel bir referanstır. İlme uymayan hiçbir *ĥavâtır* kabul edilemez.⁷⁶ Akıl da *ĥavâtır*ı temyiz edebilecek bir *ġarîze*⁷⁷ olsa da tek

⁷¹ El-Muĥāsibî, *el-Vesâyâ*, 299. El-Muĥāsibî'de *niyet* kavramına ve *niyet*-teklif ilişkisine dair ayrıca bkz. Muhammet Nedim Tan, "Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu," 121-127.

⁷² El-Muĥāsibî, bu ifadeyi "ظم يقبلها باعتقاد الضمير" şeklinde kullanır. Bkz. El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 96. El-Muĥāsibî'nin vicdan kavramı için ayrıca bkz. Nuriye İnci, "Muĥāsibî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan," (doktora tezi).

⁷³ El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 95.

⁷⁴ El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 95.

⁷⁵ El-Muĥāsibî, *er-Ri'âye li-Ĥukūkillâh*, 94-101.

⁷⁶ El-Muĥāsibî'nin çağdaşı sufiler de benzer şekilde kalbe gelen *ĥavâtır*ı kontrol etmeden kabul etmenin doğru olmadığını telakki eder. Ebü Suleyman ed-Dârânî, kalbe gelen *ĥâtır*ın en az iki şahit olmadan kabulünü reddeder. 'Abdulkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l Kuşeyriyye*, 133. Ebü Turâb en-Naĥşebî, kalbe gelen *ĥâtır*ları düzeltmekten daha hayırlı bir ibadet olmadığını belirtir. Bkz. Es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfiler*, 82.

⁷⁷ El-Muĥāsibî, *el-Vesâyâ*, 251.

başına yeterli değildir, zira sevgi ve nefret gibi duygularda aşırıya gitmek aklın işlevini zayıflatır.⁷⁸ Bu üç aşamanın birlikte kullanılmasıyla ancak doğru bir temyiz süreci oluşur.

El-Muḥāsibî'nin oluşturduğu bu temyiz süreci Cunejd-i Bağdâdî ile daha açık hale gelir. Cunejd, el-Muḥāsibî'nin öne sürdüğü temyiz yöntemine sadık kalmakla birlikte *Edebu'l-Muftekir lallâh* adında müstakil bir risale yazarak bu yöntemi, verdiği örneklerle daha anlaşılır hale getirir. Cunejd'e göre nefis, şeytan ve Allah'tan gelen *hâtırların*, birbirinden farklı ortaya çıkış sebepleri ve onları birbirinden ayıracak nitelikleri vardır. Öncelikle nefis *hâtırının* ortaya çıkış sebebi şehvet ve rahat etme arzudur.⁷⁹ Mesela bir kişinin kalbinde evlilikle alakalı bir arzu uyandığında nefsi kalbine hemen evliliğin gerekliliğine dair *havâtır* ilka eder. Diğer taraftan gece ibadeti uzattığı anda zahmet çektiği için kalbine dininin kolaylık dini olduğuna dair nasları ilka eder. Cunejd'e göre nefis *hâtırının* ayırt edici özelliği "ısrarcı ve kesintisiz" olmasıdır.⁸⁰ Ancak şeytandan gelen *hâtırın* da ortaya çıkış sebebi şehvet ve rahat etme arzusu olmasına karşın aralarındaki fark nefsanî *hâtırın*, ısrar edip gitmemesi, şeytanî *hâtırın* ise bazen gidip yine gelmesidir.⁸¹ Son olarak Allah'tan gelen *hâtırın* ortaya çıkması ise Allah'ın bir kul için hayır murat etmesi ile yani *tevfikle* olur.⁸² Dolayısıyla Allah'tan gelen *hâtır* vehbî bir edininim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla beraber Cunejd, bu *hâtır* diğerlerinden ayıracak temel özelliklerin Kur'an ve sünnetin doğruluğuna şahadet etmesi ve başlangıçta nefsin, bu *hâtır* kabul etmede zaaf göstermesi, tembel davranması ve kabule yanaşmaması olduğunu belirtir.⁸³

El-Muḥāsibî ve Cunejd'in inşa ettiği bu temyiz süreci, onların *havâtıra* yüklediği epistemolojik değere dair fikir edinmemizi sağlar. Onlara göre kalbe gelen *havâtır* ancak temyiz edildikten sonra bir değer kazanır. Dolayısıyla *havâtır* bir bilgi değildir. Kişiye gelen herhangi bir *hâtırın*; *ilhâm*,

⁷⁸ El-Muḥāsibî, *el-'Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, 233.

⁷⁹ Cunejd, şehveti ikiye ayırır: Yükselme ve mevkii sahibi olmayı sevmek, öfke anında kızıp parlama ve muhalefeti küçük görme gibi benzer şeylere olan *nefsanî şehvet*; yemek, içmek, evlenmek, elbise, süs ve benzeri şeylere olan *cismânî şehvet*. Cunejd'e göre nefsin bu lezzet veren şeylere ihtiyacı olduğunu ifade eder. Bu yüzden nefis bunlardan birisinden uzaklaştığı nispette onlara iştiağı şiddetlenir. Süleyman Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî: Hayâtı Eserleri ve Mektupları*, 274.

⁸⁰ Cunejd bu minvalde nefsten gelen *hâtırın* peş peşe geldiğini, kişi ne kadar defetmeye çalışsa da ısrar edip direndiğini, Allah'a sığınma, korkutma, uyarma ve sevaba teşvik kâr etmediğini ifade eder. Ona göre nefis çocuk gibidir. Ne zaman bir şeyden menedilse, daha çok ister. Bkz. Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 274-276.

⁸¹ Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 277.

⁸² Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 278.

⁸³ Ateş, *Cunejd-i Bağdâdî*, 278. Cunejd'in *havâtır* anlayışına dair güncel bir araştırma için bkz. Zaleski, "Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd's Adab al-Muftaqir ilâ Allâh," 1-26.

vesvese, *‘arîd* vb. kişinin aleyhine veya lehine yönelik bir bilgi değeri kazanması için bahsi geçen temyiz sürecine tabi kılınması gerekir. Bu sebeple el-Muḥāsibî’ye göre temyize tabi tutulmayan *ḥavâṭırın* epistemolojik bir değeri yoktur. Farklı bir deyişle temyiz edilmeyen *ḥavâṭır*, düşünce aşamasına gelmemiş çağrışım/ön bilgi veya Başer’in ifadesiyle *veri*⁸⁴ olmaktan öteye gidemez. El-Muḥāsibî’nin bu tutumu, erken dönemde tasavvufun bilgi elde etme yöntemini yansıtır. Ayrıca el-Muḥāsibî’nin öne sürdüğü bu temyiz süreci, kurumsallaşma öncesi dönemde karşılaşılan bilgi-eylem krizine yönelik tasavvufun bir ilim olarak aldığı tavrın ilk yansımasıdır.⁸⁵ Çünkü el-Muḥāsibî’nin, kalbe gelen *ḥavâṭırın* temyizden önce bilgi değeri taşımadığını ifade etmesi, tasavvufun “hakikat” anlayışının şeriata aykırı olmadığını ifade etmenin başka bir şeklidir.⁸⁶ Diğer yünden el-Muḥāsibî, *ḥavâṭır* üzerinden kurduğu bu temyiz süreci ile diğer din bilimlerinin eksik bıraktığı bir alanı doldurur. Ona göre *ḥavâṭırın* esaslı bir temyiz sürecine dahil edilmesi, kişiyi doğru düşünmeye ve beraberinde sahih bir eyleme yöneltir. Örneğin, amelî ve itikadî konularda söz sahibi olan bir kişinin öncelikle kalbine gelen *ḥâṭırları* sahih bir şekilde temyiz etmesi ve beraberinde istinbat etmesi gerekir. Zira el-Muḥāsibî’nin düşüncesinde kalbe gelen her *ḥâṭırın* temyiz edilmesi, hataya düşülmemesi için mutlaka yapılması gereken bir süreci ifade eder.

Sonuç itibariyle el-Muḥāsibî’nin *ḥavâṭır* anlayışı sistemattiktir ve bir bütünlük içerisindedir. Öncelikle insan doğasının temel unsurları olan kalp, nefis ve aklın işlevini yerli yerine koyarak erken dönemde tasavvufun insan tabiatı görüşünü *ḥavâṭır* üzerinden açıklayan el-Muḥāsibî, *ḥavâṭır*ı üst bir başlık olarak konumlandırarak diğer kavramlardan ayırıştırır ve döneminde var olan kavram kargaşasının önüne geçer. Ayrıca hür iradesiyle eylemde bulunan kişinin *ḥavâṭır*-eylem ilişkisi bağlamında ne yönde sorumlu olduğunu açıklığa kavuşturur. Diğer taraftan el-Muḥāsibî, kalbe gelen her *ḥâṭıra* karşı *teşebbut*, ilim ve akıl şeklinde bir temyiz süreci inşa ederek doğru düşünce ve eylem irtibatını sağlar ki bu irtibat, tasavvufun ilmi bir disiplin olarak teşekkül ettiği süreçte onu diğer ilimlerden ayıracak mevzusunun belirlenmesine öncülük eder.

⁸⁴ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 209.

⁸⁵ Kurumsallaşma öncesi ile kastımız, Demirli’nin tasavvuf tarihine dair yaptığı dönemlendirmenin ilk evresidir. Demirli, “kurumsallaşma öncesi dönem”, “sünnî tasavvuf” ve “metafizik dönem” şeklinde tasavvufu üç döneme ayırır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Demirli, “Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu,” 1-29.

⁸⁶ Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf’un Meşruiyet Arayışı,” 222.

3. Muhalefet ve Muvafakat İnkileminde el-Muḥāsibî'nin *Ḥavâṭır* Anlayışı

El-Muḥāsibî'nin tasavvuf tarihi için erken sayılabilecek bir dönemde *ḥavâṭır* hakkında detaylı değerdendirmeler yapmasının özel bir nedeninin olmadığını düşünmek muhaldir. Çalışmamızın bu bölümünde, özel nedenin ne olduğunu irdelerken *ḥavâṭır* düşüncesiyle hedefindeki zümreleri tespit edeceğiz. Onun *ḥavâṭır* anlayışında muhalefet ve muvafakat ettiği iki kesim vardır. Kalplerine gelen *ḥatırları* temyize tabi tutmadan amelî ve itikadî yönelimlerde bulunan zümreler, el-Muḥāsibî'nin *ḥavâṭır* anlayışının muhalefet kısmındadır. *Ri'āyetin* bir gereği olarak manevi eğitim esnasında kalplerine gelen *ḥatırlara* karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösterdiği sufiler ise muvafakat kısmındadır.

El-Muḥāsibî, kimi zahidlerin sefele muhalefet ederek eylemlerinde aşırıya kaçmalarına ve bazı itikadî fırkaların kalplerine gelen *ḥatırları* doğrudan benimsemelerine karşı çıkar. Kendinden öncekilerin geleneklerini bırakarak radikal bir tavır içine giren zahidlerin; zühd, rıza ve tevekkül gibi konularda kalplerine gelen *ḥatırları* *murâkebe* etmeden kabul ettiklerini belirtir.⁸⁷ Bu doğrultuda el-Muḥāsibî bu zümreleri karşısına alarak malî telef etme, ailesini geçindirmek için para kazanmayı bırakıp tevekküle yönelme, sefere azıksız çıkma, tedavi olmayı ve ilaç kullanmayı haram sayma gibi konularda hata ettiklerini belirtir. Onların kalplerine bunun sünnete uygun bir hayat biçimi olduğuna dair *ḥavâṭır* gelir.⁸⁸ Mesela Şaḳîḳ el-Belḫî (ö. 194/810)⁸⁹ ve ona tabi olan kişiler kazancı günah saymaları⁹⁰ ve evlenmemeleri⁹¹ sebebiyle hata etmişlerdir. El-Muḥāsibî'ye göre onlar kalplerine gelen bu *ḥatırları* *teşebbut*, ilim ve akıl süzgecinden geçirmedikleri için bahse konu mevzuların, Kur'an-ı Kerim ve sünnet ile sabit oldukları zannına kapılmışlardır. Ayrıca bu aşırı tutumlar sefelefin yaşam biçimine de

⁸⁷ El-Muḥāsibî'nin burada "ehl-i sünnetten kimi zahidlerin" şeklinde kullandığı ifade ile dönemdeki birçok zahid zümresinden hangisini kastettiği açık değildir. Ancak söylemlerinden ve Şaḳîḳ el-Belḫî gibi verdiği örnekten, sufilardan bir zümreyi kastettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.

⁸⁸ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūḳillāh*, 96-98. El-Muḥāsibî'nin yaşadığı dönemde kazancın haram olduğunu düşünen sufiler için ayrıca bkz. Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 74-75.

⁸⁹ Şaḳîḳ el-Belḫî'nin elimize ulaşan risalesinde el-Muḥāsibî'nin belirttiği gibi bir tevekkül vurgusu olmadığını ayrıca belirtmek istiyoruz. Bkz. Şaḳîḳ el-Belḫî, "Adābu'l-İbādāt," 17-22. Esere dair inceleme için bkz. Muhammet Nedim Tan, "Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şaḳîḳ el-Belḫî'nin *Ādābu'l-İbādāt*," 155-190.

⁹⁰ El-Muḥāsibî, *el-Mekāsib*, 44-49. El-Muḥāsibî'nin *el-Mekāsib* adlı eserini kazanç konusunda aşırıya kaçan zümreleri zapturaft altına almak için yazmıştır. Esere dair bir inceleme için ayrıca bkz. Ali Bolat, "Muḥāsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekāsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı," 177-196; Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 70-77.

⁹¹ El-Merrüzi, hocası Ahmed b. Hanbel'in Şaḳîḳ el-Belḫî'nin evlenmemekle sünnete muhalefet ettiğine dair bir ifadesini nakleder. Ebü Bekr Ahmed b. Muhammed el-Mervezi, *Kitābu'l-Vera'*, 116-117.

aykırıdır. El-Muḥāsibî'ye göre kesbin tevekküle ters olduğunu düşünerek kazanmayı terk edenler ve nikahı terk ederek zühde yönelenler de nefis veya şeytandan gelen *hâtırın* Allah'tan geldiğini zannetmişlerdir.⁹² Bu bakımdan zühd ve tevekkül konularında kimi zümrelerin aşırıya kaçmalarının nedeni, kalplerine gelen nefis ve şeytan *hâtırlarını* temyiz etmeden kabul etmeleridir. Dolayısıyla el-Muḥāsibî, zahidlerin sadece kalplerine doğan *havâtır* ile eyleme yönelmelerini eleştirerek erken dönem tasavvufunda bilgi-eylem irtibatını Kur'an ve sünnet temelli bir zemine çeker.

El-Muḥāsibî, imana taalluk eden meselelerde *havâtırın* etkisini göstermek için itikadî grupların isimlerini ve hangi konularda hataya düştüklerini ifade etmekten çekinmez. Ona göre Allah'ı her türlü kötülükten tenzih etmek maksadıyla sorumluluk doğuran fiilleri sadece insan iradesine yükleyen Kaderiyye'nin, Allah'ı teşbihe yol açabileceği düşüncesi nedeniyle Allah'ın sıfatlarını inkar eden Cehmiyye'nin, büyük günah işleyip tövbe etmeden vefat edenlerin Allah'ın *va'îdinden* dönmemesi nedeniyle cehennem azabına duçar olacaklarını belirten Mu'tezile'nin, Allah adına hiddetlenerek kılıcı kullanmayı öne çıkaran Hâriciyye'nin ve imanı eksiklikten tenzih etmek isteyen Murci'e'nin, kalplerine gelen bu gibi *hâtırların* doğru olduğu vehmine kapıldıklarını ifade eder.⁹³ Ona göre *hâtırlar* tek başına itikadî ayırışmada bir etken olmamasına karşın bir kişinin itikadî bir konuda hataya düşmesinin sebepleri arasındadır. Zira bireyin kalbine doğan itikada yönelik verileri temyiz sürecine tabi tutmaması, inanç konusunda hatalı görüşler benimsemesine neden olabilir. Benzer şekilde *havâtır* ile irtibatlı olarak bahsi geçen itikadî zümreleri eleştiren diğer bir isim de el-Ḥakîm et-Tirmizî'dir (ö. 320/932). Ona göre Allah'ın sıfatları ile alakalı bir konu hakkında doğru bir söz söylemek çok zordur çünkü bu söylemlere herhangi bir *hâtırın* karışma ihtimali vardır. Bu minvalde Tirmizî, kalbi Kabe'ye benzetir ve müminin kalbinin Allah'ın bir mahzeni olduğunu ifade eder. Kabe'de yasaklar olduğu gibi kalpte de Allah'ın harem olması sebebiyle yasaklar vardır. Bu yüzden Cebriyye, Kaderiyye, Murci'e, Mucessime, ve Mu'atılâ gibi gruplar, Allah'ın sıfatlarının keyfiyetleriyle alakalı *hâtırların* kişinin kalbine gelebileceğini unutarak, kalbin yasaklarını işlemişlerdir. Çünkü ona göre Allah'ın sıfatlarının keyfiyeti, sınırı ve o sıfatların mülâhazası yoktur. Nasıl harem bölgesinde avlanan hayvanın geri bırakılması gerekiyorsa kalbe gelen Allah'ın sıfatlarıyla ilgili *hâtırlar* da terk

⁹² El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 97.

⁹³ El-Muḥāsibî *er-Ri'āye li-Ḥuḳūkillāh*, 96-97.

edilmelidir.⁹⁴ Et-Tirmizî'nin kalbe gelen *hâtırların* Allah'ın sıfatları hakkında gruplaşmalara neden olduğunu ifade etmesi, el-Muḥāsibî'ye benzer olarak itikadi grupları *havâtır* üzerinden tenkit ettiğini gösterir.

El-Muḥāsibî, amelî ve itikadi oluşumların selefte muhalefet ederken "Mümin Allah'ın nuruyla bakar"⁹⁵ hadisi gibi naslardan kendilerine delil getirdiklerini ifade eder. Ona göre Kur'an-ı Kerim ve sünnetten hüküm çıkarırken nefis ve şeytandan gelen *hâtırlar* sebebiyle birey, yanlış bir tevîl yapabilir. Bu doğrultuda *ru'yetullâh* meselesini örnek verir. Ona göre bir müminin kalbinde katılık hissettiği zaman korkması gerekir zira işlediği kötü fiillerden kaynaklanan bir pas, onu ahirette Allah'ı görmekten meneder. "Hayır, onlar yaptıkları sebebiyle kalpleri pas tutmuştur. Hayır, doğrusu onlar kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum kalacaklar"⁹⁶ ayeti, dünyada kalplerin pas tutması nedeniyle perdelenen müminlerin, ahirette Allah'ı göremeyeceğine işaret eder. Ancak el-Muḥāsibî, şeytandan kalbe, bu ayetin sadece kafirlere yönelik olduğuna dair bir *hâtır* ilka edildiğinde kişinin bunu kabul etmemesi gerektiğini vurgular. Zira şeytan, Kur'an'da geçen bu ayetin sadece kafirlere yönelik olduğunu fısıldayarak kulun Allah'tan korkmasını engellemeye çalışır. El-Muḥāsibî ise ayetin kafirlere yönelik olmasına karşın müminleri de kapsadığını belirtir. Ona göre bu durum "kafirler için hazırlanmış ateşten korkun"⁹⁷ ayeti ile açıklanır.⁹⁸ Dolayısıyla el-Muḥāsibî, bu örneklerle nasları delil gösteren amelî ve itikadi grupların hatalı tevillerinin sebebini nefis ve şeytan kaynaklı *hâtırlara* yorar. Netice itibarıyla el-Muḥāsibî, *havâtır* anlayışı ile dönemindeki sufilerden aşırıya kaçan zahidler ile kimi heterodoks itikadi grupları karşısına alır. Ona göre zühd ve tevekkül konularında zahidlerin aşırıya kaçma nedeni ile batıl düşünceleri olan bazı itikadi grupların hataya düşmelerinin nedeni aynıdır. Amelî ve itikadi konularda bu iki zümrenin hataya düşmesinin sebebi, nefis ve şeytandan gelen *hâtırların* Allah'tan geldiği zannına kapılarak *teşebbut*, akıl ve ilim süzgecinden geçirilmeden eyleme yönelmeleridir.

El-Muḥāsibî'nin *havâtır* anlayışının muvafakat kısmında ise eğitmek istediği sufiler vardır. El-Muḥāsibî, sufilerin manevî gelişimleri sırasında kalplerine gelen *hâtırlara* karşı Allah hakkına *ri'âyet* etmeleri gerektiğini düşünür. Ona göre bir müridin kalbine gelen *havâtır*ı temyiz etmeden eyleme

⁹⁴ El-Ḥakîm et-Tirmizî, *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne*, 202-203.

⁹⁵ Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, no:16.

⁹⁶ 83/el-Muṭaffifîn: 14-15.

⁹⁷ 3/Âl-i İmrân: 131.

⁹⁸ El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukûkillâh*, 96.

koyması kabul edilemez. Zira kalbine gelen *ḥavâṭır* karşı bireyin ilgisiz kalması ve hangi kaynaktan geldiğini *murâkabe* etmemesi eylemlerinde hataya düşmesine sebep olur. Ona göre kalbe ilka edilen *ḥavâṭıra* karşı Allah hakkına *ri'âyet* eden kişilerin dereceleri birbirinden farklıdır. İlk derecedeki kişiler, *ḥavâṭır* gelir gelmez kalplerini kontrol edenlerdir. Bunlar Allah hakkına tam anlamıyla *ri'âyet* eden kimselerdir. Ancak bu kimselerden sonrakiler ise derecelerine göre Allah hakkına *ri'âyetten* gafil olmuş ve *murâkebeyi* belirli ölçüde eksik yapmışlardır. İkinci derecedekiler, *ḥavâṭır* hakkında düşünseler de eyleme yönelmeyenlerdir. Üçüncü derecedekiler, kalbine gelen *ḥavâṭır*ı eyleme dökmeye niyet edip sonrasında vazgeçenlerdir. Dördüncü derecedekiler, niyetlendikten sonra yapmaya azmedip son anda yapmaktan vazgeçenlerdir. Beşinci derecedekiler, eyleme başladıktan sonra pişman olup tamamlamadan eylemi terk edenlerdir. Altıncı derecedekiler, eylemi bitirdikten sonra pişman olup tövbe edenlerdir. Son derecedekiler ise eylemden sonra yaptığı bazı kısımdan pişman olup bazılarını hâlâ yapmaya devam edenlerdir. El-Muḥāsibî, ilk derece olanlar hariç diğer derecedeki kişilerin seviyelerine göre Allah hakkına *ri'âyetten* gafil olduklarını vurgular.⁹⁹

Birinci derece: Kalbini <i>ḥavâṭır</i> ın geldiği anda <i>murâkabe</i> edenler.
İkinci derece: Eylemi gerçekleştirme de o eylemi yapmayı aklından geçirenler.
Üçüncü derece: Eylemi gerçekleştirmek için niyet edip sonradan vazgeçenler.
Dördüncü derece: Eylemi gerçekleştirmek üzereyken son anda vazgeçenler.
Beşinci derece: Eyleme başlayıp pişman olduktan sonra eylemi yarıda bırakanlar.
Altıncı derece: Eylemi tamamladıktan sonra pişman olup tövbe edenler.
Yedinci derece: Eylemi yapıp pişman olduktan sonra hala yapmaya devam edenler.

Tablo 1: *Ḥavâṭıra* Karşı *Ri'âyet* Gösterenlerin Dereceleri

El-Muḥāsibî'nin *ḥavâṭır*ı *ri'âyet* düşüncesi ile ilişkilendirmesinin temel nedeni ise kişinin ibadetlerinde *iḥlâş*ı öncelmesi gerektiğini düşünmesidir. Ona göre *iḥlâş*, abidlerin en güçlülerinin bulunduğu makamdır.¹⁰⁰ Ancak nefis ve şeytanın kalbe ilka ettiği riya *ḥavâṭır*larının *iḥlâş*ı zedeleme ihtimali olduğu için el-Muḥāsibî'de *ḥavâṭır-iḥlâş-riyâ*' şeklinde bir ilişki ortaya çıkar. Bu bakımdan onun düşüncesinde sufilerin manevi gelişim esnasında

⁹⁹ El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukūkillāh*, 126-129.

¹⁰⁰ El-Muḥāsibî, *er-Ri'âye li-Hukūkillāh*, 156.

ihlaslarını boşa çıkaran unsur, nefis ve şeytandan gelen riya *hātırlarıdır*.¹⁰¹ El-Muḥāsibî'nin kurduğu bu bağlantı öne sürdüğü örneklerle daha anlaşılır hale gelir. Riyadan olabildiğince kaçmaya çalışan bir kişiyi örnek veren el-Muḥāsibî, bütün zevkleri bırakıp halis niyetle ibadete başlayan kişinin ibadetini boşa çıkarmak için şeytan ve nefsin kalbe ilka ettiği *hātırlar* ile elinden geleni yaptığını belirtir. Öncelikle kişinin bütün zevkleri arkada bırakıp halis niyetle ibadet etmesinden ötürü makamının yüce olduğuna inandırmaya çalışır. Ancak kul bunlardan yüz çevirirse nefis ve şeytan, kişiye takvasının yeterli olduğuna, artık nafilelere gerek kalmadığına dair *hātırlar* ilka eder; aldırış etmezse bu sefer ona bu amellerinin riya olduğunu fısıldar ve en son bu yaptıklarının riya olup olmadığına dair onu tartışmaya sürükleyerek ihlasını zedelemeye çalışır.¹⁰² Başka bir örnekte el-Muḥāsibî, şeytandan veya nefisten kişiye riya ile alakalı üç şekilde *havātırın* arız olduğunu aktarır: Birincisi, halkın bu ameliyle onu gördüğünü hatırlatır veya görebileceği ümidini verir. İkincisi, halkın övgülerini kazanmaya teşvik eder veya tenkitlerinden kaçınma gayretine girmesini söyler. Bu *hātır* ile hem halkın bildiğini hem de övgülerini kazandığını bildirir. Üçüncüsü, riya ile ortaya çıkan durumu kabul etmeye ve ona dayanmaya çağırır. *Ri'âyette* en güçlü kimselerin ise ilk merhalede bu *hātır*ı reddettiğini belirtir.¹⁰³

Riya hususuyla alakalı olarak bir *hātırın* batıl veya hak olmasına değinen el-Muḥāsibî, bunu ayırmanın yöntemini belirtir. Mesela, bir ibadet sırasında kalbe “sen riyakârsın” şeklinde bir *hātır* gelirse önce bir düşünülmesi (*teşebbut*) gerekir. Daha sonra ilim ve akılla bu *hātır*ı temyiz ederek bir eylemde bulunur. Bu *hātırın* nefis veya şeytandan olduğuna kanaat getirmesine rağmen hala *hātır* gelmeye devam ediyorsa kişi, bunun düşmandan gelen batıl bir *hātır* olduğunu kabul edebilir. Diğer bir yönden “sen riyakârsın” şeklindeki *hātır*ı temyiz ettikten sonra kalpte bu *hātırın* doğruluğuna yönelik bir emare, insanların övgüsüne yönelik bir arzu fark ederse bunun Allah'tan gelen bir *hātır* olduğunu anlar ve tövbe eder.¹⁰⁴

İhlaslı bir şekilde ibadet eden kişilerin maruz kaldığı bir *hātıra* örnek veren el-Muḥāsibî, ilmiyle şöhret bulmuş ancak insanların onun amelinden habersiz olduğu bir kişi ile ihlaslı bir şekilde ibadetlerini eda eden bir kişi örneğini verir. İlmi fazla olan kişinin bu ilmiyle övgü ve makam sahibi olduğunu, ihlaslı bir şekilde ibadet eden diğer bir kişiye de haset ettiğini

¹⁰¹ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 157.

¹⁰² El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 157-158.

¹⁰³ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 184-185.

¹⁰⁴ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 207.

belirtir. Her ne kadar ihlaslı ibadet eden de diğerinin riyakârlık yaptığını ortaya çıkarma ve kendi ihlaslı amelleriyle makam elde etme imkanı olsa da bunlarla ilgilenmeyip kendi amelleriyle ilgilendiğini aktarır. Ancak hem insanların kınamasıyla hem de diğer ilim sahibi kişinin sahte şöhretiyle karşılaşması sebebiyle kendisine nefsinden pişmanlık *ḥavâtırı* gelebileceğini ifade eder. Bu bakımdan kul şayet pişmanlık göstermeyip ihlaslı bir şekilde ameline devam ederse el-Muḥāsibî'ye göre o kimse doğruluk üzerinedir.¹⁰⁵ Son olarak el-Muḥāsibî, *vecd* sırasında bireye riya *ḥâtır*larının gelme ihtimalinin güçlü olduğundan bahseder. Ağlama, inleme ve nara atma esnasında bedenen ve aklen zayıf kişinin kandırılma olasılığı daha fazla olduğunu düşünür. Bu yüzden el-Muḥāsibî, kişiye riya *ḥâtır*larının musallat olabileceğini ve kişiyi halk içinde övgüye mazhar olmak için zorla ağlamaya veya nara atmaya çalışmasını isteyebileceğini ifade eder.¹⁰⁶

Sonuç

Bu çalışmada, ilk olarak *ḥavâtır* kavramının hicri üçüncü asırdan itibaren tasavvuf, kelam ve felsefe din bilimlerinde o ilme özgü anlayış biçimiyle literatüre girdiği tespit edilmiştir. Dolayısıyla birbiri ile çağdaş düşünürler tarafından farklı zeminlerde ele alınan *ḥavâtır* kavramına bir “ilk kullanan” isnadı yüklemenin sonuçsuz kaldığı anlaşılmıştır. Bununla birlikte el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* kavramını Mu'tezile'den esinlenerek oluşturduğu iddiasının, özellikle Mu'tezile ehlinin *ḥavâtır* söylemlerinin öne çıkartılıp el-Muḥāsibî'nin kavrama katkılarının göz ardı edilmesi sonucunda ortaya çıktığı görülmüştür. İkinci olarak el-Muḥāsibî'nin eserlerinde dağınık bir halde bulunmasına karşın aslında sistematik ve bütüncül bir *ḥavâtır* fikrine sahip olduğu saptanmıştır. Bu iddiayı kanıtlamak üzere el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır* anlayışı birçok açıdan irdelenmiştir. Öncelikle el-Muḥāsibî'nin *ri'āyet* düşüncesinin temelini, kalbin eylemleri olarak düşündüğü *ḥavâtır*ın oluşturduğu gösterilmiştir. Ayrıca onun, insan doğasının temel unsurları ile *ḥavâtır* arasında sıkı bir irtibat kurduğu belirtilmiştir. Beraberinde yaşadığı dönemde kullanılan *dā'ī/devā'ī*, *āriḍ*, *vesvese*, *nezg/nezeğāt*, *ḥadīsu'n-nefs*, *ilhām*, *ḥikmet* ve *ma'rifet* gibi kavramlara farklı görevler yükleyerek *ḥavâtır*a, diğerlerini kapsayan şümulü bir nitelik kazandırdığı açıklanmıştır. Aynı zamanda *ḥavâtır*ın ayrıştırılması hakkında özgün bir temyiz süreci inşa ettiği belirtilmiştir. Sonrasında el-Muḥāsibî'nin Kur'an ve sünnete uymayan bir *ḥâtır*ın bilgi olmadığını ifade etmesinin, tasavvufun bir din ilmi olarak

¹⁰⁵ El-Muḥāsibî, *Ādābu'n-Nufūs*, 136.

¹⁰⁶ El-Muḥāsibî, *er-Ri'āye li-Ḥukūkillāh*, 299-300.

teşekkür ettiği süreçte bilgi yönteminin belirlenmesine önemli bir katkı sunduğu ifade edilmiştir. Üçüncü olarak bu çalışmada, el-Muḥāsibî'nin hatalı bir tutum içerisine giren bazı zahidlere ve kimi itikadi gruplara karşı çıktığı, diğer taraftan sufilerin manevi gelişim sırasında kalplerine gelen *ḥavâtıra* karşı Allah hakkına *ri'âyetin* esaslarını öğrettiği ortaya konmuştur. Çalışmamızda öne sürülen bu üç tespit çerçevesinde el-Muḥāsibî'nin *ḥavâtır*, tasavvufun bir ilim olarak teşekkür ettiği süreçte anahtar bir kavram olarak düşündüğü ve kendisinin de bu sürece önemli bir katkısının olduğu tespit edilmiştir.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abdülhalim Mahmud. *Muḥāsibî: Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlu'd-Dîn*. Tah. Aḥmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2002.
- el-Âmirî, Hidâş b. Zuheyr. *Şîru Hidâş b. Zuheyr el-Âmirî*. Tah. Yahyâ el-Cubürî. Dimeşk: Maṭba‘âtu Mecma‘î'l-Luğati'l-‘Arabiyye bi-Dimeşk, 1986.
- Aslan, Abdülgaffar. “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri.” Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 16:1 (2006): 29-56.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Aydın, Hüseyin. *Muḥāsibî'nin Tasavvuf Felsefesi: İnsan-Psikoloji-Bilgi-Ahlak Görüşü*. Ankara: Pars Matbaacılık, 1976.
- Babacan, Hacer Nur. “Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi.” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 2019.
- ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî. *Uşûlu'd-Dîn*. Tah. Aḥmed Şemsuddîn. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2002.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkür Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine Bir Değerlendirme.” *İnsan Nedir, İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer, içinde 501-544. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Bolat, Ali. “Muḥāsibî (ö. 241/855)'nin el-Mekâsib'i Bağlamında Tasavvufta Dünyaya Bakış ve Hakikî Zühd Anlayışı.” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4:11 (2003): 177-196.

- el-Buḥārī, Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. Tah. Muḥammed Zuheyr b. Naşr. Beyrût: Dâru Tāvḳî'n-Necât, 1422/2001.
- el-Câḥîz, Ebû 'Uşmân 'Amr b. Baḥr. "Ḥucecu'n-Nubuvve." *Resâilu'l-Câḥîz*, 4 c., tah. 'Abdusselâm Muḥammed Ḥârûn, içinde 3:221-282. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1991.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demir, Osman Nuri. "Tanrı'nın Sesi Vicdan ve Hakikate Ulaşmanın Muharrık Gücü Olarak Havâtır Kavramı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 10:4 (2021): 3943-3958.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2009.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi." *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2:4 (2016): 1-29.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2007): 219-244.
- Durmuş, Nuray. "İstem Dışı Düşünce Olarak Havâtır ve Dinî Sorumluluk Değeri". Yüksek Lisans Tezi Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 2018.
- Ebû 'Abdirrahmân es-Sulemî. *Tis'atu Kuṭub fî Usûli't-Taşavvuf ve'z-Zuhd li-Ebî 'Abdirrahmân*. Tah. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1981.
- Ebû 'Abdirrahmân es-Sulemî. İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's Sûfiyye. Çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademisi, 2018.
- Ebû Naşr es-Serrâc. *el-Lum'a*. Tah. Muḥammed Edîb el-Câdir. 'Ammân: Dâru'l-Feth li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2016.
- Ebû Sa'îd el-Ḥarrâz. *Res'îlu'l-Ḥarrâz*. Tah. Kâsım es-Sâmerrâi. Bağdâd: Maṭbu'âtu'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1967.
- Ebû Tâlib el-Mekkî. *Kûtu'l-Ḳulûb fî Mu'âmeleti'l-Maḥbûb ve Vaşfi Tarihi'l-Murîd ilâ Maḳâmi't-Tevḥîd*. 3 c. Tah. Maḥmûd İbrâhîm Muḥammed er-Rıdḳvânî. Kâhire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 2017.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Erginli, Zafer. *Hâris Muhâsibî ve Nefis Kavramı*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Erginli, Zafer. *Tasavvuf Düşüncesinde Muhâsibî*. Rize: Karadeniz Yayınları, 2008.
- Ess, Josef van. *Die Gedankenwelt des Ḥârîṭ al-Muḥâsibî*. Bonn: Selbstverlag Des Orientalischen Seminars Der Universität Bonn, 1961.
- el-Ḥakîm et-Tirmizî. *Nevâdiru'l-Uşûl fî Eḥâdîşi'r-Rasûl*. Beyrût: Dâru'l-Cil, 1992.
- el-Ḥakîm et-Tirmizî. *el-Emsâl mine'l-Kitâb ve's-Sunne*. Tah. Seyyîd Cemîl. Beyrût: Dâru İbn Zeydün, 1987.
- el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhidî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Tah. Mehdî el-Maḥzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâi. Beyrût: Muessesetu'l-'Âlemî lil-Maṭbu'ât, 1988.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *Âdâbu'n-Nufûs*. Tah. 'Abdülkâdir Aḥmed 'Aṭâ. Beyrût: Mevsu'âtu'l-Kutubu's-Şekâfiyye, 1991.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-'Aḳl ve Fehmu'l-Ḳur'ân*. Tah. Huseyn el-Ḳuvvetli. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1971.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-Mekâsib*. Tah. 'Abdülkâdir Aḥmed 'Aṭâ. Beyrût: Muessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1987.
- el-Hârîş el-Muḥâsibî. *el-Mesâ'il fî A'mâli'l-Ḳulûb ve'l-Cevârih*, Tah. Muḥammed Ḥalîl İbrâhîm. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2019.

- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *el-Veşâyâ*. Tah. ‘Abdulkâdir Aḥmed ‘Aṭâ. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 1986.
- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *Er-Ri’âye li-Huḳûkillâh*. Tah. ‘Abdulkâdir Aḥmed ‘Aṭâ. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2010.
- el-Hâriş el-Muḥāsibî. *Şerḥu’l-Ma’rife ve Bezlu’n-Naşıha*. Tah. Meḥdî Fethî es-Seyyid. Ṭantâ: Dâru’ş-Şahâbetu li-Turâş, 1993.
- el-Ḥaṭîb el-Baġdâdî. *Târiḥu Baġdâd*. 14 c. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2004.
- İbn Receb. *Şerḥu ‘İleli’t-Tirmizî*. Tah. Nüreddîn ‘İṭr. 2 c. Dimeşk: Dâru’l-Melâh, 1978.
- İnci, Nuriye. “Muhâsibî’nin Tasavvuf Düşüncesinde Vicdan.” Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- el-Ḳuşeyrî, ‘Abdulkarîm b. Hevâzin. *Er-Risâletu’l-Ḳuşeyriyye*. Tah. Enes Muḥammed ‘Adnân eş-Şerfâvî. Beyrût: Dâru’l-Minhâc, 2017.
- el-Mervezî, Ebû Bekr Aḥmed b. Muḥammed. *Kitâbu’l-Vera’*. Tah. Semîr b. Emîn ez-Zuheyrî. Riyâd: Mektebetu’l-Ma’ârif li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1997.
- Picken, Gavin. *Spiritual Purification in Islam: The Life and Works of al-Muḥāsibî*. New York: Routledge, 2011.
- Sa’dî el-Hâşimî. *Ebû Zur’a er-Râzî ve Cuḥûduhu fi’s-Sunneti’n-Nebeviyye me’a Taḥḳîki Kitâbî ed- Du’afâ’ ve Ecvibetihî ‘alâ Es’ileti’l-Berze’î*. Medîne, 1989.
- Sehl et-Tusterî. *Tefsîru’t-Tusterî*. Tah. Muḥammed Bâsil ‘Uyûn es-Sûd. Beyrût: Dâru’l-Kutubî’l-‘İlmiyye, 2007.
- Singin, Aynur. “Hâris b. Esed el-Muḥāsibî’de İnsan Doğası ve Ahlâk Üzerine Bir Deneme.” *Akademiar Dergisi* 9 (2020): 69-98.
- Şakîk el-Belhî. “Âdâbu’l-‘İbâdât.” *Trois Oeuvres Inédites de Mystiques Musulmans*. Tah. Paul Nwyia Beyrût, 1982.
- eṭ-Ṭaberî, ‘Alî b. Rabben. *Firdevsu’l-Ḥikme fi’t-Ṭıbb*. Tah. Muḥammed Zubeyr eş-Şiddîkî. Berlin: Maṭba’a-i Âftâb, 1928.
- Tan, Muhammet Nedim. “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî’nin Âdâbü’l-ibâdât’ı.” *Marmara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2013): 155-190.
- Tan, Muhammet Nedim. “Teşekkül Dönemi Tasavvuf Metinlerinde Niyet Konusu.” *Dinî ve Felsefî Düşüncede Niyet*, ed. Ömer Türker ve Hacı Bayram Başer, içinde 117-148. İstanbul: Nobel, 2017.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Yakut, Büşra Nur Hatipoġlu “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri.” *İslam Tetkikleri Dergisi* 12:1 (2022): 187-216.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 16:523-526.
- Zaleski, John. “Sufi Asceticism and the Sunna of the Prophet in al-Junayd’s Adab al-Muftaqir ilâ Allâh.” *Journal of Islamic Studies* 32:1 (2021): 1-26.